

Поездка на Окинаву: опыт использования результатов научного туризма в образовательном процессе

Монгуш М. В.

Исследованием шаманизма у народов Сибири автор статьи занимается свыше 20 лет, а преподаванием религиоведения в системе высшего образования — последние 5 лет. Когда автору весной 2010 года посчастливилось побывать на Окинаве в качестве исследователя-религиоведа, японские коллеги посоветовали ей сделать индивидуальный научно-исследовательский проект. Цель его состояла в сравнении сибирского шаманизма с окинавским, в выявлении сходств и различий между ними. Чтобы справиться с поставленной задачей, в качестве объекта сравнения автор выбрала тувинский вариант сибирского шаманизма, с которым она знакома не только как исследователь, но и как носитель данной культуры. Поездку на Окинаву с полным правом можно отнести к научному виду туризма, поскольку во время путешествия автор активно вела наблюдения, проводила исследовательские работы, брала интервью у местных жителей и регулярно вела дневниковые записи. Целью поездки было собирание полевого материала, который впоследствии был обработан, осмыслен и использован автором в научных и образовательных целях.

В статье автор делится своим личным опытом, в котором есть две ипостаси — научного туриста и преподавателя религиоведения. Рассматриваются сходства и различия между тувинским и окинавским шаманизмом. Основное внимание уделяется социальной роли шамана в *тувинском и окинавском обществах*, прояв-

лению «шаманской болезни», обрядовой практике, гонениям на шаманов в Туве и на Окинаве в разные годы. Этот материал лег в основу цикла лекций автора по сравнительному религиоведению.

Ключевые слова: Тува, Окинава, научный туризм, шаманизм, культовая практика, сравнительный анализ, религиозные верования

The author of this article has been researching Shamanism of Siberian people over 20 years, and has been teaching religious studies in the higher education system for the last 5 years. When she had a chance to visit Okinawa as the researcher in 2010, the Japanese colleagues advised her to make the individual research project. Its purpose was comparison of Siberian Shamanism with Okinawan one, detection of similarities and distinctions between them. In order to realize it the author chose the Tuvan variant of Siberian Shamanism as an object of comparison that is familiar to her not only as the researcher, but also as this culture-bearer.

The trip to Okinawa can be carried to a scientific tourism since during travel the author actively observed, carried out research works, interviewed local people and regularly kept diary. The target of trip was collecting of field work data that was processed, comprehended and used subsequently by the author in the scientific and educational purposes.

The author's article shares her own experience, which has two posing — a research tourist and a lecturer of religious study. The similarities and distinctions between Tuvan and Okinawa Shamanism are studied. The basic attention is given to a social role of the shaman in the Tuvan and the Okinawan societies, display of «shaman illness», ceremonial practice, persecutions on shamans in Tuva and on Okinawa in different periods. This material provide the basis for the author's course on comparative religious study.

Keywords: Tuva, Okinawa, research tourism, shamanism, cult ceremony, comparative study, religious beliefs

Исследованием шаманизма у народов Сибири я занимаюсь свыше 20 лет, а преподаванием религиоведения в системе высшего образования — последние 5 лет. Я одинаково увлечена темой научного исследования и предметом, который преподаю студентам.

Когда весной 2010 года мне посчастливилось побывать на Окинаве в качестве исследователя-религиоведа, я решила, что это хороший шанс для меня. Японские коллеги посоветовали сравнить сибирский шаманизм с окинавским, выявить сходства и различия между ними. Идея, несмотря на сложность ее воплощения, показалась весьма заманчивой. Чтобы справиться с поставленной задачей, в качестве объекта сравнения я выбрала тувинский вариант сибирского шаманизма. Такой подход, на мой взгляд, не только значительно облегчал исследовательскую задачу, но и придавал ей вполне конкретный характер.

Поездку на Окинаву с полным правом можно отнести к научному виду туризма, поскольку во время путешествия я активно вела наблюдения, проводила исследовательские работы, брала интервью у местных жителей и регулярно вела дневниковые записи. Целью поезд-

ки было собирание полевого материала, который впоследствии был обработан, осмыслен и использован мной в научных и образовательных целях.

