

дифференциацией пространства, увеличением числа границ степень их проницаемости не уменьшается, а возрастает. По-видимому, существует прямая зависимость между символизацией социального пространства в культуре и социальной мобильностью человека, включая даже элементарные бытовые отношения. Понимание этого весьма существенно для этнографических исследований образа жизни и быта.

Не меньший интерес вызывают соображения И. С. Кона о возникновении нового чувства времени, о сознании его ценности, появлении новых концепций времени. Здесь, вероятно, следует отметить, что «ускорение ритма времени» связано не столько с заменой природных ритмов вторичными, условными ритмами, к числу которых можно отнести и «личностное» время, сколько с их сочетанием. Именно различные сочетания природных и «искусственных» ритмических систем определили, по всей вероятности, специфику восприятия времени и отношение ко времени в различных культурных традициях, что, например, так отчетливо проявилось в различном понимании соотношения жизни и смерти. Вообще проблема ритма, понимаемая в широком смысле (от ритма пространственных форм до языковых особенностей ритма), остается одной из наименее изученных, несмотря на множество работ, посвященных ее частным аспектам. Получилось так, что, говоря об одной междисциплинарной проблеме, мы затронули другую, которая нуждается в столь же широком осмыслении. Но в этих «выходах» как раз и видится основное достоинство любой хорошей книги.

В пределах настоящей рецензии невозможно затронуть все вопросы, рассматриваемые в рецензируемой книге, которые так или иначе близки этнографам. Книга наполнена тонкими наблюдениями над специфическими формами речи как вербального поведения, особенностями функционирования ритуалов, эволюцией изобразительных средств, символики.

К безусловным достоинствам книги следует отнести язык, которым она написана. Впрочем, в некоторых случаях стремление автора быть понятным «всем» приводит к излишнему упрощению. Не очень удачен термин «первобытное сознание», тем более что под ним понимается мифологическое сознание.

В целом же книга свидетельствует о плодотворности междисциплинарного подхода к решению сложных проблем.

А. К. Байбурин

H. Sebald. *Witchcraft: the Heritage of a Heresy*. New York, Oxford, 1978, p. 262.

С книжной обложки на читателя смотрит козлиная голова, увенчанная огромными рогами и как бы вынырнувшая из развороченного грунта — из тьмы веков и глубин земли. Сверху заголовок: «Колдовство — наследие ереси».

Автор этой книги уже опубликовал в 1968 г. обширное социологическое исследование¹, в чем-то предвещающее данную работу. Во введении он говорит, что его книга «...представляет собой описание этнической группы, что придает ей качество антропологического исследования, она оживляет впечатления детства — отсюда оттенок мемуарности, в ней идет речь о прошлом части Европы, таким образом, она приобретает историческое звучание, в ней освещается сущность и значение колдовства средствами функционального анализа и, наконец, в ней прослеживается переход от магического мировоззрения к объективному сознанию (и, возможно, назад к формам магии) и тем самым дается перспектива социальных и культурных изменений» (с. 8).

Книга Зебальда появилась в результате годичных (1970 г.) полевых исследований группы ученых на родине автора во Франконской Швейцарии. Средства для экспедиции представил Аризонский университет. Полевые исследования были дополнены плодами годичных изысканий в архивах Бамберга и Нюрнберга, а затем систематизированы и в сопровождении обширной теоретической части, содержащей интерпретации магии под различным углом зрения (колдовство как ответ на потребности человека, колдовство как культурный символизм и др.), легли в основу этой книги. Она делится на три части, из которых первые две составляют описание, а третья — собственно исследование и выводы.

Сам подход к проблеме представляется оригинальным. О колдовстве написано множество книг, прежде всего в средние века и в эпоху Возрождения, когда эта тема была особенно актуальной и основательно «теоретически» разрабатывалась. От того же времени осталась масса актового материала — папские буллы, архивы судов, в которых велись процессы над ведьмами. И все это в свою очередь послужило источником для обширной современной литературы, приведенной в библиографии к рецензируемой книге. Европейское колдовство, объявленное ересью и подвергшееся гонению, особенно ожесточенному в эпоху Возрождения², традиционно изучается в послед-

¹ H. Sebald. *Adolescence. A sociological analysis*, N. Y., 1968.

