

ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ

ВОДОЁМ. КАЛЕБАСА. ДЕВУШКА. НОВЫЙ АФРИКАНСКИЙ СКАЗОЧНЫЙ СЮЖЕТ “УТОПЛЕННИЦА”

А.И. Бер-Глинка

Андрей Игоревич Бер-Глинка | <https://orcid.org/0000-0002-0759-9015> | a-bg@mail.ru | к. и. н., независимый исследователь | (Москва, Россия)

Ключевые слова

этнография Африки, африканская сказка, банту, змея в традиционной культуре, чудесный супруг, водяные духи, жертвоприношения, переселение душ, междисциплинарный подход

Аннотация

Автором выявлен неучтенный в сюжетных указателях африканский сказочный сюжет “Утопленница” и опубликованы его варианты в устной традиции народов банту. В статье предпринят семантический анализ отдельных элементов (мотивов) этого сказочного сюжета (с использованием этнографического материала народов Африки): представления о водяных духах, о водоеме как месте происхождения человеческих душ, о калембасе как метафоре человеческого тела; образы змея – “хозяина водоема” и девушки – супруги змея. В работе использован междисциплинарный подход, позволивший раскрыть тесную связь сказки с традиционными представлениями, ритуалами и практиками инициации.

Объем публикаций сказочного фольклора Субсахарской Африки, имевших место в 1960–2010-х годах, опередил способность исследователей изучать и систематизировать сюжетные типы континента. В эти полстолетия только на европейских языках были опубликованы сотни сборников сказок (отдельными книгами или в периодических изданиях). Указателей же африканских сказок (преимущественно сформированных по территориальному принципу) за это же время вышло в свет не больше десятка (*Clarke* 1958; *Arewa* 1961; *Lambrecht* 1967; *Klipple* 1992; *Schmidt* 1999, 2013; *Görög-Karady, Seydou* 2001; *Котляр* 2009), и в настоящий момент они (за исключением *Schmidt* 2013) не могут быть признаны удовлетворительными ни в плане количества представленных вариантов, ни в плане разработанности и полноты отраженных сюжетных типов. Помимо того, ареальный характер многих из этих указателей не позволя-

Статья поступила 11.02.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 22.09.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Бер-Глинка А.И. Водоём. Калембаса. Девушка. Новый африканский сказочный сюжет “утопленница” // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 139–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010092>

Behr-Glinka, A.I. 2022. Vodoem. Kalebasa. Devushka. Novyi afrikanskii skazochnyi siuzhet “utoplennitsa” [Watercourse, Calibasa, Girl: A New African Fairy-Tale Type “The Drowned Girl”]. *Этнографическое обозрение* 1: 139–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010092>

ет типологизировать сюжеты, встречающиеся в различных хозяйственно-культурных зонах Африки. “Глобальный” каталог сказочных сюжетов Утера (*Uther* 2004) опирается на уже известные типологические указатели и также не учитывает всю полноту сюжетных типов, имеющих на континенте. Каталог мотивов Берёзкина (*Берёзкин, Дувакин* б.г.) находится в стадии разработки и пока далек от завершения. Поэтому при работе с африканскими фольклорными текстами возможно обнаружение новых, не отраженных в указателях сюжетных типов.

Одним из таких типов, не отраженных ни в одном из указателей, является тип, который можно условно назвать “Утопленница”: девушка, по той или иной причине попавшая в водоем, становится женой водяного духа (или обитательницей подводной страны), однако спустя некоторое время возвращается (навсегда или на какой-то период) домой к родителям. Этот сюжет известен у восточных и западных банту. В настоящей работе будут приведены синопсисы сказок этого нового типа и будет сделана попытка интерпретации семантики отраженных в них представлений (с привлечением сравнительного этнографического материала).

Западные банту

Умбунду (Ангола, Атлантическое побережье).

Три сестры пошли купаться. Люди сказали им: “Вы красивые; сделайте себе тату – станете еще красивее”. Тату делает старушка, которая живет очень далеко. Девушки отправились к ней. По пути они заночевали в хижине одинокой старой женщины с одним глазом, одним ухом, одной рукой и одной ногой. Она попросила приготовить ей еду – это исполнила лишь младшая сестра. Женщина отвела девушек к старухе-волшебнице (которая также с одним глазом, одним ухом, одной рукой и одной ногой) и попросила сделать младшей самую красивую татуировку, так как она “красше всех”. На обратном пути старшие сестры, позавидовавшие младшей, столкнули девушку в реку. Родителям они сказали, что их младшая дочь потерялась в пути. Спустя несколько лет на то место у реки, куда столкнули младшую сестру, пришел дровосек. Он стал рубить дерево и услышал песню утонувшей девушки:

«Кто там стучит? Это ты стучишь, дровосек с топором?

Было нас три сестры. Я была красивее всех.

Сестры злились на меня. В воду сбросили меня.

И сказал мне крокодил: “Станешь ты моей женой.

Ты мне деток народишь”. Передай привет родным...»

Дровосек привел родителей на берег реки, и те увидели дочь в прозрачной воде. Она сидела на песчаном дне, раковины украшали ее лоб и виски. Родители позвали рыбаков, те закинули сети и выловили девушку. Девушку торжественно внесли в селение. Закололи быков, начался праздник. Сошлись колдуны, чтобы вернуть девушку к жизни. Она начала улыбаться, затем разговаривать, но боялась выходить из дома. Мудрые старики сказали, чтобы она никогда не носила воду и не толкла ничего в ступке. Но однажды, когда родителей не было дома, младшая сестра положила в ступку маис, стала толочь его и петь:

“Растолку я маис, размешаю с песком,

Пусть придет вода намочить маис”.

Вернулись родители, а младшая дочь им говорит: “Что я сделала плохого? Зачем вы держите меня здесь? Вот уже два месяца я не была у себя дома”.

Вода реки вышла из берегов и пришла в деревню. В хижину вплыл крокодил и сказал: “Чтоб твои родители больше никогда не могли тебя украсть, мы возьмем их с собой. Там им не придется работать, они будут лишь любоваться на

внуков”. А старшие сестры в наказание были съедены крокодилами (*Некрасова* 1975: 76–82).

Умбунду (Ангола, Атлантическое побережье).

Бездетной женщине во сне голос сказал: “Ты родишь девочек-близнецов; назови их: одну – Какула, другую – Кабаса. Достань для них два глиняных горшочка из черной глины и две корзины из прутьев, чтобы девочки играли с ними”. После родов голос сказал снова: “Теперь сестры родились. Когда научатся ходить, не пускай их на берег реки”. Женщина не усмотрела за дочерьми, девочки убежали на р. Кванзу. Корзинки упали в воду и поплыли. Девочки ухватились за них и поплыли по реке, напевая:

“Плывет Какула, плывет Кабаса, плывет сестричка.

Несет ее река Кванза. Туда, где живет наш повелитель.

Плывут наши горшочки, плывут наши корзиночки,

Плывут все дальше и дальше по реке Кванза”.

Мать выбежала на берег реки, вошла в воду, хотела поплыть за дочерьми, но испугалась, что утонет, и стала звать их. Но девочки не слушались ее и плыли за корзинками. А когда они устали, волны поглотили их. Ночью женщина увидела сон. Голос сказал ей: “Ты хотела иметь детей. Я тебе их дал. Я предупредил тебя, чтобы ты не пускала их на берег реки. Только ты не уследила за ними. И теперь их домом будет дно реки. Если бы ты не испугалась воды и поплыла за ними, сейчас твои девочки были бы с тобой. Но ты покинула их, и отныне они принадлежат мне” (*Некрасова* 1975: 62–64).

Конго (нижнее течение р. Конго, Конго или Демократическая Республика Конго [ДРК]).

Девушка пошла толочь маниоку. Подойдя к пруду, она услышала голос, сказавший ей: “Больше не мочите маниоку в пруду!” Она не обратила на него внимания. Водяные духи схватили ее и понесли вверх по реке. Отец, мать и братья три месяца искали девушку, но не нашли. Однажды все дети собрались за водой. Когда вода была набрана, все ушли, взяв свои сосуды. Младшая сестра пропавшей попросила подруг помочь поднять калемасу. Все отказались: “Сама носи свой горшок!” Тогда она заплакала: “Ах! Если бы моя старшая сестра была еще жива, она бы помогла мне”. Вдруг она услышала выше по течению реки голос старшей сестры и увидела ее в компании водяных духов. Духи вытащили калемасу из воды, а затем сказали девочке: “Не говори никому, что ты встретила свою старшую сестру в воде”. Затем они намазали ее красной краской и запретили рассказывать о произошедшем. Так повторилось дважды. Когда младшая дочь второй раз пришла домой, мать спросила: “Где же на земле ты смогла найти этот красный цвет?” Младшая отказалась отвечать, и в ярости мать стала ее избивать. В итоге девочка призналась. Мать спросила:

– Это тебе подарила твоя старшая сестра? Где она?

