

КОЛИ ЧОЛОВІКИ-ЖЕРЦІ ЗВЕРТАЮТЬСЯ ДО ДУХІВ-ПОМІЧНИКІВ ШАМАНІВ: ЕПОС, ЛЮБОВНА МАГІЯ І НАЦІОНАЛЬНІ ВИБОРИ НА ФІЛІППІНАХ

Марія Станюкович

УДК 398.3+398.4](599)

Стаття присвячена явищам, які стоять на контрапункті жіночої і чоловічої культури, шаманізму й християнства, а також традиційної племінної культури й сучасної політичної діяльності, що представляє абсолютно нову сферу в житті філіппінських горців.

Ключові слова: іфугао, ідеологія, традиційна культура, жіноча культура, шаманство.

The article deals with the phenomena set in contrast between the female and male cultures, between Shamanism and Christianity, as well as traditional tribal culture and modern political activity presenting a quite new sphere of the Philippine highlanders' life.

Keywords: Ifugao, ideology, traditional culture, female culture, Shamanism.

Висловлюю подяку Американському антропологічному фонду Wenner-Gren, який фінансував мої польові дослідження на Філіппінах, у провінції Іфугао, у січні – серпні 1995 року. Я також вдячна фонду Evans (Кембридж, Велика Британія), підтримка якого дозволила мені підготуватися до експедиції та обговорити її підсумки з англійськими колегами в Кембриджі й Лондоні (1994, 1995).

Ця стаття присвячена явищам, що стоять на контрапункті жіночої і чоловічої культури, шаманізму й християнства, а також традиційної племінної культури й сучасної політичної діяльності, що представляє абсолютно нову сферу в житті філіппінських горців. Будучи філіппінською за освітою і займаючись філіппінською етнографією та фольклором з 1970-х років, я лише 1994 року вперше отримала можливість відвідати досліджувану країну (ситуація цілком типова для радянських етнографів і сходознавців). До цього я їздила в експедиції в Середню Азію (1976, 1993), Казахстан (1982, 1984), на Кавказ (Дагестан, 1992) і на Кубу (1987), де мене передусім цікавили явища, типологічно схожі з предметами мого дослідження у філіппінській культурі – епос, а також шаманство та інші традиційні вірування. Як я і передбачала, набутий там досвід виявився надзвичайно корисним.

Етнограф з досвідом польової роботи в соціалістичних країнах почувається на Філіппінах як удома. Звичка працювати в жорсткій ідеологічній обстановці виробляє (звичайно, лише в тому випадку, якщо цю ідеологію не розділяти) вміння відмежовувати слова і дії інформантів, викликані їх прагненням підтвердити свою лояльність домінуючій державній ідеології (відповідно комуністичній та християнській доктринам) від усього, що диктується традиційною культурою і віруваннями. Важливо підкреслити, що в обох випадках ми маємо справу з двома рівнями, двома системами культурних цінностей, які співіснують і працюють одночасно. Помилково вважати, що люди традиційної культури, у тому числі й етнічні меншини, абсолютно не поділяють установок домінуючої ідеології. Навпаки, вона для них самих зазвичай є маркером їх «сучасності», «просунутості», освіченості, нарешті. Це, звичайно, жодним чином не є лицемірством: просто обидві реальності – ідеологія, упроваджувана державою, і традиційні цінності – співіснують не тільки в житті, але і в душах людей. Людина таким чином переключається з однієї реальності в іншу залежно від ситуації і від співрозмовника. При цьому дослідник, який представляє або хоча б розділяє домінуючу державну ідеологію, ризикує залишитися

в невіданні щодо «нелегітимної» сторони життя традиційної громади¹.

Конфесійна ситуація на Філіппінах

Філіппіни — єдина християнська країна в Азії. Триста років іспанського панування віддалили Філіппіни від Південно-Східної Азії та зблизили не так з Іспанією, як з Латинською Америкою (синкретичний католицизм). У ХХ ст. латинські зв'язки були значною мірою забуті або втрачені, змінившись орієнтацією на США. При цьому християнські цінності отримали підтвердження. Однак у США домінуюча релігія — протестантизм, а також широко поширені різні секти — Свідки Єгови, Церква Христа та ін. Діяльність цих організацій на Філіппінах спирається як на фінансування, так і на незаперечний культурний авторитет «матері-Америку». Секти досить успішно борються з католицькою церквою за вплив на рівнинне, уже християнізоване населення; на вернені ними рівнинні жителі виступають як місіонери в горах, серед національних меншин. Обидві названі секти у своїй пропаганді використовують критику «всеїдності» домінуючої католицької релігії, її зв'язок з корумпованими олігархами й державним апаратом. «Свідки Єгови» запрошують у свої ряди тих, хто хоче максимально дистанціюватися від державних структур і від політики, їхній символ — білі журавлі, вільні перелітні птахи. Завербованих прихильників заодно «звільняють» і від традиційної культури — наприклад, ті горяни в Іфугао, які вступили в секту Свідків Єгови, не можуть навіть бути присутніми на традиційних похоронах своїх родичів. Секта Церква Христа, навпаки, тісно пов'язана з політикою. Володіючи жорсткою, майже військовою організацією, вона повністю розпоряджається голосами своїх парафіян і тому становить великий інтерес для політиків, яким завжди потрібен електорат.