² Объяснение этого на первый взгляд парадоксального явления см. в кн. Н. Спенсерский. *Ведьмы и ведовство*. М., 1906.

нее время только по письменным источникам. Едва ли кто-либо, кроме Зебальда, отважился на полевые исследования по колдовству в наши дни в центре Европы. Несколько особняком в кабинетной традиции стоит работа А. И. Кирпичникова³, который на материале современных ему периферийных отечественных газет «Южный край», «Новороссийский телеграф» и некоторых европейских, например «Neue Freie Presse», показал, что в народе еще живо мифологическое мировоззрение. При этом Кирпичников сделал попытку классифицировать суеверия на дохристианские, восходящие к местным либо античным языческим культам, христианские — наследие средневековья — и современный ему наукообразный оккультизм конца XIX в.

Автор книги «Колдовство — наследие ереси» также подразделяет изученные им магические верования на дохристианские и христианские. Однако ведовство, практикуемое сейчас в крупных городских центрах и ставшее атрибутом современной западноевропейской и американской «культуры», автор сознательно выносит за рамки своего исследования (с. 4). Он только мимоходом касается проблемы современного оккультизма.

К сожалению, в книге допущена терминологическая двусмысленность: народные магические верования, связанные с дохристианским периодом, автор называет белой магией, а все, что соотносится со средневековыми христианскими представлениями о ведовстве, — черной (с. 33, 224). Это не совпадает с традиционным словоупотреблением (белая — благотворная, черная — вредоносная магия), к которому автор также прибегает в главе 6 при описании колдовства в действии. Таким образом, несколько затуманивается выявленная Зебальдом грань между двумя образами колдуньи: сложившимся в средневековой литературно-клерикальной традиции и дошедшим в устных народных преданиях из недавнего прошлого. Христианские представления о ведьме и колдовстве мало интересуют Зебальда как социолога и этнографа. Колдовство, описанное на страницах этой книги, — прямое историческое продолжение народной магии древних времен, сосуществовавшее с христианской религией в течение многих веков, испытывавшее ее влияние и лишь на памяти последних двух поколений ею вытесненное.

Что же представляет собой исследованный Зебальдом регион, и почему именно здесь автор решил собрать материал для постановки целого ряда проблем, связанных с социальной функцией и сущностью как магии, так и религии? Это небольшая гористая область на юго-востоке ФРГ, названная Франконской Швейцарией благодаря сходству ее ландшафта со швейцарским. Границы ее образуют южные горные дороги, соединяющие Бамберг, Нюрнберг и Байройт. Бамберг и Нюрнберг были и сейчас остаются чисто католическими городами, Байройт — преимущественно лютеранский, однако все они, и особенно Бамберг, печально прославились в период «охоты за ведьмами». Франконская Швейцария в целом труднодоступна, изолирована от городского влияния, так что традиции и предания бытовали здесь вплоть до середины XX в. Лишь в конце 1950-х годов там появился первый трактор, приблизительно в это же время были проведены электричество и водопровод. Усилившаяся экономическая и культурная связь с городом нанесли сокрушительный удар народной магии. Молодое поколение (20—25 лет) незнакомо с нею вовсе. Среди сверстников автора книги (55—60 лет) легенды о колдуньях передают из уст в уста и большинству из них верят, однако лиц, занимающихся колдовством, практически нет. Представители (точнее представительницы) этой таинственной категории людей доживают свои последние дни. Так что книга Ханса Зебальда ценна и как, возможно, последнее свидетельство о народной магии этого европейского заповедника колдовства.

Заповедником эта область может быть названа с полным основанием: изыскания, проведенные автором книги в архивах, показывают, что в разгар преследования ведьм, когда женское население Бамберга и его окрестностей сократилось втрое, в небольших городках Франконской Швейцарии зафиксировано лишь несколько процессов о колдовстве, а в сельской местности вообще не знали ничего подобного. И это произошло не потому, что инквизиция обошла своим «вниманием» гористый и малонаселенный регион. В конце концов, преследование ведьм в тех масштабах, в каких оно имело место в Европе, обеспечивалось главным образом не за счет создания специальных карательных институтов, а путем организации общественного мнения. Образ ведьмы, запечатленный в христианской традиции, — образ существа, враждебного всему живому, подруги и служанки дьявола, связанной круговой порукой со всем миром нечисти, — абсолютно чужд сказкам и преданиям Франконской Швейцарии. Отсюда и иное отношение к колдовству.

