

*Опубликована: Пространство колдовства / Сост. О.Б.Христофорова; Отв. ред. С.Ю.Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. (Серия «Традиция-текст-фольклор: типология и семиотика»). С. 11-59.*

О.Б. Христофорова

## **Антропологические подходы к изучению феномена колдовства**

### **История изучения**

Хотя антропологическому изучению колдовства столько же лет, сколько самой антропологии, оно достаточно долго находилось на периферии исследования магии и первобытного мышления в целом (Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Р. Маррет, Ф. Боас, Л. Леви-Брюль, Э. Дюркгейм, М. Мосс и др.). Лишь в начале 1930-х гг. вышли в свет несколько работ, посвященных исключительно феномену колдовства – Ф. Мелланд описывал этические аспекты колдовства у некоей Центральной Африки [Melland 1935], Р. Фочун анализировал космологию представлений о колдовстве у добу Восточной Индонезии [Fortune 1932], Г. Рохейм рассматривал веру в колдовство у аборигенов Австралии в психоаналитическом ключе [Roheim 1934]. Однако существенный поворот в этой области наметился лишь в 1937 г. после выхода в свет книги Э. Эванса-Причарда о колдовстве у азанде Судана [Evans-Pritchard 1937]. Эта программная работа, рассматривавшая колдовские представления одного из африканских народов как символическую систему и социальный институт одновременно, сделала колдовство одним из центральных объектов социальной антропологии. Эванс-Причард, как позже и его последователи, попытался обнаружить за экзотическими верованиями и странными обычаями определенную логику, коренящуюся не столько в умозрительных рассуждениях, сколько в человеческих отношениях.

Другой программной работой, в которой социологический подход был применен еще более последовательно, стала книга американского антрополога К. Клакхона «Колдовство у навахо» [Kluckhohn 1944]. Тем не менее, задавали тон в исследовании колдовства британские антропологи-африканисты [Marwick 1952, 1964, 1965, 1967; Gluckman 1955; Mitchell 1956; Turner 1964; Crawford 1967; Wilson 1970], что неудивительно, учитывая, какую роль играл этот феномен (и нередко играет до сих пор) в социальной жизни многих африканских народов. Мэри Дуглас, одна из ведущих представителей британской антропологической школы, даже в некотором отчаянии признавалась, что колдовство стало «навязчивой идеей африканистов» [Douglas 1970b: xi].

В 1960-х – начале 1970-х гг. были опубликованы несколько сборников статей, подводящих итог тридцатилетнему изучению колдовства как социального института [Middleton, Winter 1963; Middleton 1967; Marwick 1970a; Douglas 1970a]. Статьи в них были написаны главным образом на основе полевых антропологических исследований, однако и некоторые историки приняли участие в этой работе. Замечу, что изучение феномена «охоты на ведьм» и, в целом, колдовства в контексте европейской истории началось еще в XIX в., но к 1920-м годам в этой области наметился кризис, связанный с исчерпанностью источников и методов. В такой ситуации новые стратегии, появившиеся в социальной антропологии, оказали существенное влияние на британских историков (а вслед за ними и на историков других европейских стран) и оживили некоторые находившиеся в упадке направления, в частности, изучение феномена колдовства. Программными стали появившиеся в начале 1970-х гг. монографии Кита Томаса и Алана Макфарлана, в которых предлагались новые методы исследования колдовских процессов в Англии Средних веков и Нового времени, опирающиеся на антропологические модели [Macfarlane 1970b; Thomas 1971], см. также [Thomas 1970; Boyer, Nissebaum 1972, 1974; Obelkevitch 1976].

В 1950-1960-е гг., когда в антропологии доминировал сравнительный подход, большинство исследователей представляли колдовство единым феноменом социально-психологической природы, а отличия в этой сфере (как и отсутствие соответствующих верований и практик) считались локальными и/или историческими вариациями. Подобное восприятие было обусловлено, на мой взгляд, по меньшей мере двумя факторами. Во-первых, единством терминологии: для всего многообразия представлений, имеющих отношение к вере в сверхъестественные, прежде всего вредоносные, способности некоторых людей, используются два английских слова – *witchcraft* (ведовство) и *sorcery* (колдовство). Перевод этих терминов на русский язык условен с лингвистической точки зрения, но точно передает антропологическое понимание феноменов. Оба термина подразумевают вредоносную магическую деятельность, основанную либо на врожденных способностях (*witchcraft*), либо на специальном обучении (*sorcery*). Соответственно назывались и вредоносные агенты – ведьма (*witch*) и колдун (*sorcerer*). При этом считалось, что колдун/колдунья владеет специальными приемами и имеет наборы магических предметов (*sorcery* этимологически из старофранцузского, на вульгарной латыни *sortiarius* – ‘тот, кто бросает жребий’), а ведьма/ведун действует без специальных ритуалов и предметов и часто причиняет вред невольно, поскольку не всегда знает о своих способностях (*witch* из древнеангл. *wicca*, родственно средне-нижнегерманскому *wicken* – ‘заниматься волшебством’; этот английский термин, в отличие от русского «ведьма», не имеет столь явного гендерного оттенка). Подобную картину обнаружил у азанде и описал в своей книге Эванс-Причард, а

вслед за ним и другие антропологи стали применять эту двухчастную схему к изучаемым им обществам, не всегда обращая внимание на локальные нюансы. Впрочем, были и критические голоса. Так, Виктор Тэрнер писал, что оппозиция «колдовство/ведовство» работает не всегда, во многих африканских обществах представления о колдовстве включают множество типов вредоносных агентов и способов причинения зла, а дихотомия искажает сложность реалий [Turner 1967: 118-125], см. также [Telle 2002: 100]. Кроме того, не учитывалось, что слова *witchcraft*, *sorcery* и их производные (например, *witchdoctor* – ‘знахарь’) имеют негативный смысл, а это иногда не соответствует местному пониманию феноменов (см., например [Rasmussen 1998; Bongmba 1998; Fisiy, Geschiere 2001]). Здесь мы сталкиваемся с проблемой не только языкового, но и «культурного» перевода. Слова *witchcraft* и *sorcery* имеют четко очерченные семантические поля, сложившиеся в определенной культурной традиции, в христианской стране, в непростых исторических обстоятельствах (не забудем про трехсотлетний период «охоты на ведьм» в Англии и Шотландии). Применение этих слов к иным культурным контекстам (впрочем, неизбежное), столь же неизбежно тянет за собой экзегезу колдовства, сформировавшуюся в британской культуре (о последней я говорю здесь в самом общем виде, понимая всю условность этого понятия; на соотношении народной и ученой традиций в формировании британской – и шире – европейской идеи колдовства я также останавливаться не буду, на этот счет существует обширная литература [Гуревич 1987, 1990; Арнаутова 2004; Clark 1997; Broedel 2003 и др.]). Соответственно, при таком переводе, языковом и культурном, нередко терялись местные особенности, тем более важные, что речь шла об обществах, очень непохожих на европейские<sup>1</sup>.

Второй фактор идеологически связан с первым – но здесь речь идет не языковых шаблонах, а о теоретических схемах. С конца 1930-х гг. в антропологии доминировал социологический подход к магии и религии, берущий свое начало в работах У. Робертсона-Смита, Э. Дюркгейма, А. Рэдклифф-Брауна. В 1950-1960-е гг. его поддерживали такие авторитеты в африканистике, как Моника Вильсон, Мэри Дуглас, Макс Глакман, Макс Марвик, Клайд Митчелл, Виктор Тэрнер. Колдовство исследовалось в связи с понятиями социальной структуры и конфликта, престижа и влияния, власти и контроля. Большинство антропологов того времени искали логику веры в колдовство в ее социальных функциях и в особенностях организации малых социальных групп. Как писала Моника Вильсон, вера в

---

<sup>1</sup> Однако и в европейских обществах эти феномены понимаются по-разному. Например, *witchcraft* во французских антропологических текстах переводится как *sorcellerie*. См. также об этом [Райан 2006: 112, 143]. Проблеме перевода в антропологии посвящена специальная работа [Keesing 1985].

колдовство – «типичный кошмар группы, и компаративный анализ таких кошмаров – не только упражнение коллекционера, но и один из ключей к пониманию общества» [Wilson 1970: 263]. Исследования феномена колдовства, особенно представителями Манчестерской антропологической школы во главе с М. Глакманом, сводились, по сути, к микросоциологии группового конфликта и напряженности. Такой подход оказался эвристически ценным, но в то же время поиски универсального «социального скелета» колдовства уведили внимание от содержания хронологически и географически определенных верований и практик.

Со второй половины 1970-х гг. усилилась критика существующих подходов к исследованию колдовства. Утверждалось, что этот феномен сопротивляется универсальным объяснительным моделям и не терпит однозначных истолкований. В 1978 г. Родни Нидэм скептически суммировал итоги изучения феномена: «Колдуны – соседи или же живут в отдалении, они родственники, но могут и не быть ими, они маргиналы или, скорее, внутренние враги, они скромные неудачники или же самонадеянные и процветающие именно благодаря своему колдовству, они так охарактеризованы, что никого нельзя назвать колдуном, или же, напротив, им можно считать любого» [Needham 1978: 30]. В результате в антропологической парадигме произошли изменения: менее популярным стал сравнительный подход, исследования ограничиваются одной или близкородственными культурами; жесткий социологический анализ сменился более мягким, учитывающим наряду с социальной стороной феномена колдовства его символическую сторону (системы верований, ритуалы). По сути, в такой смене ракурса видится возврат к идеям Эванса-Причарда, в свое время сместившего акцент в британском функционализме с поиска строгих общественных законов на изучение смыслов тех вещей и явлений, среди которых живут люди<sup>2</sup>.

Еще более радикальные перемены начались в 1980-е гг., в период кризиса сциентистской научной парадигмы и появления новых стратегий антропологической работы. С позиций неомарксизма феномен колдовства стал рассматриваться как инструмент в политической и экономической борьбе [Harris 1974; Binsbergen 1981; Steadman 1985; Rowlands, Warnier 1988]. Исследования в русле интерпретативного подхода описывают колдовские представления и практики как часть более масштабных символических систем [Strathern 1982; Stewart 1991; Taylor 1992]<sup>3</sup>. В более поздних пост-структуралистских и «постмодернистских» работах изучаются колдовские дискурсы в связи с вопросами власти и насилия

---

<sup>2</sup> Функционализм, или структурный функционализм – основная методология британской антропологической школы, разработанная в трудах Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Трактует общество как систему, все части которой (институты) [структурно взаимосвязаны](#) и выполняют определенные [функции](#).

[McKnight 2005; Siegel 2006], как часть культурной критики колониализма [Lattas 1993] или как воплощение «конкурирующих реальностей», возникающих в результате взаимодействия «глобальных сил модернизации» и местных условий [Comaroffs 1993; Geschiere 1997].

Универсализм уступил место релятивизму в исследованиях, но при этом расширился их ареал, в круг изучения колдовства включены новые общества. Например, Рой Эллен во введении к сборнику «Осмысление ведовства и колдовства в Юго-Восточной Азии», ссылаясь на слова Мэри Дуглас о колдовстве как навязчивой идее африканистов, утверждает, что в Юго-Восточной Азии эта тема почти не исследована, а между тем и сегодня в Таиланде, Индонезии, Малайзии, на Яве вера в колдунов и вредоносную магию – повседневная рутина как для сельских, так и для городских жителей [Watson, Ellen 1993: 1], см. также и о других континентах [Knauff 1985; Stephen 1987; Silverblatt 1987; Bercovitch 1989; Coronil 1997; Morris 2000; LiPuma 2000; Lewis 2003; Romberg 2003; [Whitehead](#), Wright 2004; McKnight 2005; Ebright 2006].

