С.И. Вайнштейн, Н.П. Москаленко

ПРОБЛЕМЫ ТУВИНСКОГО ШАМАНСТВА: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий, современный ренессанс

Введение

Проблемы тувинского шаманства привлекали внимание ряда отечественных и зарубежных исследователей[1].

Считая за честь возможность опубликовать предлагаемую статью в сборнике, посвященном 90-летию Л.П.Потапова, один из авторов хотел бы отметить, что он пять лет (1959-1963 гг.) работал под руководством Л.П.Потапова в Тувинской археолого-этнографической экспедиции и по его инициативе был принят в Институт этнографии АН СССР. В составе указанной экспедиции он имел возможность продолжать начатое ранее изучение шаманства в Туве, на основе чего им была подготовлена и опубликована первая сводная работа об основных чертах тувинского шаманства, представленных в нем типах, вопросах этнокультурных связей и его генезисе[2].

Л.П.Потапов в своем научном творчестве уделяет большое внимание проблемам шаманизма у народов Сибири, в особенности Южной[3]. В капитальном труде Л.П.Потапова об этнографии тувинцев содержится очерк, включающий большой и интересный материал, впервые детально освещающий особенности шаманства у населения южной Тувы[4].

С изучением тувинского шаманства, как и шаманства других народов, связан широкий круг проблем, причем как историко-

---

© С.И.Вайнштейн, Н.П.Москаленко, 1995 г.

В основе статьи лежит доклад, прочитанный авторами 29.06.1995 г. на Международном симпозиуме "Шаман и Вселенная в истории мировой культуры" (Санкт-Петербург). С.И.Вайнштейн автор разделов: генезис, избранничество, эффективность лечебных камланий; Н.П.Москаленко: современный ренессанс.

этнографических, так и психологических, медицинских и социально-политических. Мы останавливаемся лишь на некоторых из них, с нашей точки зрения являющихся ключевыми для исследования этого феномена не только в истории тувинской культуры, - генезисе, избранничестве, эффективности лечебных функций шаманов и вопросе ренессанса шаманства на современном этапе развития Тувы.

Прежде, чем перейти к этим проблемам отметим, что изучение тувинского шаманства позволило прийти к выводу, что в нем представлены два основных типа: восточнотувинский таежный тип (характерен главным образом для оленеводов-охотников горно-таежных районов Восточной Тувы) и западнотувинский степной тип (распространен у скотоводов горно-степных районов центральной, западной и южной Тувы)[5], а также ряд переходных форм на границах распространения указанных выше типов и среди населения, испытавшего сильное влияние монгольской культуры на сопредельных с Монголией территориях[6].

2. Вопросы генезиса

Происхождение и генезис тувинского шаманства остаются недостаточно изученными, хотя ряд существенных вопросов этой проблемы уже рассматривался этнологами, в том числе и одним из авторов этой статьи[7]. В литературе неоднократно отмечалось, что религия - сохранившийся пласт древнейших представлений человечества. Полю Лафаргу принадлежит известное утверждение, что религия - это музей древних обычаев, тем более, казалось бы, применимое к одной из ее наиболее ранних форм - шаманству[8]. Однако изучение генезиса шаманства, в том числе и тувинского, убедительно подтверждая его очень древние истоки, вместе с тем позволяет установить сложный процесс формирования его особенностей, доживших до наших дней и отражающих воздействие культур различных эпох вплоть до недавнего времени. В шаманстве тувинцев, как и других народов, удается выявить весьма древние черты в мифологии, культовой практике и атрибутике. В мифологии это прежде всего представление о трехчастном членении мира, связанное с палеолитическими традициями[9], круг духов-помощников шамана и их вместилищ (*ээрен*) преимущественно в образе зверей, птиц, и рыб, восходящий, вероятно, к древним тотемистическим воззрениям аборигенов Сибири. Вместе с тем, в мифологии и культовой практике тувинского шаманства, как и в шаманстве бурят и алтайцев, удается проследить более позднее влияние религий Востока, в особенности северного буддизма. Так имя владыки Верхнего мира Курбусту восходит к названию древнеиранского божества Ахурамазда, которое через уйгуров- буддистов проникло в мифологию монголов, а от них к тувинцам, причем не только в воззрения ламаистов, но и шаманизм. По- видимому, с влиянием ламаизма связано и представление западнотувинских шаманов о многих сферах Вселенной, что впервые отметил еще Н.Ф.Катанов[10].

