

То же стремление добавить что-то от себя, отличное от варианта других сказителей, ощущается и при передаче фольклора — рассказов о мифических предках и прочих приведенных выше сюжетах, которые и в композиции рассказа, и в отдельных деталях и эпизодах всегда носят печать авторской фантазии, так что мифологические сюжеты, хотя и распространенные, как правило, по всем обитаемым островам архипелага, редко рассказывают вполне одинаково. Каждый око-джуму почитает делом своей чести как можно увлекательнее поведать слушателям древние предания, поэтому он старается их всячески приукрасить и разнообразить. Этим и объясняются в первую очередь бесконечные вариации сюжетов, о чем уже упоминалось как о характерной черте андаманской мифологии. Поэтому мифические предания андаманцев можно излагать либо обобщая основные сюжетные основы, либо приводя бесчисленное количество конкретных рассказов, сообщенных исследователям разными информантами.

У андаманских аборигенов практически отсутствуют традиционные народные песни, которые есть у большинства народов, песни, которые исполняются по определенным поводам хотя бы в пределах одного племени или его подразделения. Это не значит, что андаманцы не знают пения, во время их частых танцевальных сборищ пляски постоянно сопровождаются пением. Но каждый человек поет, сочиняя свою собственную песню, каждый творит заново, песням не учатся друг у друга, дети не воспринимают их от родителей. Око-джуму тоже сочиняет свой вариант мифологического рассказа. Но здесь есть одна существенная разница: песни поет любой человек, поет по-своему, легенды же может передавать и даже сочинять только тот, за кем признается это право, — человек посвященный, наделенный особыми способностями, то есть око-джуму.

1. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 206.

2. Там же. С. 129.

Е.В. Иванова

НОВЫЕ ДАННЫЕ О ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЛАО СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ТАИЛАНДА

А.М. Решетов является автором значительной части текстов о некитайских народах Китая в томе «Народы Восточной Азии» и всех

статей о тайязычных народах Китая в этом фундаментальном издании Института этнографии АН СССР. Одному из многочисленных тайских этносов Китая — народу буи — Александр Михайлович уделил особое внимание, проведя полевые исследования в районе их расселения и посвятив их историко-этнографическому исследованию свою кандидатскую диссертацию. К этой части необъятных научных интересов юбиляра я обращаюсь со своими скромными заметками о новой информации по традиционной культуре родственного буи лаосского народа, проживающего на Северо-Востоке Таиланда.

Северо-Восточный Таиланд, отделенный от Лаоса Меконгом, а от Камбоджи горной цепью Дангрек, именуемый Исаном (что в переводе с санскрита означает «Северо-Восток»), занимает третью часть площади королевства Таиланд, и проживает на этой территории также треть всего населения страны, причем большинство этого населения — лаосцы. Этнические лаосцы живут в небольших деревнях, выращивают заливной рис, ездят на заработки в Бангкок и за границу. Современная цивилизация вторгается в их традиционный мир.

При общей недостаточной этнографической изученности Исана именно этому региону посвящены труды крупнейшего знатока духовной культуры исанцев С.Дж. Тамбайя: классическое сочинение «Буддизм и культ духов в Северо-Восточном Таиланде», содержащее глубокий анализ синкретического сочетания буддизма и древней веры в духов, характерного для тайязычного населения этих мест¹, и книга об амулетах² относятся к лучшим работам по этнографии Таиланда XX в.

Следует отметить, что выходу в свет в 1970 г. первого сочинения Тамбайи предшествовала публикация в 1966 г. в Бангкоке небольшой по объему, но чрезвычайно интересной статьи Вильяма Дж. Клаузнера «Церемонии и праздники в северо-восточной тайской деревне», проливающей свет на проблему сикретизма буддизма и анимизма. Статья эта была включена спустя 15 лет в 1981 г. в изданный Сиамским Обществом сборник статей этого автора под названием «Размышления о тайской культуре»³.

