

31. Wyatt D. History of Thailand. Bangkok, 1984.
32. Gedney W.G. A possible early Thai Route to the Sea // JSS. 1988. V. 76. P. 12–16.
33. Annick Levy-Ward et al. Some Observations on the Map of the Ethnic Groups Speaking Thai Languages // JSS. 1988. V. 76. P. 29–45.
34. Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia / Ed. by F.M. Le Bar, G.C. Hickey, J.K. Musgrave. 1964.
35. Wurm S.A., Hattory S. Language Atlas of the Pacific Area. Canberra: The Australian Academy Humanities; Tokyo: The Japan Academy.
36. Брук С.И. Население Индокитая: Пояснительная записка // Карта народов Индокитая. М., 1959.
37. Cheah Yanchong. The Ancient Culture of the Tai People — The Impact of the Hua Xia Culture on it and its Implications // JSS. 1988. V. 76. P. 227–244.
38. Cheah Yanchong. More Thoughts on the Ancient Culture of the Tai People. The Impact of the Hua Xia Culture // JSS. 1996. V. 84, pt. 1. P. 29–48.
39. Ibid. P. 44.

Е.В. Иванова

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ В СЕВЕРНОМ ТАИЛАНДЕ (КОНЕЦ XX в.)

Модернизация общественно-политической и экономической жизни Таиланда во второй половине XX в. затронула и религиозную сферу. Отмечено снижение численности временных монахов в буддийских монастырях (1), упадок традиционной анимистической обрядности, угасание культа предков (2). Процесс этот идет неравномерно в разных районах страны, в большей мере затрагивая тайское население городов, чем деревень. Наряду с этим в Северном Таиланде наблюдается рост популярности медиумов — численность их в Чиангмае, Лампхуне и Лампханге с середины 1950-х до конца 1970-х годов выросла в шесть раз. В 1987 г. в одном Чиангмае их было около 300 (3).

Результатам наблюдений за деятельностью северотаиландских медиумов в последние годы минувшего столетия и размышлениям о синкретизме тайской религии посвящены статьи Маджори А. Мукке (4), Джека Билмса (5) и тайского ученого Анана Ганча-

напана (6), опубликованные на страницах издающегося в Бангкоке «Journal of the Siam Society». Работы эти существенно дополняют те весьма скудные сведения о религиозном поведении северных тайцев, которыми располагает этнографическая наука, и потому заслуживают того, чтобы привлечь к ним внимание.

Медиумы в Северном Таиланде обозначаются терминами *maa khii* и *jaw song* (первый термин местный, второй центральнотаиландский, оба означают «оседланная лошадь»). Это миряне, приглашающие в свое тело духов, чтобы те могли через них общаться с людьми. Медиумами обычно становятся женщины или гомосексуалисты. Духи, вселяющиеся в медиумов, могут быть разных рангов, в т.ч. низшего ранга — *пи* — духи людей, в период инкарнации совершивших ужасный поступок по отношению к родителям или буддийскому храму. Медиумы, с которыми общался М.А. Муекке, одержимы духами высокого ранга — *тевада* — видных деятелей, политических и религиозных, местного и национального масштаба. Муекке не ставит задачу разобраться в функциях медиумов и в категориях духов, которых больше, чем можно подумать, если судить только по материалу, приведенному в его статье. Для характеристики духов *тевада* он рассматривает их только в сравнении с духами предков (хотя это лишь одна из многочисленных групп, на которые делится сонм этих бесплотных существей).