– Выше по течению реки!

На следующее утро родители взяли с собой односельчан, те взяли ружья и сети и расставили ловушки. Детей вновь отправили за водой. Наполнив кувшины, дети собрались уходить, а младшая сестра снова стала умолять их подождать ее. Дети отказались и ушли. Девочка осталась одна и сказала: “Ах! Если бы здесь была моя старшая сестра, она бы помогла мне выбраться из воды”.

И снова послышался выше по течению реки плеск воды. Появилась старшая сестра. Едва младшая набрала воды, как прятавшиеся поблизости мужчины схватили старшую.

Затем появились водяные духи и сказали: «Вы забрали ее, это нормально, но не давите больше листьев маниоки, не готовьте больше “чиквангу”, не готовьте больше мяса. И пусть она [старшая сестра] всегда красится красным!»

Все вернулись в деревню. Прошло около двух месяцев. Однажды утром мать заставила старшую дочь толочь маниоку. Девушка отказывалась, но мать лишь усмехнулась: “Заткнись, дитя, просто толки”.

Девочка ушла толочь маниоку [на берег реки]. Пока она толкла, вода поднялась ей до колен, потом до бедер, до шеи и, наконец, поглотила ее.

Тогда младшая девушка вскрикнула: “Эй! Мама, моя сестра Нкенге пропала!”

Женщина подбежала и увидела лужу с водой, при этом послышался голос: “А! Так я просто лгала!..”

Старшая дочь исчезла, больше ее не видели (*Struyf* 1936: 183–191).

Замбо (группа конго, крайний восток Анголы)¹.

В деревне жила красивая Маямба с щелочкой в верхних зубах. Девушки деревни завидовали ей. Однажды все пошли на речку стирать белье и столкнули Маямбу в омут, сказав односельчанам, что не знают, куда пропала подруга. Родители искали ее, затем решили, что она умерла. Один человек пошел к р. Луфунду резать лианы для плетения корзин. Он залез на дерево и услышал песню, доносящуюся из воды:

“Человек, срезающий лианы, передай моим родителям,

Что Маямбу бросили в реку.

За то, что между зубами была у Маямбы щелка”.

Человек рассказал об этом в деревне, все пришли на берег, он вновь залез на дерево, и все услышали песню. Родители закричали:

“Мы здесь, Маямба!”

В ответ волна выбросила на берег богатые одежды и золото. Маямба послала родителям подарок, сама же не появилась. Родители поняли, что дочери живется лучше, чем прежде, и не стали мстить тем, кто ее утопил (*Аннеткова-Шарова* 1975: 56–57).

Восточные банту

Малави (без указания народа).

Девочку Нгозу, украшущую во время голода бананы у соседей, рассерженная мать выгнала ночью из дома, и та оказалась под сильным ливнем. Ливневый поток увлек девушку и понес к реке. Река подхватила Нгозу, закрутила. Со дна реки поднялся питон Санто, проглотил девушку и унес ее на дно в подводную пещеру, в которой он жил. Питон обошелся с ней как с дорогой гостьей, и через некоторое время Нгоза стала женой огромного змея. Зажили они счастливо. Санто одарил молодую жену жемчугом, красивыми нарядами из тончайших тканей. Когда девушка захотела навестить родных, питон заколдовал ее, сделав невидимой, и Нгоза вернулась в дом своих родителей и стала жить, как прежде, в своей семье, оставаясь невидимкой. Она стала помогать младшей сестре по хозяйству, и однажды об этом узнала мать: “Доченька, прости меня! Вернись, заклиная, мы все любим тебя!”

При этих словах чары рассеялись, и Нгоза предстала перед матерью. Мать повела Нгозу в дом. А питон тосковал без жены. Он покинул свой подводный дом и отправился искать ее. Отыскал хижину Нгозы и сказал ее матери: “Женщина, ты выгнала Нгозу из дому, она больше не твоя. Ты не можешь отнять ее у мужа”.

Нгоза также сказала матери, что любит питона, своего мужа. Однако мать закрыла дверь перед его носом. Она отнесла на берег реки щедрые приношения, загнала в омут весь свой скот – самое большое свое богатство. Но питон просил отпустить его жену. Однажды на рассвете питон вполз в хижину, где спала

Нгоза, открыл свою пасть и проглотил жену. Он отнес ее в подводный дом и выпустил из чрева живой и невредимой. С тех пор Нгоза не показывается людям. Она живет счастливо под водой с любимым мужем питоном (*Вольпе* 1987: 165–169)².

Кинга (Танзания, Ньомбе – регион к северу от оз. Малави).

Старшая сестра несколько раз посылала младшую за водой, а сама, воспользовавшись моментом, тайком резала и ела курицу родителей. В последний раз младшая сестра вернулась чуть раньше, заметила проделку старшей и сообщила о ней родителям. Родители побили и выгнали из дома старшую дочь; ее унесла река. Младшая дочь трижды, отправляясь за водой, слышит голос старшей, и та помогает сестре поставить на голову ведро. Родители отправляются к знахарю, чтобы он попросил Уньяндемулу (“того, кто в реке”) отдать им дочь. Знахарь посылает родителей к лесной ведьме. Лесная ведьма требует, чтобы они “почистили” ее, после чего отправляет их к другой лесной ведьме. Та требует того же, после чего отправляет к третьей. Третья ведьма показывает родителям множество чужих девушек и, наконец, отдает им их старшую дочь, предупредив, что она вновь исчезнет, если они опять станут ругать ее. Проходит время, и мать вновь ругает старшую дочь; та исчезает навсегда (*Arewa* 1961: № 3198).

Кикуйю (Кения).

Во время засухи колдун велел собрать скот в подарок отцу девушки, которую решили принести в жертву. По мере того как девушка погружается в воду, она обращается сначала к чужим людям, затем к отцу, матери, родственникам, возлюбленному, спрашивая их: “Говоришь ли ты, что [пусть] я [по]гибну [и] пусть прольется дождь?” Все отвечают утвердительно. Когда она скрылась под водой, хлынул дождь. Девушки ходят за водой и помогают друг другу поставить сосуд с водой на голову, но никто не хочет помочь младшей сестре принесенной в жертву девушки, все называют ее продавшей сестру за дождь. Тогда девочка просит воды озера выйти и помочь ей; “зверь озера” отвечает: “У меня сын, у меня дочь, я не могу их оставить”. Однако сестра все же вышла, с ней двое детей; она дала младшей бусы, кукурузу, бананы, мясо. Дома младшая дочь спросила мать, побьет ли она ее, если девочка расскажет о том, где взяла их. Дочь стала рассказывать, мать побила ее, запретила поминать ту, что пропала. Тогда девочка рассказала о случившемся отцу. Они пошли к колдуну, тот не смог помочь, пошли к другому, сказали, что “зверь” держит девушку в озере. Колдун велел приготовить медовухи, вырыть ямки от озера до дома, в каждую налить пива – пусть девочка начнет выманывать сестру. У каждой ямки, все ближе к дому, девочка пела: “Ты речной человек, мой отец приглашает тебя пить пиво”. “Зверь озера” идет от одной ямки к другой, с ним девушка и ее двое детей; у дома жена и дети ускользнули от него, а “речной человек” снова бухнул в реку. Девушка осталась дома (*Mwangi* 1983: 72–75).

Ронга (Мозамбик).

Две сестры – дочери вождя Макеньи отправились на берег реки копать глину вместе со своими сводными сестрами – дочерьми других жен вождя. Они были единственными дочерьми любимой и потому ненавидимой другими жены вождя. Одна из старших сводных сестер велела Чичингуане залезть в яму и копать глину. Когда старшая наполнила корзину глиной, она отправилась домой, оставив Чичингуане в яме со скользкими краями, из которой та не могла выбраться. Отцу девушки сказали, что Чичингуане потерялась, возможно, утонула. Вдруг рядом появилась гигантская рыба Чипфаламфуле (“речной ставень”) и сказала девушке: “Дочь моя, войди в мое брюхо, живи во мне, и тебе больше никуда не захочется”.