Новым антропологическим полем все чаще становится «своя» культура – европейская или американская. Большой резонанс в научном сообществе вызвала книга Жанны Фавре-Саада о колдовстве в одном из сельских районов Франции [Favret-Saada 1980]. Исследовательница пишет в том числе и о своем личном опыте погружения в символический мир современных французских крестьян, поскольку в ходе полевой работы она стала одной из участников истории о колдовской *порче* и исцелении. В 1980-х гг. – начале 2000-х гг. в рамках изучения движения *New Age* появилась целая серия научных публикаций о феномене колдовства в современном западном мире [Luhrmann 1986, 1989; Lewis 1996; La Fontaine 1998; Blecourt 1999; Hutton 1999; Melley 2000; Ezzy 2003; Cornish 2005 и др.]. В те же годы активно разрабатывалась (преимущественно на африканском материале) тема трансформации племенных верований и всплеска оккультизма в условиях пост-колониальной реальности и стремительной модернизации стран третьего мира. Исследователи, многие из которых живут и работают в Африке, полагают, что колдовство может быть рассмотрено не как остаток традиционной культуры, но как часть комплексной социальной драмы, глубоко укорененной в современной политической и экономической действительности [Ranger 1991; Minnaar et al 1992; Comaroffs 1993; Abrahams 1994; Stadler 1996;

---

<sup>3</sup> Впрочем, голоса в пользу такого подхода раздавались, как это нередко бывает, и гораздо раньше. Так, Эдуард Уинтер еще в 1963 г. отрицал пользу функционалистского понимания веры в колдовство как показателя социальной напряженности и говорил о ее символическом характере и значимости для моральных структур [Winter 1963: 277-299], см. также [Crick 1976].

Ashforth 1996, 2000, 2001, 2005; Delius 1996; Geschiere 1997; Harnischfeger 2000; Niehaus 2001; West 2001; Moore, Sanders 2001a; Meyer, Pels 2003; Kohnert 2006].

В 1990-х гг., после некоторого перерыва, к антропологическим стратегиям изучения колдовства вновь обратились историки. Однако подход, сформулированный в работах Томаса и Макфарлана, был несколько пересмотрен. В результате был расширен круг исторических источников и поставлены новые проблемы, например: обвинения в колдовстве как вид социальной драмы [Demos 1982], статистика обвинений [Johansen 1990], личные нарративы о колдовской *порче* и коммуникативные практики сообщества [Klaniczay 1990b; Barry et al 1996] и т.д. В то же время некоторые ученые сомневаются в пользе антропологического подхода к историческим исследованиям. Так, по одному из мнений, импортированный из антропологии в историю взгляд на колдуна как на харизматическую фигуру, в руках которой средства социального контроля, а не как на беспомощную жертву ведовской истерии, косвенно оправдывает власти, сжигавшие ведьм [Karlsen 1987], см. также [Scarre, Geoffrey 2001: 48]. Для устранения неконструктивных споров между историками и антропологами Йенс Йохансен предложил выделить в «колдовском мировоззрении» три уровня:

1. Представления о вреде, наносимом магическими средствами. Подобные идеи, широко распространенные по всему миру, Кристина Ларнер назвала «базовым колдовством» (*primary witchcraft*) [Larner 1981] – именно его и изучают антропологи.

2. Исторически и географически определенные (в Европе – народные) представления о колдовстве и колдунах.

3. Ученая традиция, из которой идеи и мотивы проникают в народную культуру [Johansen 1990: 365].

В те же 1990-е годы повышенный интерес к социологическому ракурсу изучения народной культуры и, в частности, колдовства стали проявлять этнологи и фольклористы из стран Восточной Европы (см., например [Анастасова 1991; Anastasova 1996; Касабова-Динчева 1997, 1998; Bužecová 2002]); это явление можно было бы назвать методологической инерцией, если бы не безусловная прогрессивность данных исследовательских стратегий в пост-социалистическом научном пространстве.

Сегодня среди антропологов нет единой точки зрения на феномен колдовства, как нет и единой методологии его изучения. Наряду с исследованиями в русле социологического подхода, переставшего быть мейнстримом, но сохраняющего академическую основательность [Binsbergen 1981; Steadman 1985; Rowlands, Warnier 1988; Bailey 1994; Lemert 1997], публикуются работы, написанные в интерпретативном и психоаналитическом ключе (уточню, что сторонников последнего подхода среди антропологов всегда было

немного, например [Devereux 1970, 1974; Obeyesekere 1975, 1981; Spiro 1979; Roper 1994; Taussig 1997; Lambek 2002]). При этом существенная черта новейших работ, будь то антропологические или исторические, состоит в рассмотрении колдовских представлений и поведенческих практик на микроуровне, как в географическом, так и в хронологическом смысле – сельской общины в Мексике, Индии или Португалии, церковного прихода на франко-германском пограничье, маленького городка в Новой Англии и т.п., без попыток выстроить универсальную теорию (хотя культурный релятивизм сейчас явно теряет свои позиции, но и универсализм не имеет прежнего значения). Современная научная парадигма вполне допускает возможность сосуществования различных точек зрения на феномен колдовства, методы изучения которого могут – и даже должны – быть разными, зависеть от социо-культурного контекста, в котором этот феномен обнаруживают исследователи. В этом смысле мы даже можем говорить не об одном, а о множестве феноменов, соответственно множеству способов его объяснения. Неслучайно поэтому сейчас популярен инструменталистский подход к колдовству, когда изучается не само это явление (*per se* или в рамках локальной традиции), а то, как, в каких обстоятельствах и с какими целями оно конструируется, формулируется, создается – носителями традиции или же учеными, будь то богословы зрелого Средневековья или антропологи наших дней [Cohn 1993; Clark 1997, 2001; Moore, Sanders 2001b; Broedel 2003].

### **Модели научного понимания**

К сегодняшнему дню в антропологии сложилось несколько основных моделей понимания колдовства как широко (хотя и не универсально) распространенного социо-культурного феномена.

#### ***1. Колдовство как способ объяснения несчастий, или концепция «второго копы»***

Такое понимание веры в колдовство было предложено Эвансом-Причардом [Evans-Pritchard 1937] и принято в антропологии по сей день<sup>4</sup>. По мнению британского ученого, для азанде концепция колдовства – своего рода «естественная философия», позволяющая объяснить несчастливые события и найти средства борьбы с ними. Классическим примером, поясняющим образ мышления азанде, стала история с амбаром. Позволю себе пространную цитату: «Иногда у азанде разваливается старый амбар. В этом нет ничего удиви-

---

<sup>4</sup> Например, в 1989 г. в Кентербери, Великобритания, состоялся симпозиум с характерным названием: «Манипуляция мистическими силами и объяснения личных несчастий в Юго-Восточной Азии».

тельного. Каждый член племени знает, что с течением времени термиты подтачивают столбы и что даже самое крепкое дерево становится трухлявым после нескольких лет службы. Амбар для азанде часто служит летним домом: под его крышей люди прячутся от солнца в жару, болтают, играют в местные игры или занимаются ремеслом. Поэтому вполне может случиться так, что амбар рухнет именно в тот момент, когда в нем будут находиться люди и им будет причинен вред, тем более что это довольно громоздкое сооружение из тяжелых балок, покрытых глиной. Почему же эти конкретные люди сидели в этом конкретном амбаре именно в тот момент, когда он рухнул? То, что он должен был рухнуть, понять легко, но почему он должен был рухнуть именно в тот момент, когда в нем находились люди? Он мог рухнуть когда угодно, так почему он упал именно тогда, когда в нем находились определенные люди? Мы можем сказать, что амбар рухнул, потому что его опоры были подточены термитами. В этом причина разрушения амбара. Мы скажем также, что люди сидели в нем в это время потому, что было жарко и они думали, что в нем им будет удобно разговаривать и работать. В этом причина того, что люди находились в амбаре в тот момент, когда он рухнул. Единственная связь между этими двумя независимыми фактами для нашего мышления состоит в том, что они совпали во времени и пространстве. Мы не объясняем, почему две причинные цепочки пересеклись в определенное время и в определенном месте, потому что между ними нет взаимной зависимости. Философия азанде восполняет пропущенную связь. Азанде знают, что подпорки были подточены термитами и что люди сидели в амбаре для того, чтобы спастись от палящих лучей солнца. Вместе с тем они знают, что эти два события случились в одно время и в одном месте. И это было обусловлено действием колдовства. Если бы не было колдовства, то люди сидели бы в амбаре и он не упал на них или он бы упал, но люди не сидели бы в нем в этот момент. Колдовство объясняет совпадение этих двух событий» [Эванс-Причард 1994: 65].

Таким образом, колдовство в восприятии азанде, по мнению ученого, не противоречит естественному ходу вещей, но добавляет к нему некий сопутствующий фактор, делающий рядовые события (которые в норме должны быть благоприятными для человека, если он не допустил ошибку и не нарушил табу) несчастливими. Концепция колдовства, выявляя этот внешний по отношению к ходу вещей фактор, позволяет ответить не на вопрос «как случилось несчастье?» (здесь ответы азанде и европейца совпали бы), а на другой, вечный вопрос «почему?»: почему происшествие случилось с этим человеком, а не с каким-то другим? Почему именно в этот момент и в этом месте? Соединение естественной и мистической причинности азанде выражают с помощью охотничьей метафоры: колдовство – это *умбага* (‘второе копьё’). Имеется в виду обычай, согласно которому добычу

делят между двумя охотниками, первыми ударившими животное копыями. Считается, что они оба убили животное, и владелец второго копыя называется *умбага*. «Поэтому, если человек убит слоном, азанде говорят, что слон был первым копьем, а колдовство – вторым, и что они вместе убили человека» [Эванс-Причард 1994: 68].

Каким образом идея колдовства помогает азанде иметь дело с несчастьями и их последствиями? С ее помощью можно включить в социальный контекст любые несчастья, в особенности те из них, связь которых с человеческими взаимоотношениями неочевидна и к которым поэтому (в отличие от, скажем, прелюбодеяния, кражи или убийства) трудно приложить понятие социальной ответственности. Такими несчастьями могут быть, к примеру, рухнувший амбар, лопнувшие при обжиге горшки, убийство человека слоном и другие, скорее «природные» происшествия. Изымая подобные несчастья из сферы действия слепого случая, делая их «социальными фактами», продуктами межличностных отношений и свойственных им негативных эмоций (злобы, зависти, жадности), идея колдовства позволяет найти виновного среди окружающих людей и призвать его к ответственности. Таким образом, концепция колдовства у азанде не только помогает объяснить необъяснимое и тем самым снять психологическое напряжение, но и, осуждая злых, завистливых и скупых людей (считается, что именно они и колдуют – к этому их побуждают дурные чувства), имеет прямое отношение к морали и утверждению культурных ценностей.

