

***Dubois T. An introduction to shamanism. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 317 p.***

В 2009 г. издательством Кембриджского университета в свет была выпущена книга Томаса Дюбуа «Введение в шаманизм». Из обширного списка работ, вышедших за последние годы по данной теме, книга Дюбуа выделяется прежде всего тем, что автор не исследует какую-то отдельную традицию шаманизма или способы его изучения. Книга Дюбуа, как видно уже из названия, является полноценным введением в проблематику шаманизма, в методы его изучения, в теории объясняющие различные его аспекты. Интересна композиция работы: открывают книгу замечания методологического характера, затем рассматривается история изучения шаманизма на Западе вплоть до середины XX в., далее идет ряд глав, в которых разбирается космология, антропология, мифология шаманизма, рассматриваются проблемы связи шамана и общины, трансовых шаманских практик, терапевтический эффект шаманских камланий, завершается работа вновь историческим обзором современного неошаманизма. Таким образом, теоретическая часть плавно встроена в историческую.

Дюбуа рассматривает шаманизм в очень широком контексте, при этом не стараясь дать ему четкое определение и ограничить его временными или географическими рамками. «Шаманизм воспринимался ранее как ряд элементарных компонентов, потенциально совместимых со всеми религиями... Из-за децентрализованного характера шаманских традиций... кажущегося недостатка элементов знакомых нам по Западным религиям — профессионального духовенства, догматов, определенной внутренней политики — шаманизм, казалось, с трудом можно было определить как религию» (с. 5). Такая проблема возникала в первую очередь из-за желания рассмотреть религию с онтологической позиции, т. е. определив ее ядро и на его основе выстроив всю остальную систему. Ярким примером такого подхода может служить теория концентрических кругов Ф. Хайлера. Религиоведение эпохи постмодерна может позволить себе отказаться от столь жесткой системы. Согласно теории Ниниана Смарта, «не доктринальное единообразие формирует единство, его создают элементы ежедневного поведения, повседневной практики... ответы на общественные проблемы, такие как вражда, болезни, смерть и неудача» (с. 9). В таком контексте религиоведение является наукой, изучающей религиозное поведение, а «религия» является культурной компонентой практической деятельности человека. Исходя из вышесказанного, Дюбуа пишет: «В последующих главах я буду рассматривать шаманизм как совокупность практик и представлений о космосе, духах и человеческих нуждах. Шаман — профессионал, признаваемый общиной, который выстраивает личные отношения с духами для удовлетворения практических потребностей общины: исцеления, предсказания и управление удачей» (с. 6). Именно в контексте этого определения следует понимать и воспринимать всю информацию, собранную в работе Дюбуа.

Свой исторический обзор взаимоотношений шаманизма и западного мира автор начинает еще с эпохи Средних веков, отмечая, что в «Истории Норвегии»

(1178—1220) мы встречаем первое описание религиозного ритуала саами, в котором без труда можно увидеть элементы шаманизма. Подобные свидетельства не были единичными в Средние века, в ту эпоху на оценки шаманизма значительно влияли процессы над ведьмами и колдунами, проходящие в европейских странах, шаманы средневековыми авторами описывались чаще всего как локальные проявления всеобщего феномена ведьмовства. В Новое время отношение к шаманизму меняется. Уже в воспоминаниях Габриэля Сагарда («Долгое путешествие в страну гуронов»), увидевших свет в 1632 г., племенные колдуны воспринимались как ловкие шарлатаны, вводящие в заблуждение своих близких. Такая точка зрения будет доминирующей среди западных авторов вплоть до начала XX в. В эти же годы впервые появляется и тунгусский термин «шаман», его в своем жизнеописании приводит протопоп Аввакум, а к концу XVII в. благодаря датскому путешественнику Николасу Витсену, этот термин попадает на Запад и становится общеупотребительным.

Среди исследователей до сих пор идет серьезный спор, можно ли употреблять локальный термин «шаманизм» для обозначения типологически сходных практик, существующих в разных концах света, среди разных народов. По мнению Дюбуа, такое употребление вполне возможно, более того, ничто не мешает нам объединить с его помощью не только верования сибирских, индейских и азиатских племен, но и, например, греческий дионисийский культ и отдельные ритуальные практики, описанные еще в Ригведе. Автор считает, что, благодаря современным археологическим находкам<sup>1</sup>, сегодня можно с уверенностью говорить о существовании различных форм «палеошаманизма» в Евразии уже несколько тысяч лет назад.

Дюбуа подробно разбирает космологию шаманизма, историю шаманского призвания, учение о духах и другие элементы теории и практики шаманизма. В целом данные подобного рода на русском языке вполне доступны<sup>2</sup> и не вызывают особого интереса. Более важными представляются разделы, в которых рассматриваются психологические интерпретации феномена шаманизма.

Многие исследователи считали шаманов одержимыми истерией, эпилепсией, шизофренией, мереченьем и т. п. Все эти диагнозы были призваны объяснить уникальный феномен шаманского транса. Одной из самых известных трактовок шаманизма является теория Мирча Элиаде, утверждающая центральной его характеристикой технику экстатического визионерства, которая и находит свое воплощение в трансе. Согласно Дюбуа, многие современные исследователи оспаривают такой подход. Дело в том, что созерцание иных миров, путешествия в духовную реальность не являются единственной задачей шамана. Л. Бэкман и А. Хульткрантц отмечали, что опасным является ограничивать определение шаманского транса и ценность самого сеанса только моментом потери сознания шаманом. Существует другая форма шаманского опыта, которую не включает в себя определение Элиаде, это просвещение шамана через общение с духами-

<sup>1</sup> Например, фигура хозяина зверей, часто встречающаяся в наскальной живописи как в Евразии, так и Америки, вполне может быть интерпретирована как образ шамана.

