

Станюкович М.В. Эпос и память живых и мертвых // Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова. Санкт-Петербург, 14-17 сентября 2009г. / Иванова Т.Г., отв. ред.. СПб.: Изд-во «Дмитрий Булланан», 2011. С. 472-491.

М. В. Станюкович

Эпос и память живых и мертвых¹

Борис Николаевич Путилов известен в первую очередь как славист. Однако он оставил и большое «неславянское» наследие. Австронезийский период в работе Б. Н. Путилова продолжался более четверти века. В 1970 г. он оппонировал диссертацию Е. В. Ревуненковой по средневековому малайскому памятнику, текст которого в значительной степени основан на фольклорных традициях;² в 1971 г. принял участие в экспедиции в Океанию на корабле «Дмитрий Менделеев» и начал активно заниматься фольклором Океании. Борис Николаевич написал по австронезийской тематике множество статей и пять книг, в том числе «Песни Южных морей» и «Миф – обряд – песня Новой Гвинеи», которые получили признание ведущих отечественных специалистов по тихоокеанско-австралийскому региону.³ Именно благодаря ему собрание сочинений Н. Н. Миклухо-Макля было издано текстологически грамотно.⁴ Мне посчастливилось учиться у Бориса Николаевича в аспирантуре,⁵ под его руководством готовить к публикации тексты рукописей Н. Н. Миклухо-Макля по Западной Микронезии и Северной Меланезии, ежегодно слушать его доклады на «Маклаевских чтениях» Отдела Австралии, Океании и Индонезии Института антропологии и этнографии (ныне – Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН). Семинар «Фольклор и этнография» в Институте / Музее и международная конференция «Лордовские чтения», много лет принадлежавшие к самым интересным событиям научной жизни, были созданиями Бориса Николаевича и прекратились после его ухода.

Остались работы Бориса Николаевича, полученные от него знания – и память о нем, которой я и посвящаю эту статью.

В 2001 г. ЮНЕСКО впервые внесла в список нерукотворного наследия человечества живую эпическую традицию. Это был худхуд – эпос филиппинских горцев ифугао. Сказания небольшой этнической группы, живущей в горах Северного Лусона, в одночасье стали знаменитыми. Как и следовало ожидать, внимание было и остается сосредоточенным на худхуде как «языщной словесности», «устной литературе», что неудивительно, поскольку прежде никто ритуальными связя

Эпос и память живых и мертвых 473

ми и функциями худхудов не занимался. Представления о ритуальной природе худхудов только начинают входить в международный научный оборот.⁶ ЮНЕСКО делает определенные шаги для того, чтобы собрать новые тексты, оплачивая запись, транскрипцию и перевод сказаний ифугаосским интеллектуалам. В данной статье я почти не касаюсь процессов и механизмов запоминания эпических формул и текстов худхудов, адресуя интересующихся к единственной пока попытке исследования этих аспектов, предпринятой молодой американской лингвисткой Тьяной Пьер-Перейра.⁷ Ее работа написана на основе текстов, опубликованных Фр. Ламбрехтом, с учетом моих полевых материалов и выводов о ритуальной природе худхудов, к которым она применяет трехчастную модель памяти в устной традиции Д. Рубина⁸ – тематический, образный и поэтично-звуковой ключи.

Данная статья – продолжение многолетнего исследования места и функциональной роли филиппинского эпоса в ритуале и мифологии, начатого еще в конце 1970-х гг. под руководством Б. Н. Путилова.⁹

Ритуальный характер филиппинской эпики. Для филиппинской эпики в целом характерны сильные обрядовые связи, «градус» которых повышается при движении вверх (в горные районы) и на север (по направлению к Тайваню – прародине всех австронезийских народов). Моро, жители приморских южных районов архипелага, географически дальше всех отстоят от прародины; их эпические традиции прошли значительный путь по направлению к литературе. Вместе с мусульманской религией они, как и другие народы островной Юго-Восточной Азии, получили иранско-индийский фонд сюжетов, в том числе и эпических («Махараджа Лавана», «Индарапатра и Сулаймин» и другие сказания магинданао и маранао). Однако и на юге приобретенные традиции соседствуют с аутентичными, ритуально приуроченными.¹⁰

Худхуды ифугао. Героический эпос жанра худхуд повествует об обретении жены/мужа героем/героиней. Чаще герой – мужчина, однако и богатырки в этом эпосе встречаются нередко. В отличие от славянского эпоса, богатырство героини не имеет отрицательной коннотации и не опасно для ее суженого. Повествование обычно начинается с богатырского детства героя и его похода на охоту за головами с целью отомстить кровному врагу отца. Тексты включают пространные описания битв между героями, схваток героев с дикими буйволами, путешествий в поисках суженых, демонстраций героями магической силы и, в заключение, подробные описания подготовки и проведения сва

474 М. В. Станюкович

деб (их всегда две: как правило, бывшие кровные враги женятся на сестрах друг друга).

Эта эпическая традиция существует на ограниченной территории, расположенной на юге провинции Ифугао. Ареал распространения худхудов охватывает места расселения носителей двух разных языков – *ифугао* и *калануйя* (*каллахан*). Локальные группы этих двух народов совместно владеют единой эпической традицией, не известной другим локальным группам каждого из них.¹¹

Худхуды – женский эпос. Большинство исполнительниц – женщины, хотя встречаются и мужчины, чаще на юге ареала распространения худхудов. Сказительство худхудов сегодня все еще живое явление, хотя и приходящее в упадок в связи с изменениями в экономической и культурной жизни провинции. Эпос ифугао полностью вписан в обрядовую систему. Ареал его распространения делится на территории, где собственно эпические тексты традиционно исполняются только при сельскохозяйственных работах (пограничье Киангана и Асипуло и собственно Асипуло), и те, где их поют также во время похоронных бдений при покойнике (остальные муниципалитеты ареала). В первом случае похоронные сказания используют музыкальную, поэтическую форму эпоса, его лексику и способ исполнения (солистка – *munhaw-e* и хор – *tun-abbyu*), однако содержание представляет собой вождение души умершего сначала в пределах реальной географии, а затем «толкание» ее в мир мертвых (*Dungay* в терминологии моих информантов, *Kadungayan* у Роя Франклина Бартона).¹² В народной терминологии все эти сказания называются «худхудами». Название «подвида» худхуда зависит не от его содержания, а от обрядового цикла, в который он включен: худхуд риса, или урожая (*hudhud di page/di qani*); худхуд пострижения волос (*hudhud di kolot*); худхуд мертвого (*hudhud di nate*). Повторю еще раз: вне зависимости от того, исполняется ли на похоронах эпическое сказание (в одних районах) или «скроенное» по его шаблону шаманское сказание о проходах души умершего (в других), в обоих случаях то, что поется, называется по функции одинаково «худхудом мертвого». Эпическое сказание, исполняемое на похоронах, имеет то же назначение, что и шаманское «толкание» души (*tulud*). Оно продолжается до тех пор, пока душа умершего не войдет в одного из присутствующих и не начнет его устами разговор с солисткой-шаманкой.

