Фольклор и антропология города Т. 8. N. 3. 2026
Тип публикации: рецензия
EDN: YJREOR

Ведьмы Глобального Юга: Рец. на Chaudhuri, S., Ward, J. (Eds.). (2025). *The witch studies reader.* Durham: Duke University Press

ДАРЬЯ АЛЕКСАНДРОВНА ТРЫНКИНА [1]

✉ gamagadoki@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6432-204X
[1] Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия

Для цитирования статьи:
Трынкина, Д. А. (2026). Ведьмы Глобального Юга: Рец. на Chaudhuri, S., Ward, J. (Eds.). (2025). *The Witch Studies Reader*. Durham: Duke University Press. *Фольклор и антропология города, 8*(3), 190–197.

Дата поступления в редакцию: 10.06.2026
Дата принятия к публикации: 27.07.2026
© Д. А. Трынкина

Urban Folklore & Anthropology, V. 8. N. 3. 2026
Publication type: book review
EDN: YJREOR

Witches of the Global South: Rev. of Chaudhuri, S., Ward, J. (Eds.). (2025). *The witch studies reader.* Durham: Duke University Press

DARIA A. TRYNKINA [1]

✉ gamagadoki@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6432-204X
[1] Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

To cite this article:
Trynkina, D. A. (2026). Witches of the Global South: Rev. of Chaudhuri, S., Ward, J. (Eds.). (2025). *The witch studies reader*. Durham: Duke University Press. *Urban Folklore & Anthropology*, *8*(3), 190–197.

Received: 10.06.2026
Accepted: 27.07.2026
© Daria A. Trynkina

Еще в 1954 году в своей первой книге, непосредственно посвященной ведовству как религии, Джеральд Гарднер в духе Гаятри Спивак или Эдварда Саида жаловался на то, что антропологи буквально лишают ведьм голоса: «По моему мнению, все эти книги объединяет один недостаток. Хотя их авторы знают, что ведьмы существуют, никто из них не поинтересовался взглядами ведьм на предмет ведовства. В конце концов, мнение ведьмы должно хоть что-то значить, даже если оно плохо встраивается в общепринятые представления <…> общеизвестно, что задача антрополога — изучать то, что люди делают и во что они верят, а не то, что другие люди говорят о том, что они якобы делают и во что верят» [Gardner 1982: 17–18].

И с этой задачей рассматриваемый нами сборник справляется блестяще.

Историография изучения ведовства как религии и к нашему времени насчитывает очень много наименований, и одним из дискуссионных вопросов остается скепсис в отношении тех исследований, которые написаны ведьмами о ведьмах (в отношении трудов, написанных представителями мировых религий о мировых религиях, этот скепсис никогда не возникает). Рассматриваемый нами ридер выступает в данном случае площадкой-медиатором и напрямую работает с этой проблемой, поставленной еще Полем Фейерабендом — должны ли мы ограничиваться только той парадигмой, которая ведет начало с европейской эпохи Просвещения и признана сейчас научной, или мы можем использовать и другие способы познания мира? Она становится еще сложнее при условии, что ведьмы не могут быть экзотизированы и исключены из числа научных сотрудников — стоит всегда помнить о Рэймонде Бакленде, одном из самых известных популяризаторов викки, который в 1970-е годы некоторое время возглавлял отделение антропологии Колумбийского университета. Как писала Таня Лурманн, ведьмы обладают все тем же культурным капиталом, что и исследователи, изучающие их [Luhrmann 1989: 17, 86–100].

В ряде текстов альтернативные модели познания непосредственно включаются в процесс производства академического знания. Так, Рут Чарнок и Карен Шаллер выстраивают научный текст как последовательность заклинаний и ритуалов. Авторы прямо описывают свой проект как попытку разрушить противопоставление ведьмы как объекта знания и академического исследователя как его производителя. Сходным образом Бренди Рене Макканн соединяет анализ народной магии региона Аппалачи с собственным опытом ее практики: статья начинается с подробного описания создания автором «ведьминой бутылки» — специального магического сосуда. Позиция практика здесь не выносится за пределы научного текста, а становится одним из источников знания об исследуемой

традиции. Еще отчетливее эта логика проявляется у Жаклин Мари Шеннон. Она не ограничивается наблюдением за участниками восьминедельной школы современной магии, но сама проходит обучение вместе с ними, тем самым превращая собственное участие в магических практиках в часть этнографического метода.

