

М. В. Станюкович

<https://orcid.org/0000-0001-8928-4844>

✉ mstan@kunstkamera.ru

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
(Россия, Санкт-Петербург)

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЬСТВА И СПОСОБЫ ПОЛУЧЕНИЯ/ ПЕРЕДАЧИ САКРАЛЬНОГО ЗНАНИЯ НА ФИЛИППИНАХ

Аннотация. Статья дает оценку современного состояния сказительства на Филиппинах — в вестернизированной христианской стране, коренные народы которой сохраняют шаманские верования и архаический ритуальный эпос. Под влиянием перевода горцев на стандарты христианского государства здесь на наших глазах происходят переформатирование связей эпоса с ритуальными циклами, отрыв от локальности, связывающей эпос с местными реалиями. «Эпос для богов/духов», который исполнялся с целью услаждения слуха богов-героев и получения от них помощи, преобразуется в эпос для людей. Язык сказаний упрощается; трансформируются, слабеют и постепенно исчезают ритуальные функции сказителя и самого акта исполнения; вырабатываются «развлекательные» версии. Для большинства эпических традиций мира названные процессы можно только гипотетически реконструировать. Рассмотрены способы передачи сакрального знания в народной традиции. Становление эпического певца, равно как и шамана и целителя, всегда предполагает обучение, однако часто осмысливается как дар, получаемый (обычно во сне) от «владельцев эпоса» — умерших или умирающих сказителей, покойных предков и/или обожествленных героев эпоса, иногда получение дара предполагает период «шаманской болезни». Рассматривается роль экстренного замещения в становлении сказителя. Основным источником служат полевые материалы автора. С 1990-х годов по 2024 г. велась полевая работа со сказителями коренных народов провинции Ифугао острова Лусон, сопоставительные материалы собраны на островах Минданао и Панай, привлечены данные, собранные у шаманов и народных целителей разных районов Филиппин и у бахнарических народов Камбоджи (полевые материалы автора 2015–2024 гг.).

Ключевые слова: эпос, Филиппины, передача дара, шаманская болезнь, полевые исследования, трансформация функций нарративов, экстренное замещение

Для цитирования: Станюкович М. В. Современное состояние эпического сказительства и способы получения/передачи сакрального знания на Филиппинах // Шаги/Steps. Т. 11. № 1. 2025. С. 40–67.

Поступило 21 сентября 2024 г.; принято 27 января 2025 г.

M. V. Stanyukovich

<https://orcid.org/0000-0001-8928-4844>

✉ mstan@kunstkamera.ru

*Peter the Great Museum of Anthropology
and Ethnography (Kunstkamera)
of the Russian Academy of Sciences
(Russia, Saint Petersburg)*

THE CURRENT STATE OF ORAL EPIC PERFORMING IN THE PHILIPPINES AND WAYS OF TRANSMITTING/ ACQUIRING SACRED KNOWLEDGE BY SINGERS AND SHAMANS

Abstract. How do the ritual oral epics of the indigenous survive today in a highly westernized Christian country? The paper gives an overview of the current situation in the Philippines based on 30 years of fieldwork with the Yattuka and Tawali Ifugao hudhud singers, compared to the data of fellow researchers of Mindanao and Panay oral traditions and interviews taken during field trips to Tboli, Sama Bajaw and Panay Bukidnon. The unique value of the Philippine situation is that it allows us to witness processes that can be only hypothetically reconstructed for most of world epics, such as: change, transformation and/or elimination of ritual connections of the epic, of ritual functions of the performance and the performer, conversion of ritual texts into oral literature for ‘entertainment’. ‘Songs for gods’ that were previously addressed to spirits in order to please them and gain their help, are being transformed into ‘songs for humans’; ‘deep words’ of sacred ritual language are largely replaced by more common ones. Notwithstanding, the process of transmitting/acquiring the sacred knowledge of epic singing is still very much alive; it is basically similar to that of a shaman or a healer. In both cases learning from the elders is employed, but the tradition often does not concentrate on that, focusing on the notion of a sacred gift, received by an epic singer/shaman (usually in a dream) from the ‘epic owners’: dead or dying singers, ancestors and/or deified epic heroes. The process of formation of a new epic performer often implies ‘shamanic illness’ at the very start and emergency replacement of an older singer at a later stage. Parallels between the formation of an epic singer and a shaman/healer are illustrated by field materials collected in the Philippines (1995–2024) and among the Bahnaric indigenous groups of Cambodia (2015–2024).

Keywords: oral epic, Philippines, transmission of the gift, shamanic illness, fieldwork, transformation of functions, emergency replacement experience

To cite this article: Stanyukovich, M. V. (2025). The current state of oral epic performing in the Philippines and ways of transmitting/acquiring sacred knowledge by singers and shamans. *Shagi / Steps*, 11(1), 40–67. (In Russian).

Received September 21, 2024; accepted January 25, 2025

Введение

Филиппины — единственная христианская страна Азии, вестернизированная настолько, что ей до недавнего времени отказывали в принадлежности к азиатскому миру. Глубоко проникший в народную культуру католицизм (большая часть населения была обращена уже в XVII в.), высочайший статус колониального (испанского и американского) наследия, отсутствие светского образования, английский как язык школьного обучения, высокий образовательный и технологический уровень, широкие международные связи (трудно найти большую семью, в которой не было бы членов, имеющих опыт работы за рубежом и/или родственников, живущих за границей) — все это резко отличает Филиппины от окружающих стран Юго-Восточной Азии.

Вместе с тем архипелаг по сей день остается редким и драгоценным ареалом, в котором существуют десятки живых эпических традиций, сохраняющих связь с традиционными верованиями и обрядами. Они распространены в среде коренных народов. К этой категории на Филиппинах относятся жители горных труднодоступных областей (их численность около 12 млн), в недавнем прошлом анимистов и шаманистов [Рид 2011], ныне в большинстве своем номинально обращенных в христианство, в основном в разные виды протестантизма (адвентисты седьмого дня, свидетели Иеговы, пятидесятники), а также мусульман юга архипелага. С конца XIX и почти весь XX в. христианское государство их стыдилось и считало едва ли не «расово чуждыми»¹. Лишь в последние десятилетия отношение изменилось: на смену безоговорочному курсу на вестернизацию пришли осторожные поиски связей с родственными по языкам и культуре народами Азии. Для национальной идентичности огромной престижностью обладает наследие древности. Однако на Филиппинах, в отличие от соседних стран, нет ни древних храмов, ни эпиграфических памятников, ни доиспанских рукописей на пальмовых листьях. Поэтому свидетельства существования высокой доколониальной культуры, осколки древнего австронезийского наследия стали черпать из культуры коренных, наименее затронутых внешними влияниями народов. В первую очередь на щит был поднят эпос. В 1980-е годы страны АСЕАН одновременно выпускали параллельные издания томов антологии национальной литературы, в каждой стране своей, начиная с древности. В филиппинской антологии

¹ Филиппинская элита, возглавившая восстание против Испании (1896–1898), считала свою страну цитаделью христианства и очагом европейского просвещения в Азии. Она была глубоко оскорблена тем, что новый колонизатор (США) представляет филиппинцев как дикарей-язычников, которых нужно обратить в христианство (речь президента Мак-Кинли). Особую роль сыграло коммерческое шоу на выставке в Сент-Луисе в 1905 г., на котором бонтоки, привезенные из Горной провинции Луисона, готовили и ели собак (подробнее см.: [Afable 2004; Станюкович 2014а; 2014б]). В результате горцев стали считать позором нации; теория Г. О. Бейера о волнах заселения архипелага прото- и дейтеромалайцами попала в учебники и использовалась как доказательство того, что равнинные народы по сути не имеют к горцам никакого отношения.

первый том (издан в двух вариантах: на английском и на тагальском языках) был посвящен эпосу коренных народов, записанному буквально в последние десятилетия [Castro 1983; 1984].

Эпосоведение как международная научная дисциплина выросло из текстологии, работы с рукописями европейских эпических текстов в условиях утраты устной традиции. Открытие живого эпоса, в первую очередь славянского и тюркского, произошло достаточно поздно. Оно оказало определенное влияние на уже сложившуюся традицию, особенно благодаря формульной теории Пэрри — Лорда: исследователи и популяризаторы стали понимать, что письменные тексты «в древности» существовали в устной форме, хотя часто дальше декларации этого понимания дело не шло. Эпосоведение поныне остается прежде всего филологической дисциплиной. Эпические тексты огромны, язык эпоса сложен и полон «темных мест»; чем эпос архаичнее, тем их больше. Объем труда, необходимого для записи, расшифровки, перевода и анализа текста столь велик, что, как правило, не оставляет исследователю сил и средств ни для чего другого; кроме того, для этой работы необходима серьезная лингвистическая подготовка. В отечественной традиции, в основном сложившейся под влиянием немецкой, филология и этнография, исследования языка и культуры в конце XIX — начале XX в. составляли неразрывное единство; позже оно было разрушено. Ленинградская этнографическая школа Штернберга — Богораза предполагала глубокое погружение в повседневную жизнь исследуемой культуры (год и три месяца первого поля) и обязательное знание языка, однако следующим поколениям этнографов перестали давать филологическую подготовку. Филология же в 1930-е годы провозгласила уход от «безличной этнографии» и взгляд на текст как на произведение искусства². Этим во многом объясняется парадокс: благодаря доступу к богатым живым традициям понимание прагматики эпического сказительства, того, что функции эпоса в культуре не сводятся к эстетическим и развлекательным, возникло в отечественной школе эпосоведения очень рано, раньше, чем во многих других, однако направления, намеченные в трудах Г. Н. Потанина, В. В. Радлова, Д. К. Зеленина, В. Г. Богораза, В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского были развернуты много позже и в основном в трудах зарубежных исследователей. В работах по эпосу Филиппин это понимание присутствует в работах отдельных филиппинских, французских, немецких, австралийских антропологов и этномузыкологов (таких как Арсенио Мануэль, Алисия Магос, Николь Ревель, Чарльз Макдональд, Ханс Брандейс, Манолете Мора и др.), которые сочетают филологический, этнографический / антропологический и этномузыкологический подходы. Арсенио Мануэль, крупнейший филиппинский специалист по эпосу, дал следующее определение националь-

² «Так, мы разрываем с безличной этнографией и входим в круг мастеров-художников, в круг деятелей искусств, где общая коллективная работа отмечена печатью создающих и ведущих ее ярких художественных индивидуальностей. Не мир “безличной этнографии”, но — мир искусства» [Азадовский 1932: 10].