Прежде всего, в магических представлениях франконских крестьян присутствовал свойственный многим религиям дуализм блага и зла: наряду со злой колдуньей существовала и добрая целительница. Репутацию таковой имела и бабушка автора, что немало помогло ему в полевых исследованиях. Крестьяне с большим доверием и охотой делились с ним своими соображениями о колдовстве, чем делали бы это при контактах с человеком чужим и незнакомым.

Кроме того, между колдуном и обычным человеком не было четкой, непреходимой границы. Источником колдовского знания считались VI и VII книги Моисея, воспринимавшиеся как продолжение Пятикнижия.

³ А. И. Кирпичников. Очерки по мифологии XIX века. — «Этнографическое обозрение», 1894, вып. XXIII.

Их появление во Франконии датируется разными исследователями по-разному: от средних веков до середины XVII в. (с. 90) в связи с публикацией так называемой Веймарской библии (1640 г.), в которую вошел и материал, послуживший основой для колдовских книг⁴. Автор их не установлен. Некоторые исследователи возводят эти книги к еврейскому религиозно-мистическому учению Каббале, но равнины, с которыми консультировался Х. Зебальд, считают приведенные там заклинания либо сильным искажением древнееврейских слов, либо (и по большей части) простым звукоподражанием древнееврейской речи. Основной текст колдовских книг, очевидно, на немецком языке, поскольку он доступен любому грамотному крестьянину. Эти книги получили распространение во всей Германии и отчасти за ее пределами, даже в Восточной Пруссии, однако ни в Скандинавии, ни во Франции, ни в большинстве славянских стран они неизвестны. Там бытовали аналогичные сочинения под названиями «Книга Киприана» (Скандинавия), «Чудесные тайны Великого Альберта», «Красный дракон», «Черный дракон» и др. (Франция), был широко распространен «Ключ царя Соломона», и все это связано с преданием, что кроме писаного закона, врученного Моисею на горе Синайской, господь дал ему еще устное наставление о том, как творить чудеса (с. 92—93). Все перечисленные сочинения вошли в Index Librorum Prohibitorum и чтение их каралось отлучением от церкви.

Позднее VI и VII книги были продолжены VIII, IX и X книгами Моисея⁵. Однако крестьяне Франконской Швейцарии употребляли всегда единственное число по отношению к этому сочинению — VI книга Моисея, хотя, как выяснил Х. Зебальд, пользовались они VI и VII книгами. Сейчас ему удалось обнаружить лишь один экземпляр этого издания у франконских крестьян. Как религиозные преследования, так и общие культурные изменения привели к тому, что крестьяне сами уничтожали колдовские книги. Однако прежде они были широко распространены, и всякий франконский крестьянин в принципе мог обратиться к этому кладезю премудрости и употребить его во зло или на пользу кому-либо. Согласно преданиям, многие пытались «поколдовывать» по мере надобности, но колдуньями считались лишь те, кто сделал эту практику основным занятием своей жизни. И наконец, для того чтобы посвятить себя подобной деятельности, требовался некоторый талант, сила личности, поэтому тот, кто был наделен магической властью, пользовался обычно особым авторитетом у жителей и его трудно было подвергнуть гонениям.

В главе 10, названной «Сущность магии», приводится таблица, сопоставляющая по ряду признаков магические представления франконских крестьян с ортодоксальной христианской религией. Суть различий и причины привлекательности колдовства показаны в ней очень отчетливо. Автор отмечает, что в основе как магии, так и религии лежит «стремление управлять сверхъестественными силами ради чьей-либо выгоды» (с. 151). Однако религия предлагает человеку не прямое, опосредованное отношение к источнику власти над природой, пассивную позицию в жизни, догму, оперирующую понятиями высокой степени абстрактности. Магия же наделяет этой мнимой властью самого человека, требует от него активности, предметом веры делает не отвлеченную догму, а конкретный опыт. Магия теснее связана с этнически обусловленными формами быта. Поэтому в жизни крестьян бедного и отсталого уголка Европы, где малейший каприз природы мог отбросить их за грань нищеты, на которой они и так постоянно балансировали, колдовство играло большую роль, чем отвлеченная вера.