В настоящей статье я попытаюсь провести несколько параллелей между тувинским и окинавским вариантами шаманизма. И хотя это будут всего лишь небольшие штрихи, надеюсь, что они, тем не менее, позволят получить представление об общих и особенных моментах, существующих в этих религиозных традициях.

Историческая справка

Тува расположена в центре Азиатского материка, занимает территорию 170,3 тыс. кв. км. На юге граничит с Монголией, на западе — с Республикой Алтай, на севере — с Республикой Хакасия и Красноярским краем, на востоке — с Иркутской областью и Республикой Бурятия [5: 3].

До середины IX в. территория Тувы входила в состав Тюркского и Уйгурского каганатов. В начале XIII века была завоевана монголами, а в XVIII — маньчжурами, то есть Цинской династией Китая. После свержения в 1911 году маньчжурского ига Тува, именовавшаяся в то время Урянхайским краем, была принята под протекторат России, а позже в 1921 году в результате национально-освободительной революции провозглашена народной республикой. В октябре 1944 года Тува вошла в состав СССР на правах автономии; после распада СССР в 1991 году преобразована в Республику Тува в составе Российской Федерации [5: 3]. Официальной религией тувинцев является буддизм традиции Махаяны, традиционным верованием — шаманизм.

Окинава (или о-ва Нансэй) — самая южная префектура Японии, включает более ста островов, протянувшихся

от южной оконечности острова Кюсю до северной оконечности Тайваня. Окинава вошла в состав японского государства в 1879 году, а до этого в течение нескольких веков имела свою государственность — Королевство Рюкю.

Население Окинавы имеет общие корни в антропологическом, культурном и языковом отношениях с остальной Японией, однако из-за природных, исторических и культурных отличий занимает особое место среди других регионов Японии [2: 61]. Окинавцы, т. е. рюкюсцы в настоящее время являются этнической группой, имеющей свою историю, язык, материальную и духовную культуру [1]. Они, как и тувинцы, традиционно исповедуют шаманизм.

Какова роль шаманов в обществе?

Шаманизм у тувинцев и окинавцев представляет собой древнюю и повсеместно распространенную практику, при которой члены сообщества общаются с потусторонним миром благодаря посредничеству шамана. Основными функциями, которые исполнял шаман в традиционном обществе, были лечение, обеспечение удачного промысла, отведение несчастий, обнаружение пропавших людей, вещей и скота, общение с душами умерших и передача от них посланий живущим родственникам, иногда предсказание будущего. Приглашали шамана в дом и в первые дни Нового года, чтобы попросить для семьи удачи и здоровья в наступившем году.

Однако самым важным моментом является то, что именно шаманы обладают способностью обнаружить истинную причину несчастья — болезни, смерти, неудачи, природных стихий, разорения — и устранить ее, либо порекомендовать, как это сделать. Традиционный шаман, таким образом, стоял на служ-

бе у своего сообщества и являлся его духовным предводителем, а потому его социальная роль в жизни сообщества была чрезвычайно велика.

Как их называют?

Для обозначения шамана в Туве наиболее широко применяется термин «хам», на Окинаве — «юта». От слова «хам» (или *кам* — у других тюркских народов Сибири — М.М.) происходит и глагол «*калмать*», т. е. шаманить.

По мнению американского исследователя окинавского шаманизма Уильяма Лебра, термин «юта» произошел от глагола «ююнг», что означает «трястись», «дрожать». «По крайней мере, в настоящее время шаманка, которая не дрожит и не трясется во время исполнения ритуала, — пишет он, считается слабой, мало контролирующей свою духовную силу» [9: 94]. Однако сами шаманы полагают, что это слово имеет несколько унижительный оттенок, и предпочитают более общий термин «*каминтю*» (человек-божество). В то же время российская исследовательница Ж.М. Баженова считает, что каждая шаманка на Окинаве имеет свою «специализацию», и в зависимости от нее носит определенное название. Например, «*синма*» называют в основном медиумов; «*юудати*» — тех, кто обладает способностью общаться с умершим в течение 49 поминальных суток, т. д. Иногда шаманок называют «*канкакаря*» (одержимая богом) [1]. Но все-таки следует признать, что наиболее широко применяется термин «юта».