Чичингуане вошла внутрь рыбы, обнаружила там деревни, населенные людьми, и осталась жить там. Время от времени сестры Чичингуане ходили к водоему за водой, и самой младшей сестре никто не помогал ставить кувшин с водой на голову. Она оставалась на берегу реки и плакала. Тогда из воды выходила Чичингуане, помогала ей поставить на голову кувшин и провожала полдороги домой. Так повторялось каждый вечер. Об этом узнала мама, спряталась в кустах и увидела, как Чичингуане выходит из воды. Она обняла дочь и попросила вернуться.

“Нет, мама. Не пытайся удержать меня, я теперь рыба и должна жить в воде”, – ответила дочь.

И, хотя мать крепко держала ее, Чичингуане, как угорь, выскользнула из ее объятий в воду. Вернувшись в брюхо Чипфаламфуле, Чичингуане призналась ей, что хочет снова оказаться с матерью и сестрой, и рыба отпускала ее. Возвратившись домой, Чичингуане подарила матери свою волшебную рыбу чешую, которая рассыпалась по полу, превратившись в серебряные монеты. Так сестра вернулась в мир людей (далее сказка развивается по другому сценарию: девушки, спасаясь от чудовищ, вновь прибегают к помощи рыбы Чипфаламфуле) (*Junod* 1897: 229–232; *Knappert* 1977: 58–63, № 17).

Зулу (ЮАР).

Питон Монья, “Речной страж”, хотя и охотится в лесу, всегда возвращается в свое жилище на дне реки, чтобы провести время со своей возлюбленной Номхози. У одного отца было две дочери: старшая – Номхози и младшая – Сомате. Отец не любил старшую и решил избавиться от нее. Он отвел ее на берег реки, связал ей руки и бросил в воду. В воде ее увидел питон Монья и решил “подарить ей бессмертие реки”, оставив ее навсегда рядом. Он аккуратно взял ее, посмотрел ей в глаза, загнипнотизировав взглядом, поскольку хотел связать ее волю с собой. Так Номхози стала представительницей речного народа. День она проводила, играя с рыбами и крабами, а ночь проводила в объятиях Моньи. Но маленькая Сомате скучала без сестры и постоянно спрашивала отца, где она.

“Спроси об этом у рыб”, – раздраженно отвечал отец.

Когда женщины пошли к реке за водой, Сомате увязалась за ними и увидела в глубине пруда улыбающееся лицо своей сестры.

“Сестра, что ты делаешь здесь? – спросила она. – Возвращайся домой. Я скучаю без тебя. И как ты можешь жить в водной глубине?”

Но Номхози попросила сестру вернуться домой, сказав: “Я счастлива жить здесь, где все создания любят меня. Иди домой и не говори никому о том, что видела меня”.

Ночью Сомате рассказала отцу, что видела сестру, играющую с рыбами на дне большого пруда. Она попросила отца вернуть Номхози домой, сказав, что скучает без нее. Тогда отец захотел вернуть старшую дочь, и утром они пошли на берег реки и попросили ее вернуться. Они возвратились вместе с Номхози домой, и маленькая Сомате была счастлива. Однако “Речной страж” был весьма рассержен, когда узнал, что его возлюбленная пропала. Река вышла из берегов и понесла питона Монью на гребне волны к дому девушек. Волна вышибла дверь, питон нежно обвил спящую Номхози своими кольцами и вновь унес в глубину. И по сей день она живет с ним на дне водоема как речная дева (*Savory* 1961: 60–63, № 12).

Сутто (Лесото, ЮАР).

Жили две сестры-близняшки Мосимолы и Мосимотсана. Однажды Мосимолы пришла к родителям и обнаружила, что матери нет дома. Уставшая и голодная, она решила приготовить немного еды. Мать строго запретила Мо-

симоли и ее сестре-близняшке Мосимотсане готовить еду в туларе (*thulare*) – большом горшке, готовить в котором имела право лишь их мать. Приготовив еду в этом горшке, Мосимоли ушла. Мать, вернувшись, увидела, что сделала дочь, и послала Мосимотсану позвать сестру домой. Когда Мосимоли пришла, мать сказала ей сложить зерно в глубокую яму, а сама столкнула девушку в эту яму и забросала сверху землей. Когда дочь умерла, мать растолкла ее вместе с зерном в мелкие кусочки, которые затем высыпала в глубокий пруд, примыкающий к деревенскому источнику. Из этих кусочков живший в источнике крокодил (водный змей)³ воссоздал Мосимоли. Однажды Мосимотсана пошла с подругами к водоему за водой. Когда они собирались поднять свои линхо (*linkho*) (глиняные чаны), оказалось, что линхо Мосимотсаны не может сдвинуться с места. Подруги ушли, оставив Мосимотсану возле источника. Тогда из воды появилась Мосимоли и в песне рассказала о том, что мать сделала с ней (убила и растолкла в порошок), что пыльный вихрь подхватил ее кусочки и унес в пруд, где крокодил воссоздал ее из кусочков. Мосимоли побила свою сестру за то, что та не сказала ей правду о том, что ее мать зла на нее, а затем наполнила чан сестры грязной водой и отправила ее домой, наказав приготовить еду родителям на этой грязной воде. Когда родители Мосимоли узнали, что их дочь жива, они загнали большое количество скота в пруд в обмен на свою дочь и получили ее обратно после разговора с живущим в источнике водяным змеем, который строго запретил родителям впредь обижать Мосимоли (*Jacottet* 1908: 166–174, № 24; *Rakotsoane* 2008: 60–61).

Сумо (Лесото, ЮАР).

Однажды девушка сорвала в поле дыню и собралась отнести ее матери. У девушки было два поклонника, которые сидели у дороги, ожидая, когда она пройдет. Когда она прошла, они оба похвалили ее красоту. Девушке понравились их слова, и она отдала им дыню. Мать, услышав о случившемся, отругала ее. Девушка, вместо того чтобы промолчать, закатила глаза и, обращаясь к любимой звезде, запела: “О моя звезда, моя маленькая звездочка! Мои друзья из Мабиелы ждали меня там, по дороге. Я отдала им дыню. Звезда, звездочка! Моя мать проклиняет меня, утверждая, что у меня зеленые глаза, такие же зеленые, как у крокодила”. Мать убила дочь и растолкла ее в пыль. Поднялся ветер и унес эту пыль, бросив в озеро. Крокодил сделал из этой пыли очень красивую девушку, с которой стал жить на дне озера. Иногда она появляется на поверхности воды, чтобы позвать свою сестру Мосибутсане и рассказать ей о своих несчастьях. Она поет: “Твоя мать, Мосибутсане, обратила меня в пыль и бросила меня по ветру; крокодил взял меня, он сделал меня человеком – сделал такой, какая я [теперь] есть” (*Casalis* 1859: 360–362).

Анализ сюжетного типа “Утопленница”

Большинство вариантов сказок типа “Утопленница” строятся по единой сюжетной схеме:

1. Девушка в результате конфликта с матерью, отцом, сестрой или подругами либо в нарушение табу, связанного с водяными духами (подходить к реке, толочь что-то в ступке в водоеме), оказывается в воде.

2. Девушка не погибает, она продолжает жить на дне водоема как представитель “речного народа”, как “водная дева” и чаще всего как супруга “хозяина вод” – водяного питона или крокодила.

3. Сестра утонувшей девушки отправляется за водой к реке/озеру, где с ней разговаривает ее сестра-утопленница, которая помогает ей поставить сосуд с водой (калебасу) на голову.

4. Вмешательство родителей и/или колдуна (колдуньи) позволяет вернуть сестру-утопленницу в мир людей, в дом родителей.

5. Водяной супруг девушки приходит за ней и возвращает ее в подводный мир (вариант: табу вновь нарушено, и девушка возвращается в водоем).

