

От моральной паники
к социальному институту и обратно:
вера в колдовство в истории человечества

Ольга Б. Христофорова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, okhrist@yandex.ru*

Аннотация. В статье вера в колдовство в современном мире рассматривается в рамках этнологического и структурно-функционального подходов, концепций «моральной паники» и «образа ограниченного блага». Автор анализирует этнологические основы и социальные функции веры в колдовство и показывает, что идея колдовства оказывается функцией от социальных отношений, коммуникативных потребностей и творческих способностей (можно сказать, побочным эффектом этих общечеловеческих потребностей и способностей). В статье последовательно демонстрируется, как в сообществах охотников-собирателей и ранних земледельцев вера в колдовство и соответствующие ей практики становятся важным когнитивным инструментом и механизмом социальной регуляции и как с ростом и усложнением общества эти идеи и практики превращаются в симптом социального расстройства, когда преследованиям начинают подвергаться целые группы демонизируемых соплеменников. Автор показывает, что вера в колдовство, сохраняющаяся в латентном виде в коллективных общественных представлениях, усиливается в ситуациях социальных потрясений, экономических кризисов и преследования предполагаемых колдунов могут возобновиться и в наши дни. Современные кейсы из Уганды, Танзании, Кении и России демонстрируют такое положение дел.

Ключевые слова: колдовство, мифология, охота на ведьм, моральная паника, образ ограниченного блага

Для цитирования: Христофорова О.Б. От моральной паники к социальному институту и обратно: вера в колдовство в истории человечества // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2021. № 5. С. 31–53. DOI: 10.28995/2686-7249-2021-5-31-53

From moral panic to social institution and back again. Witchcraft beliefs in human history

Olga B. Khristoforova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, okhrist@yandex.ru*

Abstract. In the paper, witchcraft beliefs in the modern world are considered within the framework of the ethological and structural-functional approaches, the concepts of “moral panic” and “the image of a limited good”. The author analyzes the ethological foundations and social functions of witchcraft beliefs and demonstrates that the idea of witchcraft turns out to be a function of social relations, communication needs and creative abilities (one might say, a side effect of those universal human needs and abilities). The article consistently demonstrates how, in the hunter-gatherer and early farming communities, witchcraft beliefs and related practices become an important cognitive tool and mechanism of social regulation, and how, as society grows and becomes more complex, those ideas and practices become a symptom of social distress (when persecution begins and whole groups of demonized fellow-countrymen begin to be persecuted). The author shows that the witchcraft belief, which remaining latent in collective consciousness, are getting stronger in situations of social upheaval and economic crises, and the persecution of alleged witches may resume today. Up-to-day cases from Uganda, Tanzania, Kenya and Russia demonstrate such state of affairs.

Keywords: witchcraft, mythology, witch hunt, moral panic, the image of a limited good

For citation: Khristoforova, O.B. (2021), “From moral panic to social institution and back again. Witchcraft beliefs in human history”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 5, pp. 31–53, DOI: 10.28995/2686-7249-2021-5-31-53

В сентябре 2017 г. в Интернете прошла волна публикаций о человеческих жертвоприношениях в Уганде. Их якобы совершали колдуньи, чтобы вызвать дождь: сильнейшая за последние полвека засуха в Восточной Африке грозила голодом более чем полутора миллионам жителей страны. Как сообщает ресурс USA Today, первым опубликовавший эту информацию, в г. Катаби, пригороде столицы, по подозрению в совершении более 20 ритуальных убийств с мая по сентябрь 2017 г. были арестованы 44 человека. «Эти убийства были ритуальными жертвоприношениями, – заявил генерал-инспектор полиции Уганды Кейл Кайихура. – Мы прилагаем все усилия, чтобы арестовать оставшихся подозреваемых и искоренить эту практику». Глава полицейского управления по борьбе с человеческими жертво-

приношениями и торговлей людьми Мозес Бинога заявил, что в течение 2016 г. колдуны принесли в жертву семь детей, в 2015 г. – семь детей и шесть взрослых. При этом местные жители полагают, что число жертв ритуальных убийств может быть гораздо большим. Возникшая в Уганде моральная паника заставляет взрослых не отпускать детей одних на улицу, сопровождать их в школу. Этот страх негативно повлиял на практики народной медицины: в Уганде зарегистрировано 650 тыс. традиционных медиков и около 3 млн незарегистрированных лекарей. Местные жители полагают, что колдуны прячутся среди них, и требуют арестовать всех народных целителей¹.

В Танзании за три года до описываемых событий местные жители не ограничились пассивными методами – по подозрению в колдовстве несколько человек были убиты: разъяренные жители деревни Муруфити в Танзании напали с мачете на семерых односельчан, подозреваемых в колдовстве, которых затем сожгли живыми, – сообщает Mail Online, интернет-ресурс британского издания Daily Mail. Полиция задержала 23 человека, в том числе местного лидера, также участвовавшего в расправе. Всем им предъявлено обвинение в преднамеренном убийстве. Вера в колдовство и черную магию остается достаточно сильной в Танзании, сообщает Mail Online. Местные жители считают, что причина любых несчастий, от бесплодия и бедности до проблем в бизнесе, – колдовство. По данным местных правозащитников, с 2005 по 2011 г. по подозрению в колдовстве были убиты около 3 тыс. человек (и это только документированные случаи), в основном пожилые женщины. В местном фольклоре одна из черт, выдающих колдуна, – красные белки глаз, и пожилые женщины становятся центральным объектом нападков потому, что их глаза часто краснеют от специфического дыма очагов: в бедных деревнях в качестве топлива используют навоз².

¹Witch doctors sacrificing children in this drought-stricken African country [Электронный ресурс] // USA Today 26.09.2017. URL: <https://www.usatoday.com/story/news/world/2017/09/26/witch-doctors-sacrificing-children-drought-stricken-african-country-uganda/703756001/> (дата обращения 28.02.2021). Это сообщение было затем размещено на десятках англо-русскоязычных сайтов.