Как проявляется «шаманская болезнь»?

В шаманизме самых разных народов, в том числе тувинцев и рюкюсцев, мы встречаемся с уникальным явлением, получившим название «шаманская

болезнь» и представляющим собой как бы свидетельство шаманского призвания будущего адепта.

У тувинцев шаманский дар чаще всего передается внутри одного рода. Если в роду был шаман, то «кровь его непременно отродится в потомках», это как «дворянская порода», как «белая кость». Если сын или дочь шамана не обнаружат в себе шаманского дара, это не означает, что линия преемственности прервалась — кто-нибудь из будущих потомков обязательно родится с этим призванием. О невозможности избежать шаманской стези известный исследователь Сибири Е.К. Яковлев писал следующее: «Бывает так, что духи одолевают ребенка или взрослого, а он их никак понять не может; такой, если не выучится, не сделается шаманом, так и останется на всю жизнь без рассудка, глупый» [7: 112]. Знаменитый путешественник и исследователь Центральной Азии Г.Е. Грумм-Гржимайло отмечал, что «шаманская служба далеко не каждому по плечу», эта профессия «не принадлежит к числу привлекательных», а потому многие родители, в роду которых были потомственные шаманы, испытывают страх и ужас, когда в их ребенке проявляются признаки избранничества [4: 139–140]. Другие исследователи считали, что тувинцы скорее боятся своих шаманов, нежели любят их, так как они держат народ в своей власти; только шаманы обладают способностью поддерживать добрые отношения со злыми духами и только им знакомо искусство устанавливать связь между живыми и умершими [5: 110].

По мнению же окинавцев, шаманов выбирают боги — *ками*. По этому поводу Ж.М. Баженова пишет, что самой первой предпосылкой для того, чтобы стать шаманкой, является «саадака ума-

ри» (букв. рождение с высокой духовной силой), т. е. шаманки уже рождаются с божественным предначертанием. Но большинство из них не сознают до определенного возраста своего предназначения. Тогда *ками* прибегают к *сираси*, т. е. к предупреждению, которое выражается в форме неопределенного болезненного состояния, сопровождающегося слуховыми и зрительными галлюцинациями, сомнамбулизмом, отсутствием аппетита. На этой стадии потенциальная юта, обычно по совету окружающих, обращается к практикующей шаманке, и та определяет наличие у нее «саадака умари». Но только единицы принимают свою судьбу и приступают к выполнению функции шамана. Большая же часть юта всячески пытается избежать своего избранничества, либо стараются оттянуть начало выполнения своих обязанностей. Тогда божеества наказывают их, заставляя пройти стадию «ками-даари» (священное проклятие) [1].

Ками-даари большинством юта расценивается как самый тяжелый и несчастливый период в их жизни. Он сопровождается весьма болезненными ощущениями: частыми продолжительными головными болями, судорогами в конечностях, кожными заболеваниями, а также галлюцинациями, летаргическими состояниями. Нередко такое состояние длится по несколько лет. Обычно это «заболевание» не поддается диагностике и лечению даже самыми современными достижениями медицины. Родственники и соседи намекают будущей шаманке на ее возможное избранничество. Практикующая шаманка подтверждает этот факт и дает несколько советов, как надо молиться и что делать, но будущая шаманка должна самостоятельно вылечить себя. Потенциальная шаманка никогда не должна заменять

или дублировать практикующую, а найти свой собственный путь.

