

И.В. Головачева

МАССОВАЯ ИСТЕРИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСТОРИОГРАФИИ. «БЕСЫ» МАРИОН СТАРКИ, АРТУРА МИЛЛЕРА И ОЛДОСА ХАКСЛИ

С конца 1940-х годов литература, как и гуманитарная наука, с особым пристрастием стала искать ответ на вопрос: объясняются ли всплески массовой истерии в XX в. – в эпоху, казалось бы, безусловного прогресса – лишь конкретными историческими обстоятельствами? В послевоенной Америке и писатели и ученые искали объяснение этому, в частности, в исторических параллелях, соотнося политические трагедии современности с аналогичными феноменами минувших эпох.

Наиболее адекватной параллелью массовой одержимости тоталитарными или расовыми идеями в XX столетии представлялись печально известные ведовские процессы XVI–XVII вв. Сходство явлений – яростность и пандемический характер массовых преследований и доносов, получивших название «охота на ведьм» – объяснялось не только неблагополучием в социальной и политической сферах, особыми общественными настроениями, так или иначе связанными как с изменениями среды, так и с переменами в коллективном бессознательном. Сходство обнаруживалось и в генезисе гонений, а именно в том, что их поодерживал народ, направляя свою энергию на выслеживание и преследование пригодных на роль «козлов отпущения». Как это ни странно, своеобразное сходство мировоззрений двух эпох проявилось и в причудливом сочетании скептицизма с дичайшим суеверием.

В качестве примеров аналитического подхода к заявленной проблеме рассмотрим связанные между собой четыре текста: монографию историка Марион Л. Старки «Дьявол в Массачусетсе. Современное исследование салемских ведовских судебных процессов» (*The Devil in Massachusetts: A Modern Inquiry into the Salem Witch Trials*, 1949), написанное в том же году «Предисловие» Олдоса Хаксли к книге Марион Старки, его же историко-биографический роман-трактат «Луденские бесы» (*The Devils of Loudun*, 1952) и, наконец, пьесу Артура Миллера «Тяжкое испытание» (*The Crucible*, 1953). В этих произведениях сходные идеи прослеживаются на реальных исторических примерах, а именно на материале двух эпизодов охоты на ведьм в XVII в. Думается, что выбор этих эпизодов был обусловлен не их исключительностью (в Европе того времени одержимость бесами была отнюдь не редкостью, а успешная охота на ведьм опустошала целые области Германии, Швейцарии и Англии не хуже чумы). Выбор, сделанный Старки, Хаксли и Миллером, объясняется не в последнюю очередь тем, что как после луденского судебного разбирательства 1633–1634 гг., так и после салемских процессов 1692 г., остались многочисленные подробные протоколы, мемуары некоторых участников и очевидцев, и появившаяся впоследствии историография. Таким образом, в распоряжении трех авторов были исчерпывающие материалы для распутывания вопросов, возникающих при анализе столь таинственных и неоднозначных историй, как случаи одержимости и колдовства.

Прежде всего обратим внимание на тот реальный исторический контекст, в котором эти произведения были задуманы, написаны и опубликованы. Нет сомнения в том, что «Дьявол в Массачусетсе» Марион Старки создавался под влиянием чудовищных событий второй мировой войны, в особенности Холокоста. В заключительной главе она отмечает: «Наше время также охвачено идеологической “ересью” почти в духе Средневековья <...> наши ученые <...> заставляют нас размышлять о Судном дне. То, что мы чувствуем сейчас по поводу одурманенных жителей Салемской Деревни, скорее не жалость, а уважение и надежду – <...> надежду на то, что и “просветление” тоже возможно»¹. Надежда историка на скорейшую победу разума питалась самим предметом ее исследования: салемские процессы, по сравнению с массовыми гонениями на ведьм в Европе, были достаточно непродолжительными и, опять же в сравнении с Европой, не отличались особой жестокостью.

Такие же настроения определили выбор темы и характер «Луденских бесов» Олдоса Хаксли, писателя, приравнивавшего «положение колдунов и их жертв <...> к ситуации евреев при Гитлере, капиталистов при Сталине, коммунистов и попутчиков в Соединенных Штатах»². Предвоенная политическая обстановка, несомненно, влияла на Хаксли, когда он приступал к историческим изысканиям в конце 1940 и начал собирать материалы для исследования луденской одержимости. Когда в 1949 г. он писал «Предисловие» к монографии Старки, было очевидно, что данная тема представляет для него особый интерес. В письме к брату Джулиану Олдос Хаксли поражается тому, «насколько попытки инквизиции установить единомыслие схожи с усилиями, предпринимаемыми в наши дни коммунистической партией! <...> Инквизиция, к счастью, оказалась малоэффективной»³. Задуманный им биографический роман-трактат, по замыслу автора, должен был, кроме всего прочего, показать, что, несмотря на то, что Зло изменило свой облик в XX веке, ненависть с такой же легкостью приводит к гонениям.

Когда Хаксли приступил к работе над «Луденскими бесами» в начале 1950-х, антагонизмы холодной войны, искушавшие как американское общество, так и мир в целом, очередной раз показали, что сознание обыкновенного современного человека с предрассудками столь же неразвито и дремуче, как и сознание людей XVII в. «В прежние времена слова, ответственные за злодеяния такого рода (преступления идеализма. – И.Г.) в основном относились к религии; в наши дни они относятся к политике. Догмы перестали быть метафизическими, они стали позитивистскими и идеологическими. Неизменными осталось лишь языческое суеверие тех, кто привержен догмам, безумие и дьявольская жестокость, с которой эти люди претворяют свои убеждения в жизнь»⁴.