На линии сравнительно поздних исторических связей в тувинском шаманстве указывают и происхождение ряда других культовых названий. Так, наименование злого демона *албыс* входит в круг сходных названий (ср. *албасты*) многих тюркских народов, в частности, он, помимо тувинцев, встречается у

турок, татар, казахов, башкир, алтайцев и др.[11], что по мнению ряда исследователей, связано с традициями иранской мифологии, проникшими в тюркскую среду в эпоху древнейших контактов с индоевропейцами. Имя владыки Нижнего (Тёмного) мира - Эрлик Ловун-хана восходит к древнеуйгурскому *Эрлик-каган* (могучий государь) - определению владыки буддийского ада, распространенному образу в мифологии многих народов Центральной Азии, в том числе не только тувинцев, но и монголов, бурят, калмыков. Как показали исследования С.Г.Кляшторного, представление об Эрлике (Эрклиг) как владыке подземного мира было известно и древним тюркам, что нашло отражение в рунических текстах[12].

Вместе с тем, сравнительное исследование иных элементов тувинского шаманского комплекса и шаманства других народов Сибири дает возможность сделать вывод о дотюркских корнях его генезиса. Об этом свидетельствует прежде всего исследование восточнотувинского типа шаманства. Оно позволяет выявить в нем значительный дотюркский историко-генетический слой. В характеристике наследия шаманского дара, модели мира, образе эренов, ритуальном костюме с изображением на нем костей скелета, в конструкции бубна и др. прослеживаются существенные параллели с шаманством тофаларов, ряда северосамодийских народов, кетов, эвенков и др., традиционные верования которых в наибольшей мере сохранили архаические общесибирские черты. О древних дотюркских субстратных сибирских корнях восточнотувинского шаманства весьма убедительно свидетельствуют поразительные параллели в изображении шамана на петроглифах эпохи бронзы из Прибайкалья (бухта Ая) и восточнотувинских шаманов в их ритуальном облачении[13].

Этот древнейший слой в восточнотувинском шаманстве, определивший в целом его "сибирский облик", связан с этногенезом восточных тувинцев-тоджинцев и сформировался до проникновения в Восточные Саяны в середине 1 тысячелетия родственных уйгурам тюрков-туба[14]. Суперстратный "тюркский" слой в восточнотувинском шаманстве (терминология, отдельные обряды, включая посвящение домашних животных в *ыдыков* и др.) обусловлен воздействием верований туба и других тюркоязычных этнических групп, вошедших в состав не только восточных, но и западных тувинцев. Именно это обстоятельство делает указанный слой общим для шаманов восточных и западных тувинцев, что уже отмечалось одним из авторов статьи в его предшествующих работах[15].

В шаманстве западных тувинцев обнаружены параллели с шаманством алтайцев, монголов, якутов, самодийских народов, кетов и др. Здесь также весьма значителен дотюркский историко-генетический слой, восходящий к шаманству местного дотюркского населения в этногенезе тувинцев. К нему можно отнести характер наследования шаманского дара, отдельные элементы модели мира, детали головного убора, покрой кафтана, бубен, колотушка и др. К этому же слою восходят и шаманские антропоморфные изображения эренов с укороченными руками, известные местному населению еще в гуннскую эпоху и распространенные у народов Сибири также за пределами "тюркского культурного ареала". Вместе с тем, в западнотувинском шаманстве более выражен суперстратный пласт, связанный преимущественно с древними тюрками, в особенности с уйгурами, принявшими участие в этногенезе тувинцев (это главным образом обрядовая сторона шаманства), а также - с монголами. В западнотувинском шаманстве более заметно и влияние буддизма, о чем уже речь шла выше.