«Приписывание несчастья колдовству не исключает того, что мы назовем также его реальные причины, но мы налагаем колдовство на эти причины и тем самым даем социальным событиям их моральную оценку» [Эванс-Причард 1994: 68]. И так, там, где типичный представитель современного западного общества, удовлетворившись ответом на вопрос: «Как это произошло?», говорил бы о несчастном случае, азанде (по крайней мере, азанде первой половины XX в.), задавшись вопросом: «Почему это произошло?», стали бы с помощью оракулов искать того человека, которому это несчастье выгодно, чтобы жертва или ее родственники удовлетворились мстостью, а общество в целом – моральным осуждением.

В заключение необходимо добавить несколько слов о методах работы Эванса-Причарда – как во время полевых исследований, так и при написании книги – чтобы у читателей не сложилось впечатления, что суждения азанде выглядят иногда подозрительно софистицированно. Сам антрополог неоднократно подчеркивал, что таковы они лишь в его собственном изложении, предназначенном для европейского читателя, в действительности же «опыт азанде скорее включает в себя чувство колдовства, а не его идею <...> и они лучше знают, что делать при нападении колдовства, чем как объяснить его» [Эванс-Причард 1994: 74]. Однако упрек в искажении автохтонного понимания в данном случае вряд

ли возможен, так как Эванс-Причард строит свою объяснительную модель (которую он называет «концепция колдовства у азанде») на тщательном долговременном включенном наблюдении и на множестве разговоров с местными жителями о конкретных случаях колдовства, описания которых приводятся в его книге. Вхождение антрополога в предмет изучения – символический мир азанде – было достаточно полным для того, чтобы получить личный опыт соприкосновения с колдовством, о чем он также пишет. Другим, возможно, более важным для науки результатом столь интенсивной полевой работы стало понимание гибкости мировоззрения туземцев. Чтобы не перестать быть эффективным средством выживания человека и общества, оно принципиально не может быть догмой – и исследователь должен избегать искушения сконструировать непротиворечивую догму из туземных представлений. На самом деле у азанде «не существует детальной и стройной концепции колдовства <...> свои верования азанде проявляют в действиях, а не в интеллектуальных конструкциях, принципы этих верований нужно искать в социально контролируемом поведении, а не в доктринах» [Эванс-Причард 1994: 75]. Этот вывод, достаточно смелый для своего времени, когда в науке все еще преобладал основательный тайлоровский интеллектуализм, был развит следующим поколением британских антропологов, которые сосредоточили свое внимание на социальном поведении людей, прежде всего на интеграции и конфликтах.

## **2. Колдовство как социальный институт, или концепция «гомеостаза»**

Рассмотрение веры в колдовство как специфического института, обеспечивающего стабильность социальных структур, опирается на дюркгеймианское понимание религии<sup>5</sup> и на структурный функционализм Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Такого подхода придерживались Клайд Клакхон в США [Kluckhohn 1944, 1970] и большинство британских антропологов, в том числе представители Манчестерской антропологической школы, развивавшие идеи Эванса-Причарда (Макс Глакман и его коллеги и ученики – Виктор Тэрнер, Клайд Митчелл, Макс Марвик и другие). Они фокусировались главным образом на моделях обвинения в колдовстве, используя для их изучения метод *case-study*. Феномен колдовства при этом рассматривался с точки зрения его социальных функций, которые понимались как общие закономерности, мало зависимые от локальных культурных контекстов. Среди таких функций выделялась прежде всего регулятивная роль веры в колдовство, ее положительное влияние на поддержание социального равновесия, морали и традиционной системы ценностей в малых социальных группах.

---

<sup>5</sup> Эмиль Дюркгейм и его последователи (французская социологическая школа в этнологии) считали главной функцией религии упрочение социальной солидарности.

Вкратце эту идею можно выразить следующим образом: страх колдовства заставлял людей соблюдать правила общения, никого не злить, не красть и не скупиться, не завидовать и не хвалиться, не преступать установленные социальные границы и т.п. Страх быть обвиненным в колдовстве играл такую же роль, держа потенциальных нарушителей порядка под контролем и подавляя асоциальные чувства и желания. «Обвинения в колдовстве – это, несомненно, угроза, которую социальная организация навахо использует, чтобы держать под контролем всех “возмутителей”, всех индивидов, угрожающих разрушить мирное функционирование сообщества», – писал Клакхон, демонстрируя на примерах, как страх колдовства прекращает мятежи, заставляет выполнять долг по отношению к старикам, поддерживает власть лидера и сдерживает потенциально разрушительную сексуальную активность [Kluckhohn 1944: 112].

Если эта благодушная картина верна, вера в колдовство оказывается одним из орудий альтруизма в его вечной борьбе с эгоизмом на поле человеческих отношений.

Однако эта картина, правдивая для небольших соседско-родственных коллективов охотников-собирателей и земледельцев (на материале которых она и была создана), не подходит для обществ более сложно организованных, в особенности входящих в орбиту мировых религий. Так, европейские историки, в целом охотно заимствующие антропологические методы, почти единогласно утверждают, что вера в колдовство в Европе Средних веков и Нового времени не столько создала и укрепляла, сколько разрушала и губила – и социальные отношения, и человеческие жизни [Macfarlane 1970a: 303; Midelfort 1972: 179-190; Klaniczay 1990b: 151 и др.]. Безусловно, на уровне сельской общины колдовские представления и в Европе Нового времени продолжали играть свою роль – объясняли несчастья, снимали напряжение и поддерживали социальное равновесие [Thomas 1970: 66-67], но трансформация этого «базового колдовства» в культуре элиты в совершенно новые идеи и проникновение их обратно в народную среду, уже затронутую социально-экономическим кризисом, породило ведовскую истерию и массовые преследования, искать социальные функции которых и бесполезно, и безнравственно, скорее, их нужно рассматривать как социальную дисфункцию, общественное расстройство. Вера в колдунов в этом случае если и предотвращала некоторые конфликты, то порождала другие, часто более масштабные и опасные. Филипп Мейер образно говорил, что вера в колдовство в африканской деревне (особенно до появления колонизаторов, денег и миссионеров) подобна полностью прирученному виду животных, который нельзя сравнивать с диким видом европейского типа [Mayer 1954].

### ***3. Колдовство как политический инструмент, или концепция «катарсиса»***

Среди антропологов-функционалистов взгляд на феномен колдовства как на статичный социальный институт с четким набором функций не был единственным, некоторые исследователи подчеркивали его динамический характер. Так, Макс Марвик считал, что вера в колдовство есть показатель социальной напряженности и представляет собой не столько часть стабильных социальных структур, сколько инструмент структурных изменений, играющий важную роль в возникновении и развитии конфликтов [Marwick 1964]. По этой концепции, получившей название «катартической», обвинения в колдовстве предоставляют членам небольших коллективов возможность прекратить отношения, ставшие невыносимыми, а наказания предполагаемых колдунов элиминируют источник общественной тревоги. Вера в колдовство действует как механизм снятия социального напряжения и может быть использована (и рассмотрена исследователем) как политический инструмент. Как писал Марвик, «вера в колдовство социальна, т.е. она существует вместе с людьми в том активном процессе, что мы зовем обществом, чтобы предоставлять средство для выражения напряженности социальных отношений. Иногда с ее помощью ослабляется напряжение, иногда прекращаются отношения, когда те становятся чрезмерными и невыносимыми, но из-за своей тесноты и эмоциональной вовлеченности не могут быть прекращены при помощи медленного процесса “прекращения контракта”» [Marwick 1970b: 293], ср. также [Marwick 1952, 1965, 1967; Mitchell 1956; Mayer 1970].

Марвик также полагал – и в этом историки были с ним солидарны – что быстрые социальные изменения (например, интенсивная урбанизация) усиливают озабоченность общества идеями колдовства и что рост обвинений – симптом социального беспорядка и морального коллапса. Подобная ситуация, граничащая с массовым преследованием предполагаемых колдунов, была не только в Европе Нового времени, но и, например, в пореформенной России [Костров 1876; Весин 1892; Левенстим 1897], до сих пор наблюдается она в некоторых странах Африки и Азии [Delius 1996; Minnaar et al 1998; Niehaus 2001]<sup>6</sup>. Впрочем, по мнению некоторых исследователей, рост числа обвинений в колдовстве – не эксцесс, а одна из закономерностей социального процесса в тех культурах, где существуют колдовские представления. Так, Джон Миддлтон обнаружил, что лугбара Уганды сохраняют веру в колдовство в пассиве на начальных этапах роста линиджа и активно ис-

---

<sup>6</sup> Например, только в одной Северной провинции ЮАР с 1985 по 1995 гг. по подозрению в колдовстве было убито 389 человек [Niehaus 2001: 1]; в Индонезии только за три месяца 1999 г. около 120 предполагаемых колдунов были растерзаны толпой [Siegel 2006].

пользуют ее как политическое оружие в процессе его разделения [Middleton 1960]<sup>7</sup>, ср. также [Gluckman 1955].

«Катартическая» теория была в свое время очень популярна, но и критиковали ее достаточно. Статья Виктора Тэрнера 1964 г., в которой он оспаривал ценность структурно-функционального подхода и пытался примирить позиции Марвика и Эванса-Причарда, маркирует конец этой дискуссии. Тэрнер писал, в частности: «Однажды сформулированные, верования [в колдовство] возвращаются в социальный процесс, порождая напряженность так же часто, как и отражая ее» [Turner 1967: 114].

Мэри Дуглас в предисловии к программному сборнику 1970 г. подробно анализировала два направления в изучении колдовства – одно из них, идущее от Эванса-Причарда, она называет социологией знания (когда обвинения в колдовстве рассматриваются как способ объяснить необъяснимое), а второе – политическим направлением (когда они понимаются как средство разорвать отношения, ставшие невыносимыми). Если Эванс-Причард полагал, что вера в колдовство представляет собой что-то вроде статического электричества, которое активируется при инциденте, то Марвик считал, что она мобилизуется при повторяющихся изменениях социальной системы (например, обвинения в колдовстве используются как механизм разделения общества – довольно болезненного процесса – когда деревня достигает больших размеров, чем позволяют ресурсы власти для соблюдения контроля). Если для Эванса-Причарда вера в колдовство постоянна и интенсифицируется в ситуациях неопределенности, то для Марвика она процветает в периоды соперничества группировок. Если для Эванса-Причарда колдовство имеет прежде всего идеологическую значимость, то для антропологов Манчестерской школы оно значимо потому, что действительно: колдовство (точнее, вера в него) ведет к распаду старых сообществ и формированию новых. Мэри Дуглас писала, что хотя полевые исследования показали пригодность обоих подходов и неопровержимость лежащих в их основе гипотез (действительно, сложно найти сообщество, в котором не было бы вражды и необъяснимых происшествий), в обоих случаях обнаружилась нехватка предсказательной силы, оказалось, что невозможно согласовать эти подходы с концепциями изменений – они работали только для статичных моделей и мало подходили для изучения стремительно модернизирующихся и урбанизирующихся африканских обществ. Сама Дуглас склонна относить колдовские представления к доминантным аспектам социальной структуры, назначение которых – прояс-

---

<sup>7</sup> Линидж (англ. *lineage*; от лат. *linea* – ряд, поколение, род) – принятое в современной антропологической литературе обозначение однолинейных родственных групп. Происхождение в линидже (в отличие от рода) ведется от реального предка, вследствие чего в нем существуют реальные генеалогические связи и тенденция к разделению.