Клаузнер — фигура выдающаяся. Молодой американский ученый, получивший образование антрополога и юриста, начал свое пребывание в Таиланде в 1955 г. с того, что целый год вел интенсивную полевую этнографическую работу в провинции Убон в Северо-Восточном Таиланде, затем, оставшись в Таиланде навсегда, совмещал научную работу с практической деятельностью (был привлечен к работе Министерства внутренних дел Таиланда по программе развития Северо-Востока, а впоследствии в качества советника и консультанта участвовал в деятельности многих иностранных фондов, занимавшихся проблемами этого региона), преподавал антропологию и юриспруденцию в университетах Бангкока, редактировал

журнал Буддийской Ассоциации Таиланда и постоянно публиковал во многих тайландских журналах на тайском и английском языке статьи о системе ценностей в тайской культуре, о народном буддизме, о понимании закона в тайском обществе.

В упомянутой выше статье «Церемонии и праздники...» Клаузнер живо нарисовал картину общения деревенских жителей Исана с духами предков и духами-хранителями деревни, отметил неукоснительное соблюдение правила консультации с ними, в частности во время ежегодно проводимых ритуалов вызывания дождя с помощью запуска самодельных ракет. Вместе с тем он показал, насколько тесно сотрудничество участников ритуала со служителями буддийского культа — ведь изготовлением этих ракет занимаются монахи местного буддийского храма, и на их рейтинг у односельчан влияет удача (или неудача) запуска ракет. Более того, Клаузнер наблюдал совпадение во времени проведения этого действия с ритуалом посвящения в монахи — процессия деревенских жителей трижды обносит вокруг храма и вступающих в монашеский орден, и ракеты (после чего сначала проводится церемония посвящения в монахи, а уже по ее окончании занимаются ракетами)⁴.

10 лет назад Сиамское Общество издало книгу Клаузнера «Thai Culture in Transition», являющуюся продолжением первой, посвященной традиционной тайской культуре.

В настоящей статье я хочу познакомить читателя с новыми работами по этнографии Исана, которые опубликованы на страницах издаваемого в Бангкоке журнала *Journal of the Siam Society* (далее — JSS).

В 1990 г. на страницах 78 тома JSS (ч. 1) была опубликована статья сотрудника Департамента этнологии Парижского университета Бернара Формозо «От человеческого тела к человеческому пространству. Система ориентации в двух деревнях Северо-Восточного Таиланда»⁵. Статья посвящена анализу характера структуризации и символического осмысления социального пространства жителями деревень Северо-Восточного Таиланда. Толчком к данному направлению исследования стала работа французских ученых Софи Шарпантье и Пьера Клеманса⁶, впервые обративших внимание на специфические принципы ориентации жилых построек в окружающем пространстве и человека внутри них, которых придерживаются жители лаосских деревень Лаоса в районе Вьентяна и Луанпранбанга, на связь символического осмысления ими пространства с оппозицией «голова-ноги». Целью Формозо было выяснение отношения к пространству лаосцев Северо-Восточного Таиланда, именующих себя «лао Исан» (а при акценте на собственной принадлежности к населению Таиланда — «тхай Исан»).

Б. Формозо избрал для полевой работы две деревни в провинции Кхонкэн, расположенные на расстоянии 80 км одна от другой, но на

одной и той же равнине с рисовыми полями, однако значительно отличающиеся друг от друга. Деревня Бан Ампахаван находится в 13 км от главного города провинции — Кхонкэна, она окружена зелеными полями, жители деревни продают рис и овощи на рынках Кхонкэна. Деревня Бан Хан расположена в 70 км от Кхонкэна, ориентирована на рынок в соседнем городке Пхувиенг. Она не столь благополучна, как первая, из-за худших земель и неустойчивых урожаев. Жители разводят буйволов на продажу, а на суходольных участках выращивают кенаф, кассаву и сахарный тростник.

