

ВОДЕНИ БИКОВИ И ВОДЕНЕ КРАВЕ У УСМЕНИМ ТРАДИЦИЈАМА СВЕТА II

Уредила Ђорђина Трубарац Матић



Језеро Цагаан нуур у Монголији

Уводник

Water-Bulls and Water-Cows in Oral Traditions of the World. Part 2

Djordjina Trubarac Matić

In this number of *Folkloristika* we will be presenting the second (and the last) part of the thematic issue dedicated to water-bulls and water-cows in the oral tradition of the world. The first part contained four papers, dealing with the beliefs in water-bulls attested in Siberia (among Yakut, Khanty and Mansi peoples) and in the Balkans (Bulgaria and Serbia). They offered a deeper insight into the ethnographic materials recorded in these regions, accompanied with the scholarly analysis approached from different perspectives: folkloric, ethnologic, anthropologic, semiotic, comparative and dialectological. Questions have been opened regarding the interplay between the imagery concerning water-bulls and various water formations – whirlpools, lakes, springs, subterranean and other karst water-flows and forms, or certain weather phenomena, such as the frost – which entail ambivalent relation between the man and the element of water: in itself, it is vitally essential, but, at the same time, dealing with it can be extremely dangerous.

In this part of the issue, the same concerns can be perceived in the ethnographic materials collected in the Upper Karoo and the Olifants River Valley in South Africa, the north-west of Russia, the northern Mongolia and the south-west Serbia.

In the paper of José Manuel de Prada-Samper, the very essence of the water-bull imagery – present in a complex variety of narratives, beliefs and practices of the /Xam and their descendants in the areas of the Upper Karoo and the Olifants River Valley – is elucidated by a meticulous analysis of references, taken from a comprehensive corpus of sources. The oldest of them are the first ethnographic testimonies taken from the /Xam, collected in the 19th century, such as those from the Bleek & Lloyd's collection¹; there

¹ During the 1870s and 1880s, a German linguist Wilhelm Bleek (1827–1875) and his sister in law, Lucy Lloyd (1834–1914), collected about 12000 notebook pages of text (in /Xam and translated to English), taken from the /Xam Bushman informants who were imprisoned in Cape Town's Breakwater prison. The scholars photographed the informants and documented details from their lives and genealogies, took their measure-

are also others, recorded during the 20th and the 21st century and, among them, unpublished materials which the author collected during his latest fieldwork in the area, some of them dated in March 2018. De Prada-Samper maintains a constant dialogue with the rest of scholars who have written about the topic (Roger Hewitt, Ansie Hoff, Sigrid Schmidt, David Lewis-Williams, Anne Solomon, among others), but he focuses on some overlooked aspects of the subject, which mainly concern the variability of the imagery related to the “water-creature” (the water-bull and the water-cow are some of its commonly attributed forms). The author convincingly illustrates that it is “an ontologically fluid, yet tangible, entity”, shaped in accordance to different life conditions (quantity and type of available water sources) and, at the same time, by the experience the community and the individuals had while dealing with the element of water, which is perceived as a living entity. The materials presented and analysed in this paper offer an almost inexhaustible pool of valuable data for further comparative research, while the insights reached by the author shed new light to certain elements of Khoisan tradition and beliefs regarding the water imagery.

In the paper of Mikhail Garder (Михаил Гардер), the author supplements his and other researchers’ studies of the motif of water-cows in the folklore of the Russian north-west (south Karelia, Vologda and the south of Arkhangelsk district), by presenting, comparing and commenting on the narratives about the water-cows – collected among the Russian population of the mentioned regions. He compares them to several others, from Karelian, Vepsian and Estonian folklore. Four of the narratives have been recorded in the last twenty years, and the rest of them were collected in the 19th and the early 20th centuries. Although the narrative models of the commented text vary, the common motifs present in all of them are the fat and milky cows which emerge out of deep water (and, in some cases, from the earth) and which can be retained for some time in the realm of men by separating one (or several) of them from the rest of the herd by using specific tricks. Unlike the almost identically described water-cows from the Welsh folklore – which are attributed to lake-fairies² – the water-cows from the Russian north-west do not appear in tales about the marriage with supernatural brides. According to some of the narratives from the 19th and the beginning of the 20th centuries, they belong to the herds of *vodyanoy* (the master of a specific water

ments, made word and phrase lists and collected narratives on folklore, beliefs, customs, everyday life and history, which are, since then, (one of) the most valuable sources for the research of the /Xam Bushman tradition. The latest edition: *Claim to the Country: The Archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Ed. Pippa Skotnes. Athens, Johannesburg, Cape Town: Ohio University Press, Jacana, 2007. The collection is digitalized and can be consulted at: <http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za/>.

² See: J. Wood (1992). The Fairy Bride Legend in Wales. *Folklore* 103/1(56–57): 60–61.

resource) – a detail which is absent from the most recent testimonies. Further parallels with the Welsh and Scottish legends can be observed in various elements, such as relating the origin of certain cattle breeds to the legendary water-cows, or the way the water-cows, or their offspring, are called (sometimes name by name) to return to the water from which they emerged³ – the same motif is found in Serbian tradition, but related to the offspring the water-bulls have with domestic cows⁴.

Iulia Liakhova (Юлия Викторовна Ляхова) presents new unpublished materials recorded in Mongolia and Buryatia in 2007, 2008, 2010 and 2012, during a series of expeditions made by the author and the research group of the Center for Typology and Semiotics of Folklore of the Russian State University for the Humanities, to which Liakhova belongs. There are twelve transcribed texts in Mongolian, which are translated to Russian, compared, classified and supplemented with comments. The author notices several major types of narratives in which a water-bull (sometimes it is a yak) appears: the etiological legends about the origin of certain lakes, the narratives about the encounters between persons with a supernatural being and those with a central motif of the master of a lake/lakes. The water-bull is described as a huge white, grey or greyish dark-blue bull, which comes out of certain lakes to mate with domestic cows – the latter motif is present in the Balkan, Saxon, Welsh and Manx folklore too⁵, although the consequences of the mating differ: in Balkan and Manx folklore, they are negative (offspring die, or soon return to the water realm of their progenitor), while in Scottish, Welsh and Mongol, those calves are better than the ordinary ones and bring wealth to the owner. In certain Mongol narratives, the water-bull is identified with the *luu*-dragon – a creature related to thunder, since the thunder is believed to

³ See: J. M. McKinley (1893). *Folklore of Scottish Lochs and Springs*. Glasgow: William Hodge & Co., 180–181; Wood 1992: 60–61.

⁴ Љ. Раденковић (1998). Митолошки становници вода. Водени бик. *Даница* 6 (за 1999 год.): 257–270.

⁵ See: G. Waldron (1744). *History and Description of the Isle of Man*. London: W. Bickerton, 85; J. Grimm (1883) *Teutonic Mythology*. Vol 2. London: George Bell & Sons, 491; J. Rhys (1901). *Celtic Folklore. Welsh and Manx*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 285; Раденковић 1998, 257–258; Љ. Трубарац Матић (2016а). Водени бик балканских и других светских традиција: порекло представе. *Гласник Етнографског института САНУ* 64(1): 171–173; Љ. Трубарац Матић (2016б). Балкански водени бик: типолошко одређење сагледано у контексту представа о воденим биковима у другим европским и светским традицијама. *Савремена српска фолклористика III*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 258–260, 264; R. Malchev (2017). Processes of Cultural Adaptation of Natural Phenomena to the Traditional Models of Knowledge: The Case of the Demonological Entity Called the “Water bull” (Based on the Material from the Bulgarian Regions of Montana and Vratsa). *Folkloristika* 2(2): 63–83.

be caused by the collision of two *luu*-dragons. This feature sums the Mongol folklore among those, like the Khoisan and Serbian, in which the link of the water-bull with the thunder has been observed.⁶ The elements which call for further comparing and analysis are not exhausted by the mentioned parallels, since there are many others to pay attention to.

In the paper of Nina Aksić some new materials relevant for the topic can be found: a pseudo-etiological narrative about the toponim of Ribariće with the motif of water-cow and an unpublished legend about a water-bull. The contribution gains in value if we bear in mind that this material is from the region of Novi Pazar and Pešter (southwest Serbia), where very few narratives on water-bulls and water-cows have been collected until now. The author compares the presented material with the previously published narratives from Raška and the ethnographically related areas of northern Montenegro, Metohija and western and central Kosovo, and tries to trace parallels and differences between them and to put them in a broader context of narratives on water-bulls collected in other parts of Serbia. A map of the south-west Serbian area in which the commented sources have been collected is added to the paper, which can be helpful for the future fieldwork in the region.

With these four commented papers, we will close the thematic issue dedicated to water-bulls and water-cows, hoping to have opened the door to an initial platform for future comparative research of the topic, which is yet to be built upon. As the editor of the issue, I do not want to miss the opportunity to express my most sincere gratitude to all the authors and the peer reviewers who, with their enthusiasm and expertise, have made this issue possible.

др Ђорђина Трубарац Матић
Етнографски институт САНУ, Београд
Е-пошта: djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs

⁶ Apart from the De Prada-Samper's paper published in this issue, see: Трубарац Матић 2016a: 171–173; A. Hoff (1998). The Water Bull of the /Xam. *South African Archaeological Bulletin* 53: 118.

"I Have Already Seen in the Clouds": The Nature of the Water-creature among the |xam Bushmen and their Modern Descendants

José Manuel de Prada-Samper

The 19th |xam Bushmen of the Upper Karoo, South Africa, told stories about a protean being called *!khwa*: ("water"), one of whose many shapes was that of a bovine they called "the water bull", which ritual specialists captured in order to cause rain over the land. This water-creature has been variously interpreted by scholars as a metaphor, a symbol of the dangers of water or a death-wielding divinity. This article seeks to demonstrate that for the |xam and their contemporary descendants the water-creature was, and still is, water itself, considered to be a living being when present in large concentrations, such as dams, rivers or permanent waterholes, or certain accumulations of clouds. Because of this the water-creature is a tangible entity connected with a vital substance, but whose dealings with human beings are always fraught with danger.

Keywords: |xam Bushmen, Bleek-Lloyd Collection, Karoo, water-creature, water-bull, rock art

1. Introduction

!khwa., which simply means "water, rain" (Bleek 1956: 431), is the term that the 19th century |xam Bushmen¹, a hunter-gatherer people of the Upper Karoo region in South Africa, used to call the being that here I will refer to as the water-creature. When it manifested itself in the form of a quadruped similar to a bovid, it was also called the *!khwa:-ka xoro*, the "water's *xoro*",

¹ The decision to use in this article the term "Bushman" rather than "San" is a matter of individual preference, there being at present no unanimity as to what is the more appropriate general term to refer to this linguistically-diverse group of communities, neither among researchers nor among the communities themselves.

normally rendered by Bleek and Lloyd as "the Rain's Bull" (see, for example, |haŋ#kass'o in B-LC, L.VIII.16 [LL91]: 7441', Bleek & Lloyd 1911: 194–195)² and, more rarely, |ka:ξxa, a term glossed in Dorothea Bleek's *Bushman Dictionary* as "bull" (1956) and which perhaps, unlike *xoro* (which also referred to ordinary cattle), was used only for a male water-creature (for the only example of usage known to me see below).³

Before proceeding, I have to say that we have the information given above thanks to the ethnographic archive known as the Bleek-Lloyd Collection (from now on, BL-C), kept at the Jagger Library of the University of Cape Town. The narratives that form the bulk of this archive fill 128 notebooks totalling about 12,000 manuscript pages. They were dictated in the 1870s by a group of |xam individuals, all but one, men, to philologist Wilhelm Bleek and his sister-in-law, Lucy C. Lloyd, who considered these collaborators their "Bushman Teachers". All of them came from the Upper Karoo, an extensive semi-desert south of the Gariiep (Orange) River that is part of a larger region known then as Bushmanland.

The complex of beliefs around the water-creature as documented in the B-LC has been explored by Roger Hewitt (1981: 75–88) in his pioneering study of |xam oral literature. These materials were revisited by Ansie Hoff (1997; 1998; 2011) and Sigrid Schmidt (1989; 1998). In their analyses, both researchers added a wealth of data from other historical sources and from their own fieldwork, extending their inquiries to the contemporary descendants of the |xam in the Northern Cape and, in the case of Schmidt, the Nama and Damara communities of modern Namibia.

In this article I will not deal in detail with the ground already covered by these researchers. For example, I will not refer in detail to the connection of *!khwa:* with the female puberty rituals of the |xam (for which see: Hewitt 1981: 75–88, 131–133, 198–201), or to the rain-specialists (see: Hoff

² For an explanation of Bleek-Lloyd Collection notebook references see next note.

³ The archival research and fieldwork in the Karoo area on which this article is in part based was to a large extent made possible by Prof. Pippa Skotnes of the Centre for Curating the Archive at the University of Cape Town, and Prof. Michael Wessels, then at the University of KwaZulu-Natal. Also by Professor Simon Hall, of the Department of Archaeology at the University of Cape Town, who funded several fieldtrips in the period 2013–2016 as part of his National Research Foundation "Eighteenth and nineteenth century Khoe, San, Xhosa and colonial entanglement in the Karoo" grant. The Olifants River Area fieldwork, all of it conducted in September–November 2015, was done as part of the Clanwilliam Dam Heritage Mitigation Project, funded by the Department of Water and Sanitation of the Republic of South Africa and managed by PGS Heritage. I express here my gratitude to Professor John Parkington, who oversaw the project, and to Wouter Fourie of PGS Heritage and his staff for the trust they placed in me and their assistance during the period of fieldwork. My gratitude too to the Jagger Library of the University of Cape Town for permission to reproduce here Dialkwain's drawing of a *!khwa:-ka xoro*.

2011). Rather, I will focus on the water-creature as an ontologically fluid, yet tangible, entity. How does it relate to water as a physical "element"? How is it perceived by people who believe in it? How do these perceptions change according to the variations in water resources found in different areas? This aspect of the question has been generally overlooked by researchers, in spite of its crucial relevance to a proper understanding of the water-related beliefs and rituals of the |xam and other Khoisan peoples. In this article I will try to address the questions outlined above. Like Hoff and Schmidt, I will start with the beliefs of the 19th century |xam as documented in the B-LC and, more briefly, J. M. Orpen's short ethnography of the Maloti mountains (Orpen 1874; De Prada-Samper 2016a), but I will also discuss contemporary beliefs and narratives about the water-creature that are current among the present inhabitants of the Karoo area that was the home to the "|xam teachers" of Bleek and Lloyd (see below), as well as similar ones from other parts of the Karoo region. I will also bring in examples of narratives and beliefs from the communities of the Olifants River Valley, a better-watered area south of Karoo, rich in hunter-gatherer rock art, which is also inhabited by people of Khoisan descent.

2. What is a water-creature?

When discussing the available narratives and testimonies about rain and rainmaking given by Qing, Orpen's Maloti consultant, and by the "|xam teachers" of Bleek and Lloyd, archaeologist David Lewis-Williams considered that the depiction, in verbal and painted images, of rain as an animal was for the |xam, and in general for other Bushman peoples, a metaphor, based in the "basic analogy (...) between 'rain' and 'animal'" (Lewis-Williams 1981: 103). Lewis-Williams goes on to say that for the |xam, as for the contemporary Kalahari Bushmen, this metaphor and similar ones were "simply ways of speaking about a natural phenomenon" because the Bushmen "are not so credulous as to suppose that a rain cloud 'is' an animal", since "at this level, they perceive an analogical relationship" (Lewis-Williams 1981: 104). In later publications, Lewis-Williams has ratified this conclusion, although with some variations. Thus, in his book with David Pearce, we are told that, for the |xam, the rain/water embodied as an animal was "a being that appears in some tales", different from the *!khwa:-ka xoro* or rain-animal that the |xam rainmakers strove to control. Although Lewis-Williams goes on to say that, unlike the "metaphor" referred to above, the *!khwa:-ka xoro* was more than a mere "figure of speech" (Lewis-Williams & Pearce 2004: 141), in his recent book *Myth and Meaning* he states that the "rain-animals" that the rainmakers capture were "imaginary" (Lewis-Williams 2016: 152).

For Anne Solomon, another author that has paid special attention to "rain animals", *!khwa*: is the "embodiment of the storm" and "a dangerous force and a mighty and fearsome figure of death" that has its home in the waterhole, it being "in fact (...) the water in the waterhole" (Solomon 2007: 152). Even while recognising this fact, that the creature is the water itself, rather than a being that lives in it, Solomon conceives the "rain-animal" as something essentially apart from water, an equivalent to the "lesser god" of the Jul'hoansi of the Kalahari which, like *!khwa*:, is "linked to death and its domain" (Solomon 2007: 152).

For sociologist Roger Hewitt the creature was "a personification of all water but particularly rain-water" (Hewitt 1986: 77), while ethnographer Ansie Hoff, in her monograph about !xam beliefs and practices around rain, states that both Bushman and Khoikhoi peoples and their descendants, "viewed rain/water as beneficial but potentially dangerous and (...) symbolized it in the attitudes and behaviour of an extremely potent female or male mammal (...) or snake" (Hoff 2011: 7). However, Hoff quotes also the statement of a !xam descendant who told her: "The Snake and the water are but one" (2011: 16). Folklorist Sigrid Schmidt, on the other hand, sees the water-creature in its male form as representing "the fierceness of a heavy rainfall, the destructive side especially of the thunderstorm", and the female form as the "symbol of life-giving rain, of fertility" (Schmidt 1989: 204).

What is, then, this being about which we read in the 19th century archive? A real animal? A figure of speech? A figment of the imagination? An embodiment of death in the form of water and bad weather? A personification of water? A symbol? Or perhaps the water itself, as some of the authors suggest, without elaborating on this possibility?

3. "She lay, smelling the Rain's scent": the tangibility of the water-creature

The *!khwa*: of !xam stories and beliefs can be touched and smelled. It can be seen grazing outside its abode, flying in the sky from place to place or walking with long legs over the plain. Or it can literally take hold of an unsuspecting person in order to kill them, or drag its victim to another realm. In short, although *!khwa*: can certainly function as a metaphor and symbol and inhabit the imagination in many other ways, it is an inescapable physical reality. For Khoisan descendants over an extensive part of South Africa (especially those living along substantial bodies of water) it is something to reckon with because in the lives of these communities dealing with water in its multiple forms is part of daily life, as certainly was the case of their hunter-gatherer or herder ancestors.

Before dealing with the beliefs and stories of these communities, however, I will summarize here several of the narratives recorded in the 1870s by Bleek and Lloyd from their |xam teachers. The territory of these individuals falls roughly within the triangle formed by the towns of Brandvlei, in the west, Kenhardt to the north and Vanwyksvlei to the east (see: Deacon 1986). It is an extremely dry area, with very low levels of rainfall, in which permanent sources of water are very rare and far between, and take the form of waterholes and underground wells (known in Afrikaans as *puts*). As we will see, how the water-creature is conceived in a given area is to a large extent determined by the kind of hydrological resources available in it.

In the 19th century |xam narratives the water-creature appears in a variety of guises. In a story told by |haŋʔkass'o in September 1878, the water-creature, here initially called just *!khwa:*, "water", snatches from her hut a woman who has just given birth, and carries her on his back towards his abode, "the pit [*tsaxaukən*] from which he came out" (Bleek and Lloyd 1911: 195). In this tale *!khwa:* appears initially in the form of mist, but the narrator explained to Lloyd that the creature "resembled a bull [*xoro*], while he felt that (he) was the Rain's body" (Bleek and Lloyd 1911: 193). He also explained that "the Rain's Bull [*!khwa:-ka xoro*] goes out from his pit, and the pit becomes dry [because] the Rain has gone out, the Rain's Bull" (|haŋʔkass'o in: Bleek and Lloyd 1911: 195n).

A few days later, |haŋʔkass'o told a story in which a group of hunters of mythical times chase and kill an eland without knowing that it is actually *!khwa:*. When they cut the meat of the animal and try to roast it over the fire, its true nature becomes evident as it melts and eventually extinguishes the fire. *!khwa:* then becomes a *ʔhauru* (here translated as "pond") inside which the "Rain's body" goes, and which surrounds the hunters before transforming them into frogs (B-LC, L.VIII. 16 [LL91]: 7461–7462, L.VIII.17 [LL92]: 7463–7472; Lewis-Williams 2000: 222–223).