После того как будущая шаманка определилась в своем намерении служить духам, ее основной задачей становится поиск и определение ее *«тидзи»* — особого духа, которому она будет служить и который станет ее помощником. Обычно это долгий процесс, включающий посещение наиболее почитаемых мест и консультации с множеством шаманок. Особое внимание в этот период обращается на необычные сны и галлюцинации, поскольку именно они могут помочь определить то божество или того духа-предка, которому призвана служить будущая шаманка. В течение этого периода болезненные симптомы *ками-даари* продолжают ее беспокоить, но становятся значительно менее мучительными, когда она выражает намерение искать *тидзи*. Достижение этой цели кладет начало регулярным ритуальным контактам новой шаманки со своим персональным *ками*. Многие юта признаются, что на заре своей карьеры не собирались заводить клиентуру, но родственники, друзья и соседи сами вынудили их к этому, аргументируя свою настойчивость тем, что если они сумели помочь себе, то теперь их долг помочь другим [1].

Следует также отметить, что шаманами в Туве бывают как мужчины, так и женщины, в то время как на Окинаве — почти всегда женщины, мужчин среди них встречается очень мало. Примечательным является то, что иногда мужчины, исполняющие роль шамана, описываются как «мужчины-женщины». Речь в данном случае идет не о сексуальных отклонениях, а о ритуальном трансвестизме, чего в тувинском шаманизме не наблюдается. Эту особенность окинавских шаманов Ж.М. Баженова объясняет следующим образом: неред-

ко мужчины-шаманы имеют какие-либо физические недостатки (они могут быть слепыми, не иметь конечностей, страдать от тяжелой болезни) и это обстоятельство не позволяет им выполнять сугубо мужские функции, поэтому они играют роль, которая ассоциируется, прежде всего с женщиной. Отсюда и название «мужчина-женщина» [1].

В чем причины болезней и каковы способы их устранения?

Безусловно, причин, вызывающих различные болезни и несчастья у человека, очень много, задача шамана с помощью определенных ритуальных действий их обнаружить и дать совет, который бы позволил человеку решить свои беды. С точки зрения тувинских шаманов, человек болеет оттого, что дух болезни заблудился и выбрал неправильное «место жительства». Поэтому шаманы всегда работают с причиной болезни, а не со следствием. Согласно их представлениям, болезни могут быть переданными по наследству, наведенными (порча, сглаз) или приобретенными (например, в результате потери связи с духами-хранителями). Практика шамана в таких случаях строится на том, что он входит в измененное состояние сознания, находит причину болезни и нейтрализует ее. Делает это он несколькими способами. Первый — извлечение духа болезни и переселение его в другую форму. Этой формой, как правило, служит фигурка куклы, предварительно слепленная из теста. Второй — возвращение части потерянной души. И третий — усиление силы духа-хранителя.

С точки зрения окинавцев, очень часто причиной болезни может быть пропажа *«мабуи»*, то есть человеческой души. Например, они верят, что стоит ребенку внезапно испугаться, и его *ма-*

буи исчезает; тогда ребенок заболевает. Однако *мабуи* может пропасть и у взрослых. В таких случаях юта вместе с членом семьи заболевшего молит о ее возвращении.

В основе причин несчастий лежит и особый характер отношений, связывающих человека с окружающим миром, божествами и предками. Российский ученый Н.А. Невский пишет, что большей частью причиной болезни оказывается «*tatal* (яп. *ta-maru* — возмездие) того или иного божества или животного, вызванное нерадением к божеству, убийством, увечьем, побоями, причиненными какому-либо живому существу, и т. д.» [3: 111].

Причиной несчастий человека может быть его особая мистическая связь с предком. Случается, что потомок страдает от тех же несчастий, что и его предок, и пока потомок не выяснит этот факт, его страдания будут продолжаться. Бывает и так, что у человека есть так называемые «брошенные, забытые» духи-предки. Например, человек умер где-то далеко от дома, его дух остался в том месте, где он умер, брошенный и забытый, дух страдает, и эти страдания становятся причиной несчастий его потомка. Как правило, юта в состоянии определить, что в роду у обратившегося к ней человека есть такой страдающий предок, и в ее задачу входит попытка разорвать такую негативную связь между предком и потомком и завязать новую [1]. В основе причин несчастий у человека могут лежать и его отношения с реальными, живыми людьми, ревность и зависть, возникающая в ходе этих отношений. Когда шаманка узнает, что обратившегося к ней человека беспокоит так называемый «мстительный дух живого человека», то она молит о «возвращении обратно», либо об «удалении, разъединении».