Составительницы ридера делают акцент на особом антиколониальном характере этой дихотомии познания: нынешняя наука построена по западному образцу (или, в используемой в книге терминологии, — образцу Глобального Севера), и использование других моделей познания, а также привлечение авторов со всего мира призвано преодолеть колониальный характер исследований в этой области. В самом ридере эта установка реализуется несколькими способами. Так, Тушабе ва Тушабе, Патриция Хумура и Рут Асиймве показывают, как колониальная администрация и христианство в Уганде объединили местные целительские и общинные практики под стигматизирующей категорией «африканского колдовства»; Эми Николс-Бело на материале Танзании проблематизирует традицию объяснять убийства предполагаемых ведьм специфической «оккультной» жестокостью африканских обществ, сопоставляя их с другими, не маркируемыми как экзотические, формами коллективного насилия.

Помимо этого, составительницы останавливаются на многозначности самого термина «ведьма», раскрывая его через автоэтнографии во введении. Первая из них, Сома Чаудхари, доцент кафедры социологии Университета штата Мичиган, сталкивается с охотой на ведьм во время исследования сообщества работников чайных плантаций — женщины из числа самых низших слоев рабочих там становятся козлами отпущения, которых сообщество обвиняет в случившихся бедствиях. Это классическая схема, когда ведьма становится ярлыком для оправдания насилия над маргинализированными членами общины, обычно женщинами, о которой писала Мэри Дуглас в «чистоте и опасности», а позже Кит Томас в анализе европейской охоты на ведьм раннего Нового времени [Douglas 1966; Thomas 1991]. В этом случае жертвы охоты на ведьм отрицают ярлык «ведьмы», используя его лишь в редких случаях для собственной защиты. Для составительниц ридера же в данном случае само слово «ведьма» становится самоидентификацией, способом борьбы с межпоколенческой женской травмой, феминистской оптикой и противопоставлением патриархальному образу мыслей и действий. Одновременно с этим термин ведьма используется в ридере как патриархальный и колониальный конструкт (с. 10) — «женщин Глобального Юга продолжают унижать, мучить и убивать из-за реальных или мнимых обвинений в ведовстве» (с. 12). В ридере риторика о Глобальном Юге и Глобальном Севере за-

нимает очень много места — однако ее геополитический характер остается за рамками критического анализа в самом тексте.

У термина «ведьма» существует еще одна грань, и ее воплощает вторая составительница ридера — Джейн Уорд, профессор Калифорнийского университета в Санта-Барбаре. Она как раз ведьма по выбору, то есть ведьма как представительница нового религиозного течения. В самом ридере это выражено словами «ведовство, часто как практика возвращения к древнему целительству и знаниям предков о природе, для многих практикующих ведьм становится инструментов для заботы о себе и исцеления, не только себя, но и своего сообщества — растений, животных и людей — и земли (почвы, воздуха, воды)» (с. 13). Сама Уорд позиционирует себя как ведьму, которая обратилась к мудрости своих предков из Северной Европы и, прочитав про северно-европейские языческие праздники, народную медицину и ремесла, начала брать уроки в лечении травами и выращивать в саду полынь, тысячелистник, крапиву и бархатцы. Сама Уорд отмечает, что в процессе чтения и поиска книг о своих предках она обнаружила, что многие книги написаны ведьмами, но при этом она немедленно отгораживает себя от «сжигания шалфея и чтения мантр, которые многие белые люди используют, чтобы восстановить свою связь с природой и духами» (с. 3–4). Здесь начинается парадокс, который будет прослеживаться в разных текстах на протяжении всего ридера: Уорд использует стандартный для викки и ведовства нарратив об обращении к ведовству через исследование собственных корней, о котором Чэс Клифтон несколько иронично писал, что у каждой ведьмы есть бабушка-ведьма [Clifton 2006: 126–128], однако отгораживается от «элитистской классовой эксклюзии» виккан и их багажа нетерпимости к другим. При всем том, что ведовское сообщество может быть очень разным и с очень разными политическими взглядами и уровнем капиталов, будучи новыми религиозными движениями и викка, и ведовские практики подвергаются бесспорной дискриминации со стороны господствующих религиозных институтов, и едва ли располагают никакой классовой эксклюзией или излишним символическим капиталом в виде религиозного авторитета.

Возвращаясь к ридеру, нужно сказать, что он состоит из шести разделов: первый «Столкновение с колониализмом» (Colonial Encounter) посвящен тем ситуациям, где понятие «ведьма» неотделимо от колониального контекста и связано с практиками насилия над женщинами и их преодоления. Второй раздел «Родословная исцеления» (Lineage of Healing) посвящен преемственности и передаче магических и целительских практик между поколениями женщин в разных культурах. Третий раздел «Убить ведьму» (Killing the Witch) подчеркивает, что в странах Глобального Юга ведовские процессы все еще являются повседневной реальностью, в отличие

от романтизированных исторических процессов в странах Глобального Севера. Четвертый раздел называется «Искусство, эстетика и культурное производство» (Art, Aesthetics, and Cultural Production) и посвящен анализу ведьмы как культурного архетипа и телевизионного тропа. Пятый раздел «Протест и реклейминг» (Protest and Reclaiming) касается разного рода политических и социальных движений, связанных с категорией идентичности «ведьма». Шестой раздел «Ведовские эпистемологии» (Witch Epistemologies) «предлагает рассмотреть ведовство как эпистемологический проект, в рамках которого будущее воображается по-другому» (с. 18).