Есть и другие локальные различия в исполнении худхудов, в том числе и внутри каждого из двух названных субареалов, однако для це

Эпос и память живых и мертвых 475

лей данной статьи они несущественны. Важно, что там, где на похоронах исполняют эпические сказания, нет зора между исполнением худхудов риса и худхудов мертвых. Там же, где эти худхуды различны по содержанию, исполнение худхудов мертвых требует более высокой квалификации сказителя по сравнению с исполнением худхудов риса. Это означает существование сказителей низшей и высшей категории.

Ифугао помнят своих предков по обеим линиям (материнской и отцовской) до двадцатого колена. Заучивать генеалогии – обязанность мужчин. Любой вред, причиняемый живущему, возможен только с согласия умерших предков, поэтому им нужно постоянно приносить жертвы и напоминать о себе, чтобы их не могли подкупить духи и враги. По этой же причине генеалогии секретны.

Мужские и женские обрядовые действия производятся параллельно, часто в одно и то же время в разных местах. Мужские ритуальные действия ярче оформлены и привлекают к себе больше внимания как социума, так и исследователей. Одна из причин – жертвоприношения, которых женщины не приносят. Другая – женские обрядовые действия обычно производятся скрытно или совмещаются с трудовыми процессами (как пение худхудов риса). Немаловажно и то, что исследователи, занимавшиеся верованиями и обрядами ифугао (Вильяверде, Бартон, Ламбрехт) – мужчины и работали они в основном с информаторами-мужчинами.

Сказывание худхудов риса. В последние десятилетия частотное соотношение исполнений худхудов риса и похоронных худхудов изменилось в пользу последних. До этого худхуды риса составляли, так сказать, постоянный звуковой фон для женской части общества. Ифугао – поливные земледельцы, рис – главная культура. Местные сорта риса вызревают настолько долго, что в год выращивается только один урожай. Рис требует неоднократных прополок, за которыми следует жатва. В этих работах участвовали группы женщин – от старух до девочек, которых хоровое вторенье, необходимое для исполнения эпоса, с детства вовлекало в исполнение сказаний, выполнявших, помимо прочих, и функцию трудовых песен.

Солистками обычно становились годам к сорока, перешагнув рубеж детородного возраста. Типичный ответ сказительницы на вопрос, как она стала сказывать (солировать) такой: «Я уже хорошо понимала слова, тогда стала вести» (Апо Каридад, интервью 2008 г.). Женщины-сказительницы не подчеркивают моменты ученичества, запоминания. Знание как бы само накапливается в них, сказания не запоминают, не

476 М. В. Станюкович

учат, к ним *привыкают*. Это вообще характерно для женских умений и объяснения способов их получения. Мужчины приобретают интеллектуальную собственность путем формального обучения, тренировок, подчеркивают усилия, направленные на выработку звука, голоса, заучивание текстов. Мужские дома – *агаманги* – традиционно были такими школами, в которых мальчики годами заучивали генеалогии, мифы и прочий ритуальный фольклор. Женщины не имели традиционных институтов формальной индоктринации, и потому прибегают в своих объяснениях к терминам типа «привыкания», если речь идет об эпических сказаниях, либо говорят о получении знания от духов (нередко с элементами сексуального партнерства) – это касается обычно становления шаманки.

Многочисленные материалы о получении сказительского дара от духов, обобщенные в работах В. М. Жирмунского¹³ и Б. Н. Путилова,¹⁴ имеют прямые ифугаоские аналогии, прослеживаемые на материале похоронных худхудов в виде шаманских песнопений. Для собственно героического эпоса эти представления не проговариваются напрямую, но обнаруживают себя косвенно – в легенде о происхождении традиции, запрете на изменение текста, в положении героев эпоса в пантеоне, в обращении сказителя к «хозяевам» текста во избежание «потери пути» при сказывании.

Концепция эпического сказительства всегда колеблется между двумя ценностными полюсами – традицией (священное знание должно передаваться без изменений, ключ к нему – помощь духов и память) и индивидуальным началом (мастерство сказителя, его собственный стиль, умение создавать на основе традиции собственные шедевры). У казахов есть терминологические обозначения для того певца, кто повторяет старое, и того, кто творит: «жирши» и «жырау». Творцов в этой традиции ценят выше, большая часть казахских сказителей – мужчины.

Мужское сказительство больше тяготеет к индивидуальному, женское – к традиционному. В пределах Филиппинского архипелага разброс очень велик. Примером крайней индивидуализации, текучести текста, формируемого сказителем, может служить *Кудаман* палаванов (о. Палаван).¹⁵ Яркий пример эпической традиции, близкой худхудам географически и сюжетно, однако отличающейся от них направленностью на индивидуализацию – *уллалимы* калинга¹⁶ (Кордильеры Северного Лусона). Обе названные традиции исполняются мужчинами без сопровождения хора, что дает певцу большую свободу. Обе связа

Эпос и память живых и мертвых 477

ны с такими ценностями, как ораторское искусство, щегольство, хвастовство.

Что же до худхудов, то эта традиция, если так можно выразиться, молчаливая. В культуре нет языка, словаря, навыка обсуждения достоинств/недостатков худхудного исполнительства. Сказительницы не только не желают и не умеют говорить о своем искусстве, но и отказываются обсуждать особенности чужого. Максимум, что можно услышать – это комментарии по поводу темпа исполнения («на севере сказители “частят”, *paspasan*») и громкости вторы. Певицы избегают проявлений соревновательных отношений, отсутствует традиционный механизм состязаний между ними. Этикет позволяет солисту сказать «я – лучший»,¹⁷ но не позволяет обсуждать чужую манеру исполнения. В беседах со сказительницами я не раз вспоминала шаманку из рассказа В. Г. Богораза: «Я же не хожу к нему в чум слушать, как он камляет». ¹⁸

Вся ответственность за текст лежит на солистке. Хор пропевает лишь именные и пространственные формулы и в движении сюжета не участвует. Сказительница худхуда риса должна:

а) запомнить сказание;

б) иметь инструменты «пробуждения» своей памяти, главный из которых – обращение перед исполнением к «хозяевам» худхуда, каковыми считаются духи (*adi matibon* – «те, кого нельзя увидеть») и предыдущий исполнитель, от которого сказительница переняла данный текст;

в) контролировать сохранность памяти *мун-аббуи*, то есть вторящих: давать им ключ к формуле, в сложных случаях – подсказывать при исполнении.