нение социальной ситуации и подтверждение общественных установлений. Возможности функционального подхода она не считала исчерпанными, однако полагала, что нужно отставить стабилизационную модель, а объяснительную концепцию Эванса-Причарда базировать не на идее социального гомеостаза, а на теории коммуникативных систем [Douglas 1970b: xviii-xxv].

#### ***4. Колдовство как разрядка негативных эмоций, или концепция «конфликта соседей»***

Это направление, тяготеющее к социальной психологии, берет начало в работах Клайда Клакхона. Считая веру в колдовство социальным институтом, имевшим в некоторых обществах на определенных этапах их развития регулятивное и стабилизирующее значение, он полагал, что так называемые колдуны и ведьмы – своего рода козлы отпущения для разрядки агрессии, культурно обусловленная форма выражения ненависти с наименьшим ущербом для общества в целом и, возможно, эта социальная роль существовала в сообществах самых разных типов с палеолитических времен [Kluckhohn 1944: 88-89].

Мысль Клакхона в начале 1970-х гг. была подхвачена историками и, наряду с идеями Эванса-Причарда и Макса Марвика, легла в основу концепции, получившей название «конфликт соседей» [Thomas 1970, 1971; Macfarlane 1970b]. Дело в том, что заимствованный из антропологии подход, названный Аланом Макфарланом «социологией обвинений», не только предложил исследователям феномена европейской «охоты на ведьм» новые объяснительные возможности, но и обратил их внимание на ранее игнорируемые источники – свидетельские показания, в которых были озвучены мотивы обвинений и ясно представлены конфликты, давшие ведовским процессам начало. Анализ этих источников привел исследователей к выводу, что обвинения в колдовстве строились чаще всего по модели «отказа в милости» и последующей проекции вины – когда несчастье, у которого не было очевидной естественной причины, происходило после того, как пострадавший отказал бедному односельчанину в помощи. Человек, отказавший нищему, испытывал чувство вины, вызванное несоответствием поступка нормам добрососедства и христианской добродетели, и именно это чувство, по мнению исследователей, заставляло обвинять нищего в колдовстве. Причем в некоторых случаях обиженный действительно проклинал или угрожал возмездием, но часто открытого проявления обиды не было нужно – чувства вины пострадавшего, осознания совершенной им несправедливости было достаточно для обвинения обиженного им человека в колдовстве [Thomas 1970: 63-68, 1971: 673-674; Macfarlane 1970b: 196].

Исходя из этой гипотезы, Кит Томас так объяснял причины возникновения ведовской истерии в Англии XVI-XVII вв.: вера в колдовство усилилась в то время, когда старая традиция взаимного милосердия была подорвана введением национального закона о бедных; приходские священники по-прежнему требовали соблюдать нормы милосердия, а местные власти запрещали неразборчиво подавать милостыню. К бедным было двойственное отношение – с одной стороны, в них видели бремя для сообщества и угрозу порядку, с другой – признавали за собой христианский долг оказывать им помощь. Конфликт между возмущением и чувством долга обуславливал это двойственное восприятие, когда человек мог грубо прогнать нищенку от дверей, но затем начинал испытывать угрызения совести. Это запоздалое чувство вины и было плодородной почвой для обвинений в колдовстве, когда несчастье понималось как воздаяние со стороны ведьмы и делало для немилосердного возможным перенести внимание с собственной вины на ее предполагаемую вину [Thomas 1970: 67-68]<sup>8</sup>.

Итак, модель «отказа в милости» позволила Томасу и Макфарлану утверждать, что эскалация ведовских процессов в Европе была обусловлена социально-экономическими изменениями – переходом от общества, где высоко ценились соседские отношения и взаимопомощь, к обществу, где распределение милостыни стало более институционализированным и индивидуальное нищенство осуждалось. Однако, судя по источникам, эта модель была наиболее распространенной, но не единственной<sup>9</sup>, что дало возможность некоторым исследователям оспаривать данную гипотезу [Larner 1981; Scarre, Callow 2001]. Более того, и Макфарлан в своей следующей книге сомневается в ней, поскольку обнаружил, что формирование чувства индивидуализма у английских крестьян относится не к кануну Нового времени, когда начались ведовские процессы, а уже к раннему Средневековью [Macfarlane 1978]. Тем не менее, у концепции «конфликта соседей» есть много последователей [Favret-Saada 1980; Sabeau 1984; Pina-Cabral 1986; Gregory 1991; Devlin 1991; Cole 1991; Briggs 1996a; Thurston 2001 и др.] которые не только добавили к ней новые иллюстрации, но и развили ее.

Так, Робин Бриггс предложил еще одну модель, лежащую в основе обвинений в колдовстве: когда несчастье происходило после ссоры пострадавшего с кем-либо из соседей

---

<sup>8</sup> Подобная трактовка феномена колдовства близка к его психоаналитическому истолкованию, в котором этот феномен связывается с процессами психологической проекции и интроекции, а вера в колдовство рассматривается как результат возвращения вытесненных эмоций и желаний агрессивного и сексуального характера.

<sup>9</sup> Среди других моделей – зависть, экономические конфликты, соперничество целителей и т.д. [Klaniczay 1990b: 163].

[Briggs 1996a: 118]. Он писал, что у обвинения в колдовской *порче* две предпосылки – несчастье и личная враждебность, а поводы («тематические типы» конфликтов) могут быть разными: «Существовало множество сценариев, в которых необходимость объяснения несчастья увязывалась с бессознательной враждебностью и обидами, что и приводило к фиксации подозрений на конкретном человеке» [Briggs 1996a: 126]. Различались, конечно, и поводы для обвинений. Йенс Йохансен на основе анализа 1715 датских следственных дел XVII в. приводит такую статистику: 29,8% – болезнь человека, из них 3% – болезни детей и 3% – импотенция; 22% – смерть или болезнь скота; 15,8% – смерть человека, из них 6% – детей; 9,1% – смерть или болезнь лошади; 6,1% – скисшее молоко; 4,3% – смерть или болезнь других домашних животных; 4,7% – несчастные случаи; 2,4% – смешанные случаи; 1,4% – неудачи в знахарском лечении; 1,3% – неудачи в земледелии; 1,2% – скисшее пиво; 1% – неудачи в торговле и бизнесе; 0,7% – одержимость; 0,2% – неудачи в рыболовстве [Johansen 1990: 355]. Как видим, вера в колдовство в представлениях крестьян была связана с самыми простыми повседневными делами. Не связь с дьяволом, не ночные полеты на шабаш – темы, интересовавшие и церковный, и светский суд – а именно колдовская *порча*, так называемая *maleficia*, пугала крестьян и заставляла искать ее источник среди окружающих людей, чтобы, уничтожив или изгнав его, избавиться и от будущих несчастий, и от самого страха.

Развивая мысль Клакхона о психологических механизмах, лежащих в основе веры в колдовство, Кит Томас писал, что последняя выражает «глубинное чувство враждебности в приемлемом облике» [Thomas 1971: 561]. Робин Бриггс пошел еще дальше и попытался объяснить этот феномен с позиций эволюционной психологии. Задавшись вопросом, почему столь схожи и почти универсально распространены представления о колдовстве, он предположил, что, возможно, речь идет о неких врожденных моделях адаптации и восприятия. Среди наследуемых способностей, развитых эволюцией в ответ на базовые потребности выживания вида, есть знания о себе подобных, об основах человеческих взаимодействий, об эмоциях и мимике, в том числе – способность опознавать невысказанные желания и намерения других людей. Вероятно, эта способность «читать» истинные эмоции партнеров по общению повлияла на развитие «внутренних образов» других [Briggs 1996a: 341], ср. [Barkow 1992: 628; Бутовская 2004: 204-206]. Кроме того, «агентные» интерпретации событий (когда последние приписываются чьей-либо сознательной воле) – стандартная стратегия человеческого разума; универсальная и врожденная, она легко приобретает в результате соответствующего сигнала и трудно подавляется [Atran 2002: 49-50].

Бриггс полагает, что вера в колдовство усиливается в период индивидуальных и коллективных стрессов потому, что одна из цен, которую люди платят за хорошие отноше-

ния, – подавление эмоций, часто сочетающееся с расщеплением и проекцией. Этим сдерживается немедленное проявление агрессивных и враждебных чувств и интенций, но дорогой ценой: невысказанный гнев не исчезает и проявляется, используя для этого существующие в данной традиции каналы, в такой ситуации, когда число несчастий увеличивается и превосходит адаптивные возможности как отдельной личности, так и целого социума (недаром массовые обвинения в ведовстве в Европе возникали в годы войн, голода, эпидемий). К тому же пик враждебности по отношению к врагу обычно порождает столь же нереалистичные чувства доброжелательности по отношению к другим членам сообщества. Из этого следует гипотеза о групповом поведении в случае острого или хронического стресса: нормальные отношения среди большинства членов группы может поддержать лишь общее согласие по поводу источника проблем [Briggs 1996a: 341-342].

Возможно, пишет Бриггс, вера в колдовство может хотя бы частично быть объяснена как побочный, но мощный продукт системы, с помощью которой люди ориентируются в социальном мире. «Антенны наших инстинктов, высоко чувствительные к едва различимым закодированным сообщениям, быстро выявляют возможный антагонизм или обман со стороны других. В связи с этим проекция наших собственных чувств на других – это часть постоянного процесса, при помощи которого мы стараемся оценить отношения» [Briggs 1996a: 342]. В этом смысле интересны реакции на классическую ситуацию *порчи* по модели «отказа в милости»: в личных нарративах отмечается, что при нежелательном требовании нищего люди испытывают физический дискомфорт и едва подавляемые импульсы к насилию, а также их тревожит мысль о возможном возмездии. Эта модель является парадигмой и для других ситуаций, считает ученый, в которых нам очень трудно отделить себя от навязчивого социального мира, ибо инстинкт держит нас в нем помимо воли [Briggs 1996a: 342]. Однако Бриггс, как и другие исследователи до него, приходит к выводу, что особенности индивидуальной и социальной психологии, возникшие на ранних этапах развития человечества и обеспечивающие нужды малых социальных групп, теряют релевантность и функциональность в больших и сложных обществах.

Итак, вышеупомянутые подходы, наиболее популярные среди антропологов и историков в течение всего XX в., предлагают объяснения (соответственно, когнитивные, социологические и психологические) того, откуда берется и что собой представляет вера в колдовство. Общая черта других подходов – смещение фокуса с феномена колдовства самого по себе на те социокультурные контексты, в которых он существует. Остановимся на некоторых наиболее интересных научных моделях.

### **5. Колдовство как явление, свойственное крестьянским сообществам, или концепция «образа ограниченного блага»**

В том, что вера в колдовство свойственна небольшим сообществам (*small-scale* или *face-to-face community*), где люди связаны повседневными взаимодействиями, хорошо знают друг друга и где сложно скрыть свои чувства, желания и намерения, солидарны все антропологические теории. Американский исследователь Джордж Фостер, в 1950-е гг. проводивший полевую работу среди мексиканских крестьян, пришел к выводу, что в сообществах оседлых земледельцев представления о колдовстве распространены очень широко, и виной тому – экономические условия их существования. Свои наблюдения он изложил в виде концепции «образа ограниченного блага» (*image of limited good*) [Foster 1960-61, 1965, 1967]. Суть ее сводится к следующему. Многие сферы жизни сельских сообществ (экономические стратегии, социальные взаимодействия, представления о здоровье и болезнях, концепты дружбы и любви, языковые клише и фольклорные сюжеты) свидетельствуют, что крестьяне видят свой универсум – экономический, социальный, природный – как закрытый мир, в котором все желаемые ценности (земля, богатство, здоровье, дружба, любовь, честь, уважение и статус, власть и безопасность и т.д.) существуют в неизменном количестве, недостаточном, чтобы удовлетворить даже минимальные нужды всех членов сообщества. Фостер полагал, что основа такого взгляда – в особенностях земледельческого хозяйства: пригодной земли в перенаселенном регионе (каким и был район его полевых исследований) мало, ее можно делить и перераспределять, но нельзя увеличить; техника примитивна, поэтому прибавление продукта за счет интенсификации труда также невозможно [Foster 1960-61: 174-178, 1965: 296, 1967: 122-152].