Деревня Бан Ампахаван была создана в 1918 г. несколькими семьями, перебравшимися сюда из соседней провинции Махасаракхам из-за перенаселенности в родной деревне. Здесь в одном из поселков жили их родственники. Так как лучшие земли были уже заняты, они вынуждены были осваивать заболоченные участки, вырубать лес, их поля оказались зажаты между полями старожил. Сразу же построили буддийский монастырь, и поселение росло в западном от него направлении, вдоль дороги, по обе ее стороны. В 1985 г. в поселке было 124 домохозяйства (773 человека). На западном конце дороги находится школа. Помимо этих главных институтов (монастыря традиционной секты маханикай и школы) политическое и духовное единство жителей деревни обеспечивается наличием зала для собраний (saala kaang baan 2), используемого главным образом для подготовки буддийских праздников, а также водруженной в центре деревни группы из семи фаллообразных столбов, воткнутых в землю и являющихся символом плодородия и средством защиты от злых духов. Специфической особенностью духовной атмосферы этой деревни является отвержение с самого ее основания буддистами-новоселами традиционного культа духов-защитников деревни (phi taa puu baan 2) — его место заняли семь столбов-фаллосов, а также наличие на западном краю деревни второго — лесного — монастыря (wad pa 1), обслуживающего жителей еще одной деревни.

Бан Хан была основана в 1907 г. семьями, жившими до этого в 2 км от нее, но пожелавшими быть ближе к своим рисовым полям. В 1945 г. деревня распалась из-за скандала, вызванного монахом местного монастыря секты маханикай, нарушившим запрет на сексуальную связь. Родственники грешного монаха образовали новое поселение, а оскорбленные жители Бан Хана перешли в секту тхаммаюк и построили для себя новый храм в лесу к северо-востоку от деревни. Со временем, однако, оба эти поселения вновь объединились, но в 1978 г. молодые пары создали в 100 м от Бан Хана отдельное поселение, получившее название «Малый Бан Хан». В Большом Бан Хане в 1985 г. было 1119 жителей и 224 хозяйства, разделенные на 8 кварталов.

Старый храм (соперничающий с новым) и школа находятся в юго-восточной части деревни. Дома для общих собраний нет. Единствен-

ный орган, объединяющий живущие самостоятельной жизнью кварталы, — комитет из их представителей. Духовное сплочение жителей зиждется на культе духов-хранителей деревни, алтарь которых — *hoo taa ruu baan 2* — находится в лесной зоне, отделяющей поселок от рисовых полей (автор прибавляет: «как часто бывает в Северо-Восточном Таиланде и Лаосе»)⁷.

Разная история этих двух деревень и неодинаковое их расположение по отношению к ближайшему городу, специфическая конфигурация и несхожесть по степени внутренней спаянности определили и различную их характеристику в системе координат, определяющих относительную значимость основных элементов, из которых складывается в этих двух случаях «очеловеченное пространство».

Оно соотносится в представлениях лаосцев с целостностью человеческого тела, части которого занимают разное положение в системе социальной иерархии. Голова имеет высший, ноги — низший статус. Из этого неравенства в сфере человеческих отношений вытекают правила, обязательные при общении лиц одного ранга, запрещающие контакт разностатусных частей тела, перешагивание через лежащего и даже нахождение рядом с ним в стоячем положении, указание на собеседника с помощью ноги и т.д. Существует абсолютный запрет на прикосновение (без согласия человека) к голове, считающейся самой интимной частью личности, местом пребывания его духовной сущности — *квана*. Из-за аналогии между пространством и человеческим телом оппозиция голова–ноги становится основой организации пространства, способом интерпретации местоположения в нем деревни, рисовых полей, домов, амбаров.