Сказывание худхудов мертвого – высшая ступень в искусстве сказительства. В южной части ареала распространения худхудов, где на похоронах исполняется шаманское «вождение» души в форме худхуда, это знание передается от смертника к наследнику. Формальная передача этого сакрального знания происходит от учителя к ученику. В роли получателя знания может выступать только уже состоявшаяся сказительница худхудов риса; в роли передающего – старая сказительница, которая готова к смерти (факт передачи знания может ускорить приближение смерти).¹⁹

Функции манипулирования памятью богов, духов и людей при исполнении эпоса. Халупе мауле – убеждающие боги. При сказывании эпоса исполнители вступают во взаимодействие с героями худху

478 М. В. Станюкович

дов. Эти герои – не просто персонажи, а боги класса *халупе*. Их функция состоит в том, чтобы управлять сознанием и чувствами людей, а также помогать людям в их отношениях с другими богами. Само исполнение худхуда – способ привлечения внимания этих богов: пение напоминает богам о поющих и их нуждах.

У Хуана Вильяверде, в самом раннем источнике по мифологии ифугао, Халупе (*Jalupe*) – имя собственное, принадлежащее одному из богов, благорасположенных к людям. Халупе женат на Макалун и живет в деревне Хубулан – втором из четырех небесных поселений, считая от земли.²⁰ В работе Бартона «Религия ифугао» речь идет уже о целом классе богов халупе (*halupe*), втором по численности в пантеоне,²¹ которые классифицируются как боги общественных отношений. Бартон подчеркивает, что эти боги управляют разумом людей и подсказывают, как им себя вести.²²

Герои худхудов составляют подкласс этой группы и живут в деревне Гонхадан, в верхнем течении Мировой реки, ведущей в небесный мир. Мои полевые материалы (1995–2011) подтверждают, что герои худхудов воспринимаются как *halupe ma'ule*, то есть доброжелательные, милостивые боги и духи.

В современном словаре диалекта тували языка ифугао²³ *halupe* определены как «класс богов, которые очаровывают и убеждают; считается, что они – друзья людям и потому могут посредничать между людьми и другими богами». Глагол «*ihalupe*» употребляется в ритуальном языке в значении «прельщать, зачаровывать, завлекать, соблазнять, убеждать». Прилагательное *ma'ule* означает «добрый, спокойный, медленный». Состав и специализация этого класса богов напрямую связаны с представлениями ифугао о том, что такое память и забвение.

Класс халупе включает более ста богов, живущих в разных мифологических ареалах, то есть в районах, существующих не в реальной географии, а только в мифологии: *ad Kabuniyan* – на небе, *ad Dalum* – в подземном / подводном мире, *ad Gonhadan* – в верхнем течении Мировой реки. Значительную часть этой группы составляют обожествленные эмоциональные и физические состояния. Вот перевод имен некоторых из этих богов:

На небе – Быстрое Биение Сердца (от страха), Перехватывание Дыхания (от страха), Ужас в Легких, Зубы Стучат От Страх, Трясет От Страх; Мягкость, Доброта, Успокоение, Поддержка, Мягкое Дерево, Наваждение, Размышление, Вызывание Стыда, Медлительность, Лень, Слабость;

Эпос и память живых и мертвых 479

В подземном / подводном мире – боги, насылающие сны и видения: Податель Снов, Податель Видений, Делаящий [чужие мысли] Прозрачными, Затеняющий.

В Гонхадане, то есть в верхнем течении Мировой реки, ведущей в небесный мир, находятся персонажи худхудов, каждый с собственным хулупе и с обожествленными атрибутами: музыкальными инструментами и положительными эмоциями. Их перечень по Бартону составляет пятнадцать однотипных групп.²⁴

Вот пример состава такой группы:

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

Божественная природа персонажей эпоса связывает воедино обращение к этим милостивым божествам посредством исполнения сказаний и путем прямого обращения к ним в ритуале.

Эпос и политика. По моим полевым материалам, в наши дни к персонажам худхудов прибегают как в традиционных случаях, описанных предыдущими исследователями (для любовной магии, взыскания долгов и пр.), так и для новых целей (привлечения голосов избирателей на выборах).²⁵ Политическая борьба играет весьма важную роль, заменив ушедшие в прошлое способы повышения престижа в обществе, где прежде не было формальных институтов власти и ценились в первую очередь воинские и охотничьи подвиги. В

прошлом главной ценностью была семья; родственники всегда выступали единым фронтом. В наше время родственники сплошь и рядом разделены принадлежностью к разным партиям и религиозным группам (католики, протестанты, паства Церкви Христа и т. д.), что делает положение традиционного жреца весьма сложным. Один из моих информантов, уважаемый традиционный жрец из Амганада (и одновременно убежденный член секты свидетелей Иеговы), весной 1995 г. прятался несколько дней перед выборами. За ним «охотились» его родственники, в числе которых были сторонники двух противоборствующих претендентов на губернаторство в провинции, чтобы с помощью его искусства склонить избирателей голосовать так, как нужно. Роль опытного жреца в общении с *хулупе мауле*, как и с другими богами, не сводится только к принесению жертвоприношения (кур, свиней, в особо значимых случаях – водяных буйволов). Жрец обращается к богам с ритуальными текстами, убеждает их, улещивает, подкупает, иногда угро

480 М. В. Станюкович

жает им и читает результаты своей дипломатической деятельности по внутренностям жертвенных животных.