Some years before, in 1871, |haŋʔkass'o's father-in-law, ||kabbo, who combined his work as teacher with some gardening in the Bleeks home near Cape Town, told Lloyd that he had dreamed that he had spoken with *!khwa:* to ask that it "would wet the garden" for him, so he could "sit in peace while [*!khwa:*] was wetting the earth of the garden". ||kabbo told Lloyd that at home he frequently talked to *!khwa:*, and *!khwa:* "assented" (Lewis-Williams 2000: 263–265).

||kabbo's daughter, Swobba-||keŋ, who remained in the Karoo while her husband, |haŋʔkass'o, was taken prisoner to Cape Town, told the latter, and he in turn told Lloyd, that she had seen the body of *!khwa:* hovering over the town of Victoria West, with "pots" attached to it. It didn't look as if it were going to rain, but when these pots "fell down in the midst of Victoria West" (B-LC, L.VIII.23 [LL98]: 8011), a torrential rain was unleashed that destroyed

the stone houses and killed people and animals. The rain had been caused by the sound of a "sorcery's bell" (*!gí ta !gwárra*) that "people" were striking (B-LC, L.VIII.23 [LL98]: 8014–8015). We know from historical accounts that this happened on the night of the 27–28 February of 1871, and that the flood killed 62 people and almost wiped-out the entire town (Theal 1908: 171).

In December 1874 *!kweitən ta ||kən*, a woman who came from the "Grass country", an area to the west of *!haŋʔkass'o's* territory, told Lloyd a story about three girls, one of whom had recently entered puberty, who went gathering in the veld and saw a round cloud in the sky. They began to walk back towards their camp, as their parents had instructed them to do in such a case, but rain started to fall and puddles of water formed around them. When they had to jump over one of the puddles, which had the shape of a horned creature, two of the girls put an aromatic herb, *buchu*, "between the water('s) horns" and crossed safely. The one that was a "new maiden", tried to jump to other side, "and this water put her into the [*ʔhauru*], when she had intended that she should spring through the water". The girl is then transformed into a frog (B-LC, L.VI.1 [LL50]: 3930–3941). Here we have again the term *ʔhauru*, which Lucy Lloyd translated in this case as "great waterhole".

In all these narratives, the water-creature is a manifestation of water conceived as a living being that can adopt the different forms water takes: clouds (or mist), rain and liquid-, standing-water. Yet it can also show itself as an eland, or, more often, as I mentioned at the beginning of this article, as a quadruped similar to a bovid called *!khwa:-ka xoro*, "the water's *xoro*". *Xoro* is a term usually rendered as "bull" (Bleek & Lloyd 1911: 195) and "cattle" (Bleek 1956: 260); originally it was perhaps used to designate any large quadruped. In the story told by *!kweitən ta ||kən*, the water-creature actually shows itself in all these forms, the puddle on the ground having the shape of a horned-creature.

The stories show that the water-creature can move of its own volition, and that when it does so the concentration of water standing on the ground dries. The stories also tell us that the water-creature eats while "sitting" in a given place, presumably grazing around that place, which is then "shut in" (Bleek & Lloyd 1911: 193), a magic action that the creature also performs just before transforming into frogs the hunters that killed it in the form of an eland (B-LC, L.VIII.17 [LL92]: 7471). In these stories, the water-creature is bent on transforming those that crossed its path into frogs. He does this to the "new maiden" in *!kweitən ta ||kən's* story, and intends to do the same to the woman it abducts in *!haŋʔkass'o's* narrative summarized above, although in this case we don't know exactly the reasons for its actions (Bleek & Lloyd 1911: 195). In some narratives the creature not only transforms the disobedient maiden into a frog, but also her relatives, who are carried by a whirlwind (*||go||go*) towards the waterhole and thrown inside (Bleek &

Lloyd 1911: 203–205, told also by !kweitən ta ||kən). Once they are there, their mats and arrows return to their original nature and grow as reeds by the waterhole.

More destructive are its actions when, at the sound a “sorcery’s bell” caused by people identified as *!gitən*, it unleashes a murderous thunderstorm over the Karoo town of Victoria West. The “sorcery bell” can be confidently identified with the numerous “rock gongs” that can be found in several parts of the former |xam territory (Parkington et al. 2008: 102–111).

These *!gitən* (singular *!gixa*, a word variously rendered as “medicine-man”, “sorcerer” and “shaman”) were the ritual specialists of the |xam, and dealing with the water-creature was one of their main functions. The story mentioned above about ||kabbo causing to rain in Mowbray strongly suggests that he himself was a *!gixa* (Lewis-Williams 1981: 27, 108; 2016: 99) and that his “dreams” about talking to *!khwa*: can be compared with the altered states of conscience during which the ritual specialists of modern Kalahari peoples like the Ju’hoansi (!kung) fight evil and disease within their communities.

It is relevant to summarize here one more narrative: that in which ≠kagara (identified with a species of shrike similar to *Lanius collaris*) goes to the camp of his brother-in-law, !haunu, to take back his sister from her husband. |haṅ≠kass’o, the storyteller, told Lloyd about !haunu that “[a] man (it) is; the Rain [*!khwa*:] it is”, adding “I think that a Rain’s Sorcerer [*!khwa*: *ka !gixa*] (he) seems to have been” (Bleek and Lloyd 1911: 112–113). That !haunu is indeed an embodiment of water is shown by the fact that he chases his wife and brother-in-law in the form of clouds “unequaled in beauty” that are seen and then vanish away (Bleek and Lloyd 1911: 112–113, 114–115). The woman is carrying mysterious “things” belonging to her husband that, |haṅ≠kass’o explained, “resembled water”. When her brother touches them, blood pours out of !haunu’s nose and he begins to throw lightning towards the fugitives. These watery “things” could be something similar to the “pots” that the “body of the rain” carried while it hovered over Victoria West and thus possess the potential to unleash destructive rain. This is the only 19th century story in which the water-creature takes human form, but, as will be seen below, narratives about anthropomorph water-people abound in the contemporary folklore.

It is important to stress that the |xam narratives summarized above are consistent with a very arid landscape in which the main sources of water are, rather than rivers and streams, essentially wells and waterholes, most of them seasonal and unpredictable. This fact informs the notion the |xam of the dry Karoo had of the water-creature and its doings, and also how they conceived the relationships between the water-creature and people.

4. "The Rain's body": the water-creature as a quadruped and the control of clouds

In the narratives summarized above |haŋ≠kass'o refers often to "the Rain's body". The eland that transforms the hunters into frogs, the *xoro* that tries to take the woman away and the thunderclouds that cause the destruction of Victoria West, are visible manifestations of the body of the water-creature.

In November-December 1872, ||kabbo (who, as we have seen, was a true expert on the subject) dictated two long, and interconnected, narratives about the processes of rainmaking that describe in detail the way in which the "the Rain's body" is formed, even if he does not use this phrase himself. In the second of the narratives, ||kabbo describes how, at the rainmaker's entreaties, the clouds, aided by the wind, begin to accumulate: first the "Rain's hair", then the "Rain's ribs" (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2264–2269). At a later stage, when rain begins to fall, the body is completed with legs, this being the columns of water falling from the clouds (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2283–2284). With these, ||kabbo said in the first story, the rain-cloud "go[es] forward" (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2248). The two narratives focus on how the *!gixa* controls the clouds, causing their gradual formation as described above, and then riding and cutting them over certain mountain (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2239–2240). Here, the rain-clouds are seen clearly as being part and parcel of a living creature with legs that moves over the veld. In the Upper Karoo, this phenomenon can be observed often during the rainy season, and is particularly striking when observed from a distance (see fig. 1). This probably explains why a quadruped such as an eland or a bovid can be the water-creature. In any case, the clouds are the "body" mentioned by |haŋ≠kass'o and described by !kweitən ta ||kən. According to the intensity of the rain, ||kabbo tells us, the water-creature can be male or female, and it seems it is up to the rainmaker to decide this. Male rain is usually torrential and destructive, like the one that almost wiped out Victoria West in 1871. This is why in ||kabbo's story the people go the *!gixa* to beg him for rain, and say: "You must not work / make a bull [!ka:ξxa], / for you shall work a female rain, / that is not angry, / that it may gently rain, / because a nice rain it is. / It which, gently rains soft(ening) the earth (...) / For, the people do fear a male rain [!khwa: gwai:]" (B-LC, L.II.24 [LL30]: 2227–2228).

The rain-clouds are a living being, but ||kabbo constantly refers to "the rain liquid [!khwa //kitən] [that] makes wet (the ground)" (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2253). This water comes from the living creature, and is actually seen as its blood (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2236–2237). This "blood" is what fills the vleis and pans, replenishes the wells and forms other life-giving concentrations of water on the ground and under it.



Figure 1: Rain-clouds discharging water. Varskans farm, Northern Cape, 6 March 2011.

In ||kabbo's account nothing is said about the place from which these clouds come, that is, about the place where the water-creature lives. Probably there were several ways in which a rainmaker could control the clouds and make them do his or her bidding. The description of one such way, which greatly attracted the attention of Bleek and Lloyd, was given by Dia!kwain in June 1874, when Wilhelm Bleek showed him a copy of a rock painting that Magistrate Joseph M. Orpen had copied the previous year in Sehonghong, a shelter in the Maloti mountains of what today is Lesotho (De Prada-Samper 2016a). The painting shows two quadrupeds and a group of human figures, some of which are holding one of the creatures by a rope. The explanation by Orpen's own informant, a young man called Qing, reads in part: "That animal which the men are catching is a snake (!) They are holding out charms to it and catching it with a long reim (sic). (...) They are all under water and those strokes are things growing under water" (Orpen 1874: 10; De Prada-Samper 2016a: 78). The fact that Qing described one of the quadrupeds as a "snake" has puzzled researchers to this day, beginning with Orpen himself, but as I will explain in section 5 below, the water-creature is commonly referred to as the "Water Snake" (cf. De Prada-Samper 2016a: 97–98).

When first shown the images, Dia!kwain said (in Bleek's paraphrase) that they

represent[ed] rainmaking. We see here a water thing, or water cow, which (...) is discovered by a Bushman [who] then beckons to others to come and help him. They then charm the animal, and attach a

rope to its nose, – and (...) lead it over as large a tract of country as they can, in order that the rain should extend as far as possible, – their superstition being that wherever this animal goes, rain will fall (Bleek 1874: 12; De Prada-Samper 2016a: 89–90).

Although the narratives recorded from ||kabbo in 1872 had already described a very similar rainmaking situation, Bleek and Lloyd only realized the importance of this aspect of |xam belief when Dia!kwain, asked to comment on Orpen's copies, told them how the water-creature was captured by the !gitān and dragged over a stretch of territory to cause rain. As I have explained elsewhere (De Prada Samper 2016a: 98–99), although both Qing and Dia!kwain considered the quadrupeds to be representations of water-creatures, they saw different things in the images. Yet it is relevant to note here that Qing's beliefs about water reflect the existence of permanent rivers in his Maloti territory, which in this regard is very different from the dry Karoo that Dia!kwain called home.

From June 1874, until 10 February 1876 (about two weeks before his departure from the Bleek's home), Dia!kwain commented on Orpen's images another three times, in two of which he told in full the story of the capture of the water-creature, one in June 1874, shortly after seeing the copies for the first time (Bleek 2004: 166–171 [B-LC, B.XXVII [WB27]: 2540–2608]), another in January 1875 (Bleek 2004: 153–160 [B-LC, L.V.3 [LL52]: 4075–4089]). In the telling of January 1875, Dia!kwain said that the place where the !gitān waylay the creature is "a water-spring, which has a great and deep hole (a pit) at it" (B-LC, L.V.3 [LL52]: 4090; cf. Bleek 2004: 173). Here, as in the other account, the !gitān do not go inside the pit to capture the water; they wait outside until it comes out to graze, something which happens at night. Dia!kwain is not explicit about this, but very likely we are to understand that the water-creature manifests itself in the form of mist, the usual form it takes when it comes out to graze in contemporary narratives (see below). Dia!kwain states that what the !gitān capture is the !khwa:-ka xoro (B-LC, L.V.3 [LL52]: 4096; cf. Bleek 2004: 174). Yet in the light of what I have said before, and from what is implicit in the account itself, what is captured, tied with a thong and dragged along the veld and then cut up and dispersed to cause rain, are clouds, considered to be, as we have seen above, "the Rain's body". Part of this action could be, as Lewis-Williams has suggested, something that happened within the mind of rainmakers (Lewis-Williams 1981: 112), but since the water-creature, as I have argued above, was a reality perceived by the senses rather than a metaphor or a figment of the imagination as suggested by Lewis-Williams (Lewis-Williams 2016: 152), another part of the capture of the clouds certainly could be performed while observing them on top of a hill and perhaps, as Janette Deacon has suggested, "cutting" them

by making "vertical and horizontal scratches across" an image of the water-creature engraved on rock (Deacon 1988: 132–133), the eventual discharge of rain from the clouds being seen as the result of the cutting, since, as I mentioned above, the rain itself is seen as "the rain's blood" (B-LC, L.II.25 [LL31]: 2236–2237). Dia!kwain's account makes it clear that the clouds were thought to emanate from the well, which was thus considered to be the dwelling of the living water. The creature, which was first liquid water inside a well, then mist, then clouds, then rain, actually embodies the whole water cycle.⁴

In May 1875, Dia!kwain drew, using blue pencil or crayons, the image of a "!*khwa: ka xoro* or 'Water-Bull'" (fig. 2). The creature resembles very much a bovine and is drawn in a style very similar to that of rock engravings which may show also the water-creature (Deacon 1988: 132–133). The caption in Lloyd's hand, written, in all likelihood, following the artist's explanation, states that this is the creature that the "sorcerers" captured "and led about the country (...) when they want to make rain".

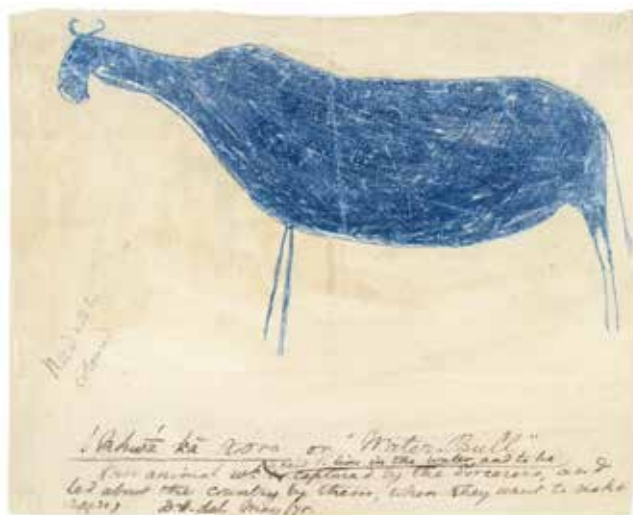


Figure 2: Dia!kwain's drawing of *!*khwa: ka xoro** or 'Water-Bull'. May 1875.

⁴ On March 16, 2018, Alma Reichert, of the farm Arbeidsvreug but now living in Kenhardt, told me that the previous month several hundred mm of rain, much more than the usual average for the region, had fallen in an area close to the R361, the untarred road that leads from that town to Vanwyksvlei. There being no dams in that area, Mrs. Reichert lamented, all this water soon evaporated. This kind of highly localized rainfall is very common in the dry Karoo, and explains why its first dwellers felt the need to try to control the clouds in order to distribute rain evenly and avoid being on perfectly dry ground watching how, as ||kabbo explained it to Lucy Lloyd, "the rain does yonder fall nicely (upon) the [other] people's place" (B-L-C, L.II. 24 [LL30]: 2221), or perhaps suffer a potentially lethal excess of rain while most of the ground around remains dry.

5. The water-creature in contemporary belief and narrative

Most of the people that live today in the area from which the !xam teachers of Bleek and Lloyd came, now part of the Northern Cape province of South Africa, are Afrikaans-speakers. The majority are impoverished rural workers that live in farms, or, more frequently, in townships. Today, as in the recent, and so recent, past, they are officially considered to be "Coloured", a label that carries the stigma of non-identity, among other negative associations. Yet as Ansie Hoff already established a few decades ago, in spite of "the comprehensive culture change" they have undergone, and the complex history of interactions in the area during the past three centuries, they are to a large extent descendants of the !xam (Hoff 2011: 8). A similar situation exists in among many rural communities in the parts of the Karoo that fall within the Western and Eastern Cape provinces, and in areas like the Olifants River Valley, that includes the Cederberg. This mountainous area is rich in the rock art of hunter-gatherers that still lived a more or less independent life when, around 1739, Europeans brought the region under colonial control (Penn 2005: 56–78). The difference with the Upper Karoo communities is that, for these other areas, we almost have no older ethnographic data with which compare the contemporary materials.

a. The water-creature in the Upper Karoo

The Upper Karoo is today even drier than it was 150 years ago and, from what the locals tell me, the situation is not improving. Water is indeed a topic of conversation difficult to avoid, be it with farmers or with labourers. Among the latter, belief in the water as a living thing is still strong, even if the collapse of the hunter-gatherer economy and the forced incorporation of the local population into the farm economy has radically altered their relationship with water. Dependency on rainfall for drinking water and food has become less vital, because for several generations farmers have been managing water by means of dams and water-pumps. The fragile huts of the hunter-gatherers that torrential rain easily washed away have been replaced by the more sturdy little cottages of the farm-labourers. As Ansie Hoff has shown (Hoff 2011), rain-making specialists, or in any case, people who "work with water" continue to exist, but the control of clouds is now less important.

People of the area now refer to the water-creature with the Afrikaans compound *Waterslang*, meaning "water snake", but this does not mean that they really see it primarily as a snake. *Waterslang* is just a way to refer to water as a living being, and that of a snake is just one of the many shapes the living water can adopt. The !xam records actually never describe the water-

creature as a snake or refer to it by that name. The fact that contemporary !xam descendants do so appears to be a recent occurrence, due perhaps to the greater access to the Gariiep (Orange) River that resulted from the imposition of colonial authority in the area in the 1880s. Before this, the presence along the banks of the river of the Korana and other hostile communities had seriously limited the access of the !xam to its waters. Riverine communities today routinely refer to the water-creature as a snake (Hoff 1997; Lange 2015), and it is likely that they have been doing so for a long time. This greater freedom of movement between the river and the drier areas to the south of it appears to have contributed to the standardization, to a certain extent, of beliefs in the water-creature, even if local variations can be clearly detected. However, another important factor to take into account is that, in the Karoo as in other areas, idiosyncratic opinions about the nature and activities of the water-creature abound, a fact that reflects a lack of dogmatism that has been noted also among the contemporary Bushman communities of the Kalahari (Guenther 1999: 196).

Aletta Tieties, of Kenhardt, said that the Water Snake, even if thus called, is actually "a woman and a man, very beautiful people". They are able to move between the Augrabies falls to the man-made Rooiberg Dam outside Kenhardt, and have a predilection for people with moles. This dam is considered to be a very dangerous place even with low water, because the water-creature is there, in the slime and the reeds (ATNA, KP15S010). Another resident of Kenhardt, Sophia Meerkat, also associated the creature with rivers, but said it also lived in the wells and fountains, especially where there are lots of reeds. She said there is a male snake and a female snake. They live together, and at night go out to graze together in the mountains. They move from place to place, and, as happens in some of the 19th century stories, the spot they leave dries (ATNA, KP14aS013).

When I asked directly about the Water-bull, some of the people of the drier parts of the Karoo with whom I have talked recognized it as one of the forms that the water can take. Thus, Maria Kaptein (born in 1951), then living in the farm Varkans, near Brandvlei, told Pippa Skotnes and myself in July 2011 how she saw the creature herself. She described it, in Skotnes paraphrase, as "as beautiful – blood-red with white feet and white horns and pitch-black tail". She also said that "if one is very still, and at the right time of day, you can still see a rainbull (sic.) grazing in the grasses" (Skotnes 2014: 22, the conversation corresponds to ATNA, KP11bS001). Anna Swarts (perhaps in her late 80s), who has lived all her life in the Vanwyksvlei area, said in April 2013 that the *Waterbees* ("Water Cattle") is "black with [little] red horns". Echoing the language employed by many of the !xam teachers of Bleek and Lloyd, Ouma Anna said that "he is just there, one cannot see

him, one who knows will see him, but not one who doesn't know" (ATNA, KP13S011b).

Except for the story summarized above about the flood in Victoria West, there are no water-related first person or "friend of a friend" narratives in the |xam records. This type of narrative, however, abound in contemporary tradition. The same Anna Swarts mentioned above described a strong thunderstorm that fell there in terms not very different from those employed by |haŋʷkass'oo to describe the flood in Victoria West. She doesn't mention the "pots" attached to the "rain's body", but the narrative leaves no doubt that the experience of the sudden downpour was indeed frightening and potentially deadly:

It rains, the water runs like this, flooding. Here one [cloud] just comes. It comes there to the other one and I just hear [*claps once*] the two of them stand like that [*opens her arms wide*].

Then I say [to my husband]: "Look there, you must see the things that are around here in this place."

Well, now he says to me: "Now you and I can run-run."