При всем многообразии поднятых тем и стратегий, я скорее бы разделила все статьи на «теоретические» и рассказывающие об определенном местном кейсе — как например, в Уганде, Ирландии, Италии, Турции, Танзании, Индии, Пакистане, в горах Аппалачи, среди пенсильванских немцев, ромов и афроамериканских ведовских сообществ США. Такое многообразие выводит сборник на совершенно новый уровень по сравнению с предыдущими изысканиями в этой области — действительно подобного охвата проблем ведовства в самых разных странах и сообществах, пожалуй, еще не делал никто. При этом за этой географической широтой скрывается не меньшее разнообразие самих форм существования ведовства. В Италии Морена Тартари рассматривает гадание как часть повседневной женской дружбы и взаимопомощи (с. 158–174), в Пакистане Мария Амир — превращение традиционно негативного образа чурел (churail) — ведьмы или женского мстительного духа — в язык современного феминистского протеста (с. 304–317), Хелен Макдональд на примере Индии прослеживает дело об убийстве женщины, обвиненной в колдовстве, от деревни до Верховного суда (с. 205–218), а Эрик Стайнхарт обращается к традиции пенсильванских немцев, в которой разграничиваются вредоносное hex и целительская магия braucherei (с. 131–143).

Составительницы сборника абсолютно не погрешили против истины, когда декларировали, что во главу угла будет поставлено ведовство в его неклассическом неевропейском понимании — ведовство как до сих пор существующий институт в совершенно разных колониальных/антиколониальных контекстах — от охоты на ведьм, существующей, как пишет Шашанк Шекхар Синха, в более чем трети штатов Индии (с. 219), до современной Турции, в которой, как постулирует автор статьи Айча Куртоглу, никогда не было ведовских процессов (с. 145). Статьи написаны исследователями из самых разных стран мира, и это позволяет значительно расширить понимание ведовства как феномена, существующего в самых разных рамках и воплощениях в современном мире.

Теоретические эссе не менее любопытны по заявленным темам: Ди Феррет предлагает осмыслить фигуру ведьмы в контексте ан-

тропоцена, обращаясь к отношениям человека с нечеловеческим миром (с. 262–274); Адрианна Эрнстбергер ставит вопрос о том, что фигура ведьмы может дать гендерной истории и каким образом сама историография определяет, чьи действия и чье знание признаются исторически значимыми (с. 233–248), Мэри Джо Нейц и Мэрион Голдман пересматривают привычное для религиоведения противопоставление религии и магии, показывая его зависимость от гендерных и дисциплинарных иерархий (с. 449–463), а Николь Тригг на материале творчества Кьяры Фумаи и текстов Карлы Лонци обращается к фигурам ведьмы и демона как инструментам феминистской критики (с. 436–448). Однако все они в той или иной мере грешат одним и тем же: они как будто бы больше манифесты, чем исследования.

Характерна в этом отношении своего рода «программная» статья Говинд Келкар и Дева Натана о подходах к изучению ведовских процессов. Их новшество выражается в введении новой переменной, которую они в марксистских терминах обозначают следующим образом: «Патриархат — это институт, в рамках которого права на владение и контроль за ресурсами — включая знание, принятие решений и распоряжение женским телом — принадлежат мужчинам в семье и в обществе. Подчинение женщин было установлено через механизм охоты на ведьм в догосударственных или протогосударственных индигенных сообществах регионов Азии и Африки, и патриархат был заново определен в Европе раннего Нового времени через механизм охоты на ведьм» (с. 175) — «господство мужчин может принимать разные формы в разных социоэкономических формациях» (с. 177). Перебирая примеры из исследований стран Африки, Юго-Восточной Азии, Китая и Индии (их собственное), авторы прослеживают подтверждения своим тейкам про лишение женщин голоса, независимости права на знание и на владение материальным капиталом. При всей бесспорности изначального постулата, статья выглядит как подбор примеров под уже имеющуюся форму. Выводы же в духе советских учебников призывают бороться с суевериями — чтобы прекратить охоту на ведьм, требуется развенчать эту веру в магию обвиняемых (а также создать системы социальной защиты для женщин), однако такой подход вполне объясняется поколением, к которому относятся исследователи.