Большинство представленных выше сказок весьма сходны между собой по структуре, однако две из них выделяются зачином. Это сказка кикуйю и второй вариант умбунду. У кикуйю девушка попадает в водоем после того, как жители деревни приносят ее в жертву духу воды – хозяину пруда питону. У умбунду девочки-близняшки появляются на свет в результате активного участия в судьбе бездетной женщины некоего “хозяина вод”, опять же речного духа. В финале сказки девочки прыгают в реку и плывут туда, где живет их “повелитель”, а речной дух является женщине во сне и говорит ей: “Ты хотела иметь детей. Я тебе их дал. <...> Но ты покинула их, и отныне они принадлежат мне”. Эти варианты, как мы увидим дальше, раскрывают семантику представлений, лежащих в основе данного сказочного типа.

Сказки типа “Утопленница” содержат семантические коннотации, раскрывающиеся при знакомстве с традиционными представлениями народов, в культуре которых бытуют эти сказки. Помимо указанных выше мотивов рождения детей при помощи водяного духа и принесения девушки в жертву путем утопления ее в водоеме, почти в каждом варианте встречаются мотивы жизни человека на дне водоема, брак с водяным духом, а также сосуд для воды (калебаса) – разберем их поочередно, сопоставляя с элементами традиционного мировоззрения банту, в отдельных случаях проводя параллели с представлениями народов Западной Африки⁴.

Водяные духи как форма существования человека. Представления о том, что отдельные водоемы – являются местами обитания духов предков, являющихся формой бытия человеческого существа в промежутках между смертью и новым рождением, широко распространены у банту и лежат в основе многих ритуальных практик и семантических комплексов. Такие водоемы у различных народов банту называются дзива (*dziva*), дзивое (*dzivoe*) или дзивоа (*dzivoa*). Живущий в дзивое дух предка, если и показывается людям, то обычно в облике змеи. Такой “водяной” дух может снова родиться в человеческом теле, для этого он использует находящуюся поблизости женщину, способную к зачатию. Об этом прямо говорится в целом ряде африканских текстов, например:

У царской наложницы не было детей. Когда солнце стояло в зените, она отправилась к реке, где обнаружила выплзшую из воды змею, которая вилась кольцами по земле, сделала полукруг вокруг женщины, а затем вернулась в воду. Женщина попросила: “Ауе, пусть Бог даст мне кое-что, чтобы я могла родить ребенка царю”. В этот момент “змея вошла в ее утробу” и женщина забеременела (фульбе) (*Baumgardt* 1994: 165–168).

Может случиться и наоборот: нерожденный ребенок возвращается в среду, откуда он вошел в утробу:

Однажды женщина, которая вскоре должна была родить, пошла за водой. Когда она нагнулась, чтобы набрать воды, ребенок выскользнул из ее вагины и упал в реку. Она не смогла вытащить его, поскольку словно некая мистическая рука утащила его на дно (в дальнейшем нерожденный ребенок развивается на речном дне как водный дух в змеином облике. – А.Б.-Г.) (гису) (*Taban lo Liyong* 1972: 78–80).

Живущая в водоеме змея и дух предка смешиваются в представлении банту до степени неразличения⁵. Это представление лежит в основе множества поверий. Например, если женщина конго (низовья р. Конго) видит во сне змею, бегущую воду или водных духов (*ximbi*), это является предзнаменованием

того, что ее будущий ребенок будет воплощением водяного духа. Как только такой ребенок рождается, вокруг его тела обматывается ткань, чтобы никто не мог определить его пол. Спустя несколько дней после рождения вызывают знахаря, который и объявляет собравшимся, что появившееся на свет дитя является воплощением водяного духа. Все девочки, рожденные после такого пророческого сна, получают имя Ломбо (Lombo), мальчики – Этоко (Etoko); причем для идентификации детей в качестве воплощения водяных духов, имеющих змеиную природу, обыкновенно бывает достаточно сна матери. На протяжении жизни такого человека, в доме не убивают змей. Самим Ломбо и Этоко также не разрешается убивать змей – чтобы они не убили собственных родственников. Змеи же часто появляются в домах, где живут такие дети, находя здесь безопасные убежища. Джон Уикс, описавший этот обычай у конго, добавляет: “[Люди] верят, что единственная новая часть такого ребенка – его тело. Дух или душа же такого ребенка старые и принадлежат или умершему человеку, или [какому-то другому] живущему, или водяному духу” (*Weeks* 1914: 113–115). Схожие поверья бытуют и в Западной Африке. Согласно представлениям игбо (Южная Нигерия), если беременная или кормящая женщина видит во сне, что она плывет, это ясный знак, указывающий на то, что чи (*ci*) (сущность, душа) родившегося ребенка является воплощением водного духа алозе (*alose*), имеющего змеиную форму. Ребенка, до трех лет не научившегося ходить, игбо также считают порождением алозе. Проводится церемония, цель которой выявить истинную природу ребенка, во время церемонии он может превратиться в змею (о нескольких таких случаях игбо рассказывали Норткоту В. Томасу). На о-ве Убулубу трехлетнего ребенка, не научившегося ходить, игбо положили на блюде в реку вместе с приношением ямса. Ребенок тут же превратился в питона и уплыл. В регионе Асаба такую же церемонию проводят в доме; если ребенок превращается в змею, его убивают (*Thomas* 1914: 22–23, 29; *Hambly* 1931: 26). Схожая традиция существует у кагоро Северной Нигерии. Умственно отсталому или парализованному новорожденному дается год на выздоровление. Если этого не происходит, люди говорят, что “это змея, а не человек”, и бросают его в воду. Кагоро утверждают, что, если заглянуть в этот момент под воду, можно видеть, как ребенок превращается в змею (*Hambly* 1931: 27). Дороти А. Тэлбот записала несколько подобных преданий от ибибио Южной Нигерии (*Talbot* 1915: 54–57). В сказке фульбе (Северный Камерун) водяной джинн говорит героине о человеке-змее, за которого ей предстоит выйти замуж: “Не бойся, он – наше дитя”, – т.е. воплощенная змеинная душа (*Görög-Karady* 1994: 165–168). «Водоём – место, откуда “берутся дети” (*babies are fetched*)», – отвечают венда своим детям на вопрос об их происхождении (*Eberhardt* 1958: 19). Суто верят, что дети выходят из оз. Нцоана-Цаци (Ntsoana-Tsatsi) (*Rakotsoane* 2008: 60). Поэтому жертвы водоему или у водоема с целью обеспечить зачатие ребенка – распространенная практика в Субсахарской Африке. Согласно представлению мальгашей Мадагаскара, “если хочешь иметь детей, принеси калембас полный жира и брось его в воду” (*Корнеева* 1977: 193). Помимо того, в традиции ряда народов банту водоемы считаются местом происхождения первых людей: в мифах суто – это пруд (*Rakotsoane* 2008: 60); у кикуйю – первая пара людей жила на берегу подземного водоема; у мбунди – первая женщина появилась из реки (*Heintze* 1967: 340). Также, в соответствии с воззрениями многих народов Африки, реки, пруды и болота – места захоронения умерших и пребывания их духов (*Heintze* 1967: 341–342). Согласно верованиям венда, все мертворожденные дети и дети, умершие вскоре после смерти или от чахотки, должны быть похоронены вблизи воды, иначе не будет дождей (*Miller* 1979: 139). У венда и свази умерших вождей было принято хоронить “дважды”: сначала тела сжигались, затем их пепел опускался в реку (*Heintze*

1967: 342); у чокве, луба, лунда и венда вождей погребали непосредственно в реке, иногда отводя для этого на время речное русло и выкапывая могилу в высохшем речном дне (Ibid.: 342–343). Таким образом, водоем представляет собой локус “замкнутого цикла” циркуляции душ, куда депонируются умершие взрослые и нежелательные дети и откуда появляются на свет новорожденные души.