Что же происходит вне этих ритуалов, когда женщины исполняют эпос? Мифы о происхождении худхудов существуют повсеместно на территории их распространения. Содержание их одинаково за исключением двух пунктов. Во-первых, варьируется географическая привязка: жители каждого района утверждают, что описываемые события произошли именно у них. Во-вторых, главным действующим лицом может быть как Пумбакхайон (один из прежних героев этого эпоса), так и Алигуон (главный персонаж исполняемых ныне сказаний). Приведем этот миф в изложении Фр. Ламбрехта, который первым его опубликовал:

«Кианганская версия мифа повествует о некоем Пумбакхайоне, который *handih wandi* – давным-давно – появился на *bagáwol* – большой террасе на полях Куто, которая граничит с системой рисовых полей в Либлибане, где группа женщин собирала урожай и пела худхуды. Женщины видели, как Пумбакхайон размахивает копьем, как он танцует вдоль оросительной канавы и проворно движется к большому камню, который загораживал ему дорогу. Там он остановился, решительно воткнул наконечник копья в камень и уселся на камне на корточки. Он достал из сумки половину ореха арековой пальмы, завернул его в лист бетеля и стал жевать. Через некоторое время он сплюнул и закричал: “*Hayooo! Dakayúken binabáin munhudhúd hi banánu ad Libliban*” – “Вы, женщины-рассказчицы [термин *hudhud* имеет значение ‘передать’ или ‘рассказывать о случившемся’] на рисовых полях в Либлибане”, – “*nailing di ingak hi nangngónangngolák hi ngádanku*”, – “мои уши устали все время слышать мое имя. Слушайте! Я научу вас петь о других ваших предках”. Затем он рассказал им свои истории об Алигуоне и Буган, Динулаване и Агинае, Гуминигине, Даулаяне и многих других ифугао, которые вели ифугаоские битвы и справляли ифугаоские праздники. Когда солнце спустилось за горы Верхнего течения реки, Пумбакхайон закончил свой последний *hudhúd*. Затем он поднялся, схватил свое копьё и нырнул в глубину рисового поля. Когда он исчез, все те, кто видел, как он танцевал и сидел на камне, упали замертво. Только две молодые девушки, которые собирали урожай на *halápat*, “узких террасах”, и потому не могли видеть Пумбакхайона, остались в живых. Но они слышали, как он рассказывал свои худхуды. Они и научили историям Пумбакхайона свой народ, своих детей и сво

Эпос и память живых и мертвых 481

их внуков. “Мы, их потомки, – заканчивает рассказчица мифов, – любим петь замечательные худхуды Пумбакхайона”».²⁶

Фр. Ламбрехт отмечает, что во всех районах, где поют худхуды, местные жители могут показать камень, на котором сидел Пумбакхайон, где видны отпечатки его ступней с отставленными в сторону большими пальцами (*nabáking* – от корня *báking*, «отставленный, искривленный», от которого и образовано имя *Pumbakháyon*), а также два углубления, образовавшиеся там, куда герой худхудов плюнул и воткнул свое копьё. В достоверность этого повествования верят все ифугао.

Текст мифа свидетельствует о том, что, по представлениям ифугао, худхуды не являются плодом их творчества, а получены от духа-предка. Научение худхудам сопровождалось обстоятельствами, типичными для передачи сакрального знания – смертью всех женщин, увидевших Пумбакхайона, то есть увидевших то, что смертным видеть нельзя. Наконец, худхудам были обучены именно женщины (что подчеркивает исконно женскую принадлежность эпоса) и притом во время уборки урожая риса.

Миф о происхождении худхудов по всем признакам может быть поставлен в один ряд с мифами о научении ифугао культурным благам предками и богами, выступающими в роли культурных героев. Множество таких текстов, собранных Р. Ф. Бартоном в сборнике «Мифология ифугао», повествует об обретении культурных растений, хозяйственных знаний и ремесел, обрядов и обрядового фольклора.

Текст мифа в записи Фр. Ламбрехта настолько растиражирован, что мне никогда не приходило в голову записать его в поле – возможно, запись даст новые факты. Отец Фр. Ламбрехт, бельгийский миссионер-католик – великолепный знаток культуры ифугао. Мы обязаны ему публикацией всех ранних записей худхудов²⁷ и других жанров фольклора ифугао и калинга, словаря,²⁸ ценнейшими работами по ткачеству,

жилищу. Однако, в отличие от Бартона, Ламбрехт не видел связей внутри культуры. Худхуды он считал чисто развлекательными текстами, «прославляющими богатство ифугао».

«Это все про рис». Все мои информанты на вопрос, о чем поется в худхудах риса и чем они отличаются от похоронных худхудов, всегда отвечают одинаково: «это все про рис». Если задать вопрос иначе: какие герои действуют в худхудах, – можно получить в ответ перечисление имен персонажей или объяснение, что они – *хулупе мауле*. Однако на общий вопрос ответ один, вне зависимости от того, с кем гово

482 М. В. Станюкович

ришь – с мужчинами или женщинами, из каких районов, сказителями-солистами, участницами хора или с теми, кто в исполнении никогда не участвовал, – «это все про рис». При полевых работах исполнение худхудов, то есть напоминание о себе богам *халупе мауле*, прославление их и выполнение их воли, способствует магическому умножению урожая риса. Рис – основа жизни и главное сакральное растение ифугао, как и остальных австронезийских народов Юго-Восточной Азии.²⁹

Умножение урожая риса (то есть жизни в широком смысле слова) – главная функция исполнения худхудов риса, но есть еще и дополнительная. Сбор урожая осуществляется большой группой женщин, которые убирают по очереди поля разных владельцев (русское «помочи»). *Халупе мауле* – миротворцы, их внимание к происходящему уменьшит риск кровопролития. Напомним, что ифугао – охотники за головами, традиционно жившие в небольших поселениях, каждая семья – вблизи своих рисовых полей. Во время сбора урожая на полях вместе работают большие группы женщин из разных поселений и даже разных регионов. Нападение легко спланировать, так как последовательность уборки полей известна заранее, она соответствует последовательности высадки рассады (для помочей нужно, чтоб рис не созревал везде одновременно). Это шанс для осуществления кровной мести. Ифугао мстят родственной группе, а не конкретному человеку, поэтому любой родственник кровника является подходящей жертвой.³⁰ Кроме кровников, были и злостные должники, годами прячущиеся от кредиторов, для которых наемный труд во время сбора урожая был единственным шансом обеспечить себя рисом. Выбор потенциальных жертв на поле велик. Следует принять во внимание и то, что ифугао были самыми известными в Кордильере работоторговцами (рабов продавали в основном на равнину). Около полей выставляли охрану, однако она не всегда могла противостоять внезапному нападению группы охотников за головами. Поля, принадлежащие одной семье, в горных условиях всегда находятся на разном уровне и не просматриваются с одной точки. Вспомним двух девушек, собиравших рис на боковой террасе в мифе о происхождении худхудов. К тому же страж мог предпочесть не вмешиваться, если нападение происходило не на родственника, тем более если родственники были в группе нападающих.