Общее между духами предков и *тевада* — то, что, по мнению информантов, и те, и другие являются защитниками морали. Различия между ними, найденные Муекке, таковы. Согласно индуистско-буддийской космологии, духи предков относятся к мирам духов, людей и животных, а *тевада* — к небесной сфере, где обитают боги. Согласно палийскому канону, *тевада* поклоняются Будде и получают его инструкции, а духи *пи* — мелкие и часто злые существности — изгоняются буддийскими монахами (Муекке ссылается на авторитетный труд Tambiah (7). Духи предков не индивидуальны, а *тевада*, вселяющиеся в медиумов, известны по именам. Территория действия духов предков ограничена домашней сферой и низшими мирами, а *тевада* имеют отношение и к обществу, и к кармическим циклам. Земная привязанность духов предков — к определенному месту, а *тевада* — к человеку — медиуму.

Оценивая наблюдаемый в Северном Таиланде перенос акцента с пи на тевада у медиумов, Муекке считает его признаком процесса религиозного роста — от «местничества анимизма» к масштабу мировой религии (индуизма) (8).

Во время работы в Чиангмае Муекке направил свое внимание лишь на одну группу действующих в этом городе медиумов — проводящих свои ритуалы по случаю начала и окончания буддийского поста. Эти медиумы (их 11 человек) выделяются из общей массы своих коллег особой приверженностью к высшей буддийской морали. Они не пьют, безразличны к сексу, материальным ценностям, именуют себя «чистыми» — *borisut*. Именно высокая мораль, говорят они, позволяет им быть одержимыми духами тевада — добродетельных людей, королей, монахов.

Глава группы медиумов одержима духами короля Сам Фанг Кена и Могаланы, тесно связанных с буддизмом в предшествующих инкарнациях. При короле Сам Фанг Кене, правившем в Чиангмае в XV в., 25 монахов были отправлены на Шри Ланку для изучения пали, они вернулись с двумя «лесными монахами» и принесли в Северный Таиланд буддизм тхеравада. Могалана — ученик Будды, архат. Согласно «Дхаммапада», он умел разговаривать со всеми духами — от ада до небес.

Проведение ежегодных собраний группы в доме ее главы по случаю начала и конца буддийского поста медиумами — ситуация неординарная, нарушающая границу (подразумевается, что таковая существует) между народной религией и буддизмом. И сами действия, выполняемые его участниками, отличаются известной эклектичностью, так как содержат искаженные элементы буддийского ритуала, смешанные с ритуалами брахманистского происхождения. И время этих церемоний выбивается из «графика» ежегодных ритуалов медиумов. Еще более удивительным, с точки зрения Муекке, является то обстоятельство, что к медиуму (одержимой духами чиангмайского короля и ученика Будды) «записались» в ученики два буддийских монаха, усомнившихся в истинности реинкарнации и свое ученичество объяснивших желанием уточнить, есть ли жизнь после смерти».

«Если мы не можем получить ответ медитацией, мы можем пойти к медиуму и посмотреть, есть ли *winyaan* (виньян), и если есть,

значит есть жизнь после смерти», — рассуждали они (9). Виньян — это душа человека, переживающая его после смерти, чтобы возродиться в следующем перерождении в каком-то живом существе. Тайцы верят, что именно виньяном бывают одержимы медиумы. Монахи каждый месяц приходят к медиуму, участвуют в церемонии почитания духа-учителя медиума, наблюдают за состоянием транса, в котором пребывает медиум, когда в нее вселяется дух учителя (это дух Могаланы).

Автор (Муекке) присутствовал на ритуале в честь начала буддийского поста и был поражен тем, что поведение медиума и монахов нарушает все привычные каноны — монахи поклонялись женщине, да еще сидевшей выше них, позволяли ей прикасаться к их головам. Монахи делали танцевальные движения, пародировавшие танец, исполняемый на ритуале почитания духа учителя. Описывая это событие, монахи пользовались терминологией, принятой для описания брахманистских ритуалов, а медиумы — буддийской, т.е. происходит некая карнавальная инверсия описания картины происходящего.