ных сказаний: «...этноэпосы — (а) нарративы большого объема, (b) основанные на устной традиции, (c) посвященные сверхъестественным событиям или геройским подвигам, (d) имеющие стихотворную форму, (e) поющие или рассказывающиеся речитативом, (f) ставящие довольно серьезные цели (with a certain seriousness of purpose), воплощающие или утверждающие верования, обычаи, идеалы, жизненные ценности народа» [Manuel 1963: 3]. Исследованием упомянутых «серьезных целей», т. е. функций исполнительства (прагматикой), занимались очень мало, основное внимание в работах высокого уровня уделяется текстам. Многочисленные статьи о моральных ценностях (moral values) в эпосе я не беру в расчет, они, как правило, совершенно беспомощны. Большую часть значимых работ по-прежнему составляют публикации текстов с переводом на английский, они трактуют эпические повествования как «шедевры устной литературы». Такой же подход демонстрирует ЮНЕСКО.

Автора данной статьи, напротив, изначально интересовали не собственно тексты, а функции эпоса в традиционной культуре, природа его связей с шаманскими представлениями и обрядовыми действиями [Станюкович 1981], хотя я и начинала — вынужденно, из-за невозможности полевой работы на Филиппинах в советское время — с анализа опубликованных текстов. Работа над диссертацией под руководством Б. Н. Путилова [Станюкович 1982] на основе этнографической литературы, анализа текстов художков — ифугаоских эпических сказаний, опубликованных Ф. Ламбрехтом [Lambrecht 1960; 1961; 1965; 1967] в сравнении с другими эпическими сказаниями архипелага, позволила выявить свидетельства ритуальных связей этой традиции, которую автор публикаций, бельгийский миссионер, представлял как «чистую литературу». В эпоху перестройки благодаря гранту Wenner-Gren состоялась моя первая стационарная экспедиция в провинцию Ифугао острова Лусон (декабрь 1994 — август 1995 г.). Полученные результаты подтвердили и конкретизировали сделанные в диссертации выводы о ритуальной природе эпоса художков. В ходе десяти последующих экспедиций на основе включенного наблюдения за исполнением эпоса в ритуалах, бесед со сказителями, шаманами, целителями была выявлена система ритуальных жанров этого эпоса у двух соседствующих народов, говорящих на языках разных групп — тували ифугао и яттука. Сопоставительные материалы были собраны на островах Минданао и Панай у эпических сказителей, у народных целителей на этих островах, а также на о. Себу и о. Сикихор. С 2015 г. работа с коллегами — специалистами по Индокитаю позволила параллельно собирать сравнительный материал по теме передачи сакрального знания и обретения дара шаманами у коренных народов Камбоджи [Станюкович, Федоров 2018; Дмитренко, Станюкович 2023]. Полевой архив содержит наблюдения, фотографии, аудио- и видеозаписи (полевые материалы автора по Филиппинам, 1994–2024; полевые материалы автора по Камбодже, 2015–2024), сделанные во время ритуалов и вне их, интервью со сказителями, шаманами, приглашающими их семьями и представителями местной интеллигенции — работниками культуры, государственными служащими и др.

Роль эпоса, эпического сказителя и эпического героя в филиппинской культуре

Материалы ранних испанских источников не оставляют сомнения в том, что эпос играл важнейшую роль в верованиях и ритуалах народов архипелага. Эти сакральные тексты пели во время обрядов, при этом они часто были построены по канонам трудовой песни. Например, женщины занимались прополкой и сбором урожая риса, двигаясь в едином ритме, задаваемом мелодией, а сам факт исполнения эпоса на поле обеспечивал хороший урожай. Сохранились испанские свидетельства о том, что эпос пели гребцы в лодках — в этом случае у эпоса тоже двойное назначение, он задает ритм гребли и обеспечивает благополучие (хорошую погоду, богатый улов и т. д.). Эпос исполнялся во время ритуалов жизненного цикла, наиболее сакральные версии — на похоронах. Исполнителями эпоса и другими ритуальными специалистами (шаманками, гадательницами, целительницами) были, как и сейчас, в основном женщины или мужчины-трансгендеры (*бакла, байот, аги, бинабае*) — явление, около ста лет назад описанное (кажется, впервые) на материале шаманства народов Сибири в статье Л. Я. Штернберга [1927] и в трудах В. Г. Богораза по чукчам [Bogoras 1904–1909; Богораз 1934–1939], где их называют шаманами превращенного пола. Наличие ритуальных специалистов-трансгендеров характерно и для других австронезийских культур, родственных филиппинским, например для народов Индонезии (см.: [Ревуненкова 2010]). Неизвестно, имели ли утраченные эпические традиции инструментальное сопровождение, были ли они сольными, как большинство современных, или сочетали партии соло и хора, как худхуд, современный эпос ифугао и яттука (о его музыкальном и поэтическом строе см.: [Klimenko et al. 2021]).

В течение трех веков испанского владычества архипелаг был теократическим образованием, им правили монашеские ордена. Эпос был искоренен на самых ранних этапах христианизации равнинных народов и остался только у непокоренных горцев и мусульман. Есть основания считать, что уничтоженному равнинному эпосу в определенной мере наследует жанр *пасьон* (Страсти Господни); что же касается письменной литературы, то она формировалась на основе испанской и связей с эпосом не имела [Станюкович 2021].

Интерес к эпосу возник очень поздно, в основном в XX в. в связи с потребностью обосновать древность национальной культуры [Станюкович 2014b]. Еще позже, на рубеже XX и XXI вв., начался процесс реабилитации горской культуры и вовлечения коренных народов в туристскую индустрию, в которой эпос, наряду с традиционной музыкой и танцами, стал использоваться для рекламы.

При всем том христианизация культур — носителей эпических традиций поверхностна, неотъемлемой частью жизни коренных народов остаются традиционные обряды, в первую очередь целительные и похоронные, а также другие ритуалы жизненного и сельскохозяйственного циклов, с которыми связано исполнение эпоса. К помощи эпических сказителей и

эпических героев обращаются в самых разных ситуациях. В первую очередь важно помнить, что богам и духам, в число которых входят эпические герои, угодно исполнение этих сказаний — недаром они наставляют сказителя во сне и посылают болезнь, чтоб заставить человека петь. Эта болезнь, известная в литературе как шаманская, также описанная впервые на сибирском материале, не обозначается в традиционных культурах специальным термином. Можно с уверенностью сказать, что это единое явление, которое воспринимается как проявление воли духов, призванное заставить человека (часто против его воли) стать ритуальным специалистом, как путь передачи сакральных знаний от духов и богов шаману или эпическому сказителю. Нередко считается, что эпос был получен от богов с инструкциями, как его петь; сказывание — акт исполнения этих инструкций и в определенной мере возвращение дара дарителям. Любое исполнение сказания напоминает богам о людях и их нуждах. Фольклориста не удивит использование эпоса для исцеления больного, в обрядах жизненного цикла, для воздействия на рост растений и плодovitость скота или на удачу в охоте и рыбной ловле. Более экзотично использование эпоса в обрядах, связанных с охотой за головами, в том числе с заключением мирных пактов (народ калинга). У ифугао и яттука встречаются и вовсе неожиданные применения эпоса — например, в любовной магии, для обеспечения отдачи долгов и победы на выборах. Герои эпоса входят в группу *халупе мауле*, добрых богов, где *халупе* — название класса богов, буквально «убеждающие», а *мауле* — их характеристика: «добрые, спокойные». Халупе контролируют чувства и память людей и богов, заступаются за людей перед другими богами. Имена некоторых членов этого класса показывают, что это обожествленные эмоциональные состояния. Глагол *ihalupe* в ритуальной речи значит ‘прельщать, зачаровывать, завлекать, соблазнять, убеждать’. Общее число халупе мауле около ста, они живут в разных мифологических ареалах [Barton 1946]. Приведем сведения о двух локусах, в которых живут наиболее важные для нашей темы группы богов:

...в подземном / подводном мире — боги, посылающие сны и видения: Податель Снов, Податель Видений, Делаящий [чужие мысли] Прозрачными, Затеняющий.

В Гонхадане, т. е. в верхнем течении Мировой реки, ведущей в небесный мир, находятся персонажи худхудов, каждый с собственным халупе и с обожествленными атрибутами: музыкальными инструментами и положительными эмоциями. Их перечень по Бартону составляет пятнадцать однотипных групп.

Вот пример состава такой группы:

Агиная (имя эпической героини), Ее Халупе (‘Убеждатель’), Ее Бамбуковый Варган³ (обычный термин), Ее Бамбуковый Варган (поэтический термин), Ее Металлический Варган, Ее Любовь, Ее Забота, Ее Покой, Ее Утешение в Гонхадане.

³ Варган — инструмент, применявшийся обоими полами в ухаживании.

Божественная природа персонажей эпоса связывает воедино обращение к этим милостивым божествам посредством исполнения сказаний и путем прямого обращения к ним в ритуале [Станюкович 2011: 479].