Now I say: "You cannot run away now. Then it falls on top of you. There is such a cloud, it will fall on top of you. And then all of us here will be dead, as well as the whole of Vanwyksvlei, upside down with water and anything." (...)

But then the water rolls, then the water rolls. [My husband] says to me: "Hey, this here, is this your business here?"

Then I say: "Do you know what? My old people told us about a Water Snake. We weren't children anymore, but we still saw it. And he's like this, he's thick and big" (De Prada-Samper 2016b: 298–299).

It is of special interest here that the storyteller's husband thinks she may be responsible for the thunderstorm. This indicates that she is considered to be a person that "works with the Water Snake".

On June 21, 2014 Oom Klaas Priega (fig. 3), also of Vanwyksvlei, told David Morris and me: "I've already seen in the clouds, when [the Water Snake of the Jagersberg] now treks out of the mountain to go to another place. The weather just gathers, and quite a cloud will come down on top of those mountains, and then he is there in that cloud, and there he goes" (KP14bV008).

Other first-person narratives convey a different kind of experience with water. Dawid Abrahams, of Williston, told me how the Water Snake had drowned a white boy that was swimming into a well with the storyteller's father. When the body was finally recovered, not a drop of blood was left in the boy's body, the creature having sucked it all through his nose. Oom Dawid also told us of a more personal experience he had with the Water Snake while he was herding sheep for a farmer and fell asleep. The creature appeared to

him in a dream as a whirlwind and then as a bearded snake. After a second encounter the following day, Oom Dawid developed what from his description appears to be narcolepsy (De Prada-Samper 2016b: 292–297).



Figure 3: Oom Klaas Priega, of Vanwyksvlei, at Springbookoog's main site showing us the movements of water-creature of the Jagersberg

b. The water-creature in the Olifants River Valley

In the Olifants River Valley (ORV), south of the Karoo, belief in the water-creature is also strong, but the narratives about it reflect the fact that water is much more abundant in the area, which is dominated by a powerful and permanent river and its tributaries, and abounds in perennial springs, not to speak of the Clanwilliam Dam itself, which regulates the Olifants and features often in the stories.

In most of the ORV area the water-creature is called in Afrikaans *Waterbaas*, which can be rendered as “the owner of the water” or “the master of the water”. One can also hear the term *Otterbaas*, “the master otter” or “the chief of the otters”, although this could be a separate entity. More than in any other area in which I have conducted fieldwork, here the water has seldom a stable shape and can manifest itself as a living being in virtually any guise: a bird, a fish, a goat, a mirror, a powerful wind that blows towards the water, among many other forms. Some of the transformations are part of the *Waterbaas*' efforts to drown people (both adults and children) who have not approached the water-place in question with due caution, or are acting in a way the wa-

ter-creature does not like, such as catching too many fish or swimming at the wrong place. Thus, in many stories the water-creature shows itself as an attractive object that appears floating in the surface: a scarf, a ring, a mirror, among many others. When trying to lure children, the creature often takes the form of dolls or other toys.

People in the ORV area also refer often to the water-creature as a being that is half-fish, half-human. In its masculine form it is usually called *Waterman*. In its feminine one, *Watermeid* ("Water Maiden") or *Waternooi* ("Water Lady"), not very often also *Watervrou* ("Water Woman"). This particular conception of the water-creature as an anthropomorphic or semi-anthropomorphic being resonates with the |xam narrative summarized above about ≠kagara and his brother-in-law !haunu, who "fight each other with lightning" (Bleek & Lloyd 1911: 113–119), which shows that for the |xam water-creature was also capable of adopting human or semi-human form.

More interesting for the argument I am developing is the fact that all over the area people refer very explicitly to the fact that the water is alive. Lena van Rooy, who lives near Alpha Farm, beyond the Pakhuis Pass, told me that Meidegat (known also as Maiden's Pool, in nearby Bushman's Kloof resort), "is not dead, it's alive" (*hy's ook nie dood nie, hy lewe*). The pool is a base of a waterfall and, as Ouma Lena made clear, it is alive not only because it never dries up, but also because it has a mind of its own, something which she illustrated telling us several stories about strange encounters near the pool (ATNA, CD15V048). Similarly, Willem Okhuis, of Algeria, said that he had been told that in the Clanwilliam district *daar's baie poele wat baie lewendig is*, "there are many pools that are very alive" (ATNA, CD15V008).

Paul Nieuwoudt (56), of Skilpad Stasie, a farm very close to the Olifants, told us about having heard that construction of a road near the river was stopped when people warned that the use of dynamite would destroy part of the "long snake" there, and this in turn would cause the whole of the Olifants to dry (ATNA, CD15V009).

The water-creature as a cow or bull is also known in the Olifants River Valley. In the little settlement of Witwater, in the Wupperthal Commonage area, the writer Margaret Murray (1974: 24–25) heard stories about the *Waterbull*, a strange beast people saw in the grass near the fountain and that once abducted a young girl. Unfortunately, although I was in Witwater in October 2015 I couldn't gather any information about this manifestation of the water-creature, but a few weeks before Adrian Le Nee (46), from the vicinity of Citrusdal, told me about a strange *Fries* (Friesian) cow was seen emerging from a dry but grassy spot on the ground near Kruisrivier, a tributary of the Olifants. After a while the cow disappeared in the same way, taken along the Afrikaner cow of a local farmer (ATNA, CD15V010). More intensive fieldwork in the area will probably yield other stories of this kind.

The notion that there is a world under the water is to be found in the ORV, especially in the areas closer to the Olifants river itself. Petrus Ockhuis, of Witwater, the same settlement mentioned above, told me that there are rooms (*kamers*) under the water, and that the people that are dragged inside by the *Waterbaas* or the *Waternooitjie* (the diminutive form of *Waternooi*) do not drown, because they find themselves in these perfectly dry rooms (ATNA, CD15V065). The notion is known also in other areas to the east of the ORV. Archaeologist René Rust (2011) documented it in the Little Karoo, and I have found it in Beaufort West from informants that came mostly from the nearby Nieuweveld mountains (De Prada-Samper 2016b: 310–317).

In a story told by Frikkie Snyers, of the farm Klawer, close to the Olifants River Mountains south of Clanwilliam, a farmer is dragged inside a dam by a powerful wind after shooting one of two ducks that stood on it. Once in the world under the water, which is dry, he is taken by guards to a room where a wounded woman awaits him. She is, of course, the duck he has shot. The man is forced to stay in the underwater world until the woman heals (ATNA, CD15V040). In this narrative, the wind that carries the farmer into the water closely resembles the "whirlwind" (*//go//go*) that in !kweitən ta ||kən's story, summarized above, threw into the water the family of a disobedient maiden. In the ORV this manifestation of the water-creature is called a *boogwind* (also *barrelwind*), a local term for "whirlwind" which probably conveys the supernatural connotations of the |xam term *//go//go*, rendered by the Bleeks just as "whirlwind" (Bleek 1956: 534).⁵

In another story, told by Magrieta Jenzel, of the farm Dwarsrivier, in the Cederberg, a man captures a *Waternooi* (Water Lady) and forces her to marry him. She eventually returns to the water, but while trying to stop her, the man is dragged inside to a place where the *Waterbaas* lives surrounded by many snakes. After six months he is spat out and can return to his people (ATNA, CD15S067). Both these stories show a fascinating combination of European and local motifs, but it is clear that the notion of an underwater world is not recent.

Inhabiting, as explained above, an area with no permanent rivers, the 19th century |xam do not seem to have had an elaborate conception of an underwater world, but there can be no doubt that for them at least certain waterholes were portals to a different realm, one into which disobedient

⁵ In Kenhardt, on 16 March 2018, Dirk Steenkam (born 1942 in the farm Middleputs) told me several stories in which the latter manifested itself as a strong *boogwind* that blew for days when the creature was displeased, when grazing outside its home in the Rooiberg Dam, or when moving from there to a nearby place. It is so far the only instance I have recorded in which the primary form of the creature was the wind, and it could be connected with the fact that the stories were all connected with an uncle of Oom Dirk, who "worked with the Water Snake".

maidens and other transgressors were dragged and/or transformed into frogs (Lewis-Williams 2000: 223, 278; Guenther 1989: 109), or which was the dwelling place of deceased *!gitān* (Bleek 2004: 244). In all the texts cited the term used for the body of water is *≠hauru*, and the context indicates that none of these *≠hauru* was an actual waterhole, but rather a manifestation of the water-creature, such as in the case of the hunters that kill the creature in the form of an eland mentioned above. What is beyond the *≠hauru* is something that none of the |xam teachers of Bleek and Lloyd ever explained.

6. Conclusions: the nature of the water-creature

The narratives and testimonies in the BLC show that for the |xam people of the 19th century certain concentrations of water were considered to be alive. Although some of these narratives are set in the mythical past, it is clear that for the |xam the creature was a reality of everyday life. These beliefs are to a large extent current in the former |xam territory and adjoining areas. For contemporary communities, most permanent sources of water, or large concentrations of it, such as rivers and dams, are seen as living, autonomous entities, endowed with supernatural powers, especially that of transformation. These entities possess intelligence, but common people cannot communicate with them, even if the crucial life importance of water for the continuity forces many individuals to interact with it all the time. The connections between puberty rites and the water-creature, so important in the 19th century records, cannot be detected today in these areas, although further research could perhaps document their presence in an altered form. Although I have heard no stories about the water-creature transforming people into frogs or other things, there can be no doubt that the water-creature is as short-tempered and aggressive today as it was 150 years ago. Many of the people I have so far interviewed have experienced this behaviour of the water-creature personally, or know about it through the first-hand stories of close relatives and neighbours.

Lewis-Williams (1996: 125) has described the waterhole of the |xam as an ambivalent, intermediary space between the hunting ground and the campsite, "positive because it provided life for both people and animals and because it was regenerative, but also negative because of the dangerous encounters that could take place there (...) with both people and animals". For him, this intermediate space constituted the axis of the |xam cosmos. Lewis-Williams does not mention the water-creature itself as a dangerous being to encounter; but there can be no doubt that in many cases the |xam must have feared the water-source itself when it was considered to be alive. Today, both the traditional campsite and the hunt as they were understood by

the teachers of Bleek and Lloyd have disappeared, but the water continues to be a force to reckon with. As Serena Renier of Beaufort West, who grew in the Nieuwveldt mountains, told me, after illustrating it with several stories, *fontein is 'n gevaarlike ding* ("the fountain is a dangerous thing") (ATNA, KP13V006). One does not go there to play or to do improper things. One must be cautious at all times when in close proximity of water, because what is sitting there could be a living being. In the Olifants River Area certain uses of the water are even subject to payment. For example, Johanna Hanekom (1941), of the farm Steenrug, near Clanwilliam, told about having to pay in order to fish at a certain pool. The payment took the form of 1 or 2 rand coins (ATNA, CD15V016). Christian van Schalkwyk (in his 70s), of the farm Elizabethfontein, in the Agter Pakhuis area, mentioned a similar payment to be made at a certain fountain in order to draw water from it. The money, Oom Christian said, was paid to the *Waterbaas* (ATNA, CD15V075).

According to Mathias Guenther (2015: 278) "[t]he central, unifying theme in San ontology, and the defining feature of their schema of relational ontology, is that of ontological flux, of human and non-human person-beings". While fitting this ontological schema, since as a "sentient, intentional subject" fulfils a crucial requirement of personhood, the water-creature stands in a category of its own in at least two domains.

The first one pertains to its metamorphoses. While, as Guenther states, transformation of persons in Bushman ontology "may be temporary and reversible or permanent and irreversible, complete or incomplete, voluntary or involuntary, giving the theme of instability the widest ontological and experiential scope, as well as narrative scope" (Guenther 2015: 285), the "ontological flux" of the water-creature is permanent. It can be witnessed by all in those aspects that pertain to the natural water cycle of evaporation, condensation and precipitation, which involves the states of liquid, solid (ice/snow) and vapour, aspects all that in most traditional thought-systems are enough to justify the inclusion of water among living beings.

Very different, and occurring at a more intimate level, are the changes the water-creature can undergo when dealing with its intended victims. The stories, some of them told in the first person, of personal encounters with the living water indicate that the latter can adopt any shape it wishes. It can be a fish, a frog, a bird, an antelope, a bovine, a goat. It can be a mirror, a necklace, a handkerchief, a toy. It can also show itself as a gust of wind or a cloud with a peculiar shape and movement. It can also be seen as having a human torso and the tail of a fish. More dangerously, it can take the shape of a person known by the unsuspecting individual it intends to capture.

The other domain that sets the water-creature apart from other non-human beings is that language is not one of its attributes, unlike other non-human persons, such as lions, that do speak even in narratives set in non-

primeval times. Neither in the 19th century records nor in contemporary tradition does the water-creature talk save on extremely rare cases. In this exceptional cases, its utterances are minimal, as when, in another story told by Serena Renier, it asks the girl that it has dragged underwater what kind of food does she eat (De Prada-Samper 2016b: 312). In another story told by the same narrator, the water-girl addresses the white hunter who is pointing a gun at her with the words "don't shoot me, I've a little one" (*moet my nie skiet nie want ek het 'n kleintjie*) (ATNA, KP13V006). Not even this much do we find in the |xam records, in which neither the !khwa of narratives set in the times of the "Early Race" nor the one of those that are set in more recent times, ever utters a word. Even in the case of ||kabbo's experience the creature does not respond verbally to the rainmaker's entreaties, but just "assents" to them. To the extent that it communicates, the water-creature does so by mean of its transformations and its actions, which normally convey displeasure, sexual desire or intent to kill.

All this places the water-creature in shaky ground, being neither a moral entity, nor a fully amoral one, a fact that is perhaps grounded on the unpredictability of water in all its manifestations. Drought can reduce its availability to almost nothing, and torrential rain can cause a destructive overabundance. In both cases, there can be loss of life. In communities where adults have to work, most children go about on their own and fatal accidents happen. People fishing or working by the water also have accidents. These are seldom, or never, seen as such. It is always the water-creature who claims another victim.

This latest point, the frequent use of narratives of the supernatural to deal with tragic events such a drownings and other water-related incidents, leads to me another crucial aspect of the beliefs around the water-creature: their value, to use the reflections of folklorist Angela Bourke about the fairy legends of Ireland (Bourke 1996: 13), as "cognitive tools" that "deal with so much of the betwixt-and between – the liminal, the marginal, and the ambiguous, whether in time, in the landscape, or in social relations". In the Karoo and the ORV there is "a web of story" similar to the one that in Ireland, according to Bourke, floats "above the physical landscape, pegged down at point after point, as incidents are recounted" (Bourke 1996: 7). The stories in this web, Bourke argues, help listeners to negotiate "a shared system of symbols and metaphors in a context of orality" working as "a grammar of ideas" that constitutes a "a vernacular virtual reality", one with which tellers and audience "can interact realistically" (Bourke 1996: 14). The rich fabric of narrative around the water-creature is a way of conceptualizing water and thinking about it. Also of dealing with losses and other circumstances that people attribute to the actions of the water-creature. Many of the stories told in the Karoo and the ORV about children that drowned may be understood as

narrative ways to cope with personal losses that any family and community would find very difficult to accept, while other stories, such as the one told by Dawid Abrahams about his narcolepsy, bring into the sphere of the water-creature other types of circumstances that in this way can be dealt with within the framework of the "grammar of ideas" enabled by the rich "web of story" these communities have been weaving for a very long time.



Figure 4: Rock engraving at Springbokoog showing a water-creature and two antelopes drinking from it

How long a time this could be is suggested by a rock engraving at Springbokoog's main site, in what was part of the historical |xam territory. There, not far from where Oom Klaas Priega told us how he saw the Water Snake trekking from place to place, stands a roughly rectangular black dolerite rock, so low on the ground that it is easy to miss it. Once you squat to examine it, you can see that engraved on it are two bucks of an indeterminate species with the neck bent over a much larger figure that occupies most of the upper part of the surface of the rock (see fig. 4). The way the lips of one of the antelopes are depicted (fig. 5) leaves no doubt that both it and its companion are drinking from the larger figure, which appears to be a body of water. Yet the figure has something of a fish-like shape, and a diminutive eye

can be seen on its "head". Springbokoog is a singular complex of sites which abounds in unique images, but this one truly stands on its own. It is always risky to interpret any rock art image, specially to put it in connection with narratives, but this fish-like figure which possesses what seem to be a tail and a head, and whose body appears to be liquid, resonates with narratives such as those discussed here, of concentrations of water that turn out to be literally living bodies of liquid, and of living beings that turn out to be liquid. According to David Beaumont and David Morris, the archaeological deposits associated with the Springbokoog engravings suggest that they date from about 2700 to 1600 years before the present (Morris and Beaumont 1994: 21). Whatever the age of the engravings, the wide distribution in the subcontinent and, as a matter of fact, all over the Africa, of stories and ideas about the water-creature indicates that the preoccupations and anxieties they reflect are not new. On 19 November 2016, at his home in Vanwyksvlei, Oom Klaas Priega told us that the Jagersberg waterhole produces sounds that can be heard from a distance. Later that same day another storyteller, Katriena Magang, took me to the yard of Anna Swarts, the old lady who "works with the water", so I could talk with her. At the end of the interview, Katriena and Anna commented briefly on the unusually long silence of the Jagersberg, usually a perennial spring. I perceived a hint of anxiety in their voices.



Figure 5: Detail of figure 3, showing the open lips of one of the antelopes

Bibliography

- Archive of Traditional Narrative in Afrikaans (ATNA): Mostly unpublished interviews conducted in several Karoo areas (KP, for Karoo Project) and in Clanwilliam and other areas in the Olifants River Valley (CD, for Clanwilliam Dam Project). The number that follows KP or CD indicates the year of the interview. V or S indicate "video" or "sound" and are followed by the number of the recording in the archive.
- B-LC: Bleek and Lloyd Collection, Jagger Library, University of Cape Town. Accessible on-line <http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za/>.
- Bank, Andrew (2006). *Bushmen in a Victorian World. The Remarkable Story of the Bleek-Lloyd Collection*. Cape Town: Double Storey.
- Bleek, Dorothea Frances (1956). *A Bushman Dictionary*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- Bleek, Dorothea Frances (2004). *Customs and Beliefs of the !Xam Bushmen*. Ed. Jeremy Hollmann. Johannesburg: Wits University Press.
- Bleek, Wilhelm H. I. & Lucy Lloyd (1911). *Specimens of Bushman Folklore*. London: George Allen & Co., Ltd.
- Bourke, Angela (1996). The Virtual Reality of Irish Fairy Legend. *Éire-Ireland* 31, 7–25.
- Deacon, Janette (1986). "My Place is The Bitterpits": The Home Territory of Bleek and Lloyd's /Xam San Informants. *African Studies* 45, 135–155.
- Deacon, Janette (1989). The Power of Place in Understanding San Rock Engravings. *World Archaeology* 20, 129–140.
- De Prada-Samper, José Manuel (2016a). "A Partial Clue": The Genesis and Context of Qing and Orpen's Conversations. *On the Track of Qing and Orpen*. Eds. J. M. De Prada-Samper, M. du Plessis, J. Hollmann, J. Wientroub, J. Wintjes and J. Wright. Johannesburg: Standard Bank, 29–101.
- De Prada-Samper, José Manuel (2016b). *The Man Who Cursed the Wind and Other Stories from the Karoo / Die man wat die wind vervloek het en ander stories van die Karoo*. Cape Town: African Sun Press with the collaboration of the Centre for African Studies, University of Cape Town.
- Guenther, Mathias Georg (1989). *Bushman Folktales: Oral Traditions of the Nharo of Botswana and the !Xam of the Cape*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Guenther, Mathias Georg (1999). *Tricksters and Trancers: Bushman Religion and Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guenther, Mathias Georg (2015). "Therefore Their Parts Resemble Humans, for They Feel that They are People": Ontological Flux in San Myth, Cosmology and Belief. *Hunter Gatherer Research* 1, 277–315.
- Hewitt, Roger L. (1986). *Structure, Meaning and Ritual in the Narratives of the Southern San*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Hoff, Ansie (1997). The Water Snake of the Khoekhoen and /Xam. *South African Archaeological Bulletin* 52, 21–37.
- Hoff, Ansie (1998). The Water Bull of the /Xam. *South African Archaeological Bulletin* 53: 109–124.
- Hoff, Ansie (2011). *The /Xam and the Rain: Views by a Group of Southern San*. Köln: Rudiger Koppe Verlag.