²Seven people accused of witchcraft hacked with machetes and burned to death by mob of villagers in Tanzania [Электронный ресурс] // Mail Online. 11.10.2014. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2789349/seven-people-accused-witchcraft-hacked-machetes-burned-death-mob-villagers-tanzania.html> (дата обращения 28.02.2021). Эта новость была повторена на многих российских и зарубежных интернет-ресурсах (The Mirror, Lenta.ru и др.).

В соседней с Танзанией Кении столь же острая ситуация: так, в одной из деревень в мае 2008 г. по обвинению в колдовстве были сожжены сразу 11 пожилых людей, 8 женщин и 3 мужчин. Их односельчане уверяли полицию, что имеется неопровержимое доказательство вины убитых – в местной школе была найдена тетрадь с «протоколом заседания» колдунов, в котором назывались имена следующих жертв³. Примеры можно множить – о похожих происшествиях сообщают корреспонденты из других стран Африки, Южной и Юго-Восточной Азии. Так, в Северной провинции ЮАР с 1985 по 1995 г. по подозрению в колдовстве были убиты 389 человек [Niehaus 2001, p. 1]; в Индонезии только за три месяца 1999 г. около 120 предполагаемых колдунов были растерзаны толпой [Siegel 2006].

Публикация подобной информации на сайтах американских и европейских (в том числе российских) новостных агентств не вызывает моральных паник – слишком далекими и экзотичными кажутся западному читателю эти идеи и связанные с ними страхи. Вместо этого поднимается шквал негодования – в комментариях говорится, как чудовищны эти преступления против человечности и что в XXI в. вера в магию и колдовство немыслима. Однако, как с известной долей пессимизма писал еще в 1870 г. британский антрополог Эдуард Тайлор, «тот, кто воображает, что поскольку ныне веры в колдовство нет, то она исчезла навсегда, без всякой пользы читал историю» [Тайлор 1989, с. 50].

Действительно, моральные паники, связанные с верой в колдовство, встречаются гораздо чаще, чем об этом становится известным мировому сообществу. Они известны не только в Африке и Азии, но и в Европе (причем не только в Новое время, но и в наши дни), и на локальном уровне помнятся достаточно долго. Так, несколько лет назад в одном российском селе нам довелось записывать рассказы о местном колдуне, ныне покойном Георгии Ж. Его боялись соседи, страдавшие, по их словам, от его колдовства. Но пока речь шла о частных подозрениях и обидах, все ограничивалось пассивными методами защиты (люди старались не общаться с предполагаемым колдуном, использовали обереги), и лишь когда жалобы приняли коллективный характер: стали болеть коровы в общем стаде – соседи угрозами заставили Георгия переехать в другую часть села; это было в 1980-е гг.

³“Witches” burnt to death in Kenya [Электронный ресурс] // BBC News. 21.05.2008. URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7413268.stm> (дата обращения 28.02.2021).

Этологические основы веры в колдовство

Понятие «моральная паника» (*moral panic*) стало рабочим термином в социологических и антропологических исследованиях начиная с работ Маршалла Маклюэна [McLuhan 1964], Джока Янга [Young 1971] и Стэнли Коэна [Cohen 1972]. Вера в колдовство – классический случай моральной паники: признается наличие угрозы для ценностей и самого существования сообщества, возникает паника; находится источник этой угрозы – группа определенным образом маркируемых (демонизируемых) индивидов из числа соплеменников, паника нарастает; формируется реакция на угрозу, достаточно жесткая (заметим, что реакция видится непропорциональной угрозе – как это в целом характерно для моральных паник – только с внешней, а не с внутренней точки зрения, поскольку воображаемой / несущественной угроза представляется лишь стороннему взгляду), опасность нейтрализуется, паника спадает (см. [Cohen 1972; Ven-Yehuda, Goode 1994]).

Моральные паники, вызванные верой в колдунов – особых людей, якобы способных причинять физический вред мистическим способом, – вероятно, одни из наиболее древних. Судя по историческим данным и этнографическим параллелям, эта вера была уже у палеолитических охотников-собирателей. Мы не можем определенно сказать, могла ли эта вера, как и в целом начатки религиозности, появиться в своих ранних формах у предков современных людей. Однако, безусловно, что для оформления эмоций страха и враждебности по модели демонизации контрагента была необходима способность к семиотическому удвоению реальности. Следовательно, веру в колдунов сопровождали достаточно развитая речь и те феномены, которые принято называть «ранними формами религии».

Джордж Мёрдок, основатель школы кросс-культурных исследований, в ходе специального изучения вернакулярных теорий болезней обнаружил, что представления о колдовстве и ведовстве имеют почти универсальное распространение. Они существуют на всех континентах, в 122 из 139 обществ, по которым имелись на момент его анализа этнографические данные, причем считаются основной причиной болезней и несчастий в 37 обществах. Колдовство – вторая по значимости, после агрессии духов, теория происхождения болезней [Murdock 1980, p. 21–22, 52].

По мнению Мёрдока, представления о колдунах и ведьмах как «внутренних врагах» универсальны потому, что являются проекцией агрессивных чувств – но таких, которые невозможно выразить непосредственно, поскольку речь идет об одном из членов

группы и для агрессии нет внешнего повода [Murdock 1980, p. 61]. Чтобы такую агрессию можно было проявить, нужно либо найти повод, либо «своего» сделать «чужим» – «оградить», обнаружить в его внешности, поведении, мыслях и чувствах что-то такое, что позволит не признавать его «своим» и даст возможность обвинить в случившемся несчастье. Колдуном человека в восприятии окружающих делают, во-первых, соответствие некоторому принятому набору внешних признаков, поведенческих особенностей, эмоциональных реакций (физические и психические особенности, определенные черты характера – скрытность, избегание общения и т. п., а также приписываемые негативные социальные чувства – зависть, ревность, злоба).