Притчей на тему Маккартизма, всплеска антикоммунистической истерии и шпиономании, в какой-то мере явилась и драма Артура Миллера о салемских колдуньях «Тяжкое испытание». В одном из своих интервью Миллер объяснял, что Маккартизм, возможно, и был историческим поводом создания пьесы, но не был ее темой. Эмоциональный заряд этой пьесы сообщался зрителям потому, что идея «охоты на ведьм» – в широком смысле слова – по-прежнему владеет миром. «Испытание» также обязано своим происхождением труду Марион Старки. Миллер ознакомился с подробностями салемских ведовских процессов еще тогда, когда изучал американскую историю в Мичиганском университете. Но этот исторический эпизод долгие годы представлялся драматургу одной из необъяснимых загадок той далекой эпохи, когда люди верили, что дух может временно покидать тело. В автобиографии 1987 г. Миллер написал, что только что опубликованная книга Старки явилась знаком судьбы: «Постепенно в моем сознании установилась живая связь между мной и Салемом, а также между Салемом и Вашингтоном <...>

я увидел, что слушания в Вашингтоне глубоко и откровенно ритуальны <...> По существу, все сводилось к провозглашению правительством нравственной вины, которую можно было легко искупить ритуальной речью – называя имена соучастников в грехе и публично отрекаясь от старой веры. Последнее было, наверное, самой печальной частью этой шарады, ибо к началу 1950-х большинство деятелей искусства и литературы уже не имели иллюзий относительно Советов». ⁵

В интервью «“Тяжкое испытание” в истории» (*The Crucible in History*, 1999) Миллер говорит об абсурдности Вашингтонских сенатских слушаний. Драматург настаивает на том, что коммунистический заговор был едва ли более реален, чем колдовство. Однако именно невидимость конкретного врага была тем фактором, с помощью которого так легко запугали Америку, заодно вытеснив совершенно реальные проблемы. Охота за скрытой угрозой захватила воображение большинства американцев. Комиссия Конгресса по расследованию антиамериканской деятельности сильно преувеличила серьезность коммунистической заразы, вызвав всеобщую панику и добровольный отказ от ряда демократических свобод, которые она так ревностно защищала. Маккартизм был гипертрофированной реакцией на то, что поначалу могло рассматриваться в качестве совершенно реальной опасности.

Остается лишь сожалеть о том, что Хаксли и Миллер не были знакомы. Ни один из них ни разу не прокомментировал сочинения другого. И все же невозможно себе представить, что Хаксли не слышал о сценическом успехе «Тяжкого испытания» и что Миллер не заметил выхода романа Хаксли. Оба сочинения появились как нельзя более кстати и получили отклики в прессе.

Бесспорно, «историческим поводом» для создания текстов Старки, Хаксли и Миллера о ведовских процессах был политический контекст конца 1940-х годов. И все же события современности были, по существу, лишь квазипричиной. В самом деле, в конце 1940-х и начале 1950-х в США появлялись произведения, в которых современная ситуация использовалась и исследовалась непосредственно, без обращения к каким бы то ни было историческим аллюзиям. Так, например, обстояло дело с «Берегом варваров» (*Barbary Shore*, 1951) Нормана Мейлера. Что же до научных штудий, посвященных фашизму и более широкому феномену «безумия толпы», то самыми ранними следует считать «Психологию масс и фашизм» (1933) Вильгельма Райха, предвоенные труды Курта Левина, «Бегство от свободы» (1941) Эриха Фромма и «Приключения разума» (1946) Артуро Кастильони. Единственной из этих книг, написанной за пределами Соединенных Штатов, была работа Райха, созданная еще до эмиграции в Америку.

Наиболее полным и подробным исследованием феноменов массовой психологии XX века стала книга «Авторитарная личность» (1950) Теодора Адорно и авторов, участвовавших в написании этого и других томов серии «Исследования предрассудков», издававшейся в Нью-Йорке под редакцией Макса Хоркхаймера и Самьюэля Х. Флауэрмана. Авторы – психологи и социологи, принадлежавшие Франкфуртской школе, изучали черты личности современников, предрасполагающие к враждебности по отношению к людям иной расы, иного вероисповедания и политических убеждений. По наблюдениям «франкфуртцев», современный человек является одновременно и «просвещенным и суеверным, гордится своей индивидуальностью, но пребывает в постоянном опасении, что он не такой, как все, ревностно оберегает свою независимость и склонен слепо подчиняться власти и авторитету». ⁶ Подобно тому, как «франкфуртцы» исходили из модели Холокоста, Старки, Хаксли и Миллер воспользовались моделью «демонии». В некотором смысле последние добились даже большего. Адорно и его коллеги стремились

предоставить социопсихологическое обоснование авторитарности, на основе которого стал бы возможен более пространный анализ идеологических конструктов. Старки, Хаксли и Миллер, в свою очередь, показали, что подобное логическое обоснование не сможет быть удовлетворительным, если не будут учитываться доминирующие верования и представления о мире и человеке, характерные для конкретной исторической эпохи.

Именно представители Франкфуртской школы, по-видимому, впервые доказали неадекватность традиционной оппозиции «разум – предрассудок». Современные историки также не рассматривают охоту на ведьм в Раннее Новое Время как некий пережиток темного Средневековья, а, напротив, видят в ней естественный результат сочетания господствовавших тогда идеей теологии, метафизики, юриспруденции с судебной практикой и народными верованиями.⁷ Исторический подход проявился и в анализируемых здесь текстах трех авторов, стремившихся прежде всего изобразить исторические характеры в исторической среде. Не случайно они обратились к изучению типологически соотносимых социальных моделей, имевших место как в Лудене, так и в Салеме. Их философские интересы при этом концентрировались вокруг вопроса об историческом прогрессе и вокруг конфликта между динамикой и повторяемостью, постоянно проявляющегося в истории. В «Луденских бесах» Хаксли пишет: «Очарование истории заключается в том, что от века к веку все меняется и в то же время все остается неизменным <...> Но сколь бы ни были важны и значительны перемены, свершившиеся в области техники, общественного устройства и норм поведения, все эти метаморфозы не столь уж существенны. Как и прежде, в центре мироздания находится человек <...> Перед людьми стоят те же самые проблемы, возникают те же искушения, и всякий из нас должен делать все тот же выбор – между поражением и просветлением. Меняются формы, но содержание и смысл остаются прежними».⁸

В предисловии к «Тяжкому испытанию» Миллер дает пояснения касательно исторической среды, что создала предпосылки для демонологической модели мышления. Миллер полагает, что салемская трагедия развилась из следующего парадокса: ради благой цели жители Салема установили теократию, соединив государственную и религиозную власть с целью объединить граждан. Охота на ведьм явилась извращенным выражением той паники, что воцарилась среди разных классов тогда, когда новая расстановка сил стала располагать к большей личной свободе. Это довольно точное наблюдение Миллера находит много подтверждений в трудах историков. В самом деле неудивительно, что именно в XVI–XVII вв. появилось более 300 демонологических трактатов и памфлетов, объясняющих, почему и как нужно преследовать поклонников дьявола. Всплеск антидемонии был вызван совершенно особыми тревогами. Новые открытия всколыхнули даже наиболее уравновешенные рассудки, ибо метафизически выверенная картина мира пошатнулась, поставив под сомнение влияние сверхъестественных причин на явления и события. Появилась возможность объяснять несчастья и ненастья альтернативными, естественными причинами.