Л.П.Потапов в своей интересной статье, посвященной алтайскому шаманству, опираясь на ряд параллелей в шаманстве алтайцев и тюрков-тугю, пришел к выводу, что первое имеет древнетюркскую основу и датировку[16]. Не затрагивая здесь вопросов генезиса алтайского шаманизма, хотелось бы отметить, что к тувинскому шаманству, хотя оно и имеет параллели с алтайским, указанный выше вывод неприменим.

Попутно заметим, что в литературе, посвященной верованиям древних тюрков, уже отмечалось относительно слабое развитие у них шаманства[17]. Своеобразие шаманства тюркоязычных народов Сибири объясняется, на наш взгляд, как особо важной ролью местного дотюркского слоя в шаманстве этих народов, так и более низким уровнем развития шаманства у древних тюрков, о чем позволяют судить и их собственные письменные памятники, и особенно - сравнительные материалы по шаманству внесибирских тюркоязычных народов.

В происхождении тех черт, которые сближают шаманство сибирских и внесибирских тюркоязычных народов, заметно воздействие сибирского дотюркского субстрата, распространение которого за пределы Сибири было вполне возможно еще в условиях тюркского каганата. Можно полагать, что тюркские степные кочевники, начав свое проникновение в Алтае-Саяно-Прибайкальский регион и смешиваясь с местными племенами, постепенно в той или иной мере восприняли от них более развитые формы шаманства, включая его атрибутику, причем в процессе формирования новых тюркоязычных народов Сибири некоторые специфические компоненты древнетюркских верований были сохранены, а часть утрачена.

2. Избранничество

Проблема так называемого избранничества остается одной из наиболее сложных и загадочных среди вопросов сущности шаманства. Ей посвящена значительная литература с подчас взаимоисключающими оценками[18]. Известно, что посвящение в шаманы совершалось после своеобразных инициаций, проводившихся в процессе развития т.н. "шаманской болезни", когда будущий шаман, обычно с наступлением половой зрелости, резко менял свое поведение, проявляя черты нервно-психического

заболевания, убегал из дома, терял сознание, бился в конвульсиях и т.п. Родственники в таких случаях приглашали известного, опытного шамана, который после специального камлания обычно устанавливал, что в больного вселился дух шамана-предка и начинал готовить этого человека к шаманской деятельности, что делалось, по утверждению многих информаторов, нередко вопреки выраженному нежеланию больного стать шаманом. Ряд исследователей, включая авторов этой статьи, считает, что шаманами становятся лишь люди, страдающие выраженными отклонениями в психике, имеющими специфические невротические реакции преимущественно наследственного происхождения*, проявления которых закреплены традициями культа в так называемой "шаманской болезни". Однако эта точка зрения встречает возражения отдельных ученых, рассматривающих "шаманскую болезнь" лишь как результат самовнушения, обусловленного определенной

* Ср. с данными в ст. В.И.Харитоновой в наст. сб. (С.242). - Прим. отв. ред.

социальной ролью шамана. Так известный этнолог, В.Н.Басилов, в своей работе, посвященной избранничеству в шаманстве, пишет: "Безумство шамана во время "шаманской болезни" и припадки во время камлания не следует рассматривать как проявления какого-либо наследственного заболевания. "Странности" ритуального или повседневного поведения шамана зависели от характера роли, в которую он вжился всем своим существом. Эта роль доставалась разным людям. Одни не были в состоянии воплотить в себе образ и в лучшем случае довольствовались лишь частичным исполнением шаманских функций. Другие справлялись с задачей, но с возрастом стремились "избавиться от духов" и передать свою роль кому-нибудь помоложе"[19].