На вопрос «Почему столь схожи и почти универсально распространены представления о колдовстве?» дает ответ и эволюционная психология. Возможно, речь здесь идет о наследуемых моделях восприятия и реагирования. Среди врожденных способностей у человека есть знания о себе подобных, об основах взаимодействия, об эмоциях и мимике, в том числе – способность опознавать невысказанные намерения и желания других людей. Видимо, эта способность «читать» истинные эмоции партнеров по общению повлияла на развитие «внутренних образов» других ([Briggs 1996, p. 341], ср. [Barkow 1992, p. 628; Бутовская 2004, с. 204–206]). Кроме того, агентные интерпретации событий – когда последние приписываются чьей-либо сознательной воле – стандартная стратегия человеческого разума; универсальная и, по-видимому, также врожденная, она легко приобретает в результате соответствующего сигнала и трудно подавляется [Atran 2002, p. 49–50]. Вера в колдовство усиливается в период индивидуальных и коллективных стрессов потому, что цена, которую люди платят за хорошие отношения, – подавление эмоций, что часто сочетается с расщеплением и проекцией. Этим сдерживается немедленное проявление агрессии, но дорогой ценой: невыраженная враждебность не исчезает, но обнаруживается, в соответствии с принятыми в данной традиции способами, в такой ситуации, когда количество бед увеличивается и превосходит адаптивные возможности отдельной личности и целого социума (недаром массовые моральные паники такого рода возникали и продолжают возникать в годы войн, голода, эпидемий). К тому же пик враждебности к врагу обычно порождает столь же иррациональные чувства доброжелательности по отношению к другим членам своего сообщества. Отсюда следует, что естественным поведением в случае острого или хронического стресса будет поиск врагов, внутренних или внешних (либо и тех, и

других): нормальные отношения среди большинства членов группы может поддержать лишь общее согласие по поводу источника проблем (см. [Briggs 1996, p. 341–342]). Робин Бриггс считает, что вера в колдунов может хотя бы в некоторой степени быть объяснена как побочный продукт механизмов, с помощью которых мы ориентируемся 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 1996, p. 342].

Как источник моральной паники может стать инструментом стабилизации?

Человек, очевидно, довольно рано применил идею колдовства – как и многие другие «природные» феномены в себе самом и вокруг себя – на пользу обществу. Негативные чувства, эти естественные следствия жизни в группе, из оснований для моральных паник стали когнитивным инструментом и механизмом социальной стабилизации. Как это произошло, мы можем оценить исходя из функций, которые представления о колдовстве и связанные с ними практики выполняли в этнографически исследованных группах. Итак, зачем социуму колдуны?

Вера в колдунов оказывается важным способом объяснения несчастий в обществах, не приемлющих идею случайной причинности. По мнению Эванса-Причарда, для азанде (африканского народа, среди которого он проводил полевую работу) идея колдовства – способ объяснить несчастья и найти средства борьбы с ними⁴. Колдовство в восприятии азанде не противоречит естественному ходу вещей, но добавляет к нему некий сопутствующий фактор, делающий рядовые события (которые в норме должны быть благоприятными для человека) несчастливыми. Идея колдовства, выявляя этот внешний фактор, позволяет ответить не на вопрос «Как случилось несчастье?» (здесь ответы азанде и европейца, подразумевающие естественную причинность, совпали бы), а на другой вопрос – «Почему?»: почему происшествие случилось с этим человеком, а не с каким-то другим; почему именно в этот момент и в этом месте? Идея колдовства помогает азанде иметь дело

⁴ *Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, oracles and magic among the Azande.* Oxford: Clarendon Press, 1937.

с несчастьями и их последствиями таким образом: с ее помощью можно включить в социальный контекст любые беды, в особенности те из них, связь которых с человеческими взаимоотношениями неочевидна и к которым поэтому (в отличие от, скажем, 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, 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 занимаются вредоносным колдовством – к этому их побуждают дурные чувства), имеет прямое отношение к морали и утверждению культурных ценностей [Эванс-Причард 1994, с. 30–83].

Такое рассмотрение веры в колдовство – как специфического института, обеспечивающего стабильность социальных структур – характерно для британского структурного функционализма (в частности, Манчестерской школы) и для культурной антропологии США (например, Клайда Клакхона). Фокусируясь главным образом на моделях обвинения в колдовстве, исследователи рассматривали этот феномен с точки зрения его социальных функций, которые понимались как общие закономерности, мало зависимые от локальных 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 группах. Вкратце эта логика «гомеостаза» сводится к следующему: страх колдовства заставлял людей соблюдать правила общения, не переступать установленных социальных границ, никого не злить, не красть и не скупиться, не завидовать и не хвалиться 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 активность⁵.

Однако не все антропологи-функционалисты разделяли понимание колдовства как статичного социального института с четким набором функций, некоторые исследователи подчеркивали его динамический характер. Так, британский африканист Макс Марвик полагал, что вера в колдовство – это показатель социальной напряженности, она представляет собой не столько часть стабильных социальных структур, сколько инструмент изменений, играющий важную роль в возникновении и развитии конфликтов [Marwick 1964]. По его 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 1964], ср. также [Marwick 1965; Marwick 1967]).

От охотников-сборителей к земледельцам

Вера в колдовство – характерная черта социальной жизни малых групп, причем, как показывают данные Мёрдока, в меньшей степени она распространена среди скотоводов и охотников-сборителей, в большей – среди земледельцев. Какое сообщество может считаться малым? Исследователи определяют его численность по-разному, в среднем – до тысячи членов, однако основное все же не численность, а принципы организации, среди которых – наличие внешне наблюдаемых и внутренне осознаваемых границ, общность занятий и мировоззрения, самообеспечение, а также стабильная социальная структура, соблюдение принципа общения «лицом к лицу» и отсутствие анонимности.