Понятие «дом» для лао Исана двузачно. В широком архитектурном смысле это строение, состоящее из спальни, находящейся под двускатной крышей, опирающейся на два ряда столбов, и примыкающего к ней помещения закрытого односкатной крышей, предназначенного для приема гостей и хозяйственных целей. В узком смысле дом — это лишь часть строения, служащая спальней. При возведении дома прежде всего вбиваются в землю два столба, в которых воплощается оппозиция голова–ноги, причем первым ставят столб *sao hEЕk*, который считается «ногами дома», а после него столб *sao khwan*, олицетворяющий «голову дома»⁸. Эти столбы ограничивают пространство спальни и задают ось, перпендикулярную коньковой балке крыши, создают «тело дома». Головы спящих в спальне должны быть обращены в сторону столбов, стоящих в одном ряду со столбом *sao khwan*, а ноги — в сторону ряда столбов с *sao hEЕk*. Б. Формозо не обнаружил ни одного нарушения этого правила в обеих обследованных им деревнях⁹. По местным представлениям, карой за такое нарушение, по сообщению его информантов, будут конфликты в доме.

Члены семьи или гости, спящие на веранде, должны лежать под прямым углом к спящим в спальне или ногами — в сторону их ног. Хотя в принципе возможна обращенность головы спящего в сторону ног человека более высокого статуса (в парах дети-родители, послушники-монахи), но произведенный Формозо опрос жителей двух деревень на эту тему дал твердый ответ, что такого положения не бывает.

Обязательность размещения спящих с учетом описанных выше правил распространяется и на соседние дома, и о серьезности отношения к этой традиции жителей Исана свидетельствуют такие цифры: ее придерживаются в 82 % домов в Бан Ампахаване и в 83 % — в Бан Хане. Исключениями из правил являются дома, в которых живут родственники, воспринимаемые как единое тело, со старшими — головой и младшими — ногами. Обитатели остальных домов, игнорирующие эту установку, рискуют расплатой за нарушение традиции¹⁰.

Противоречивым, на первый взгляд, моментом в представлениях лао Исана, определяющих принципы организации пространства внутри жилого дома, является ассоциация столбов *sao hEEk* с мужским началом (к нему во время ритуала, сопровождающего установку этого столба, привязывают рыболовную сеть — мужской атрибут), а *sao khwan* — с женским началом (о чем свидетельствует привязывание к нему орудия женского труда — веретена): с одной стороны ритуальное «первенство» *sao hEEk* при установке первой пары столбов символизирует лидирующее положение мужчины в обществе, но в то же время этот столб ассоциируется с «ногами дома», однозначно имеющими более низкий статус по сравнению с «головой дома», символизируемой женским столбом *sao khwan*. По мнению Формозо, это отражает двойственность социальной роли мужчины в лаосском обществе: при укзорилокальности брака он входит в семью жены, со временем становится главой дома, но в ритуальной сфере он остается для линиджа жены чужим человеком, его не защищают духи линиджа *phii suua*, охраняющие его жену и детей, он не смеет входить в спальню тещи и тестя, к нему относятся настороженно, т.к. он мобилен, тесно связан с внешним миром, брак с ним может распасться, т.е. с ним сопряжена идея нестабильности, в то время как женщина как раз символизирует преемственность и стабильность родственной группы и потому ассоциируется с головой дома.

Оппозиция «голова-ноги» дополняется оппозицией публично-интимного, открытого-закрытого, связываемой с теми же столбами, ограничивающими спальню. Все это помещение относится к сфере «интимного», и в нем самом наличествуют две зоны: закрытая — вдоль столбов с *sao khwan* с наружной стороны дома нельзя ходить, ведь это *hwa huuan* — «голова дома», а вдоль стены с *sao hEEk*, являющейся *tiin huuan* — «ногами дома», ходить можно. Обе фронто-

ные стены именуются hnaa 2 huuan — «лицами дома», в плане иерархии они нейтральны.