Змей – “хозяин воды” и метафора жизни. Водоем – не только локус пребывания душ предков и новорожденных. В водоеме обитает питон – его хозяин. “Царь вод”, “бог вод”, “хозяин вод”, “владыка реки” – устойчивые названия змея в сказках Африки. В ряде сюжетов (о девушке, обещанной в жены змею, и о жене змея) живущему в водоеме змею (как правило, питону) отдают в жены девушку (в обмен на дождь или на позволение изможденным путникам напиться воды). Таковы сказки койсанов нама (Schmidt 1980: № 131, 2013: № 1051), зулу (Callaway 1868: 55–72), тонга или ндебеле (?) (Bournhill, Drake 1908: 78–98), суто (Jacottet 1908: 126–134, 148–152, 152–159), бака (Jordan 1973: 191–197), ираку (Vольне 1987: 193–196), кикуйю (Mwangi 1983: 72–75), шона (von Sicard 1965: 39) и других народов (подробнее см.: Бер-Глинка 2016, 2021). Питон в сказках типа “Утопленница” – также супруг героини⁶. Змей, живущий в водоеме, способен “запирать” или “отпускать” дождь, т.е. вызывать и прекращать засуху, поэтому к нему в засушливые периоды обращены жертвоприношения (зачастую человеческие). В целом ряде сказок банту и этнографических свидетельств, собранных в Западной Африке, именно живущий в воде змей – адресат жертвоприношений, отправляемых в случае засухи и голода у водоема – места его обитания. Зачин приведенной в настоящей статье сказки кикуйю описывает церемонию, в ходе которой девушку топят в пруду для того, чтобы пошел дождь (Mwangi 1983: 72–75). Одна из сказок венда представляет собой изложение ритуала и мифа, связанных с культом питона, жившего в оз. Фундудзи, которому была посвящена ежегодная церемония жертвоприношения женщины, несущей пиво. Описанные в сказке исчезновение питона в оз. Фундудзи, следующая за этим засуха и, наконец, вхождение женщины с пивом в озеро представляют собой, по всей видимости, финальные эпизоды этого мифа (Eberhardt 1958: 15–19). По сообщению Жаклин Эберхард, “ежегодно венда проводят обряд, в рамках которого приносят в жертву девушку, несущую котел с пивом, топя ее в оз. Фундудзи, расположенном в центре земель венда в горах Зутпансберг” (Ibid.). У суто девочек в ходе инициации кидали в поток, где, как считалось, “змей посещал их” (MacCulloch 1918: 410). Ломве (Малави) некогда приносили в жертву питону юную девушку (Schoffeleers 1992: 54). Динка (Южный Судан) приносили в жертву “богу вод” или “речному народу” (живущим в самой глубине реки духам предков) девочку, чтобы вызвать дождь во время сильной засухи или чтобы благополучно пересечь крупную и опасную реку. Стефани Бесвик опубликовала несколько подобных свидетельств, относящихся к прошлому (в ряде случаев недавнему – XVIII–XIX вв.), полученных ею от представителей разных кланов динка (Beswick 2004: 116–119).

Жена змея (водяного духа). “Брак” девушки со змеем – это не в полной мере троп, эвфемистическая замена ее гибели. В представлениях и культовой практике банту функция “жены питона” является общественно признанной и традиционной. Эту социальную и ритуальную роль исполняет специально избираемая девушка (девушки), постоянно или временно проживающая в святилище питона. Святилища питона – комплексы, представляющие собой места поклонения предкам вождей (и кладбища последних), святилища дождя, где местный вождь (являющийся одновременно жрецом или назначавший этого жреца) проводит моления о дожде, и одновременно места обитания священных питонов (которые понимались как трансформации⁷ божеств и духов умерших вождей).

Такие святилища характерны для многих бантуязычных и западноафриканских ареалов. “Святилище дождя”, или “святилище питона”, обыкновенно располагается на берегу водоема (реки или моря) или близ находящегося в глубине роши пруда, в котором, как считается, обитает питон. Там же – в пруду, на кладбище рядом с ним или в роше обитают и духи предков, являющиеся адресатами поминальных ритуалов и посредниками в прошениях, адресованных божествам. В “штате” такого святилища прежде обязательно присутствовала жрица – “жена питона” (часто выполнявшая функцию медиума). В качестве характерных примеров можно привести святилища питона у эве (Того-Бенин), ганда (Уганда), ломве, чева и фипа (Малави), шона (Зимбабве) и хумби (Ангола).

У эве святилище питона располагалось в г. Вида. Наиболее ранние и подробные упоминания о нем присутствуют в мемуарах Виллема Босмана (*Bosman* 1907 [1705]: 369–374) и шевалье де Марше, последние были опубликованы Жаном-Батистом Лабатом (*Labat* 1730). Обычными занятиями “жен” питона были приношение ему свежей воды, плетение травяных матов и украшение святилища по праздникам. “Брак” (физическое соитие) девушки со змеем (фактически с одним из жрецов святилища) был обязательным этапом инициации юных жриц этого культа.

У ганда (Уганда) святилище питона находится в ведении клана мутима (*Mutima*), оно расположено на западном берегу оз. Виктория-Ньяса, в устье впадающей в него р. Муджузи (*Mujuzi*). Глава клана является одновременно главным жрецом питона Селванги (*Selwanga*). В храме постоянно живет “жена” питона – жрица, именуемая Назимба (*Nazimba*). Она обязана соблюдать безбрачие и плести подстилки для питона. В стене храма есть дыра, через нее питон вылезает наружу, чтобы полакомиться привязанными к кольшкам козами и курами, и заползает обратно. Жрица поит питона молоком священных коров, в которое подмешивается белый мел (*Roscoe* 1909).

Святилище ломве (Малави), расположенное в южной оконечности оз. Малави, посвящено питону Мбоне. Святилище состоит из священной роши и пруда, находящегося в 5 км от нее. Вода в пруду красноватого цвета, вероятно, из-за присутствия в ней оксида железа, однако местная традиция утверждает, что цвет воды вызван кровью Мбоны, который был некогда здесь убит. Пруд также ассоциируется с духами предков. Среди временных построек на территории святилища выделяется хижина питона и его “жены”, именуемой Салима. Считается, что питон из пруда вползает в хижину, в которой спит Салима, и “играет с ее телом, не кусая ее и не причиняя вреда”. Салима не готовит, не носит воду, не собирает дрова и не вступает в интимные отношения ни с кем из людей (*Morris* 2000: 214–215).

В “штате” святилища Мсинья (*Msinja*) народа чева (Малави) состояли две женщины: одну называли мангаджи (*mangadzi*) или чаута (*chauta* – “радуга”), а вторую – макевана (*makewana* – “мать детей”); имя подчеркивает ее роль в обеспечении плодородия и деторождения). Макевана выполняла функции медиума, она время от времени становилась одержимой (чева верили, что в эти моменты в нее вселялся дух питона). Обе жрицы выбираются из числа незамужних девушек, чтобы стать “женами” питона (его называют тунга [*thunga*] или нсато [*nsato*]), который понимается как воплощение или проявление верховного духа (*chiuta*) в форме змеи. Питон посещал макевану по особым, предусмотренным ритуалом случаям. Макевана жила одна, редко показывалась на глаза людям и соблюдала безбрачие. Ей было запрещено обрабатывать землю и притрагиваться к мясу и пиву. Она проводила время, лежа на кушетке из слоновой кости, и никогда не стригла волосы, поскольку, как считалось, контролировала выпадение

ние дождя (если бы она подстригла волосы, она бы “подстригла дождь”). Макевана считалась бессмертной и умирала почти всегда насильственной смертью. Если пророчество макеваны не сбывалось, ее бросали в оз. Малави. Если же она все-таки умирала сама, ее тело также бросали в озеро; в обоих случаях это считалось отправлением жрицы в дом божества. В 1870 г. святилище Мсинья было уничтожено (Heintze 1967: 355–358).

Фипа (Малави) почитают водяного духа фульве (*fulwe*) в облике питона. Дух-питон имеет жену, которую называют мкола (*mkola*), являющуюся одновременно жрицей и медиумом при его святилище. Мкола регулярно бывает одержима духом питона (Ibid.: 361).

Тавара (Мозамбик) посвящают водяному духу (относительно его змеино-го облика точных данных нет) юную девушку нечисква (*nechiskwa*), которая считается невестой божества и живет со старой женщиной уединенно на маленькой скале, называемой “местом белых деревьев”, под присмотром вождя одного из близлежащих племен, являющегося одновременно “верховным жрецом бога дождя” и приносящего в периоды засухи жертвы духу водоема (Heintze 1967: 352).

Святилище у шона (Зимбабве) располагалось на берегу священного пруда (*dzivoa*). Служащие в нем царские дочери “посвящали себя любви”, т.е. занимались храмовой проституцией. Причем прежде всего они должны были поддерживать сексуальные отношения со змеей, живущей в пруду. Эти жрицы были ответственны за дождь – он шел, если питон оставался доволен ласками девушек. В случае длительного отсутствия дождя считалось, что жрицы не выполняют своих обязанностей, и одну из них закапывали заживо (Frobenius 1931: 202–203).