⁵ Kluckhohn C. Navaho witchcraft. Boston: Beacon Press, 1944. P. 112.

Есть два типа малых социумов, где вера в колдовство отсутствовала или встречалась редко. Во-первых, это сообщества с низким уровнем социальной организации (например, бушмены Южной Африки, хадза Восточной и пигмеи Центральной Африки). В них люди жили малыми родственными группами на больших пространствах, контакты между группами были редки и нерегулярны, поэтому там почти не было соперничества; мифология в таких обществах относительно бедна, в ней, как правило, не встречаются вредоносные антропоморфные существа. Во-вторых, это сообщества, где соперничество упорядочено хорошо организованной системой социальных ролей (например, у нуэр и динка Судана). В тех же 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.

Однако в большей степени, чем у охотников-собирателей, живущих небольшими коллективами и ведущих полукочевой образ жизни, вера в колдовство развита у земледельцев: община, состоящая не только из кровных родственников и свойственников, оседлый образ жизни, постоянный тяжелый труд – вот та среда, в которой канализация внутригрупповой агрессии пошла по пути упрочения образов «внутренних врагов».

Американский исследователь Джордж Фостер, в 1950-е гг. проводивший полевую работу среди мексиканских крестьян, пришел к выводу, что основная причина, по которой представления о колдовстве широко распространены в сообществах оседлых земледельцев, – экономические условия существования. Его авторству принадлежит концепция «образа ограниченного блага» (*image of limited good*) [Foster 1960–1961; Foster 1965; Foster 1967] (русский перевод статьи 1965 г. см. [Фостер 2020]), суть которой в следующем: разные сферы жизни сельских сообществ (экономические стратегии, социальные взаимодействия, представления о здоровье и болезнях, концепты дружбы и любви, языковые клише и фольклорные сюжеты) свидетельствуют о том, что крестьяне понимают свой мир – природный, экономический, социальный – как закрытое пространство, в котором все желаемые ценности (земля, богатство, здоровье, любовь, честь, уважение, власть 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 1960–1961, p. 174–178, Foster 1965, p. 296; Foster 1967, p. 122–152]. Для наглядности Фостер использовал метафору пирога, который делят между всеми присутствующими: если кому-то одному достался кусочек побольше, то другому – соответственно меньше. Таким образом, 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 [Foster 1960–1961, p. 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, p. 141].

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 комплексная картина – там на поведение людей влияют и другие факторы [Foster 1965, p. 296, 311]. Но и современной городской среде в малых группах (расширенной семье, коммунальной квартире, офисе, компании друзей и т. п.) может процветать вера в колдунов. Для того чтобы межличностные конфликты в малых группах осмыслились в терминах колдовства, необходимо немного – авторитетные носители соответствующих представлений (это прежде всего магические специалисты, предлагающие модели объяснения несчастий и рецепты их преодоления, а также их бывшие и настоящие клиенты); для того чтобы индивидуальные подозрения превращались в общегрупповую убежденность и формировали репутацию «колдуна», нужны каналы распространения информации (слухи и сплетни); для того чтобы подобные коммуникативные стратегии стали сколько-нибудь заметным социальным институтом, необходима «санкция» культуры (будь то традиционная мифология или современная массовая культура). Тем не менее 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.

Как социальный регулятор превратился в инструмент дезинтеграции?

В устойчиво функционирующем сообществе вера в колдовство представляет клапан для выхода ненависти и беспокойства, которые не могут быть выражены иным способом, но сам этот клапан надежно контролируется, так что частота и серьезность обвинений невелики. Но там, где социально-экономическая ситуация теряет стабильность, 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.). Возможно, 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. Так, причинами ведовской истерии в Европе начала Нового времени стали распад традиционных деревенских форм солидарности и развитие новых, индивидуальных форм хозяйства, что привело к серьезному конфликту между прежними нравственными нормами и новой этикой, к возвышению одних социальных слоев и потере статуса другими [Thomas 1970; Macfarlane 1970b]. В целом быстрые социальные изменения усиливают озабоченность общества идеями колдовства, и рост обвинений оказывается симптомом 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 России⁶, до сих

⁶ *Весин Л.* Народный самосуд над колдунами: К истории народных обычаев // Северный вестник. 1892. № 9. С. 57–79; *Левенстим А.А.* Суевение и уголовное право. 2-е изд. СПб.: Изд. Я.А. Канторовича, 1899. 176 с.

пор наблюдается она в некоторых странах Африки и Азии [Minnaar et al. 1998; Niehaus 2001].

Итак, картина, правдивая для небольших соседско-родственных коллективов охотников-собирателей и ранних земледельцев, не подходит для обществ более сложно устроенных. 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 созидала и укрепляла, сколько разрушала и губила – и социальные отношения, и человеческие жизни [Macfarlane 1970a, p. 303; Midelfort 1972, p. 179–190; Klaniczay 1990, p. 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, p. 66–67], но трансформация этого «базового колдовства» (*primary witchcraft*, термин Кристины Ларнер [Larner 1981]) в культуре элиты в совершенно новые идеи и проникновение их обратно в народную среду, уже затронутую социально-экономическим кризисом, породили ведовскую истерию и массовые преследования, которые нужно рассматривать скорее как социальную дисфункцию. 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»⁷.