Старки, Хаксли и Миллер надеялись, что, изучая эпидемии демонии в Раннее Новое Время, они раскроют тайны человеческой природы, обнаружат те стремления и фобии, которые могли бы объяснить националистическую и идеологическую истерию в XX в. Главный вопрос, на который они стремились получить ответ: объясняется ли демония иллюзиями, фантазиями или притворством как сознавших ведьм, так и судей, добивавшихся их признаний любой ценой? Не меньший интерес представляла для них и сама демонология, ее истоки и эволюция. По существу, они спрашивали: а были ли ведьмы?

Посмотрим на интерпретацию салемской истории, предложенную Старки, Хаксли и Миллером. Как показано в «Дьяволе в Массачусетсе» и «Тяжком испытании», импульс, приведший к салемской демонопатической истерии в начале 1690-х годов, возник из сочетания случайных факторов. Первым из них стал приезд нового священника – преподобного Пэрриса. Он привез с собой с Барбадоса чернокожую служанку Титубу, знакомую с колдовскими ритуалами вуду. В то время жители Новой Англии стали увлекаться оккультными практиками: колдовством и гаданием. В Деревне Салем чем-то подобным, видимо, под влиянием Титубы, занялась группа девочек-подростков, связанных с Пэррисом либо кровным родством, либо принадлежностью к одной из противоборствующих групп местного населения. Детское любопытство привело девочек на тайные лесные сборища. Вероятно, чувство вины вызвало некое психосоматическое заболевание у Бетти, девятилетней дочери Пэрриса. Вскоре сходные патологические симптомы обнаружались и в поведении других девочек, в том числе Абигаиль Вильямс, племянницы Пэрриса. Больные или притворяющиеся таковыми девочки стали называть одно за другим имена тех, кто, как они утверждали, своим колдовством вызывали у них припадки.

Были ли салемские девицы искренни, когда называли имена злодеев? Быть может, они лжесвидетельствовали для того, чтобы отвлечь внимание окружающих от того факта, что сами они играли в запретные игры, призывая нечистую силу? Имена ведьм, как это одной из первых показала Старки, назывались отнюдь не случайно. У Абигаиль, например, были личные мотивы для того, чтобы обвинять в колдовстве ни в чем не повинную жену Джона Проктора: девушка была в него влюблена, а он, в свою очередь, выказал однажды минутную слабость, поддавшись ее чарам.

Так стала выстраиваться длинная цепочка обвинений и самооговоров ведьм. Скорее всего, эпидемия истерии, приведшая к массовому поиску виновных во вредоносном колдовстве, не началась бы вовсе, если бы местный врач, обследовав Бетти Пэррис и не найдя вразумительного объяснения странным симптомам, не заподозрил влияние «злых чар». Были и другие причины: раскол местного населения на две контролируемые политику и финансы группы, банальные раздоры между соседями, возникавшие преимущественно по вопросам землевладения. И последнее: обновление политической жизни и юриспруденции в Восточном Массачусетсе привело к общему замешательству. Как местные, так и колониальные власти оказались не способны к своевременному принятию решений, которые могли бы приостановить или быстро завершить многочисленные дела по обвинению в колдовстве. Салемская истерия распространилась далеко за пределы Салема. К октябрю 1692 г. обвинения были выдвинуты против нескольких сотен жителей: примерно 150 человек были приговорены к тюремному заключению, 19 повешены, 1 умер под пытками.

Приговоры выносились на основании так называемых спиритических улик (spectral evidence). Таковыми могли считаться духи, привидения, т.е. демоны, явившиеся в облике колдуна или колдуньи. Кроме того, в протоколах отмечались случаи, когда у жертв колдовства наблюдались конвульсии в присутствии ведьмы. Порой были замечены следующие явления: таинственное свечение, необычные запахи, странные пятна на теле как ведьмы, так и жертвы и прочие знаки, указывающие на действие чар.

Рассуждая о таком предмете, как ведьмы, следует учитывать и универсальность, и обязательность веры в колдовство в те времена. Уже начиная с XV в. сомневаться в существовании Дьявола и отрицать могущество вредных чар считалось богохульством. Согласно традиции, сложившейся в юриспруденции, судьи принимали во внимание любые доказательства ведовства, даже свидетельства других ведьм, еретиков, психически боль-

ных, явных недоброжелателей и детей. Благодаря подобной практике доказательствами могли служить всевозможные фантазии, измышления, видения, галлюцинации и сны. Любой, самый незначительный факт жизни, любой пустяк мог быть истолкован как проявление колдовских чар. Коттон Мэзер в трактате «Чудеса незримого мира: Отчет о судебных процессах над несколькими ведьмами, недавно казненными в Новой Англии, к которому присовокуплен дальнейший отчет о процессах над новоанглийскими ведьмами, написанный Инкризом Мэзером» (Mather C. Wonders of the Invisible World: Being an Account of the Trials of Several Witches Lately Executed in New England, to which is Added a Father Account of the Trials of the New-England Witches by Increase Mather (1693) свидетельствует об единодушной вере во вредоносное колдовство и в спиритические улики. Более того, Коттон ничуть не сомневается, что салемские колдуньи регулярно собирались на шабаши. Он приводит в доказательство ужасные свидетельства одержимых девиц и раскаявшихся ведьм и настаивает на надежности своих демонологических утверждений, указывая на то, что улики против ведьм становятся все более достоверными по мере того, как растет число свидетелей и сознавшихся.

Даже после завершения судебных разбирательств Мэзер продолжал настаивать на том, что поскольку мир материи и мир духа взаимопроницаемы, человек может быть одержим сразу тысячами бесов, хотя последние в большинстве случаев будут невидимы. Сочинения Мэзера изобилуют подробными описаниями колдовских ритуалов, а также заговоров, способных защитить от колдовства, с которыми ему и другим священникам приходится бороться в Новом Свете. Нет сомнения в том, что многое из перечисленного Мэзером действительно было в ходу и широко практиковалось в Салеме. Это, однако, вовсе не означает, что подобные заклинания могли приводить к реальным результатам или – что с их помощью практикующие магию действительно получали «тайное знание».