Муекке интерпретирует поведение монахов как поклонение не медиуму-женщине, а Могалане и королю-буддисту, говорящим ее устами (другой ученый — С.Дж. Тамбиа — объясняет этот феномен прокладыванием двойного пути к миру божественного — через монашество и через одержимость духами (10). В состоянии транса одержимая духом ученика Будды медиум передавала монахам мистическую моральную силу «идтхи» Могаланы (считается, что медиумы разряда *jaw song* наряду с медитирующими монахами причастны к силе «идтхи»).

Ради получения этой «силы», а также для заимствования священной воды и магических заклинаний для своих нужд приходят буддийские монахи к медиуму на ритуал по случаю начала (и конца) буддийского поста, и из их совместных действий рождается некая гибридная церемония, совмещающая черты буддийского ритуала (в «перевернутом» виде) с брахманским ритуалом почитания духов Учителей. Этот ритуальный «сплав» является одним из вариантов проявления религиозного синкретизма, характерного для тайцев Северного Таиланда.

Вторая публикация переносит нас в одну из деревень Северного Таиланда в провинции Чиангмай, где 10 лет тому назад исследователь Джек Билмс наблюдал за деятельностью шаманок, в которых вселяются духи — хранители деревни.

На окраине деревни на столбах стоят четыре домика с алтарями для этих духов. Жители считают, что это мужские духи, что у них есть лица, видимые другим духам и медиумам (во сне), что они нуждаются в еде и любят деньги. Каждый лунный месяц в буддийские священные дни они отправляются в пещеру Чиангдау на съезд духов провинции Чиангмай (в это время они не посещают медиумов). Медиумов выбирают сами духи (шаманская болезнь проходит после вселения духа).

При Билмсе в деревне было две действующие шаманки и две отошедшие от дел. Это ничем не примечательные в обычной жизни женщины, к которым никто не обращается за советом. Но деревенские жители признают силу духов, вселяющихся в этих женщин. Они входят в транс сидя, надев поверх обычной одежды рубашку, шарф и повязку на голову. За спиной на полке хранится какой-то предмет, с которым шаманка что-то делает, после чего поворачивается к клиентам уже в трансе. Одна из них в этом состоянии говорит на чужом диалекте, другая усиленно пьет водку. Обе становятся болтливыми и властными. Обращаясь к своему духу, называют его «господин отец» (саaw phaа). Бывает, что дух не является, его отсутствие объясняют тем, что он «отбыл по делу». К духу обращаются с просьбой найти пропавшего человека или какую-то вещь, подсказать номер лотерейного билета, который выиграет, т.е. выполнить просьбу клиента.

Духи, вселяющиеся в шаманок, различаются по своему характеру и потенци, и от этого зависит «рейтинг» шаманок. Через «своего» духа шаманка может вызвать дух недавно умершего неестественной смертью человека. Родственник может вступить с ним в беседу, узнать о его планах. (Так, дух утонувшего мальчика обещал во время такого «сеанса связи» возродиться в собственном племяннике, который вскоре родился и, когда научился говорить, стал называть деда отцом, так что настоящий его отец поверил, что это возродился его утонувший брат).

Любопытно, что с просьбой вызвать духа сына отец обратился не к шаманке из собственной деревни, которая знала его сына, а к другому шаману.

Билмс наблюдал, как дух шаманки по имени Суни вызвал по просьбе клиента духа его умершего родственника и тот вступил в беседу с живым родственником, отвечал на задаваемые вопросы (иногда невпопад), просил денег. Дух шаманки комментировал речи и действия вызванного духа, объяснял, почему он ошибался в ответе на вопрос о количестве братьев и сестер — тем, что дух попросту дразнил родственников, задававших глупые вопросы. «Шпион», нанятый Билмсом, чтобы следить за шаманкой, рассказал, что она собирает сведения об умерших и ее дух этой информацией впоследствии пользуется. Но этот же осведомитель автора (из местных жителей) поверил в то, что в Суни вселился дух мертвого, так как он говорил о том, что никому не было известно. Билмс сделал вывод, что дух этой шаманки — талантливый оратор, всегда говорит вещи или правильные, или не поддающиеся проверке.