Однако исследования этого феномена, проводившиеся одним из авторов в последние десятилетия, подтвердили нервно-психический характер этих заболеваний, закрепленных генетически. Приведем их основные результаты.

1. Далеко не в каждой семье, имевшей среди родителей шамана, кто-либо из детей страдал "шаманской болезнью" и становился шаманом (таких семей, по нашим данным, в середине 1950-х годов было около 30%), что не противоречит генетическим закономерностям наследования детьми отдельных психических отклонений у родителей.

2. В тех семьях, в которых кто-либо из детей становился шаманом, таковыми был, как правило, лишь один из сыновей или дочерей. Об этом свидетельствовали все опрошенные нами информаторы из числа шаманов или их родственников.

3. Безусловным исключением из изложенного выше факта составляли те семьи, где среди детей были однояйцеклеточные близнецы. Во всех известных нам случаях переболевали шаманской болезнью и становились шаманами оба близнеца.

4. Проявление "шаманской болезни" в абсолютном большинстве известных нам случаев (свыше 90%) происходило в период полового созревания. Это период гормонального дисбаланса, критической перестройкой организма, когда генетическая заложенная в нем предрасположенность реализуется наиболее вероятно, что достаточно хорошо известно в психиатрии и исключает версию некоторых исследователей шаманизма о "шаманской болезни" как традиционной форме вхождения будущего шамана в свою роль.

5. По данным психиатрических медицинских учреждений Алтая и Тувы среди их пациентов, страдавших психическими заболеваниями, встречались молодые люди, в частности, жившие в интернатах и даже хорошо учившиеся, у которых в период полового созревания возникали болезненные состояния психики, которые по описанию врачей, в ходе наших опросов, напоминали "шаманскую болезнь", а среди их родителей или ближайших предков почти всегда были шаманы. Став пациентами психиатров, и не получив возможности стать шаманами, они не излечивались, что дало основание прийти к выводу, что многократно описанное в литературе и наблюдавшееся одним из авторов, загадочное практическое выздоровление шаманов в ходе их культовой практики, связано не с заранее запрограммированной ролью шамана, а с психофизиологическими факторами, требующими своего анализа с позиции психиатрии.

В упомянутом выше докладе на Международном симпозиуме в июне 1995 г., посвященном роли шаманства в истории мировой культуры, нами были выдвинуты следующие объяснения данного феномена.

Исторически развившаяся и связанная с ролью шамана в культовой практике необходимость определенных психофизиологических особенностей его личности для исполнения функций шамана, в частности, возможность по желанию входить в состояние глубокого экстаза, способность к ярким зрительным и слуховым галлюцинациям, присущими лишь людям со специфическими изменениями в структурах мозга, привело в результате многопоколенного отбора людей с этими отклонениями в психике к генетическому закреплению в определенных участках мозга центров гиперактивности - доминантные участки, начинавшие проявлять себя обычно в период полового созревания.

Деятельность шамана во время камланий, неизменно использующего в своей практике выработанную веками технику психотерапии, о чем пойдет речь ниже, оказывает лечебное воздействие не только на нервную систему пациентов, но, в особенности, на личность самого шамана, подавляя и нормализуя

функции активизированных, доминантных структур мозга, вызвавших проявление т.н. "шаманской болезнью", что делало практикующего шамана через определенное время практически здоровым человеком.

Это положение нашло поддержку в выступлениях психоаналитиков - участников упомянутого симпозиума, а также со стороны ведущих ученых государственного научного центра социальной и судебной психиатрии им. В.П.Сербского в Москве.

3. Эффективность лечебных камланий

Лечебные камлания - одна из основных функций шаманов, однако вопрос о степени положительного воздействия шаманских камланий на их пациентов почти совершенно не затрагивался в трудах советских этнологов. Как правило в таких трудах подчеркивалась, помимо прочих негативных явлений, крайне вредная для здоровья коренного населения деятельность шаманов.