Горяни-язичники (тобто шаманісти) і мусульмани півдня перебувають у самому низу конфесійної ієрархії Філіппін. Ставлення християн до мусульман — вороже, до язични-

ків — презирливе. Однак мусульмани півдня століттями воювали за прапор ісламу, і нині вони відчувають підтримку ісламських держав, мають тісні зв'язки з арабським світом, та й живуть в безпосередній близькості від мусульманської Індонезії. Шаманісти, на відміну від мусульман, ніякої підтримки не мають. Усі шляхи в політичному, економічному житті, можливість отримати освіту і навіть роботу на рівнинах, не кажучи вже про нетрадиційну кар'єру, лежать на Півночі Філіппін через християнські організації. Усе це призвело до того, що горяни вже переступили психологічний рубіж і сприймають свої релігійні вірування як нелегітимні, відсталі — «ignolante kami», як кажуть іфугао. Залишаючись у своїй більшості прихильниками традиційної релігії, вони більш-менш номінально приймають різні деномінації християнства.

Становище гірських народів

Іфугао — одна з п'яти провінцій Північного Лусона, з яких раніше складалася Гірська провінція. Іфугао беруть активну участь у русі за надання цьому району автономії. Гірський регіон, відомий під назвами «Кордильєра», або «Монтаньоса», включає в себе провінції Бенгет, Іфугао, Бонток, Апаєю і Калінга. У період іспанської колонізації цей регіон, що зберіг свою незалежність, виявився протипоставленим «рівнинному» населенню, на верненому в католицизм. З точки зору культурології гірський ареал, і особливо Провінція Іфугао — скарбниця традиційної культури архіпелагу, до недавніх пір охоронялася звичаєм полювання за головами². Однак цей факт, незаперечний для дослідників, жодним чином не поділяється філіппінською громадською думкою. На горян дивляться як на дикунів, що ганьблять націю, їх уважають відмінними від основної маси (рівнинного) населення не тільки з культурного, але навіть із расового погляду. «Науковою основою» цього є застаріла й давно спростована теорія доктора Генрі Отлі Байєра, відповідно до якої архіпелаг заселявся трьома хвилями міграцій. Згідно з теорією горці належать до

другої хвилі — «протомалайців», а рівнинні народи — до третьої, «дейтеромалайців». Полювання за головами, що нині вважається на Філіппінах відмінною рисою «диких» горців, було органічною частиною культури їхніх рівнинних родичів. Іспанські джерела ХVI ст. містять численні описи полювання за головами на рівнинах. Боротьба іспанців за підкорення гірських районів, у ході якої війська, що склалися із жителів рівнин, воювали з горянами, не стала переможною, однак породила понині існуючий конфлікт. Патрісія Афабле, прекрасний лінгвіст і етнограф, що належить до першого покоління горянської інтелігенції, крім полювання за головами, перераховує такі риси, характерні для культури всіх народів Філіппін до іспанського завоювання, але нині вважаються особливістю «диких ігоротів», тобто горян: жертвопринесення духам предків, тривалі похоронні обряди-святування, пробні шлюби, танці під акомпанемент гонгу і барабана [8, р. 13]. Додамо до цього списку ще одне явище — шаманство.

Шаманство в Іфугао

Культурі іфугао присвячено чи не більше досліджень, ніж будь-якому іншому народу Філіппін. «Бібліографія іфугао», випущена ще 1968 року, містить понад 650 робіт [12]. Якість їх не поступається кількості. Досить назвати лише кілька імен. Серед них — Хуан Вільєверде, місіонер, який залишив блискучу працю з релігії іфугао [24], легендарний засновник філіппінської етнографії Док Байєр — Генрі Отлі Байєр, класик етнографії Рой Френклін Бартон, нарешті, нині живий класик, мій учитель, засновник нових напрямів в етнографічній науці Херолд Конклін [11]. Проте шаманство як явище культури іфугао не тільки не було описано, але не було навіть названо. Дослідники, які займалися релігією іфугао (це насамперед уже згадані Вільєверде і Бартон, а також бельгійський місіонер Френсіс Ламбрехт) зосередилися на надзвичайно яскравому чоловічому ритуальному житті, тоді як жіноча сфера залишалася, по суті, невивченою.

Своєю метою я поставила заповнення цієї прогалини в наших знаннях про культуру іфугао. Підсумувавши нечисленні дані, зафіксовані в різних роботах, я припустила, що «halag» — «жіноча релігія», як її називає Бартон, є ніщо інше, як шаманізм [2]. У дослідницькому проекті на здобуття гранту на польову роботу, представленому в Wenner-Gren Anthropological Foundation, я очікувала виявити зв'язок між жіночим шаманством і епічним виконавством, а також довести шаманський характер жіночої епічної традиції «худхуд». Мені вдалося виявити цей зв'язок, а також пощастило знайти і записати твори невідомого досі похоронного епічно-шаманського жанру «hudhud di nate» — «худхуд мерця».