В результате, благодаря высокой духовной силе юта, происходит удаление мстительного духа, ставшего причиной несчастий ее клиента. Однако некоторые шаманки отмечают, что нельзя насильно, прилагая всю свою власть, добиваться удаления мстительного духа, ибо можно прийти к прямо противоположному результату: дух станет еще сильнее. Необходимо отнестись к нему вежливо, с пониманием и, сочувствуя ему, добиваться его удаления [1].

Что собой представляет шаманский обряд?

В Туве «общение» шаманов с нечистой силой происходило весьма оригинально, и об этом существует множество свидетельств очевидцев. Одно из них ярко описано в работе Г.Н. Потанина: шаманка имела при себе в качестве помощника своего мужа, который помогал ей одеться, высушить бубен над огнем, воскурить можжевельник. «В камлании шаманки нам пришлось в первый раз видеть исступление и корчи, — пишет он, — бросив бубен, шаманка начала тянуться к сидящим в юрте, с оскаленными зубами и с распяленными пальцами вроде звериной лапы; потом она упала, или лучше сказать, грохнулась на землю, что вызвало у сидящей публики единомудушный возглас: «ах, бедная!» Падая, шаманка чуть не попала головой в огнище или на очажный камень; лежа на земле, шаманка корчилась и несколько раз пыталась грызть зубами накалинные камни, которыми был обложен очаг... А муж удерживал ее за голову...» [6: 459; 5: 110–111]. Таким образом, шаманка укрощала нечистую силу, беспокоившую ее соплеменников.

Интересные сведения о шаманском камлании можно найти также в работе австрийского исследователя О. Менхен-Хельфена. Молодую шаманку при-

гласили в дом, где болела маленькая девочка. Менхен-Хельфен описывает действие следующим образом: шаманка била в бубен, взывала к духам, которых она «умоляла, но не принуждала», временами у нее подкашивались ноги, она несколько раз падала в экстазе, но каждый раз поднималась и продолжала бить в бубен, удары ее были очень сильны. Шаманка потела, закатывала глаза, иногда она пила чай и курила трубку. Так она устанавливала контакт с духом болезни ребенка. Она обращалась к духу со словами: давай покурим, давай выпьем *арагу* (молочную водку — М.М.), поезжай со мной на лошади, разделим вместе плащ-шубу.

Через некоторое время шаманка обратилась к духу уже от имени больной девочки: я единственная дочь у матери, я еще не пробовала материнского молока, я не лежала у материнской груди; у меня больше нет крови, мое тело истощено, мои ребра выступают, мои щеки провалились, я ничего не ем. Это обращение буквально означало «я так бедна и несчастна, а ты, дух, так долго заставляешь меня просить о пощаде».

Наконец шаманке удается изгнать из тела ребенка духа болезни. Она размахивает бубном над девочкой, чтобы поймать духа и временно поместить его в свой бубен. Как только дух оказался в бубне, шаманка выходит из юрты; она переворачивает бубен и изгоняет духа из него. Обряд закончен. Вернувшись в юрту, она снимает свой плащ и головной убор, «некоторое время сидит тихо, тяжело переводя дух», «затем она вынимает из колыбели девочку и дает матери покормить ее», «муж сидит у очага и смотрит на дочь глазами, полными любви» [5: 106–107].

Несколько иначе выглядит шаманский ритуал на Окинаве. Там к шаманке обычно приходят целыми семьями,

хотя разговаривает с юта самая старшая женщина, остальные молча сидят в задней части комнаты. Как многие другие практикующие религиозные деятели, юта работает по «закону аккумуляции» — на ее алтаре множество священных предметов, которые могут помочь увеличить ее силу: статуэтки, картины, кристальные шарики, горшочки с благовониями и амулеты из различных синтоистских и буддийских храмов [10: 195].