В рисовом амбаре оппозиция открытый–закрытый (без связи с оппозицией мужчина–женщина, публичный–частный) относится к фронтонным стенам: задняя стена амбара ассоциируется с его головой — hwa lao, передняя — с ногами — tiin lao (но обе стены называются hnaa 2 lao — «лица амбара»). Несмотря на особый статус риса (это единственное растение, у которого признается существование души khwan, как у человека), на амбар не распространяются те характеристики, связанные с мужским и женским началом и с олицетворяющими их столбами sao hEEk и sao khwan, которые присущи жилищу человека, т.к. статус риса все же ниже статуса человека, он пассивен, зависит от людей — в воспроизведении, распределении и пр.

Символизация единства через соотнесенность с человеческим телом «работает» и на уровне территории общины: деревня у лао Исана признается «головой» воображаемого тела, а принадлежащие ей рисовые поля — его «ногами». Деревня Бан Ампахаван с ее линейной планировкой имеет две головы — буддийский храм на восточном конце главной улицы и школа — на западном, и слово «голова» звучит в речи деревенских жителей: отправляясь из восточной части села в западную (и наоборот), они говорят: «иду в голову деревни». В деревне Бан Хан, имеющей форму квадрата, стороны которого равноценны, насчитывают четыре головы. Поселок Малый Бан Хан, отделившийся от Большого, в «тело» деревни не включен.

Поля — только заливные, — находящиеся возле деревни, включаются вместе с деревней в «очеловеченное пространство» и считаются ногами деревни — tiin baan 2. Вместе с тем рисовые поля по аналогии с деревней сами в зависимости от конфигурации наделаются «головами» — у квадратного поля их четыре, у трапециoidalного — два. Суходольные поля и участки, находящиеся в лесу, наоборот, как бы противопоставлены этому пространству и не входят в сферу «деятельности» духов-защитников, распространяющуюся на деревню и заливные поля.

Б. Формозо полагает, что символическая система организации пространства, основанная на оппозиции голова–ноги, рассмотренная им на примере двух лаосских деревень Исана, присуща и всем остальным деревням лаосцев Северо-Восточного Таиланда и Лаоса.

Для нас ценны в его статье мимоходом сделанное замечание об алтаре духов-хранителей деревни hoo tuu ruu baan2, находящемся в лесу, отделяющем деревню Бан Хан от ее рисовых полей — «как часто бывает в Северо-Восточном Таиланде и Лаосе»¹¹, и сообщение об отказе от культа духов-защитников деревни phii taa ruu baan 2 буддистов-переселенцев в Бан Ампахаван и замене этого культа поклонению семи фаллическим столбам.

Отметим между прочим, что во второй публикации в JSS Б. Формозо хотя и изменил Исану, но остался верен исследованию культуры тайских народов.

Второй объект нашего внимания — статья тайского автора Бунионга Кеттейта в 88 томе JSS за 2000 г.¹², посвященная одному из аспектов духовной культуры лао Северо-Восточного Таиланда, связанному с существованием лесов «Дон Пу Та». Тема, затронутая автором, чрезвычайно актуальна для современного Таиланда, леса которого стремительно уничтожались на протяжении всего XX в. Феномен веры в духов — хозяев лесов Пу Та, присущей населению Северо-Восточного Таиланда и делающей эти леса заповедной зоной, привлек к себе общественное внимание как путь цивилизованного отношения к лесному богатству страны — об этом свидетельствуют многочисленные публикации в тайских журналах (Сям Пат, Sinlapawathanatham (Искусство и культура), Wathanatham Thai (Тайская культура) и др.), исследования ученых Чулалонгкорнского и Кхонкенского университетов, специалистов лесного хозяйства и пр.

В 1994 г. Бунионг Кеттейт получил грант, позволивший ему провести обследование девяти провинций Северо-Восточного Таиланда, опираясь на помощь студентов университета Маха Саракхам и представителей местной администрации. В ходе полевой работы было опрошено 385 информантов, из них 72 — старейшины и монахи, 12 — ритуальные специалисты и 301 «рядовой» житель (мужчины, женщины и дети). В статье освещаются итоги исследования, построенного на собраной информации.