Как вера в колдовство может быть и инструментом социального здоровья, и симптомом больного общества? Мэри Дуглас предложила такую схему: на первом уровне, в небольших сообществах, представления о колдовстве выступают как инструмент социальной стабилизации, на втором уровне – с дезорганизацией социальной жизни – они разрастаются и выходят из-под контроля, на третьем – в больших сообществах, где преобладают неличные отношения, – исчезают [Douglas 1970, p. 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, p. 126]. Мы бы добавили, что в современном обществе расширился «ассортимент» моральных паник и увеличился список персонажей, назначаемых на роль «демонизируемых иных».

⁷ *Mayer P. Witches. Inaugural lecture. Grahamstown: Rhodes Univ., 1954.*

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. Более того, вера в колдовство иногда неожиданно возникает там, где, казалось бы, давно исчезла. Подобная ситуация встречается не так часто – обычно она расцветает в местах, где не успела исчезнуть, как в Уганде или Танзании.

Тем не менее, так случилось в России 1990-х гг. Как и во многих других обществах, переживавших непростые переходные периоды, в нашей стране первые постсоветские годы ознаменовались расцветом новых религиозных движений, активным ростом интереса к мистике и оккультизму, захватившего даже научную сферу⁸. Всплески такого рода, заметная иррационализация массового сознания и массовой культуры обозначаются исследователями как «архаический синдром» [Следзевский 1992]. Под этим термином понимается возрождение архаичных мировоззренческих комплексов в результате регресса массового сознания, причины которого в постсоветской России состояли в коллапсе официальной советской идеологии, социально-экономическом кризисе и связанной с этими двумя факторами психологической нестабильности 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], также [Христофорова 2010]). Скорее, речь идет об актуализации латентных мировоззренческих моделей, имеющих универсальный характер. Эти модели некогда возникли в схожих общественных условиях, были успешно адаптированы к роли социального регулятора в кросс-культурном контексте, и их (уже бесконтрольная) актуализация также становится возможной в близких ситуациях – когда разрушаются привычные структуры,

⁸ См., например, доклад академика РАН А.Е. Акимова о торсионных полях на V Международной конференции «КГБ: вчера, сегодня, завтра» (1995) [Савенко 2017, с. 20], другие проявления псевдонауки, разного рода конспирологические теории и т. п., см. также [Lindquist 2006; Ахметова 2010].

вторгаются новые, вызывающие враждебность элементы, повышается уровень общественной тревоги. В определенном смысле ситуация, в какой возникла «антиколдовская» моральная паника в Уганде и Танзании, похожа на то, что наблюдалось в России нулевых и десятых. Несмотря на запреты и ограничения, накладываемые уже с 1993 г. на открытое отправление нетрадиционных целительских и иных практик, перевод этой тематики в русло развлекательных СМИ (условно, замена ТВ-сеансов Кашпировского и Чумака постановочной «Битвой экстрасенсов»), несколько лет «официально разрешенного оккультизма» дали свои плоды.

В 1996 г. в Институте судебной медицины им. Сербского состоялась научно-практическая конференция, на которой, в частности, рассматривался случай ритуального убийства в Воронеже. В декабре 1993 г. члены секты Валентины Париновой, бывшей оперной певицы, убили 18-летнюю девушку из их же сообщества. Убийство инициировала глава секты, объявившая жертву опасным киборгом. Участники конференции направили открытое письмо правительству РФ, в котором выражали беспокойство намечающимся в обществе опасным поворотом к мистике и оккультизму, чреватым коллективными психозами. Письмо было опубликовано в газете «Труд», но фактически прошло незамеченным.

Вера в колдунов также начала нарастать. По данным опроса, проведенного ВЦИОМ 22–23 октября 2016 г.⁹, в магию верят 36% респондентов, а 27% заявили, что лично сталкивались с проявлениями колдовства. При этом отмечается, что колдуны вызывают у граждан негативные ассоциации (18% чувствуют по отношению к ним неприязнь и страх, а 15% считают мошенниками). Не верят в колдовство 41%, а 23% не могут сказать определенно. Защититься от порчи, сглаза и иных магических воздействий пытаются 29% респондентов, при этом больше половины из них (57%) прибегают к христианским оберегам (молитва, посещение церкви, ношение креста, ладанки). Более четверти респондентов (27%) считают, что основной причиной веры в колдовство является отчаяние.

Широкий общественный резонанс получило одно из недавних «колдовских дел», ему были посвящены колонки печатных и элек-

⁹ Опрошены 1600 человек, выборка построена на основе полного списка телефонных номеров, задействованных на территории России; данные взвешены на вероятность отбора и по социально-демографическим параметрам. На сайте ВЦИОМ данные были опубликованы 31.10.2016 (URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115928>).

тронных СМИ и даже телешоу¹⁰. В декабре 2013 г. жительница села в Архангельской области обвинила свою соседку в попытке ее убить – якобы в ночь на 16 декабря соседка вместе с несовершеннолетней дочерью проникла в ее дом и пыталась забить ее кочергой. Мотивом убийства, по мнению потерпевшей, было желание обвиняемой сохранить свой «дар ведьмы» и передать такой же дар дочери. Мнение потерпевшей подтверждала, по словам односельчан, репутация старшей обвиняемой: она гадала на картах, хвасталась своей магической силой. Слухи о «матери-ведьме» якобы распространяла и ее 14-летняя дочь.