Шаманка может быть одета в специальный (очень простой) халат. Типичный ритуал в доме юта начинается с воскурения благовоний. Затем шаманка спрашивает у клиента список всех членов его семьи, включая год рождения каждого из них. Все это она записывает на бумаге. Она может исключить имена тех, кто не проживает в доме, или не является близким родственником клиента. Юта очень тщательно записывает точный адрес и кандзи (иероглифы) фамилии семьи. Впоследствии она постоянно сверяется со своими записями. Ритуал продолжается со словами шаманки «*утоото*» (так начинает любой молящийся) и повторения имен и дат. Каждая юта имеет свою «технику», но чаще всего она поет монотонным голосом и подбирает шепотку риса. Затем она подсчитывает количество зерен риса, проверяя, получит она положительный или отрицательный ответ. Далее она продолжает свое пение и считает рис до дюжины и более раз. Во время ритуала ее голос неувлимо меняется в зависимости от того продолжает ли она свою молитву или рассказывает информацию, полученную от божества или предка. Она может неожиданно остановиться и задать клиенту короткий вопрос. На столе у нее лежит книга типа святец, основанная на китайском календаре. Эта книга будет использова-

на в конце, когда юта говорит клиенту, как и когда надо молиться, чтобы прояснить проблемы. Заканчивается прием назначением даты, когда юта вместе с клиентом посетит могилу или храм. Затем клиент вручает вознаграждение и уходит, низко кланяясь [10: 195–196].

За что устраивались гонения на шаманов?

Как и в других странах, деятельность шаманов в Туве и на Окинаве в разные времена подвергалась порицанию и запрету. Тувинские шаманы, например, сильно пострадали в советское время. Перестройка в идеологической сфере, активно проводившаяся в то время, прежде всего коснулась такой важной составной части тувинской культуры, как религия. В списке вредных пережитков феодального прошлого, которые нуждались в искоренении, оказались буддизм и шаманство. Однако преимущество последнего состояло в том, что культовые шаманские места находились далеко от поля зрения официальных властей — на высоких горных перевалах, в родовых местах, у водных источников, в тайге, что позволило им избежать полного физического уничтожения. А действующие шаманы под натиском атеистической пропаганды вынуждены были уйти в глухое подполье. Об их нелегальной деятельности знали те, кто их услугами пользовался.

По данным 1981 года, в Туве культовой практикой занимались 24 шамана; в 1984 году — 38. В отчетах партийных органов отмечалось, что с каждым годом увеличивается число шаманов-самозванцев. После выхода постановлений Совета Министров РСФСР и Тувинского обкома КПСС «О мерах по дальнейшему усилению работы по атеистическому воспитанию» во всех кожуунах республики были проведены

соответствующие идеологические мероприятия. Например, только за 1982 году было прочитано 325 лекций, проведено 104 тематических вечера, организовано 15 выставок книг по атеизму. Однако несмотря на такую широкомасштабную работу, в 1987 году, по данным информационного отчета о деятельности религиозных организаций, на территории Тувы насчитывалось около 30 шаманов; в 1989 году их число возросло до 43, 8 из которых были женщины [5: 111–112].

На Окинаве «охота на юта» проводилась во времена Рюкюского королевства, но особенно интенсивно она проводилась в первой половине XX века, уже после образования префектуры Окинава. Японский ученый Икэгами Ёсимаса отмечает, чаще всего шаманки подвергались нападкам со стороны средств массовой информации. Самым распространенным обвинением было «введение в заблуждение несведущих народных масс и подрыв общественной морали», «распространение беспочвенных слухов и сплетен» и «получение незаконных денег и товаров». Подобным преследованиям подверглись шаманы и в северо-восточной части Японии, в частности, в префектуре Аомори. Но на Окинаве «охота на юта» была гораздо широкомасштабней и жестче. Причину этого Икэгами Ёсимаса видит, прежде всего, в том, что основа мифа, на который опирался окинавский шаманизм, была еретической в рамках официальной мифологии Японии. Другими словами, существовала разница между ритуальной системой и космологией на Окинаве, базирующейся на традициях времен древнего королевства Рюкю, и государственно-администрированной религией в Японии, созданной для того, чтобы обеспечить духовное единство японской нации вокруг ядра, в роли ко-

того выступала императорская система [8: 72,76; см. также 1].