Между тем, являясь древнейшей формой психотерапии*, облеченной в освященные многовековой традицией культовые формы, шаманские лечебные камлания, по свидетельству информаторов и собственных наблюдений авторов, были отнюдь не всегда безрезультатными, более того, - нами собраны факты лечебного воздействия камланий на пациентов. Причем положительный эффект достигался не только при излечении больных с нарушениями психики, нервных заболеваний, но и при некоторых болезнях, вызванных иными факторами. Так в Тодже шаман излечил охотника, получившего ранения на промысле медведя, долго болевшего и безрезультатно лечившегося у врачей. Лишь после камлания приглашенного родственниками "великого шамана" Сояна Шончура[20], больной выздоровел, смог вновь пойти в тайгу на промысел и даже, по его словам, у него почти совсем исчезли следы ранений на теле и хирургические швы. Нам не раз приходилось встречаться с тувинцами, которые утверждали, что шаманы излечивали их от тяжелых и длительных головных болей, периодических судорог и дрожания рук, кожных и даже суставных заболеваний.

Были случаи, разумеется, и безуспешных лечебных камланий, возможно даже ускоривших смерть больного, так как эти люди упустили шанс реальной помощи со стороны медиков. Но, судя по рассказам очевидцев, это были главным образом случаи неизлечимых заболеваний, в том числе онкологических, а также инфекционных, в особенности запущенных форм туберкулеза, сифилиса и др.

Число положительных результатов камланий было достаточно велико. Из 57 опрошенных нами бывших больных пациентов шаманов, у 49 человек после камланий наступило выздоровление или улучшение состояния.

В проведении "врачующих" камланий существовал определенный, лишь редко нарушаемый ритуал, уже описанный одним из авторов ранее[21].

---

* Ср.: ст. В.И.Харитоновой в наст. сб. С.214-221 . - Прим. отв. ред.

Лечебный комплекс камланий был довольно сложен и в соответствии с выработанной традицией включал широкий круг действий. Наблюдатели такого рода камланий обычно отмечали ее главную, внешне очевидную, особенность: как шаман, так и присутствующие глубоко верили, что страдания пациента вызваны определенными злыми духами - виновниками болезней, которые выявляются в процессе камлания шаманом, использующим для этого различные методы обнаружения вредоносных духов и их изгнания. При этом шаман не ограничивался верой присутствующих в его возможность общения с духами и воздействия на них, а стремился существенно усилить лечебный эффект камлания прежде всего за счет углубления внушения - от воскуривания дурманящих веществ и гипнотических приемов, включая самовнушение, вызывавших прежде всего у шамана, а нередко и у других участников камлания и самого больного галлюцинации, до совершения вполне осознанно различных "чудес", подтверждающих сверхъестественные возможности шамана. Нередко это были весьма тщательно подготовленные фокусы, такие, как например, "протыкание" шаманом своих внутренностей ножом, когда лезвие уходило не в его тело, а в рукоятку ножа. Все это неоднократно описано в литературе. Отметим лишь, что эти фокусы были особенно характерны для т.н. "великих" шаманов, что давало повод некоторым наблюдателям подобных действий вообще видеть во всех шаманах лишь сознательных обманщиков-"шарлатанов", пользующихся доверчивостью соплеменников.

Значительно реже исследователями отмечалась такая характерная особенность камланий как повторение присутствующими на нем некоторых действий шамана, в частности выкрикиваний вслед за ним заклинаний. Для участников камлания эти действия были, вероятно, лишь следованием древней традиции, и не вполне осознанными, а скорее непроизвольными. Известный невропатолог С.Н.Давиденков, изучавший материалы по шаманству, считал подобное поведение эхопраксией, т.е. подражательным автоматизмом поведения, "развивавшемся по типу навязчивых импульсий"[22]. Несомненно одним из приемов, усиливавших терапевтический эффект камланий, были громогласные восклицания присутствующих, предназначенные для больного, об успешности предыдущих врачующих камланий этого шамана, о том, что он ранее уже излечил их самих или их близких.