Для наглядности Фостер использовал метафору пирога, который делят между всеми присутствующими: если кому-то одному достался кусочек побольше, то другому – соответственно меньше. Иначе говоря, если ресурсы ограничены, а система закрыта, то никто не может улучшить свою позицию кроме как за счет других; упрочение чьего-то положения – особенно экономического – воспринимается как угроза всему сообществу. По мнению исследователя, именно поэтому в крестьянской экономике успешный человек вызывает подозрения и враждебность, про него часто распространяют сплетни, ему предъявляют обвинения в колдовстве или, напротив, угрожают колдовством, нередки и физические нападки [Foster 1960-61: 177]. Но это не просто деструктивные проявления вражды и зависти – с помощью этих средств сохраняется социальное равенство и одинаковый доступ к ресурсам. Как писал Фостер, «страх колдовства – одна из негативных санкций, держащая людей в одном ряду» [Foster 1967: 141].

Подобный строй социально-экономической жизни отражается на менталитете (и в свою очередь им закрепляется): как показали исследования и самого Фостера, и многих его коллег, для крестьян характерны чувства страха и враждебности, особенно по отношению к чужакам, подозрительность и недоверие, робость, скупость, зависть и боязнь зависти, индивидуализм и нежелание кооперироваться, стыдливость, чувствительность к общественному мнению, предрасположенность к сплетням и злословию, в целом – взгляд на мир и на людей как на потенциальную опасность (что не исключает дружеских и семейных привязанностей, ума, чувства юмора и позитивных черт характера) [Foster 1967: 89-106, 153-156]. В небольших социумах вообще и земледельческих в особенности велика роль общественного мнения, которое, наряду с механизмами редистрибуции, играет роль социального регулятора, не позволяя слишком выделяться из ряда – ни чрезмерно богачей, ни беднеть и опускаться на социальное дно. Поэтому предпочтительное поведение для крестьянина – осторожность, стремление к сохранению своей позиции в социальной структуре [Foster 1965: 301]. По этой же причине крестьяне консервативны и не склонны к введению инноваций в хозяйстве – они боятся вызвать зависть и враждебность окружающих в случае успеха или насмешки в случае провала [Foster 1960-61: 177], ср. [Schoeck 1969: 60-61]. «Индивидуальный прогресс воспринимается как серьезная угроза общественной стабильности и действительно является таковым, и все культурные формы должны сговориться помешать изменению статус-кво. Только как консервативные крестьянские общества могут продолжать оставаться крестьянскими обществами» [Foster 1965: 310].

Джордж Фостер считал, что образ ограниченного блага – основная когнитивная ориентация в крестьянских сообществах, но при этом он был далек от мысли, что она свойственна исключительно земледельцам – схожие идеи можно обнаружить и в урбанистической среде развивающихся обществ. Однако исследователь полагал, что его концепция может объяснить многие черты именно крестьянских сообществ, а в социумах более сложных налицо и более сложная картина – там на поведение людей влияют и другие факторы [Foster 1965: 296, 311].

Следует иметь в виду, что концепция Фостера стала в свое время новым словом в антропологии и, в частности, крестьяноведении (*peasant studies*). Когда он начинал свои полевые исследования в Мексике, в науке доминировали руссоистские взгляды. Гипотеза образа ограниченного блага была создана в противовес этим идеализирующим тенденциям, в частности, концепции Роберта Редфилда, который также работал среди мексиканских крестьян и описывал малое сообщество как интегрированное и слаженное [Redfield 1941, 1956, 1960]. Не отрицая существования механизмов интеграции и реципрокности, снижа-

ющих социальную напряженность (искусственное родство, формализованная дружба, обмен услугами, трудовая помощь и т.д.), Фостер попытался объяснить негативные стороны крестьянской жизни и психологии не «культурной отсталостью» или «грубостью нравов», как это было принято еще с XIX века, а подлежащими причинами – прежде всего экономическими, но также и демографическими. Так, он полагал, что если сообщество насчитывает более тысячи человек, моральный климат в нем значительно ухудшается: «Фрустрация из-за несоответствия размера сообщества идеальному образу его функционирования приводит к социальному напряжению» [Foster 1960-61: 177].

Гипотеза Фостера была хорошо принята в антропологическом мире, хотя его и упрекали в экономическом детерминизме. Так, Оскар Льюис в комментарии к статье Фостера писал, что между экономикой и межличностными отношениями есть промежуточные уровни – социальная организация и религия, а отношения людей бывают плохими не только в земледельческих, но и в племенных, и в городских обществах [Foster 1960-61: 179]. В то же время концепция «образа ограниченного блага» соответствовала ситуации, обнаруженной другими антропологами при исследовании крестьянских сообществ Латинской Америки [Lewis 1951, 1962; Wagley 1964], Египта [Blackman 1927; Ammar 1954], Индии [Carstairs 1958; Dube 1958; Wisers 1963], Италии [Banfield 1958; Lopreato 1962, 1967; Friedmann 1967], Испании [Harding 1984], Португалии [Cutileiro 1971; Pina-Cabral 1986; Cole 1991], Греции [Friedl 1962; Dionisopoulos-Mass 1976; Herzfeld 1981], крепостной России [Hoch 1986]. Многие из них характеризовали мышление крестьян как «ментальность взаимного недоверия» [Foster 1965: 301], одну из характерных черт которой и составляет вера в колдовство.

#### ***6. Колдовство как доминирующий тип мышления в развивающихся странах, или концепция «культур колдовства»***

Обвинений в экономическом детерминизме удастся избежать последующим поколениям антропологов, хотя они действуют скорее вынужденно: модернизирующиеся общества Африки, Азии и Латинской Америки стали для исследователей вызовом, который рушит привычные научные схемы и требует новых способов понимания действительности, стремительно меняющей свой экономический и социальный облик. Для обозначения этих новых обществ понадобились и новые термины, в которых не было бы строгой привязки к определенному способу жизнеобеспечения. Появились понятия «культуры бедности» (*cultures of poverty*) [Lewis 1962; Friedman 1967], «культуры пессимизма» (*cultures of pessimism*) [Obelkevitch 1976], «культуры секретности» (*cultures of secrecy*) [Lattas 1998],

«культуры несчастья» (*cultures of misfortune*) [Gijswijt-Hofstra 1999], см. также [Whyte 1998] и даже «культуры колдовства» (*cultures of witchcraft*) [Blecourt 1999]<sup>10</sup>.

Вера в колдовство понимается исследователями как одна из характерных черт мышления и поведения людей в таких культурах. Она является одновременно и отражением социально-экономического устройства, и фактором его стабилизации, «выходящим из берегов» в моменты серьезных перемен. Усиление веры в колдовство, превращение его в инструмент политической борьбы правящими кругами (как это было, например, на Гаити) или, напротив, оппозицией (как это происходило в ЮАР) связано с основной чертой «ментальности колдовства», обнаруженной еще Эвансом-Причардом: она предлагает не только объяснения несчастий, но и рецепты избавления от них. «Мы, быть может, лучше поймем смысл колдовства при описании поведения азанде в ситуациях несчастья», – писал британский антрополог. Слово «колдовство» «является не столько интеллектуальным символом, сколько реакцией на ситуацию неудачи» [Эванс-Причард 1994: 75]. Сегодня исследователи стремятся показать, как в некоторых обществах магические практики могут давать человеку возможность действовать, как они могут изменять его субъективность, трансформируя деструктивные эмоции, и давать надежду на будущее (о постсоветской России в этом ключе пишет Г. Линдквист [Lindquist 2001, 2006]).

В то же время исследователи, прежде всего африканисты, предпочитают говорить о вере в колдовство не как о социально-психологическом механизме, помогающем людям в развивающихся странах справляться с множеством трудностей повседневной жизни, со стрессами, вызванными нищетой и болезнями (механизме, который исчез бы вместе с устранением порождающих его причин), но – поскольку вера в колдовство, как оказалось, процветает и среди европейски образованной и вполне благополучной городской элиты – как о проявлении «множественности современностей» (*multiple modernities*), о специфическом «африканском пути развития», чуждом европейской идее рациональности [Comaroffs 1993; Geschiere 1997; Moore, Sanders 2001b].

---

<sup>10</sup> Впрочем, в центре внимания по-прежнему остается сельское сообщество, хотя и открытое всем ветрам модернизации. Так, понятийный аппарат, который используют современные исследователи колдовства, во многом заимствован из крестьяноведения 1970-1980-х гг. Это касается, например, введенного Джеймсом Скоттом термина «орудие слабых» (*weapons of the weak*) [Scott 1985] (ср.: «колдовство – это орудие слабых» [Niehaus 2001: 9]), а также примененного им же (вслед за Э.П. Томпсоном [Thompson 1971: 76-136]) понятия «моральная экономика» (*moral economy*) по отношению к крестьянству [Scott 1976], ср. название статьи: «Моральная экономика колдовства» [Austen 1993].

Такая точка зрения, отрицающая прежнее, функционалистское понимание веры в колдовство как статичного социального института и элемента традиционной культуры и признающая исторически изменчивый характер этого феномена, представляет собой современный поворот более широкой дискуссии, начатой еще в 1960-е гг., о том, что все же лежит в основе веры в колдовство – особенности социальной организации или мифологическая картина мира?

### **Как появляется, растет и исчезает вера в колдовство: социальное устройство или мифология?**

Джордж Мердок в результате масштабного кросс-культурного исследования, осуществленного в 1940-е гг., пришел к выводу, что представления о колдовстве и ведовстве имеют почти универсальное распространение. Они обнаружены на всех континентах, в 122 из 139 обществ, по которым имелись на тот момент этнографические данные, причем считаются основной причиной болезней и несчастий в 37 обществах. Колдовство – вторая по значимости, после агрессии духов, теория происхождения болезней [Murdock 1980: 21-22, 52]. Вера в колдовство – характерная черта социальной жизни малых групп, причем в большей степени она распространена среди земледельцев, в меньшей – среди скотоводов и охотников-собирателей. Какое сообщество может считаться малым? Исследователи определяют его численность по-разному, в среднем – до тысячи членов [Foster 1960-61: 177], однако основное все же не численность, а принципы организации, среди которых – наличие внешне наблюдаемых и внутренне осознаваемых границ, общность занятий и мировоззрения, самообеспечение [Redfield 1960: 1-4], а также стабильная социальная структура, соблюдение принципа общения «лицом к лицу» (*face-to-face communication*) и отсутствие анонимности.