- Lange, Mary (2015). *Water Stories: Original !Garib Narrations about the Water Snake / Waterstories – Oorspronklike !Garib-vertellinge van die Waterslang*. Johannesburg: UNISA Press.
- Lewis-Williams, David (1981). *Believing and Seeing: Symbolic Meaning in Southern San Rock Paintings*. London: Academic Press.
- Lewis-Williams, David (1996). "A Visit to the Lion's House": The Structure, Metaphors and Socio-Political Significance of a Nineteenth-Century Bushman Myth. *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*. Eds. J. Deacon and T. Dowson. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1996, 122–141.
- Lewis-Williams, David (2000). *Stories that Float from Afar: Ancestral Folklore of the San of Southern Africa*. Cape Town: David Philip.
- Lewis-Williams, David (2016). *Myth and Meaning: San-Bushman Folklore in Global Context*. Cape Town: University of Cape Town Press.
- Lewis-Williams, David and David Pearce (2004). *San Spirituality: Roots, Expression, and Social Consequences*. Cape Town: Double Storey.
- Morris, David and Peter B. Beaumont (1994). Portable Engravings at Springbokoog and the Archaeological Contexts of Rock Art of the Upper Karoo, South Africa. *Contested Images: Diversity in Southern African Rock Art Research*. Eds. T. A. Dowson and J. David Lewis-Williams. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 2007, 11–28.
- Murray, Margaret (1974). *Witwater se Mense*. Cape Town: Tafelberg.
- Orpen, Joseph Millerd (1874). A Glimpse into the Mythology of the Maluti Bushmen. *Cape Monthly Magazine* (n.s.) 9, 1–10.
- Parkington, John, David Morris and Neil Rusch (2008). *Karoo Rock Engravings*. Cape Town: Krakadow Trust.
- Penn, Nigel (2005). *The Forgotten Frontier: Colonist and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*. Athens, OH: Ohio University Press / Cape Town: Double Storey Books
- Rust, Renée (2011). *Water, Stone and Legend: Rock Art of the Klein Karoo*. Cape Town: Struik.
- Schmidt, Sigrid (1989). The Rain Bull of the South African Bushmen. *African Studies* 38, 201–224.
- Schmidt, Sigrid (1998). Mythical Snakes in Namibia. *The Proceedings of the Khoisan Identities and Cultural Heritage Conference*. Ed. A. Bank. Cape Town: Infosource, 1998, 269–280.
- Skotnes, Pippa (2014). From Landscape to Literature: Specimens in Images. *The Courage of //kabbo: Celebrating the 100th Anniversary of the Publication of 'Specimens of Bushman Folklore'*. Eds. J. Deacon and P. Skotnes. Cape Town: University of Cape Town Press, 11–43.
- Solomon, Anne (2007). Images, Words and Worlds: The !xam Testimonies and the Rock Arts of the Southern San. *Claim to the Country: The Archive of Lucy Lloyd and Wilhelm Bleek*. Ed. P. Skotnes. Athens OH: Ohio University Press / Johannesburg & Cape Town: Jacana, 2007, 149–159.
- Theal, George McCall (1908). *History of South Africa since September 1795*, vol. 5. London: George Allen & Unwin.

Illustrations

Figure 1 – Photo by the author.

Figure 2 – Bleek and Lloyd Collection, Jagger Library, University of Cape Town.

Figure 3 – Still from a video recording by Jarita Holbrook.

Figure 4 – Photo by the author.

Figure 5 – Photo by the author.

„Већ сам видео у облацима“: Природа воденог бића
међу Цхам-Бушманима и њиховим савременим потомцима

Хосе Мануел де Прада-Сампер

Резиме

У 19. веку Цхам-Бушмани Горњег Каруа у Јужној Африци причали су приче о бићу променљивог облика званом *!khwa*: ('вода'), чија је једна од многих форми била бик – звали су га *водени бик*, а врачевани су га хватали да би изазвали кишу. У науци је ово водено биће тумачено на различите начине: као метафора, симбол водене стихије, или божанства смрти. Циљ овог рада је да докаже да је за народ Цхам и његове савремене потомке ово водено биће некада било, и још увек је, вода као таква, која се сматра живим бићем онда када чини веће водене формације, као што су браном направљени базени, реке, рупе које су стални извори акумулиране воде, или неке скупине облака. То је разлог што се ово водено створење доживљава као опипљиво биће, које је повезано са кључним животним елементом, али које је истовремено извор потенцијалне опасности за људе.

Кључне речи: Цхам-Бушмани, Збирка Блика и Лојдове, Кару, водено биће, водени бик, петроглифи

др Хосе Мануел де Прада-Сампер
Катедра за археологију, Универзитет у Кејптауну
е-пошта: josemanuel@deprada.net

Примљено: 8. 2. 2018.
Прихваћено: 11. 4. 2018.

Мотив «бык выходит из озера» в монгольском фольклоре¹

Юлия Викторовна Ляхова

Мотив «бык выходит из озера» распространен в разных частях Монголии. В данной статье публикуются новые полевые материалы, записанные на севере Монголии на озерах Хубсугул и Цагаан нуур и на юге на озере Эрээн нуур. Бык, о котором идет речь в легендах, связывается с изобилием и богатством. В некоторых случаях бык выступает в роли духа-хозяина озера, некоторые носители традиции связывают его с громом или громкими звуками. Несмотря на свою специфику, данные нарративы имеют много общего с представлениями о водных быках, распространенными в других частях света.

Ключевые слова: монгольский фольклор, монгольские легенды, водный бык, скот, гром

Скотоводство – важнейшая отрасль экономики современной Монголии. При этом монголы не просто разводят скот, они выстраивают взаимоотношения со своими животными и с природой в целом. В некоторых частях Монголии широко распространены нарративы о быке, выходящем из озера. Эти рассказы встраиваются в контекст специфического отношения к домашнему скоту и к природе и иногда трансформируются под влиянием других распространенных в регионе верований и нарративов. В статье публикуются новые материалы, собранные мной и моими коллегами в экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета² в районе озера Цагаан нуур и озера Хубсугул в Северной Монголии и озера Эрээн нуур на юге (экспедиции ЦТСФ в различные регионы

¹ При поддержке РНФ (проект № 14-18-00590-П «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование»).

² Участники: А.С. Архипова, И.А. Грунтов, Б. Дайриймаа, И.Л. Дашицыренова, Д. Дорж, Е.Е. Дувакин, А.В. Козьмин, Я.В. Леман, Ю.В. Ляхова, О.М. Мазо, С.Ю. Неклюдов, В.В. Олзоева, Р.Т. Сабиров, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, А.Д. Цендина, Р. Чултэмсурэн.

Монголии и Бурятии проходят с 2007 г. по настоящее время, в статье используются материалы 2007, 2008, 2010 и 2012 гг.).³

Вот несколько типичных примеров рассказов о водном быке:

Текст 1

– Манай суманд дурсгалтай газар гэвэл Ногоон нуур гээд газар бий. Тэр Ногоон нуур дотроос дээр үед том сарлагийн бух⁴ гарч ирж байсан гэсэн. Тэр сарлаг бух гарч ирж, үхэр айлуудын үнээнүүдийг дагаж, дагасан үхрүүдээс нь халзан үхэр гарч ирж, бидний өвөг эцэг Шагдарсүрэн гэдэг айлын үхрүүдийг дагаж байсан юм билээ. [...] Тэгээд тэр бух нь үхруудээ дагаад, буцаад нуур луугаа ороод дахиж гарч ирээгүй гэсэн. Одоо бас тэр ийм учиртай тийм юм байдаг.

– Энэ бух сарлаг ямар өнгөтэй, та мэдэх үү?

– Ямар өнгөтэй ёстой мэдэхгүй. Тэр манай ээжийн эмээ, тэрний аавын ээжийн үхрүүд дотор гарч ирж байсан гэсэн.

– Одоо энэ нууранд аль нэг сонин амьтан амьдардаг уу? Та мэдэх үү?

– Тэр дотор аман яриагаар бух байдаг гэдэг өөр юм байдаггүй. Тэрнийг би өөрөө олон удаа очиж хараагүй. 2-л удаа очиж харсан. Харсан өөр юм гарч ирээгүй.

Инф.: В нашем сомоне есть примечательное место, Ногоон нуур называется [в аймаке Завхан, сомон Идэр]. Из этого озера, Ногоон нуур, в старые времена выходил большой ячий бык [сарлагийн бух], говорили. Этот як коров «ходил» [оплодотворял] за коровами из местных айлов и у этих коров рождались телята со светлым пятном на голове, отец нашего рода по имени Шагдарсүрэн [говорил], что [бык] ходил за коровами [...]. Так вот, этот бык ходил за коровами, потом вернулся, зашел в озеро и больше не выходил. И сейчас поэтому вот такое есть.

Соб.: Какого цвета этот бык, вы знаете?

Инф.: Какого цвета не знаю. Это вот бабушка моей мамы, к коровам бабушки ее папы выходил.

Соб.: А еще какие-то необычные животные в этом озере есть?

³ Расшифрованные материалы экспедиций 2007 и 2008 гг. частично доступны по следующей ссылке: <http://www.ruthenia.ru/folklore/mongmain.htm>. Материалы экспедиций 2010 и 2012 гг. в данный момент готовятся к публикации на том же сайте. Все аудиозаписи находятся в личном архиве участников экспедиции и могут быть предоставлены при обращении по адресу liakchova@gmail.com.

⁴ В монгольском языке первое значение слова бух – 'бык', а второе – 'самец', поэтому в некоторых случаях бывает не совсем понятно, идет ли речь о быке, или же о самце какого-либо другого копытного.

Инф.: Вот, говорят, что там внутри бык, а больше никого. Сама я много раз не видела. Два раза видела. Больше ничего такого не видела, чтобы выходило.

[Инф. 3]

Текст 2

– Нуурын дотор гайхалтай амьтан амьдардаг, та сонссон уу?
– Мэдэхгүй, би нэг ингэж сонссон юм байна. Дээр үед энэ хойд талын чиглэлд нэг эмээ ганцхан цагаан үнээтэй байсан гээд... Тэгээд яасан чинь нуураас тийм цагаан бух гарч ирээд, дахисан, юу үнээг нь яагаад, тэгээд зөндөө олон цагаан үнээтэй болсон гэж сонссон. Тийм юм сонссон.

Соб.: Вы слышали, что в озере живет какое-то необычное животное?

Инф.: Не знаю, что-то такое слышал. В старые времена на северной стороне была одна бабушка с одной единственной белой коровой. И вот что произошло, из того озера вышел белый бык, что-то сделал с этой коровой, и тогда стало у нее очень много белых коров, так говорили. Вот такое слышал.

[Инф. 4]

Текст 3

– Тэгээд энэ нуурын дотор сонин сонин амьтан амьдардаг та сонссон уу?

– Аан харин тийм домог ярьдаг. Нэг айлын үхэрт нуурнаас том бух гарч. ирсэн. Тэгээд тэр айлын үхэр аягүй их өсөөд, мянгат малчин болсон молсон гээд яриад л байдаг.

– Энэ бух ямар зүстэй?

– Цагаан бух байсан гээд л, тийн ингэж ярьдаг. Ам дамжсан яриа л даа, тийм.

– Тэгээд энэ нууран дотор унага?

– Тийн унага байдаг, бух байдаг, хонь байдаг. Тийм бас том хонь гарч ирж айлын мал олон болсон гээд л ярина. Бас тэгж ярьдаг. Ер нь бол энэ нуур өөрөө давалгаалахлаараа том том цагаан ийм давалгаа болонгуутаа хонинууд байгаа юм шиг харагддаг юм, энэ нуур өөрөө. Тэгэнгүүт одоо тэрнээс үүсгээд хонь байсан гэсэн гэж яриад байдаг байхгүй юу. Гарч ирж мирдэг гэж ярьдаг юм. Тэгээд бас одоо нэлээн олон жилийн, нэлээн хэдэн жилийн өмнө юм бүү, хорь гуч ч юмуу, дөч тавь ч юмуу, зуу ч юмуу, бүү мэд жилийн өмнө энэ нуурнаас аймаар том амьтан гарж ирээд, тэгээд нар энэ талаас ургаж байхад л тэр амьтны толгой нь гарч ирээд л, тэгээд нар ийшээ шингэж байхад ийшээгээ яваад

сүүл нь далд орсоон гээд, аймаар аварга том халим шиг амьтан байнаа гэж, байсан байнаа гэж бас тэгж ярьдаг юм.

Соб.: Слышали, что в этом озере есть какие-то необычные животные?

Инф.: А-а, да, есть же такая легенда. К коровам одного айла вышел большой бык. В этом айле стало очень много коров, говорят, [владелец стада] стал, вроде как, скотоводом [со стадом] в тысячу голов.

Соб.: Это бык какой масти?

Инф.: Это белый бык, так говорят. Эта история передается из уст в уста.

Соб.: И потом уплыл в это озеро?

Инф.: Да, вот такое животное есть. Бык есть и еще овца. Еще большая овца выходит, говорят, становится много скота в этом айле. Такое тоже рассказывают. Вот именно это озеро, в нем волны, вот такие высокие-высокие белые волны, будто овцы там кажется, вот в этом озере. Вот из этого озера была овца, говорят. Выходит, говорят. И еще как-то раз, давно-недавно, двадцать-тридцать или сорок-пятьдесят, или сто, не знаю, сколько-то лет назад из этого озера ужасно огромное животное вышло, тогда солнце с этой стороны встало [показывает] и голова этого животного вышла и тогда солнце вот так зашло, вот так пошло и хвост исчез из виду. Ужасно огромное животное, как кит был, вот такое тоже рассказывают.

[Инф. 1, 2]

Текст 4

– Цагаан уул суманд Цогбадрах гэж их үхэртэй баян айл байсан. Тунамал нуурын дэргэд тэдний үхэр нь бэлчиж байжээ. Тэгтэл хэдий үед юм бэ дээ нуур дотроос тогоон чинээ том, загасны хэлбэртэй нүдтэй, шар цоохор, монголын бух гарч, үнээг нь дагаж байсан гэнэ. Хүн үзээд тэр бух ус руу орж байсан гэнэ. Тэгээд тэр үнээнээс хойтон жил нь шар цоохор тугал гарчээ. Тэр тугал нь мал болоогүй гэнэ. Тэгээд Цогбадрах тугалынхаа арьсыг өвчиж аваад хишгийн сав хийснээс хойш тэр айл их баяжсан юм гэнэлээ. Цогбадрахынх гэж их баян айл байсан.

– Хишгийн сав гэж юу вэ? Дотор нь алт мөнгө байсан юм уу?

– Дотор нь алт мөнгө байгаагүй. Монгол хүнд хишгийн сав гэж байдаг юм. Хүн ер нь ямар нэг юмнаас азтай хийморьтой болдог тал бий. Хүүхэд төрөх, айлаас нэг хүүхэд өргөж аваад эсвэл ямар нэг юм аваад тэр хүнд өлзийтэй болж, баян тарган болдог. Шүтлэгтэй холбоотой юм даа. Шүтлэгээс үүссэн ойлголт.

Инф.: В сомоне Цаган-ул была богатая семья, у которой было много коров. Их коровы паслись рядом с озером Тунамал. Когда-

то давно – когда это было, сказать трудно, из озера вышел монгольский желто-пестрый бык размером с котел, с глазами в форме рыбы, и стал ходить за их коровой. Когда он видел людей, уходил в воду. На будущий год у коровы родился желто-пестрый теленок. Этот теленок не вырос, а умер. Цогбадрах снял шкуру с теленка и сделали из нее мешок для пожертвований. С тех пор эта семья разбогатела. Цогбадрахинские были очень богаты.

Соб.: Что такое мешок для пожертвований? Внутри были золото, серебро?

Инф.: Золота и серебра не было. У монголов есть такие мешки для жертв. Люди получают силу, счастье [азтай хиймор] от чего-нибудь конкретного.

[Инф. 5, 6]

Как будет видно по следующим текстам, даже в пределах одного района (местности вокруг озера Цагаан нуур) варьируется главный действующий персонаж легенды: бык в рассказах наших собеседников заменяется яком, жеребенком или овцой. Общим для большинства текстов является связь быка с водой и с богатством. При этом во всех записанных нами этом регионе историях масть быка – белая.

Рассмотрим следующие два текста:

Текст 5

– Нуураас хөх бух гарч ордог гэж та сонсож байв уу?

– Аа, би сонсож байсан савдаг нь хөх бух гэж сонсож байсан Аж гэж энд нэг жижигхэн нуур байгаа гардаг л гэдэг.

– Тэр нь яадаг бух юм бол?

– Үгүй яахав хөгшчүүлийн ярьдаг бол хаяа нэг гарч ирээд урамдуулж бариад байдаг гэсэн тийм домог ч гэмээр л юм байдаг.

– Энэ ер нь сайн зүйл юм уу? Муу зүйл юм уу?

– Мэдэхгүй ш дээ энэ чинь судлагдахгүй байгаа асуудал, тогтооход хэцүү асуудал байгаа биз дээ ер нь бол би тэгэж л ойлгосод байдаг.

– Энэ ер нь бороотой хамааралтай л бол уу?

– Тийм байж болно. Байгалийн ямар нэгэн үзэгдэлтэй л холбоотой.

Соб.: Вы слышали о том, что из озера выходит синий бык?

Инф.: А-а, я слышал, этот савдаг [дух местности], как синий бык, говорят, он выходит из местного маленького озера под названием Адж.

Соб.: Это бык такой?

Инф.: А как же, старики говорят, выходит на берег и ревет, есть такая легенда.

Соб.: Это хорошо или плохо?

Инф.: Я не знаю, это неизученный вопрос, сложный вопрос, я так понимаю.

Соб.: Это связано с дождем?

Инф.: Может и так. Это связано с какими-то природными явлениями.

[Инф. 7, 8]

Текст 6

– Усанд луу гэж нэрлэдэг амьтан байдаг юм.

– Усанд луу байдаг юм бол толгойлогч нь гэж байх уу?

– Лусын бурханыг уурлуулж болохгүй гэж ярьдаг юм.

– Яахаараа лус уурладаг юм бол?

– Тэр усан дотор адуу ч, үхэр явж л байдаг. Лус дотор байхгүй амьтан байхгүй гэдэг. Лус яахаараа уурладаг вэ гэвэл: амьтныг буудаж, загас барьж, цусыг нь усанд урсгахад л лус уурладаг юм гэсэн.

Инф.: В воде есть животные, которые называются луу.⁵

Соб.: А начальник этих луу кто?

Инф.: Говорят, нельзя сердить бурхана лусов.

Соб.: А почему лусы сердятся?

Инф.: Под водой ходят и кони, и коровы. Говорят, нет животных без лусов (?). Почему лусы сердятся? Они сердятся, когда животных убивают, ловят рыбу, кровь пускают в воду.

[Инф. 9]

В этих текстах у наших информантов между прочим проскальзывают две важные вещи: во-первых, синий бык, выходящий из небольшого озера Адж выходит на берег и издает громкий звук, ревет. Во-вторых, водные коровы и кони вскользь упоминаются информантом в ответ на вопрос о лусах – животных, связанных с водой и, что са-

⁵ Представление о том, что гром и молнии производят драконы-луу фиксировалось в Монголии еще в XIV веке. Идея, что гром происходит от драконов-луу (часто можно услышать версию, что гром гремит от их столкновения друг с другом или же является их голосом) широко распространено до сих пор. Луу редко напрямую взаимодействуют с человеком, не причиняют ему ни вреда, ни пользы, однако, считается, что луу могут падать на землю в виде верблюжонка или же спускаться зимовать в колодцы, там они впадают в спячку до лета (этот мотив распространен на юге Монголии). Подробнее о луу, их связи с духами-хозяевами водоемов лусами и с громом см.: Неклюдов 2014.

мое важное, с природными явлениями. Следующий текст, записанный нашей экспедицией в Хубсугульском районе в 2007 году, поясняет оба этих высказывания:

Текст 7

Эрт цагт нэг хонхорт их мөс ус тогтжээ. Тэр хонхор дотор нь амьтан ч юм уу, хүн ч юм уу, аль нь ч мэдэгдэхгүй нэг хар юм байжээ. Тэгээд хэд хоногийн дараа тэр газарт очиход хонхор дотор сарлагийн бух байжээ. Тэр сарлагийн бух сүүлээ шарваад л уснаас уугаад байж байна гэнэ. Бороо орж, тэнгэр дуугарахад тэр бух усаа тойроод гүйгээд байх юм гэнэ. Тэр уснаас нь орчны нь хүмүүс эхлээд болгоомжилж, амсаж үзэж байгаад ундаалах болжээ. Тэр ус ёроолоосоо ундаргатай. Хамгийн цэнгэг устай тул хүн, малд хамгийн чухал сайн ус байна гээд хүмүүс ууж хэрэглэдэг болсон гэнэ. Энэ нуур тэгж л тогтсон юм гэнэ. Тэгээд тэр нууранд олон амьтад буга, хандгай, ямаан гөрөөс, чоно, үнэг ирж ундаалсан гэнэ. Баахан олон усны шувууд ирж, дуугараад л яваад л ийм сайхан, гүн цэнхэр Хөвсгөл нуур үүссэн гэсэн домог байдаг.