В чем различия между шаманами Тувы и Окинавы?

Подводя итог вышесказанному, хотелось бы отметить, что окинавские юта лишены некоторых особенностей, которые традиционно считаются присущими шаманам Сибири, Севера, Дальнего Востока, Средней Азии и Америки. Для последних характерна примерно одна и та же процедура шаманского камлания с небольшими вариациями: шаман, одетый в причудливый костюм, бьет колотушкой в большой бубен, призывая духов для «разговора». Он мечется в исступленной пляске, лицо его искажено, глаза закрыты. Его удары о бубен становятся громче и ритмичнее, и наконец, он вступает в диалог с духами. В конце сеанса он падает без чувств, ему требуется какое-то время, чтобы прийти в себя. Потом он рассказывает всем присутствующим о том, что поведали ему духи. И дает свои рекомендации.

У окинавской юты сеанс происходит значительно проще: она облачается в белые одежды, спокойно сидит и тихим голосом исполняет свои песнопения. Она не путешествует в экстазе по небесным или подземным мирам, как

это делает, например, тувинский шаман. По большому счету юта не имеет большой власти ни над людьми, ни над духами. Ее роль заключается в передаче информации, которую она узнает от своих ками, и в том, чтобы помочь людям (живым или умершим) завязать новые, более хорошие отношения. Она никогда не манипулирует ни людьми, ни духами до такой степени, как это делают шаманы в других культурах.

Вышеизложенный материал был использован мною в цикле лекций по религиоведению для студентов Института туризма и гостеприимства в 2010–2011 учебном году. Он был воспринят аудиторией с большим интересом и вызвал много дополнительных вопросов. Студенты потом, взяв предложенный им материал за образец, самостоятельно подготовили доклады по другим, типологически сходным, религиям (напр., индуизм и буддизм) и религиям, которые этим сходством не обладали (напр., аврамические и дхармические религии). В результате они научились выделять общее и особенное, универсальное и локальное применительно к различным религиозным системам. Я поняла, что поездка на Окинаву не была напрасной — она принесла пользу мне и моим студентам.

Литература

1. Баженова Ж.М. Шаманство на Окинаве // URL: <http://ru-jp.org/bazhenova01.htm> (дата обращения: 28.12.2012).
3. Бакшеев Е.С., Смирнов Ю.А. Двустадийная погребальная обрядность Окинавы как археологическая и культурно-историческая реальность // Краткие сообщения Института археологии РАН. — Вып. 224. — М., 2010. — С. 60–76.
5. Громковская Л.Л., Кычанов Е.И. Николай Александрович Невский. — М. «Наука», 1978. — 96 с.
7. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. I–III. — СПб., 1926. — 560 с.
8. Монгуш М.В. Тува век спустя после Каррутеса и Менхен-Хельфена. — Осака: Национальный музей этнологии, 2010. — 212 с.

10. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии // Урянхай. Тыва дептер. — Т. 2. — М., 2007.
12. Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах (поверья, легенды, пословицы). — СПб., 1909. — 56 с.
14. Ikegami Y. Local newspaper coverage of folk shamans in Aomori Prefecture // Folk Beliefs in Modern Japan. — Kokugakuin University. — Tokyo, 1994.
15. Lebra W. The Okinawan shaman // Ryukyuan culture and society. — University of Hawaii press. — Honolulu, 1964.
16. Sered S. Women of the sacred groves. Oxford University press. — New York, 1999.