Есть два типа малых социумов, где «базовое колдовство» отсутствует или встречается редко – во-первых, это сообщества с низким уровнем социальной организации (бушмены Южной Африки, хадза Восточной и пигмеи Центральной Африки). В них люди живут малыми родственными группами на больших и неосвоенных пространствах, контакты между группами редки и нерегулярны, поэтому там почти нет соперничества (мифология в таких обществах относительно бедна, в ней, как правило, не встречаются антропоморфные злые существа). Во-вторых, это сообщества, где соперничество упорядочено хорошо организованной системой социальных ролей (например, у нуэр и динка Судана). В тех обществах, где социальные отношения интенсивные, но при этом плохо урегулированные, а социальные роли недостаточно определены (например, у австралийских аборигенов или

ануак, живущих в том же Судане), велика вероятность обнаружить представления о колдовстве [Douglas 1970b: xxx-xxxiii].

Подобная научная позиция, выводящая верования из особенностей общественного устройства, коренится в социологии Эмиля Дюркгейма, считавшего, что мифологический космос отражает социальную организацию. Во второй половине XX в. социологический детерминизм был подвергнут сомнению и отношения социальной организации и мифологии признаны более сложными и неоднозначными. Для того, чтобы межличностные конфликты в малых группах осмыслялись в терминах колдовства, необходимы авторитетные носители соответствующих представлений (это прежде всего гадальщики и лекари, предлагающие модели объяснения несчастий и рецепты их преодоления); для того, чтобы индивидуальные подозрения превращались в общегрупповую убежденность и формировали репутацию «колдуна», нужны специальные каналы распространения информации (слухи и сплетни); для того, чтобы подобные коммуникативные стратегии и приемы народной медицины стали сколько-нибудь заметным социальным институтом, необходима «санкция» мифологии.

Некоторые современные авторы даже настаивают на полной независимости картины мира от общественного устройства. Например, согласно одному из мнений, причина того, что в Камеруне вера в колдовство сохраняется и в деревнях, и в городах среди образованной элиты, заключается не в размере сообщества или других нюансах социальной жизни, а в особенностях мировоззрения: африканскому мышлению якобы свойственно цельное видение мира, противостоящее поверхностному западному рационализму [Bowie 1985: 26]

<sup>11</sup>.

Исследователи феномена колдовства в традиционных, до-модерных обществах часто отмечали, что важен не столько строгий размер группы, сколько ее стабильность, хотя между этими двумя факторами, безусловно, есть корреляция. В устойчиво функционирующем сообществе вера в колдовство предоставляет клапан для выхода ненависти и беспо-

---

<sup>11</sup> Я привожу здесь это мнение скорее как курьез эпохи *New Age*. Нельзя не заметить, что в то время, как многие европейские ученые превратились в романтиков и пишут о колдовстве как о проявлении «духовного богатства», свойственного неевропейским народам и потерянного западной цивилизацией с ее рационализмом, исследователи-аборигены не собираются жалеть европейцев за их неспособность понять духовные реальности, а занимают классическую позитивистскую позицию и рассматривают веру в колдовство как суеверие темных и отсталых слоев общества, которое должно исчезнуть в результате улучшения медицинского обслуживания и повышения уровня образования, см., например [Bhowmick 1999: 383-390].

койства, которые не могут быть выражены иным способом, но сам этот клапан надежно контролируется, так что частота и серьезность обвинений не выходят за рамки. Однако где в результате внутренних или внешних процессов (или их одновременном действии) социально-экономическая ситуация теряет стабильность, там вера в колдовство усиливается и происходит эскалация обвинений. Они нередко приводят к массовому преследованию предполагаемых колдунов, якобы мешающих гармоничному существованию группы, как бы оно ни понималось (иногда колдунами считаются те, кто мешает прогрессу, как это было, например, в ЮАР в конце 1980-х гг., иногда наоборот – сторонники экономического прогресса, например, фермеры в некоторых районах России в 1990-е гг.). Айзек Ниехаус считает, что рост веры в колдовство в модернизирующихся обществах связан с изменением коммуникативной среды группы – пока община состоит из близких людей, в основном родственников, обвинения в колдовстве редки и не столь серьезны, но когда изменение экономической ситуации приводит к усилению миграций, и в поселениях появляются новые жители, часто незнакомые с нормами поведения и обязательствами добрососедства, происходит эскалация обвинений. К этому же ведет повышение уровня экономической конкуренции [Niehaus 2001: 8]. По мнению историков, причиной ведовской истерии в Европе начала Нового времени стал распад традиционных деревенских форм солидарности (общинных или соседских) и развитие новых, индивидуальных, форм хозяйствования, что привело к серьезному конфликту между прежними нравственными нормами и новой этикой [Thomas 1970: 67-68, 1971: 673-674; Macfarlane 1970b: 196]. Согласно другой точке зрения, рост обвинений в колдовстве происходит в периоды трансформации общества, когда возвышается один социальный слой и теряют статус другие [Macfarlane 1970b: 149-151; Boyer, Nissebaum 1974; Johansen 1990].

По мнению Мэри Дуглас, высказанному еще в 1970 г., антропологам было нелегко начать рассматривать веру в колдовство не как инструмент социального здоровья (в соответствии с концепцией «гомеостаза»), а как симптом больного общества. Однако эти точки зрения не обязательно взаимоисключающи. Дуглас предложила такую схему: на первом уровне, в небольших сообществах, представления о колдовстве выступают как инструмент социального контроля, на втором уровне – с дезорганизацией социальной жизни – они разрастаются, на третьем – в больших сообществах, где преобладают неличные отношения – исчезают [Douglas 1970b: xxi]. Схожего мнения придерживался и Макс Марвик – он полагал, что вера в колдовство исчезла в современном западном обществе потому, что межличностные отношения, доминирующие в малых социумах, уступили место неличным и сегментированным отношениям, напряжения в которых могут быть выражены в иных формах и «сняты» иными способами [Marwick 1967: 126].

Исследователи называли и другие причины исчезновения веры в колдовство, кроме социальной динамики, урбанизации и анонимности городской культуры: изменения в законодательстве; повышение уровня жизни и, как следствие, уменьшение конкуренции и враждебности; улучшение медицинского обслуживания; повышение уровня образования; секуляризация; развитие промышленности и исчезновение натурального хозяйства. Впрочем, отмечалось также, что если в одних обществах и исторических условиях эти «антиколдовские» средства действовали, то в других – нет [Brown 1988]. Более того, вера в колдовство иногда неожиданно расцветает там, где, казалось бы, давно исчезла, как это произошло, например, в России 1990-х гг. Резкое усиление тяги общества к мистике и оккультизму, иррационализация массового сознания и массовой культуры обозначается исследователями как «архаический синдром» [Следзевский 1992]. Под этим термином понимается возрождение архаичных мировоззренческих комплексов в результате регресса массового сознания, причины которого – коллапс официальной советской идеологии, социально-экономический кризис и связанная с этими двумя факторами психологическая нестабильность людей. Очевидно, что вера в колдунов, *сглаз* и *порчу* в современном российском городе не обусловлена законами существования малых групп (или обусловлена лишь в незначительной степени, см., например, о коммунальных квартирах [Утехин 2001]). Скорее, речь идет об актуализации (и, несомненно, трансформации) латентных мировоззренческих моделей. Однако сами эти модели возникли, возможно, в таких же или близких социальных условиях, как и те, в которых антропологи обнаруживают веру в колдовство в других частях ойкумены.

### **Заключение**

Феномен колдовства занимает одно из центральных мест в антропологии, что не случайно, учитывая его связь с двумя важными темами – мышления и социальных отношений. Роль исследований в этом направлении всегда была особенно важной в поворотные моменты истории антропологии, когда эпистемологические дебаты приводили к серьезным изменениям в научной парадигме. Феномен колдовства служит своего рода лакмусовой бумажкой – на его примере хорошо видно, как одни теоретические и методологические подходы сменялись другими. На протяжении XX в. вера в колдовство рассматривалась и как мыслительная система, при помощи которой объясняют несчастливые события, и как психологический канал проекции негативных эмоций, и как показатель социальной напряженности и одновременно средство ее ослабления, и как инструмент в политической борьбе. Мне хотелось бы подчеркнуть, что эти научные модели не исключают, но дополняют друг друга, поскольку являются лишь исследовательскими ракурсами, когда вера в

колдовство рассматривается с разных позиций – личности и социума, и с различных точек зрения на последние – как на стабильные структуры и как на процессы. Универсальную «теорию о колдовстве», как показали десятилетия напряженных научных поисков, сформулировать невозможно: слишком различаются локальные культурные традиции, слишком быстро меняется социальная реальность и почти не отстают от нее в этом научные парадигмы. И хотя разные исследовательские подходы педалировали то социальную сторону феномена колдовства (функционализм и неомарксизм), то символическую (структурализм, символическая, интерпретативная и «постмодернистская» антропология), очевидно, что при изучении этого феномена детерминизм невозможен, социальное и символическое в нем сосуществуют как реверс и аверс, две стороны одной медали.

### Литература

- Анастасова 1991 – *Анастасова Е.* Етносоциални категории и демонология // Българска етнография. 1991. Год. II. Кн. 5.
- Арнаутова 2004 – *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
- Бутовская 2004 – *Бутовская М. Л.* Язык тела: Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М., 2004.
- Гуревич 1987 – *Гуревич А. Я.* Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Гуревич 1990 – *Гуревич А. Я.* Народная магия и церковный ритуал // Механизмы культуры. М., 1990.
- Следзевский 1992 – *Следзевский И. В.* Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблема возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» // Пространство и время в архаических культурах (материалы коллоквиума). М., 1992.
- Утехин 2001 – *Утехин И.* Очерки коммунального быта. М., 2001.
- Эванс-Причард 1994 – *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994.
- Abrahams 1994 – *Witchcraft in contemporary Tanzania / Ed. by R. Abrahams.* Cambridge: African Studies Centre, Univ. of Cambridge, 1994.
- Ammar 1954 – *Ammar H.* Growing up in an Egyptian village: Silwa, province of Aswan. London, 1954.
- Anastasova 1996 – *Anastasova E.* Folk demonology in the context of ethnic and social categories

- // *Ethnologia Slovaca et Slavica*. 1994-1995. Bratislava, 1996. T. 26-27.
- Ashforth 1996 – *Ashforth A.* Of secrecy and the commonplace: Witchcraft and power in Soweto // *Social Research*. 1996. Vol. 63.
- Ashforth 2000 – *Ashforth A.* Madumo: A man bewitched. Chicago, 2000.
- Ashforth 2001 – *Ashforth A.* On living in a world with witches: Everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Ashforth 2005 – *Ashforth A.* Witchcraft, violence, and democracy in South Africa. Chicago, London: Univ. of Chicago Press, 2005.
- Atran 2002 – *Atran S.* In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2002.
- Austen 1993 – *Austen R. A.* The moral economy of witchcraft: An essay in comparative history // *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa* / Ed. by J. Comaroff, J. L. Comaroff. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Bailey 1994 – *Bailey F. G.* The witch-hunt, or, The triumph of morality. Ithaca; London, 1994.
- Banfield 1958 – *Banfield E. C.* The moral basis of a backward society. New York, 1958.
- Barkow 1992 – *Barkow J. H.* Beneath new culture is old psychology: Gossip and social stratification // *The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture* / Ed. by J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- Barry et al 1996 – *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Beer 2004 – *Beer D.* The medicalization of religious deviance in the Russian Orthodox Church (1880-1905) // *Kritika. Критика. Explorations in Russian and Eurasian history*. 2004. Vol. 5. № 3.
- Bercovitch 1989 – *Bercovitch E.* Moral insights: Victim and witch in the Nalumin imagination // *The religious imagination in New Guinea* / Ed. by G. Herdt, M. Stephen. New Brunswick; London: Rutgers Univ. Press, 1989.
- Bhowmick 1999 – *Bhowmick P. K.* Witch and witchery – an overview // *Man in India*. 1999. Vol. 79. № 3-4.
- Binsbergen 1981 – *Binsbergen W. M. J. van.* Religious change in Zambia: Exploratory studies. London; Boston, 1981.
- Blackman 1927 – *Blackman W. S.* The fellahin of Upper Egypt. London, 1927.
- Blecourt 1999 – *Blecourt W. de.* The witch, her victim, the unwitcher, and the researcher: The continued existence of traditional witchcraft // *The Athlone history of witchcraft and magic*

