

The Devil was her Deity:
Народное колдовство в графстве Йорк,
Южная Каролина, в XVIII–XIX вв.

Глеб В. Александров

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия, glaleksandrov@gmail.com

Аннотация. Представления о колдовстве в той или иной форме характерны практически для всех человеческих обществ и зачастую неотделимы от представлений религиозных, по крайней мере от того комплекса идей, представлений и практик, который обычно обозначают как народную религию, folk religion. Специфика народной религиозности на территории нынешних Южных штатов США в колониальный период остается относительно малоизученной, в первую очередь вследствие недостатка источников. Тем не менее до определенной степени она может быть реконструирована благодаря доступным сегодня материалам, собранным и обработанным интересующимися локальной историей представителями местных элит. Настоящая статья посвящена народному колдовству и «низовой» религиозности в графстве Йорк, Южная Каролина, в XVIII–XIX вв. В статье рассматриваются локальные особенности, отличающие народную культуру Южных колоний, в частности Каролины, и от Европы, и от других английских колоний, эволюция народной религиозности в колониальный период и в первые десятилетия после обретения США независимости, а также ее влияние на формирование специфической южной религиозности.

Ключевые слова: колдовство, народная религия, Южная Каролина, колониальная Северная Америка, XVIII–XIX вв.

Для цитирования: Александров Г.В. *The Devil was her Deity*. Народное колдовство в графстве Йорк, Южная Каролина, в XVIII–XIX вв. // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2025. № 1. С. 36–51. DOI: 10.28995/2686-7249-2025-1-36-51

The Devil was her Deity:
Witchcraft and folk religion in York County,
South Carolina, in the 18th – 19th centuries

Gleb V. Aleksandrov

HSE University, Moscow, Russia, glaleksandrov@gmail.com

Abstract. The notions of sorcery and witchcraft exist, in some way, in most human societies, and are often intrinsically connected with religion, or at least with the complex of ideas, concepts and practices usually referred to as folk religion. The specifics of folk religiosity in Southern colonies and later Southern states of the US, are under-researched in some aspects – while contemporary syncretic religions are explored in great detail, folk religion of the colonial period remains somewhat underexplored, mostly due to insufficient sources. However, it can be reconstructed, at least to some degree, using materials collected by members of local elites interested in local history and ethnography. This article examines the ideas of witchcraft in York County, South Carolina, in the 18th – 19th centuries. The key questions touch upon are the local specifics in comparison to wider colonial culture, the evolution of the ideas of witchcraft in the late colonial and early independence period, and the influence of folk religion on the emergence of specific southern religiosity.

Keywords: folk magic, folk religion, South Carolina, colonial North America, XVIII–XIX century

For citation: Aleksandrov, G.V. (2025), “*The Devil was her Deity*: Witchcraft and folk religion in York County, South Carolina, in the 18th – 19th centuries”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 1, pp. 36–51, DOI: 10.28995/2686-7249-2025-1-36-51

Представления о колдовстве в той или иной форме характерны практически для всех человеческих обществ и зачастую неотделимы от представлений религиозных, по крайней мере от того комплекса идей, представлений и практик, который обычно обозначают как народную религию, folk religion. Термин «народная религия» достаточно многозначен, но, на наш взгляд, вполне подходит для описания того комплекса идей, верований и представлений, который и составлял значительную часть внутреннего мира колонистов. Из всех существующих определений народной религии наиболее продуктивным нам представляется определение, предложенное Доном Йодером – не самое новое, но не потерявшее актуальности. Йодер предложил сложное компаундное определение, включающее целый ряд аспектов феномена народной религии: эволюционный