Три види ритуальних фахівців в Іфугао

Іфугао розрізняють три основні види ритуальних фахівців: tumbaki — жрець, tanaqro³ — шаманка і tumpawqe — епічна оповідачка — виконавиця епосу «худхуд».

Жерцями традиційно стають чоловіки, а шаманками й епічними оповідачками — жінки. Діяльність жерця носить інтелектуальний характер. Вона спирається на велику обізнаність у складній народній класифікації богів і духів, міфології, космології, набутій під час тривалого навчання. Спеціалізація шаманки — емоційно-духовна. У становленні шаманки провідну роль відіграють психічні стани (шаманська хвороба), інформатори підкреслюють прямий зв'язок шаманки зі світом духів та отримання сакральних знань безпосередньо від них. Загальний обсяг «інтелектуального багажу» шаманки значно менший, ніж у жерця, її сила — у могутності її духів.

Функції шаманки й епічної оповідачки поєднуються в одній особі або принаймні в одній сім'ї, передаючись по жіночій лінії. Герої-предки, про яких мовиться в худхудах — жіночих епічних переказах — часто грають ключову роль в шаманській практиці. Завдання шаманки в Іфугао — діагностика, лікування дітей, лікування психічних захворювань, проведення душі по-

мерлого у світ мертвих і забезпечення припливу звідти душ рису, курей, свиней і людей.

1. Жрець — найбільш помітна й добре вивчена в літературі фігура. Мінімальні жрецькі функції в іфугао традиційно міг і повинен був виконувати кожен чоловік. Найобдарованіші ставали напівпрофесійними жерцями. У кожному регіоні таких було кілька, і вони мали велику повагу. Як звичайним сімейним, так і відомим напівпрофесійним жерцем чоловік ставав шляхом тривалого навчання, що починалося з дитинства. Обсяг знань, який повинен засвоїти жрець для виконання навіть найпростіших сімейних обрядів, надто великий: це ґрунтовні сімейні генеології, що включають предків обох ліній, назви і функції десятків класів богів і духів і їх особисті імена, число яких Бартон оцінював як «1500, а можливо, і більше» [10, р. 14], нарешті, безліч міфологічних текстів, знання яких необхідно для звернення до богів і духів. Навчання носило неформальний характер. Діти були зазвичай присутні під час виконання всіх сімейних обрядів. Починаючи з п'яти років, відповідно до традиційного іфугаоського етикету, діти припиняли ночувати в сімейному будинку, а йшли на ніч в агаманг — будинок неодруженої молоді. У чоловічих агамангах, де, крім дітей і підлітків, жили й розлучені чоловіки та вдівці, і відбувалося основне релігійне навчання. Як правило, в іфугао в будь-якому обряді жрецькі функції виконують одночасно кілька чоловіків. Вони розподіляють між собою класи богів і духів, до яких потрібно звернутися, і співають свої звернення одночасно — кожен своє. Молода людина, таким чином, починає свою жрецьку кар'єру у великій компанії, де, з одного боку, його не надто чути, а з другого — завжди є кого запитати. Той, хто ставиться до жрецької кар'єри серйозно, після одруження проходить стадію формального навчання та посвячення. Класичний життєпис жерця див. у книзі Бартона «Філіппінські язичники: Автобіографії трьох іфугао» [9]. Ніяких вказівок згори, щоб стати жерцем, не потрібно.

2. Шаманять в іфугао жінки (за рідкісними винятками, звичайно пов'язаними зі зміною статі). У порівнянні з чоловіками, жінки набагато менше знають про світ духів, міфологію та космологію, не в останню чергу тому, що завжди мали набагато менше вільного часу. Специфіка чоловічих занять складалася традиційно в періоди великої затрати сил (полювання, «полювання за головами», будівництво та ремонт заливних рисових полів і їх складної іригаційно-дренажної системи), що перемежувалися тривалими періодами відпочинку, у тому числі й ритуалізованого («ceremonial idleness»). Жінки виконують легшу роботу (на них лежить уся робота з рослинами від посіву до збору врожаю рису, уся робота на городах і т. д.) яка, однак, практично не залишає часу для відпочинку. Дівчаток раніше залучають до роботи, ніж хлопчиків. Жіночі агаманги — місце для сну після важкого трудового дня, а також місце залицянь і укладення пробних шлюбів, а не традиційні школи. І хоча в іфугао домашніми справами (приготування їжі, прибирання, прання) займаються майже порівну і чоловік, і дружина, народження дітей, годування та догляд за ними майже не залишають жінці дітородного віку вільного часу. Тому жіноча ритуальна кар'єра часто або будується за рахунок сімейного життя (шаманка), або починається вже тоді, коли діти виростають (епічна оповідка). Шаманкою жінка зазвичай стає проти власної волі, а оповідкою — за власним бажанням, яке, однак, має бути пов'язане з успадкуванням дару (зазвичай усередині сім'ї). Уважається, що свої сакральні знання шаманка отримує відразу, без індоктринації, від духів, які її обрали. Пройшовши через шаманську хворобу, вона починає камлати.