- in Europe. Vol. 6. Witchcraft and magic in Europe: The 20th century / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 1999.
- Bongmba 1998 – *Bongmba E. K.* Towards a hermeneutic of Wimbum Tfu // *African Studies Review*. 1998. Vol. 41. № 3.
- Bourguignon 1973 – Religion, altered states of consciousness, and social change / Ed. by E. Bourguignon. Columbus: Ohio State Univ. Press, 1973.
- Bowie 1985 – *Bowie F.* Lewton-Brain and witchcraft: Small communities or cosmology? // *Anthropology Today*. 1985. Vol. 1. № 1.
- Boyer, Nissembaum 1972 – *Boyer P., Nissembaum S.* Salem-village witchcraft: A documentary record of local conflict in Colonial New England. Boston, 1972.
- Boyer, Nissembaum 1974 – *Boyer P., Nissembaum S.* Salem Possessed: The social origins of witchcraft. Cambridge, 1974.
- Briggs 1996a – *Briggs R.* Witches and neighbors: The social and cultural context of European witchcraft. London, 1996.
- Briggs 1996b – *Briggs R.* «Many reasons why»: Witchcraft and the problem of multiple explanation // *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Broedel 2003 – *Broedel H. P.* The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: Theology and popular belief. Manchester; New York: Manchester Univ. Press, 2003.
- Brown 1988 – *Brown C. G.* Did urbanization secularize Britain? // *Urban history yearbook*. 1988.
- Bužecová 2002 – *Bužecová T.* Susedky-bosorky // *Národopisná revue*. 2002. № 3.
- Cannon 1942 – *Cannon W. B.* Voodoo death // *American Anthropologist*. 1942. Vol. 44. № 2.
- Caro Baroja 1964 – *Caro Baroja J.* The world of the witches. London, 1964.
- Carstairs 1958 – *Carstairs G. M.* The twice-born: A study of a community of highcaste Hindus. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1958.
- Clark 1997 – *Clark S.* Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Clark 2001 – Languages of witchcraft: Narrative, ideology, and meaning in Early Modern culture / Ed. by S. Clark. New York, 2001.
- Clifford 1988 – *Clifford J.* The predicament of culture. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988.
- Clifford, Marcus 1986 – Writing culture: The poetics and politics of ethnography / Ed. by J. Clifford, G. Marcus. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.
- Cohn 1993 – *Cohn N.* Europe's inner demons: The demonization of Christians in Medieval Christendom. Univ. of Chicago Press, 1993.

- Cole 1991 – *Cole S.* Women of the Praia: Work and lives in a Portuguese coastal community. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Colson 1953 – *Colson E. F.* The Makah Indians. A study of an Indian tribe in modern American society. Manchester, 1953.
- Comaroffs 1993 – Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa / Ed. by J. Comaroff, J. L. Comaroff. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Cornish 2005 – *Cornish H. M.* Recreating historical knowledge and contemporary witchcraft in Southern England. London: Univ. of London, 2005.
- Coronil 1997 – *Coronil F.* The magical state: Nature, money and modernity in Venezuela. Chicago, 1997.
- Coumont 2004 – *Coumont J.-P.* Demonology and witchcraft: An annotated bibliography with related works on magic, medicine, superstition. Goy-Houten, the Netherlands: Hes and de Graaf, 2004.
- Crawford 1967 – *Crawford J. R.* Witchcraft and sorcery in Rhodesia. London: Oxford Univ. Press, 1967.
- Crick 1976 – *Crick M.* Explorations in language and meaning: Towards a semantic anthropology. New York, 1976.
- Cutileiro 1971 – *Cutileiro J.* A Portuguese rural society. Oxford, 1971.
- Davies 1999 – *Davies O.* A people bewitched: Witchcraft and magic in Nineteenth-century Somerset. Bruton, 1999.
- Delius 1996 – *Delius P.* A lion amongst the cattle: Reconstruction and resistance in the Northern Transvaal. Randburg: Ravan Press, 1996.
- Demos 1982 – *Demos J. P.* Entertaining Satan: Witchcraft and the culture of Early New England. New York, 1982.
- Devereux 1970 – *Devereux G.* Mohave ethnopsychiatry. New York, 1970.
- Devereux 1974 – Psychoanalysis and the occult / Ed. by G. Devereux. New York, 1974.
- Devlin 1991 – *Devlin J.* The superstitious mind: French peasants in the Nineteenth century. New Haven: Yale, 1991.
- Dionisopoulos-Mass 1976 – *Dionisopoulos-Mass R.* The evil eye and bewitchment in a peasant village // The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Douglas 1963 – *Douglas M.* Techniques of sorcery control in Central Africa // Witchcraft and sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton, E. H. Winter. London: Routledge and Paul, 1963.
- Douglas 1970a – Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.

- Douglas 1970b – *Douglas M.* Introduction. Thirty years after «Witchcraft, oracles and magic» // *Witchcraft confessions and accusations* / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Dube 1958 – *Dube S. C.* India's changing villages: Human factors in community development. London, 1958.
- Dundes 1981 – *The evil eye: A folklore casebook* / Ed. by A. Dundes. New York; London, 1981.
- Ebright 2006 – *Ebright M.* The witches of Abiquiu: The governor, the priest, the Genizaro Indians, and the Devil. Albuquerque, N.M.: Univ. of New Mexico Press, 2006.
- Epstein 1967 – *Epstein S.* A sociological analysis of witch beliefs in a Mysore village // *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Evans-Pritchard 1937 – *Evans-Pritchard E. E.* *Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford, 1937.
- Ezzy 2003 – *Ezzy D.* New Age witchcraft? Popular spell books and the re-enchantment of everyday life // *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal.* 2003. Vol. 4. № 1. Special issue «Studying 'New Age': Reconfiguring the field».
- Favret-Saada 1980 – *Favret-Saada J.* *Deadly words: Witchcraft in the Bocage.* Cambridge, 1980.
- Fisiy, Geschiere 2001 – *Fisiy C. F., Geschiere P.* *Witchcraft, development and paranoia in Cameroon: Interactions between popular, academic and state discourse* // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Forge 1970 – *Forge A.* Prestige, influence, and sorcery: A New Guinea example // *Witchcraft confessions and accusations* / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Fortune 1932 – *Fortune R. F.* *Sorcerers of Dobu: The social anthropology of the Dobu islanders of the Western Pacific.* New York: E.P. Dutton and Co., 1932.
- Foster 1960-61 – *Foster G. M.* Interpersonal relations in peasant society // *Human Organization.* Winter 1960-61. Vol. 19.
- Foster 1965 – *Foster G. M.* Peasant society and the image of limited good // *American Anthropologist.* 1965. Vol. 67. № 2.
- Foster 1967 – *Foster G. M.* *Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world.* Boston, 1967.
- Friedl 1962 – *Friedl E.* *Vasilika: A village in modern Greece.* New York, 1962.
- Friedman 1967 – *Friedman E. G.* The world of «La miseria» // *Peasant society: A reader* / Ed. by J. M. Potter, M. N. Dias, G. M. Foster. Boston, 1967.
- Geschiere 1997 – *Geschiere P.* *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa.* Charlottesville; London: Univ. Press of Virginia, 1997.

- Gijswijt-Hofstra 1999 – *Gijswijt-Hofstra M.* Witchcraft after the witch-trials // The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. Vol. 5. Witchcraft and magic in Europe: The 18th and 19th centuries / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 1999.
- Gluckman 1955 – *Gluckman M.* Custom and conflict in Africa. Oxford, 1955.
- Gottlieb 1989 – *Gottlieb A.* Witches, kings and the sacrifice of identity, or, The power of paradox and the paradox of power among the Beng of Ivory Coast // Creativity of power: Cosmology and action in African societies / Ed. by W. Arens, I. Karp. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989.
- Gregory 1991 – *Gregory A.* Witchcraft, politics, and «good neighbourhood» in early 17th century Rye // Past and Present. 1991. № 133.
- Harnischfeger 2000 – *Harnischfeger J.* Witchcraft and the state in South Africa // Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века: Африканистика в мировом контексте. Мат. междунар. науч. конф., посвященной 70-летию А. Б. Давидсона. М., 2000.
- Harris 1974 – *Harris M.* Cows, pigs, wars and witches. New York: Random House, 1974.
- Herzfeld 1981 – *Herzfeld M.* Meaning and morality: A semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village // American Ethnologist. 1981. Vol. 8. № 3. Special issue «Symbolism and cognition».
- Hoch 1986 – *Hoch S. L.* Serfdom and social control in Russia: Petrovskoe, a village in Tambov. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1986.
- Hutton 2004 – *Hutton R.* Anthropological and historical approaches to witchcraft: Potential for a new collaboration? // [The Historical Journal](#). 2004. Vol. 47.
- Hutton 1999 – *Hutton R.* The triumph of the Moon: A history of modern pagan witchcraft. Oxford, 1999.
- Johansen 1990 – *Johansen J. Ch. V.* Denmark: The sociology of accusations // Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Kapferer 2002b – *Kapferer B.* Introduction. Outside all reason: Magic, sorcery and epistemology in anthropology // Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Karlsen 1987 – *Karlsen C.* The Devil in the shape of a women: Witchcraft in colonial New England. W. W. Norton and Co., 1987.
- Keesing 1985 – *Keesing R.* Conventional metaphor and anthropological metaphysics: The problematic of cultural translation // Journal of Anthropological Research. 1985. Vol. 41.

- Klaniczay 1990a – *Klaniczay G.* Hungary: The accusations and the universe of popular magic // Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Klaniczay 1990b – *Klaniczay G.* The uses of supernatural power: The transformation of popular religion in Medieval and Early Modern Europe. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.
- Kluckhohn 1944 – *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft. Boston, 1944.
- Kluckhohn 1970 – *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Kohnert 2006 – *Kohnert D.* [On the articulation of witchcraft and modes of production among the Nupe, Northern Nigeria](#) // Witches, witch-hunts and magical imaginaries in modern Africa / Ed. by B. Schmidt, R. Schulte. Hamburg, 2006.
- Knauff 1985 – *Knauff B.* Good company and violence: Sorcery and social action in a lowland New Guinea society. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.
- La Fontaine 1998 – *La Fontaine J. S.* Speak of the Devil: Tales of satanic abuse in contemporary England. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Lambek 2002 – *Lambek M.* Fantasy in practice: Projection and introjection, or The witch and the spirit-medium // Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Larner 1981 – *Larner Ch.* Enemies of God: The witch-hunt in Scotland. Oxford, 1981.
- Lattas 1993 – *Lattas A.* Sorcery and colonialism: Illness, dreams and death as political languages in West New Britain // Man. New series. 1993. Vol. 28. № 2.
- Lattas 1998 – *Lattas A.* Cultures of secrecy. Madison, 1998.
- Lemert 1997 – *Lemert E. M.* The trouble with evil: Social control at the edge of morality. New York, 1997.
- Lewis 1951 – *Lewis O.* Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied. Urbana, 1951.
- Lewis 1962 – *Lewis O.* Five families: Mexican case studies in the culture of poverty. New York, 1962.
- Lewis 1996 – Magical religion and modern witchcraft / Ed. by J. R. Lewis. Albany; New York, 1996.
- Lewis 2003 – *Lewis L. A.* Hall of mirrors: Power, witchcraft, and caste in colonial Mexico. Durham; London: Duke Univ. Press, 2003.
- Lindquist 2001 – *Lindquist G.* Transforming signs: Iconicity and indexicality in Russian healing and magic // Ethnos. 2001. Vol. 66. № 2.