Правитель г. Нгола народа хумби (Ангола) на протяжении всего царствования связан со священной змеей, живущей в особой хижине онхонголо (*onkhongolo*) на отгороженном участке царского двора. Контакт правителя со змеей осуществляется через науламбу – специальную жрицу, играющую роль советника и посредника. Науламба – одна из царских женщин и одновременно супруга священного змея. Она живет в хижине, где в ее обязанности входит поддержание огня и приготовление пищи для своего “супруга”-змея. Науламба не имеет права заниматься никакими другими делами и в свободное время отдыхает, лежа на леопардовой шкуре перед входом в хижину. Правитель может приблизиться к науламбе лишь во время отсутствия священного змея. Ночь – запретное время для посещения жрицы, так как встреча правителя с его священным антагонистом означает неминуемую гибель для первого. От поддерживаемого наулампой равновесия в отношениях между правителем и змеем, своими супругами, зависят благополучие и процветание страны, баланс влажности климата, здоровье скота и успех в охоте и войне (Hauenstein 1960: 222–223).

Жизнь человека под водой. Важно, что нахождение девушки под водой даже продолжительное время, как считают банту, не означает ее гибели. Многочисленные сообщения, записанные от представителей народов банту, недвусмысленно указывают на то, что человек не тонет, но продолжает жить на дне реки/пруда в мире духов. Эти сообщения весьма точно отражают представления банту о водоемах и их скрытой жизни. Приведем несколько примеров. Девушка народа венда, одержимая духом, говорящим ее устами на языке каранга, погрузилась в реку, где пробыла около часа, после чего вышла из воды, держа в одной руке зеленый маис, а в другой коренья. Все были крайне удивлены, поскольку в это время года не бывает зеленого маиса. Девушка объяснила, что получила его в дар от Мвари – верховного бога бан-

ту, который также посвятил ее в секреты приготовления лечебных снадобий. Впоследствии она стала искусным лекарем (*Stayt* 1931: 307; *Heintze* 1967: 348). У ньяо (Малави) женщина-медиум для моления о дожде погружается в оз. Ширва (*Shirwa*), взяв с собой белого петуха и прочие приношения. Спустя три дня она появляется на поверхности воды и говорит, что следует делать для того, чтобы дождь не задерживался (*Stannus* 1922: 317). Одержимая духом макевана – жрица дождя у чева (Малави) должна на три дня погрузиться в оз. Малави, чтобы вызвать дождь (*Heintze* 1967: 349). У многих народов ЮАР и Зимбабве (суто, коса, зулу, фипо, тембу, шона) юноши, собирающиеся стать знахарями, заканчивают свое обучение, отправляясь в состоянии транса под воду, чтобы учиться у водных духов – всех вместе их называют *abantu bomlambo* (“речной народ”). Под водой юноши обнаруживают мир, подобный земному. Он населен духами, выглядящими антропоморфно или как люди с рыбьей нижней половиной тела (ср: русалки у европейских народов). Главным среди духов является большой питон, лежащий на дне. Именно он, согласно сообщениям информантов, наделяет будущих знахарей знаниями и дает им лекарственные травы. Неофиты проводят под водой длительное время (от нескольких часов до нескольких недель) и возвращаются на землю с кореньями и лечебной корой, а их тело измазано белой речной глиной (*Gelfand* 1964: 62–63; *Heintze* 1967: 349; *Hirst* 1997: 229–230). Подробное исследование процесса “подводного обучения” будущих знахарей опубликовано антропологом из Зимбабве Пенелопой Бернад (*Bernard* 2010).

Калеваса как метафора тела. Постоянно встречающийся в сказках предмет – котелок (горшок) для воды, кувшин или калеваса – может быть интерпретирован как метафора жизни и тела героини. В ангольской сказке “Предназначенная в жены змею” мать во сне видит, как наполняет водой кувшин. Это видение служит знаком ее беременности. В сказке умбунду родившиеся вследствие магического вмешательства дети должны иметь с собой горшочки (“Ты родишь девочек-близнецов; назови их: одну – Какула, другую – Кабаса. Достань для них два глиняных горшочка из черной глины и две корзины из прутьев, чтобы девочки играли с ними”). Эти же горшочки увлекают детей в реку, в царство водяных духов, откуда они и пришли в мир людей (“Туда, где живет наш повелитель. / Плынут наши горшочки, плывут наши корзиночки, / Плынут все дальше и дальше по реке Кванза”; *Некрасова* 1975: 62–64).

В различных сказках калеваса часто оказывается причиной изгнания девушки из дома (дочь разбивает горшок матери или готовит в нем) или причиной того, что девушка не может покинуть берег реки (наполненный водой котелок слишком тяжел, и лишь вмешательство потусторонних сил помогает девушке поднять его и поставить на голову). Калеваса служит также и оракулом: если она разбивается, девушке не следует идти следом за женихом:

...мать дала дочери две калевасы и сказала: если разобьется правая, ты не должна идти с ним, если левая – иди (фульбе);

...мать девушки дала младшей сестре волшебную калевасу и сказала, что в случае, если калеваса крикнет “кей!”, им следует вернуться домой (догоны);

...мать дает ей калевасу, чтобы принести гостю воды. Калеваса матери бьется, и девочка берет калевасу другой жены своего отца, которая “не хочет, чтобы девушка нашла себе хорошего мужа”, и та не бьется, и дочь приносит жениху воды (льела).

Мотив бьющейся калевасы раскрыт полнее в сюжете льела, где сверхъестественным женихом выступает антилопа. «Калеваса матери сообщала, если муж был “не тот”, и билась», – утверждает сказитель. Помимо того, именно

калебасу (а также украшения) берет с собой, согласно сказкам (кикуйю; Сенегал), приносимая в жертву змею озера девушка, отправляющаяся в свой последний путь – в водоем. Во всех рассмотренных примерах калемба выступает своего рода метафорой жизни героини.

В некоторых сказках в горшке поселяют новорожденного змея. В горшок же (иногда в шкуру) кладут пепел сожженного змея – в этом случае горшок становится новой формой его будущего тела.

* * *

Ареальное распределение вариантов сюжета “Утопленница” позволяет сделать уверенный вывод о том, что он относится к устной культуре восточных и западных банту и не встречается у других народов континента. География распространения сюжета делает возможным примерное определение временных рамок его возникновения. Как известно, банту начали свое расселение приблизительно в 1500–1000 годах до н.э. из ареала современного Камеруна и Восточной Нигерии, где в это время сформировались две ветви этого народа – западная и восточная. Западные банту переселились в район бассейна р. Конго и далее на юг, в ДРК и Анголу, а восточные – в северную часть области африканских озер, в район современных Уганды, Руанды и Танзании (“восточнобантоидное ядро”). Хозяйственный и технический прогресс в течение нескольких столетий, очевидно, привел к резкому демографическому росту, и после 800 г. до н.э. из района африканских озер (северной его части) началось расселение народов на юг и запад. Во второй половине I тыс. до н.э. в Восточном Конго (в области расселения восточных банту) сформировалось “восточноконголезское ядро”, из которого в I тыс. н.э. банту переселились в Южную Африку и в обширные области на востоке (от Сомали и Мозамбика до Замбии) и на западе континента (до севера Намибии и ДРК) (*Vansina* 1997: 158–159). Таким образом, мы получаем две временных границы. *Terminus post quem* является время формирования банту на восточной окраине Западной Африки – 1500–1000 годы до н.э. *Terminus ante quem* выступает середина I тыс. до н.э., когда на пространстве “восточноконголезского ядра” между восточными и западными банту еще имел место обмен устной традицией. По-видимому, в рамках этого диапазона (1500–500 годы до н.э.) и следует определить время сложения и распространения сюжета “Утопленница” на континенте.

Сказки этого типа имеют ряд общих мотивов с сюжетами о злой мачехе (темне; Сьерра-Леоне) (*Turay* 1989: 71–77) и о доброй и злой сестрах (ганда; Уганда) (*Taban lo Liyong* 1972: 102–103), распространенных у банту и в Западной Африке. Подобные “миграции” мотивов между сюжетами могут указывать на общее происхождение последних, а также на то, что тип “Утопленница” к XX в. еще не выделился в полной мере из сформировавшей его массы сказочных типов.