Важнейшим элементом успешных лечебных действий большинства сибирских шаманов служил особый ритм ударов в бубен, сопровождавший камлания[23], причем, как убедительно показали исследования в условиях медицинских экспериментов, такая специфическая ритмическая нагрузка ведет к возбуждению, а в некоторых случаях и к торможению, глубинных структур мозга, что способствует терапевтическому эффекту камланий (явление, получившее в медицинской литературе название - психоритмо-терапии). Существенный лечебный эффект должны были оказывать на больных и специфические заклинания (*алгыш*[24]) шаманов во время камланий, сцены борьбы со злыми духами и их изгнания из больного и др., что достаточно полно описано в литературе.

Таким образом, процесс врачующих камланий включал ряд приемов, из которых нами отмечены лишь главные, включавшие как вполне осознанные ролевые действия (некоторые авторы называют их театральными, связывая с ними древнейшие истоки театра[25]), так и приемы, доступные лишь определенным лицам со специфическими особенностями психики, в значительной мере обусловленными генетически.

4. Современный ренессанс шаманства в Туве

Хотя официальной религией тувинцев считается буддизм (ламаизм), получивший распространение в Туве не позднее начала XVII в., шаманство, несмотря на все усилия адептов первого, не было вытеснено вплоть до наших дней.

Известно, что еще в 1930-е годы по числу шаманов на тысячу коренных жителей Тува превосходила все другие реионы Сибири. По переписи 1931 г. (единственной, учитывавшей число шаманов, хозяйств с шаманами, а также численность лам) на 65 тысяч тувинцев, включая детей, было зарегистрировано 725 шаманов (вероятно их число было больше, так как в это время уже велось преследование шаманов) - мужчин и женщин[26]. На 16 тысяч хозяйств, отмеченных переписью, можно полагать, было около тысячи шаманов. А если учесть, что в летнее время аалы состояли из 15-20 хозяйств, то почти в каждом из них, вероятно, был свой шаман. По данным той же переписи в некоторых районах Тувы шаманов было даже больше, чем лам.

К середине 1950-х годов, когда завершился переход от кочевого образа жизни к оседлости, число действующих шаманов существенно сократилось и (по данным С.И.Вайнштейна в ходе его полевых исследований, охвативших почти всю территорию Тувы) не превышало десяти человек. Основные факторы такого быстрого сокращения числа действующих шаманов следующие. 1) Политическое и физическое, вплоть до репрессий, преследование шаманов. 2) Мощная "антирелигиозная", в том числе и "антишаманистская" пропаганда, содержавшая утверждение о вреде шаманов для населения, их способности не лечить, а только усиливать болезни. 3) Запрет на проведение врачевательных камланий с участием больных людей. 4) Быстрое и успешное, в определенной мере конкурировавшей с лечебной деятельностью шаманов, развитие здравоохранения, появление в поселках больниц, здравпунктов, санитарной авиации, оказывавшей реальную помощь больным даже в самых отделенных районах Тувы.

К концу 1950-х годов число действующих шаманов, сохранивших свои необходимые для камланий культовые принадлежности, сократилось настолько, что в годы работы Тувинской археолого-этнографической экспедиции, которая ставила одной из задач изучение шаманства, ее руководитель Л.П.Потапов был вынужден констатировать, что "нам нигде не удалось встретить шаманский костюм, и мы могли изучать его визуально только по экземплярам, хранящимся в музеях"[27].

В постперестроечное время положение шаманов коренным образом изменилось и, очевидно, впервые с XVII в., когда вместе с распространением ламаизма в Туве, началось вытеснение шаманства из сферы религиозной идеологии, число действующих шаманов растет, а мифологические основы шаманства получают среди населения все большее распространение. И здесь можно назвать несколько основных факторов, повлиявших на начавшийся и все усиливающийся процесс определенного ренессанса шаманства.