Обрами колдунов, колдуний, домовых, лесных женщин и прочих сверхъестественных существ полны сказки Франконской Швейцарии, собранные в начале нашего века Карлом Брюкнером⁶. В книге Зебальда первая и вторая части «Колдовская среда» и «Колдовство в действии» также в основном посвящены изложению преданий, систематизированному описанию видов магии и их носителей. Читается это легко и увлекательно, как собрание сказок. Однако от простого собирателя сюжетов автора отличает системный подход этнографа к проблеме колдовства. Магические представления рассматриваются им в контексте хозяйственной и социальной жизни франконских крестьян, как обусловленный элемент культуры, а в сравнении с аналогичными по функции верованиями других областей Германии и как признак этнографического своеобразия. Сходство же в представлениях о сверхъестественном у народов, сильно удаленных друг от друга, связано, по мнению автора, с общими чертами крестьянского быта. Склонность Зебальда именно к этнографическим сюжетам отразилась и в его капитальном социологическом анализе американской молодежи⁷, где четко проведены этнические границы целого ряда социальных явлений, а некоторые главы посвящены исключительно молодежи отдельных национальных меньшинств.

Во всех трех частях книги «Колдовство — наследие ереси» есть исторические экскурсы, написанные на архивном и литературном материале. Они, на наш взгляд, не представляют большого интереса для советского читателя. Свидетельства о частом об-

⁴ Подробнее о происхождении «VI и VII книги Моисея» см. E. Pouckert. Das 6. und 7. Buch Moses. — «Zeitschrift für deutsche Philologie», 1957, № 76.

⁵ H. Gamache (ed.) The Sixth and Seventh Books of Moses or Moses' Magical Spirit-Art (Translated from the German, Printed in the USA). Mystery of the long lost eighth, ninth and tenth books of Moses. Highland Falls, 1967.

⁶ K. Brückner. Am Sagenborn der Fränkischen Schweiz, B. I, II. Wunsiedel, 1929.

⁷ H. Sebald. Указ. раб.

винении мужа и жены вместе для того, чтобы было удобнее конфисковать их имущество (с. 47), или констатация того, что с запретом конфискации число арестов за колдовство резко сократилось, не представляет большого интереса для читателя, который мог ознакомиться с таким памятником средневекового изуверства, как «Молот ведьм», изданный в нашей стране с обширными философским и публицистическим предисловиями⁸. Ретроспекции в книге Х. Зебальда уступают по глубине и проблемности исследованию Н. Сперанского⁹, по широте охвата материала и обличительной силе — работе И. Р. Григулевича¹⁰. Но в третьей, аналитической части книги эти экскурсы привлекательны своим нетривиальным подходом к известным фактам. Автор отказывается от рассмотрения ведьмы в качестве единственного субъекта колдовства, а свидетельствующей против нее «жертвы» — в качестве объекта. В создании мифа о колдовстве они выступают полноправными соавторами, и если можно в данном случае говорить о мании, о безумии, то в равной мере по отношению к обеим сторонам. Интересно и отмеченная автором роль детской мифомании в преследовании ведьм, так как процессы о ведовстве — единственный вид судебных дел, в которых показания детей имели силу. Но не в самих участниках магических действий видит автор причину возникновения мифа о колдовстве. В главе 14 «Колдовство как культурный символизм» он пишет о патологических состояниях общества, порождающих определенные роли, в частности роль ведьмы. А уж исполнители для этих ролей найдутся, ведь человеку свойственна организация собственного опыта в соответствии с общепринятыми символами. Таким образом, если в первой части, объясняя своеобразие магических представлений условиями крестьянской жизни, Х. Зебальд выступает как более или менее последовательный материалист, то как раз глава 14 отражает уже чисто идеалистическую позицию: согласно автору, общественное сознание вырабатывает комплекс образов и идей, детерминирующих социальное поведение личности, которое приводит ее к гибели. Откуда, каким образом, почему вырабатывается это сознание — такой вопрос даже не ставится.