Давным-давно как-то в одной впадине лежало много льда. Там появилось что-то черное, непонятно что – то ли животное, то ли человек. Через несколько дней посмотрели туда, а там – як. Этот самец яка махал хвостом и пил воду. Когда шел дождь и гремел гром, этот самец бегал вокруг этого озерца. Местные люди сначала опасались пить эту воду, потом попробовали и стали употреблять. На дне бил ключ. Там была самая чистая вода, поэтому люди увидели, что она полезнее всего людям и скоту, и стали употреблять ее. Так и возникло это озеро. Потом к этому озеру стали приходиться на водопой всякие звери – олени, лоси, козы, волки, лисы и прочие. Стали прилетать птицы, петь там. Такая есть легенда о том, как появилось прекрасное синее озеро Хубсугул.

[Инф. 10]

Бык (рассказчик, как и некоторые другие интервьюируемые, называет его быком-яком) в этом тексте напрямую связывается с погодными явлениями и в особенности с громом. В следующем тексте нет прямого указания на связь водного быка с громом или дождем, однако, его появление связывается с другим существом – с луу – драконом, который в монгольском фольклоре отвечает за гром: считается, что гром происходит от столкновения драконов луу.

Текст 8

– Тэгээд Тэрхийн цагаан нууран дээр луу унажсаны дараагаар нууран дотроос 2 том бух үхэр гарч ирсэн тэгээд буцаад орсон манай хөгшчүүл тэр нуурын эргээр дээр үед нутагладаг байсан байна л даа 30, 40 оноос хойш л нутагладаг байсан нууры тухай тэд нараас очиж яривал өчнөөн л юм ярина л даа.

– Тэгээд тэр 2 бух гараад юу хийсэн бэ? Айлд очсон уу?

– Бух гарч ирээл нуурын ус нилээд цалгилсан тэгээд буцаад доошоо орсон тэгээд тэр 2 луу бол газартай холбоотой нь бол холбоотой л юм шиг байгаа ер нь.

Инф.: В озере Тэрхийн Цагаан нуур после того, как упал луу, из озера большие бык и корова вышли, потом вернулись, наши старики это озеро почитали, раньше там жили, 30-40 лет назад там жили, и когда они с озера возвращались, много разных вещей рассказывали.

Соб.: Эти два быка выходили и что делали? Заходили в айл?

Инф.: Когда бык вышел, вода в озере разлилась, потом [когда вернулся] опустилась, и вот эти два луу связаны с землей, с землей обычно связаны.

[Инф. 11]

Связь водных быков с громом и с громкими звуками фиксируется в этом регионе (если рассматривать его более широко) ещё на рубеже III-II вв. до н.э. в Китае: «В Восточном море лежит гора Движущейся волны. Она выступает в море на семь тысяч ли. На ее вершине живет животное, похожее на быка, с туловищем изумрудного цвета и без рогов, с одной ногой. Когда [оно] входит в воду или выходит из нее, то тут же поднимается ветер и льет дождь. Оно светится, как солнце и луна, гремит, как гром. Его имя – Куй. Желтый Предок схватил его, сделал из его кожи барабан. Палки [к нему он] сделал из костей Громового Животного. Его (барабана) бой пугает Поднебесную и слышен на пятьсот ли» (Степугина (ред.) 1977: 114). Далее автор замечает: «В данном описании нетрудно узнать дракона-лун, китайское божество дождя и ветра (...) воплощение *куй* в виде одноного дракона подтверждается и другими сочинениями, в частности “Шу цзином” и “Хань Фэйцзы”, текстом, датируемым третьим столетием до н.э.» (Де Гроот 2000: 21).

Отдельно надо отметить, что существа, похожие на коров, в данном тексте одноногие и без рогов. Здесь стоит провести параллель с монгольским текстом, записанным нами в 2012 году:

Текст 9

– Манай сумын нэгэн нууранд...

– Ямар сум бэ?

– Батцэнгэл. Тэнд Лүн гэдэг нэгэн нуур байдаг. Лүн гэдэг нь төвд нэр байна. Тэнд эртний ямар нэгэн амьтдын, мөхөж сөхсөн амьтдын үлдэгдэл байна. Тухайлбал, хирсний яс байна. Нуураас хөх бух гарч урамддаг. Намрын сүүлээр манан дунд гарч урамддаг, маш цөөхөн тааралддаг гэдэг.

– Тэрхийн цагаан нууранд яригддаг. Цагаан бух гарч ирдэг. Энэ бух гарч, ордог уу?

– Монголын нууруудад ийм бухын ерөнхий дүр байдаг. Өгийн цагаан нуур Архангай аймгийн Өгийн нуур суманд байдаг. Энэ нуур Лүн нуур хоёр газар доогуур холбоотой. Холбоотой хоёр бяруу Лүн нуур луу унаад алга болчихсон. Эзэн нь бяруугаа хайсаар Өгийн нуурын эрэгт холбоотой хоёр бярууны яс гарсан сураг дуулж, олсон. Тэгээд энэ хоёр нуур газрын гүнээр холбоотой юм байна гэдэг.

– Аанхан маш сонирхолтой. Ганц эвэртэй гөрөөс сонссон уу?

– Энэ хөх бух буюу хирс бол ганц эвэртэй амьтан.

Инф.: В одном озере в нашем сомоне...

Соб.: В каком сомоне?

Инф.: Батцэнгэл. Там есть одно озеро под названием Лун. Там одно какое-то древнее животное, вымершее животное осталось. Предположительно, однорогое. Из озера выходит сивый бык и ревет. В конце осени в тумане выходит и ревет, говорят, их очень мало осталось.

Соб.: Рассказывают, что [они есть] и в озере Тэрхийн цагаан нуур. Что оттуда выходит белый бык. Этот бык входит и выходит, так?

Инф.: В монгольских озерах бывают [видны] очертания быка. В озере Огий цагаан нуур в Архангайском аймаке в сомоне Огий нуур есть. Это озеро и озеро Лун нуур снизу связаны. Они связаны и теленок заплыл в озеро Лун и исчезла. Хозяин этого теленка искал, а озеро связано с озером Огий нуур, там на берег вышли кости этого теленка, такой слух слышал. Вот, два эти озера на глубине связаны. Вот так говорят, что эти два озера на глубине связаны.

Соб.: Очень интересно. А об однорогом звере вы слышали?

Инф.: Это сивый бык или однорогий зверь [хирс – носорог, однорогое животное]. Животное с одним рогом.

[Инф. 16]

Как я уже замечала, представление об однорогости духа могло произойти под влиянием распространенных в той же местности

представлений об однорогих хозяевах земли (эзэн), встреча с которыми могла обеспечить охотника удачей и богатством на всю жизнь так же, как встреча с быком обеспечивает богатством скотовода (Ляхова 2016).

В отдельную группу можно выделить нарративы, в которых речь идет о практиках почитания водного быка или этот персонаж интерпретируется как дух-хозяин местности (эзэн или *свадаг*):

Текст 10

- Хүмүүс заримдаа ярьдаг нуур байгаад, нуураас заримдаа бух гардаг, бух...
- Нуур дотроос уу?
- Аанхан, та энэ яриа сонссон уу?
- Цагаан бух гарч ирээд, хүний үнээ ээрээл, тэр хүн нь их баяжсан гэж нутгийн улсууд тэгж ярьдаг. Энэ нууран дотор бух адуу ч байдаг гэж ярьдаг. Бух гарч ирээд, айлуудын үнээ ээрээд, тэр айл их баяжсан. Мундаг баян болсон гэж ярьж байдаг.
- Тэр цагаан бух энэ нуурын эзэн үү?
- Энэ нуурын эзэн байх.
- Нууран дотор адуу бас байна.
- Адуу байсан сурагтай л байдаг шүү дээ. Адууг нь ч яагаагүй, тэр бух адуу байдаг гэж хүн тэгж байдаг. Бух л нуураасаа гарч ирээд, хүний үнээ дагаад, тэр айл мундаг баяжсан гэдэг.

Соб.: Люди иногда говорят, что из озера иногда выходит бык...

Инф.: Из озера?

Соб.: Да. Вы такое слышали?

Инф.: Белый бык [или самец] выходит, спаривается с коровами человека и тот человек богатеет, у меня на родине так говорят. В этом озере кони [бух адуу] есть, говорят. Самец вышел, оплодотворил коров айла, тот айл богател. Ужасно разбогател, говорят.

Соб.: Этот белый бык – это хозяин озера?

Инф.: Да, хозяин озера.

Соб.: Еще в этом озере кони есть?

Инф.: Да, есть слух, что и кони там были. Почему бы и не кони, есть этот бык, кони тоже, человек ведь тоже есть. Бык выходит из озера, ходит за коровами, принадлежащими людям, тот айл богатеет, так говорят.

[Инф. 12, 13]

Текст 11

- Танай энд эргэн тойрон том уул, сайхан нуур байна. Тэд өөрийн гэсэн эзэнтэй юу?

- Урьд бол эзэн байна гэж үздэг. Нууран дотроос том том бух гарч ирдэг гэж ярьдаг байсан.
- Бух аа?
- Тиймээ. Урьдын улсууд тэгэж ярьдаг байсан. Үнэхээр л тус тусдаа эзэнтэй юм байна лээ гэж.
- Бух нь одоо тэнгэрийн эзэн үү? Нуурын эзэн байсан уу?
- Тэр бол нуурын эзэн.
- Бух нь ямар хэмжээтэй, ямар өнгөтэй байсан, тэрний тухай та дуулсан уу?
- Одоо хөх бух л гэж урьд нь ярьж байсан. Дээр үед тэгж ярьж байсан юм.
- Та энийг хэнээс сонссон бэ?
- Хуучин хөгшчүүлээс.
- Нуур болгон өөр өөрийн гэсэн эзэнтэй байдаг уу?
- Ерөөсөө л бух л байдаг. Тус тусдаа юм байхгүй ээ. Нэг эзэнтэй.
- Уул нь юмар эзэнтэй вэ?
- Уул нь эзэнтэй.
- Тэр бух нь ямар нэгэн шинж чанартай байсан уу?
- Тэрийг өөрөө хараагүй. Хөгшчүүл л ярьж байсан болохоор мэдэхгүй байна. Тийм л юм сонсож байсан. Тийм л таамаг байдаг.
- Тэр бух нь тэгвэл нуураасаа яах гэж гардаг байсан бол, зүгээр л гараад байсан уу?
- Зүгээр л гарч ирээд л зун гардаг байсан юм уу даа. Тэгээд л бух байхгүй газар ирж мал үржих талд л байсан байх.
- Тэгэхээр тэр бух нь сайн үүлдэрийн байсан уу? Хүнд их ээлтэй байсан уу?
- Ээлтэй. Хэрэв гарч ирэх үед маш сайхан жил болдог байсан байх.
- Цагаан өвгөн гэсэн бурханы тухай сонссон уу?
- Үгүй ээ. Сонсоогүй.
- Нуурнаас гарсан бухад мөргөдөг байсан уу? Ямар нэгэн өглөг өгдөг байсан уу?
- Тийм өглөгийг өгдөг байсан тухай сонсоогүй.
- Ер нь бухтай холбоотой ямар нэгэн үлгэр сонсож байсан уу?
- Үгүй ээ.

Соб.: У вас здесь есть высокие горы, красивые озера. У них есть их хозяйева?

Инф.: Раньше считали, что есть. Говорили, что из озер выходят громадные быки.

Соб.: Быки?

Инф.: Да. Люди раньше так говорили. Правда, у каждого есть хозяйин.

- Соб.: Бык был хозяином неба? Или озера?
Инф.: Хозяином озера.
Соб.: Какого он размера, цвета, что вы о нем слышали?
Инф.: Раньше говорили, что синий бык. Давно рассказывали.
Соб.: От кого вы это слышали?
Инф.: От стариков.
Соб.: У каждого озера есть свой хозяин?
Инф.: Один бык. Отдельных нет. Один хозяин.
Соб.: А у горы какие хозяева?
Инф.: Есть хозяин у горы.
Соб.: Бык имел какие-то особенности?
Инф.: Я его сам не видел. Старики так рассказывали. Сам не знаю. Слышал такое. Вроде, есть такое предположение.
Соб.: Зачем тогда этому быку выходить из озера? Просто так?
Инф.: Просто так. Кажется, летом. Вроде, приходил туда, где скота не было, и там его разводил.
Соб.: Он был хорошей породы? Был расположен к людям?
Инф.: Да. Если он выходил, год был хороший.
Соб.: Слышали о бурхане Цаган-увгуне?
Инф.: Нет, не слышал.
Соб.: А быку, который выходил из озера, поклонялись? Приносили подношения?
Инф.: Не слышал про такие подношения.
Соб.: А какие-нибудь сказки про быков знаете?
Инф.: Нет.
[Инф 14]

Текст 12

«Здесь рядом есть местечко с колодцем. Там выходит хух буу (синий бык), погнался за коровой, и с ней ушел под воду. И с тех пор стали поклоняться этому месту (этому быку) и поставили там камень. Про размеры неизвестно, но люди принесли откуда-то камень, чтобы помнить о синем быке».
[Инф 15, запись из полевого дневника]

Таким образом, можно говорить о различных жанрах, в которых рассказывается история о выходящем из озера быке: во многих случаях это быличка – рассказ о встрече с быком кого-то из далеких знакомых или родственников. Но так же текст могут рассказывать и как легенду (в рассказе о происхождении озера Хубсугул), или же как мифологическое представление о том, что в озере есть дух-хозяин, который появляется в виде быка. Сам главный персонаж может заменяться другим копытным из домашнего скота. Его внешний вид может меняться под

влиянием других распространенных в регионе верований, как в случае с представлением о живущем в озере однорогом животном. В большинстве нарративов водный бык связывается с богатством и процветанием скотоводов, а иногда можно проследить его связь с природными явлениями, в первую очередь – с громом.

Библиография

- Де Гроот, Ян Яком Мария (2000). *Демонология древнего Китая*. Евразия: Санкт-Петербург.
- Ляхова, Юлия (2016). Чем опасен однорогий зверь: духи охоты и другие локальные духи в монгольском фольклоре. *Вестник РГГУ* 12(21), 39–49.
- Неклюдов, Сергей (2014). Эти капризные и ленивые драконы: от паремии к мифу. *Антропологический форум* 21, 152–165.
- Степугина, Татьяна (ред.) (1977). *Каталог гор и морей (Шань хай цзин)*. Москва: Издательство «Наука».

Список информантов

- Текст 1 – Интервью с инф. Ариуна Галбатринхийн (1974 г.р., скотовод и работник гостиницы, халхаска), 2012 г. Неопубликованный источник. Улиастай. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 2 – Интервью с инф. Энхамгалан Жанцаныйн (1960 г.р., халхасец), 2012 г. Неопубликованный источник. О. Цагаан нуур. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 3 – Интервью с инф. Батболд (слесарь, 1963 г.р) и инф. Намжилийн Тумэнжаргал (1964 г.р., экономист), 2012 г. Неопубликованный источник. О. Цагаан нуур. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 4 – Интервью с инф. Баточир (1927 г.р., хотогойт), 2007 г. пос. Хотгол Хубсугульского аймака. *Мифо-ритуальные традиции Монголии* (электронный ресурс), <http://docs.cntd.ru/document/gost-r-7-0-5-2008> (01.03.2018).
- Текст 5 – Интервью с инф. Жадамбын Гамболд (1961 г.р., сотрудник суда, халхасец) и инф. Сэргэлийнбатор Болдбаатарын (1994 г.р. халхасец, студент, учится в Улан-Баторе), 2017 г. Неопубликованный источник. О. Эрэн нуур, сомон Жаргалан, Гоби-Алтайский аймак. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 6 – Интервью с инф. Мунху Нямаржав (1934 г.р., баруун узумчин, родился во Внутренней Монголии, в с. Эрдэнэ-Цагаан с 1945 г, пастух), 2008 г. Неопубликованный источник. Сомон Эрдэнэ-Цагаан. Личный архив экспедиций

- Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 7 – Интервью с инф. Лувсандашын Рагчаа (1932 г.р., дархатка, родом из Улаан Уул, учитель языка и литературы), 2007 г. пос. Хотгол Хубсугульского аймака. *Мифо-ритуальные традиции Монголии* (электронный ресурс), <http://docs.cntd.ru/document/gost-r-7-0-5-2008> (01.03.2018).
- Текст 8 – Интервью с инф. Батдорж (1962 г.р., водитель, р. в Архангайском аймаке), 2012 г. Неопубликованный источник. г. Цэцэрлэг. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 9 – Интервью с инф. Бат-Эрдэнэ (1979 г.р., халхасец), 2012 г. Неопубликованный источник. Архангайский аймак, сомон Бат Цэнгэл. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 10 – Интервью с инф. Пурэвжагийн Дашхуу (1940 г.р., сотрудник фермы), 2012 г. Неопубликованный источник. О. Цагаан нуур. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.
- Текст 11 – Интервью с инф. Увгуний Лханаажав (1934 г.р., халхасец, родом из аймака Баян Хонгор, скотовод, живет в Улан-Баторе), 2007 г. Мурэн, Хубсугульсуй аймаг. *Мифо-ритуальные традиции Монголии* (электронный ресурс), <http://docs.cntd.ru/document/gost-r-7-0-5-2008> (01.03.2018).
- Текст 12 – Интервью с инф. Гомбын Норов (1917 г.р., жил в сомоне Гурван Дзагад, после переехал к озеру Хулун во Внутренней Монголии, в 1945 году перекочевали обратно. зап. в местности вокруг кочевья Эрхитын Бург), 2010 г. Неопубликованный источник. Местность вокруг кочевья Эрхитын Бург. Личный архив экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва.

Мотив бика који излази из језера у монголском фолклору

Јулија Викторовна Лијахова

Резиме

У савременој Монголији сточарство је још увек важна привредна грана, па монголски народ не само што узгаја стоку већ и успоставља различите врсте односа с њом и природом. Мотив бика који излази из воде распрострањен је широм Монголије. У овом раду представља се нова теренска грађа са севера Монголије, где се налазе велика језера као што су Хувсгул и Цаган нуур, и из јужне Монголије, тј. области око језера Ерен нуур. Бик који живи у језеру се у казивањима доводи у везу с општим изобиљем и богатством, па се сусрет с њим сматра добрим знаком. У неким случајевима поистовећује се са господаром језера, у другим се доводи у везу са громом и тутњавом налик грому. Замишља

се као плав, бео или шарен (својство које се доводи у везу с изобиљем), некад и само с једним рогом – што је честа одлика локаних митских бића. Уочавају се разлике у веровањима: у једном казивању, водени бик се доводи у везу са другим митским бићем – змајем (луу), док се у другом помињу радње које указују на обожавање воденог бика.

Кључне речи: монголски фолклор, монголска предања, водени бик, стока, гром

The Motif of Bull Coming out of the Lake in Mongolian Folklore

Iulia Viktorovna Liakhova

Summary

In contemporary Mongolia, cattle breeding is still an important branch of economy, therefore Mongolian people do not just breed cattle – they build different kinds of relationships with nature and with their cattle. The belief about a bull living in a lake widespread in the north of Mongolia, in the region with large lakes, as the lakes Khuvsgul and Tsagaan nuur, or the lake Eren nuur in the Southern Mongolia. The bull that lives in the lake is related to the abundance of cattle, money or offspring; sometimes it is considered to be the master of the lake; in some narratives it is related to thunder and to the thunder-like sounds. It is imagined as blue, white or mottle (which also means abundance) and can be one-horned, like the local spirits of this region. Meeting this bull always means something good. The belief varies a lot: according to one informant, this water bull was related to another mythological creature – a dragon 'луу,' yet another informant speaks about the practice of worshipping this water bull.

Key words: Mongolian folklore, legends, water bull, cattle, thunder

Јулија Викторовна Лијахова, докторанд

Центар за проучавање типологије

и семиотике фолклора

Руског државног универзитета за хуманистику

Е-пошта: liakhova@gmail.com

Примљено: 28. 2. 2018.

Прихваћено: 15. 4. 2018.

Редкая удача и смертельная опасность: коровы появляются из воды¹

Михаил Гардер

С конца XIX в. несколько текстов о «водяных коровах» было записано собирателями русского фольклора на северо-западе России (южная Карелия, Вологодская область и юг Архангельской области). Эти «водяные коровы» обычно описываются как тучные и дойные и, соответственно, необходимые человеку; ранее эти коровы приписывались хозяйству водяного, водному духу, который в XIX и XX вв. встречался в текстах русских мемуаров и фабулатов, а в настоящее время носителями традиции в основном считается выдуманном персонажем.