Мужчины магически обеспечивали безопасность работы на поле проведением перед жатвой обрядов с жертвоприношениями. Дней за десять до сбора урожая проводили ритуал *hanglag* («жаренье»), во время которого жрецы впервые ели новый рис (жарили его, отсюда назва

Эпос и память живых и мертвых 483

ние). В числе богов, которым приносили жертвы, были и *halupe*. Центральную часть ритуала составлял многоцелевой обряд «связывания» (*binudbud*). Он был призван «связать» рис нового урожая (обеспечить его сохранность), «связать» аппетиты работников и гостей, а также самих владельцев поля в потреблении риса, чтобы они насыщались малым (считается, что эффект продлится весь год), «связать» вражду, гнев и инструменты кровопролития – копья, колы, ножи.

Женщины обеспечивали безопасность своими средствами – пением сказаний, которые, кстати говоря, являют собой редчайший пример героического эпоса, где никого не убивают и даже не ранят.³¹

Похоронный эпос: манипулирование памятью умершего. Главные функции исполнения худхуда на похоронах и при *bogwa*, повторном захоронении после эксгумации (проводится через несколько лет после похорон), следующие: а) обеспечить забвение душой умершего «пути назад», разграничить территориально живых и мертвых; б) обеспечить взаимное забвение, прервать эмоциональные связи умершего с его живыми родственниками (при сохранении связей интеллектуальных, которые прерывать нельзя).

Чтобы забыть, нужно сначала вспомнить. Традиционные культуры на похоронах предписывают подчеркнутое проявление чувств, которые после окончания официального периода оплакивания становятся запретными.³² У ифугао, когда умирающий испускает дух, женщины начинают *alage* – плачи, призывающие душу только что умершего вернуться в тело. Родственницы, пришедшие на похороны, *mungngulngul* – «воют» по умершему, мужчины наносят себе раны в знак скорби. Как и везде, запрет на чувства к покойным часто не действует, прекращается лишь публичное проявление чувств. Эмоциональные связи прерываются с трудом: «*Mungngulngul handi nateh tulang na te impakappinhod na*» – «Она воеет по своей давно умершей сестре, потому что очень любила ее».

У ифугао тоска по умершему не считается особо опасной; главную опасность представляет тоска умершего по живым. Пространственные перемещения тела и души с помощью эпического сказания во время похоронного ритуала, длящегося 3–5–7 и более дней, призваны территориально разграничить живых и мертвых.

Домиа – проводник души умерших. Перед тем как заставить душу забыть путь назад, ее память освежают: тело (которое переносят с места на место) и душу умершего проводят по всем наиболее важным местам в жизни покойного. Перемещения тела гораздо более ограничены, чем души, которая проходит в песне огромные расстояния. Две ключевые фигуры в этом процессе – солистка, ведущая исполнение похоронного худхуда (*munhaw-e*), и специализированный дух (*Domia*), ведущий душу умершего (*linnawan nan nakatte*) туда, куда сказанием направляет ее солистка. Этот проводник душ *Domia* известен только женщинам. Мужчины ифугао о нем не знают, если не считать тех немногих, кто сам исполняет худхуд (например, моего лучшего информанта Нгаява). Не знают и исследователи.³³ Домиа не описан(а) в литературе и не встречается в словарях.

484 М. В. Станюкович

Мои информанты (сказители из ситио Бангаван, деревня Дуит, муниципалитет Кианган, и из самого побласьон Кианган) объясняют, что *Domia* – *banig*, то есть дух, привидение. Пол неизвестен. Ни в каких других случаях (во сне, в видениях, в других обрядах) Домиа не действует, других функций не имеет. Собирать сведения о привидениях довольно трудно, так как доверительные беседы в деревнях возможны только вечером (днем все работают на полях), а в сумерках говорить о призраках считается опасным: «*Katatakut di banig an istoryaon nah hilong te miag-agawat hi hinuyop*» – «Страшно рассказывать истории о банигах ночью, приснятся во сне» (*ag-agawat* – вид сновидения³⁴).

Сведения в литературе о том, кто такие *banig*, либо отсутствуют (как в ранней работе Вильяверде), либо скудны и отрывочны. Словари определяют *baniga* как привидение, дух, бестелесный дух умершего. Наиболее полное описание принадлежит Р. Бартону. Он выделяет отдельный класс № 31: *banig* – привидения, призраки (ghosts), в который входят «временные» и «постоянные» духи. К первым относятся духи умерших сразу после кончины, пока они бродят по земле (опаснее всех духи убитых и умерших в родах), ко вторым – призраки животных, пугающие людей по ночам и вызывающие болезни. Чтобы излечиться от хвори, насланной «постоянным» духом, нужно в полночь на рисовом поле принести в жертву курицу или петуха. Список «постоянных» духов включает девять подвидов: духи крыс, кошек, собак, питонов, циветт, диких вепрей, свиней и кобр.³⁵

Примеры из словарей ифугао тували и соседнего, южно-кордильерского, языка каллаханов/калангуйя³⁶ (среди которых также распространено пение худхудов, причем их шаманских вариантов с вождением души³⁷) укладываются в классификацию Бартона. Это бестелесные призраки умерших: «*Immali banig Basilio etan ninengilephakan min hi-gatu*» – «Баниг (дух) Басилио пришел в первую ночь после его смерти

Эпос и память живых и мертвых 485

(то есть в первую ночь, когда тело умершего было помещено под домом на «стуле мертвых». – М. С.)» (локальная группа келей-и каллахан); «*Istolyaon dan handi kanu ka-gibbun di gubat ya namahig di banig*» – «Говорят, что после Второй мировой войны³⁸ часто появлялись баниги (духи умерших. – М. С.)» (здесь и далее – локальная группа тували ифугао). Баниги могут преследовать людей: «*Bumanig nan nate*» – «Мертвец будет являться банигом». Живой человек может угрожать другому, что будет преследовать его после смерти: «*Banigon daka hin mateyak*» – «Я буду являться тебе банигом (букв. «баниговать тебя». – М. С.), если я умру».

Иногда они привязаны к месту: «*Waday banig kediye bale*» – «В этом доме водятся баниги». Они опаснее ночью: «*Adika ume gawwan di hilong te mabanig ka man*» – «Не выходи из дома посреди ночи, а то встретишь банига». Считается, что баниги могут разговаривать с людьми и сбивать их с пути, заставляя заблудиться. Собаки могут видеть их: «*Mungkulul nan ahu te wadan tiniboy banig*» – «Собака воет, наверно увидела банига» (глагол *mungkulul* означает и вой собаки, и «выть» родственников над покойником). Каллаханский материал показывает, что встреча с банигом не всегда неблагоприятна для человека: «*Impalad tuwwak etan ni inang-angkun banig*» – «Баниг, которого я увидел, принес мне удачу». Косвенным указанием на амбивалентность банига может служить и название съедобных грибов у тували ифугао: *ingan di banig* – вид грибов, растущих на деревьях, которые считаются очень вкусными.