Когда Суни была в трансе, ее духа спросили, почему он выбрал именно Суни, и он ответил: «Потому что она незнающая и плохо говорящая. Все поймут, что это я говорю ее устами».

Вслед за Ирвайном и Маджори А. Муекке тайский исследователь Анан Ганчанапан констатирует — на фоне спада деятельности деревенских целителей — невиданный прежде размах активности городских хилеров в Северном Таиланде. Их местное название — «мо мыанг» («городские специалисты»). Точное определение специальности мо мыанга отсутствует — Ирвайн называет их медиумами — посредниками в общении с духами. Анан Ганчанапан — то хилерами, то магами, то шаманами.

В отличие от сельских медиумов, в большинстве случаев женщин, городские целители «вербуются» из представителей сильного пола. Целителями не рождаются, они не являются «избранниками духов», ими могут стать и миряне, и монахи, наделенные харизмой, в силу определенных условий почувствовавшие в себе способности и интерес к этому виду деятельности, своими успешными действиями на этом поприще приобретшие авторитет в обществе, привлекающий к ним потенциальных пациентов.

Анан Ганчанапан общался с тремя самыми популярными в Северном Таиланде мо мыангами и узнал из их рассказов, что подтолкнуло их к началу карьеры целителя. Самый пожилой из них, 78-летний По Лианг Тхонг из деревни близ г. Нан, имеющий более чем 40-летний стаж работы целителем, происходит из семьи потомственных хилеров, однако часть жизни он добывал средства к существованию торговлей (ездил в Бирму) и вряд ли обратился бы к этой деятельности, не окажись его жена неизлечимо больной. Пережитый им психологический стресс побудил его взяться за ее лечение. Спасенная от смерти жена («святой водой»), «вытащенный» из критического нервного состояния китайский бизнесмен, ставший в скором времени миллионером, высоко оцененные целительские услуги, оказанные мужу принцессы, доказали, согласно традиционным представлениям тайцев, что у этого человека есть харизма (*khon kham*), что у него сильная душа (*kwan khaeng*), что он наделен внутренней гармонией, находится в хороших отношениях с внешними факторами — судьбой (*chata*), кармой, умеет общаться с духами, т.е. наделен теми данными, которые необходимы целителю.

Однако этими качествами далеко не исчерпывается список требований, предъявляемых к личности целителя. Ему надлежит иметь познания в области астрологии (*horasat*), магии (*saiyasat*) и ритуалов общения с духами (*mo phi*), разбираться в свойствах трав. По Лианг Тхонг не только с детства был знаком с приемами траволечения, но и специально их изучал в Бангкоке, в определенных пределах сведущ в современной медицине (понимает пределы ее возможностей). Магии он учился у знаменитого мага — шана в Бирме.

Все эти знания считаются бесполезными, если целитель не обладает моральной силой — *khlang*, которой человек не наделен от природы, а должен в себе ее культивировать, черпать из чистого и глубокого источника — от Учителя. Своим Учителем По Лианг Тхонг считает Вишну (которому многие тайские мо мыанги поклоняются как богу медицины).

Чтобы иметь моральный авторитет, целитель должен отличаться безупречным личным поведением. По Лиан Тхонг буддист, в юности был служкой при храме. Став целителем, часть своих доходов он отдал на строительство буддийского монастыря в своей деревне. Благодаря столь полному набору положительных качеств и успеш-

ной практике По Лианг Тхонг назван клиентами «святым мастером» — *phu wiset* — это высший уровень народного признания для целителя.