Современные нарративы о «водяных коровах», встречающиеся довольно редко, сохраняют косвенную связь с водяным: коровы, согласно этим рассказам, появлялись возле особо глубоких мест на озерах и реках. Сравнение с традициями других регионов показывает, что мотив о «водяных коровах», встречающийся на северо-западе России, во многом сходен с мотивом финских и карельских фольклорных рассказов, входящим в указатель Л. Симонсуури и М. Яухийнен: различные хийси (духи мест) владеют стадами тучных дойных коров, которые человек может заполучить с помощью определенного приема. Поверья и мемуары/фабулаты с этим мотивом были зафиксированы в вепском и эстонском фольклоре, хотя приводимых примеров недостаточно для сравнительного анализа разных национальных традиций.

Ключевые слова: водяные коровы, водяной, русский фольклор, карельский фольклор, финский фольклор, быличка, мифологический рассказ

Эта статья дополняет более ранние работы о записанных на северо-западе России фольклорных текстах с основным мотивом «коровы появляются из воды» (Криничная 2014; Гардер 2016). К публиковавшимся в статье (Гардер 2016) текстам добавлены 2 записи: из Вологодской и Ленинградской областей. В аналитической части кроме указателя Л. Симонсуури и М. Яухийнен (Jauhainen 1998) использован

¹ Авторская работа выполнена по гранту РФФИ №17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе».

каталог фольклорно-мифологических мотивов Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина (Березкин, Дувакин 2017). Тексты с указанием времени и места записи или их пересказы приводятся в конце статьи.

На русском языке мотив фиксировался в XIX – начале XX вв. в Олонецкой, Вологодской и Архангельской губерниях, а в экспедициях рубежа XX–XXI вв. – на востоке Вологодской и юге Архангельской области. Поскольку мне неизвестно о фиксации мотива на русском языке с 1915 г., когда вышел сборник Соколовых (Соколов, Соколов 1915) с текстами 11 и 12, вплоть до 1998 г., я буду отдельно рассматривать группы текстов современных и дореволюционных.

В 2014 г. во время экспедиции Лаборатории фольклористики РГГУ в с. Верхнеустькулой Вельского района Архангельской обл. был записан текст со следующим сюжетом: однажды из небольшого бездонного озера возле деревни на «святой праздник» вышло стадо дойных коров. Когда люди спугнули коров, некая женщина обошла вокруг последней коровы (или перешла ей дорогу) с иконой в руках и оставила корову у себя во дворе. Остальные коровы вернулись в озеро. Это озеро, когда-то находившееся рядом с домами, было потом завалено мусором и исчезло (текст 1).

Два похожих сюжета обнаружилось в архиве Лаборатории фольклористики РГГУ в более ранних записях, сделанных на юге Архангельской области.

В с. Моша Няндомского района в 2003 г. после вопроса, рассказывали жители о русалках, информант вспоминает «легенду об Андрее»: на реке есть мыс, возле которого река особенно глубокая. Однажды с речного острова на этот мыс приплыли коровы разного цвета, жители разобрали коров по дворам. Андрей, «человек наподобие русалки», плыл вслед за коровами, «коров всем раздал и скрылся». С тех пор мыс называется Андреевским (текст 2).

В деревне Лёкшмо-Бор Каргопольского района в 1998 г. был записан короткий текст: в реке за деревней Сиянга есть глубокое место, «бездна», в котором иногда виден как будто белый камень. Когда-то раньше по ночам оттуда выходил пастух с коровами (текст 4).

Воспоминание о поверье, что раньше на лугу вблизи деревни выходили дойные коровы, одну из которых заполучили жители деревни, было зафиксировано в 2002 году в Никольском районе Вологодской области (текст 3).

На этом заканчивается ряд интересующих нас интервью, записанных за последние 20 лет; остальные фиксации на территории северо-запада России относятся к XIX – началу XX вв (тексты 5–12).

Эти современные интервью объединяет один общий мотив – коровы выходят из воды рассказы (за исключением третьего, где место вы-

хода не указано). Остальные детали варьируют: в текстах 1 и 3 коровы «выменные», дойные, и в обоих случаях люди заполучают одну корову. В тексте 2 коров специально для жителей пригнал Андрей («подарочек преподнес»), их никто не ловил (хотя жители «чуркали» – говорили «чур, моя»). В тексте 4 история сократилась до одного эпизода: пастух с коровами выходил пасти стадо по ночам. Из четырех приведенных современных записей лишь в одной коровы возвращаются в воду, напуганные человеком. Во всех четырех примерах история о выходящих коровах привязана к конкретному месту: исчезнувшему озеру (текст 1), Андреевскому мысу (текст 2), Енькиному лугу (текст 3) и известному участку на реке Сиянге (текст 4), и в трех из четырех интервью это бездонный водоем или особенно глубокое место.

В приведенных текстах 5–12 элемент «коровы выходят из озера» по-разному актуализируется и вплетается в сюжет. Текст 6 ближе к сказке о ссоре мужика и черта, хотя речь идет о конкретном озере. Текст 8, где водяной выступает как участник конфронтации с человеком и в отместку за кражу вредит не лично человеку, а делает так, что озеро постепенно зарастает травой, объясняет происхождение болота и таким образом выполняет функцию топонимического предания. П.С. Ефименко (текст 7) передает рассказ о водяных коровах, который, видимо, мог восприниматься как достоверный: называются и имя крестьянина, видевшего коров, и место.

В большинстве текстов, хотя и не во всех, говорится, что коровы эти особые (тучные, молочные). В пяти из восьми текстов коровы (одна или несколько) достаются людям, еще в одном упоминается попытка поймать корову: присвоить скот можно перейдя дорогу животному, т.е. «отрезать» его от стада, или при помощи иконы, или обойдя кругом, или завладев плавающим по воде подойником. Мотив богатства напрямую упоминается только дважды – у Петрова (текст 6) и Максимова (текст 10), а в пересказе Максимова фигурирует также мотив «неразменного рубля» – корова у крестьянина «не переводилась».

Персонаж – владелец коров варьирует (водяной, черт) и только в тексте 12 отсутствует вовсе, и в этом случае коровы выходят из реки/озера сами по себе и не «приписываются» хозяйству водяного. Своего рода «смешанный случай» встречаем у Шереметева (текст 9): странник боится водяного, но принадлежность коров водному духу не утверждается. А. Харитонов (текст 5) и С.В. Максимов (текст 10) приводят рассказ о выходе коров из воды в подтверждение того, что в народе бытовало представление о подводном хозяйстве водяного. По сравнению с большинством текстов у Харитонова, казалось бы, описана обратная ситуация: крестьяне боятся увидеть коров и «попасть в пастухи к водяному» (вспомним угрозу черта у К. Петрова, текст 6).

Обобщая разбор дореволюционных и современных текстов, можно выделить базовый для них мотив: из воды или другим сверхъестественным образом – из-под камня, на луг – выходят (тучные) коровы, которыми человек завладевает / хочет завладеть. Представление о водяном / черте, выгоняющем пастись свои стада, не встречается в современных записях, но есть почти во всех имеющихся текстах XIX – начала XX в. (тексты 6, 8–12). Если мы принимаем во внимание, что омуты, темные места на водоемах, как пишет Харитонов (текст 5), считаются местом обитания водяного, тем более интересно, что в современных записях три из четырех текстов указывают на эту деталь: коровы появляются у глубокого места или в «бездонном» водоеме. При этом во всех современных примерах в отличие от дореволюционных записей не говорится о прямой опасности приближения к стаду, которое, как упоминалось выше, грозит попаданием в пастухи к водяному (\approx смертью) или местью водного духа.

В этой связи интересно привести мотив N18B «Скот возвращается в воду» из аналитического каталога Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина с ареальным распространением Западная и Восточная Африка, Тибет, Китай и Северо-Восточная Индия, Кавказ, Балтоскандия и Западная Сибирь: «Получив от сверхъестественных персонажей домашний скот, человек (обычно из-за нарушения запрета смотреть, кричать и т.п.) тут же теряет всех или большинство животных (они уходят в воду, на небо, разбегаются и т.п.)» (Березкин, Дувакин 2017). В части рассматриваемых в этой статье текстов мотив оказывается довольно похожим: человек, еще не заполучив коров, отпугивает стадо тем, что он увидел коров / его увидел хозяин коров / люди зашумели и т.д. (тексты 1, 6–8, 12). Интересно, что в каталоге мотив отмечен в том числе в Балтоскандии на острове Сааремаа: из моря выходят коровы, девушка «отгоняет» семь из них, они остаются с людьми (текст 15).

К сожалению, в моем распоряжении нет других фиксаций из Прибалтики, но мотив, по большинству составляющих элементов идентичный рассматриваемому в статье, приводится в указателе Симонсуури-Яухийайнен под номером L301: «Водяные коровы, скот духа вод – тучные красивые коровы выходят на пастбище на берегу – человек присваивает коров, обойдя вокруг них три раза, коснувшись их, бросив на них нож или любое металлическое изделие – они дают много молока, если первый раз их подоить в большую емкость – дух вод зовет свой скот домой по имени: "Ptrui Kirjo, ptrui Karjo, ptrui haikea Haluna!" (Jauhiainen 1998: 265). Указатель отсылает к ряду смежных мотивов: M71 «Скот горных троллей красивые дойные коровы – горный тролль зовет скот домой по имени: "Kui Kiiloista, kui Kaaloista, kui Helunaa!", M361 «Скот подземных *maahiset* – человек видит коров, оленей, овец – может заполучить их, бросив на них металлический предмет, ключ, гвоздь, пуговицу – кра-

сивые дойные животные». Напомним, что в одном из текстов, записанных на русском (текст 12), есть упоминание о скоте, выходящем из-под камня, в другом (текст 3) не упоминается вода, а коровы выходят на луг. В русскоязычных текстах нет способа заполучить корову с помощью металлического предмета (но есть с помощью обхода), хотя, как известно, в остальном использование металла как способ противодействия иномирному встречается в русском фольклоре довольно часто.

Здесь стоит упомянуть еще две фиксации рассматриваемого мотива, но уже не на русском языке: одна из них – краеведом Н. Лесковым у карел (текст 13), другая – Волковым у вепсов в Ленинградской области (текст 14). Текст 14 представляет собой поверье, известное мне только по пересказу в монографии И.Ю. Винокуровой (Винокурова 2006: 295–296), а текст 13 – нарратив о появляющихся из воды коровах, который Лесков приводит в качестве подкрепления своего утверждения, что карелы считают «водного короля» «богатым помещиком», держащим скот. В этом примере отличается способ получения коров: для этого бабка предлагает накапать на них кровью, но в целом основа мотива соответствует тому, который составляет линию приводимых текстов.

Видимо, следует уделить внимание мнению Соколовых, согласно которому такие элементы текста 12, как забивание скота, «предание» о появляющихся на праздник оленях и утках, а также сюжет о коровах возникают в результате разложения обычая «языческого жертвоприношения» (Соколов, Соколов 1915: XL). Обычай, пишут Соколовы, частично сохраняется в виде забивания быка в храмовый праздник, а также порождает сначала «предание» о добровольном приходе зверей на заклание, а затем – «легенду» о выходе коров. Стоит отметить, что упоминания об обычае приводить скот к церкви «сцеплены» с текстом о добровольном приходе зверей в переписанном Шереметевым фрагменте летописи и в материалах Н. Богословского в «Нижегородском сборнике», на которые также ссылаются Соколовы (Соколов, Соколов 1915: XL). Но для сюжета о жертвенном животном, добровольно приходящем к празднику в деревню – см. его разбор в статье А.Б. Мороза (Мороз 2013) – мотив выходящих из воды коров маргинален, т.е. это два самостоятельных сюжета с различной этиологией, которые вошли в состав одного нарратива в случае с текстом 12.

Итак, вопрос о трансформации мотива на основе русскоязычных текстов решить оказывается легко – исчезающий из мифологической, демонологической парадигмы водяной, хозяин вод пропадает и из текстов с мотивом «коровы выходят из воды». Но, хоть и очевидно, что наибольшее сходство с русскоязычными записями наблюдается в традициях Карелии, Финляндии и Эстонии, выйти за пределы этого утверждения и установить направление заимствования между русским

и прибалтийско-финским населением (карелами, финнами, вепсами) внутри ареала (восточная Финляндия, юг Карелии, Ленинградская, Архангельская и Вологодская области) на этом материале не представляется возможным.

Текст 1. С. Верхнеустькулой, Вельский р-н Архангельской обл. 2014 г.

[РЕК:] Вот про этих коров, мам, расскажи. <...> Не поверят же уже, басни такие вот. [РВМ:] Вот у нас коровы ходили вот там за рекой <...>. Вот это у нас дом... и вон тот дом [показывает на два соседних дома]. И тут лужа. [РЕК:] Не лужа, а как маленькое озерко. Ну, говорят, там дна даже нет. Бездонное. [РВМ:] Озерко. И вот коровы какое-то время выходили оттуда. <...> [РЕК:] На какой-то святой праздник, на какой-то праздник на святой вышло семь коров. Мне бабушка рассказывала. [РВМ:] Пять коров, кажется. [РЕК:] Семь! [РВМ:] Семь. [РЕК:] Дойных таких, прям вот ну таких прям коров. [РВМ:] Хороших, больших, выменных. [РЕК:] Вот. И вот побежали в деревню. <...> И вот чё-то кто-то их спугнул там, да. А вот их вот там Агнея <...> Пятовская, Феда Пяты-то жена. Она с иконой, не растерялась и у последней коровы перебежала дорогу. [РВМ:] Не она, Плацька <...> Ну, из этого дому хозяйка старшая, старая. Она корову одну кругом обошла. И корова осталась у йих. [РЕК:] И привела во двор. А тогда корова – это же что! <...> [Она обошла с чем?] [РЕК:] С иконой, да. [Кругом коровы?] [РВМ:] Да тут, может, <...> и без иконы, да уж как бы да всё хорошо, благословясь-то. А те сразу в воду. [РЕК:] Ну вот дорогу перегородила, остальные... остальные так в озеро и ушли. [То есть они вышли и?...] [РЕК:] Да. Вот откуда? [И постояли и ушли?] Нет, они пошли куда-то, ну от... в деревню, раз они оттуда вышли и вот уже тут. [РВМ:] Кто знает куды – никто не видел больше. [РЕК:] Ну, это ещё бабушка рассказывала. [А что за озеро такое вот?] <...> [РВМ:] Ну вот озёрко было. Кто знает. [РЕК:] Это такое святое озеро, можно сказать, да, а завалили помойкой... <...> Вообще дак просто кощунство. [Без дна это озеро?] <...> [РВМ:] Да кто знает, с дном ли без дна ли. Не бродили ак мы туго-ка. [А что за праздник это был, когда коровы вышли?] А бог знает, ак я не знаю теперь – время-то столько прошло (Петров, Мороз и др. 2014).

Текст 2. С. Моша, Няндомский р-н Архангельской обл., 2003 г.

[Здесь ничего не рассказывали про русалок?] Да не про русалок, а про Андрея у нас легенда ходит до сих пор [смеется]. У нас тут есть мысочек Андреевский. Вот подойти недалёко от нашей деревни, мы в детстве всё время там купались, там, знаете, вот два

шага шагнёшь и страшный обрыв, вот. И у нас ребята всё время купались все так, раздетые все. У нас, бывало, и мальчишки и всё утащат, что оставим на берегу. Да побрыкаимси, побрыкаимси, а потом мама или кто-нибудь: «Ребята, вы что, с ума сошли, как девки будут из воды-то выходить?! Давай принесите». Принесут, положат. Вот. И всегда был трамплин, мы там купались. Трамплин такой высокий из досок. <...> На какой же день-то, подождите, дайте вспомнить, на праздник или просто так... Нет, не праздник, а ни... ни... как ничего не знаю, значит, мне не говорили. Вот это на этот мысочек в один прекрасный день с этого острова приплыли дети... коровы: белые, серые, чёрные – всякие. Вот коровы при... а деревня увидела, кто-то сообщил, парень какой-то, говорят, маленький, это давно было, мама рассказывала, она ещё маленька была дак, тоже, тоже легенда, сообщил всей деревне, он-то ещё увидел – плывут коровы! – а в деревне-то, вероятно, не было коров, бегите и чуркайте, и все прибежали-ти из деревни: «Чур моя, чур моя, чур моя, чур моя». Вот. Это Андрей как так... такой, знаете, подарочек хороший преподнёс нашей деревне. Вот так. И все коровушки, вот с тех пор называется Андреевский мыс. «Куда пошли купаться? – На Андреевский». [А какой Андрей?] Дак во кто, вот этого не знают. Вот коров всем раздал и скрылся. Больше... [Это человек был?] Да, человек был. Показался вот такой, но наподобие русалки, но не русалка, чё-то сложнее. [Он откуда показался?] Из воды. Коровы и Андрей все вы... по воде плыли: коровы впереди, а Андрей сзади. Вот и всё. А вышел... вышел... вышел из воды (Мороз, Устюжанинова и др. 2003).

Текст 3. Д. Животово, Никольский р-н Вологодской обл., 2002 г.

А вот тут на Енькином лугу раньше коровы выходили... [Из воды?] Поймали ведь одну корову, это сильно давно было. [А что сделали?] А забыла. А, наверное, держали, сильно, говорят, дойная была. [А какие коровы, обычные?] А не знаю. Только слыхала. Только старые люди говорили (Воробьева и др. 2002).

Текст 4. Д. Лёкшмо-Бор, Каргопольский р-н Архангельской обл., 1998 г.

Там где-то за Сиянгой о-о-о така глубоко место [в реке] – шесты не хватает, хоть сколько палок туды клади – бездна, так не хватает шестов; бывало, мужики дак ехали, сидят на лодке, дак видно там как будто камень белый, в реке за Сиянгой <...> Раньше говорили, из той ямки пастух с коровами ходил будто. [Когда?] Ночью, люди видят – коров не было, а вдруг коровы и потеряются; выходил оттуда из реки (Мороз 2009: 75).

**Текст 5. Середина XIX – начало XX вв. (с 1848 по 1915 г.).
Шенкурский уезд Архангельской губернии, 1848 г.**

В публикации А. Харитонов 1848 г. говорится, что крестьяне представляют водяного домохозяином, который ночью выгоняет пастись свои стада. Встречи с ними избегают, так как водяной может сделать человека своим пастухом (Харитонов 1848: 144). Омут, темные места на реке, пишет Харитонов, считаются местом обитания водяного.

Текст 6. С. Мегра, Лодейнопольский уезд Олонецкой губернии, 1860 г.

В 1860 г. К. Петров в «Олонецких губернских ведомостях» опубликовал подборку «народных преданий», одно из которых рассказывает о небольшом глубоком озере («дна его <...> никак нельзя измерить») с островом посередине. На этот остров летними ночами выходят четыре коровы, и никому не удавалось завладеть ими: когда кто-либо приближался, раздавался свист, и коровы исчезали в озере. Один крестьянин, увидев перед рассветом пасущихся тучных коров, смог заполучить двух из них. Мужик получал от коров много молока, а от их приплода пошла порода коров Мегры. Когда крестьянин забил коров, мясо и шкуры украли, в краже он обвинил соседей. Однажды к нему пришел черт и сказал, что это он дал коров, он же забрал мясо и шкуры. Черт велел мужику прекратить «волочить добрых людей», иначе, пригрозил, «скоро будешь у меня в озере пасти коров», после чего крестьянин помирился с соседями (Петров 1860). Несколько сокращенный пересказ этого текста с повторением большинства деталей встречается в сборнике Ончукова 1908 г. в разделе «Неизвестный рассказчик» (Ончуков 1908: 499–500).

Текст 7. С. Кузьминское, Шенкурский уезд Архангельской губернии, 1877 г.

В своих «Материалах...» 1877 г. П.С. Ефименко пишет о рассказе из Тулгасского прихода:

Выше от прихода по реке Тулгасу есть мельница, принадлежащая крестьянину Ивану Гагарину. У этой мукомольни год назад крестьянин села Кузьминского, теперь умерший, Алексей Скорняков, видел целое стадо бурого скота, пасомого самим чертом – человеком толстым, с длинными черными, как смола волосами. Только что черт заметил этого крестьянина, очень скоро начал гонять скот в воду (Ефименко 1877: 188).

Текст 8. Д. Топоровская, Каргопольский уезд Олонецкой губернии, 1884 г.