1) Со стороны тувинской интеллигенции, стремящейся к возрождению утраченных традиций народной культуры, шаманство рассматривается как один из ее компонентов, нуждающийся в особой поддержке как объект преследований в советское время. 2) Средства массовой информации публикуют статьи в поддержку шаманства и возможности для шаманов заниматься врачеванием. 3) Фактически отменен запрет на лечебную деятельность шаманов. 4) Упадок здравоохранения в Туве, как и во всей России, ведет к повышению интереса у населения к возможности лечиться у шаманов. 5) Все сказанное повышает авторитет шаманов у местного населения и случаев отказа от шаманской деятельности лиц, признанных "избранниками духов" и прошедших инициацию, о которой речь шла выше, нет. 6) Создано общество шаманов Тувы - "Дюнгюр", ставящее одной из задач - распространение и поддержку шаманов в Туве, в составе которой 32 человека - большинство действующие шаманы.

Летом 1993 г. по инициативе ряда шамановедов, прежде всего известного этнографа и писателя М.Кенин-Лопсана, а также нескольких зарубежных ученых, среди которых этнограф Хеймо Лаппалайнен, при участии Фонда шаманских исследований в США, был проведен уникальный семинар ученых Тувы, США, Финляндии, Австрии, Канады и др. с участием тувинских шаманов. Последние были представлены как шаманами старшего поколения, так и молодежью. В ходе семинара была отмечена эффективность лечения некоторых заболеваний шаманами. Вскоре Правительство Тувы постановило создать Научный

центр по изучению шаманства при Республиканском краеведческом музее и выделить для него необходимые финансовые средства, а также рекомендовать Министерству здравоохранения Тувы организацию экспериментального изучения лечебной деятельности шаманов с привлечением для этой цели врачей[28].

Вместе с тем, возможности для возрождения шаманизма в Туве в прежних масштабах невелики, чего нельзя сказать о ламаизме, который не только пользуется более весомой государственной поддержкой, но и имеет сложившуюся иерархическую структуру, возможности подготовки лам за рубежом и средства для строительства храмов, создания структуры определенного идеологического воздействия на население, одной из неофициальных задач которой - вытеснение идеологии шаманизма. Однако его глубокие корни в сознании народа, в частности его мифологические основы близкие населению и сохранившиеся в духовной культуре до наших дней дают возможность прогнозирования дальнейшего ренессанса шаманства у тувинцев в ближайшие десятилетия, что не исключает и процесса возрождения ламаизма, характерные черты которого уже описаны в литературе[29].

Примечания

[1] *Кон Ф.* Экспедиция в Сойотию//За пятьдесят лет. Собр. соч. Т.3. М., 1934. С.67-87; *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. С.170-193; *его же*, Тувинское шаманство (VII международный конгресс этнографических и антропологических наук). М., 1964; *его же*, Очерк тувинского шаманства//Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990. С.150-210; *его же*, Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С.229-282; *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С.347-386; *его же*, Материалы по этнографии тувинцев Монгун-Тайги и Кара-Холя//Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. 1957-1958 гг. Т.1. М.; Л., 1960. С.212-237; *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С.16-40; *Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX - начало XX в. Новосибирск, 1987; *его же*, Магия тувинских шаманов. Кызыл, 1993; *Dioszegi V.* Tuva shamanism: intraethnic, differences and interethnic analogies//Acta ethnographica. Vol.XI. 1-2. Budapest, 1962, pp.143-190. О тувинском шаманстве опубликован и ряд других ценных историко-этнографических исследований, среди которых труды Н.А.Алексеева, В.Диосеги (Венгрия), В.Дьяконовой, М.Кенин-Лопсана, Э.Таубе (ФРГ), и др. Более полную библиографию работ о тувинском шаманстве см.: *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ... , С.277-282.