Don Pu Ta — лесное пространство, являющееся резиденцией духов дедов по отцовской линии (Pu) и материнской (Ta) жителей близлежащей деревни. В этом лесу без разрешения духов под страхом болезни и даже смерти нельзя охотиться, собирать грибы, хворост, насекомых, заниматься любовью, отправлять естественные потребности. За соблюдением этих правил следят жрецы «тхао чам», уполномоченные деревенским обществом поддерживать добрые отношения с духами и проводить ритуалы их умиловления. Им дано право штрафовать нарушителей перечисленных выше запретов.

При основании деревни для духов Пу и Та строят бамбуковый алтарь или хижину, водруженные на единственный столб или держащиеся на четырех сваях. Здесь размещают жертвы духам. Обязанность следить за алтарем духов также возлагается на тхао чам.

Тхао чам — должность выборная, на нее могут претендовать самые уважаемые члены деревенской общины. Но окончательный выбор предоставляется самим духам, по воле которых, как считают местные жители, у одного из нескольких участников конкурса, получающих палки одинакового размера, при тщательном

замере палка оказывается чуть длиннее, чем у остальных, и это расценивается как знак предпочтения, оказываемого духами данному претенденту.

Ежегодно в среду шестого лунного месяца (а местами также и в третий месяц по лунному календарю) тхао чам проводят ритуал умилоствления духов Пу Та, сопровождающийся жертвоприношениями, которые готовят общими усилиями за 3–4 дня до этого. Они включают набор из следующих предметов (варьирующий от деревни к деревне): водка, рис, куры, вареные яйца, черепахи, цветы, свечи, ракеты, а также глиняные фигурки слонов, лошадей, буйволов (духам — для езды), фигурки человека с подносом с приношениями духам и т.д. и т.п. Кроме того, в каждом доме вяжут снопы из рисовых соломин, волокон кокоса, листьев растения *impregata* — их число должно соответствовать числу жителей деревни и таким образом оповещать духов о «демографической ситуации» в деревне (другой вариант — число элементов в снопе должно соответствовать числу членов семьи и домашних животных). Жители деревни плетут украшения из соломы, травы, листьев банана и также преподносят их духам. Часть риса помещают в дупло дерева — для духов, остальной рис съедают сами. Предложив духам отведать дары, тхао чам приступает к гаданию по бородке петуха о будущем урожае. Запускают ракеты — для вызывания дождя.

Менее торжественны (со скромными дарами и не приуроченные к определенному времени) ритуалы, проводимые также под руководством чао тхама при обращении кого-либо из деревенских жителей к духам с частной просьбой. Духам в таких случаях обещают щедрое вознаграждение после выполнения просьбы.

Задача Кеттейта заключалась не только в выяснении деталей (и вариантов) ритуалов в честь духов предков, но и в обследовании реального состояния лесов категории Дон Пу Та. Вывод, к которому пришел автор, таков: несмотря на то, что и таких лесов становится меньше (их вырубают, делают на их месте поля и пр., ссылаясь на полученное от духов разрешение), в целом эти леса находятся в хорошем состоянии. Вера в духов предков сохраняется, а вместе с ней — потребность в трепетном отношении к их резиденции — лесу Пу Та. Сохранение культа духов, обитающих в священном лесу, наряду с буддийским храмом в деревне, духовно объединяет людей. Более того, утверждает Кеттейт, отправление культа духов Пу Та в обследованных им деревнях удовлетворяет потребности в защите местных жителей, которые в других местах требуют гораздо более многочисленных представителей могущественных сил в виде духов бывших правителей, тхевада духов города или деревни, концентрирующихся вокруг столба в центре поселения, духов места и пр.