Современные историки обратили внимание на парадоксальную коммуникацию – ситуацию, при которой любая попытка самозащиты подозреваемого или обвиняемого лишь усиливала подозрения. Фактически любая улика, кроме «спиритической», могла быть отвергнута судом как не имеющая юридической силы. Однако в XVI–XVII вв. «спиритические улики» все чаще ставили в тупик как суд, так и церковь, ибо для ведения дел требовалось решить вопрос: действительно ли Сатана настолько могуществен, что может появляться в образе невинного и добродетельного человека, а также может ли он по собственному произволу, без помощи колдунов, завладевать чьим-либо телом, вызывая в нем изменения?

В Салеме судьи честно пытались творить правосудие и, как могли, стремились восстановить порядок. Парадокс состоял в том, что только те обвиняемые, что признались в колдовстве, избежали смертного приговора через повешение. Неопровержимым доказательством вины, однако, служило лишь признание самого подозреваемого, являвшееся процессуальным фундаментом приговора. Но поскольку «спиритические улики» также имели огромное значение, то упорствующие, хотя и уличенные, ведьмы считались опасными преступниками и тяжкими грешниками и потому должны были отправиться на виселицу. Лишь по прошествии многих месяцев, после совещания церковных властей Восточного Массачусетса было решено, что «спиритические улики» более не будут иметь веса в суде.

М. Старки была первым историком, представившим салемский эпизод как сюжет классической трагедии. Интрига ее книги увлекает не меньше, чем приключения, описанные в лучших романах Дюма. Вместе с тем этот труд, по мнению историков, отличается весьма точным изложением исторического материала. В «Предисловии» Хаксли

подчеркивает тот факт, что текст Старки «превосходно сочетает научную точность с мастерским повествованием». ⁹ «Дьявол в Массачусетсе», по-видимому, послужил дополнительным толчком к собственным изысканиям Хаксли в области демонизма, парапсихологии и историографии ведовских процессов. В «Предисловии» Хаксли помещает этот частный эпизод колониальной истории в более широкий контекст, сравнивая салемские процессы с аналогичными, происходившими в постреформационной тревожной Европе, охваченной манией сатанизма. Он подчеркивает, что, описывая конкретный случай, необходимо представлять себе то место, которое занимали магия, колдовство, вера в дьявола в ментальности Раннего Нового Времени.

В «Луденских бесах», историко-биографической книге Хаксли, во всех подробностях изображается и одновременно подвергается строгому анализу случай демономании, также произошедший в XVII столетии, на этот раз, правда, не в Новом Свете, а в небольшом французском городке Луден. В письме, написанном лондонскому издателю Гарольду Рэймонду 12 июля 1942 г., Хаксли сообщает:

«У меня есть на примете один из самых необыкновенных случаев во всей французской истории – случай одержимости бесами у Луденских монахинь, начавшийся с мошенничества, истерии и заговора с последующим чудовищным судебным преступлением – сожжением Урбена Грандье как предполагаемого виновника этой одержимости; после его смерти история пополняется новыми дьявольскими явлениями, кроме того, на сцену выходит отец Сурен, один из наиболее благочестивых священников эпохи, и пытается изгонять демонов из настоятельницы монастыря – по существу, виновницы всех бед, получающей удовольствие от невероятной известности, пришедшей к ней из-за одержимости. Изгоняя бесов, Сурен пытается в то же время научить эту женщину особому непосредственному мистическому соприкосновению с божественным, но заражается от нее психическим недугом, оказавшись во власти демонов, и почти сходит с ума, однако в его безумии бывают моменты полного просветления, когда он полностью осознает свое плачевное положение. Сурен пребывает в таком состоянии почти двадцать лет, но доживает до тихой старости, обретя в конце концов своего рода совершенную святость и написав некоторые из самых значительных духовных сочинений своего времени.

Тем временем аббатиса, утратив былую популярность, утешается тем, что, обрядившись в одежды притворной мистической одухотворенности, с потрясающим мастерством играет роль медитирующей святой. В конце концов у нее обнаруживается рак, и в течение продолжительной болезни за ней ухаживает по-настоящему набожная простолюдника, которая не обращает никакого внимания на притворство настоятельницы и в итоге приводит бедную страдальицу к подлинному служению Господу, в этом состоянии она и умирает. Подробности одержимости, изгнание бесов, суд над Грандье, реакция окружающих, скептические разыскания – все это чрезвычайно живописно, а характеры настоятельницы и Сурена бесконечно интересны <...>». ¹⁰

Как мы видим, в луденской и салемской историях действующие лица поляризованы. В обоих случаях имеются одержимые («невинные жертвы»), агенты одержимости, т.е. ведьмы («преступники») и судьи, объединяющие свои усилия с церковью, с экзорцистами. Проще говоря, все сводится к банальной схеме: правые, неправые и беспристрастные.

По признанию Хаксли, его больше всего интересовал вопрос: что чувствует «одержимый бесами» и как себя ощущает «осененный благодатью Святого Духа»? Писатель объясняет как демоническую одержимость, так и состояние единения со Святым Духом жадной трансценденции, общечеловеческим желанием выйти за пределы изолированного Эго. Чтобы построить удовлетворительную картину того, что означали подобные психические переживания в XVII веке, Хаксли старается избегать приклеивания ярлыков из арсенала современной психиатрии, вместо этого анализируя психологические те-

ории того времени.¹¹ Он приводит подробные примеры того, как стремление к власти, ненависть, презрение, зависть и неудовлетворенная похоть, могли порой приводить к психическим расстройствам. (Настоятельница и монахини видели призрачные фигуры, скользящие по кельям и коридорам, слышали стоны, звон цепей и утверждали, что по ночам к ним являются суккубы.) Конечно, все это, по всей видимости, были симптомы истерии, или истеродемонопатии, вызванной любовными фантазиями и фантомными отношениями.¹²

Все три автора подчеркивают сексуальный элемент, проявляющийся в случаях одержимости и подробно прокомментированный в демонологических трактатах Раннего Нового Времени. Заметим, что не только мания одержимого, но и мания экзорциста также концентрировалась на сексуальной теме, варьируя на все лады модели дьявольского искушения. Таким образом, и тот и другой демонстрировали навязчивые идеи, в основном ничуть не осознавая их бредовость. Много лет спустя после выхода в свет «Тяжкого испытания» Миллер написал в автобиографии:

«Почти в каждом признании, которое я читал, проступало сексуальное содержание – откровенное или едва прикрытое <...> Ночь была тем временем, когда можно было отступить от правил поведения доброго христианина. Многие из тех, кто мирно лежал в постели, видели, что через окно или дверь проникал дух, столь же реальный, как живой человек, и ложился сверху <...> Чувство, которое переживали признававшиеся в грехе, было оргазмическим; их и в самом деле призывали открыто рассказать в суде, как они разделяли постель с тем, с кем не состояли в супружеских отношениях <...>».¹³

Хотя некоторые одержимые и были уличены в разыгрывании фантазий, тем не менее даже изначально инспирированное и инсценированное безумие в дальнейшем могло восприниматься ими как самая доподлинная реальность. Раз вступив в опасную «игру в бесы», участник оказывался в плену ее правил. Первое же «выступление» на тему одержимости могло повлечь за собой эмоциональный сбой, ибо, как доказал Уильям Джеймс, первична не сама эмоция, а жест. Таким образом, ведьмы, конечно, становились жертвами собственного маниакального актерства.

О. Хаксли, подчеркивая момент актерства в поведении монахинь, полагал, что истинно мистические случаи непременно сопровождалось бы паранормальными феноменами, которые, даже согласно доктринам католицизма, суть отличительные признаки или бесовского вмешательства, или явления Святого Духа. В Лудене же ничего сверхъестественного не отмечалось. Монахини поражали публику чудесами акробатики, но ни одна из них не проявила способностей к левитации, телекинезу и т.п. Тем большее изумление вызывали у Хаксли католические историки, и в XX в. продолжавшие видеть в луденских монахинях жертвы темных сил.

Хаксли особо подчеркивает, что во время луденской эпидемии большинство врачей, в отличие от большинства священников, были почти единодушны в оценке этого клинического случая. Врачи были убеждены, что монахини страдают от сочетания экзорцизма и *furor uterinus* – бешенства матки. В Салеме также не все верили в дьявольское вмешательство и говорили о причинах куда более материальных.¹⁴ Таким образом, еще один аспект – медицинский, позволяет поставить рядом салемскую и луденскую истории, в то же время выделяя их из тысяч на первый взгляд сходных ведовских процессов того времени.

Однако Хаксли был единственным, кто увидел несомненное сходство луденской и салемской историй. Он объяснил капитуляцию разума перед суеверием не только повсеместной верой во вредоносное колдовство, но и спецификой изучаемой им ментальнос-

ти: строгие ограничения, налагаемые верой на психику, неотступная тревога и подавленные страхи вызвали желание своеобразного коллективного очищения и обновления через перенос подспудных устремлений, а также осознанной или подсознательной вины на другого. Все три автора подчеркивали психотерапевтический эффект обвинений, доносов и самооговоров. Миллер отмечает, что охота на ведьм предоставила возможность публичного признания грехов под прикрытием обличения чужих проступков. Судебные разбирательства и сеансы экзорцизма были той сценой, на которой разыгрывались чудовищные спектакли – аллегорические проекции стыда и бунта, драматизированные как акт очищения.

Несомненно, все три книги написаны под влиянием психоанализа. Поэтому так много внимания уделяется анализу психопатологии одержимых девочек и монахинь. В заключительном абзаце «Предисловия» Хаксли поясняет, в чем именно он усматривает особую ценность исторических исследований в целом и такого типа сочинения, как, в частности, «Дьявол в Массачусетсе»: «Она (Старки. – И.Г.) дала нам возможность понять те темные, поистине дьявольские силы, сокрытые в дальних уголках сознания, готовые, как только история предоставит им возможность, вырваться наружу».¹⁵

Анализируя фантазмы несчастных «околдованных» монахинь, Хаксли исследовал не только биографические истоки их одержимости, но и объяснял, какие исторические факторы могли ее предопределить. Многие из его произведений показывают, что, по убеждению писателя, именно историческое сознание определяет бытие. История как цепь взаимосвязанных эпизодов была интересна для Хаксли лишь тогда, когда она представляла как история ментальности.¹⁶ Произведение Хаксли, в отличие от труда Старки и пьесы Миллера, изобилует экскурсами в историю учений церкви, ересей, психологии, медицины и т.п. В нем сочетается научная точность, поразительная для непрофессионального историка тщательность в работе с историографией и тонкость понимания вопросов, лишь косвенно относящихся к сюжету, но вместе с тем затрагивающих темы, актуальные для середины XX в., и проблемы, имеющие непреходящее гуманистическое значение.

Поразительно, что идеи «Луденских бесов» во многом предвосхитили концепции знаменитой «Истории безумия в классическую эпоху» Мишеля Фуко (1961), книги, в которой самым подробным образом прослеживается процесс постепенного замещения колдовства истерией, демонического дискурса медицинским. Чем можно объяснить тот факт, что литератор смог столь квалифицированно рассуждать на темы, еще ожидавшие профессионального изучения?¹⁷ Очевидно, что такой текст мог быть создан благодаря феноменальной эрудиции, внимания к деталям, умения задавать самые существенные вопросы и не в последнюю очередь редкой художественной интуиции.

Как уже говорилось, оба эпизода, луденский и салецкий, начались с того, что, вероятнее всего, следовало считать собственно медицинской проблемой (соответственно с приступов конвульсий и бреда Бетти Пэррис и психосоматических расстройств настоятельницы урсулинок). Между тем, поскольку реальный диагноз тогда поставить было невозможно, причина болезненных симптомов, так озадачивших врачей, была отнесена не к душевной, а к духовной сфере. Место психиатрии немедленно заняла демонология. Взоры участников и наблюдателей обратились к миру тонких субстанций. Стали искать агентов темных сил, колдунов или ведьм. Старки, Хаксли и Миллер возлагают ответственность за злодеяния, совершенные в результате этой «удачной охоты», не только на юристов и теологов (равно католических и протестантских), но и на местных жителей с их суевериями.