Нерідко шаманство в іфугао ґрунтується на сексуальній обраності. Моя сусідка по хутору Бангаван, село Дуїт, муніципалітет Кіанган, Луїза, розповідала, що в юності вона захворіла. Її мучили жахи, у яких вона бачила духів місцевості у вигляді негрів — маленьких на зріст темношкірих кучерявих чоловічків. Її сім'я звернулася по допомогу до Мануели з

того самого села (Мануела, що стала вже старою і переїхала в муніципалітет Лагауе, була однією з моїх основних інформанток і як шаманка, і як епічна оповідка. Вона зберегла в наших краях рисові поля й тому часто тут бувала). Під час діагностичного обряду aluhqu Мануела визначила, що один із цих чоловічків хотів взяти Луїзу за дружину. Однак у Луїзи були зовсім інші плани: вона закінчила школу й збиралася вступати на курси секретарів. Мануела вступила в боротьбу з духами, під час якої їй навіть довелося перестрибнути через Луїзин свайний будинок, — і перемогла. Луїза не стала шаманкою, закінчила курси, але працювати секретарем не пішла, тому що вийшла заміж і на вимогу чоловіка повернулася до рідного Бангавану господарювати. Луїза багато мені допомагала: вона розумна, незалежна в судженнях і зберегла великий інтерес до шаманства.

Іноді дівчина починає хворіти після того як вийде заміж. Для визначення причини психічної і фізичної недуги звертаються до шаманки. Духи можуть повідомити їй, що причина хвороби — ревності духу-чоловіка дівчини. Як пояснювала мені стара, яка вже не практикує, шаманка і епічна оповідка Апо Малайю (бабуся моєї прийомної матері в Іфугао), трапляється, що в дівчини є небесний чоловік і навіть небесні діти, а вона про це й не підозрює. Якщо ж вона виходить заміж на землі, небесний чоловік починає сердитися й насилає на неї хвороби. Потім починається традиційний для іфугао у всіх випадках життя процес переговорів, роль посередника (munkalnun) в якому грає шаманка (в егалітарному суспільстві іфугао традиційно не існувало ніяких інститутів влади, і всі проблеми всередині сім'ї, де було неможливим убивство, вирішувалися шляхом тривалих переговорів). Результат їх не був відомий наперед, як у багатьох інших культурах. Буває, що від небесного чоловіка (а значить, і від шаманського покликання) можна відкупитися жертвопринесеннями, заплутати його, переконати й домогтися свободи. Тут вирішальну роль відіграє співвідношення сил шаманки-посередниці

й духу-чоловіка. У разі перемоги шаманки хвора жінка одужує і зберігає свою земну сім'ю; навіть небесних дітей вдається іноді «перетягти» на землю, щоб вони заново народилися вже від земного чоловіка.

Якщо ж небесний чоловік жінку не відпускає, вона стає шаманкою. У земному житті вона може бути безсімейною, що в Іфугао велика рідкість. Один такий випадок, описаний, але не зрозумілий Бартоном, і послужив відправною точкою для мого дослідження шаманства Іфугао [див. 4]: «Вона стала «божевільною». Численні свята та обряди не принесли їй одужання. Після визначення причини [...] з'ясувалося, що вона повинна стати медіумом (monhalag). Тієї ночі їй наснилося, що вона повинна приготувати рисове вино і вранці піти допомагати збирати урожай на визначеному полі. Вона пішла за велінням, отриманим уві сні, і відразу ж відчула себе краще. Потім вона прийшла додому й почала викликати жіночих богів; один з них «схопив» її і почав трясти. Вона каже, що відтоді її божевілля минуло. Вона справляє враження дуже невірливоваженої емоційно людини. Вона говорить хриплим, сексуально насиченим голосом, і рухи її очей видають сильну сексуальність. [...] Кажуть, що вона була вірною дружиною, і лише раз була одружена — що для іфугао рідкість. Поки вона розповідала мені про обряди, кілька разів у неї мало не вселився дух, вона скаржилася, що в неї клубок у горлі й попросила пляшку содової води, щоб уникнути впадання в транс. Вона відмовилася від вина — сказала, що варто їй випити хоч трошки, бог її зараз же «схопить». Кажуть, що коли вона потрапляє на чоловічий обряд і вип'є трошки, вона підстрибує, хапається за крокву і висить на ній. Розповідають моторошну історію, що одного разу вона перестрибнула через будинок» [10, р. 168].

Як бачимо, з часів Бартона мало що змінилося. Зрозуміло, що сексуальність шаманки була зумовлена тим, що вона була на межі статевого акту зі своїм чоловіком-духом. Такі випадки відомі в Іфугао й тепер ⁴. Трапля-

ються й складніші варіанти. Наприклад, у муніципалітеті Лагауе живе чоловік-шаманка, тобто чоловік зміненої статі, що виконує жіночі обряди і співає жіночі епічні твори. Ще більш екзотична пара живе в муніципалітеті Асіпуло. Це чоловік і жінка, які мають дітей, однак повністю помінялися статевими ролями. Жінка одягається по-чоловічому, виконує в господарстві тільки чоловічу роботу (навіть ловить великих кажанів сітками) і бере участь у чоловічих обрядах; чоловік одягається по-жіночому, працює з жінками на полях, шаманить і виконує худхуди (жіночі епічні твори).