Следствием такого рода обвинений в русском сельском обществе XVIII–XX вв., как правило, бывали самосуды – избиения, поджоги, порча имущества¹¹. Самосуды обычно не останавливались ни абсурдностью обвинений, ни тем, что, как в данном случае, ущерб никто не потерпел, – обвинительница была жива и здорова. В этот раз моральную панику сельского масштаба (о степени ее возможной интенсивности мы можем только догадываться) купировало вмешательство следственных органов – было заведено уголовное дело по факту покушения на ритуальное убийство. Приведу цитату из выступления сотрудника следственного комитета: «Обвиняе-

¹⁰ В Поморье судят женщину и ее 14-летнюю дочь за попытку убийства односельчанки с целью «сохранения колдовских чар» [Электронный ресурс] // Newsru.com. 3.03.2015. URL: <https://www.newsru.com/crime/03Mar2015/witchbeatwomarhang.html> (дата обращения 28.02.2021). В Поморье мать и дочь пытались убить соседку кочергой, чтобы сохранить «дар ведьм» [Электронный ресурс] // Аргументы недели. 19.05.2015. URL: <http://argumenti.ru/incident/2015/05/400558> (дата обращения 28.02.2021); Поморье двух «ведьм» посадили за попытку убить соседку кочергой [Электронный ресурс] // Российская газета. 19.05.2015 (URL: <https://rg.ru/2015/05/19/reg-szfo/vedmy-anons.html>) (дата обращения 28.02.2021); Бойня кочергой в Поморье: «ведьмы» сели, не завершив ритуал [Электронный ресурс] // Собеседник.ru. 19.05.2015. URL: <https://sobesednik.ru/proisshestviya/20150519-boynya-kochergoy-v-pomore-vedmy-seli-ne-zavershiv-ritual>) (дата обращения 28.02.2021); Пытавшиеся убить соседку кочергой онежские ведьмы отправились в колонию [Электронный ресурс] // Невские новости. 9.08.2015. URL: <https://nevnov.ru/115522-rytavshiesya-ubit-sosedku-kochergoj-onezhskie-vedmy-otpravilis-v-koloniyu> (дата обращения 28.02.2021); Мать с дочерью кочергой переселяли дух ведьмы в соседку [Электронный ресурс] // Народные новости. 9.09.2015. URL: <https://nation-news.ru/63454-mat-s-docheryu-kochergoy-pereselyaliduh-vedmyi-v-sosedku> (дата обращения 28.02.2021); и др.

¹¹ См.: *Весун Л.* Указ. соч.; *Левенстим А.А.* Указ. соч.; и др.

мая И.Л. и ее дочь с целью сохранения дара ведьмы обвиняемой, с целью улучшения жизни последней и ее дочери, также чтобы ее дочь приобрела дар ведьмы, совершили покушение на убийство М. Действия обвиняемых были квалифицированы как покушение на убийство группой лиц по предварительному сговору, наказание за которое предусмотрено до 20 лет лишения свободы»¹². В мае 2015 г. обвиняемым был вынесен приговор: мать и дочь были признаны виновными в совершении преступления, предусмотренного ч. 3 ст. 30, ч. 1 ст. 105 УК РФ (покушение на убийство). Обвиняемые свою вину не признали. Приговором Онежского городского суда Архангельской области 34-летней женщине назначено наказание в виде семи лет лишения свободы с отбыванием в исправительной колонии общего режима, а ее 15-летней дочери – четыре года лишения свободы с отбыванием в воспитательной колонии. В мае 2018 г. девушка была освобождена по УДО, ее матери оставалось сидеть еще четыре года.

Заключение

Как видим, и в Уганде, и в Танзании, и в России социальные события, имеющие отношение к вере в колдовство, либо игнорируются на любом, кроме локального, уровне, либо встраиваются в юридическую систему «западного» типа, где рассматриваются как преступления в рамках действующего законодательства. Тем не менее, как ясно видно из архангельского кейса, официальная формулировка уголовного дела вполне может содержать отсылки к вернакулярному (если не прямо фольклорному) дискурсу о колдовстве.

И африканские, и российский кейсы – приметы постмодерной реальности: слова полицейских чинов о «ритуальных убийствах» и «передаче дара ведьмы» ни в коей мере не содержат иронии, но в то же время даются как бы в кавычках – столкновение западной, рациональной, системы мышления и абсолютно иных онтологий наделяют официальных лиц чем-то вроде серьезного недоумения. Миры, где существуют ведьмы, где убийство колдуна может ликвидировать засуху, а кровь и части тела ребенка – привлечь удачу и богатство, уже (или еще?) не могут быть поняты как болезненные фантазии, как народные суеверия, которые легко устранить с помощью наказаний или просвещения. Это реальность, которая

¹² Нечистая сила. Мужское / Женское. Выпуск от 07.04.2015. 1 канал. 15:07 (URL: <https://www.1tv.ru/shows/muzhskoezhenskoe/vypuski/nechistaya-sila-muzhskoe-zhenskoe-vypusk-ot-07-04-2015>).

проникает с окраин и из внутренних щелей рационализованного западного мира (маргинальность и лиминальность в понимании В. Тэрнера). Подобная реальность имеет общечеловеческие, биологические основания; она поддерживается той ролью, которую играла долгое время для стабилизации и выживания сообществ; она подкрепляется, в том числе, современной массовой культурой. За аттрактивными, развлекательными и в конечном итоге коммерческими целями сегодняшних СМИ, рассказывающих о колдунах, магах, экстрасенсах, находятся, с одной стороны, универсальные этологические закономерности (о которых шла речь выше и благодаря которым эта тематика будет понята в любом человеческом обществе) и, с другой стороны, возможности новых моральных паник, потенциально связанных с такого рода демонизируемыми агентами. Новостные порталы, развлекательные ТВ программы, интернет-ресурсы, публикующие материалы о колдунах, ведьмах и похожих персонажах, подобны кастрюлькам, под крышками которых кипит тот же бульон, что кипел в чашах для ритуального очищения от колдовства у азанде. Пока сдерживаемый, но на огне, которому не дают потухнуть, этот бульон может при благоприятных к тому условиях социальных конфликтов и экономических кризисов выплеснуться – как это было, к примеру, во время охоты на ведьм в Старом и Новом свете – но вряд ли он когда-либо выкипит до конца. Наверное, и сам Эдвард Тайлор не очень верил в то, о чем писал с прогрессистской решимостью: «...если вера в колдовство и необходимо связанное с нею гонение еще раз появятся в цивилизованном мире, то они появятся в более мягкой форме, чем прежде, и будут сдерживаться человечностью и терпимостью» [Тайлор 1989, с. 50].