О. Хаксли особенно подробно объясняет размах ведовских процессов систематическим влиянием схоластической философии и психологии того периода. «Согласно христианским догматам, “душа”, т.е. “сознательная, личностная часть разума”, считалась элементарной и неделимой, как атом. Никто не допускал и мысли о возможном расщеплении сознания или раздвоении души. В тех случаях, когда не одна душа, а две или более каким-либо образом обнаруживали свое присутствие, это могло лишь означать, что «невидимая душа временно покинула тело, а ее место пока занято каким-то духом или же несколькими сверхчеловеческими сущностями <...> населяющими Вселенную».¹⁸

Весьма неожиданным может показаться, что, по мнению Хаксли, с приходом Декарта и возникновением картезианства – более «научной» теории человеческой природы, ситуация в психологии совсем не улучшилась. В самом деле, рассуждает писатель, согласно картезианским представлениям, ядром психики следует считать сознание, а тело – всего лишь саморегулируемым автоматом. По Декарту, психика по-прежнему, как и в ортодоксальном христианстве, представляет собой неделимое целое. Как и прежде, никто не задумывался о существовании нескольких подчиненных «душ» – подсознательных психических уровней. Из картины мира исчезли демоны, но вместе с ними пропал интерес и сколько-нибудь серьезное объяснение тех явлений, которые ранее приписывали темным силам. Экзорцисты признавали такие явления, как (назовем их современным языком) транс, каталепсия, расщепление личности и экстрасенсорное восприятие. Психологи, пришедшие на смену Декарту, предпочитали отбросить эти факты как несуществующие или объяснить их тем, что они называли воображением, которое для них было синонимом иллюзии.

До картезианцев понятие *меланхолии* (т.е. невроза или депрессии – тогда их не различали) в философии прекрасно совмещалось с верой в реальность одержимости бесами. Некоторые мыслители еще до Декарта объясняли одержимость чисто физиологическими причинами, полагая даже, что в таких случаях не повредила бы обыкновенная порка – средство сродни электрошоковой терапии. Описанная система координат представляла выбор одной из трех возможных трактовок в таких случаях, как луденский и салемский: мошенничество (симуляция одержимости), меланхолия (душевное заболевание) и, наконец, злокозненное колдовство (участие ведьмы). Таким образом, экстраординарные явления объяснялись либо дьявольским наваждением, либо, в картезианском духе, бесы отрицались вместе со всеми не объяснимыми фактами, не вписывавшимися в новую психологическую теорию. Хаксли считал, что в некотором отношении посткартезианцы ошибались еще больше, еще дальше отошли от истины несмотря на то, что в своих теориях уже обходились без Дьявола.

Старки, Хаксли и Миллер объясняли демоническую одержимость как следствие конфликта между инстинктами, с одной стороны, и самоинтерпретацией в соответствующей идеологической системе координат – с другой: даже сам больной вынужденно объяснял свой недуг воздействием нечистой силы с помощью или без помощи колдовства. Ведь в большинстве случаев преследовали, сжигали и вешали из-за мировоззренческой ошибки, из-за неверной интерпретации необычных симптомов. Картина коллективного бессознательного, как она представлена в анализируемых текстах, демонстрирует тотальность и вместе с тем тривиальность подобных неверных суждений. В книге Джорджа Лаймана Киттериджа «Ведовство в Старой и Новой Англии» (George Lyman Kitteridge. Witchcraft in Old and New England (New York, 1927), несомненно повлиявшей на взгляды Старки, есть отдельная глава «Колдовство и пуритане», посвященная салемским процессам. Киттеридж и Старки удивлялись тому, что охота на ведьм не началась гораздо рань-

ше и что преследования не длились много дольше.¹⁹ Хаксли, в свою очередь, отметил, что при таком положении вещей поразительно не то, что встречались случаи одержимости, а то, что в большинстве своем люди умудрялись прожить жизнь, так и не став бесноватыми.

Историки нередко усматривали корни салемской трагедии в пуританской идеологии и этике. Но салемская демоническая истерия вовсе не была волной специфически пуританского фанатизма. Напротив, ее следует рассматривать как типичное выражение типичной иллюзии своего времени – иллюзии, к тому же подкрепленной современной теологией и метафизикой. Человек Раннего Нового Времени, подобно средневековому человеку, был психически готов к крайне серьезному отношению к разного рода видениям, снам и пророчествам, видя в них прорывы в тайны иной реальности. Именно в XIV–XVII вв., в эпоху патологической предрасположенности к колдовству и сатанизму, когда ад владел воображением сильнее, чем в средние века, граница между этим и иным мирами была размыта.

О. Хаксли, утверждая, что позиция тех, кто по-прежнему верил в колдовство, в «безумие, рационализированное схоластикой», была с точки зрения философии, богословия, да и логики более последовательной, чем концепции немногочисленных скептиков, отрицавших колдовство как таковое. В «Предисловии» и в собственном историко-биографическом труде Хаксли демонология трактуется как раздел научного богословия, объясняющий наблюдаемые или предполагаемые паранормальные явления и народные суеверия. Удивителен не только объем изученной писателем литературы, но и диапазон вопросов, предопределивших отбор источников и историографии. Ясно, что для создания исторически верной картины писателю потребовалось как можно более объективно оценить взгляды лучших мыслителей Раннего Нового Времени.²⁰ Так Хаксли проштудировал сочинения теологов, веривших в могущество Дьявола и его пособников: богословские сочинения короля Иакова I и аббата Дель Рио и трактаты выдающихся юристов Шпрангера, Инститориса и Жана Бодена, которого сам Монтень провозгласил величайшим литератором своего времени.²¹ Хаксли подчеркивает, что знаменитые люди эпохи, например англичане Уолтер Рейли и Френсис Бэкон, также верили в колдовство. Охоту на ведьм в Англии поддерживали философ Генри Мор, известные врачи Томас Браун и Джозеф Глэнвил, талантливые юристы Мэтью Хейл и Джордж Макензи.