Другой представитель хилеров, творческую биографию которого излагает тайский ученый, — 66-летний буддийский монах Пра Ин Ми, с юности находящийся в одном из монастырей в провинции Пайяо. В монастыре он под руководством настоятеля познакомился с теорией и практикой целительства, с манускриптами, в которых запечатлены тайны этого искусства. Когда настоятель покинул монастырь, Пра Ин Ми в возрасте 43 лет приступил к самостоятельной работе с клиентами. Профиль его деятельности — исцеление от несчастий, круг пациентов — деревенские жители северных провинций Таиланда. Признание его мастерства выразилось в присвоении ему титула «святого монаха» (но не в традиции монахов медитирующих).

Иным был путь в стан целителей третьего персонажа — 56-летнего По Лиенг Кео Ма, происходящего из бедных крестьян, в монастыре никогда не служившего, занимавшегося торговлей (ездил с товаром, как и первый целитель, в Бирму). Этот человек обучался магии у разных специалистов, особенно много знаний получил благодаря другу детства — знаменитому в Лампанге бирманскому отшельнику. В целители По Лиенг Кео Ма попал не по собственному желанию, а по просьбе односельчан, признавших в нем человека непобедимого (или неуязвимого) — *khon kham*, наделенного незаурядной магической силой, после того как ему удалось разнять двух собравшихся драться буйволов. Он прославился на всю страну, сделал своей нишей в рамках хилерства ритуал снятия эффекта черной магии (Анан Ганчанапан называет его шаманом).

Монах Пра Ин Ми считает своим Учителем не одного определенного мастера, а всех специалистов целительского искусства, у которых он брал уроки, и поклоняется их духам, общаясь с ними во время медитации или в состоянии полутранса (*khao chan*). По Лианг Кео Ма почитает в качестве своего Учителя бирманского отшельника и держит в помещении, где проводит ритуалы, рядом с изображением Будды фотографии этого мага и своего друга — «святого монаха».

Образ Учителя, передавшего ученику-целителю свои знания, имеет огромное значение для репутации мо мыангов и придания легитимности и респектабельности их деятельности. Перед каждым сеансом лечения проводится ритуал поклонения духам Учителя — wai khru или yok khan tang, на который приглашаются пациенты, дабы они прониклись мыслью о неразрывной связи целителя с могущественной фигурой его Учителя, помогающего своему ученику сделать правильный выбор способа лечения, от которого зависит судьба пациента.

По Лианг Тхонг помимо таких ритуалов в честь Вишну, предшествующих сеансу исцеления, проводит ежегодно торжественную церемонию поклонения Учителю, на которую приглашает всех своих клиентов.

Характерной чертой нынешнего этапа истории целительства в Северном Таиланде является возрастание роли буддийского компонента в том комплексе источников «силы», который используется в ритуалах устранения разного рода негативных явлений, мучающих людей. Мы видим это на примере не только По Лианг Тхонга, финансировавшего строительство буддийского храма, и Пра Ин Ми, сочетающего роль целителя с монашеским служением, но и По Лианг Кео Ма (который, по мнению Анана Ганчанапана, с его кумиром — сильным магом в Бирме, и сам скорее маг — то phi, чем мо мыанг), для обретения большей ритуальной силы считающего необходимым один месяц в году проводить в буддийском монастыре. Об этом же свидетельствует рекомендация пациентам совершать акты благотворительности в пользу буддийских монастырей, получать буддийскую заслугу «бун».

Наблюдается изменение круга «болезней» и травмирующих людей ситуаций, по поводу которых тайцы прибегают к помощи целителей, считая их наделенными сверхъестественными способностями. Это нервные срывы, эмоциональная неуравновешенность, тяжелые отношения с людьми, любовные конфликты (наряду со случаями смертельных болезней, перед которыми бессильна официальная медицина).