В словаре Ламбрехта есть название сорта риса – *imbanigan*.³⁹ Это рис с красноватыми зернами и короткой остью. Его выращивали на окраинных террасах для *banig*, которые, по представлениям ифугао, имеют обыкновение ходить вдоль боковых террас рисовых полей.

Итак, *banig*, проводник душ Домиа, водит по земле *linnawan nan nakatte* – душу умершего. Это происходит при исполнении худхуда *di nate* во время похоронных бдений, когда тело помещено под свайным домом на «стуле мертвых» и надежда вернуть в него душу уже исчезла. Персонажи худхудов составляют основную часть пантеона *halag* – «женской религии» ифугао. Важнейшая сфера деятельности женщин-шаманок – лечение психических расстройств, то есть восстановление когнитивных и эмоциональных функций.

Что же такое «память» у ифугао? Как и во многих других языках, в ифугао нет понятия памяти, нет для него и слова. Есть понятия ‘забыть’, ‘вспомнить’, ‘знать’:⁴⁰

kal-iw, ilwan, lingling, liwan – забывать;

486 М. В. Станюкович

do-oy – быть рассеянным, забывчивым;

hamma – терять путь в конкретном и переносном смысле, то есть заблудиться или не знать, как поступить;

hiwat – отвлечься (и в результате забыть о чем-то);

hongngok – быть невнимательным, чем-то озабоченным;

amta, matmat – знать, узнавать (кого-то);

hikal – вдруг подумать о ком-то / чем-то, вспомнить;

namnamat – получить напоминание о чем-то.

Способность не забывать связана, по представлениям ифугао, с сохранностью пуповины: «*Tinalak day puhog ku, kinali nalakan kal-iwwak di nganneh diye*» – «Они потеряли мою пуповину, поэтому я все забываю».

Ключевым понятием когнитивно-эмоциональной сферы у ифугао является *nomnom*. Это «разум, сознание, воображение, память, благодарность». Глаголы от основы «номном» значат «думать, сосредоточиться, вспомнить, решить, отдавать себе отчет, делать что-то в память о ком-то, в благодарность кому-то, жаждать чего-то, любить, помнить, чтить кого-то»:

Nomnomom ta ahika kumali. – **Думай**, прежде чем говорить;

Nomnomom di kinalim ke hiya. – **Вспомни**, что ты ему сказал;

Ninomnom nay imbagan amanan din hi Antonio. – Он **помнит**, что ему сказал его покойный отец, Антонио;

Mu nahimong uggena inila nu ngannen bobley kawad-ana, ot nomnomonan had-onay kabiggatana. – Но он совершенно заблудился и **решил** ждать, пока рассветет;

Nanomnomok di dolog handih inhigak hi Ana. – Когда я была беременна Анной, мне все время **хотелось** рыбы;

Inomnom mu nah inat dan he-a handi. – **Сделай это в память о** том, что они когда-то для тебя сделали;

Hantu ken tatagu ya ad-adiy punnomnom dan he-a. – Эти люди тебя не **жалуют**.

Тот, у которого «номном» хороший (*maphod an nomnom*), – добрый, заботливый, сопереживающий, думающий о других, умный, хозяйственный человек. Тот, у кого плохой «номном», – не просто глуп, он плох во всех отношениях: жене изменяет, ворует. *Ongal an nomnom* (большой номном) – у того, кто всегда помнит, всегда думает, заботится о других. *Iitang di nomnom* (мало номнома) – у того, кто забывчив, бездумен. У простака не хватает номнома (*nakudang an nomnom*). Тот, у кого номном заржавел, – забывчив, а обладатель тухлого, гнило

Эпос и память живых и мертвых 487

го номнома – зол, порочен. Обида, оскорбление – *hakit di nomnom* (боль номнома). Номном, как и гнев, может быть раскален; в этом случае приближаться к его обладателю опасно: «*Had-om ta maba-oy nomnom da*». – «Погоди, пока они успокоятся» (букв. «пока их номном не охладится»; ср.: «*Adika ni-an mih-up inggana mabaoy boh-ol na*». – «Не подходи к нему, пока его гнев не охладится»).

Ср. также: *malumman di nomnom* – сумасшедший (букв. «изменился номном»); *malalyoy inga nah punnomnom na* – он очень **озабочен** (букв. «у него уши вянут от дум»); *pakodholon di nomnom* – быть **убежденным** в чем-то, твердо решить (букв. «сделать номном твердым, сильным»). Номном употребляется и в оборотах типа: «*Kanak hi nomnom kuy...*» – «Я сказала **себе**» (букв. «своему номному»).

Нерасчлененность эмоционального и рационального, мысли и чувства, которая прослеживается в языке, используется в ритуале, при обращениях мужчин-жрецов к героям худхудов, халупе мауле.

Для манипуляций избирателями их нужно заставить постоянно помнить о нужном кандидате, рассказывать о нем друг другу, чтобы он заполнил все сознание – номном. Должника нужно заставить помнить о необходимости отдать долг, о чем ему должен напоминать постоянный страх. Должник в свою очередь жертвует *халупе мауле* курицу или свинью, чтобы заставить кредитора забыть о том, что ему должны, усыпить его память, сознание, или хотя бы для того, чтобы сделать мысли кредитора прозрачными для должника, чтобы герои худхудов послали ему сон/видение, из которого станет понятно, помнит кредитор или забыл.

Любит тот, кто постоянно думает о любимом. Поэтому ифугао обращается к сказительнице или к жрецу, который приносит жертвоприношение персонажу эпоса, чтобы он заставил некую девушку забыть соперника и постоянно помнить (то есть полюбить, выбрать) того, ради кого обряд производится.

Заключение. Эпические сказания ифугао составляют важнейшую часть женской аграрной магии и связаны с женским шаманством – *halag, ketema*. Запоминание худхудов происходит постепенно. Как рис созревает на полях, так и знание эпоса вызревает в памяти сказительницы, с детства слышавшей их во время сельскохозяйственных работ. Каждая сказительница ориентируется на исполнение какой-то определенной предшественницы.

Верность памяти Учителя – неременное условие сохранения сказительского дара. Перед тем как начать сказывать, сказительница об

488 М. В. Станюкович

ращается к «*adi matibon*» – духам, буквально «тем, кого нельзя увидеть», и по имени к тому, от кого она переняла искусство сказывать. Без обращения к тому, кто научил петь, сказитель ничего не сможет сделать, «потеряет путь».