Благодарности

Статья выполнена в рамках реализации государственного задания по проекту FSZG-2020-0019 (номер государственной регистрации AAA-A-20-120070890028-5) «Этническая семиотика и семиотика культуры: историография и современные подходы».

Acknowledgements

The research was completed as part of the state task under the project FSZG-2020-0019 (state registration number AAAA-A20-120070890028-5) “Ethnic semiotics and semiotics of culture: Historiography and modern approaches”.

Литература

- Ахметова 2010 – *Ахметова М.В.* Конец света в отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 336 с.
- Бутовская 2004 – *Бутовская М.Л.* Язык тела: Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004. 440 с.
- Савенко 2017 – *Савенко Ю.С.* Осуществленная утопия: Первый эксперимент профессиональной самоорганизации в психиатрии: К 30-летию Независимой психиатрической ассоциации России: 1989–2017 [Электронный ресурс]. URL: http://npar.ru/wp-content/uploads/2017/11/broshura_npar.pdf (дата обращения 28.02.2021).
- 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.: Ин-т Африки, 1992. С. 78–89.
- Тайлор 1989 – *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
- Утехин 2001 – *Утехин И.* Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 2001. 277 с.
- Фостер 2020 – *Фостер Дж.М.* Крестьянское общество и ограниченное благо // *Фольклор и антропология города.* 2020. Т. 3. № 1–2. С. 14–36.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.
- Эванс-Причард 1994 – *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / Сост. И.Т. Касавин.* М.: Республика, 1994. С. 30–83.
- Atran 2002 – *Atran S.* In gods we trust. The evolutionary landscape of religion. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. 400 p.
- 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. P. 627–637.
- Ben-Yehuda, Goode 1994 – *Ben-Yehuda N., Goode E.* Moral panics. The social construction of deviance. Oxford: Blackwell, 1994. 265 p.
- Briggs 1996 – *Briggs R.* Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft. N. Y.: Penguin, 1996. 457 p.
- Cohen 1972 – *Cohen S.* Folk devils and moral panics. L.; N. Y.: MacGibbon and Kee, 1972. 282 p.
- Douglas 1970 – *Douglas M.* Introduction – Thirty years after “Witchcraft, oracles and magic” // *Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas.* L.: Tavistock publ., 1970. P. XIII–XXXVIII.

- Foster 1960–1961 – *Foster G.M.* Interpersonal relations in peasant society // *Human Organization*. Winter 1960/61. Vol. 19. P. 174–184.
- Foster 1965 – *Foster G.M.* Peasant society and the image of limited good // *American Anthropologist*. 1965. Vol. 67. No. 2. P. 293–315.
- Foster 1967 – *Foster G.M.* *Tzintzuntzan*. Mexican peasants in a changing world. Boston: Little, Brown, 1967. 384 p.
- Klaniczay 1990 – *Klaniczay G.* The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in Medieval and Early Modern Europe. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990. 268 p.
- Larner 1981 – *Larner Ch.* *Enemies of God: The witch-hunt in Scotland*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins Univ. Press, 1981. 244 p.
- Lindquist 2006 – *Lindquist G.* *Conjuring hope. Magic and healing in contemporary Russia*. N. Y.; Oxford: Berghahn Books, 2006. 251 p.
- Macfarlane 1970a – *Macfarlane A.* *Witchcraft and conflict* // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth. Penguin Books, 1970. P. 296–304.
- Macfarlane 1970b – *Macfarlane A.* *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. L.: Harper & Row, 1970. 334 p.
- Marwick 1964 – *Marwick M.* *Witchcraft as a social strain gauge* // *Australian Journal of Science*. 1964. Vol. 26. P. 263–268.
- Marwick 1965 – *Marwick M.* *Sorcery in its social setting. A study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Univ. of Manchester Press, 1965. 339 p.
- Marwick 1967 – *Marwick M.* *The sociology of sorcery in a Central African tribe* // *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. N. Y.: Garden City, 1967. P. 101–133
- McLuhan 1964 – *McLuhan M.* *Understanding media. The extensions of man*. N. Y.: McGraw-Hill, 1964. 318 p.
- Midelfort 1972 – *Midelfort E.* *Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The social and intellectual foundations*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1972. 306 p.
- 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. P. 175–199.
- Murdock 1980 – *Murdock G.P.* *Theories of illness. A world survey*. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1980. 127 p.
- Niehaus 2001 – *Niehaus I.* *Witchcraft, power and politics. Exploring the occult in the South African Lowveld*. L.; Sterling, VA: Pluto Press, 2001. 246 p.
- Siegel 2006 – *Siegel J.T.* *Naming the witch*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2006. 253 p.
- Thomas 1970 – *Thomas K.* *The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft* // *Witchcraft confessions and accusations* / Ed. by M. Douglas. L.: Tavistock publ., 1970. P. 47–79.

Young 1971 – *Young J.* The Role of the police as amplifiers of deviancy, negotiators of reality and translators of fantasy // *Images of deviance* / Ed. by S. Cohen. Harmondsworth: Penguin, 1971. P. 27–61.