Очевидно, что в наши дни меняется характер отношений между целителем и пациентом. В прежние времена пациенты подолгу (а то и всю жизнь) жили в доме целителя, вступая в отношения па-

трон-клиент: помогали по дому, работали на рисовом поле, величали патрона «ро liang» — «приемный отец» (этот обычай сохраняется и сейчас, как мы видим по наименованию двух целителей, о которых пишет Анан Ганчанапан). В наши дни успешные целители отходят от практики обслуживания отдельных индивидов, они создают клиники, где принимают до ста человек ежедневно. Отношения патерналистские трансформируются в профессиональные. Ныне услуги целителей «широкого профиля», действующих традиционными методами (но по сути выполняющих функции психотерапевтов), стали дорогим удовольствием, которое могут позволить себе только представители среднего класса. Происходит переориентация на обслуживание горожан. Медиумы, маги и травники продолжают трудиться для бедных.

Наблюдается любопытное явление: тайские бизнесмены, обращающиеся за моральной поддержкой к мо мыангам, принимают как должное религиозный синкретизм, но пытаются отмежеваться от веры в духов, чтобы найти рациональное обоснование своего нового социального статуса. Между тем сами целители объясняют неприятности своих клиентов помимо дурной доли и плохой кармы атаками духов (khun phi) и колдовством (khun khon).

Выбор методики «лечения» зависит от поставленного целителем диагноза о причинах испорченных отношений, невезения, душевного беспокойства, недуга клиента. И если он делает заключение о нескольких типах «силы» (занимающих различное место в концепции «моральной силы»: на высшей ступени — буддийская карма, далее — магическая сила, сверхъестественные силы, астрологические факторы), вызвавших испытываемые клиентом неприятности, он проводит комплексный ритуал с целью нейтрализации и преодоления этих сил, включающий и брахманскую составляющую (изгнание дурной судьбы), и приемы устранения чар черной магии, и ритуал отражения атаки духов, наконец, дает пациентам рекомендации о совершении благих действий для получения буддийской заслуги — тамбун — для улучшения кармы.

Каждый целитель специализируется на определенных группах ритуалов и соответствующих им методиках.

Перед нами — сцена психотерапевтического театра, на которой импровизируют многочисленные действующие лица — целители и

их клиенты, играющие драму жизни и пытающиеся воздействовать на ее ход.

XX век — время значительных общественных сдвигов, приведших к нарушению традиций, к ломке стереотипов жизни тайцев Северного Таиланда.

Механизм осмысления окружающей действительности, запущенный много веков назад и состоящий из взаимодействующих деталей — буддийской, брахманской, анимистической, магической, астрологической — исправно действует, но под влиянием перемен в обществе происходит изменение акцентов в соотношении его частей. Неизменным остается синкретизм религиозного мышления тайцев, терпимость буддизма по отношению к небуддийского плана «духовным факторам».

1. Keyes Ch. Buddhism in a Secular City. A View from Chiang Mai. Visaka Puja. B.E. 2518. Bangkok, 1975.

2. Muecke M.A. Make Money not Babies — Changing Status Markers of Northern Thai women // Asian Survey. 1984. 24/4. P. 459–470; Wijeyewardene G. Matriclans or Female Cults — a Problem in Northern Thai Ethnography // Mankind. 1977. 11. P. 19–25.

3. Irvine W. Decline of Village Spirit Cults and Grows of Urban Spirit Mediumship — the Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women and Modernization // Mankind. 1984. 14/4. P. 317.

4. Muecke M.A. Monks and Mediums. Religious Syncretism in Northern Thailand // Journal of the Siam Society. 1992. 80/2. P. 97–104.

5. Bilmes J. On the Believability of Northern Thai Spirit Mediums // Journal of the Siam Society. 1995. 83/2. P. 232–236.

6. Ganjanapan A. Changing Power and Positions of Mo Muang in Northern Thai Healing Rituals // Journal of the Siam Society. 2000. 88/1–2. P. 58–71.

7. Tambiah S.J. Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand. N.Y., Cambridge: University press, 1970. P. 43, 202, 341.

8. Muecke M.A. Monks and Mediums... P. 98.

9. Ibid. P. 100.

10. Tambiah S.J. Buddhism and the Spirit Cults... P. 369–370.