Отже, жіноча ритуальна діяльність в іфугао є шаманством, що завжди пов'язане з шаманською хворобою й отриманням духу-помічника (pili). Це обранство іноді має сексуальний характер, і союз з духом у такому випадку є шлюбним союзом. У разі, якщо дух, котрий обирає, належить до тієї ж статі, що й обранець, відбувається зміна статі. Існує широкий спектр можливих варіантів сімейного життя: удвох із земним чоловіком (у разі, якщо дух-помічник не має сексуальних відносин з шаманкою), удвох з небесним чоловіком (якщо такі стосунки є і небесний чоловік ревнивий), «утрьох» з небесним і земним чоловіком, а можливо, навіть і «вчотирьох» (пара зміненої статі з Асіпуло).

3. Епічна співачка (оповідачка). Жіночий епос худхуд виконується жінками для жіночої аудиторії мовою, у багатьох районах іфугао незрозумілою для чоловіків. Форма виконання — монологічно-хорова. Оповідь веде солістка (munhawqe), хор (munhudhud) підхоплює і закінчує кожний мелодійний рядок формулами-визначеннями місця, часу, повними іменами героїв. Худхуди відомі насамперед завдяки публікаціям Фр. Ламбрехта [14–17]. Публікатор уважав їх суто розважальним позаритуальним жанром, що я намагалася оскаржити ще до моєї поїздки в Іфугао [6; 23]. У полі мені вдалося простежити зв'язок цих творів з шаманством і виявити й записати два нові жанри: hudhud di kolot — худхуд підстригання волосся,

та hudhud di nate — худхуд мертвого, або мерця. Опубліковані Ламбрехтом та А. Дагіо [13] тексти, як з'ясувалося, належать до жанру hudhud di qani / di rage — худхуд рису, або врожаю. Це найменш сакральна, найбільш загальнодоступна частина традиції, однак і вона має ритуальні функції.

Худхуд підстригання волосся виконувався під час так званого престижного святкування для хлопчика 5–7–9 років з родини каданг'янгів — найбагатших, «знатних» і шанованих людей в регіоні. Хоча б одна така родина була в кожному регіоні. Престижні святкування, що мали характер потлача і визначали стан сім'ї в системі рангів, вимагали величезних витрат і зникли одними з перших у процесі занепаду традиційної культури. У цьому худхуді про хлопчика співали як про героя епосу, називаючи його іменем епічного богатиря, і описували жертвопринесення, що відбуваються під час святкування, прославляючи багатство і щедрість сім'ї.

Найцікавішим є худхуд мертвого. Він поєднує мелодіку, поетику, лексику й манеру виконання худхуду рису із зовсім іншим змістом. Називаючи померлого іменем епічного героя або героїні, оповідь спочатку простежувала весь його/її життєвий шлях, потім переходила до опису мандрів останнього року життя й нарешті починала «шттовхати» померлого у світ мертвих. Для цього померлого «вели» в найближче село вниз за течією річки, де він/вона брав участь у святі, танцював, пив рисове вино, напивався і залишався ночувати. Прокинувшись уранці, померлий отримував запрошення в наступне село вниз по річці і так поступово віддалявся від рідних місць у напрямі світу мертвих. Спочатку його «шттовхають» у межах реальної географії, потім він переходить до міфологічної області й рухається дедалі ближче до потойбічного світу. Перш ніж він його досягне, за ним слідом посилають душі його присутніх родичів. Кульмінацією і закінченням цього піснеспіву, який може тривати 3, 5 або 7 ночей, є зустріч душі померлого з надісланими за ним навздогін душами жи-

вих. У цей момент душа померлого вселяється в шаманку-епічну виконавицю, а іноді — в одного з родичів, і розмовляє з живими. Померлому розповідають, які багаті похорони для нього влаштували, і чекають від нього qawil — прощальних подарунків у вигляді душ рису, курей і свиней (підземний світ — джерело родючості). Наділені дарами душі посланих навздогін мертвому повертаються, приносячи родині багатства.

Будучи присутнім з дитинства під час виконання худхудів жанру hudhud di qani / di rage у ході польових робіт — прополюванні та збиранні врожаю рису — дівчатка природно входять у цю традицію. Оповідка із села Хінгйон, муніципалітет Кіанган, мені пояснювала: «Коли мої діти вирости і я стала вільнішою, я подумала — я все співаю в хорі (munhuhhud), але ж я знаю всі слова, і голос у мене хороший — чому б мені не вести (munhawqe) самій? Ось я і почала співати». Аналогічні оповідання я чула і від інших виконавиць худхуду рису. Зовсім інакше з худхудами мертвого. Хоча жіноча частина суспільства чує їх також з дитинства, будучи присутньою на похороні, вони вважаються сакральним знанням, яке передається під час спеціального обряду, зазвичай від матері до дочки. Наприклад, шаманка Мануела, про яку я вже розповідала, почала співати худхуди рису значно раніше ніж худхуди мертвого. Раніше їх співала її мати. Тільки коли вона стала зовсім немічною, вона передала Мануелі свій дар. Ось що мені розповідав про своє посвячення ще один мій постійний інформант, сусід по хутору Бангавван на ім'я Нгайяв («Мисливець за головами») — шанований сімейний чоловік. Йому завжди подобалися худхуди. У Кіангані і далі, в Лагаве, і ближче до Банауе [тобто на північ від нашого хутора. — М. С.] чоловіки їх не розуміють, тому що мова худхудів — ханглулу, або калануйя. А Бангавван розташований на кордоні Кіангана й Асіпуло, де розмовляють цією мовою, і всі жителі тут двомовні. Тому чоловіки тут більше цікавляться худхудами. Нгайяв на-