<sup>2</sup> См., например: *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза. К., 1998; или более современную работу: *Зубов А. Б.* История религии. М., 1997. Т. 1.

помощниками. Множество сеансов с предсказанием судьбы и исцелением проходят в состоянии экстаза, но без того, чтобы душа шамана оставляла его тело<sup>3</sup>. В таком контексте, по мнению ряда авторов, предпочтительнее было бы говорить об энстазе, чем об экстазе.

Совсем непростыми представляются взаимоотношения шамана и общины. Если в ранних религиозных и околорелигиозных работах начала XX в. шаману присваивалась некая власть в рамках племени, то, исходя из современных данных, очевидно, что шаман не обладает непререкаемым авторитетом, мало того, если он не может выполнить возложенную на него племенем миссию, то может быть подвергнут остракизму. Также зачастую к людям, вступившим в контакт с миром духов, формируется настороженное и негативное отношение, вплоть до того, что шаманы могут не выдержать его и покончить жизнь самоубийством, как это иногда происходит среди женщин-шаманок в Китае.

Отдельно Дюбуа анализирует терапевтическое значение шаманских камланий. Первым желанием западных исследователей было обвинить шаманов в шарлатанстве, а их практики признать глупыми и ненаучными, но с годами отношение к шаманскому сеансу как к терапии стало меняться. Прежде всего необходимо было понять, что само здоровье в обществах с распространенным шаманизмом понимается не только и не столько как телесное здоровье. В традиционных обществах болезнь опознается только по симптомам, и для членов этих сообществ более важным является вопрос, почему человек заболевает, а не чем на самом деле является болезнь. Именно прояснить причины болезни должен шаман, при этом далеко не обязательно, что он может устранить симптомы болезни, помощь шамана осуществляется на уровне духовного мира, состояние души в котором гораздо важнее для человека, чем состояние его тела в материальном мире. Но это не значит, что шаманский ритуал не может способствовать физическому выздоровлению. Многие исследователи указывали на эффект плацебо, на который очевидным образом направлено множество действий шаманов, например высасывание болезни в образе червя из тела человека (при этом сами шаманы учат друг друга фокусническим трюкам, с помощью которых данную процедуру нужно проделывать). Сам по себе шаманский сеанс требует соучастия в нем множества членов общины, близких для больного людей, это всеобщее соучастие также может помочь организму справиться с болезнью при помощи внутренних ресурсов. Кроме всего прочего, шаманы были одними из первых фармацевтов, экспертов в области действия различных трав. Как отмечает Дюбуа, «много других медицинских практик извлечено ныне из арсенала шаманизма и других целительских традиций, распространенных по всему миру, адаптировано западной медициной... и превращено в нейтральные фармацевтические процедуры» (с. 135).

Завершается книга кратким разбором взаимоотношений шаманизма и власти, которые долгое время были очень напряженными: практически везде шаманизм воспринимался как угроза для благополучия, шаманов старались обратить или же сделать их существование невыносимым, «их религиозные практики запрещали, их мировоззрение дискредитировали» (с. 222). К середине XX в. ша-

<sup>3</sup> Подробнее см.: С. 129—130 и далее.

манизм был изгнан на обочину цивилизации, но в этот период как раз и начинается его возрождение. Благодаря работам Элиаде, Кастанеды и Кемпбелла появляется неошаманизм, а благодаря его популярности к концу XX в. происходит реставрация старого шаманизма в отдельных племенах и сообществах.

Подводя итог, отметим, что работа Томаса Дюбуа представляется полезным исследованием, носящим преимущественно компилятивный характер. Именно последнее обстоятельство делает его ценным в рамках вузовского образования студентов религиоведов. К минусам исследования можно отнести, пожалуй, лишь стандартное описание космологии и мифологии шаманизма, а также поверхностный анализ шаманского призвания, хотя для работы в стиле «Введения в...» это вряд ли является серьезным недостатком.

*П. Г. Носачев  
(НИУ ВШЭ, ПСТГУ)*

**Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009. 120 с.**

Ю. Синелина — доктор социологических наук, сотрудник ИСПИ РАН, автор ряда монографий по проблемам социологии религии<sup>1</sup> — один из немногих отечественных социологов, профессионально занимающихся эмпирическими исследованиями секуляризации в России<sup>2</sup>. Книга, на которую мы хотели бы обратить внимание, — «Концепции секуляризации в социологической теории» — последняя к настоящему времени монография автора.

Сам факт того, что исследователь с подобной компетенцией взялся за написание такой работы, вызывает безусловное одобрение, поскольку сегодня, в начале XXI в., очевидно, что написание труда с этим названием требует значительной теоретической подготовки и одновременно обширнейшего кругозора, — количество текстов, посвященных теме секуляризации в разных областях, огромно. Проблема состоит еще и в том, что очень трудно ответить на вопрос, какие тексты оказываются релевантными для анализа подобной темы, а какие — нет, поскольку к настоящему времени (по данной проблеме) существуют значительные перекрестные влияния как социологии на богословие, историю, философию, политическую науку, так и наоборот.

<sup>1</sup> Синелина Ю. Ю. Секуляризация в социальной истории России. М., 2004; *Она же*. Изменение религиозного мировоззрения россиян. Православные и мусульмане. М., 2006; *Локосов В. В., Синелина Ю. Ю.* Религиозная ситуация в Ярославской области. М., 2003.

<sup>2</sup> Из историко-теоретических работ последнего времени нужно указать на тексты Д. Узланера: *Узланер Д. А.* Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. 2008. № 8. С. 62–67; *Он же*. Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 62–69; *Он же*. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. // Религиоведение. 2008. № 2. С. 135–148.