Эпос и политика

Вот характерный пример того, как ифугао стремятся использовать персонажей эпоса в реалиях сегодняшнего дня. В 1995 г. на Филиппинах у меня вдруг пропал отличный информант, ответственный пожилой мужчина. Он не был сказителем, но был знатоком мифологии, в том числе классов богов и духов и сакральной географии. Ритуальные специалисты/специалистки, владеющие техникой экстаза и/или искусством сказывания, часто не обладают всей полнотой знаний в этих областях, им приходится обращаться к знатокам-теоретикам, которые сами петь/камлать не умеют. Например, сказительница узнает у такого теоретика путь, по которому должна вести душу умершего в мир мертвых, — он зашифрован сложными сакральными названиями пунктов реальной и мифологической географии, которые ей неизвестны. Пропавший информант и был таким знатоком. Он появился через несколько дней, когда закончились выборы муниципальных служащих и губернатора провинции. Как выяснилось, он прятался ото всех, поскольку представители противоборствующих партий искали его, чтобы с его помощью обратиться к халупе мауле, героям эпоса, с тем чтобы те даровали им победу на выборах, а он не хотел вставать ни на чью сторону. При этом претенденты на выборные роли были католиками и протестантами, а сам сбежавший информант — истовым последователем учения *Saksi ni Iegova* — свидетелей Иеговы [Станюкович 2011: 479].

Обучение и обретение дара

Более 30 лет я записываю интервью и собираю нарративы о способах передачи/получения сакрального знания. Эта тема интересует меня со студенческих лет, со знакомства с публикациями по шаманству и сказительству, из которых больше всего на меня повлияли «Избранничество в религии» Л. Я. Штернберга [1927] и «Легенда о призвании певца» В. М. Жирмунского [1979]. В диссертации, написанной до того, как стала доступна полевая работа на Филиппинах, на основе анализа публикаций и полевых заметок Р. Ф. Бартона я писала о женском шаманстве и мужском жречестве: ифугаоская шаманка не учится, а получает сакральные знания от супруга-духа, а мужчина-жрец приобретает знания путем длительного научения от старших [Станюкович 1982]. Сам Р. Ф. Бартон, наиболее авторитетный эксперт по культуре ифугао, называет ритуальных специалистов-мужчин жрецами (*priests*), а женщин — шаманками (*mediums*) [Barton 1938; 1946; 1955]. Позже, уже с учетом полевого опыта, я описала виды ритуальных специалистов в Ифугао: жрец (*tumbaki*), шаманка (*tataqgo*)

и солистка (*munhawqe*), исполняющая эпос худхуд (сказание поет солистка, которой вторит хор) [Станюкович 2001]. Дар шаманки и солистки с точки зрения носителей культуры однотипен, часто он передается в семье то в одной, то в другой форме, возможно и совмещение этих функций в одном лице.

Мои полевые материалы подтверждают выделенные на материалах других географических ареалов два сценария (призвание и обучение); они могут стать пополнением для аналитических обзоров темы, сделанных в работах [Путилов 1997; Петров 2023]⁴.

В некоторых этнических группах, с которыми я работала, сказитель говорит о своем становлении охотно, в других эти сюжеты замалчиваются. Так, Ёе Гас, прекрасная сказительница народа тболи (о. Минданао), подробно рассказала историю своего обретения дара буквально в первые дни знакомства (2018), в то время как на то, чтобы по крупинкам собрать сведения на эту тему у сказителей народов яттука и тували ифугао, потребовались месяцы и годы.

Необходимость обучения осознается сказителями. Однако есть традиции, в которых подчеркивается период ученичества, и другие, которые концентрируются на моменте магической передачи дара от духов предков. Таким предком может выступать дух умершего родителя, умершего сказителя, дух жившего в незапамятные времена эпического героя. Последний вариант встречается в нарративах о происхождении эпоса — ср., например, легенду о происхождении худхудов ифугао, впервые опубликованную Ламбрехтом [Lambrecht 1965: 195] и неоднократно записанную автором данной статьи (у меня есть и фотографии камня «с отпечатками ног» эпического героя Пумбакхаяна, который, как объясняют информанты, сидел на корточках на этой скале, пока пел сказания). Возраст становления сказительницы имеет значение. Момент передачи знания может быть связан с шаманской болезнью; обретение дара этим путем характерно для традиций, в которых сказывать начинают рано, обычно в отрочестве — таков вариант Ёе Гас, упомянутой выше сказительницы тболи. В Ифугао шаманская болезнь зафиксирована не для сказительниц, а для шаманок, она связана с мотивом сексуального избранничества (женщина получает в дар все знания без научения от своего супруга-духа), а эпические сказания женщины начинают петь в качестве солисток уже по окончании детородного периода, что мотивируется рациональными причинами: созрела, много слушала, участвовала в хоре и со временем сама стала солировать. Однако самая сакральная часть традиции — исполнение похоронного эпоса, который ведет душу покойного вниз по мировой реке в мир мертвых, — все-таки требует инициации. Она мыслится как получение сакрального знания от умирающей сказительницы. Этот дар никогда не передают раньше, поскольку акт передачи ускоряет смерть предавшей. Мужчина — сказитель женского эпоса худхуд — во всех нам известных

⁴ См. также статью С. Ю. Неклюдова в этом номере журнала. — *Примеч. ред.*

Ритуальный эпос худхуд, первым номинированный ЮНЕСКО как культурное достояние человечества (2001), принадлежит народам яттук и тували ифугао, живущим в провинции Ифугао (Филиппины).

Hudhud, the ritual epic of the Yattuka and Tawali Ifugao, living in Ifugao Province, Philippines, was the first ever epic proclaimed by UNESCO to be an intangible heritage of mankind.



*Исполнение худхуда богвы — перезахоронения усопшего.
Муниципалитет Кианган. 2012 г. Фото М. В. Станюкович*

*Performing hudhud di bogwa — second burial chant.
Kiangnan Municipality. 2012. Photo by Maria V. Stanyukovich*



*Танцует молодой яттукский сказитель Рубен.
Муниципалитет Асипуло. 2011 г. Фото М. В. Станюкович*

*Ruben, a young Yattuka epic singer, dancing.
Asipulo Municipality. 2011. Photo by Maria V. Stanyukovich*

случаях является в той или иной мере лицом превращенного пола. Такие лица издревле считались на Филиппинах (как и в Сибири) самыми могущественными ритуальными специалистами, соединяющими силы женского и мужского начала. По рассказу молодого сказителя Рубена, моего двоюродного брата по адопции⁵, свое призвание певца он получил во сне: ему стало постоянно сниться, что он слышит шум воды или находится на реке, где слышал голоса поющих. Сны прошли, когда он стал рассказывать.



*Сказительница народа тболи Йе Гас рассказывает о своем даре.
Остров Минданао (Филиппины), 2017. Фото М. В. Станюкович*

*Ye Gas, a Tboli epic singer, talks about the origin of her gift.
Mindanao, Philippines, 2017. Photo by Maria V. Stanyukovich*

Получение дара во сне является самым распространенным сценарием. Я не случайно привела имена благожелательных богов халупе народа ифугао, в число которых наряду с эпическими героями входят Податель Снов, Податель Видений и другие божества, которые насылают сны и видения. Чаще дарителем выступает покойный родитель (мать или отец), но возможны и другие варианты, в том числе некий дух в виде антропоморфной фигуры или просто голос. Полный сценарий включает тяжелую шаманскую болезнь неофита, часто с элементами безумия, которую излечивает лишь выполнение предписаний приходящего во сне духа, знаменующее принятие неофитом функций певца/шамана/целителя. Прекрасный

⁵ В 1995 г. Эстер и Хосе Таябаны — крестьяне, в семье которых я жила почти год, — меня удочерили. Через них я была включена в родственные отношения со многими окрестными жителями.

пример такого нарратива мы с Р. В. Федоровым записали в 2017 г. у Йе Гас, одной из лучших сказительниц эпоса тболи (о. Минданао). В нем есть и шаманская болезнь, и посещение духа во сне, и сопротивление тяжелой доле сказительницы, наконец, согласие и выполнение предписаний духа, связанных с поиском определенных растений в лесу, выздоровление и начало сказительской карьеры (ср. полевые материалы автора по Филиппинам, 1994–2024). Этот рассказ заслуживает отдельной публикации.



*Сарьен, самый сильный шаман в своей округе.
Коренной народ тампуан. Деревня Лаэн Краен,
провинция Ратанакири (Камбоджа), 2015. Фото М. В. Станюкович*

*Saryen, a powerful shaman of the Tampuan indigenous group.
La'en Kraen village, Ratanakiri province, Cambodia, 2015.
Photo by Maria V. Stanyukovich*

Рассказы об обретении целительского дара филиппинских католических равнинных целителей, называемых *мананамбаль* (например, интервью Бальдамиры, 2017 г., о. Себу), и целителей острова Сикихор об обретении во сне либреты — книги заклинаний — от духа под названием Белая дама [Станюкович 2018]) во многом сходны с нарративами горских сказителей о том, как они стали певцами. То же можно сказать о сценариях получения шаманского дара, которые я записывала в экспедициях к коренным бахнарическим народам Камбоджи. Сарьен, которого считают самым сильным шаманом у народа тампуан, получил дар от покойного отца во сне, а другие *кру* (шаманы), послабее, дар не получали, они только учились у Сарьена — это подтверждали все интервьюированные мною окрестные шаманы. Приведу одну необычную деталь из рассказа этого шамана, которого окружающие уважают и боятся (говорят, что он

умеет превращаться в тигра). Во время одного из обстоятельных интервью в 2015 г. я спросила, почему отец передал дар именно ему, а не кому-то из его братьев (у тампуанов шаманство в основном мужское). Сарыен объяснил выбор отца своей убогостью: он-де особо ничем не блистал, а у братьев были таланты; отец его пожалел, решил, что другие сыновья и без дара не пропадут (также об этом интервью см.: [Лукина 2021]).