лежить до сім'ї каданг'янгів. Іфугао вважають, що в каданг'янгів, як і в шаманів, є свої pili — духи-помічники. Сам Нгайяв мені про це нічого не розповідав (його взагалі дуже важко розговорити), але можна припустити, що наявність духу-помічника йому допомогло і в посвяченні. Крім того, він — один з небагатьох нині живих іфугао, для якого в дитинстві було проведено обряд підстригання волосся, під час якого виконується нині майже забутий hudhud di kolot — худхуд підстригання волосся (цей худхуд він виконав спеціально, щоб я могла записати його, оскільки шансів почути й записати його під час реального обряду може вже й не бути). Нгайяв спочатку почав співати худхуди рису: життя змінюється, і нині чоловіки-іфугао вже нерідко беруть участь у збиранні врожаю. Йому найбільше подобалося виконання однієї оповідки, яка співала худхуди всіх трьох видів. Він ніколи не втрачав можливості послухати її. Коли вона стала зовсім старою, вона почала вчити його худхуду мертвих, а потім передала йому свій дар. Відтоді вона більше не співала. Як пояснює Нгайяв (це підтверджують і інші), передавати дар можна тільки перед смертю, тому що інакше це може викликати смерть того, хто передав. Нгайяв знає традицію краще, ніж багато інших, і дотримується її суворіше. Він, наприклад, ніколи не забуває почати виконання — навіть худхуду рису — зі звернення до «господарів» названого худхуду — тобто до того виконавця, від якого він його перейняв, і до вчителів його вчителя. Таке звернення необхідне, щоб не «втратити дороги»: «Я пробував, — казав Нгайяв, — але якщо не звернешся до “господаря” худхуду — заблутишся, почнеш збиватися, зіпсуєш худхуд».

Очевидно, що серед ритуальних фахівців в іфугао існує спеціалізація, проте немає жорстких непрохідних кордонів. Традиційна культура пластична. Функції жерця, шаманки й епічної оповідачки споріднені. Розрізняються лише акценти: у чоловічому ритуалі акцентовані інтелектуальні функції, у жіночому — емоційні, духовні. Проте елементи того й ін-

шого є в обох традиціях. Елементи шаманства є в і чоловічій жрецькій традиції. Наприклад, під час обряду лікування спів і танець жерців під музику гонгів триває доти, доки дух предка хворого не вселиться в одного з присутніх і його устами не промовить, що жертви прийняті. Жрець також стає одержимий божествами — пожирачами сирого м'яса і від їхнього імені п'є кров жертвних тварин, наприклад, в обряді похорону убитого під час полювання за головами. Я спостерігала обидва названі випадки, і вони справили на мене враження виконання ритуалу, акторської гри, а не власне стану одержимості. Про чоловіків-жерців не розповідають і «страшних» історій про перестрибування через будинок, для них взагалі характерна емоційна стабільність. А про шаманку неодмінно розповідають, як її «вигинає» і «підкидає», як кажуть, посміюючись, чоловіки. Однак ці розповіді є одночасно й доказом того, що це справжня шаманка. Часто жрець і шаманка діють разом. Наприклад, коли я захворіла на запалення легенів, причину і діагноз мені поставила під час камлання Мануела, а ритуал жертвоприношення духам для мого лікування з відповідними міфологічними текстами провів її чоловік. Мені відомий випадок, коли на чоловіка, діючого жерця, було покладено обов'язок проведення жіночого ритуалу, тому що в регіоні не виявилось жінок-шаманок (Байнінан, муніципалітет Банауе). Бувають також випадки, коли жіночі ритуальні функції (оповідання) постійно виконує сімейний чоловік (Нгайяв). Такі чоловіки особливо шановані, тому що з'єднують жіночі шаманські сили з чоловічим інтелектуальним потенціалом. Часто жінку-шаманку навчає, «курує» й іноді інтерпретує чоловік-жерць. Численні паралелі іфугаоському шаманству можна знайти як у Південно-Східній Азії, так і в інших шаманських регіонах — Америці, Сибіру. Так, співвідношення ролей шаманки і знавця ритуалу, який сам не шаманить, в іфугао типологічно схоже з аналогічним у телеутів, описаним в означеному збірнику [1]. Іншу паралель з телеутами можна знайти в цьому збірнику в

статті Д. А. Функа [7]. В обох випадках як шаманський дар, так і дар оповідання пов'язані з обраністю, шаманською хворобою і зазвичай передається всередині сім'ї. Проте якщо в телеутів людина стає або шаманом, або оповідачем, то в іфугао вища «кваліфікація» оповідача (виконавець худхуду мертвих), як правило, набувається шаманкою, котра вже практикує. Символіку жіночих співів, хоч і відмінну в ряді випадків від чоловічої, все-таки можна зрозуміти тільки в зіставленні з неосязним морем чоловічих текстів [3].