В «Олонецких губернских ведомостях» в 1884 г. была напечатана «легенда», присланная учителем Пятницким: когда-то на месте поросшего травой болота у деревни Топоровской Вадьинского прихода, где ходить безопасно и где иногда пасется скот, было озеро. Однажды из этого озера вышли тучные коровы, а за ними – женщина с золотым подойником. Увидевший их охотник хотел забрать всех коров и подойник, сбегал домой за иконой, но успел обойти и поймать лишь одну корову. Водяной в отместку за кражу «зарастил» озеро, но, когда озеро заросло еще не полностью, по его поверхности плавал золотой подойник (рассказчик, 85-летний Тихон Юрьин, объяснял, что подойник носил водяной, таким образом заманивая людей, чтобы утопить их и «отомстить за отнятую корову»). Пятницкий также отмечает, что в эту легенду уже почти не верят (Пятницкий 1884: 649).

Текст 9. (Вероятно) Белозерский уезд Новгородской губернии, 1902 г.

В своей книге о поездке в Белозерский край граф Шереметев пересказывает услышанное от местного ямщика «предание»: из «святого озера вышли коровы», но, когда крестьяне стали их ловить, они ушли в воду. «Странник» хотел поймать их и сказал, что сначала нужно было взять плававший по воде подойник, тогда люди смогли бы завладеть коровами. Потом странник «одумался» и не стал ловить коров, так как боялся водяного. Шереметев передает комментарий ямщика: «Коровы – это так рассказывают», другое же предание – правда. Это второе предание, по словам Шереметева, связано с храмовым праздником: раньше в село Пречистенское прилетали птицы и приходили звери, «их убивали, остальные улетали»; когда крестьяне стали убивать «и остальных», эти птицы и звери перестали появляться в селе (Шереметев 1902: 136). Другой информант Шереметева, священник, «не совсем отрицал <...> предание о коровах и говорил, что коровы в воде жили». Он же рассказал вариант «предания», которое Шереметев затем переписал «из рукописной церковной летописи»: раньше в день Рождества Богородицы в деревню приходила самка оленя с детенышем – детеныша закалывали, а мать отпускали (Шереметев 1902: 137).²

² Анализ множества вариантов сюжета о приходе жертвенных животных см. в статье А.Б. Мороза (Мороз 2013), где также приведены гипотезы о путях его попадания на Русский Север.

Текст 10. С. Ухта, Вытегорский уезд Олонецкой губернии, 1903 г.

С.В. Максимов в 1903 г. пишет, что у водяных в Олонецком крае есть целые хозяйства, а в старину они выгоняли коров (черных и гладких) пастись на берег. Один крестьянин в селе Ухта Вытегорского уезда «отогнал» (поймал) одну корову, и «она у него никогда не переводилась» при всей его бедности (Максимов 1903: 88).

Текст 11. (Вероятно) Белозерский уезд Новгородской губернии, 1915 г.

Текст приводится в известном издании 1915 г. братьев Соколовых под заголовком «Озеро Березино». Сюжет заключается в следующем: черт испортил дровни, которые взял на время у мужика. Летом мужик увидел коров черта и с помощью иконы забрал одну корову, а черт за это украл у мужика горох. Потом люди слышали, как черт плачет в озере и просит вернуть корову, и купаться в озере боялись (Соколов, Соколов 1915: XI–XII).

Текст 12. (Вероятно) Кирилловский уезд Новгородской губернии, ок. 1860 г.

В предисловии к сборнику Соколовы пишут, что этот же рассказ они слышали от лодочника на озере Чаронда (Воже) более 50 лет назад. Из озера Вещозера «выходили особой породы быки и приходили в село Пречистое», и до сих пор в некоторых деревнях есть быки «этой чудесной породы» (Соколов, Соколов 1915: XL–XLI). Соколовы при этом упоминают «очень сходную версию» Шереметева, записанную в этом же районе, а также местное предание о кресте, установленном у камня в деревне Покровской в районе Пунемы: раньше коровы иногда появлялись из-под камня, и некоторые добавляют, что их выходила доить «девица с дойником в руке». Одну корову удалось поймать, она «была прекрасная и давала вкусное молоко», но после этого коровы уже не появлялись. «В память избавления от этого наваждения и в ограждение себя от него» крестьяне поставили крест. По словам собирателей, в одном из вариантов сюжета с появлением коров из-под земли животные приходят «для добровольной жертвы» (Соколов, Соколов 1915: XLI). Чуть ранее Соколовы рассказывают об обычае забивать 8 сентября на церковной паперти «обещанного» быка, часть мяса от которого раздают нищим, а часть продают, и вырученные деньги идут в пользу церкви. Авторы затем приводят рассказ лодочника о том, что около 50 лет назад к 8 сентября к церкви села Пречистого прибегали олени и прилетали утки (Соколов, Соколов 1915: XL).

Текст 13. Д. Святозеро, Пряжинский р-н Олонецкой губернии, 1894 г.

Приведем пересказ текста, записанного в карельской деревне Святозеро Пряжинского района Карелии краеведом Н.Ф. Лесковым и опубликованный в «Живой старине» в 1894 г. Лесков пишет: у *вези-кунингуой*³, который живет «как богатый запасливый помещик», есть целое хозяйство. Далее собиратель передает рассказ крестьянина: его дед и бабка однажды ехали на лодке и увидели, как из воды на берег выскакивают сытые комолые коровы с короткой лоснящейся шерстью. Заметив коров, бабка сказала, что если бы они успели накапать кровью с безымянного пальца на коров *вези-кунингуойн*, «все они были бы наши». Коровы после этих слов вернулись в воду, а из воды «высунулась большая, покрытая черной шерстью рука и схватила за борт лодки» (Лесков 1894: 417).

Текст 14. Бокситогорский р-н Ленинградской обл., 1930-е гг.

Мотив зафиксирован в 1930-е годы в Бокситогорском районе Ленинградской области у южных вепсов: «Скот и коровы, пасущиеся на берегу и дающие много молока, представляют собой собственность духа-хозяина воды» (Винокурова 2006: 295–296).

Текст 15. Остров Сааремаа, Эстония, 1910 г.

Однажды девушка уснула на полуострове на берегу моря. Проснувшись, она увидела, что из моря на берег выходят коровы и направляются в ее поле. Она побежала к коровам, которые стали возвращаться в море. Лишь семь коров, которых она «отрезала» от стада, не смогли вернуться и остались у людей. От этих коров происходят все коровы сивой масти (Dähnhardt 1910: 86).

Библиография

Березкин, Юрий и Евгений Дувакин. *Тематическая классификация и распределение фольклорно мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог*. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>, updated 3. 12. 2017, дата доступа 23. 02. 2018.

Винокурова, Ирина (2006). *Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)*. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ.

³ Карел. 'водяной король', так в тексте. По-русски Лесков называет водяного *водяник* (Лесков 1894: 417).

- Воробьева, Н., З. Подольская, С. Колоколов, А. Хоринова (2002). Неопубликованный источник. Никольский р-н, Краснополянский с/с, д. Животово, №59, АФ 696, Фонд БОУ ДОД «Вологодский областной детско-юношеский центр традиционной народной культуры», Вологда.
- Гардер, Михаил (2016). «Водяные коровы» на Русском Севере. *Живая старина* 1(89), 40–43.
- Ефименко, Пётр (1877). *Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта*. Москва: В Типографии О. Б. Миллера.
- Криничная, Неонила (2014). Водяная корова в севернорусской мифологии. *Русская речь* 5, 101–109.
- Лесков, Николай (1894). Представления кореляков о нечистой силе. *Живая старина* 3–4, 415–419.
- Максимов, Сергей (1903). *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Санкт-Петербург: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг.
- Мороз, Андрей (ред.) (2009). *Каргополье: фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья*. Москва: ОГИ.
- Мороз, Андрей (2013). Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели. *Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого*. Ред. С. Толстая и Т. Агапкина. Москва: Издательство «Индрик», 212–233.
- Мороз, Андрей, Мария Устюжанинова, Изабелла Левина, Лилия Хафизова (2003). Неопубликованный источник. Моша-Будринская, XXIIa, Архив Лаборатории фольклористики, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
- Ончуков, Николай (1908). *Северные сказки* (Архангельская и Олонецкая гг.). Санкт-Петербург: Тип. А.С. Суворина.
- Петров, Константин (1860). Народные предания Олонецкой губернии. *Олонецкие губернские ведомости* 28, 102–103.
- Петров, Никита, Андрей Мороз, Римантас Слюжинкас (2014). Неопубликованный источник. Верхнеустьжулой-Мелединская, XXIa-12, Архив Лаборатории фольклористики, Российский государственный гуманитарный университет, Москва.
- Пятницкий, А. (1884). Легенда. *Олонецкие губернские ведомости* 66 (Часть неофициальная), 649.
- Соколов, Борис и Юрий Соколов (1915). *Сказки и песни Белозерского края*. Москва: Печатня А.И. Снегиревой.
- Харитонов, А. (1848). Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки* 3/4, 132–153.
- Шереметев, Павел (1902). *Зимняя поездка в Белозерский край*. Москва: Синодальная Типография.
- Dähnhardt, Oskar (1910). *Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner.
- Jauhainen, Marjatta (1998). *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Helsinki: Suomalainen Tiedakatemia.

Ретка срећа и смртна опасност: краве се појављују из воде

Михаил Гардер

Резиме

Од средине деветнаестог века сакупљачи руског фолклора забележили су неколико казивања о *воденим кравама* на подручју северозападне Русије (јужна Карелија, Вологда и југ Архангелске области). Углавном описане као дебеле и веома млечне, самим тим и драгоцене, ове краве су обично приписиване *водењаку*, воденом демону који се јавља у руским легендама забележеним током деветнаестог и двадесетог века. Данас се о *водењаку* говори као о плоду маште. У раду је описан ареал распрострањености овог мотива и анализирани су његове промене поређењем текстова из деветнаестог и раног двадесетог века са текстовима забележеним током последње две деценије.

Савремена казивања о *воденим кравама*, иако ретка, чувају индиректну везу са *водењаком*, јер се у њима помињу краве које су се појавиле из тамних и дубоких делова језера и река. Мотив *водене краве* забележен у северозападној Русији веома је сличан истом мотиву из финских и карелијских предања – према *Индексу* Лаури Симонсури (Lauri Simonsuuri) и Марјата Јаухианен (Marjatta Jauhianen), постоји више врста *hiisi* (genii loci) за које су карактеристична стада дебелих млечних крава до којих људи долазе домишљатошћу. Веровања и предања с овим мотивом могуће је наћи и у вепсијском и естонском фолклору, иако су овде наведени примери оксудни за компаративну анализу мотива у различитим традицијама.

Кључне речи: водена крава, водењак, руски фолклор, карелијски фолклор, фински фолклор, предања, веровања

Rare Luck and Mortal Danger: Cows Appear from the Water

Mikhail Garder

Summary

Since the mid-19th century gleaners of Russian folklore have recorded a number of narratives about *water cows* in the area of the Russian north-west (south Karelia, Vologda and the south of Arkhangelsk oblast). Mostly described as fat and milky, and hence worth acquiring, such cows also used to be attributed to *vodyanoy*, a water spirit which appears in Russian belief legends collected during the 19th and 20th centuries. Nowadays it is mainly referred to as a fictional character. The paper describes

the areal distribution of the motif and analyzes its transformation by comparing 19th and early-20th century texts to those recorded within the last two decades.

Contemporary narratives about *water cows*, though rare, retain the indirect association with *vodyanoy* as cows are told to have appeared in lakes or rivers where dark waters run deep. Compared with other regional traditions, the motif of *water cows* in the north-west of Russia is quite similar to the one in Finnish and Karelian legends – according to the Lauri Simonsuuri and Marjatta Jauhianen's *Index*, various types of *hiisi* (*genii loci*) also possess herds of fat milky cows which humans can obtain by means of a particular trick. Beliefs and legends with this motif can also be found in Vepsian and Estonian folklore, although the examples given here are scarce for a comparative analysis of various national traditions.

Key words: water cows, water spirit, Russian folklore, Karelian folklore, Finnish folklore, beliefs, legends, mythology

Михаил Гардер, студент постдипломских студија
Руски државни универзитет за хуманистику
Е-пошта: g-cross@yandex.ru

Примљено: 24. 2. 2018.
Прихваћено: 4. 5. 2018.

Претходно саопштење

<https://doi.org/10.18485/folk.2018.3.1.4>

398.41(497.11-14)

821.163.41.09-343:398

Варијанте предања о воденим биковима у југозападној Србији и граничним областима

Нина Аксић

У раду се разматрају псеудоетиолошко предање о воденој крави и етиолошко о воденом бику, која смо чули на Пештерској висоравни. Приложена је необјављена приповетка Рамиза Шаћировића инспирисана другим предањем. Циљ нам је да представљањем овог новог материјала с терена дамо допринос истраживању места воденог бика у демонолошком систему југозападне и јужне Србије, као и дела Црне Горе, где је до сада забележен мали број предања о овом демонском бићу. Материјал се пореди са до сада објављеном грађом забележеном на поменутом простору, али и у другим деловима Србије и Балкана. Приложена је мапа ареала у коме су до сада забележена казивања о воденом бику на територији југозападне Србије и блиских граничних области, што може бити од користи при одабиру локација за будућа истраживања на овој територији.

Кључне речи: водени бик, водена крава, југозападна и јужна Србија, етиолошко предање

У овоме раду биће представљени подаци о воденим биковима прикупљени током теренског рада на новопазарској територији, с намером да се сагледају у ширем контексту раније забележеног фолклорног материјала на овом подручју (предања о воденом бику забележена су на територији Новог Пазара, Рибарића, Пештери, Рогозне, Ибарског Колашина, Косова и Метохије и у троуглу који се налази на југу-југоистоку Црне Горе, у чијем је географском центру Беране). Како је аутор ове студије био фокусиран на истраживања другачијег типа¹, предања о којима ће бити реч нису документована снимцима. Ипак, сматрамо да ће и маркирање пунктова на којима је потврђено предање о воденом бику и скицирање културолошког ареала бити корисни за даља детаљнија фолклористичка истраживања.

¹ Основна етнолошко-антрополошка и културолошка истраживања, у организацији аутора текста, била су везана за тему културног живота у Новом Пазару (институције културе, културне манифестације и културна политика) у периоду социјализма.

*

Непосредан повод за истраживање били су дечја фолклорна песма коју је забележио Ђамил Сијарић на Пештери² и предање које је у стилизованом облику објавио Бранислав М. Вуковић (чуо га је на Црном врху на Рогозни крај Новог Пазара). Ови извори су упућивали на постојање веровања о воденом бику у демонолошком систему југозападне Србије.

У оквиру наших основних етнолошко-антрополошких и културолошких истраживања на територији Новог Пазара и околине, обављених у периоду од 2013. до 2017. године, сусрели смо се у неколико наврата с казивањима у којима се помиње водена крава. Једно од њих се често могло чути у новопазарском крају. Обликовано је као шала између становника Новог Пазара и Рибарића, села покрај језера Газиводе, које се налази на путу између Новог Пазара, Зубиног Потока и Црне Горе, на територији општине Тутин. Потопљено је 1977. године изградњом хидросистема Ибар-Лепенац, када су се неки становници иселили у централну Србију, а они који су се вратили поново су саградили домове на обали језера, са малим измештањем. За ово језеро, које је настало релативно недавно, везано је једно предање у коме се помиње водена крава, тачније – крава која *риче* из воде. Иако се сматра пошалицом између грађана Новог Пазара и сељана из Рибарића, не може се са сигурношћу одбацити могућност да је помињање водене краве некаква алузија на познати фолклорни мотив. Варијанте овог предања имали смо прилике да чујемо од неколико саговорника. С обзиром на то да је у свих пет казивања сижејни модел био исти, може се извести следећа етноекспликација: једног дана Новопазарци су пеца-

² „He dored'te, hedoždente,
Da bodemo, da bijemo.
Nema vola do Stambola,
Da nadbode moga vola.
Nema bika do Travnika,
Da nadbode moga bika.
Čelo mu je od čelika
Rogovi mu od mizdraka (koplje)
A rep mu je od barjaka,
Hrbat mu je ko sinija,
A trbuh mu ko tepsija.
Đe god kine, krvca line,
Đe god fakne, kožu smakne“ (Pešter i Bihor, Sijarić 1953: 373).

Смиљана Ђорђевић Белић (2013) цитира ову песму и показује да и у другим фолклорним жанровима постоје мотиви упоредиви са онима из предања о воденом бику.

ли на језеру и у једноме тренутку су чули краву како риче, али им се учинило да се звук чује из воде, те су изговорили: „Види, риба риће!“, и тако се место прозвало Рибариће. Како је топоним Рибариће постојао и пре изградње хидроелектране и настанка језера, и будући да је сећање на некадашњу локацију истоименог села још живо међу становништвом, ово етиолошко предање има одлике шале, па ћемо га у раду условно звати псеудоетиолошким предањем. Овом шалом становници Рибарића алудирају на фонетске карактеристике говора Новопазараца, који већином изговарају глас ч палатализовано, а како потичу из града, наводно не знају да риче крава, а не риба. Основа за подсмех гради се, прво, успостављањем супротстављених група и односа *ми / они*, а напетост на релацији *село / град* остварује се подсмешљивом имитацијом говора *другог* коме се, с позиције супериорности домаћих, приписује непознавање реалија које постоје ван градске средине.

Несвакидашњи спој – ‘рикање краве’ – можда указује на то да је у овом случају мотив краве која риче из језера настао трансформацијом мотива воденог бика. Веровање у воденог бика је распрострањено на територији Србије, а у неким варијантама бик се приписује оглашавању јаком риком³. На могућност да се ради о бик упућује и Цвијићева белешка, према којој се у околини Плавског језера у Црној Гори причало да „има нека велика риба, која риче као во“ (Цвијић 1989: 167). Оваква су се предања могла чути и у Васојевићима, око Биоградског и Шишког језера (Цвијић 1989: 167).

Једну од варијанти предања са територије југозападне Србије у којима се помиње водени бик чули смо средином јануара 2018. године од господина Рамиза Шаћировића, професора у пензији. Предање је упамтио из свог родног краја, Угљанског поља на Пештери. У њему се помиње водени бик који је некада израњао из Сребрног језера, које више не постоји. Треба напоменути и то да се некадашње језеро налази на крашком терену, на коме су данас копови мрког угља, те је терен порозан. Шаћировић казује да је на Пештери, на Угљанском пољу некада постојало Сребрно језеро из кога је водени бик излазио и морио стада. Једнога дана је чобанин решио да свом бик устави челичне рогове, како би био равноправан у борби са воденим биком. Пустио га је да се бори с њим и након дуге борбе оба бика су „потонула“ и нестала. После тога мештани су данима, пред залазак сунца, могли да чују рик коју је допирала из тресетишта, а престала је након неког времена. Данас се „потолина“ или „утонуће земље“ где се борба одиграла назива Бикова рупа.

Детаљи, попут помињања конкретне назива језера из кога је изашао водени бик, микропонима на ком се одиграла борба бикова (Би-

³ За детаљне податке о предањима с овим мотивом в.: Трубарац Матић 2016б: 169.

кова рупа), као и опис изгледа тог места – велике увале у коју су могли упасти бикови, део су уобичајене технике истицања веродостојности казивања, која се постиже „појединим приповедачким средствима, нпр. навођењем имена актера догађаја (...) упућивањем на конкретна места (крај села, долина итд.)“ (Ђорђевић Пејовић, Ристић 2017: 51).

Ако наведено предање упоредимо са општим моделом који је карактеристичан за јужнословенске варијанте (модел је предочен у: Раденковић 1999; Ђорђевић Белић 2013; Трубарац Матић 2016а), уочавамо поклапања и мимоилажења у односу на сижејну схему описану у наведеним студијама. Главну разлику представља мотив потонућа бикова у земљу који, колико нам је познато, до сада није забележен у овом облику⁴. Уместо да се поражени водени бик врати у воду и да вода затим пресуши (што је најчешћи епилог ових предања), овде у земљи нестају оба бика, а на месту борбе ствара се рупа. Дакле, рупа настаје у земљи у близини језера, а каснији нестанак језера, како истиче казивач, нема везе са овим предањем. Још једна разлика између завршетка овог и других, мотивски и сижејно сродних предања је изостанак мотива казне „која сустиже заједницу и/или директне учеснике у овом догађају“ (Ђорђевић Белић 2013: 104).

Мотив ковања челичних или гвоздених рогова јавља се у многим варијантама из источне Србије.⁵ Према мишљењу Љубинка Раденковића, ковање „дели време на оно пре ковања, када је неприкосновено господарило хтонско биће у облику бика, и оно после ковања, када то биће бива прободено и поражено гвозденим шиљком“ (Раденковић 1999: 262). Шаћировићева варијанта већином мотива (првобитна доминација воденог бика простором око језера, наоружавање домаћег бика гвозденим роговима, борба бикова и др.) одговара онима са истока и југа Србије, док се од њих разликује присуством мотива бикова који пропадају у земљу.