Объем статьи не позволяет подробно рассказать о втором сценарии — учения сказительницы, но невозможно не упомянуть об институте *binokot*. В самом центре Паная, одного из Висайских островов, в горах провинции Капиз живут *Panay Bukidnon* («панайские горы»), также известные под этнонимом *Suloc*⁶, которые славятся своим богатейшим живым эпосом *sugidanon* и уникальным институтом *binokot* — дев-затворниц, сказительниц эпоса. Я всегда мечтала поговорить с ними, читая работы филиппинских исследователей об этом эпосе и этом институте [Jocano 1965; Scott 1994; Magos 1995; Abrera 2009; Муусо 2016]. В сентябре 2018 г. мне выпала честь выступать пленарным докладчиком в Маниле на конференции «Erikong bayan» (Национальные эпосы), собравшей всех филиппинских ученых, занимающихся этим жанром фольклора. Среди них была Ролинда Гильбалига, студентка Университета Филиппин, происходящая из семьи сказительниц; она изучает эпос и сама рассказывает. Тогда же мы с ней предварительно договорились об экспедиции на о. Панай. В феврале 2020 г. мы с Ролиндой, с выпускником восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Р. В. Федоровым и его женой Линь Нгуен добрались по горным дорогам до селения Наяуан Тапаз и остановились в доме тетки Ролинды, Супины Гильбалиги, одной из последних дев-затворниц о. Панай. От Супины мы записали несколько эпических сказаний и интервью. Сделать ее девой-затворницей решили родители. Не каждая крестьянская семья может позволить себе иметь бинокот, поскольку лишается работницы: лет с десяти и до замужества девочка не должна ступать на землю (а значит, и работать в поле). Ее не должны видеть посторонние мужчины, только родственники. Такие ограничения необычны для крестьянской культуры и вдвойне необычны для Филиппин, особенно для коренных народов, где женщины обладают куда большей свободой, чем в других регионах мира. Около десяти лет Супина провела, не выходя из дома, так сказать, с приходящими учителями, пока не вышла замуж. Дева-затворница вольна сама выбирать искусства, которым хочет учиться. Супина выбрала эпическое сказительство и вышивку. Она стала знаменитой сказительницей с колоссальным репертуаром, ничтожно малую часть которого мы записали. Однако сегодня судьба ее незавидна. Горное селение, в котором она живет, труднодоступно, поэтому до нее не доезжают ни туристы, ни исследователи. Престиж сказительства упал, дети и внуки эпосом не интересуются, слушают радио; у Супины нет учениц.

⁶ Во избежание путаницы привожу оба названия, принятые в этнографической литературе, поскольку слово *Bukidnon* 'горцы' используется и для обозначения горных жителей других районов архипелага, например: *Mindanao Bukidnon* 'горцы острова Минданао'.



*Супина Гильбалига, сказительница народа сулод (панай букиднон), поет эпос сугиданон. Остров Панай (Филиппины), 2020.
Фото М. В. Станюкович*

*Supina Gilbaliga, a Sulod (Panay Bukidnon) epic singer, performing.
Panay, Philippines, 2020. Photo by Maria V. Stanyukovich*

Попытки реанимации утраченных сказаний и их театрализация

В XX в. разные виды исполнения утраченного в живой традиции фольклора объединяли понятием *фольклоризм* (типологию фольклоризма см. в [Гусев 1993]). Позднее появился термин *постфольклор* [Неклюдов 1995]. Термин *постсказитель*, кажется, впервые введенный совсем недавно в работе Н. В. Петрова [2020], представляется очень полезным, он сразу отсекает большой пласт современных исполнителей. На Филиппинах постсказителей нет. Слишком велик разрыв между культурой коренных народов, где постсказители еще не могут появиться ввиду существования традиционных сказителей, и магистральной культурой христианских равнин, где эпоса нет уже свыше четырех столетий, нет и никакого интереса к нему в народе. Единственное исключение представляет илоканский эпос «Лам-анг», записанный в конце XIX в. на понятном для современных носителей илоканском языке. Только он и вошел в общий филиппинский культурный фонд, хотя и не стал сколько-нибудь значимым для народной культуры. В наших реалиях «Лам-анг» можно сравнить со «Словом о полку Игореве»: все о нем слышали, но толком ничего не помнят, и никому, кроме профессиональных музыкантов и режиссеров, не приходит в

голову его «представлять». Все остальные эпические сказания записаны на языках, которых равнинное население не знает. Не только содержание, но и сам факт существования этих традиций фактически никому, кроме ее носителей и горстки исследователей, неизвестен. Напомню, что Филиппины — многонациональная и многоязычная страна. Делаются усилия по переводу некоторых сказаний на тагальский, но это мало что дает. Тагальский язык под названием «филипино» был объявлен вторым государственным (первый — английский). За три десятилетия, по моим наблюдениям, он существенно расширил сферу своего использования, однако для большинства населения по-прежнему остается чужим.

Попытки перенести эпос на сцену на острове Лусон можно наблюдать только на юге, в провинции Биколь. Эта деятельность связана с трудами местного энтузиаста и краеведа Мерито Эспинаса. От давно утраченного эпоса «Хандионг» (он же «Ибалонг») сохранился лишь рукописный пересказ фрагмента на испанском языке. Эспинас еще в 1990-е годы издал его перевод на английский и на бикольский [Espinasa 1996] и активно способствовал его переносу на сцену, разыгрыванию в школьных спектаклях, на городских и деревенских праздниках. Театрализованный местный эпос имеет неплохие шансы войти в культуру как собственное достояние этого региона, бедного внешними проявлениями незаимствованной культуры. Так, Фенелла Каннел, британский антрополог, год проработавшая здесь в поле в конце 1980-х годов, жаловалась мне, что первые месяцы не могла нащупать ничего бикольского, не испанского и не американского (впоследствии ей это удалось благодаря чтению антропологической литературы по коренным народам Филиппин). Короткий театрализованный эпос оказывается наиболее выигрышным для презентации бикольской культуры, этому способствуют простота и ограниченность материала. Для популяризации куда проще иметь дело с небольшим текстом на общепонятном современном языке, чем с огромными живыми сказаниями, изобилующими героями с длинными именами, сложными, часто нелогичными, не стыкующимися между собой сюжетными ходами и непонятными словесными оборотами.

Возможно, более аутентичные сценические воплощения существуют для живых мусульманских эпических сказаний — не могу судить, я никогда не работала с сохранившимися их маранао и другими крупными народами острова Минданао. Имею лишь некоторое представление о богатстве этих традиций и исполнительской манере по работе с сама-баджао, частично исламизированных «морских цыган» округа Давао. Однако это совершенно особый случай: баджао, ныряльщики и торговцы, издревле жили в лодках, поэтому, в отличие от других коренных народов, не могут претендовать на наследственные земли, что делает их совершенно бесправными и ведет к полному уничтожению этой богатейшей культуры [Станюкович, Федоров 2018].

Народ сама-баджао веками жил в лодках, но сейчас вынужден искать место на земле. Окрестности города Давао, остров Минданао, Филиппины. 2018 г.

The Sama-Bajaw traditionally lived in boats, now they are struggling to obtain a place to live ashore. Outskirts of Davao city, island of Mindanao, Philippines. 2018.



Плывем в деревню баджао Исла Верде. Фото Р. В. Федорова

Heading for Isla Verde village. Photo by Rodion V. Fedorov



*Фелиса исполняет эпос ката-ката.
Фото М. В. Станюкович*

*Felisa performs kata-kata epic.
Photo by Maria V. Stanyukovich*



*Интервью Фелисы у нее дома.
Фото М. В. Станюкович*

*Interviewing Felisa at her house.
Photo by Maria V. Stanyukovich*

Обратимся еще раз к эпосу ифугао-яттука, моей главной полевой лаборатории. В 2001 г. худхуд был признан шедевром нематериального наследия человечества, став первым в мире эпосом, занесенным ЮНЕСКО в эту категорию. На Филиппинах началась пропаганда этой традиции. В 2006 г. хореограф Аделина (Джина) Ампаро Умали организовала в Университете Филиппин большую конференцию «Худхуд и но» [Amparo Adeline 2007; Stanyukovich 2007]. Ей предшествовала длительная подготовка, в ходе которой японские студенты Джины знакомились с худхудами и разучивали танцы ифугао (эпос воспроизводить они не пытались), а филиппинские студенты разучивали сцены из театра *но* под руководством японского мастера. Были приглашены и сказители худхудов, с которыми я работала, — солист Нгаяв и его соседи, участники хора, они исполнили краткий фрагмент худхуда риса. Помимо этих выступлений и ряда научных докладов на конференции были показаны спектакли. Один из них, творение манильского режиссера, был подан как первое переложение худхуда ифугао на сцене. Смотреть его было тяжело. Горцы, люди с большим достоинством, были представлены там инфантильными «детьми природы» в классических колониальных традициях. Никакого отношения ни к сюжетам, ни к поэтике худхудов, ни к подлинным танцам ифугао и яттука спектакль не имел.