К сожалению, рецензируемый труд не отличают цельность и логическая стройность. Отсутствует в нем также единство методологии и недостаточно четко выражена позиция автора. Так, исторические экскурсы причудливо разбросаны по всей книге. Х. Зебальд признает, что «исследование колдовства не может быть полным без углубления в некоторые исторические подробности» (с. 4), и это дает повод думать, что историзм является его методологическим принципом. Но такая иллюзия быстро исчезает по мере чтения книги. Порой сам исторический обзор может даваться ради дискредитации исторического подхода. Так, глава 11 «Колдовство в историческом контексте» в конечном счете отрицает объяснительную силу обращения к прошлому и подводит читателя к выводу: «Жизнь больше говорит нам об истории, чем история о жизни» (с. 168).

Третий, заключительный раздел книги представляет собой последовательное рассмотрение колдовства в различных его аспектах с применением различной методики. В главах 10 — «Сущность колдовства» и 12 — «Колдовство как ответ на нужды человека» Х. Зебальд выступает последователем Малиновского, а то и почти структуралистом. А главы 13 — «Колдовство, наркотики и душевная болезнь» и 14 — «Колдовство как культурный символизм» свидетельствуют о том, что автор отдает дань психологизму и некоторым теоретическим положениям школы Фрейда. Этим не исчерпывается методологический эклектизм книги. Во второй части работы указывается влияние культурного релятивизма, можно найти в книге следы и других влияний. Но едва ли стоит ставить все это в вину лишь самому автору. Его книга в известной мере отражает состояние современной американской этнографии. Там, где отсутствует прочная идейно-философская основа, следование той или иной школе легко вырождается в «упражнение в различных стилях». И надо отдать должное Хансу Зебальду в том, что «стилями» он владеет в совершенстве.

В заключение немного о художественной форме книги Х. Зебальда. Художественной ее можно назвать потому, что по большей части книга написана в модной после Клода Леви-Стросса, Луи Альтюссера и Мишеля Фуко эссенцистской манере. Большие разделы предваряются эпиграфами, в которых кого только нет — от Гёте до Фрейда. Но и в данном случае стилистическое единство нарушается местами чрезвычайно сложными пассажами, насыщенными современной терминологией. Очевидно, форма произведения зависит от того, к какому читателю обращается автор. Он преподает сейчас в Аризонском университете (США), и до некоторой степени все его труды адресованы ученикам. Этим определяется характер изложения: оно рассчитано на университетское образование читателя, но не предполагает узкой специализации в области магических верований. С одной стороны, автор свободно, без пояснений оперирует такими понятиями, как «культурный символизм», не переводит на английский в изобилии встречающуюся на страницах труда немецкую и редко попадающую французскую или латинскую терминологию; с другой стороны, книга выдержана в тоне непринужденной беседы с читателем, увлекательна, и автор не избегает подробностей, которые могут показаться читателю любопытными.

⁸ Я. Шпренгер, Г. Инстититорс. Молот ведьм. М., 1930.

⁹ Н. Сперанский. Указ. раб.

¹⁰ И. Р. Григулевич. Инквизиция. М., 1976.

В книге есть и лирические отступления. Они связаны не только с ее мемуарным характером, но и с актуальностью исследования, которую он отнюдь не хочет афишировать. Вообще его книга дает несколько больше, чем обещано в первой главе. С особым вниманием и интересом прослеживает Зебальд по материалам процессов о колдовстве тот способ манипуляции общественным сознанием, который благодаря созданию массовой дьяволомании обеспечивал возможность суда человеческого над потусторонним, который заставлял почти случайно выбранную жертву (мнимую ведьму) отказаться от идентичности с самой собой и принять навязанную ей личину. Это естественная для сегодняшнего американца заинтересованность, так как проблема воздействия на умонастроения масс весьма актуальна в его стране. Написанная целиком на европейском материале книга, «Колдовство — наследие ереси» заметно ориентирована на вопросы, которые ставит американская действительность. Не случайно в ней упоминается, например, что VI и VII книги Моисея, изданные в США, «пользуются особенной популярностью у черных американцев» (с. 95). Глава 16, последняя, «Причуды колдовства» представляет собой прогноз для США в отношении магических верований. В то время как во Франконской Швейцарии формальная религия торжествует над практической магией, за океаном растет тяга к оккультному. Можно даже, как показывает Х. Зебальд, определить социальные основы этого явления, но такое исследование завело бы его слишком далеко.

Н. Я. Дараган