Жіночі шаманські боги і духи в чоловічому ритуалі

Персонажі худхудів мають своє місце в чоловічій (жрецькій) класифікації. Вони входять в описаний Р. Ф. Бартоном клас «халупе» — тих, що «переконують» богів, складаючи, за словами моїх інформаторів, підклас «halupe taqile» — добрих, милостивих халупе. У Бартонівському списку богів халупе налічується, крім персонажів худхудів, ще близько сотні богів [10, р. 47–52]. Їхні імена — похідні від їхніх функцій — часто пов'язані з психічними чи емоційними станами («Той, що викликає сором», «Той, що насилає видіння», «Той, що привертає кохання»), тобто весь цей клас божеств близький до жіночого шаманського світу.

Сучасні чоловіки іфугао, за моїми польовими даними, звертаються до підкласу персонажів худхудів у двох випадках: для любовної магії і для забезпечення перемоги своїм кандидатам на виборах.

У ніч напередодні національних виборів навесні 1995 року в Банауе — центрі політичної активності іфугао — я спостерігала «полювання» за моїм інформантом, одним з провідних жерців регіону. Обидві конкуруючі партії прагнули в цю ніч залучити до себе цього видного ритуального фахівця і приєднати його до вже діючої групи своїх жерців, які зверталися з ритуальними текстами і жертвоприношеннями до «жіночих» богів, від благовоління яких залежав, на загальну думку, результат передвборної боротьби.

¹ У 1993 році в Москві на VII Міжнародному конгресі по мисливцях і збирачах (CHAGS-7) місіонер Літнього інституту лінгвістики (SIL), котрий багато років працював серед філіппінських негритосів, попереджав мене, що, приїхавши в провінцію Іфугао, я, найімовірніше, не знайду там шаманства, оскільки більшість жителів там уже «добрі християни» (американський місіонер і етнограф Том Хедланд, особиста комунікація, серпень 1993 р.). Користуюся нагодою висловити мою подяку д-ру Тому Хедланду, а також д-ру Лену Ньюеллу і Джо Ньюел, д-ру Лу Хохулін, Анн Вест, Скотту Бертону, Гейл Хендріксон та іншим співробітникам філіппінського відділення Літнього інституту лінгвістики, які щедро ділилися зі мною своїм лінгвістичним матеріалом, у тому числі й проявили неопублікованим, і надали мені неоціненну допомогу й проявили гостинність під час Лексикографічної Майстерні з комп'ютерних програм (Багабаг, пров. Ісабела, Філіппіни, червень 1995 р.).

² Полювання за головами в Іфугао було заборонено на початку століття американською адміністрацією і справді невдовзі майже скрізь припинилося. Під час Другої світової війни полювання за головами поновилося й остаточно зникло в 1950–1960-х роках, перейшовши в ритуальну сферу. Нині обряди цієї сфери ще можна побачити у зв'язку з убивствами, викликаними, наприклад, конфліктами через земельні ділянки.

³ Знаком q у фонології іфугао зображується гортанне змикання.

⁴ Важко сказати, чи завжди зміна статі пов'язана або «оформлена» в іфугао ритуальною

діяльністю. Наскільки я знаю, гомосексуалізм і лесбійство в літературі з іфугао взагалі не описані. За моїми спостереженнями, нині вони існують у двох формах. Перша, що впадає в око — прийшла, рівнинного характеру. Це перукарі, б'ютифікатори в районних центрах. Друга — мабуть, традиційна. Іфугао називають таких людей linalaki — перетворена в чоловіка, або binabae — перетворений на жінку. До категорії традиційних linalaki належить одна із центральних фігур у муніципальній раді Кіангана. Ця жінка, яка називає себе в передвборній агітації gauuim — «друг», одягається, виглядає і веде себе, як чоловік (навіть танцює чоловічу партію в традиційних танцях). Вона живе одна і, крім муніципальних справ, активно бере участь у діяльності Ліги католицьких жінок. За інших обставин вона, звичайно, була б шаманкою й епічною співачкою. Вона чудово знає худхуди рису і є одним з ініціаторів виконання їх у переробленому вигляді в церкві. Хлопчик-підлітка binabae я бачила в селі неподалік від Банауе під час фієсти (святкування, яке прийшло з рівнин, під час якого виконуються і традиційні пісні й танці). Він брав активну участь у концерті школярів на жіночих ролях, викликаючи тихий сміх усіх присутніх. Мені одразу ж розповіли, що він дуже розумний і талановитий, «але тільки з народження поводить як дівчинка і робить тільки жіночу роботу». Про ще один, мабуть, традиційний випадок мені розповідали в Асіпуло: у найвіддаленішій частині цього найглухішого району іфугао не так давно жінка, яка мала п'ятьох дітей, пішла від чоловіка й почала жити з іншою жінкою.