Новые веяния в регионах живого эпоса

Включение худхуда в список шедевров нематериального наследия человечества, за которым последовало присвоение этого звания другим филиппинским сказаниям (эпос даранген мусульманского народа маранао, живущего на о. Минданао, 2005), изменило отношение к эпосу «на местах». «Учет и контроль» эпических богатств страны государством, приток грантов различных международных организаций, приказное внедрение демонстрации эпоса на ежегодные празднования дней провинций и муниципалитетов, внесение эпоса в провинциальные школьные программы, где его преподают по «нормативным текстам», формирование детских ансамблей (один из них в 2012 г. выступал с пением отрывков худхудов в Якутске на международном фестивале «Встреча шедевров ЮНЕСКО на земле Олонхо»), включение исполнения нескольких строф в представления в гостиницах и на площадках для туристов... Группу певцов, которую я привезла в 2012 г. в Национальный музей Филиппин, где они выступили перед моей лекцией о культуре ифугао, позже пригласили петь для королевы Испании во время ее визита в Манилу. Все эти действия носят более или менее показательный рекламный и/или коммерческий характер, в значительной мере профанируя настоящую традицию. Именно о профанном характере современных эпических проявлений в провинции Ифугао написана статья «Записывая устную литературу в письменном обществе» [Blench, Campos 2010]. Ее авторы — Р. Бленч (английский антрополог, лингвист и этномузыколог чрезвычайно широкого профиля — он занимается и Африкой, и Индокитаем) и Фриделиза Кампос (археолог и

инструментовед, австралийская исследовательница филиппинского происхождения). Бленч не бывал в Ифугао до описанной им в статье краткой поездки; Кампос, напротив, приезжала в фонды местного филиала Национального музея, когда писала диплом об ифугаоских музыкальных инструментах. Их статья полезна как свидетельство того, что видит добросовестный, но не погруженный в культуру исследователь: имитацию, профанацию, пение за деньги в течение трех минут по бумажным шпаргалкам. Помощь ему местной администрации, сотрудников местного музея, школьных учителей, других людей с высшим образованием (только на них и может опираться не знающий местных языков исследователь в краткой поездке) крайне ограничена, если не сказать больше, поскольку это либо приезжие, либо потомки наследственных христианских семей или воспитанники миссионеров. Среди них есть прекрасные люди, обладающие подспудными знаниями о «языческой» культуре, однако они, как правило, воспитаны на отрицании ценности этой культуры и стыдятся ее, даже если от души считают себя патриотами своей провинции (подробнее об этом см.: [Станюкович 2015]).

Между тем традиция ритуального исполнения архаического эпоса все еще жива в провинции Ифугао, она развивается и эволюционирует. Признание ЮНЕСКО в определенной мере помогает ее сохранению, но не напрямую, а косвенно. Конечно, приглашение неграмотных сказительниц на школьные уроки, где дети заучивают так называемые нормативные тексты худхудов с доски, малопродуктивно. Основанные в центрах муниципалитетов после номинации школы живых традиций, которые задействуют эпических певцов наряду со знатоками плетения, ткачества и др., давали бы больше, но они существуют в основном на бумаге. Главная польза — в возвращении эпосу легитимного статуса, в ослаблении давления Церкви. С подачи ЮНЕСКО эпос считается «чисто развлекательной устной литературой», поэтому снят существовавший с 1980-х годов запрет исполнять рисовые худхуы на полях во время уборки урожая [Stanyukovich 2013: 184]; более того, сейчас это даже поощряется. На смену отношению к эпосу как к бесовскому порождению («это песни от дьявола [*demonio*])» вырабатывается его восприятие властями и образованными людьми как атрибута национальной идентичности. О ритуальных функциях сказаний знают только посвященные, скрыть их даже в самых ярких проявлениях (таких как исполнение сказания о пути души в загробный мир на похоронах у ят-тука) нетрудно, поскольку сакральный язык сказаний непонятен для непосвященных.

Устный — письменный

К. В. Чистов выделяет два типа коммуникации — «естественный» («контактный») и «технический», что позволяет отделить фольклор, часть народной культуры, от не-фольклора [Чистов 1975]. Это определение сделано до эпохи интернета, использование которого на Филиппинах цветет в том

числе у коренных народов, однако эпические традиции здесь до сих пор передаются только первым, «естественным» путем. А вот движение к использованию письменных текстов молодыми сказителями уже намечается. Они учатся у практикующих традиционных певцов, как правило неграмотных, перенимая их репертуар, манеру пения и т. д., но проявляют интерес и к собранным исследователями печатным текстам. Среди тех, с кем я работала, такой подход проявляют уже упомянутые молодые сказители Рубен Гуманган из провинции Ифугао и Ролинда Гильбалига с острова Панай. Осмысливая прочитанное, они обсуждают его с традиционными сказителями, которые по-прежнему остаются для них примером для подражания, ролевой моделью. Чтение и обсуждение эпических текстов ложится в традиционное русло пересказов, которые присутствовали в культуре и раньше. Я неоднократно слышала такие пересказы во время ритуального исполнения худхудов яттук и тували ифугао в перерывах, которые делают, чтобы певцы отдохнули, поели, выпили, пожевали бетель. Язык худхудов архаичен и полон иноязычных заимствований [Klimenko, Stanyukovich 2018], он практически непонятен даже носителям языка, если они в той или иной мере не вовлечены в исполнение и/или у них нет специального интереса. Перед исполнением очередного фрагмента эпоса солистка или кто-то из исполнителей хоровой партии иногда пересказывают не только то, что будут петь, но и то, о чем говорилось в уже исполненных частях. Слушателем такого пересказа может быть и вовлеченная в традицию пожилая женщина, если она только что пришла и пропустила уже спетое или не знает сюжета данного сказания. Эти пересказы представляют отдельный интерес, их я тоже собираю.

Подрастают новые старушки

Фольклористам и этнографам знакома ситуация, когда традиция, находящаяся на грани вымирания, вдруг получает приток свежей крови в виде внезапно появившихся сказителей. Но это «вдруг» возможно лишь при сохранении ценностей традиционной культуры в обществе и глубокой вовлеченности в нее уже немолодого сказителя-неофита на протяжении всей жизни. Он/она просто переходит из разряда постоянных слушателей (и подголосков в случае наличия в эпосе партии хора) в разряд основных исполнителей, солистов. Обычно певец, прежде чем начать сказывать самостоятельно, имеет опыт того, что я предлагаю называть экстренным замещением. Приведу пример. Во время пения худхуда ни колот (сказания пострижения волос) в декабре 2012 г. фигура основного певца менялась четыре раза, что совершенно нетипично для исполнения эпоса. Пение продолжалось, как обычно, почти всю ночь. Группа певцов яттук состояла из солистки Аппин Гуманган и хора, включавшего ее сестер, родственниц и соседей, а также ее ученика и постоянного вторящего (*mun-abbuy*) Рубена Гумангана. Аппин в то время была уже достаточно пожилой, однако по-прежнему сильной и властной женщиной, всеми уважаемой. Я много раз записывала ее исполнение эпоса и до, и после описываемого случая, Аппин всегда держала бразды правления даже более

твердо, чем другие солисты: она не только вела сольную партию с начала до конца, но все это время пропевала вместе с хором и его партию, а также активно участвовала в *холдаках* — исполнении развлекательных шуточных песен во время перерывов (когда другие солисты отдыхают). Однако в этот раз Аппин почувствовала недомогание и была вынуждена пойти в семейный дом устроителей обряда, где она лежала несколько часов. Соло подхватил Рубен. Поющие худхуд всегда пьют рисовую брагу, без нее исполнение считается невозможным. Рубен к пьянству не склонен; ни прежде, ни потом, когда он стал солистом, никаких проблем с алкоголем у него не было. Однако тогда это для него была новая, очень ответственная роль, и он с ней с непривычки не справился — напился. Соло повела одна из сестер Аппин, тоже участвовавшая в хоре. Под утро отдохнувшая Аппин вернулась и закончила исполнение сказания в роли солистки. Тем не менее Рубен не отступил, через несколько месяцев после этого экстренного замещения он попробовал свои силы уже как солист и спел соло с начала до конца. Он очень волновался, накануне весь день готовился, написал себе несколько листов шпаргалки и во время ночного исполнения постоянно заглядывал в нее. После кончины Аппин ее родственницы и Рубен, при ней певшие в хоре, стали полноценными солистами. Особый путь Рубена описан выше; для женщин же это совершенно традиционная модель — солировать они начинают по окончании репродуктивного возраста.

Заключение

Архаический ритуальный эпос на Филиппинах все еще жив и представляет огромный интерес для исследователей жанра (подробнее об этом см.: [Станюкович 2017]). У нас на глазах эпос теряет черты локальности, привязку к местному ландшафту, меняет и/или утрачивает ритуальные функции, превращаясь, так сказать, из религиозного в светский; расширяются наши представления о видах обучения и способах обретения певческого дара.

Сейчас филиппинский эпос переживает сложный период. Общая беда — утрата традиционной культуры коренных народов из-за христианизации, изменения типов хозяйства, потери традиционных мест обитания по разным причинам (пиратство, утрата земель, насильственные релокации и пр.), непрестижность своей культуры, забвение своих языков. Некоторым традициям грозит полное уничтожение из-за бедственного положения всего народа — так, сама-баджао рискуют утратить не только богатейшее эпическое наследие, но и всю свою традиционную культуру. Другие, несмотря на все трудности, сохранили высокий статус эпоса внутри общества и сумели без профанирования вписать его в рамки туристской индустрии (тболи). У худхудов яттука и тували ифугао не худший прогноз, все зависит от того, выдержит ли пластичность эпоса

стремительные трансформации его функций в меняющемся обществе⁷. Молодое поколение сказителей движется в сторону постфольклора, но это лишь ранние симптомы движения в направлении, хорошо известном нам по тем культурам, где живой эпос утрачен. Пока что Филиппины не дают ни единого примера «постфольклорного» певца, в отличие от России и других стран постсоветского пространства, где их немало. Не буду говорить о печальных образцах, которыми часто угощают (из лучших побуждений) участников любого этнографического-антропологического-фольклорного форума во всем мире. Скажу лишь о двух положительных примерах: Александр Маточкин и Казбек Нагароков. Послушать их мне впервые довелось на конференциях по эпосу «Горы вы, Кавказские» (Кисловодск, 2014; Нальчик, 2016). Александр — выпускник Пропповского центра Санкт-Петербургского государственного университета⁸, филолог и фольклорист по образованию, исполняющий русские былины; Казбек — исполнитель адыгского нартского эпоса, «возвращенного из небытия», он начинал в ансамбле «Жъуу», на факультете адыгейской филологии и культуры Адыгейского государственного университета.