- Lindquist 2006 – *Lindquist G.* Conjuring hope: Magic and healing in contemporary Russia. New York; Oxford: Berghahn Books, 2006 (Epistemologies of healing. Vol. 1).
- LiPuma 2000 – *LiPuma E.* Encompassing others: The magic of modernity in Melanesia. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2000.
- Lopreato 1962 – *Lopreato J.* Interpersonal relations in peasant society: The peasants' view // Human Organization. 1962. Vol. 21.
- Lopreato 1967 – *Lopreato J.* Peasants no more: Social class and social change in an underdeveloped society. San Francisco, 1967.
- Luhmann 1986 – *Luhmann T. M.* Witchcraft, morality and magic in contemporary London // International Journal of Moral and Social Sciences. 1986. Vol. 1.
- Luhmann 1989 – *Luhmann T. M.* Persuasions of the witch's craft: Ritual magic and witchcraft in present-day England. Oxford, 1989.
- Macfarlane 1970a – *Macfarlane A.* Witchcraft and conflict // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Macfarlane 1970b – *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, 1970.
- Macfarlane 1978 – *Macfarlane A.* The origins of English individualism: The family, property, and social transition. Oxford, 1978.
- Marwick 1952 – *Marwick M. G.* The Social context of Cewa witch-beliefs // Africa. 1952. Vol. 22.
- Marwick 1964 – *Marwick M.* Witchcraft as a social strain gauge // Australian Journal of Science. 1964. Vol. 26.
- Marwick 1965 – *Marwick M. G.* Sorcery in its social setting: A study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester: Manchester Univ. Press, 1965.
- Marwick 1967 – *Marwick M. G.* The sociology of sorcery in a Central African tribe // Magic, witchcraft, and curing / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Marwick 1970a – Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Marwick 1970b – *Marwick M.* Witchcraft as a social strain gauge // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Marwick 1972 – *Marwick M. G.* Anthropologists' declining productivity in the sociology of witchcraft // American Anthropologist. 1972. Vol. 74.
- Mayer 1954 – *Mayer P.* Witches. Inaugural lecture. Grahamstown: Rhodes Univ. Press, 1954.
- Mayer 1970 – *Mayer P.* Witches // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.

- McKnight 2005 – *McKnight D.* Of marriage, violence and sorcery: The quest for power in Northern Queensland. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Melland 1935 – *Melland F.* Ethical and political aspects of African witchcraft // *Africa*. 1935. Vol. 8. № 4.
- Melley 2000 – *Melley T.* Empire of conspiracy: The culture of paranoia in postwar America. Ithaca: Cornell Univ. Press, 2000.
- Meyer, Pels 2003 – *Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment* / Ed. by B. Meyer, P. Pels. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2003.
- Middleton 1960 – *Middleton J.* Lugbara religion. London, 1960.
- Middleton 1967 – *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Middleton, Winter 1963 – *Witchcraft and sorcery in East Africa* / Ed. by J. Middleton, E. H. Winter. London: Routledge and Paul, 1963.
- Midelfort 1972 – *Midelfort E.* Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The social and intellectual foundations. Stanford, 1972.
- Minnaar et al 1992 – *Minnaar A., Offringa D., Payze C.* To live in fear: Witchburning and medicine murder in Venda. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1992.
- Minnaar et al 1998 – *Minnaar A., Wentzel M., Payze C.* Witch killing with specific reference to the Northern province of South Africa // *Violence in South Africa: A variety of perspectives* / Ed. by E. Bornman. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1998.
- Mitchell 1956 – *Mitchell C.* The Yao village: A study in the social structure of a Nyasaland tribe. Manchester, 1956.
- Moore, Sanders 2001a – *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Moore, Sanders 2001b – *Moore H. L., Sanders T.* Magical interpretation and material realities. An Introduction // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Morris 2000 – *Morris R. C.* In the place of origins: Modernity and its mediums in Northern Thailand. Durham: Duke Univ. Press, 2000.
- Murdock 1980 – *Murdock G. P.* Theories of illness: A world survey. Univ. of Pittsburgh Press, 1980.
- Needham 1978 – *Needham R.* Primordial characters. Charlottesville: Univ. of Virginia Press, 1978.
- Niehaus 2001 – *Niehaus I.* Witchcraft, power and politics: Exploring the occult in the South African Lowveld. London, 2001.

- Obelkevitch 1976 – *Obelkevitch J.* Religion and rural society: South Lindsey 1826-1875. Oxford, 1976.
- Obeyesekere 1975 – *Obeyesekere G.* Sorcery, premeditated murder and the canalization of aggression in Sri Lanka // *Ethnology*. 1975. Vol. 14. № 1.
- Obeyesekere 1981 – *Obeyesekere G.* Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience. Chicago; London, 1981.
- Pina-Cabral 1986 – *Pina-Cabral J. de.* Sons of Adam, daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho. Oxford, 1986.
- Ramer 1991 – *Ramer S. C.* Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861-1917 // *Peasant economy, culture, and customary law of European Russia, 1800-1921* / Ed. by E. Kingston-Mann, T. Mixter. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Ranger 1991 – *Ranger T.* Religion and witchcraft in everyday life in contemporary Zimbabwe // *Cultural struggles and development in Southern Africa* / Ed. by P. Kaarsholm. London, 1991.
- Rasmussen 1998 – *Rasmussen S.* Ritual powers and social tensions as moral discourse among the Tuareg // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 2.
- Redfield 1941 – *Redfield R.* Folk cultures of the Yukatan. Chicago, 1941.
- Redfield 1956 – *Redfield R.* Peasant society and culture. Chicago, 1956.
- Redfield 1960 – *Redfield R.* The little community and peasant society and culture. Chicago, 1960.
- Roheim 1934 – *Roheim G.* The riddle of the Sphinx. London, 1934.
- Romberg 2003 – *Romberg R.* Witchcraft and welfare: Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico. Austin: Univ. Texas Press, 2003.
- Roper 1994 – *Roper L.* Oedipus and the Devil: Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe. New York: Routledge, 1994.
- Rowlands, Warnier 1988 – *Rowlands M., Warnier J.-P.* Sorcery, power and the modern state in Cameroon // *Man*. New series. 1988. Vol. 23. № 1.
- Sabean 1984 – *Sabean D. W.* The power in the blood: Popular culture and village discourse in Early Modern Germany. Cambridge, 1984.
- Scarre, Callow 2001 – *Witchcraft and magic in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe* / Ed. by G. Scarre, J. Callow. London, 2001.
- Schoeck 1969 – *Schoeck H.* Envy: A theory of social behaviour. London, 1969.
- Scott 1976 – *Scott J. C.* The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in South-east Asia. New Haven, 1976.
- Scott 1985 – *Scott J. C.* Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven, 1985.

- Shanin 1996 – Peasants and peasant societies / Ed. by T. Shanin. Harmondsworth, 1971.
- Siegel 2006 – *Siegel J. T.* Naming the witch. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2006.
- Silverblatt 1987 – *Silverblatt I.* Moon, Sun and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.
- Spiro 1979 – *Spiro M.* Burmese supernaturalism. Pittsburgh, 1979.
- Stadler 1996 – *Stadler J.* Witches and witch-hunters: Witchcraft, generational relations and the life cycle in a Lowveld Village // African Studies. 1996. Vol. 55.
- Steadman 1985 – *Steadman L.* The killing of witches // Oceania. 1985. Vol. 56. № 2.
- Stephen 1987 – Sorcerer and witch in Melanesia / Ed. by M. Stephen. Carlton, Victoria: Melbourne Univ. Press, 1987.
- Stewart 1991 – *Stewart Ch.* Demons and the Devil: Moral imagination in Greek culture. Princeton, 1991.
- Strathern 1982 – *Strathern A.J.* Witchcraft, greed, cannibalism and death: Some related themes from the New Guinea Highlands // Death and the regeneration of life / Ed. by M. Bloch, J. Parry. Cambridge, 1982.
- Taussig 1997 – *Taussig M.* The magic of the state. New York, 1997.
- Taylor 1992 – *Taylor C. C.* Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1992.
- Telle 2002 – *Telle K. G.* The smell of death: Theft, disgust and ritual practice in Central Lombok, Indonesia // Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Thomas 1970 – *Thomas K.* The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Thomas 1971 – *Thomas K.* Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. London, 1971.
- Thompson 1971 – Thompson E.P. The moral economy of the English crowd in the 18<sup>th</sup> century // Past and Present. 1971. № 50.
- Thurston 2001 – *Thurston R. W.* Witch, Wicce, Mother Goose: The rise and fall of the witch hunts in Europe and North America. London, 2001.
- Turner 1964 – *Turner V. M.* Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics // Africa. 1964. Vol. 34.
- Turner 1967 – *Turner V. M.* Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics // Turner V. M. The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual. New York, 1967.
- Turner 1970 – *Turner P. R.* Witchcraft as negative charisma // Ethnology. 1970. Vol. 9. № 4.

- Wagley 1964 – *Wagley Ch.* Amazon town: A study of man in the tropics. New York, 1964.
- Watson, Ellen 1993 – Understanding witchcraft and Sorcery in Southeast Asia / Ed. by C. W. Watson, R. Ellen. Univ. of Hawaii Press, 1993.
- West 2001 – *West H.* Sorcery of construction and socialist modernization: Ways of understanding power in postcolonial Mozambique // *American Ethnologist*. 2001. Vol. 28. № 1.
- Whitehead, Wright 2004 – In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia / Ed. by N. L. Whitehead, R. Wright. Durham, N.C.; London: Duke Univ. Press, 2004.
- Whitehouse 2000 – *Whitehouse H.* Arguments and icons: Divergent modes of religiosity. New York: Oxford Univ. Press, 2000.
- Whiten 1991 – Evolution, development and simulation of everyday mindreading / Ed. by A. Whiten. Oxford, 1991.
- Whyte 1998 – *Whyte S. R.* Questioning misfortune: The pragmatics of uncertainty in eastern Uganda. Cambridge, 1998.
- Wilson 1970 – *Wilson M. H.* Witch beliefs and social structure // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Winter 1963 – *Winter E. H.* The Enemy within: Amba witchcraft and sociological theory // *Witchcraft and sorcery in East Africa* / Ed. by J. Middleton, E. Winter. London: Routledge and Paul, 1963.
- Wisers 1963 – *Wiser W. H., Wiser Ch. V.* Behind mud walls 1930-1960. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1963.