(народная религия как совокупность сохраняющихся элементов существовавших ранее форм религии – пережитки дохристианских верований в католической Европе или элементы католицизма в протестантских колониях); народная религия как сочетание элементов доминирующей и субалтерной религиозных традиций (например, в случае синкретических религий, соединяющих христианство с религиозными традициями коренных американцев или рабов африканского происхождения); фольклорный, взаимодействие веры, ритуала, обычая и мифологии в традиционных обществах; «народная» интерпретация и выражение религии». Последним и, на наш взгляд, наиболее полезным стало комплексное определение, объединившее вышеуказанные аспекты – народная религия как «совокупность всех религиозных взглядов и практик, существующих вне и параллельно с строго определенными теологическими и литургическими формами официальной религии» [Yoder 1974]. Ту же идею можно выразить несколько короче, определив народную религию как «относительно неотрефлексированные аспекты повседневных практик и верований, ориентированные на взаимодействие с или воздействие на нечто за пределами повседневного здесь-и-сейчас; повседневная трансцендентность» [Varul 2015]. Народная религия в таком понимании, безусловно, включает в себя широкий спектр практик и представлений, в том числе и те, которые можно назвать «народным колдовством», «целительством» и так далее. Во многих исторических работах можно столкнуться с представлением о том, что вера в колдовство и другие формы народной религиозности, безусловно, актуальные для Средневековья, в Новое время начинают постепенно отмирать и наконец полностью или почти полностью исчезают благодаря распространению идей Просвещения и к XIX в. перестают играть какую-либо значимую роль в жизни общества на Западе [Thomas 1971; Demos 2004]. Но многочисленные антропологические работы показывают, что на самом деле эти представления вполне переживают влияние Просвещения и сохраняют актуальность по сей день, продолжая влиять на мировоззрение носителей современных культур и, соответственно, на общество в целом (пожалуй, лучшей обобщающей работой по этой тематике на сегодняшний день остается [Ankarloo, Clark 2002]). Настоящая статья посвящена народному колдовству и «низовой» религиозности в Йорк Каунти, Южная Каролина. Наше исследование будет ограничено географически одним небольшим графством в Южной Каролине, а хронологически – периодом с середины XVIII по середину XIX в. Нас будут интересовать в первую очередь локальные особенности, отличающие народную культуру Южных колоний, в частности Каролины, и от Европы, и от других

английских колоний. Ключевой вопрос, на который кажется необходимым обратить внимание, – как менялась народная религиозность по мере развития колоний и оказала ли какое-то влияние на формирование специфической южной религиозности?

Религия оказала колоссальное влияние на развитие культуры и общества США, служа, помимо прочего, одним из важных маркеров американской идентичности даже сегодня [Straughn, Feld 2010]. Но американская религиозность неоднородна, и специфические ее формы определили, среди прочих факторов, формирование Юга США как самостоятельного культурного региона. Современная южная идентичность во многом строится вокруг религиозности южан, значимости церкви и церковной общины для в том числе повседневного быта южан, особенно в сельских районах Глубокого Юга, в глубинке. Наиболее распространены в этом регионе различные протестантские деноминации, в первую очередь баптисты и методисты. Но современная религиозная культура Юга сформировалась относительно поздно, на волне второго Великого Пробуждения¹. Если сегодня Юг считается, возможно, наиболее религиозным регионом США, то в колониальный период и после Войны за независимость ситуация была обратной, Библейским Поясом колониальной Америки был Север, в первую очередь Новая Англия. На Юге же церковь была значительно менее важна, оставаясь в первую очередь уделом местной элиты, простые же люди, plain folk, хотя, безусловно, ходили в церковь, мало участвовали в жизни церковной общины – настолько, что ряд исследователей склонны считать, что южане того периода были нерелигиозны². Такой подход подразумевает, что религиозность связана исключительно с организованной церковью. Однако народная религиозность, не связанная обычно с организованной религией, не подразумевающая институционализации, оказывается зачастую не менее важна и оказывает значимое влияние на развитие культуры и общества. Народная же религиозность на Юге изучена очень неравномерно. Если современные ее формы, в частности различные синкретические традиции, изучены весьма детально, то народная религия ко-

¹ Второе Великое Пробуждение – период религиозного оживления (ревивализма), широкого распространения новых деноминаций и резкого роста общего уровня религиозности в США с конца XVIII по середину XIX в.

² *Harvey P. Race, culture, and religion in the American South* // Oxford Research Encyclopedia of Religion. URL: <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-7> (дата обращения 11.03.2024).

лониального периода гораздо менее известна. Отчасти это связано с недостаточностью доступных источников. Тем не менее, на наш взгляд, специфика народной религиозности и ее эволюции может быть изучена хотя бы в каких-то аспектах и на основе доступных сегодня материалов.