Филиппинские государственные структуры активно продвигают использование эпоса в националистических целях, его внедрение в сценические искусства, живопись, оформление культурных центров. С помощью материала современного живого эпоса коренных народов конструируется образ страны — обладательницы древней национальной культуры, хотя, в отличие, например, от Казахстана или Кыргызстана, большинство филиппинцев в целом ничего про живые эпические сказания не знают, своими их не считают и нимало ими не интересуются. Напомним, что Филиппины — многонациональная страна, и владеющие эпосом этнические группы (у каждой свои языки и свои сказания) составляют малую, маргинализированную часть населения.

Несмотря на все сложности и опасности, которые раскрыты в данной публикации лишь отчасти, устный эпос на Филиппинах жив. У тех народов, которые не лишены всякой возможности продолжения традиционного образа жизни (трагический пример обратного — сама-баджао), пластичность традиции пока выдерживает. Происходят пересборка элементов, замена ритуальной приуроченности, приспособление к новой реальности. Это общий процесс. Так, колыбельный стговор, целью которого в традиционном обществе горцев были соединение браком детей высшего ранга и недопущение неравных браков, в наши дни используется исключительно как целительный ритуал: считается, что обряд помолвки излечит больного ребенка; когда помолвленные вырастают, они вовсе не обязаны жениться (полевые материалы автора, 1994–2024). Точно так же эпические сказания, связанные с охотой за головами, переформируются в обеспечивающие здоровье и благосостояние семьи — это вполне логично, учитывая, что охота за головами преследовала в первую очередь

⁷ О пределах пластичности традиции см.: [Неклюдов 2010: 37].

⁸ См. о нем в статье Я. И. Павлиди в этом номере журнала. — *Примеч. ред.*

добычу *маны*, субстанции, обеспечивающей «долю», счастье, плодovitость, вместилищем которой считалась голова. Утраченные, казалось бы, навсегда жанры эпоса «вдруг» восстают, как феникс из пепла (например, худхуды пострижения волос); исчезновение собственных ритуальных специалистов — не препятствие, приглашаются сказители другого народа, исполняющие обрядовый эпос на чужом, непонятном языке. Для горской культуры такая взаимозаменяемость в порядке вещей: в деревне Бангаан провинции Ифугао, в которой много десятилетий работал один из моих учителей, замечательный антрополог Гаролд Конклин, за неимением специалистки по женским обрядам их исполнял мужчина. Есть все основания полагать, что механизмы, позволяющие сегодня спасти традицию, — не новоявленные изобретения. Филиппины занимают первое место в мире по числу и интенсивности землетрясений, тайфунов и других природных бедствий; здесь распространены желтая лихорадка, лихорадки денге и чикунгунья, церебральная малярия — инфекции гораздо более опасные, чем пресловутый ковид. Учтем и культурно-исторические факторы — охоту за головами, которую в древности практиковали все австронезийцы, а в историческое время — филиппинские горцы; сезонные набеги морских воинственных сообществ таусугов. Для последних захват рабов был хозяйственной деятельностью, регулируемой муссонными ветрами, с которыми они проходили на своих парусных лодках огромные расстояния... Для горных народов, говорящих на разных языках, число которых значительно, но численность каждого невелика, народов, постоянно находящихся под угрозой вымирания вследствие экологических катастроф, войн, эпидемий, утрата ритуальных специалистов и их сакральных знаний всегда была реальностью. Культура выработала механизмы их восстановления, компенсации, и сейчас они не без успеха мобилизуются для сохранения живых эпических традиций.

Литература

- Азадовский 1932 — *Азадовский М. К.* Русские сказочники // Русская сказка: Избр. мастера: В 2 т. / Ред. и коммент. М. К. Азадовского. Т. 1. [М.; Л.]: Academia, 1932. С. 9–90.
- Богораз 1934–1939 — *Богораз В. Г.* Чукчи / Авт. пер. с англ. под ред. Ю. П. Францова: В 2 ч. Л.: Изд. Главсевморпути, 1934–1939.
- Гусев 1993 — *Гусев В. Е.* Русская народная художественная культура (теоретические очерки). СПб.: [б. и.], 1993.
- Дмитренко, Станюкович 2023 — *Дмитренко С. Ю., Станюкович М. В.* Экспедиции в Юго-Восточную Азию: Филиппины (1994–2020) и Камбоджа (2014–2022). Полевые материалы, этнографические коллекции, публикации // XXXII Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток: К 300-летию СПбГУ. 26–28 апреля 2023 г.: Материалы конгресса / Отв. ред. Н. Н. Дьяков и др. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 246–247.
- Жирмунский 1979 — *Жирмунский В. М.* Легенда о призвании певца // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979. С. 397–407.

- Лукина 2021 — Лукина А. А. Шаманские практики народа тампуан: по архивным материалам М. В. Станюкович // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 4. № 2. С. 131–145. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-2-131-145>.
- Неклюдов 1995 — Неклюдов С. Ю. После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2–4.
- Неклюдов 2010 — Неклюдов С. Ю. Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. материалов / [Сост. В. Е. Добровольская, А. С. Каргин]. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2010. С. 30–40.
- Петров 2020 — Петров Н. В. «После традиции»: «осколки» русского эпоса // «Осколки» в традиции: Коллективная монография / Сост. Е. Е. Левкиевская, Н. В. Петров, О. Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 122–133.
- Петров 2023 — Петров Н. В. Эпические сказители: сценарии обретения мастерства // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2023. № 4. С. 100–116. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116>.
- Путилов 1997 — Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1997.
- Ревуненкова 2010 — Ревуненкова Е. В. Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов Индонезии // Ревуненкова Е. В. Индонезия и Малайзия — перекресток культур: Сб. ст. / Под ред. М. В. Станюкович (отв. ред.), А. К. Касаткиной. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 123–130. (Маклаевский сб. Вып. 2).
- Рид 2011 — Рид Л. А. Коренные народы — кто они? Происхождение и трансформации / [Пер. с англ. М. В. Станюкович] // Pilipinas muna! Филиппины прежде всего: К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М. В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 349–374.
- Станюкович 1981 — Станюкович М. В. Эпос и обряд у горных народов Филиппин // Советская этнография. 1981. № 5. С. 72–83.
- Станюкович 1982 — Станюкович М. В. Историческая типология и этнокультурные связи героического эпоса ифугао, Филиппины: Дис. ... канд. ист. наук / Ин-т этнографии АН СССР (Ленингр. часть). Л., 1982.
- Станюкович 2001 — Станюкович М. В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: эпос, любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгресса, посвящ. памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова. Москва. Россия. 7–12 июня 1999 г. Ч. 3 / [Сост. В. И. Харитонов, Д. А. Функ]. М.: [б. и.], 2001. С. 177–192. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 5. Ч. 3).
- Станюкович 2011 — Станюкович М. В. Эпос и память живых и мертвых // Классический фольклор сегодня: Материалы конф., посвящ. 90-летию со дня рождения Б. Н. Путилова. Санкт-Петербург, 14–17 сентября 2009 г. / Отв. ред. Т. Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 472–491.
- Станюкович 2014a — Станюкович М. В. Номинации ЮНЕСКО в провинции Ифугао в контексте истории и современного положения коренных народов Филиппин // Малочисленные этносы в пространстве доминирующего общества: практика прикладных исследований и эффективные инструменты этнической политики: Сб. науч. ст. по итогам Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф. (г. Кемерово, 17–18 октября 2014 г.) / Отв. ред. и сост. В. В. Поддубиков. Кемерово: Практика, 2014. С. 359–364.
- Станюкович 2014b — Станюкович М. В. Эпос, фольклористика, национализм и прочая идеология — от России до Филиппин // Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV Междунар. Школы молодых фольклористов / Сост. Н. Н. Глазунова. СПб.: РИИИ, 2014. С. 85–96.