Статья Лидома Леффера, опубликованная в 92 томе журнала Сиамского общества в 2004 г., имеет название «Деревня как театр: воображаемое пространство и время в жизни жителей Северо-Восточного Таиланда»¹³.

Материалом для статьи послужила информация, предоставленная автору местными жителями — его фиктивной родней и друзьями. Следя в течение 30 лет за жизнью деревни в Северо-Восточном Таиланде и сопоставляя свои наблюдения с тем, как она отражается в сочинениях этнографов (однако ни Тамбайю, ни Клаузнера Леффер не упоминает) и произведениях писателей, он пришел к выводу, что ни те, ни другие не смогли передать сложности и богатства духовной жизни исанцев, и он попытался исправить это печальное положение.

Леффер привлекает внимание читателя к ежегодно устраиваемому в исанских деревнях празднику запуска ракет — бун банг фай, имеющему практическую цель — вызывание дождя для стимулирования плодоносящих сил земли. По его описанию, событие это погружает участников в атмосферу карнавала, имеет явный сексуальный подтекст, включает акты неприличного и абсурдного для повседневности поведения (подражание собакам, валяющимся в грязи, обезьянам, лезущим на пальмы, пародирующим президента США, премьера собственной страны, полицейских и т.д.), но при этом проходит под эгидой буддизма тхеравада. Перед длинной процессией, с которой начинается этот театрализованный ритуал, несут статуи Будды. Возглавляют процессию молодые люди и женщины, облаченные в одежду центральных тайцев, несущие портрет короля и королевы, за ними шествуют танцоры в местной исанской одежде, время от времени принимающиеся танцевать. Затем следуют повозки, на которых едут наряженные в сиамские костюмы женщины, повозки с изображением змея, везущие ракеты и, наконец, деревянная модель белой лошади, на которой восседают юноша и прекрасная молодая женщина. За основу разыгрываемого действия взяты эпизоды из эпической истории о любви принца Денга и принцессы Нанг Ай (наперекор королевской воле родителей Нанг Ай), в одном из которых рассказывается о бегстве влюбленных на белом коне из рушащегося мира: принц срывает с себя украшения, чтобы облегчить ношу лошади. Названия мест, куда они упали, ассоциируются с топонимикой старых деревень Исана. Эти детали отсутствуют в описаниях ритуала вызывания дождя запуском ракет, сделанных Тамбайей и Клаузнером (о чем шла речь в начале статьи), что наводит на мысль о существовании различных вариантов проведения данного магического действия в разных деревнях Исана.

Леффер рассматривает праздник ракет как создание альтернативы будничному существованию, как попытку ежегодно предпри-

нимаемого воссоздания из хаоса мира природы и культуры. Этой же задаче — ухода из реального времени и пространства и воспроизведению картины мира до появления Будды — служит театрализованное представление, сопровождающее рецитацию буддийской джатаки о принце вессантаре. Деревенский храм на время превращается в дворец, в одном из его зданий (сала) устраиваются декорации, а далее по тексту джатаки разыгрывается увлекающее зрителей драматическое действо.

Леффер приводит еще одно свидетельство — наряду с рациональным будничным сознанием — сохранения у лаосцев Исана мифологического пласта — в виде передачи из уст в уста предания о камнях, вырастающих на деревьях. Леффер убедился в том, что искреннюю веру в возможность этого явления не в отдаленные мифические времена, а в наши дни не может поколебать тщетность усердных поисков этих чудесных камней на деревьях, предпринятых, в частности, и по его инициативе в компании с его местными друзьями. Ссылаясь на эти примеры, Леффер утверждает, что «альтернативное время и пространство» существуют в сознании лаосцев Северо-Восточного Таиланда параллельно с реальным, и они равно успешно «живут» в этих двух мирах, углубляя и обогащая таким образом свое земное существование.