О. Хаксли проанализировал и труды тех, кто отрицал саму возможность вредоносного колдовства: Иоганна Вира (Виера), которого часто называют отцом современной психиатрии, Реджинальда Скота, Сэмьюэла Харснета, отца Людовико Синистрари, считавшего, что инкубы и суккубы – естественные явления, столь же безобидные, как кузнечики, а также книги Роберта Калефа, Бальтазара Беккера.²² Эти мыслители объясняли одержимость иллюзиями, галлюцинациями, физиологическими причинами, душевными болезнями, а в некоторых случаях и намеренной симуляцией. Но даже они, за редким исключением, не сомневались, что мир населен сонмом духов. Хаксли, в свою очередь, считал, что логика их рассуждений не позволяла создать непротиворечивую картину мироздания. Так, например, он полагал, что аргумент в пользу существования колдовства был логически более убедительным, чем аргумент против. Писатель не усматривал никакого особого противоречия в идее одержимости бесами и настаивал на том, что в качестве рабочей гипотезы она способна дать объяснение многим загадочным фактам: «Я не вижу ничего абсурдного в том, что на свете могут существовать некие духи нечеловеческого происхождения – добрые, злые, а может быть, и безразличные. С чего мы, собственно, взяли, что во Вселенной не существует другого разума, кроме человеческого?»²³

Вслед за Уильямом Джеймсом, который, как известно, посвятил немало трудов исследованию паранормального и «многообразию религиозного опыта», Хаксли объяснял демонизм как форму мистицизма, называя его «низшим мистицизмом». Он, правда, допускал мысль, что корни как древней, так и современной веры в спиритизм уходят непосредственно в подсознание, способное порождать как комплексы, так и фантомы.

Несмотря на увлечение психоанализом, ни Хаксли, ни Миллер не склонны были объяснять бесовскую одержимость исключительно невротическими импульсами, переносом и компенсацией. Оба писателя достаточно серьезно относились к проявлениям паранормального. Так, Хаксли посвятил не одно десятилетие изучению духовной литературы и сочинений западных и восточных мистиков, а также практическим экспериментам в этой области.²⁴ Он занимался медиумизмом, посещая заседания знаменитого «Общества парапсихологических исследований» (The Psychic Society). Писатель особенно увлекся идеями одного из основателей «Общества» Ф.У. Майерса. Хаксли содействовал переизданию его знаменитой монографии «Личность человека и ее жизнь после смерти» (Human Personality and Its Survival of Bodily Death, 1903), которая была опубликована с предисловием писателя.²⁵

Майерс полагал, что экстрасенсорное восприятие и паранормальные явления имеют естественную природу. Он представлял себе душу как неотъемлемый элемент организма. Душа, по Майерсу, способна телепатически общаться с другими душами и сохраняется после смерти. Ученый также доказывал, что душевнобольные имеют доступ к телепатической и «прекогнитивной» информации и что здоровые люди также могут испытать на себе эти явления под воздействием гипноза. Важно другое: в труде Майерса есть примеры проявления «сверхъестественного», но объясняющиеся как типичная истерия, как проявление бессознательного. Вместе с тем Майерс приводит и другие примеры прекрасно «документированных» случаев, которые, по его убеждению, должны трактоваться как безусловно паранормальные. В главе «Моторный автоматизм, транс, одержимость и экстаз» автор анализирует примеры, подобные луденской и салеменной историям. В них Майерс обнаруживает ярко выраженные формы моторного автоматизма, когда личность одержимого словно вовсе исчезает. Сознание, временно свободное и вышедшее из-под контроля, занимает некий бестелесный дух, а иногда и несколько подобных сущностей, взявших на себя управление разными отделами организма. (Надо заметить, что в распоряжении Хаксли были и другие объяснения раздвоения личности, предложенные вполне ортодоксальными психологами, в частности Мортонем Принсом, Грегори Зилборгом и Уильямом МакДугалом).²⁶ Впрочем, Майерс настаивал на том, что мир духов не таит в себе ничего зловещего или злонамеренного. Иными словами, никаких бесов не существует.

С годами Хаксли все больше убеждался в том, что жизнь подчиняется некоему божественному принципу, божественной воле и что наиболее удовлетворительные объяснения экстраординарных явлений можно получить, если рассматривать их в системе мыслящей Вселенной, населенной различными духовными сущностями. Из писем Хаксли 1940-х годов, обращенных к известному парапсихологу д-ру Дж.Б. Райну, следует, что писатель полагал, что объективированные проекции психических комплексов заряжены мощной психической энергией, что работа индивидуального или коллективного сознания может при определенных обстоятельствах привести к проявлениям «парапсихического», т.е. к демонстрации спиритической, сверхчеловеческой реальности.

А. Миллер, в свою очередь, верил, что жители Салема общались с Дьяволом, а быть может, и поклонялись ему, а если бы «можно было узнать всю правду ... мы бы

непрерывно обнаружили, что обращение за помощью к Лукавому было делом самым обыденным».²⁷

Старки, Хаксли и Миллер показали, что объяснение того, что случилось в Салеме и Лудене, следует искать не только в области психопатологии отдельной личности или группы. Основные факторы в обеих историях определялись реальностью общественной жизни и культуры XVII в. Объектом кошмара, переживаемого салемиками девицами и луденскими урсулинками, была некая ментальная конструкция, сформировавшаяся под воздействием особого набора семиотических кодов, с помощью которого как сами жертвы, так и окружавшие их расшифровывали происходящее.²⁸ Если события складываются неблагоприятно и начинает казаться, что число виновных и жертв увеличивается как по волшебству, то мания преследования (субъективный феномен) приводит к охоте на ведьм (объективному феномену).

Во всех трех текстах, посвященных исследованию дьявольской одержимости, случаи демонизма представлены как материал по истории ментальности. Научный труд Старки, биографический роман-трактат Хаксли и пьеса Миллера рисуют внутренний мир бесноватых и ведьм как реальность, органичную для культуры эпохи в целом. Салемиские ведовские процессы и луденский эпизод рассматриваются в качестве микроисторий, на материале которых можно рассуждать о том, что было специфично в конкретной истории, а что типично для эпохи. Охота на ведьм показана в этих произведениях как культурный феномен, который, как это ни странно, может периодически самовоспроизводиться и в Новейшее Время в тех случаях, если предпринимаются особо маниакальные усилия в борьбе со злом. «Устремляя помыслы к злу, человек, даже руководствуясь самыми похвальными намерениями, нередко способствует тому, чтобы зла в мире стало больше».²⁹

¹ Starkey M. *The Devil in Massachusetts: A Modern Inquiry into the Salem Witch Trials*. New York, 1969. P. 270.

² Хаксли О. Луденские бесы. М., 2000. С. 122.

³ Huxley A. *Letters* / Ed. Grover Smith. New York; Evanston. P. 611.