- Станюкович 2015 — *Станюкович М. В.* Идеологизированный информант и «архивный юноша»-фольклорист // *Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога* / Под ред. А. С. Архиповой, Н. Н. Рычковой. М.: Форум, 2015. С. 38–58.
- Станюкович 2017 — *Станюкович М. В.* О роли чужой культуры в формировании и сохранении эпической традиции. Филиппинские параллели к российским материалам // *III Всероссийский конгресс фольклористов: Москва, 3–7 февраля 2014 г.*; Сб. науч. ст.: В 5 т. Т. 1: Актуальные проблемы российской фольклористики / Сост. В. Е. Добровольская и др. М.: РОСКУЛЬТПРОЕКТ, 2017. С. 289–302.
- Станюкович 2018 — *Станюкович М. В.* Белая дама и ее либрета // *Фольклор и антропология города*. Т. 1. № 1. С. 302–320.
- Станюкович 2021 — *Станюкович М. В.* Фольклор (эпос) и история формирования письменной литературы Филиппин // *Вестник Московского университета*. Сер. 13: Востоковедение. 2021. № 4. С. 20–36.
- Станюкович, Федоров 2018 — *Станюкович М. В., Федоров Р. В.* Неотложная полевая этнография Юго-Восточной Азии. Север Камбоджи и юг Филиппин // *Кунсткамера*. 2018. № 1. С. 109–121. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-109-121>.
- Чистов 1975 — *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации // *Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970)* / [Сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов]. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1975. С. 26–43.
- Штернберг 1927 — *Штернберг Л. Я.* Избранничество в религии // *Этнография*. 1927. № 1. С. 1–56.
- Abrera 2009 — *Abrera M. B. L.* Seclusion and veiling of women: A historical and cultural approach // *Philippine Social Science Review*. Vol. 60. No. 1. 2009. P. 33–56.
- Afable 2004 — *Afable P. O.* Journeys from Bontoc to the Western Fairs, 1904–1915: The “Nikimalika” and their interpreters // *Philippine Studies*. Vol. 52. No. 4. 2004. P. 445–473.
- Amparo Adelina, Umewaka 2007 — *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures* / Ed. by C. Umali Amparo Adelina, N. Umewaka. Manila: Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation, 2007. (Palabas).
- Barton 1938 — *Barton R. F.* Philippine pagans — Autobiographies of three Ifugaos. London: George Routledge and Sons, Ltd, 1938. (Repr. with a change of title: *Barton R. F.* Autobiographies of three pagans in the Philippines. New York; New Hyde Park, NY: University Books, 1963).
- Barton 1946 — *Barton R. F.* The religion of the Ifugaos. Menasha, WI: American Anthropological Association, 1946. (= *American Anthropologist*. New Series. Vol. 48. No. 4. 1946. Pt. 2). (*American Anthropological Association Memoir*; No. 65).
- Barton 1955 — *Barton R. F.* The mythology of the Ifugaos. Philadelphia: American Folklore Society, 1955. (*Memoirs of the American Folklore Society*; Vol. 46).
- Blench, Campos 2010 — *Blench R., Campos F.* Recording oral literature in a literate society: A case study from the northern Philippines // *Language Documentation and Description*. Vol. 8. 2010. P. 49–65. <https://doi.org/10.25894/ldd215>.
- Bogoras 1904–1909 — *Bogoras W.* The Chukchee. New York; Leiden: E. J. Brill Ltd Printers & Publishers, 1904–1909. (*The Jesup North Pacific Expedition* / Ed. by F. Boas. *Memoir of the American Museum of Natural History*, Vol. 7).
- Castro 1983 — *Epics of the Philippines* / Ed. by J. V. Castro. Quezon City: ASEAN Committee on Culture and Information, 1983. (*Anthology of ASEAN literatures*; Vol. 1).
- Castro 1984 — *Mga epiko ng Pilipinas* / Ed. by J. V. Castro. Quezon City: Komite ng Kultura at Kabatiran ng ASEAN, 1984. (*Antolohiya ng mga panitikang ASEAN*; Vol. 1a).
- Espinass 1996 — *Espinass M. B.* Ibalong: The Bikol folk epic fragment. Manila: Univ. of Sto. Tomas Publishing House, 1996.

- Jocano 1965 — *Jocano L.* The epic of Labaw Donggon. Chanted by Ulang Udig. Quezon City: Univ. of the Philippines, 1965.
- Klimenko, Stanyukovich 2018 — *Klimenko S. B., Stanyukovich M. V.* Yattuka and Tuwali Ifugao hudhud: Yattuka, Kelei-i, and Tuwali Ifugao interference // *Acta Linguistica Petropolitana* = Труды института лингвистических исследований. Т. 14. № 2. 2018. P. 585–636. <http://doi.org/10.30842/alp2306573714223>.
- Klimenko et al. 2021 — *Klimenko S. B., Stanyukovich M. V., Sychenko G. B.* Poetic language and music of the *hudhud ni nosi*, a Yattuka funeral chant, the Philippines // *Versification: Metrics in practice* / Ed. by Frog, S. Grünthal, K. Kallio, J. Niemi. Helsinki: Finnish Literature Society, 2021. P. 149–170. (*Studia Fennica Litteraria*; 12).
- Lambrecht 1960 — *Lambrecht Fr.* Ifugaw hu'dhud. *Hudhud* of Aliguyon who was bored by the rustle of the palm tree at Aladugen // *Folklore Studies*. Vol. 19. 1960. P. 1–174.
- Lambrecht 1961 — *Lambrecht Fr.* Ifugaw hu'dhud (continued). *Hudhud* of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan // *Folklore Studies*. Vol. 20. 1961. P. 136–273.
- Lambrecht 1965 — *Lambrecht Fr.* Ifugao *hudhud* literature // *Saint Louis Quarterly*. Vol. 3. No. 2. 1965. P. 191–214.
- Lambrecht 1967 — *Lambrecht Fr.* The *hudhud* of Dinulawan and Bugan at Gonhadan' // *Saint Louis Quarterly*. Vol. 5. No. 3–4. 1967. P. 267–713.
- Magos 1995 — *Magos A.* The Binukot (well-kept maiden) in a changing socio-political perspective (ca. 1850s–1994) // *Edukasyon = Gender Issues*. Vol. 1. No. 4. 1995. P. 61–77.
- Manuel 1963 — *Manuel E. A.* A survey of Philippine folk epics // *Asian Folklore Studies*. Vol. 22. No. 1. 1963. P. 1–76.
- Muyco 2016 — *Muyco M. Ch.* Binukot at nabukot: From myth to practice // *Humanities Dili-man*. Vol. 13. No. 2. 2016. P. 49–74.
- Scott 1994 — *Scott W. H.* Barangay: Sixteenth-century Philippine culture and society. Quezon City: Ateneo de Manila Univ. Press, 1994.
- Stanyukovich 2007 — *Stanyukovich M. V.* Poetics, stylistics and ritual functions of Hudhud and Noh // *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures* / Ed. by A. A. C. Umali, N. Umewaka. Manila: Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation, 2007. P. 62–67, 71–74.
- Stanyukovich 2013 — *Stanyukovich M.* Epic as a means to control memory and emotions of gods and humans: Ritual implications of Hudhud among the Yattuka and Tuwali Ifugao // *Songs of memory in islands of Southeast Asia* / Ed. by N. Revel. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publ., 2013. P. 161–198.
- Umali, A. A. C. & Umewaka, N. (2007). *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures*. Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation.

References

- Abrera, M. B. L. (2008–2009): Seclusion and veiling of women: A historical and cultural approach. *Philippine Social Science Review*, 60(1), 33–56.
- Afable, P. O. (2004). Journeys from Bontoc to the Western Fairs, 1904–1915: The “Nikimallika” and their interpreters. *Philippine Studies*, 52(4), 445–473.
- Azadovskii, M. K. (1932). Russkie skazochniki [Russian story-tellers]. In M. K. Azadovskii (Ed.). *Russkaia skazka: Izbrannye mastera*. (Vol. 1, pp. 9–90). Academia. (In Russian).
- Barton, R. F. (1938). *Philippine pagans — Autobiographies of three Ifugaos*. George Routledge and Sons, Ltd. (Republ.: Barton, R. F. (1963). *Autobiographies of three pagans in the Philippines*. University Books).
- Barton, R. F. (1946). *The religion of the Ifugaos*. American Anthropological Association. (= *American Anthropologist, New Series*, 48(4, pt. 2)).

- Barton, R. F. (1955). *The mythology of the Ifugaos*. American Folklore Society.
- Blench, R., & Campos, F. (2010). Recording oral literature in a literate society: A case study from the northern Philippines. *Language Documentation and Description*, 8, 49–65. <https://doi.org/10.25894/ldd215>.
- Bogoras, W. (1904–1909). *The Chukchee*. E. J. Brill.
- Bogoraz, V. G. (1934–1939). *Chukchi* [The Chukchee] (Trans. from English, Iu. P. Frantsov, Ed.). Izdanie Glavsevmorputi. (In Russian).
- Castro, J. V. (Ed.) (1983). *Epics of the Philippines*. ASEAN Committee on Culture and Information.
- Castro, J. V. (Ed.) (1984). *Mga epiko ng Pilipinas*. Komite ng Kultura at Kabatiran ng ASEAN. (In Tagalog).
- Chistov, K. V. (1975). Spetsifika fol'klora v svete teorii informatsii [Folklore specifics in the terms of the theory of informatics]. In E. M. Meletinskii, & S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru: Sbornik statei pamiati V. Ia. Proppa (1895–1970)* (pp. 26–43). Nauka; Glavnaia redaksiia vostochnoi literatury (In Russian).
- Dmitrenko, S. Yu., & Stanyukovich, M. V. (2023). Ekspeditsii v Iugo-Vostochnuiu Aziu: Filipiny (1994–2020) i Kambodzha (2014–2022). Polevye materialy, etnograficheskie kollektsii, publikatsii [Fieldwork in Southeast Asia: The Philippines (1994–2020) and Cambodia (2014–2022). Field materials, ethnographic collections, publications]. In N. N. D'iakov et al. (Eds.). *XXXII Mezhdunarodnyi kongress po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki: Rossiia i Vostok: K 300-letiiu SPbGU. 26–28 apreliia 2023 g.: Materialy kongressa* (pp. 246–247). Izd-vo RKhGA. (In Russian).
- Espinass, M. B. (1996). *Ibalong: The Bikol folk epic fragment*. Univ. of Sto. Tomas Publishing House.
- Gusev, V. E. (1993) *Russkaia narodnaia khudozhestvennaia kul'tura (teoreticheskie ocherki)* [Russian folk art culture (theoretical essays)] (n. p.). (In Russian).
- Jocano, L. (1965). *The epic of Labaw Donggon. Chanted by Ulang Udig*. Univ. of the Philippines.
- Klimenko, S. B., & Stanyukovich, M. V. (2018). Yattuka and Tuwali Ifugao hudhud: Yattuka, Kelei-i, and Tuwali Ifugao interference. *Acta Linguistica Petropolitana = Trudy Instituta lingvistsheskikh issledovani, 14*(2), 585–636. <http://doi.org/10.30842/alp2306573714223>.
- Klimenko, S. B., Stanyukovich, M. V., & Sychenko, G. B. (2021). Poetic language and music of the *hudhud ni nosi*, a Yattuka funeral chant, the Philippines. In Frog, S. Grünthal, K. Kallio, & J. Niemi (Eds.). *Versification: Metrics in practice* (pp. 149–170). Finnish Literature Society.
- Lambrecht, Fr. (1960). Ifugaw hu'dhud. *Hu'dhud* of Aliguyun who was bored by the rustle of the palm tree at Aladugen. *Folklore Studies*, 19, 1–174.
- Lambrecht, Fr. (1961). Ifugaw hu'dhud (continued). *Hudhud* of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan. *Folklore Studies*, 20, 136–273.
- Lambrecht, Fr. (1965). Ifugao hudhud literature. *Saint Louis Quarterly*, 3(2), 191–214.
- Lambrecht, Fr. (1967). The hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan. *Saint Louis Quarterly*, 5(3–4), 267–713.
- Lukina, A. A. (2021). Shamanskii praktiki naroda tampuan: po arkhivnym materialam M. V. Stanyukovich [The shamanic practices of the Tampuan people. Based on the archival materials of M. V. Stanyukovich]. *Fol'klor: struktura, tipologiya, semiotika*, 4(2), 131–145. <https://doi.org/10.28995/2658-5294-2021-4-2-131-145>. (In Russian).
- Magos, A. (1995). The Binukot (well-kept maiden) in a changing socio-political perspective (ca. 1850s–1994). *Edukasyon = Gender Issues*, 1(4), 61–77.
- Manuel, E. A. (1963). A survey of Philippine folk epics. *Asian Folklore Studies*, 22(1), 1–76.
- Muyco, M. Ch. (2016). Binukot at nabukot: From myth to practice. *Humanities Diliman*, 13(2), 49–74.