Нужно сразу отметить, организованная религия сыграла свою роль в развитии Юга, пусть и не столь значимую, как в Новой Англии – так, вопросы веротерпимости точно так же становились камнем преткновения в политике колоний, религиозные соображения, как и на Севере, влияли на разработку местного законодательства (пусть опять-таки и не в такой степени) [Bruce 1974; Dreisbach 2019]. Но и богословские вопросы, и проблемы церковной организации занимали преимущественно представителей колониальной элиты, Большинству же населения колоний, что Северных, что Южных, не только богословие, но и даже основы христианской догматики были знакомы не слишком хорошо. Как отмечал Джон Батлер в классической статье 1979 г. на новоанглийском материале, вопреки представлениям о религиозности колонистов большинство из них не читали Библию, слабо представляли себе, в чем отличия католицизма от протестантизма и тем более между разными протестантскими деноминациями, и вполне спокойно обходились без доступа к церкви на протяжении многих лет. При этом всевозможные формы народной религиозности, в том числе веры в колдовство, были распространены весьма широко [Butler 1979].

Разнообразие народных верований на территории США чрезвычайно велико. При этом одна из особенностей Америки – активная синкретизация различных фольклорных, мифологических и религиозных традиций. Классическими примерами такого рода синкретизма, неизбежно находящего свое отражение в фольклоре отдельных регионов, могут считаться вуду в Луизиане, худу в штатах атлантического побережья, и позже – брухерия и культ святой Смерти на Юго-Западе страны (впрочем, почитатели Санта Муэрте в последние десятилетия появляются во все большем количестве на всей территории страны). Справедливости ради нужно отметить, что само по себе выделение таких четко оформленных традиций – до некоторой степени артефакт исследовательской оптики, и насколько сами их носители до относительно недавнего времени воспринимали их как некую целостную систему представлений, неясно. Народная религия редко артикулируется в настолько ясных категориях. Тем не менее во всех этих случаях смешиваются традиции европейские, африканские, карибские и, пусть и в менее выраженном виде, собственно американские, индейские. В некоторых случаях связь с другими традициями не так очевидна,

например, в Пенсильвании с ее специфической формой народного колдовства, паувау, которая, несмотря на название, содержательно основана практически полностью на европейском субстрате, хотя функционально она довольно близка другим американским синкретическим культам [Александров 2020].

До некоторой степени такая синкретизация происходила и в Южной глубинке – приток поработенных африканцев, а также иммигрантов из разных регионов Европы создавал не менее плодородную почву для появления синкретических верований, чем, например, в Луизиане. Отчасти это верно – многие аспекты традиционной культуры региона имеют очевидные африканские корни. Например, еще недавно широко распространенный обычай красить потолок террасы вокруг дома в светло-голубой, *haint blue*, непосредственно заимствован из обычаев гулла, населяющих прибрежные районы и острова Каролины и Джорджии. Широко распространены по всему Югу и рассказы про лесную каргу *boo hag*, восходящие к африканскому фольклору.

Логично было бы предположить, что народные представления о сверхъестественном в целом будут проникнуты теми же синкретическими элементами. Неизбежно возникает вопрос, когда начинается эта синкретизация? Когда именно карибские и африканские мотивы начинают дополнять немецкий и английский субстрат и в какой момент в общую ткань фольклора Южной Каролины органично включаются ирландские и шотландские мотивы, привнесенные многочисленными иммигрантами, поток которых на территорию будущего штата, а тогда колонии, начался в начале XVIII в.?

К сожалению, количество доступных нам источников невелико. В целом фольклор Юга очень хорошо изучен, но большинство записей – достаточно поздние, материалов же, касающихся раннего периода, в целом очень немного. Одним из немногих и потому особенно ценных источников касательно интересующего нас региона становится *Reminiscences of York* Мориса Мура. Мур, уроженец Йорка, родился в конце XVIII в. и прожил долгую жизнь, значительная часть которой была посвящена изучению локальной истории. Свои заметки и наблюдения Мур публиковал в виде колонки в газете *Yorkville Enquirer*, позже, уже в середине XIX в., его колонки были опубликованы отдельной книгой. Заметки Мура посвящены самым разным темам, от участия уроженцев Йорк Каунти в Войне за независимость до юмористических зарисовок местных нравов времен молодости Мура. Три из записанных им историй представляют значительный интерес для нашей темы.

Работа Мура интересна в первую очередь тем, что отражает представления, характерные для эпохи его юности и даже предше-

ствующей ей – многие из историй, в том числе интересующие нас, записаны Муром со слов представителей старшего поколения и представляют нам пусть и ограниченный и снабженный комментариями автора, но все же срез фольклорных представлений, характерных для второй половины и конца XVIII в.