Искусство исполнения похоронных худхудов передается уже формально и составляет высшую ступень в квалификации эпического сказителя. Их поют только для умерших самого высокого ранга с целью дать ему последний раз посетить дорогие сердцу места и увести в мир мертвых, где он приобретет к сообществу предков, с которыми живые постоянно поддерживают связь, поскольку от них зависит их жизнь и благополучие. *Domia*, дух, известный только женщинам, ведет душу умершего синхронно с пропеванием по эпическому шаблону дороги сказительницей и хором в «худхуде мертвого». Душу умершего зовут не собственным именем, а именем эпического героя или героини (в зависимости от пола покойного).

Называя выдающегося человека по имени эпического героя, его тем самым сближают с группой *халуле мауле* – благожелательных, добрых богов, помогающих человеку. Эпические герои составляют отдельную группу этих богов, ведающих эмоциональными состояниями.

Знание и чувства не разделены, они вместе и составляют то, что мы понимаем под памятью.

¹ Приношу благодарность американскому антропологическому фонду Wenner-Gren, финансировавшему мою полевую работу в Ифугао в январе–августе 1995 г., Азиатскому отделению Летнего института лингвистики (SIL), Музею антропологии и этнографии РАН за транспортные гранты для экспедиций на Филиппины в январе–апреле 2006 г. и феврале–марте 2008 г.; Благодарю Minpaku, Национальный музей этнологии (Осака, Япония), за прекрасные условия для работы над проектом по антропологическим и лингвистическим аспектам эпоса ифугао в качестве приглашенного исследователя (август 2010 – январь 2011). Благодарю host professor Dr. Ritsuko Kikusawa, пригласившую меня в Минпаку, и замечательного лингвиста Dr. Laurence Reid, консультировавшего меня по вопросам исторической лингвистики; Lou Hohulin и Richard Hohulin (SIL) за разрешение пользоваться их неопубликованными базами данных по диалекту *тували* языка *ифугао* и диалекту *келей-и* языка *каллахан*. Благодарю жителей Киангана и Асипуло, носителей названных языков, за то, что они щедро делились своей культурой. Особая благодарность сказителям провинции Ифугао, в первую очередь покойному Доминго Дулнувану, и моим приемным ифугаоским родителям Эстер и Хосе Тайябан.

² Ревуненкова Е. В. «Седжарах Мелаю» (Малайская история) – историко-культурный памятник малайского средневековья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1970.

³ Бутинов Н. А. Борис Николаевич Путилов в Океании // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 2/3. С. 83–91; Кабо В. Р. [Рец. на кн.: Путилов Б. Н. Песни Южных морей. М., 1978. 193 с.; его же. Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М., 1980. 383 с.; его же. Николай Николаевич Миклухо-Маклай. Страницы биографии. М., 1981. 213 с.; Чело

Эпос и память живых и мертвых 489

век с Луны. Дневники, письма, статьи Миклухо-Маклая / Сост., коммент. и послесловие Б. Н. Путилова. М., 1982.; *Putilov B. N. Nikolai Miklouho-Maclay*. М., 1982) // Советская этнография. 1984. № 2. С. 167–170; Ревуненкова Е. В. 1) Борис Николаевич Путилов (К 75-летию со дня рождения) // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 5/6. С. 451–471.; 2) Культура Океании и Н. Н. Миклухо-Маклай в трудах Б. Н. Путилова // Маклаевские чтения (1998–2000): Крат. содерж. докл. / Отв. ред. А. М. Решетов. СПб., 2001. С. 25–29.

⁴ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч.: В 6 т. / Отв. ред. Б. Н. Путилов, Д. Д. Тумаркин. М., 1990–1999. Борьба за качество издания была нелегкой, поскольку ответственным редактором от московской части Института этнографии (фактически, административным начальником над нами всеми) был Д. Д. Тумаркин, который, похоже, так и не поверил, что существует такая дисциплина, как текстология.

⁵ Станюкович М. В. Историческая типология и этнокультурные связи героического эпоса ифугао, Филиппины: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1982.

⁶ Stanyukovich M. V. 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 / Editors Peter P. Schweitzer, Megan Biesele and Robert Hitchcock. New York; Oxford, 2000. P. 399–409; Stanyukovich M. V. A living shamanistic oral tradition: Ifugao hudhud // The Oral Tradition Journal: Center for Studies in Oral Tradition (CSOT), University of Missouri-Columbia. 2003. Vol. 18, № 2. P. 249–251; Stanyukovich Maria V. Factors affecting stability/variability of the Ifugao hudhud // 10-International Conference on Austronesian Linguistics. Puerto Princesa, Philippines. [Интернет-ресурсы] <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers/stanyukovich-hudhud>.

⁷ Pyer-Pereira T. Telling Tales: Memory, Culture, and the Hudhud Chants. ISBN-10(13): 23234. Swarthmore College, Department of Linguistics. P. 1–36. [Интернет-ресурсы] <http://www.swarthmore.edu/SocSci/Linguistics/xling131-2007.html>. – 13.09.2010 г.

⁸ Rubin D. C. Memory in Oral Traditions: The Cognitive Psychology of Epics, Ballads, and Counting-Out Rhymes. New York: Oxford University Press, 1995.

⁹ При жизни Б. Н. Путилова было опубликовано лишь несколько тезисов и следующие статьи: Станюкович М. В. 1) Эпос и обряд у горных народов Филиппин // Советская этнография. 1981. № 5. С. 72–83; 2) О связи эпической традиции ифугао с земледельческой практикой // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре. М., 1983. С. 123–134; 3) Кадаклан – большая река в эпосе и мифологии ифугао (Филиппины) // Природа и цивилизация: Реки и культуры: Материалы конф. СПб., 1997. С. 45–49; Stanyukovich M. Transforming violence: headhunting and the women's epics among the Ifugao // Proceedings of the 7th International Conference on Hunting and Gathering Societies / Editors V. Shnirelman, L. Ellana. М., 1994. P. 644–656.

¹⁰ См., например, исследование Николь Ревель о сказаниях *ката-ката* этнической группы сама ди лаут: Revel N. Heroic Characters as Models of Leader in Philippines Oral Epics // Индонезийцы и их соседи. Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину. СПб., 2008. С. 186–209 (Маклаевский сб. Вып. 1).

¹¹ Эпическая традиция худхуд принадлежит, в первую очередь, носителям диалекта *тували* языка *ифугао*, а также локальным группам *калануйя* (*каллаханов*), говорящим на диалекте *келей-и* *каллахан* и *яттука*.

¹² Barton R. F. The Religion of the Ifugaos. Menasha, WI, 1946. (American Anthropological Association Memoir. N 65).

¹³ Жирмунский В. М. Легенда о призвании певца // Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979. С. 397–407.