Инспириран овим предањем, Шаћировић је написао приповетку коју нам је доставио у рукопису (будући да није објављена), а ми је овом приликом прилажемо (в. прилог 2).⁶ Предање које је Шаћировић

⁴ Мотив пада бика у бездан наводи Апостол Поп-Јовановски, професор из Скопља. Страшан бик је „на шиљате рогове натицао стоку и људе“ на планини Китка. Према савету неког старца начињено је „ругобно плашило“ које је постављено на руб понора, „а бик како угледа баука спонадне га гроза, рикне силовито да се сва гора протресе, јурне јаростан и са грдилом на роговима пропадне у бездан. Народ се тако курталише напасти. У исти часак, бистра понорница подно планине Китке постане црвена од бикове крви што се источи, те је прозову Црвена вода“ (Милојковић 1985: 15–16).

⁵ Више о овоме видети у: Крстић 2014.

⁶ Приповетка представља занимљив и пажње вредан пример ауторске обраде фолклорних мотива, па може имати значај за проучавање поступака ауторске стилизације фолклорног материјала, чиме се ми нећемо бавити.

испричао подудара се у готово свим елементима са стилизацијом у уводу приповетке. За нас је интересантна измена коју Шаћировић уноси, истичући њоме контраст на релацији *домаће / дивље*. Наиме, у предању се помиње бик (из стада), а у приповеци – во, што „упућује на разлику на релацији култура – природа: култивисана животиња, људском интервенцијом припремљена за рад у пољу и служење човеку, може се сукобити с представником исте врсте који има снагу и особине стихије“ (Ђорђевић Пејовић, Ристић 2017: 53). У приповеци се детаљније описује нестанак бикова: „Дивоња насрну свом снагом на воденог бика савијајући му главу која дотаче земљу. Дивоња још јаче насрну и... бикови одједном несташе.“ Овакав опис могао би указивати на то да бикови нестају уронивши у земљу јер на том месту настаје рупа, што не кореспондира са уобичајеним епилогом у коме се водени бик враћа у воду. Но, и даље остаје отворено питање непостојања овог језера данас, тј. могуће имплицитне узрочно-последичне везе између нестајања воденог бика и нестајања самог језера, иако аутор приповетке сматра да та веза не постоји.

Потврду и допуну предања са Пештери налазимо у стилизованим записима Бранислава М. Вуковића (Црни врх на Рогозни, крај Новог Парара) и Владимира Бована (села око реке Ситнице на Косову).

Језеро на Црном врху

Предање каже да је језеро на Црном врху, на планини Рогозни, било огромне дубине. У њему је живела нека ала и друге утваре које су се могле претворити у бика, овна и друге животиње. С прољећа, кад се ливаде забране у селима, чобани су своју стоку гонили у планину и тамо живјели у бачијама. Стоку су појили једино на језеру, јер воде другдје није било. А онда би из језера излазио бик, ован или јарац и водио борбу са животињама своје врсте. Истовремено су те животиње из језера оплођавале стоку. Идућег прољећа, када би чобани поново дотјерали стоку на језеро, сва младунчад би, на глас животиње своје врсте која би се појавила, одлазила у језеро. Ако би се, на примјер, појавио бик и рикнуо, сва би његова телад отишла у језеро, а он би водио борбу са осталим биковима. Када би био исфашан од рогова, скочио би у језеро и сва би вода била црвена од његове крви. А онда би ала изашла из језера уз огромно таласање воде и стравичном риком плашила стоку и чобане. Таласи воде су понекад бивали толики да су давили све живо наоколо.

Овакви случајеви су се догађали и са овновима и јарчевима. Мјештанима околних села је све ово дојадило, па се договоре да западе језеро и да тим неманима стану на крај. Остригли су ста-

до оваца црне боје без биљега, јер ранији покушаји са бијелом вуном нијесу успјели. Сјераву вуну су ставили по гредама које су на одређену дубину поставили у језеро и та сјерава црна вуна није више дала неманима да изађу на површину. Послије тога су се у околини појавили многи извори испод језера (Вуковић 1987/1988: 31).

И у овом тексту уочљива су знатна одступања од претходно описаног сижејног модела, типичног за југоисточну Србију. Водени бик је тек једна од „утвара“ које обитавају у језеру. Поред њега, ту живе водени јарац, водени ован и застрашујућа ала (способна да ствара таласе тако велике „да су давили све живо наоколо“). Детаљ који говори о томе да враћање у воду искрвављене и повређене водене животиње (вола, јарца или овна) изазива љутњу але („онда би ала изашла из језера уз огромно таласање воде и стравичном риком плашила стоку и чобане“) имплицитно упућује на везу између ових демонских бића и на могућност да је ала нека врста заштитника осталих. Све животиње у које се могла претворити ала, тј. водена неман, мушког су пола, уз то су рогате, што се уклапа у фолклорни образац везан за хтонско обележје водене немани. Овом и другим варијантама предања о воденом бику на Балкану заједничко је што је водени бик оплодио стоку из стада, тј. домаћу стоку, а затим дозивањем „узимао“ младунце к себи.⁷ Крај предања је специфичан: мештани су остригли црну вуну са стоке, поређали је по гредама које су ставили у воду, и на тај начин се решили немани. Занимљиво је то што се за победу над немани употребљава искључиво црна вуна, и то од „оваца црне боје без биљега“, а могуће је да црна боја указује на сличност са воденим биком, који се углавном описује као биће црне боје.⁸ Сам крај, у коме се говори о појави извора под водом, један је од уобичајених завршних мотива у оном типу сижеа који подразумева затварање првобитног извора вуном⁹, при чему напомињемо да овог мотива нема у варијанти забележеној на Пештери.

Одступање од сижејног модела скицираног у студијама Љ. Раденковића (1999), С. Ђорђевић Белић (2013) и Ђ. Трубарац Матић (2016а) уочава се у изостанку сукоба домаћег и воденог бика опремљеног гвозденим роговима, па се одступање види као померање ка сижеу о води коју сељани заптивају вуном након што се неко удавио. Овакав се пак сиже среће и на територији села Церова, као и на територији пиротског села Камик, али се, како Дејан Крстић истиче, у варијанти из Ками-

⁷ Више о овом мотиву у предањима видети у: Трубарац Матић 2016а: 264.

⁸ О боји бика више видети у: Трубарац Матић 2016а: 255.

⁹ Више о овме видети у: Крстић 2014.

ка не помиње водени бик иако „је јасно да је реч о варијанти у којој се мешају легенда о воденом бику и легенда о затварању извора“ (Крстић 2014: 175). На основу представљених предања са Пештери и са Црног врха (Рогозне) могуће је уочити паралелно постојање два сужејна типа у којима се јавља водени бик: а) модел са мотивом рањавања бика и његовог нестајања у води, а касније и пресушивањем те воде; б) модел са мотивом заптивања воде вуном. Потврду постојања првог сужејног модела у југозападној Србији налазимо и у варијанти са централног Косова. Запис из рукописа Дене Дебељковића (Бован 1980) отвара могућност ширења мапе културног простора на ком су потврђена предања првог сужејног типа.

Водени бик

У Ситници се налазе страшно дубока, лажна места, вирови, који варају људе те се при купању или прелажењу преко ње даве и утопују. Нема лета и зиме да се по кој човек не удави у њу. Не стоји она без курбана ни једне године. Дави она људе и кад је велика и кад је мала.

Деца и људи кад се уче да пливају у Ситници они праве од шеварке и мекиша снопчиће мале па туре под грудима и мишићима па онда рукама тегљу воду косиштама, нарочито за блато начињена. Неки су правили снопове и онако просто као дрва товарили га а други су га као шуму окрећали и товарили га. Били су онда добри и сложни раденици па су слабима са јаком стоком својом трчали у помоћ и кола натоварена им вадиле из блата. Више пута је блато остало непокошено кад су била кишовита лета јер се није могло улазити у њему од велике воде а није могло ни на суши да се ступа у њему на свим местима због лежеће воде.

Причају сељаци из оближњих села, нарочито Рабовчани, како се је ту појављивао водени бик који је трчао у блату или мутио воду па је тукао њихову стоку а како су они у то време имали добру стоку као и бикове, то су њихови бикови трчали на глас воденог бика и често су се тукли. Разуме се, водени је бик у свако време њих тукао. Због тога су морали ови правити својим биковима жељезне рогове да му се могу одупирати. Овакви бикови освајали су га и долазили су са крвавом главом и роговима кући (Бован 1980: 106).

У наведеном тексту, који садржи донекле редукован сиже предања које смо разматрали, уобичајени део епилога заправо је представљен на самом почетку. Овде се помиње бик који је трчао по блату и мутио

воду, што не налазимо у пештерским примерима, али је блато као место његовог станишта уобичајено у другде забележеним варијантама. Занимљив је и почетак у ком се помиње река са пуно вирова. Пошто река није уобичајено станиште воденог бика, ово се објашњава тиме што се водени бик налази у блату пуном воде, покрај реке. Помињање људске жртве, тј. мештана који се даве у вировима сваке године, можда би се могло повезати са утицајем представа о воденом бику.

*

Предања о воденом бику, чији су мотиви детаљније представљени у раду Љ. Раденковића (1999), осим на територији Новог Пазара, Рибарића, Пештери, Рогозне, Косова (села око реке Ситнице) и Црне Горе, срећу се и на територији Ибарског Колашина (Божовић 1997) и Метохије – Црна Врана (Подрима) (Филиповић 1967). Сакупљени и представљени подаци, чини се, омогућавају да се оцрта ареал у ком је потврђено предање о воденом бику, али би за формирање јасније и прецизније слике свакако било неопходно обавити шира истраживања. Ипак, подаци изнесени у овом раду допуњавају делове слагалице везане за слику о распрострањености веровања везаних за воденог бика и са њима скопчаним предањима.¹⁰

На крају треба закључити да се водени бик или во, у неким случајевима чак и јарац или ован, појављују на подручју разматраних регија у различитим фолклорним и књижевним жанровима (предање, приповетка и песма), али и у различитим сужејним моделима. Истраживања на ширем терену, посебно у селима у којима постоје стајаће воде, допринела би допуњавању корпуса грађе и утврђивању сужејних модела.

¹⁰ Прегледом дијалекатских речника из области које су језички и културолошки најсродније терену југозападне Србије дошли смо до закључка да ни у једном нема податка у вези са воденим биком под одредницама *вода* и *бик*, што свакако не мора значити да реалије и синтагме *водени бик* заиста нема на истраживаним теренима (Букумирић 2012; Гаговић 2004; Елезовић 1932; Стијовић 1990; Ђупић и Ђупић 1997).

Прилог 1

- | | | |
|---------------------------|----------------------|------------------------------|
| 1. Пештер (Угљанско поље) | 4. Рибариће | 7. Црна Врана (Подрина) |
| 2. Нови Пазар | 5. Ибарски Колашин | 8. Плавско језеро |
| 3. Рогозна (Црни врх) | 6. Робовце (Рабовце) | 9. Биоградско и Шишко језеро |



Графички приказ обрађеног ареала

Прилог 2

Вргача

(У Угљанском пољу, близу села Тузиње легенда каже да се налази БИКОВА РУПА, да се ту одиграла битка волова-бикова и да су потонули у тој провалији. Наиме водени бик је излазио из Сребреног језера на Пештери и морио стада говеди окол језера. Супроставио му се један во и они су потонули у рупу.)

Продоран и силан глас пробуди Хазира из кошмарног сна који му је више био тежак товар него спас за одмарање. Цио дан је трчао и скупљао говеда која је боцкао обад и она бјегала а он тјерао и враћао. Још једном се огласи и сад он разазнаде да је рика бика и да долази из Сребреног језера. – Ооо, да није Дивоња изишао из тора? – зачуди се Хазир.

Скочи из постеље, натуче чакшире* и џамадан* и онако бос истрча напоље. Погледа по торовима и видје да су сва говеда мирна, леже и преживају. Понеко теле стоји и маше репом. Хазир прошета до Дивоње који свезан јаким ланцем лежи и прежива. Врати се те се спушти, у сад већ, хладну постељу. Како је пролетос истерао стоку на испашу спава у кућеру* и чува велико стадо говеди. Напасао их је око језера кад је вријеме попаска* и када требају младочне* краве помустити, одморе се док је јака врућина, па кад прехлади пушта их а она по навици устаљеном стазом те у шуму, у хладовину.

Није могао више да заспи. Оно што је чуо уселило му се у мисли. Није могао чуда да се начуди и нешто га таче да се најежи. Све му се чинило да гласање налик рике бикова долази из језера.

Док су жене музле краве таман натоварише штругље на главе и одоше према млеку* проломи се рика и из језера изрони црн бик са дугим роговима, тресући са себе воду и тако немиран и азгин* улете међу говеда Хазирова. Неколико бикова и крава остави за собом у крви. Тако растројен у трку стиже и у друга стада и направи дар мар. Сви чобани у чуду и страху посматрају чудну појаву не усуђујући се да било шта учине. Како је изронио из језера тако се и врати. Језеро се умири. Чобани сакупише раштркана уплашена говеда, прикупише мртва а рањена оставише код станова* да се опораве.

Од тога јутра врло често појављивао се бик и правио штету околу језера.

Једнога дана стиже бик опет у Хазирово стадо и поче да прави штету. У једном тренутку залете му се Дивоња и они се почеше бости. Одједном бик из језера отрча те у језеро. Можда је ожеднио па није могао више да бива околу језера.

Видевши то да Дивоња нема страха од воденог бика, Хазир оде до старог оца да узме изун* да направи гвоздене рогове волу како би се могао носит са биком. Отац га упуту мајстору који ће му најбоље направити то што хоће.

Хазир ухвати Дивоњу, натуче му улар на главу и пође мајстору. Цио дан је боравио код мајстора који се својски трудио да направи рогове што убитачније јер је и он чуо за чудна бика из језера који прави такву штету чобанима. Кад заврши, нови гвоздени рогови се забијелеше на Дивоњиној глави. Врати се Хазир пред акшам* и планинке* се чудеше. Комшије дођоше да виде чудне рогове и у себи се помолише богу да Дивоња надјача воденог бика, да курталише* народ и стоку од њега.

Прође неки дан. Једног јутра поново се проломи рика над језером. Водени бик, пун снаге и жељан слободе, уз рику и буку изиђе из језера те по стадима поче да чини штету. У хал* је заробио чобане. Кад се примаче водени бик Хазировом стаду, Дивоња, поче да буче и риче, изазивајући воденог бика. Примаче се водени бик Дивоњи који му се избечи. Почеше се ребрити и страшити један другог. У једно вријеме грунуше рогови о рогове. Почеше један другога ударати роговима. Скачу чепутине* са воденог бика а и са Дивоње. Један другом нису дали могућност да се надмудре у снази. Поче се купити народ да гледа борбу чудних бикова, борбу коју нити је кад видио, нити ће је икада видјети. Борба није јењавала. Волови су насртали један на другог. Водени бик је од силине и азгинлука атаковао док је Дивоња бранио своје стадо и част својих газда.

Раштркане групе и групице нијемо и помно су посматрале ову борбу коментаришући и дивећи се биковима. Како је почела тако се и наставила борба не престајући ни за тренутак. Бикови су били ријешени да један другога докрајче, како би један био побједник и преузео сва стада око Сребреног језера. Земља се угибала под њима. Људи су осјећали подрхтавање тла. Оугла-ла маса на ударце рогове о рогове па и не чују само гледају шта ће бити следећег тренутка. Најзад се почеше ударати на једно мјесто не измичући далеко. Стоји прасак, све се као нешто ломи испред посматрача, прасак удараца и све јаче подрхтавање тла.

У најжешћем налету Дивоња насрну свом снагом на воденог бика савијајући му главу која дотаче земљу. Дивоња још јаче насрну и..... бикови одједном несташе. Трљају посматрачи очи у невјерици да оба бика несташе. Потраја чуђење још који тренутак док се неко не одважи да потрчи према мјесту гдје су их задњи пута видјели у жестокој борби. Кад стигаше умало неколико њих не попадале у дубоку провалију. Нигдје бикова

ни трага ни гласа од њих. Завиривали су са свих страна. Испред њих је зјапила дубока провалија и ништа више.

Причалац би на крају ове легенде увијек завршио констатацијом:

Још и дан данас се често чује прасак и подрхтавање земље. Они се бију негдје на други свијет, значи борба и даље траје.

От тада народ ову потолину прозва БИКОВА РУПА па и дан данас стоји и рупа и назив.

Речник мање познатих речи

попасак – подневна мужа крава и оваца

чакшире – врста панталона

азгин – јак и надмен

акшам – мрак

изун – допуштење, дозвола

курталисати – ослободити

кућер – исплетена кућица за једну особу у којој је спавао чобанин код стада

младочне краве – тек отељене краве које имају доста млијека

млекар – посебна зграда за чување млијека и мљечних производа, сира и кајмака

планинка – жена у планини код стада која је музла и правила сир и кајмак

хал – мука, невоља

чепутине – дијелови коже коју шиљати рогови кидају са бикова

штругља – дрвена посуда у којој је жена музла краве и овце

Рамиз Шаћировић

Библиографија

Бован, Владимир (прир.) (1980). *Народна књижевност Срба на Косову. Народне приповетке I*. Приштина: Јединство.

Божовић, Благоје (1997). *Народни живот у Ибарском Колашину*. Зубин Поток, Приштина: „Стари Колашин“, Нови свет.

Букумирић, Милета (2012). *Речник говора северне Метохије*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Вуковић, Бранислав М. (1987/1988). Легенде из Санџака. *Расковник XIII(50)*, 28–32.

Гаговић, Светозар (2004). Из лексике Пиве (село Безује). *Српски дијалектолошки зборник LI*, 1–312.

Ђорђевић Белић, Смиљана (2013). Власински водени бик. *Aquatica. Књижевност, култура*. Ур. М. Детелић и Л. Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 103–130.

- Ђорђевић Пејовић, Сузана и Бојан Ристић (2017). Водени бик у изворима из Локве: Фолклористички и дијалектолошки осврт. *Фолклористика* 2(2), 47–61.
- Елезовић, Глиша (1932). *Речник косовско-метохиског дијалекта. Српски дијалектолошки зборник IV*, 1–477.
- Крстић, Дејан (2014). Легенда о воденом бику. *Развитак* LIII(245/246), 169–176.
- Милојковић, Мирко (1985). *Легенде из наших крајева*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Раденковић, Љубинко (1999). Митолошки становници вода. Водени бик. *Даница*, година шеста, 257–270.
- Сјјарић, Ћамил (1953). Iz narodnog života Bihora i Pešteri. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru* 2, 371–385.
- СТИЈОВИЋ, Рада (1990). Из лексике Васојевића. *Српски дијалектолошки зборник XXXVI*, 119–380.
- Трубарац Матић, Ђорђина (2016а). Балкански водени бик: типолошко одређење сагледано у контексту представа о воденим биковима у другим европским и светским традицијама. *Савремена српска фолклористика III*. Ур. Б. Сувајцић и др. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 253–270.
- Трубарац Матић, Ђорђина (2016б). Водени бик балканских и других светских традиција: порекло представе. *Гласник Етнографског института САНУ LXIV(1)*, 163–178.
- Ђупић, Драго и Жељко Ђупић (1997). Речник говора Загарача. *Српски дијалектолошки зборник XLIV*, 1–615.
- Филиповић, Миленко С. (1967). Различита етнолошка грађа. *Српски етнографски зборник LXXX*, 1–330.
- Џвизић, Јован (1989). *Сабрана дела. Говори и чланци*, књ. 5, том 2. Ур. Радомир Лукић, Емина Куленовић-Грујић, Драгутин Ранковић. Београд: Српска академија наука и уметности, Књижевне новине, Завод за уџбенике и наставна средства.

Variants of Narratives on Water Bulls in Southwestern Serbia and Culturally Related Areas

Nina Aksić

Summary

The paper is based on presenting and analyzing new folkloric material about water bulls and cows: two legends (one etiological and other pseudoetiological) and a short-story inspired by the first one. By presenting this material, we tried to give our contribution to the research of narratives about water bulls on the territory of southwestern and southern Serbia and a part of Montenegro, where scarce folkloric material of that kind has been found. The presented material is observed in the con-

text of folkloric materials previously published and collected in the mentioned region and in other parts of Serbia. At the end of the paper, a map of the area in which the discussed materials have been recorded is offered, which can be useful for future research of the topic.

Key words: water bull, water cow, southwestern Serbia, etiological legend

др Нина Аксић
Етнографски институт САНУ, Београд
Е-пошта: nina.aksic@ei.sanu.ac.rs

Примљено: 2. 3. 2018.
Прихваћено: 11. 5. 2018.