Примечания

¹ Сказка опубликована советским издателем без указания народа. Этническая группа зомбо народа конго определена автором статьи по упоминанию р. Луфунды – притока Замбези, текущей на границе Анголы и Замбии в области проживания зомбо (см. карту Анголы на ресурсе: <https://www.ethnologue.com>).

² Сказка опубликована советским издателем без указания народа.

³ По ходу изложения сказки название персонажа меняется: он то крокодил, то водный змей.

⁴ Автор использовал исследования, посвященные традиционным представлениям народов конго (Конго), чева, яо и ньянья (Малави), ронга (Мозамбик), зулу, коса и суто (ЮАР), шона (Зимбабве). Исследования же традиционных представлений умбунду и зомба (Ангола), кикуйю (Кения) и кинга (Танзания) либо не известны автору, либо не содержат информации о мире подводных духов. Ввиду этого автор применил метод экстраполяции представлений одних народов банту на другие, близкородственные. Разделение народов банту произошло около 3000–3500 лет назад, их представления до сих пор весьма схожи, что обуславливает возможность применения этого подхода.

⁵ “Фактически змея представляет предков. Не нужно... спрашивать о различии между змеей и предками. Можно также задать вопрос, как одна змея может представлять собой всех предков. Мы возвращаемся к хорошо известным этнографическим данным, согласно которым последний [предок] сосредотачивает в себе силу всех предшественников” (*Hauenstein* 1978: 531–532).

⁶ В ряде случаев питона заменяют крокодил (умбунду), большая рыба (ронда) или “водяной человек” (кикуйю), либо водяной дух спрятан за эвфемизмом “тот, кто в реке” (Уньяндемулу) (кинга).

⁷ Брайен Моррис подчеркивает, что, поскольку традиционные представления банту не разделяют четко духовное и телесное, можно говорить не о “воплощении” духа в питоне, а о превращении духа предка или божества в питона (*Morris* 2000: 215).

Источники и материалы

- Аннеткова-Шарова* 1975 – *Аннеткова-Шарова Г.Г.* Сказки народов Анголы. М.: Художественная литература, 1975.
- Берёзкин, Дувакин б.г.* – *Берёзкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Интернет-публикация. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 28.02.2020).
- Волье* 1987 – *Волье М.Л.* (сост., вступ.) Волшебный цветок. Сказки Восточной Африки. М.: Художественная литература, 1987.
- Некрасова* 1975 – *Некрасова Л.В.* Истории черной земли. Сказки и легенды Анголы. М.: Наука, 1975.
- Bosman* 1907 [1705] – *Bosman W.* A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coast. L.: Ballantine Press, 1907 [1705].
- Bournhill, Drake* 1908 – *Bournhill E., Drake J.* Fairy Tales from South Africa. N.Y.: Macmillan, 1908.
- Callaway* 1908 – *Callaway H.* Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus. Vol. 1. L.: Trübner, 1868.
- Jacottet* 1908 – *Jacottet E.* The Treasury of Ba-Suto Lore. L.: Trubner & Co, 1908.
- Junod* 1897 – *Junod H.A.* Les chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa. Lausanne: G. Bridel et Cie, 1897.
- Knappert* 1977 – *Knappert J.* Bantu Myths and Other Tales. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Labat* 1730 – *Labat J.B.* Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, Isles Voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727. Paris: Saugrain, 1730.
- Miller* 1979 – *Miller P.* Myths and Legends of Southern Africa. Capetown: T.V. Bulpin, 1979.
- Mwangi* 1983 – *Mwangi R.* Kikuyu Tales. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1983.
- Savory* 1961 – *Savory P.* Zulu Fireside Tales. N.Y.: Hastings House, 1961.
- Schmidt* 1980 – *Schmidt S.* Märchen aus Namibia. Volkserzählungen der Nama und Dama. Düsseldorf: Diederichs, 1980.

- Struyf* 1936 – *Struyf I.S.J.* Les Bacongo dans leur Légendes. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- Turay* 1989 – *Turay A.K.* Temne Stories. Köln: Rüdiger Köppe, 1989.

Научная литература

- Бер-Глинка А.И.* Змея как сексуальный и брачный партнер человека (еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов) // Культурные взаимодействия. Динамика и смыслы. Сборник статей в честь 60-летия И.В. Манзуры / Ред. С. Церна, Б. Говедарица. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2016. С. 435–576.
- Бер-Глинка А.И.* Африканские сюжеты о человеке-змее. Опыт интертекстуального подхода // *Stratum Plus*. 2021. № 2. С. 263–306.
- Корнеева Л.А.* Обычаи и фольклор Мадагаскара. М.: Восточная литература, 1977.
- Котляр Е.С.* Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. М.: Восточная литература, 2009.
- Arewa E.O.* A Classification of the Folktales of the Northern-East African Cattle Area by Types. PhD diss. University of California, Oakland, 1961.
- Baumgardt U.* Parenté et alliance matrimoniale à travers des contes peuls du Cameroun // *Le mariage dans les contes africains* / Ed. V. Görög-Karady. Paris: Karthala, 1994. P. 135–174.
- Bernard P.S.* Messages from the Deep: Water Divinities, Dreams and Diviners in Southern Africa. PhD diss. Rhodes University, South Africa, 2010.
- Beswick S.* Sudan's Blood Memory: The Legacy of War, Ethnicity and Slavery in South Sudan. Rochester: Rochester University Press, 2004.
- Casalis E.* Les Bassoutos. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Co, 1859.
- Clarke K.* A Motif-Index of the Folktales of Culture Area V West Africa. PhD diss. Indiana University, Bloomington, 1958.
- Eberhardt J.* The Mythical Python among the Venda and Fulani // *Archiv für Völkerkunde*. Bd. 6. Wien, 1958. S. 15–24.
- Frobenius L.* Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. Berlin: Atlantis Verlag, 1931.
- Gelfand M.* Witch Doctor: Traditional Medicine-Man in Rhodesia. L.: Harvill Press, 1964.
- Görög-Karady V.* (ed.) *Le mariage dans les contes africains*. Paris: Karthala, 1994.
- Görög-Karady V., Seydou C.* La fille difficile. Un conte-type African. Paris: CNRS, 2001.
- Hambly W.D.* Serpent Worship in Africa. Chicago: Field Museum of Natural History, 1931.
- Hauenstein A.* Le serpent dans les croyances de certains tribes de l'est et du sud de l'Angola // *Memorias e Trabalhos do Instituto Investigaçao Cientifica de Angola*. 1960. Vol. 2. P. 220–234.
- Hauenstein A.* Le serpent dans les rites, cultes et coutumes de certaines ethnies du Côte d'Ivoire // *Anthropos*. 1978. Vol. 73. P. 525–560.
- Heintze B.* Der südrhodesische dziva-Komplex // *Anthropos*. 1967. Bd. 62. S. 337–368.
- Hirst M.M.* A River of Metaphors: Interpreting the Xhosa Diviner's Myth // *African Studies*. 1977. No. 56 (2): 217–250.
- Jordan A.C.* Tales from Southern Africa. Berkeley: University of California, 1973.
- Klippel M.A.* African Folktales with Foreign Analogues. L.: Garland Publishers, 1992.

- Lambrech W.* A Tale Type Index for Central Africa. PhD diss. University of California, Oakland, 1967.
- MacCulloch J.A.* Serpent-Worship // *Encyclopedia of Religion & Ethics* / Ed. J. Hastings. Vol. XI. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1918. P. 399–411.
- Morris B.* *Animals and Ancestors*. N.Y.: Berg, 2000.
- Rakotsoane F.C.* Traces of Snake Worship in Basotho Culture // *Journal for Study of Religion*. 2008. Vol. 21. No. 1. P. 53–70.
- Roscoe J.* Python Worship in Uganda // *Man*. 1909. Vol. 9. P. 88–90.
- Schmidt S.* *Hänsel und Gretel in Africa*. Köln: R. Köppe Verlag, 1999.
- Schmidt S.* *A Catalogue of Khoisan Folktales of Southern Africa*. Köln: R. Köppe Verlag, 2013.
- Schoffeleers J.M.* *River of Blood: The Genesis of a Martir Cult in Southern Malawi, c. AD 1600*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- Stayt H.A.* *The Bavenda*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- Stannus H.S.* The Wayao of Nyasaland // *Harvard African Studies*. 1922. Vol. III. P. 229–372.
- Taban lo Liyong.* *Popular Culture of East Africa: Oral Literature*. Nairobi: Longman, 1972.
- Talbot A.D.* *Woman's Mysteries of a Primitive People: The Ibibios of Southern Nigeria*. L.: Cassell, 1915.
- Thomas N.W.* *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria. Pt. IV, Law and Custom of the Asabo District of the South Nigeria*. L.: Harrison and Sons, 1914.
- Uther H.-J.* *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Pt. 1*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. FFC № 294.
- Vansina J.* Bantu: Dispersion and Settlement // *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*. Vol. 1 / Ed. J. Middleton. L.: Simon & Schuster, 1997. P. 156–160.
- von *Sicard H.* ngano dze Cikaranga – Karangamärchen (Studia Ethnographica Upsaliensia XXIII). Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1965.
- Weeks J.H.* *Among the Primitive Bakongo*. L.: Seeley Service, 1914.