Первая история описывает встречу местного шерифа, Адама Мика, с призраком. Впрочем, встречались с призраком, поселившимся на Старом Поле Гордона, как жители городка Буллокс Крик называли пустошь неподалеку от поселения, многие³. Но большинство, столкнувшись с загадочной фигурой, преследующей путников по ночам, предпочитали сбежать – за пределы поля призрак не выходил, и, чтобы оказаться в безопасности, достаточно было добраться до опушки леса. У шерифа же хватило духу, когда, однажды задержавшись где-то, он возвращался домой глубокой ночью, не бежать, а остановиться и поговорить с призраком. О чем они говорили, не знал не только Мур, но даже брат шерифа. Вернувшись домой, тот туманно заявил, что пока не может ни о чем рассказывать, но, возможно, готов будет рассказать когда-нибудь позже. Вскоре шериф покинул родные места и отсутствовал несколько месяцев – где, зачем и что он там делал, он также не рассказывал даже ближайшим родственникам и друзьям. Но по возвращении заявил, что, как бы там ни было, призрак больше не будет тревожить местных жителей, и оказался прав⁴.

При всем очаровании этой истории, мастерски пересказанной Муром, проследить здесь связь с какой-либо традицией не представляется возможным. Истории о встречах с призраками распространены в мировой культуре настолько широко, что считать их атрибутом даже, например, европейского наследия в самом широком смысле не представляется возможным. Скорее уж здесь можно было бы увидеть параллели с готическими романами, если бы к моменту записи Муром этой истории их популярность была уже достаточно широка. Сблaзн увидеть в этом сюжете ирландский или шотландский элемент есть, но никаких реальных оснований для этого нет, скорее уж наоборот – встреча с призраком не заканчивается здесь трагически, например, да и шериф, помимо мужества, не проявляет каких-то выдающихся качеств, например смекалки, характерной для героев кельтских легенд, успешно переживающих встречу со сверхъестественным [O hOgain 1985].

Следующая история гораздо более плодотворна. Потому что в ней речь идет о ведьмовстве. Понятно, что в популярном вообра-

³ Moore M. *Reminiscences of York*. York: Yorkville Enquirer, 1901. P. 18.

⁴ Ibid. P. 19.

жении ведьмы в колониальной Америке ассоциируются в первую очередь с Салемской охотой на ведьм и, соответственно, Новой Англией. Но неразумно было бы забывать, что в Южных колониях суды над ведьмами случались не реже, чем на Севере, народное колдовство практиковалось не менее активно. Тем интереснее для нас восприятие ведьмовства – как это общее место европейской культуры того времени изменилось под влиянием специфического контекста Южных колоний?

История сама по себе довольно проста. Некий местный житель по фамилии Рейни тяжело болел. При этом «все его недуги приписывались всем местным обществом» некой Болси Фокс, «широко известной ведьме»⁵. Как сложилась ее репутация, Мур не поясняет, но интересно, что он, возможно неосознанно, прекрасно иллюстрировал социальный характер обвинений в колдовстве – собственно, если все многообразие причин, приводящих к появлению таких обвинений, пытаться свести к одной фразе, то лучшей формулировки, чем «по согласию всего местного общества» и не придумаешь. Мур описывает классический случай обвинения в ведовстве, примеры ровно того же сценария можно найти и в Салеме, и в Южных колониях, и в колдовских процессах Европы XV–XVII вв. Болезнь неизвестного происхождения, сложившаяся репутация ведьмы у одинокой бедной пожилой соседки, очевидного кандидата в ведьмы. Чуть менее традиционно «лекарство» – хотя в Йорк Каунти использовались в том числе и вполне традиционные методы борьбы с колдовством, здесь жители Йорка разработали незаурядный план – предполагалось, что все женщины округа соберутся в доме болящего и пожелают ему выздоровления, сказав “God bless you”. Изворотливая ведьма нашла способ избежать кары. Сперва она просто пыталась не явиться на организованный молебен, так что полковнику Лэйси пришлось за ней ехать, причем лошадь полковника, обычно вполне бойкая, едва двигалась от тяжести сухонькой с виду старушки. Но даже доставленная таким образом на место ритуала, она и тут не сдалась – вместо положенного благословения произнесла “*my* god bless you”⁶. Ну а поскольку ее Бог это, очевидно – и для персонажей истории, и для самого Мура – дьявол, исцеления не произошло. Можно предположить, что, если события происходили хотя бы в общих чертах так, как их описывает Мур, женщина произнесла “*may* God bless you”, но в сочетании с ее репутацией этой незначительной оговорки хватило, чтобы объяснить в глазах соседей неэффективность ритуала. История эта как

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 20.