- Nekliudov, S. Yu. (1995). Posle fol'klora [After folklore]. *Zhivaia starina*, 1995(1), 2–4. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2010). Fol'klor i sovremennost': itogi XX veka [Folklore and modernity: results of the 20th century]. In V. E. Dobrovol'skaia, & A. S. Kargin (Eds.). *Ot kongressa k kongressu: Navstrechu Vioromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov: Sbornik materialov* (pp. 30–40). Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora. (In Russian).
- Petrov, N. V. (2020). “Posle traditsii”: “oskolki” russkogo eposa [“After tradition”: “shards” of the Russian epic]. In E. E. Levkievskaja, N. V. Petrov, & O. B. Khristoforova (Eds.). *“Oskolki” v traditsii: Kollektivnaia monografiia* (pp. 122–133). Neolit. (In Russian).
- Petrov, N. V. (2023). Epicheskie skaziteli: stsennarii obreteniia masterstva [Singers of epic tales. Scenarios of gaining mastery]. *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2003(4), 100–116. <https://doi.org/10.28995/2686-7249-2023-4-100-116>. (In Russian).
- Putilov, B. N. (1997). *Epicheskoe skazitel'stvo: tipologiia i etnicheskaia spetsifika* [Epic singing: typology and ethnic specifics]. Izdatel'skaia firma “Vostochnaia literatura” RAN. (In Russian).
- Revunenkov, E. V. (2010). Muzhskie i zhenskie roli v obriade okhoty za golovami u narodov Indonezii [Male and female roles in headhunting rituals of the peoples of Indonesia]. In E. V. Revunenkov. *Indoneziia i Malaizii — perekrestok kul'tur: Sbornik statei* (M. V. Stanyukovich, & A. K. Kasatkina, Eds., pp. 123–130). MAE RAN. (In Russian).
- Rid [= Reid], L. A. (2011). Korennye narody — kto oni? Proiskhozhdenie i transformatsii [Who are the indigenous? Origins and transformations]. In M. V. Stanyukovich (Ed.). *Pilipinas muna! Filippiny prezhde vsego: K 80-letiiu Gennadiia Evgen'evicha Rachkova* (pp. 349–374). MAE RAN. (In Russian).
- Scott, W. H. (1994). *Barangay: Sixteenth-century Philippine culture and society*. Ateneo de Manila Univ. Press.
- Shternberg, L. Ia. (1927). Izbrannichestvo v religii [Chosenness in religion]. *Etnografiia*, 1927(1), 1–56. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (1981). Epos i obriad u gornyx narodov Filippin [Epic and ritual among the mountain peoples of the Philippines]. *Sovetskaia etnografiia*, 1981(5), 72–83. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (1982). *Istoricheskaia tipologiia i etnokul'turnye svyazi geroicheskogo eposa ifugao, Filippiny* [Historical typology and ethnocultural ties of the heroic epic of Ifugao, Philippines] (Cand. Sci. (History) Diss., Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of Soviet Union, Leningrad Part). (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2001). Kogda muzhchiny-zhretsy obrashchaliusia k dukham-pomoshchnikam shamanok: epos, liubovnaia magiia i natsional'nye vybory na Filippinakh [When male priests resort to the spirit helpers of female shamans: the epic, love magic and national elections in the Philippines]. In V. I. Kharitonova, & D. A. Funk (Eds.). *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniia i praktiki: Materialy mezhdunar. kongressa, posviashchennye pamiati A. V. Anokhina, N. P. Dyrenkovo, S. M. Shirokogorova. Moskva. Rossiia. 7–12 iunia 1999 g.* (Pt. 3, pp. 177–192) (n. p.). (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2007). Poetics, stylistics and ritual functions of Hudhud and Noh. In A. A. C. Umali, & N. Umewaka. (2007). *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures* (pp. 62–67, 71–74). Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation.
- Stanyukovich, M. V. (2011). Epos i pamiat' zhivyykh i mertvykh [Epics and memory of the living and the dead]. In T. G. Ivanova (Ed.). *Klassicheskii fol'klor segodnia: Materialy konferentsii, posviashchennoi 90-letiiu so dnia rozhdeniia B. N. Putilova* (pp. 472–491). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Stanyukovich, M. (2013). Epic as a means to control memory and emotions of gods and humans: Ritual implications of Hudhud among the Yattuka and Tuwali Ifugao. In N. Revel (Ed.). *Songs of memory in islands of Southeast Asia* (pp. 167–197). Cambridge Scholars Publ.

- Stanyukovich, M. V. (2014a). Nominatsii IuNESKO v provintsii Ifugao v kontekste istorii i sovremennogo polozheniia korennykh narodov Filipin [UNESCO nominations in Ifugao province in the context of history and present-day situation of the indigenous peoples of the Philippines]. In V. V. Poddubikov (Ed.). *Malochislennye etnosy v prostranstve dominiruiushchego obshchestva: praktika prikladnykh issledovaniy i effektivnye instrumenty etnicheskoi politiki: Sbornik nauchnykh statei po itogam Vserossiiskoi s mezhdunarodnym uchastiem nauchno-prakticheskoi konferentsii* (g. Kemerovo, 17–18 oktiabria 2014 g.) (pp. 359–364). Praktika. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2014b). Epos, fol'kloristika, natsionalizm i prochaia ideologiya — ot Rossii do Filipin [Epics, folkloristics, nationalism and other ideologies — from Russia to the Philippines]. In N. N. Glazunova (Ed.). *Fol'klor i etnokul'turnaia identichnost': Materialy IV Mezhdunarodnoi Shkoly molodykh fol'kloristov* (pp. 85–96). RIII. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2015) Ideologizirovannyi informant i “arkhivnyi iunosha”-fol'klorist [Ideologised informant and archive-oriented researcher]. In A. S. Arkhipova, & N. N. Rychkova (Eds.). *Antropolog glazami informanta / Informant glazami antropologa* (pp. 38–58). Forum. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2017). O roli chuzhoi kul'tury v formirovani i sokhraneni epicheskoi traditsii. Filippinskie paralleli k rossiiskim materialam [Upon the role of the culture of the ‘other’ in epic tradition, its formation and preservation. Philippine parallels to Russian materials]. In V. E. Dobrovolskaia et al. (Eds.). *III Vserossiiskii kongress fol'kloristov: Moskva, 3–7 fevralia 2014 g.: Sb. nauch. st., Vol. 1: Aktual'nye problemy rossiiskoi fol'kloristiki* (pp. 289–302). ROSKUL'TPROEKT. (In Russian).
- Stanyukovich, M. (2018). Belaia dama i ee libreta [The White Lady and her libreta]. *Fol'klor i antropologiya goroda = Urban Folklore & Anthropology*, 1(1), 302–320. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V. (2021). Fol'klor (epos) i istoriia formirovaniia pis'mennoi literatury Filipin [Philippine oral literature (epics) and the history of the national written literature]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta, Ser. 13: Vostokovedenie*, 2021(4), 20–36. (In Russian).
- Stanyukovich, M. V., & Fedorov, R. V. (2018). Neotlozhnaia polevaia etnografiia Iugo-Vostochnoi Azii. Sever Kambodzhi i iug Filipin [Urgent anthropological fieldwork in Southeast Asia. The North of Cambodia and the South of the Philippines]. *Kunstkamera*, 2018(1), 109–121. <https://doi.org/10.31250/2618-8619-2018-1-109-121>. (In Russian).
- Umali, A. A. C., & Umewaka, N. (Eds.) (2007). *Hudhud and Noh: A dialogue of cultures*. Univ. of Philippines Center for International Studies; Japan Foundation.
- Zhirmunskii, V. M. (1979). Legenda o prizvanii pevtsa [The legend about summoning of the singer]. In V. M. Zhirmunskii. *Sravnitel'noe literaturovedenie: Vostok i Zapad* (pp. 397–407). Nauka, Leningradskoe otделение. (In Russian).

Информация об авторе

Information about the author

Мария Владимировна Станюкович

кандидат исторических наук
ведущий научный сотрудник, зав.
отделом Австралии, Океании
и Индонезии, Музей антропологии
и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера) РАН
Россия, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 3
✉ mstan@kunstkamera.ru

Maria Vladimirovna Stanyukovich

Cand. Sci. (History)
Leading Research Fellow, Chair
of the Department of Australia, Oceania
and Indonesia, Peter the Great Museum
of Anthropology and Ethnography
(Kunstkamera) of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 199034, Saint Petersburg,
University Emb., 3
✉ mstan@kunstkamera.ru