⁴ Хаксли О. Указ. соч. С. 308–309. – Надо заметить, однако, что «красная угроза» в конце 1940–50-х годов, в сущности, не была иллюзией, фантастической выдумкой или результатом самовнушения Запада.

⁵ Miller A. 1) *Timebends: A Life*. New York, 1987. P. 330–331; 2) *Introduction to Collected Plays*// Miller A. *The Crucible: Text and Criticism* / Ed. Gerald Weales. New York, 1996; 3) *Echoes Down the Corridor: Collected Essays*. 1944–2000. New York, 2000.

⁶ Adorno T.W., Frenkel-Brunswick E. e. a. *The Authoritarian Personality*. New York, 1950. P. IX.

⁷ См., напр.: Mandrou R. *Magistrates et sorciers en France au XVII siecle: Une analyse de psychologie collective*. Paris, 1980; Behringer. W. *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glauberseifer und Staatsraeson in der frühen Neuzeit*. München, 1987; Roper L. *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*. London, 1994; Гуревич А.Я. 1) *Проблемы средневековой народной культуры*. М., 1981; 2) *Средневековый мир: культура безмолвующего большинства*. М., 1990.

⁸ Хаксли О. Указ. соч. С. 267.

⁹ Huxley A. *Introduction*// Starkey M. *The Devil in Massachusetts*. Alexandria, 1982. P. XV.

¹⁰ Huxley A. *Letters*. P. 480.

¹¹ Основным источником для Хаксли, очевидно, была обильно цитируемая им «Анатомия меланхолии» Р. Бертона (*Burton R. The Anatomy of Melancholy*. New York, 1927).

¹² Р. Мастерс в «Эросе и зле» (*Masters R.E. L. Eros and Evil: The Sexual Psychopathology of Witchcraft*. New York, 1966) квалифицировал луденскую одержимость как эпидемию истерии. Он придерживался позиции Шарко, который утверждал, что способен вызвать истерию внушением. Очевидно, что экзорцист, установив раппорт с одержимой, мог управлять ее бессознательным и, следовательно, ее тело реагировало на суггестию. Данное явление, должно быть, порождало чувство мужского превосходства и власти у экзорциста. Что же до

суккубов и инкубов, то некоторые ученые (например, Томас Гоббс) уже в то время объясняли их гиперреальностью некоторых сновидений, а также прочими обманами зрения и других чувств.

¹³ *Miller A. Timebends. P. 340–341.*

¹⁴ Даже такой религиозный деятель, как Коттон Мазер (1663?–1728?), отнюдь не склонный к материализму, писал в «Рассуждениях о колдовстве» об ответственности одержимых за свои страдания (*Mather C. A Discourse on Witchcraft // Memorable Providences relating to Witchcrafts and Possessions. Boston, 1689. P. 19.*

¹⁵ *Huxley A. Introduction. P. XIX–XX.*

¹⁶ В эссе «Идеалы и станки» (*Ideals and the Machine Tool, 1931*) Хаксли пишет: «Марксистская концепция истории, без сомнения, неверна. Путь развития человечества не определяется исключительно экономическими причинами. Многие важные события истории могут быть объяснены в терминах психологии, а не внешней экономической необходимостью. Есть (и это очень печально) определенное соотношение между тем, что люди думают о мироздании, и той экономической ситуацией, в которой они в тот момент находятся. Отрицать наличие такой связи кажется мне столь же неоправданным, как марксистское догматическое утверждение относительно совершенства и превосходства экономического детерминизма» (Ed. *Baker R.S., Sexton J. Aldous Huxley. Complete Essays. Vol. III: 1930–1935. Chicago, 2001. P. 294.*)

¹⁷ Другим классическим текстом на эту тему является: *De Certeau M. Le Possession de Loudun. Paris, 1970.* – Де Серто высоко оценил книгу Хаксли, включив ее в библиографический список.

¹⁸ *Huxley A. The Devils. P. 162.*

¹⁹ *Kitteridge G.L. Witchcraft in Old and New England. New York, 1972,* упомянутую в библиографии Старки.

²⁰ Первоначальным источником вдохновения и информации для Хаксли была книга аббата Бремона (*Abbe Bremond. Histoire Litteraire du Sentiment Religieux en France (1865-1893),* посвященная трудам мистиков XVII века.

²¹ *Kramer H. (Institoris), Sprenger J. Malleus Maleficarum. Speyer, 1487; King James. Daemonology in Forme of a Dialogue. Edinburgh, 1597; Bodin J. De la Demonomanie des Sorciers. Paris, 1580; Delrio (Del Rio) M. Disquisitionum Magicaerum Libri Sex. Meinz, 1599; Glanvill J. Saducismus Triumphatus; or the Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions. London, 1681.*

²² *Weier J. De Praestigiis Daemonum. Basel, 1563; Scot R. The Discoveries of Witchcraft. London, 1584; Harsnett S. Discovery of the Fraudulent Practices of John Darrel. London, 1599; Sinistrari L. De Demonialitate (ca 1700) – Хаксли читал парижское издание 1879 г.; Bekker B. The World Bewitched. London, 1695; Calef R. More Wonders of the Invisible World. Salem, 1700.*

²³ *Хаксли О. Указ. соч. С. 184.*

²⁴ См. ранние эссе Хаксли: *The Substitutes to Religion, 1927; No Disputing about Reasons, 1927; Varieties of Intelligence, 1927; Francis and Grigory, or the Two Humilities, 1929; One and Many, 1929; Science Turns to the Supernatural, 1937.*

²⁵ *Myers F.W.H. Human Personality and Its Survival of Bodily Death with the Foreword by Aldous Huxley. New York, 1961.*

²⁶ Хаксли читал: *Prince M. The Dissociation of Personality: A Biographical Study of Abnormal Psychology. London; New York; Toronto, 1930; Zilboorg G. A History of Medical Psychology. New York, 1941; McDougall W. Outline of Abnormal Psychology. New York; Chicago, 1926.*

²⁷ *Miller A. Introduction to Collected Plays. P. 35.*

²⁸ *Лотман Ю. Охота за ведьмами. Семиотика страха// Труды по знаковым системам. Тарту, 1998. Т. 26. С. 61–82.*

²⁹ *Хаксли О. Указ. соч. С. 185.*

Статья поступила в редакцию 30 июня 2005 г.