1. Tambiah S.J. *Buddhism and Spirit Cults in North East Thailand*. Cambridge, 1970.
2. Tambiah S.J. *The Buddhist Saints of the Forest and Cult of Amulets*. Cambridge; N.Y., 1984.
3. William J.K. *Reflections on Thai Culture*. The Siam Society. Bangkok, 1983.
4. Op. cit.
5. Formozo B. From the human body to the humanised space. The system of reference in two villages of Northeast Thailand // JSS. 1990. Vol. 78. P. 66–83.
6. Charpentier s. & Clement P.L. *L'habitation lao dans les regions de Vientiane de Luang Prabang*. Paris, 1974. E.P.H.E.VIeme section.P.D.Thesis. 753 p. Idem — *Elements comparatifs sur les habitation des ethnies des langues thai*. Paris, 1978. CERA/CeDRASEMI.
7. Formozo B. From the human body to the humanised space. The system of reference in two villages of Northeast Thailand // JSS. 1990. Vol. 78. P. 68.
8. Ibid. P. 70.
9. Ibid.
10. Ibid. P. 72.
11. Ibid. P. 69.
12. Boonyong Kettate. The ancestral spirit forest (Don Pu Ta) and the role behaviour of elders (Thao Cham) in Northeast Thailand // JSS. 2000. Vol. 88. № 1–2. P. 96–110.

13 . Leedom Lefferts. Village as stage — imaginative space and time in rural Northeast Thai lives // JSS, vob. 92. 2004. P. 129–144. Gittinger Matiebelle and Leedom Lefferts. Textile and the Tai experience in Southeast Asia. Washington, D.C. The Textile Museum.

А.А. Бурькин

ШАМАНСКИЕ ФОКУСЫ КАК КУЛЬТОВЫЙ ТЕАТР: НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИЛЛЮЗИОНИСТСКУЮ ПРАКТИКУ ШАМАНОВ У НАРОДОВ СИБИРИ

Описания иллюзионистской практики, или шаманских фокусов, сопровождающих камлания шамана, довольно многочисленны, они присутствуют почти в каждой публикации по традиционному шаманству и имеются в значительном количестве этнографических источников. Тем не менее иллюзион шаманов народов Сибири, как кажется, еще никогда не был предметом специального рассмотрения ни в сравнительно-типологическом плане, ни в историко-генетической перспективе.

Иллюзионистская практика шаманов у народов Западной Сибири известна по ряду источников и этнографическим исследованиям. У ненцев шаманы пронзали себя ножом без ущерба для себя, давали себя душиТЬ¹. Привилегия показывать такие приемы принадлежала сильным шаманам. Как пишет Л. Лар, знаменитые ненецкие шаманы Мутратна тадибе, Тэм'сорта, Ял'тана славились своими чудесами и фокусами, которые они проделывали — они стреляли в себя, ловили пули, протыкали себя насквозь хореем, отрезали себе голову и т.д.² Эти фокусы были зафиксированы многими исследователями и путешественниками XVII–XIX веков. У нганасан, у которых шаманы не делились на ранги по их силе, были особые специалисты, которые демонстрировали фокусы, в то время как другие шаманы занимались лечением, а третьи предсказывали будущее.

Селькупы рассказывали Е.Д. Прокофьевой, что сильный шаман ловил выпущенные в него ружейные пули, резал себя ножом и рубил топором³. Селькупские шаманы практиковали иллюзион в темном чуме. Ненецкий шаман из рода Лодоседа ходил по горячим углям, колол себе живот большим ножом, прокалывал себя снизу⁴, другой шаман ходил по битому стеклу и горячим углям, брал их голыми руками⁵. Г.Н. Тимофеев, написавший интересную книжку о шаманах народов Западной Сибири, описал интересный пример шаманского гипноза: после произведенного шаманом массажа рук присутствующих у них создалась иллюзия того, что стол движется⁶. К шаманским фокусам, которые отмечаются у западно-сибирс-