[2] *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. Это был единственный доклад о шаманстве среди выступлений советских делегатов VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г. Руководство Конгресса, считая, что доклад не отражает политику партии в отношении шаманства в СССР, решило в последний момент исключить его из числа заслушиваемых выступлений. Но благодаря позиции ряда зарубежных участников Конгресса и руководителя секции Б.О.Долгих, его удалось зачитать, что вызвало ряд административных мер со стороны дирекции Института этнографии, направленных против автора.

[3] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. В этом очень интересном фундаментальном труде при характеристике тувинского шаманства, к сожалению, не нашли отражение публикации на эту тему одного из авторов статьи, в том числе, выполненные в период его работы в составе Тувинской экспедиции под руководством Л.П.Потапова, в частности материалы о шамане Шончуре (см.: *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм, С.166-167, прим.163; ср.: *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.356)*. Публикации о Шончуре см. ниже прим.20.

[4] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347-386.

[5] *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство, С.2-6.

[6] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347 и след.

[7] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.270-277.

[8] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.347.

[9] *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С.144.

---

* На указанных страницах работы "Алтайский шаманизм" Л.П.Потаповым приводятся материалы, полученные П.И.Каралькиным от шамана Шончура в 1955 и 1958 гг. в ходе работ Саяно-Алтайской экспедиции (рук. Л.П.Потапов). - Примеч. отв. ред.

[10] *Катанов Н.Ф.* Письма из Сибири и Восточного Туркестана// Записки АН. Т.73. СПб., 1893.

[11] *Басилов В.Н.* Албасты//Мифы народов мира. Т.1. М., 1980. С.58.

[12] *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках//ТС. М., 1981. С.127-130.

[13] *Окладников А.П.* Петроглифы Байкала - памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974. Рис.26; *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.273 и след., рис.120.

[14] *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы, С.20-36.

[15] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.270-282.

[16] *Потапов Л.П.* К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

[17] *Roux J.P.* Le nom du chaman dans les textes turco-mongols// Anthropos, 1958, Vol.53, pp.135-136.

[18] Из новейших работ на эту тему: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. См. также рецензию на неё С.И.Вайнштейна в Известиях СО АН СССР. Сер. истории, философии и филологии, 1986, №14, вып.3, С.67-68.

[19] *Басилов В.Н.* Избранники духов, С.167.

[20] О шамане Сояне Шончуре см.: *Вайнштейн С.И.* Встреча с "великим" шаманом//Природа, 1975, №8; *Vainstejn S.I.* Ein Schamanenseance bei den цstlichen Tuwinern//Jahrbuch des Museums fьr Vцlkerkunde zu Leipzig. B., 1977. Bd.31.

[21] *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников ..., С.252-253.

[22] *Давиденков С.Н.* Психофизиологические корни магии//Природа, 1975, №8, С.76-77.

[23] *Кыргыс З.* Ритмы шаманского бубна. Кызыл, 1993.

[24] *Кенин-Лопсан М.* Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995.

[25] *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. Элементы театра в перво-бытнообщинном строе. Л.; М., 1959.

[26] Тувинская сельскохозяйственная и демографическая перепись 1931 г. М., 1933. С.19.

[27] *Потапов Л.П.* Очерки ..., С.356.

[28] Шаманизм в Туве. Кызыл, 1994. С.41-42. Газета "Республика Тува", 1993, Октябрь, №38 (199), С.4.

[29] *Москаленко Н.П.* Возрождение буддизма в Туве. По материалам поездки в Республику Тува в 1992 г.//Полевые исследования. Новая серия. Вып.1. М., 1993. С.188-194; *Монгуш М.В.* Ламаизм в Туве. Кызыл, 1992.

Данное исследование тувинского шаманства осуществлено
при финансовой поддержке Международного научного фонда Д.Сороса