нельзя лучше демонстрирует смешанный характер американского восприятия повседневного сверхъестественного, с одной стороны, вполне классическое ведьмовство и весь связанный с ним комплекс поверий. С другой – очевидная ассоциация ведьмы именно с дьяволом, характерная, как показал, в частности, Робин Бриггс, для элитарной культуры раннего модерна, и лишь позже проникающая в культуру народную [Briggs 2002]. Здесь, очевидно, этот процесс уже вполне завершен, хотя, например, во время Салемских процессов он еще только начинается и народные представления о ведьмах были еще довольно далеки (см., к примеру [Breslaw 1996]) от, в формулировке Бриггса, «нарратива дьявола». Интересен и способ борьбы с ведьмой – коллективный ритуал, довольно отчетливо напоминающий коллективный благодарственный молебен. В европейском контексте с ведьмой обычно борются либо сама жертва, либо ее ближайшее окружение, здесь же ситуация напоминает скорее коллективные действия, характерные для некоторых регионов Африки – впрочем, вряд ли речь идет о заимствовании, скорее о приспособлении протестантского благодарственного моления (которое с точки зрения официальной церкви не должно иметь столь выраженного магического характера) к борьбе с ведьмой. Видимо, влияние раннего кальвинизма с его подчеркиванием важности единства конгрегации, духовной и социальной близости религиозной общины было актуально и на Юге. В целом же ситуация прекрасно иллюстрирует то, как протестантизм, с одной стороны, неизбежно влиял на народную культуру, а с другой – ставился ей на службу и к ней приспособлялся, выходя далеко за пределы «высокой» теологии, осуждающей использование молитвы, тем более коллективной, в магических целях (что, впрочем, не мешало кальвинистам, в том числе проповедникам, использовать ее именно в этом качестве, одновременно осуждая склонность католиков к «колдовской» молитве (подробнее см., например [Hall 1990, pp. 199–204])).

Третья из приведенных Муром историй, пожалуй, еще ближе к классическому европейскому нарративу, по крайней мере в некоторых аспектах, что примечательно, поскольку она является и наиболее поздней – Мур был непосредственным свидетелем части описываемых событий⁷. Здесь жертвой колдовства стал Мози Гэби. Как и в предыдущем случае, виновницей считали живущую неподалеку одинокую пожилую женщину, уже имеющую репутацию ведьмы. Под воздействием ее чар несчастный Гэби с жутким криком вскакивал по ночам и убегал из дома, возвращаясь лишь под утро.

⁷ Moore M. Op. cit. P. 20.

По его рассказам, ведьма скакала на нем как на коне и ездила на нем на шабаш, устраиваемый где-то за окраиной Йорка. В остальное время Гэби страдал от периодических приступов ступора. Интересно, что справиться с проблемой своими силами родственники даже не пытались – они прожили больше пяти лет с заколдованным Мози, постепенно привыкли к его состоянию настолько, что даже не просыпались, когда он посреди ночи выбегал из дома, а дети привыкли по утрам вычищать из дядиных волос колечки. Избавлением стало прибытие в Йорк некоего д-ра Бриндла, знаменитого witch-doctor⁸ из соседнего графства. Он организовал занятный ритуал – сперва дал Мози какое-то лекарство, от которого того немедленно вытошнило комком шерсти, иголок и прочего мусора. Затем была поймана черная кошка и подвергнута фактически пытке – несчастное животное хлестали (судя по всему, к счастью, чисто символически) на протяжении нескольких часов, с перерывами, но каждый раз строго нечетным количеством ударов. Наконец, доктор заявил, что вскоре явится виновник – под благовидным предлогом будет просить о какой-то небольшой услуге, которой ни в коем случае не следует оказывать. Обессиленный колдун не сможет покинуть дом, пока вконец не ослабеет, и только тогда можно будет наконец сделать то, о чем он просит, а Мози будет освобожден от чар. Так и произошло, и бедная старая миссис Браггарт провела у соседей большую часть дня, не в силах покинуть двор, пока наконец не получила желаемое – стакан сливок в данном случае – и не убежала, после чего бедняга Мози перестал мучиться⁹.