References

- Akhmetova, M.V. (2010), *Konets sveta v otdel'no vziatoi strane: Religioznye soobshchestva postsovetovskoi Rossii i ikh eshatologicheskii mif* [The End of the World in a one particular country. The religious communities of post-Soviet Russia and their eschatological myth], OGI, RSUH, Moscow, Russia.
- Atran, S. (2002), *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Barkow, J.H. (1992), “Beneath new culture is old psychology. Gossip and social stratification”, in Barkow, J.H., Cosmides, L., and Tooby, J. (eds.), *The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 627–637.
- Ben-Yehuda, N. and Goode, E. (1994), *Moral panics: the social construction of deviance*, Blackwell, Oxford, UK.
- Briggs, R. (1996), *Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft*, Penguin, New York, USA.
- Butovskaia, M.L. (2004), *Iazyk tela: Priroda i kul'tura (evoliutsionnye i kross-kul'turnye osnovy neverbal'noi kommunikatsii cheloveka)* [Body language. Nature and culture (evolutionary and cross-cultural basis for nonverbal human communication)], Nauchnaya mysl', Moscow, Russia.
- Cohen, S. (1972), *Folk devils and moral panics*. MacGibbon and Kee, London, UK, New York, USA.
- Douglas, M. (1970), “Introduction – Thirty years after ‘Witchcraft, oracles and magi’”, in Douglas, M. (ed.), *Witchcraft confessions and accusations*. Tavistock publ., London, UK, pp. XIII–XXXVIII.
- Evans-Pritchard, E. (1994), “Witchcraft, oracles and magic among the Azande”, in Kasavin, I.T. (ed.), *Magicheskii kristall: Magiia glazami uchenykh i charodeev* [Magic Crystal. Magic through the eyes of scientists and magicians], Respublica, Moscow, Russia, pp. 30–83.
- Foster, G.M. (1960–1961), “Interpersonal relations in peasant society”, in *Human Organization*, Winter, vol. 19, pp. 174–184.
- Foster, G.M. (1965), “Peasant society and the image of limited good”, *American Anthropologist*, vol. 67, no. 2, 293–315.
- Foster, G.M. (1967), *Tzintzuntzan. Mexican peasants in a changing world*, Little, Brown, Boston, USA.
- Foster, G.M. (2020), “Peasant society and the image of limited good”, in *Fol'klor i antropologiya goroda*, vol. 3, no. 1–2, pp. 14–36.

- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zheravy. Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Witches and victims. Anthropology of the witchcraft in the present-day Russia], OGI, RSUH, Moscow, Russia.
- Klaniczay, G. (1990), *The uses of supernatural power. The transformation of popular religion in Medieval and Early Modern Europe*, Princeton University Press, Princeton, USA.
- Larner, Ch. (1981), *Enemies of God. The witch-hunt in Scotland*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., USA.
- Lindquist, G. (2006), *Conjuring hope. Magic and healing in contemporary Russia*, Berghahn Books, New York, USA, Oxford, UK.
- Macfarlane, A. (1970), "Witchcraft and conflict", in Marwick, M. (ed.), *Witchcraft and sorcery. Selected readings*, Penguin Harmondsworth, UK, pp. 296–304.
- Macfarlane, A. (1970), *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Harper & Row, London, UK.
- Marwick, M. (1964), "Witchcraft as a social strain gauge", *Australian Journal of Science*, vol. 26, pp. 263–268.
- Marwick, M. (1965), *Sorcery in its social setting. A study of the Northern Rhodesian Cewa*, University of Manchester Press, Manchester, UK.
- Marwick, M. (1967), "The sociology of sorcery in a Central African tribe", in Middleton, J. (ed.), *Magic, witchcraft, and curing*, Garden City, New York, USA, pp. 101–133.
- McLuhan, M. (1964), *Understanding media: The extensions of man*, McGraw-Hill, New York, USA.
- Midelfort, E. (1972), *Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The social and intellectual foundations*, Stanford University Press, Stanford, USA.
- Minnaar, A., Wentzel, M. and Payze, C. (1998), "Witch killing with specific reference to the Northern province of South Africa", in Bornman, E. *Violence in South Africa: A variety of perspectives*, Human Sciences Research Council, Pretoria, RSA, pp. 175–199.
- Murdock, G.P. (1980), *Theories of illness: A world survey*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, USA.
- Niehaus, I. (2001), *Witchcraft, power and politics. Exploring the occult in the South African Lowveld*, Pluto Press, London, Sterling, VA.
- Savenko, Yu.S. (2017), *Osushchestvennaia utopiia. Pervyi eksperiment professional'noi samoorganizatsii v psikhiiatrii. K 30-letiiu Nezavisimoi psikhiatricheskoi assotsiatsii Rossii. 1989–2017* [Realized utopia. The first experiment of professional self-organization in psychiatry. On the 30th anniversary of the Independent Psychiatric Association of Russia. 1989–2017], available at: http://npar.ru/wp-content/uploads/2017/11/broshura_npar.pdf (Accessed 28.02.2001).
- Siegel, J.T. (2006), *Naming the witch*, Stanford University Press, Stanford, California, USA.
- Sledzevskii, I.V. (1992), "The concept of the program 'Archaic Syndrome in the Former Soviet Union. The issue of revival of archaic consciousness in the extreme life situations and in closed cultural environments'", in *Prostranstvo i vremia v arkhaiskikh*

- kul'turakh. Materialy kollokviuma* [Space and time in archaic cultures. Colloquium materials], Institut Afriki, Moscow, Russia, pp. 78–89.
- Thomas, K. (1970), “The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft”, in Douglas, M. (ed.), *Witchcraft confessions and accusations*, Tavistock publ., London, UK, pp. 47–79.
- Tylor, E.B. (1989), *Pervobytnaia kul'tura* [Primitive culture], Politizdat, Moscow, Russia.
- Utekhin, I. (2001), *Ocherki kommunal'nogo byta* [Essays on communal life], OGI, Moscow, Russia.
- Young, J. (1971), “The Role of the police as amplifiers of deviancy, negotiators of reality and translators of fantasy”, in Cohen, S., (ed.), *Image(s) of deviance*. Penguin, Harmondsworth, UK, pp. 27–61.

Информация об авторе

Ольга Б. Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; okhrist@yandex.ru

Information about the author

Olga B. Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993; okhrist@yandex.ru