Research Article

Behr-Glinka, A.I. Watercourse, Calibasa, Girl: A New African Fairy-Tale Type “The Drowned Girl” [Vodoem. Kalebasa. Devushka. Novyi afrikanskii skazochnyi siuzhet “utoplennitsa”]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 139–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010092> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Behr-Glinka | <https://orcid.org/0000-0002-0759-9015> | a-bg@mail.ru | independent researcher (Moscow, Russia)

Keywords

ethnography of Africa, African fairy tale, Bantu, snake in traditional culture, wonderful spouse, water spirits, sacrifices, transmigration of souls, interdisciplinary approach

Abstract

The author has identified the African fairy tale plot “The drowned girl” (“The wife of the water spirit”), which has not been taken into account in the subject indexes. This work contains the published tale versions which are circulated in

the oral tradition of the Bantu peoples. With the help of ethnographic material of the peoples of Africa, the author undertakes a semantic analysis of individual elements (motives) of a new fairy tale plot. An interdisciplinary approach was used in the work, which made it possible to reveal the close connection of the fairy tale with traditional ideas, rituals, initiation practices and social institutions, that constitute a single semantic field, some aspects of which exist in an inextricable functional relationship.

References

- Arewa, E.O. 1961. A Classification of the Folktales of the Northern-East African Cattle Area by Types. PhD diss., University of California.
- Baumgardt, U. 1994. Parenté et alliance matrimoniale à travers des contes peuls du Cameroun [Kinship and Matrimonial Alliance through Fulani Tales from Cameroon]. In *Le mariage dans les contes africains* [Marriage in African Tales], edited by V. Görög-Karady, 135–174. Paris: Karthala.
- Ber-Glinka, A.I. 2016. Zmeia kak seksual'nyi i brachnyi partner cheloveka (eshche raz o semantike obraza zmei v fol'klornoj traditsii evropejskikh narodov) [The Snake as a Sexual and Marital Partner of Man (Once Again about the Semantics of the Snake Image in the Folklore Tradition of European Peoples)]. In *Kul'turnye vzaimodejstviia. Dinamika i smysly. Sbornik statej v chest' 60-letija I.V. Manzury* [Cultural Interactions, Dynamics and Meanings: Collection of Articles in Honor of the 60th Anniversary of I.V. Manzura], edited by S. Tserna and B. Govedaritsa, 435–576. Kishinev: Vysshaja antropologicheskaia shkola.
- Ber-Glinka, A.I. 2021. Afrikanские сюжеты о человеке-змее. Опыт интертекстуального подхвата [African Stories about the Snake-Man: Experience of an Intertextual Approach]. *Stratum Plus* 2: 263–306.
- Bernard, P.S. 2010. Messages from the Deep: Water Divinities, Dreams and Diviners in Southern Africa. PhD diss. abstract, Rhodes University, South Africa.
- Beswick, S. 2004. *Sudan's Blood Memory. The Legacy of War, Ethnicity and Slavery in South Sudan*. Rochester: Rochester University Press.
- Casalis, E. 1859. *Les Bassoutos* [The Basutos]. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Co.
- Clarke, K. 1958. A Motif-Index of the Folktales of Culture Area V West Africa. PhD diss., Indiana University.
- Eberhardt, J. 1958. The Mythical Python among the Venda and Fulani. *Archiv für Völkerkunde (Wien)* 6: 15–24.
- Frobenius, L. 1931. *Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes* [Erythraea: Countries and Times of Holy Regicide]. Berlin: Atlantis-Verlag.
- Gelfand, M. 1964. *Witch Doctor: Traditional Medicine-Man in Rhodesia*. London: Harvill Press.
- Görög-Karady, V., and C. Seydou. 2001. *La fille difficile. Un conte-type African* [The Difficult Girl: An African Typical Tale]. Paris: CNRS.
- Görög-Karady, V., ed. 1994. *Le mariage dans les contes africains* [Marriage in African Tales]. Paris: Karthala.
- Hambly, W.D. 1931. *Serpent Worship in Africa*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Hauenstein, A. 1960. Le serpent dans les croyances de certains tribes de l'est et du sud de l'Angola [The Serpent in the Beliefs of Certain Tribes in Eastern and Southern Angola]. *Memorias e Trabalhos do Instituto Investigação Científica de Angola* 2: 220–234.
- Hauenstein, A. 1978. Le serpent dans les rites, cultes et coutumes de certaines ethnies du Côte d'Ivoire [Serpent in Rites, Cultes and Customs of Certain Peoples of Côte d'Ivoire]. *Anthropos* 73: 525–560.

- Heintze, B. 1967. Der südrhodesische dziva-Komplex [The South Rhodesian Dziva Complex]. *Anthropos* 62: 337–368.
- Hirst, M.M. 1977. A River of Metaphors: Interpreting the Xhosa Diviner's Myth. *African Studies* 56 (2): 217–250.
- Jordan, A.C. 1973. *Tales from Southern Africa*. Berkeley: University of California.
- Klippel, M.A. 1992. *African Folktales with Foreign Analogues*. London: Garland Publishers.
- Korneeva, L.A. 1977. *Obychai i fol'klor Madagaskara* [Customs and Folklore of Madagascar]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Kotliar, E.S. 2009. *Ukazatel' afrikanskikh mifologicheskikh siuzhetov i motivov* [Index of African Mythological Plots and Motives]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Lambrecht, W. 1967. A Tale Type Index for Central Africa. PhD diss., University of California.
- MacCulloch, J.A. 1918. Serpent-Worship. In *Encyclopedia of Religion & Ethics*, edited by J. Hastings, XI: 399–411. New York: Charles Scribner's Sons.
- Morris, B. 2000. *Animals and Ancestors*. New York: Berg.
- Rakotsoane, F.C. 2008. Traces of Snake Worship in Basotho Culture. *Journal for Study of Religion* 21 (1): 53–70.
- Roscoe, J. 1909. Python Worship in Uganda. *Man* 9: 88–90.
- Schmidt, S. 1999. *Hänsel und Gretel in Africa* [Hansel and Gretel in Africa]. Köln: R. Köppe Verlag.
- Schmidt, S. 2013. *A Catalogue of Khoisan Folktales of Southern Africa*. Köln: R. Köppe Verlag.
- Schoffeleers, J.M. 1992. *River of Blood: The Genesis of a Martir Cult in Southern Malawi, c. AD 1600*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stannus, H.S. 1922. The Wayao of Nyasaland. *Harvard African Studies* III: 229–372.
- Stayt, H.A. 1931. *The Bavenda*. Oxford: Oxford University Press.
- Taban lo Liyong. 1972. *Popular Culture of East Africa: Oral Literature*. Nairobi: Longman.
- Talbot, A.D. 1915. *Woman's Mysteries of a Primitive People: The Ibibios of Southern Nigeria*. London: Cassell.
- Thomas, N.W. 1914. *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria. Pt. IV, Law and Custom of the Asabo District of the South Nigeria*. London: Harrison and Sons.
- Uther, H.-J. 2004. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson* 1: FFC № 294. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Vansina, J. 1997. Bantu: Dispersion and Settlement. In *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, edited by J. Middleton, 1: 156–160. London: Simon & Schuster.
- von Sicard, H. 1965. *ngano dze Cikaranga – Karangamärchen (Studia Ethnographica Upsaliensia XXIII)* [Tales of Karanga]. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.
- Weeks, J.H. 1914. *Among the Primitive Bakongo*. London: Seeley Service.