Третья история Мура – интересное сочетание архаичных и более современных элементов. С одной стороны, нужно отметить, что в норме за лекарством от наведенной ведьмовством болезни обращаются все же гораздо раньше. Судя по тому, что этого не сделали, в самом Йорке, видимо, не было уже к тому моменту подходящих специалистов, местных «знающих» – хотя все еще были люди, которых по тем или иным причинам считали ведьмами. Показательно также, что семья Гэби не попыталась прибегнуть к религиозным методам, в отличие от персонажей предыдущей истории, живших примерно на поколение раньше. Вероятнее всего, они, как и большинство жителей колоний того периода, не отличались чрезмерной религиозностью. Интересна и фигура спасителя, уже мало напоминающего классического деревенского колдуна – тут и титул «доктор», и очевидная «игра на публику» – сам Мур встретился с «доктором» на следующий день после исцеления Гэби и, кстати,

⁸ Ibid. P. 22.

⁹ Ibid.

доказал, по крайней мере сам себе, что целительные способности «доктора» – банальное мошенничество¹⁰. Наконец, он вообще не был местным, а был своего рода странствующим целителем – в общем, фигура уже гораздо ближе к современному хилеру или экстрасенсу, чем классическому деревенскому колдуну.

С другой стороны, само лечение идеально вписывается в классическую фольклорную модель. Настолько, что сюжет об испытании колдуна – с заперением его в доме, невозможностью его покинуть и последующим разрушением чар – встречается повсеместно от Йорк Каунти до верховий Камы, где Христофоровой были описаны былички, почти аналогичные истории, приведенной у Мура [Христофорова 2011]. Сами «мучения», которым подвергался Гэби, служивший временным «скакуном» ведьмы, повторяют мотивы европейских ведьмовских нарративов. Ритуал, предшествующий появлению ведьмы, вполне архаичен. В целом же история эта как нельзя лучше показывает живучесть народных представлений о ведьмах и ведьмовстве, сохранявших актуальность до, как минимум, начала XIX в.

Примечательно здесь скорее отсутствие синкретических элементов и заимствований, которых стоило бы ожидать – все описанное Муром полностью вписывается в западноевропейскую фольклорную традицию, здесь не прослеживается даже ирландско-шотландского влияния, не говоря уж об африканском. Возможных объяснений два – либо народная культура Йорк Каунти оказалась поразительно монолитной и устойчивой и успешно избежала всякого внешнего влияния, либо дело в избирательной памяти – Мур по тем или иным причинам сознательно избегал описания таких синкретических элементов. Он последовательно описывает своих героев в положительном тоне – даже Мози Гэби фигура хоть и комическая, но вызывающая сочувствие, а ведьмы набросаны настолько общими словами, что, по сути, лишены всякого намека на индивидуальность. Разумно предположить, что Мур транслировал предрассудки своего времени и, стараясь создать максимально положительный образ жителей Йорк Каунти, приписывал им «чисто» европейскую культуру, конструировал идиллический пасторальный образ, отрезая все, что в него не вписывалось.

Показательно, что, подходя к ситуации с вполне рационалистических позиций, Мур при этом не пытался как-то на нее повлиять, переубедить участников истории, объяснить им, что речь идет о, например, психическом заболевании, а не колдовстве. Более того, отвергая сверхъестественную подоплеку исцеления Гэби, Мур во-

¹⁰ Moore M. Op. cit. P. 22.

обще не предлагает альтернативного объяснения происходящему и не ставит под сомнение, по крайней мере в открытую, самого факта «колдовской» болезни. Он даже добавляет в свое повествование эпизод, в котором несколько явно рационально мыслящих местных джентльменов пытаются доказать, что никакого колдовства нет, самым простым способом – удержав Гэби силой. Они терпят неудачу, причем весь эпизод скорее подтверждает именно «колдовское» объяснение происходящего¹¹.

Так или иначе, с учетом всех ограничений, тексты Мура ясно показывают два важных момента – во-первых, народная культура Южных колоний даже в ее максимально «обеленном» варианте была по-прежнему пронизана представлениями о сверхъестественном, о колдовстве, ведьмах и призраках, составляющих важную часть картины мира большинства населения колоний. Идеи Просвещения, рационализм и «разочарование» мира оставались даже в середине XIX в., по всей видимости, элементом исключительно элитарной культуры.