и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. — М. : Наука, ГРВЛ, 1983. — С. 205–231.

5. Станюкович М. В. Худхуд о Динулаване и Буган в Гонхадане. Историческая типология и этнокультурные связи героического эпоса ифугао, Филиппины : автореф. ... канд. дисс. — Ленинград : ИЭ АН СССР, 1982. — 15 с.

6. Станюкович М. В. Эпос и ритуал у горных народов Филиппин // Советская этнография. — 1981. — № 1. — С. 76–83.

7. Функ Д. А. «Шаманская болезнь» саяно-алтайских сказителей / Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. — 1999. — Т. 5. — Ч. 2. — С. 323–331.

8. A fable P. The peoples of Eduardo Masferre's Photographs // Discovery. The magazine of the Yale

1. Батьянова Е. П. Представления телеутов о природе шаманского дара / Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. — 1999. — Т. 5. — Ч. 2. — С. 309–323.

2. Станюкович М. В. Жрецы и шаманки в ифугао, Филиппины / Материалы шаманского конгресса. — Якутск, 1992.

3. Станюкович М. В. Кадаклан — большая река в эпосе и мифологии ифугао // Природа и цивилизация. Реки и культуры / ред. В. И. Дьяченко, Н. В. Ермолова, Л. Р. Павлинская, Ю. П. Поплинский, Е. Г. Федорова ; МАЭ РАН. — С.Пб. : Европейский дом, 1997. — С. 45–49.

4. Станюкович М. В. Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины) // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей

Peabody Museum of Natural History. – 1995. – Vol. 25. – N 2. – P. 10–20.

9. *Barton R. F.* Philippine Pagans. The Autobiographies of three Ifugaos. – London, Routledge, 1938. – 272 p.

10. *Barton R. F.* The religion of the Ifugaos // *American Anthropologist*. – N. S., 1946. – Vol. 48. – N 4. – P. 2. – 219 p.

11. *Conklin H. C.* Ethnographic Atlas of Ifugao. – New Haven : Yale University Press, 1980.

12. *Conklin H. C.* Ifugao bibliography // *Bibliography*. – Yale University, 1968. – N 11. – 75 p. – (Series Southeast Asia Studies).

13. *Daguio A.* Hudhud hi Aliguyun // *J. V. Castro, A. T. Antonio et al.* Epics of the Philippines. Anthology of the ASEAN literatures. – Quezon City, 1983. – Vol. 1. – P. 17–66.

14. *Lambrecht F.* Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan // *Saint Louis Quarterly*. – 1967. – Vol. 5. – N 3–4. – P. 267–713.

15. *Lambrecht F.* Ifugaw Hu'dhud. Hudhud of Aliguyun who was bored by the rustle of the palm tree at Aladugen // *Folklore Studies*. – Tokyo, 1960. – Vol. 19. – P. 1–174.

16. *Lambrecht F.* Ifugao Epic Story: Hudhud of Aliguyun at Hananga // *Univ. of Manila Journal of East Asiatic Studies*. – 1957. – Vol. 6. – N 3–4. – P. 1–203.

17. *Lambrecht F.* Ifugaw Hu'dhud (continued). Hudhud of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan // *Folklore Studies*. – Tokyo, 1961. – Vol. 20. – P. 136–273.

18. *Stanyukovich M.* Final Report on the fieldwork in the Philippines in 1994–1995 funded by

the Small grant of the Wenner-Gren Anthropological Foundation // *Biannual Newsletter of the Wenner-Gren Anthropological Foundation*. – New York, 1997.

19. *Stanyukovich M.* Group-identification through hudhud singing in various areas of the Ifugao. III European Conference of Philippine Studies // *Conference book*. – Aix-en-Provence, 1996.

20. *Stanyukovich M.* Paths of the Soul among the Ifugao, the Philippines // *Conference Book / International Conference «Concepts of Humans and Behavior Patterns in the Cultures of the East and West: Interdisciplinary Approach»*. – Moscow : State Russian University for Humanities Publications, 1998. – P. 53–54.

21. *Stanyukovich M.* Peacemaking Ideology in a Headhunting Society: Hudhud, Women's Epic of the Ifugao // *Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance and Self-Determination*. – New York ; Oxford, 2000. – P. 399–409.

22. *Stanyukovich M.* The Shamanism in a Christian State: Philippine Highlanders // *South-East Asia. Russian Papers for a North-Western International (Finish-Russian) Academic Session*. – Saint-Petersburg, 1998.

23. *Stanyukovich M.* Transforming violence: headhunting and the women's epics among the Ifugao // eds. V. Shnirelman, L. Ellana. *Proceedings of the 7th International Conference on Hunting and Gathering Societies*. – Moscow, 1994. – P. 644–656.

24. *Villaverde J.* Supersticiones de los Igorrotes Ifugaos // *El Correo Sino-Annamita*. – 1912. – Vol. 38. – P. 281–455.