¹⁴ Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 45–67. 490 М. В. Станюкович

- ¹⁵ *Revel N.* Kudaman: Une épopée Palawan chantée par Usuj. Les Cahiers de l'Homme. The Hague; Paris: Mouton, 1983.
- ¹⁶ *Billie F., Lambrecht F. H.* 1) The Kalinga Ullalim // Publications of the Catholic School Press. Baguio City, Philippines, 1970; 2) The Kalinga Ullalim II. Baguio City, Philippines: Igorot Culture Research Studies, 1974; Ullalim Banna: a Kalinga epic: inyullalim (sung by) Gaano Laudi, Idalupa, Pasil, Kalinga, Pilipinas / Recorded, transcribed and translated by Ernesto Constantino; with preface by Tsunekazu Moriguchi. Osaka, Japan, 2002.
- ¹⁷ Мужчина-сказитель (например, мой основной информант Нгаяв) так и скажет. Женщина-солистка делает паузу, ожидая, что ее назовут лучшей другие участники разговора, что и происходит неизменно. Привлечь для беседы двух разных солистов, если они не находятся в отношениях учитель – ученик, мне пока не удавалось.
- ¹⁸ *Богораз В. Г.* Восемь племен: Романы и повесть. Благовещенск, 1991 (Дальневосточная библиотека).
- ¹⁹ Подробнее об этом см.: *Stanyukovich M. V.* 1) 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». М., 1998. P. 53–54; 2) A living shamanistic oral tradition: Ifugao hudhud // Oral Tradition Journal: Center for Studies in Oral Tradition (CSOT), University of Missouri-Columbia. 2003. Vol. 18, № 2. P. 249–251; 3) Factors affecting stability/variability of the Ifugao hudhud // 10-International Conference on Austronesian Linguistics. Puerto Princesa, Philippines. [Интернет-ресурсы] <http://www.sil.org/asia/philippines/ical/papers/stanyukovich-hudhud>. – 02.09.2010 г.
- ²⁰ *Villaverde J.* Supersticiones de los Igorrotes Ifugaos // El Correo Sino-Annamita. 1912. Vol. 38. P. 279–462.
- ²¹ *Barton R. F.* The Religion of the Ifugaos. Божественные духи Макалун (Makalun) у Бартона составляют группу богов-посланников, тоже благоприятствующих людям.
- ²² *Barton R. F.* The Religion of the Ifugaos. P. 12.
- ²³ *Hohulin L., Hohulin D.* Ifugao Tuwali database.
- ²⁴ Этот перечень неполон, Бартон заключает его словами: «Список можно продолжать почти до бесконечности» (*Barton R. F.* The Religion of the Ifugaos).
- ²⁵ *Станюкович М. В.* Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Материалы междунар. конгресса, посвященные памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова. Москва, 7–12 июня 1999 г. М., 2001. С. 177–192 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5, ч. 3).
- ²⁶ *Lambrech F. H.* Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan // Saint Louis Quarterly. 1967. Vol. 5, N 3/4. P. 309.
- ²⁷ *Lambrech F. H.* 1) Ifugao Epic Story: Hudhud of Aliguyun at Hananga // University of Manila Journal of East Asiatic Studies. 1957. Vol. 6, N 3/4. P. 1–203; 2) 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; 3) Ifugaw Hu'dhud (continued). Hudhud of Bugan with whom the ravens flew away, at Gonhadan // Folklore Studies. Tokyo, 1961. Vol. 20. P. 136–273; 4) Hudhud of Dinulawan and Bugan at Gonhadan // Saint Louis Quarterly Publication. Saint Louis University, Baguio, 1967. Vol. 5, N 3/4. P. 267–713.
- ²⁸ *Lambrech F. H.* Ifugaw-English Dictionary. Quezon City, Philippines, 1978.
- ²⁹ О мифологии риса в Индонезии см.: *Ревуненкова Е. В.* Миф – обряд – религия: Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992.
- ³⁰ *Barton R. F.* Philippine pagans – Autobiographies of three Ifugaos. London, 1938. Переиздание с измененным названием: *Barton R. F.* Autobiographies of Three Pagans in the Philippines. New York, 1963; *Станюкович М. В.* Охота за головами у ифугао: Практика Энос и память живых и мертвых 491

и ритуал (по материалам начала XX в.) // Маклаевские чтения 1995–1997 гг. СПб., 1997. С. 141–150.

³¹ Станюкович М. В. Эпос и обряд; *Stanyukovich M. Peacemaking ideology.*

³² Байбурин А. К. Некоторые представления о памяти в традиционной культуре // Б. Н. Путилов. Фольклор и народная культура. In *metoigam*. СПб., 2003. С. 252–258.

³³ Показательно, что не знал о Домиа даже Мануэль Дулаван, замечательный ифугаоский краевед, любитель и поборник сохранения ифугаоской культуры, возглавляющий ныне Школу живых традиций в Киангане, автор нескольких сборников ифугаоского фольклора, вывозящий группу исполнителей худхудов, когда их приглашают выступить за пределами провинции. Худхудами он заинтересовался после юнесковской номинации и вызванного ею бума. Во время нашей беседы в Киангане в 2008 г. (то есть уже после не скольких лет занятиями текстами худхудов и выступлений с группой исполнителей) после моего рассказа про Домиа он немедленно начал опрашивать окружающих. Все женщины, к которым он обращался, начиная с его собственной жены, прекрасно знали о том, кто такая Домиа и что она делает, и тихо веселились.

³⁴ *Hohulin L., Hohulin D.* Ifugao Tuwali database.

³⁵ *Barton R. F.* The Religion of the Ifugaos.

³⁶ *Hohulin L., Hohulin D.* 1) Ifugao Tuwali database. 2010; 2) Kelei-I Kallahan database. 2010

³⁷ См.: Станюкович М. В. 1) Эпическое сказание ифугао «Алигуён, сын Биненуахена»: сюжет, персонажи и топонимы // Индонезийцы и их соседи. С. 223–243; 2) О роли чужой культуры в формировании и сохранении эпической традиции. Филиппинские параллели к российским материалам // Второй Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов (в печати).

³⁸ Заимствованное из тагальского слово *gubat* – «война» означает именно Вторую мировую войну, когда на территории ифугао шли тяжелые бои с японцами. В Киангане эта война и закончилась – здесь сдался генерал Ямашита.

³⁹ *Lambrecht F. H.* Ifugaw-English Dictionary.

⁴⁰ Примеры взяты из словаря диалекта тували языка ифугао: *Hohulin L., Hohulin D.* Ifugao Tuwali database.