Во-вторых, для народной культуры Йорк Каунти был все же характерен ряд особенностей, обойти которые вниманием Мур не смог. Колониальный контекст неизбежно наложил свой отпечаток. Наиболее яркая особенность – очевидное во второй истории слияние протестантской религиозности и народных представлений о колдовстве. Американский протестантизм не подавлял народную культуру, а, напротив, приспосабливался к ней, отдаляясь все дальше от теологических основ и приближаясь к народной религии – чего в католицизме, например, не допускала сама организационная структура церкви. С другой стороны, на примере Йорк Каунти мы видим начало трансформации, которая со временем приведет народную культуру к ее современной форме, переходный этап от деревенского колдуна к экстрасенсу, телепроповеднику и другим подобным фигурам, выполняющим по сути те же функции, но в современном контексте и в совершенно другом масштабе.

Более того, распространенность народной религии и сокращение дистанции между ней и религией организованной неизбежно повлияли и на развитие последней, причем особенно это очевидно именно на Юге. В современных евангелических церквях используется широкий спектр магических практик, от лечения до экзорцизма и предсказания, заимствованных непосредственно из народной религии. В католицизме и крупных протестантских деноминациях такие практики всегда воспринимались с осторожностью и со временем все менее признавались частью официальной церковной

¹¹ Ibid. P. 21.

практики, все дальше отдаляя официальную церковь от народной религии. Американские же церкви, напротив, кооптировали элементы народной религии, а не дистанцировались от них, обеспечивая себе широкую массовую поддержку, что доказывает важность этих народных религиозных практик для значительного процента населения. Такие общины часто объединяются вокруг харизматичных лидеров-проповедников, авторитет которых строится на личном духовном опыте в гораздо большей степени, чем на образовании и развитой теологии. Способности, которые приписывают себе такие лидеры, в том числе целительство и способность пророчествовать, во многом схожи с возможностями традиционных «знающих людей». Если в Старом Свете организованная религия и народная религия постепенно разошлись все дальше и дальше, в Новом Свете они, напротив, сблизились, придав народной религиозности обычно нехарактерную для нее организационную мощь.

Причина этих изменений, на наш взгляд, в самом колониальном контексте. Сама по себе народная культура колоний прямо вырастает из английской и тесно с ней связана. Ее влияние на повседневную жизнь было, возможно, чуть более выраженным, чем в метрополии, в силу обилия бытовых проблем и характерного для ранних колоний чувства постоянной угрозы со стороны враждебного окружения. С другой стороны, влияние организованной церкви в колониях, даже в южных, никогда не было столь же сильным как в Англии. Даже в раннем Массачусетсе с его пуританизмом у отдельных церквей и общин не было политического и общественного влияния, даже близко сравнимого с англиканской церковью в метрополии. Ключевым отличием колоний было и то, что здесь недовольные доминированием конкретной церкви могли относительно легко покинуть пределы поселения или даже колонии и переселиться. Именно так поступили, например, последователи Энн Хатчинсон, изгнанной из Массачусетса по религиозным мотивам, заселившие Провиденс. Сама фрагментированность церковной власти в колониях, разделенной между многочисленными деноминациями и локальными церквями, не позволила колониальной церкви дистанцироваться от народной религии столь же эффективно, как в Европе. В результате народная религия стала значительно более важной составляющей духовной жизни колонистов. С этой точки зрения магические практики современных мегацерквей, и популярность всякого рода экстрасенсов, и периодические волны интереса к эзотерике всех видов, и даже распространение синкретических религий – не рудименты архаичных верований, а неотъемлемая часть духовной жизни Америки, ее ключевая составляющая. Развиваясь со временем и приобретая новые черты,

зачастую под внешним влиянием, она непосредственно вырастает из важности народной религии в раннемодерном обществе, которое в колониальном контексте не подавлялось, а расцвело и повлияло, в свою очередь, на организованную религию и на общество в целом гораздо сильнее, чем в Старом Свете.