Наиболее противоречивой и дискуссионной кажется статья Апурвы Джоши и Этель Брукс о культурной апроприации и вопросе о закрытых/открытых практиках, по сути, вопросе о публичности — том самом, из-за которого развалился в 1957 году ковен Джеральда Гарднера. Как писала об этом Дорин Валиенте, Гарднера не смущала абсурдность происходящего, когда во время инициации в ковен новичков заставляли приносить клятву не разглашать

тайные церемонии, а в следующее же воскресенье они читали интервью с Гарднером в газете, где он сам их и разглашал [Valiente 2007: 66]. Проблема соотношения профанного и сакрального (используя термины Дюркгейма) является одной из ключевых в этом поле до сих пор.

Однако в статье Апурвы Джоши и Этель Брукс этот вопрос быстро переводится в плоскость «закрытых» практик не только для профанов, но и для людей за пределами определенного этнического сообщества, то есть в вопрос культурной апроприации: «Разные формы магии и ведовства, ведущие начало от бесправного положения темнокожих и индигенных народов, практиковались и как способы сохранения памяти об утраченном наследии, и как формы проявления субъектности и нередко как средства защиты» (с. 63).

Врагами здесь выступают «доминирующие структуры власти (как *белое превосходство* и капитализм» (с. 63), а затем и «магические системы, распространенные преимущественно среди белых, — например викка (синкретическая нью-эйдж религия, основанная на якобы европейских языческих практиках) или скандинавская, «викингская», магия» (с. 64).

При всем справедливом антикапиталистическом и антиколониальном посыле этой идеи, она быстро оборачивается достаточно умозрительным конструктом: при перечислении апроприируемых видов магии помимо прочего фигурирует «европейская народная магия (особенно та, которая связана с пролетариатским (proletariat — sic) и крепостным/крестьянским (serf/peasant) происхождением, как наследственные славянские практики)» (с. 63). Дальше же защита практик от культурной апроприации становится несколько пугающей: автор буквально пишет, что «голоса сообществ, которые использовали пало санто поколениями, выступают против использования благовония (за их пределами. — *Д. Т.*), говоря, что воскурение пало санто было священной практикой, предназначенной только для тех, кто родился в индигенной культуре» (с. 67).

И здесь мы выходим на очень скользкую дорожку. Сабина Мальокко в своей работе «Культура ведовства: фольклор и неоязычество в Америке» (2004) останавливается на том же дискурсе, но с иной стороны: «Некоторые из приверженцев асатру, тех, кто разделяет северную реконструктивистскую традицию, убеждены, что только люди германского (Teutonic) происхождения могут практиковать скандинавское язычество. Один из них сказал мне, что руны (мантический инструмент, основанный на древнем германском алфавите) не могут правильно предсказать мою судьбу, так как у меня нет германских предков» [Magliocco 2004: 222].

Это напрямую коррелирует с теми «предками из Северной Европы», которых открыла для себя одна из составительниц ридера —

аргумент, задуманный для того, чтобы отстраниться от «белых ведьм» и викки с их культурно апроприированными практиками, в этом разрезе приближается к расистской риторике ультраправых.

Однако общее впечатление от сборника это не портит. При всем желании дискутировать с отдельными авторами, сердце действительно радуется, когда видишь сборник с настолько последовательно прогрессивной общей направленностью — в том, кого его составительницы считают достойным быть услышанным, какие сюжеты выводят из исследовательской периферии на первый план и насколько спокойно допускают в академический текст позиции, которые еще недавно автоматически оказались бы за его пределами. Можно временами не соглашаться с их позицией, но сама готовность пересматривать устоявшиеся границы академического знания, допускать внутрь научного текста другие способы познания, отказываться от европейского опыта как универсальной модели и при этом последовательно проводить антиколониальную, антипатриархальную и антикапиталистическую оптику, предоставляя голос тем, кто традиционно оставался лишь объектом исследования, кажется мне безусловным достоинством книги.

И напоследок хочется отметить, что во введении от составительниц благодарности удостоилась домашняя хрюшка по имени Фэнсипэнтс за то, что та такой вредный фамильяр. На общем фоне колониализма, патриархата и охоты на ведьм это очень греет душу.

Литература/ References

Clifton, C. S. (2006). *Her hidden children: The rise of Wicca and Paganism in America*. Oxford; Lanham: AltaMira.

Douglas, M. (1966). *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Gardner, G. (1982). *Witchcraft today*. New York: Magickal Childe.

Luhrmann, T. M. (1989). *Persuasions of the witch's craft: Ritual magic in contemporary England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Magliocco, S. (2004). *Witching culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thomas, K. (1991). *Religion and the decline of magi*c. London: Penguin Books.

Valiente, D. (2007). *The rebirth of witchcraft*. London: Robert Hale.