Литература

- Александров 2020 – Александров Г.В. «Давно потерянный друг»: Колдовство и целительство пенсильванских немцев в XX–XXI вв. // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 9. М.: РГГУ, 2020. С. 213–236.
- Христофорова 2011 – Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2011. 432 с.
- Ankarloo, Clark 2002 – Witchcraft and magic in Europe / ed. by B. Ankarloo, S. Clark. Vol. 6. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. 130 p.
- Breslaw 1996 – Breslaw E. Tituba, the reluctant witch of Salem. N.Y.; L.: New York University Press, 1996. 270 p.
- Briggs 2002 – Briggs R. Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft. N.Y.: Penguin, 1998. 480 p.
- Bruce 1974 – Bruce D.D. Religion, society and culture in the Old South. A comparative view // American Quarterly. 1974. Vol. 26. No. 4. P. 399–416.
- Butler 1979 – Butler J. Magic, astrology, and the early American religious heritage, 1600–1760 // The American Historical Review. 1979. Vol. 84. No. 2. P. 317–346.
- Demos 2004 – Demos J. Entertaining Satan. Witchcraft and the culture of early New England. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2004. 562 p.
- Dreisbach 2019 – Dreisbach D. Introduction. Christianity and American law // Great Christian jurists in American history / Ed. by D.L. Dreisbach, M.D. Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. P. 1–15.
- Hall 1990 – Hall D. Worlds of wonder, Days of Judgement. Popular religious belief in early New England. Cambridge: Harvard University Press, 1990. 328 p.
- O hOgain 1985 – Ó hÓgáin D. The hero in Irish folk history. Dublin: Gill and Macmillan, 1985. 354 p.
- Straughn, Feld 2010 – Straughn J.B., Feld S.L. America as a “Christian nation”? Understanding religious boundaries of national identity in the United States // Sociology of Religion. 2010. Vol. 71. No. 3. P. 280–306.
- Thomas 1971 – Thomas K. Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in 16th – and 17th-century England. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1971. 853 p.
- Varul 2015 – Varul M. Consumerism as folk religion. Transcendence, probation and dissatisfaction with capitalism // Studies in Christian Ethics. 2015. Vol. 28. No. 4. P. 447–460.
- Yoder 1974 – Yoder D. Toward a definition of folk religion // Western Folklore. 1974. Vol. 33. No. 1. P. 1–15.

References

- Aleksandrov, G.V. (2020), “‘The Long-Lost Friend’. The witchcraft and healing among Pennsylvanian Germans in the 20th and 21st centuries”, in *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Al'manakh* [In Umbra. Demonology as a semiotic system], iss. 9, Moscow, pp. 213–237.
- Ankarloo, B. and Clark, S., eds. (2002), *Witchcraft and magic in Europe*, vol. 6, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, USA.
- Breslaw, E. (1996), *Tituba, the reluctant witch of Salem*, New York University Press, New York, USA, London, UK.
- Briggs, R. (2002), *Witches and neighbours. The social and cultural context of European witchcraft*, Penguin, New York, USA.
- Bruce, D.D. (1974), “Religion, society and culture in the Old South. A comparative view”, *American Quarterly*, vol. 26, no. 4, pp. 399–416.
- Butler, J. (1979), “Magic, astrology, and the early American religious heritage, 1600–1760”, *The American Historical Review*, vol. 84, no. 2, pp. 317–346.
- Demos, J. (2004), *Entertaining Satan. Witchcraft and the culture of early New England*, Oxford University Press, Oxford, New York, USA.
- Dreisbach, D. (2019), “Introduction. Christianity and American law”, in Dreisbach, D. and Hall, M., eds., *Great Christian jurists in American history*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Hall, D (1990), *Worlds of wonder, Days of Judgement. Popular religious belief in early New England*, Harvard University Press, Cambridge, UK.
- Khristoforova, O.B. (2011), *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims. Anthropology of sorcery in contemporary Russia], OGI, Moscow, Russia.
- Ó hÓgáin, D. (1985), *The hero in Irish folk history*, Gill and Macmillan, Dublin, Ireland.
- Straughn, J.B. and Feld, S.L. (2010), “America as a ‘Christian nation’? Understanding religious boundaries of national identity in the United States”, *Sociology of Religion*, vol. 71, no. 3, pp. 280–306.
- Thomas, K. (1971), *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in 16th- and 17th-century England*, Weidenfeld and Nicolson, London, UK.
- Varul, M. (2015), “Consumerism as folk religion. Transcendence, probation and dissatisfaction with capitalism”, *Studies in Christian Ethics*, vol. 28, no. 4, pp. 447–460.
- Yoder, D. (1974), “Toward a definition of folk religion”, *Western Folklore*, vol. 33, no. 1, pp. 1–15.

Информация об авторе

Глеб В. Александров, кандидат исторических наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4; glaleksandrov@gmail.com

Information about the author

Gleb V. Aleksandrov, Cand. of Sci (History), HSE University, Moscow, Russia; 21/4, Staraya Basmannaya St., Moscow, Russia, 105066; glaleksandrov@gmail.com