

ВОДЕНИ БИКОВИ И ВОДЕНЕ КРАВЕ У УСМЕНИМ ТРАДИЦИЈАМА СВЕТА

Уредила Ђорђина Трубарац Матић



Уводник

Water-Bulls and Water-Cows in Oral Traditions of the World

Djordjina Trubarac Matić

Beliefs in water-bulls and water-cows have been ethnographically attested in a relatively limited number of traditions scattered throughout the world. So far, they have been mostly studied from a closed, national, ethnic or regional perspective, within mutually isolated circles of scholars researching one specific tradition. The results of their work remained locked among each one of these circles, inaccessible for a broader number of researchers interested in the same topic. There have been several reasons for that situation. Firstly, there were linguistic boundaries – ethnographic materials collected in different autochthonous languages of Europe, Siberia, Patagonia and Africa were traditionally studied within separate (usually national) ethnological and folkloristic circles, whose scholarly production, although written mainly in just several languages (English, Spanish, Russian, Bulgarian and Serbian), has been difficult to reach. Secondly, the pre-internet era did not favor enough the information exchange which would end the ignorance about the existence of the similar object of studies within other world's traditions – we simply did not know about each other. Therefore, there was no mutual dialogue, wider scholarly discussion, nor deeper comparative insights. Our desire is to change this situation by providing a framework for tracing the initial platform for future comparative studies of the topic, which could inspire further research both on local and on international level.

Seen from the perspective of Serbian and Balkan folklore studies, the opening of a broader scholarly dialogue within an international context might be revealing for deeper understanding of the origins, typology, functions and other aspects of the daemon called the water-bull in the Bulgarian and Serbian folklore. Till recently, it has been assumed as a kind of “Balkan curiosity”, due to the inexistence of ethnographical testimonies about beliefs in water bulls found in other Slavic traditions and it was studied almost exclusively in the Balkan context¹ – although the first short remarks about

¹ For better insights in the studies about the Balkanic water-bulls in a strictly Balkanic context, see: П. Вучковић, А. Јовановић (1986). Легенда о воденом бику – покушај ар-

its similarities (in some aspects) with certain daemons from the Mongolian and Yakut traditions appeared almost thirty years ago in the studies of Prof. Ljubinko Radenković.² We consider that the time is ripe to make some steps further in the direction of comparative research within a broader non-Slavic context.³

Although the topic might seem peripheral, it actually touches – directly or indirectly – numerous questions related not only to bull, cow and water symbolism and imaginary in folklore and folk demonology, but also in religion (especially in its historic dimension) and the very origins and inner logics of complex ideas and practices born from the interaction in the *man : animal* and the *man : nature* relations. Thus, the imaginary related to nether-world creatures called the water-bull and the water-cow and to their interaction with people, domestic cattle and economy raises questions of mystical relationship between man and nature in all its untamable strength and frightening beauty. It can be approached from different perspectives: folkloristic, anthropological, ethnographical, ethnological, linguistic, philological, historical, archeological, psychological and others, both in synchronic and diachronic dimensions.

In the first part of this thematic issue – the second will appear in the next number of *Folkloristika* – there have been brought into focus the narratives and beliefs in water-bulls documented among several Siberian peoples (Khanty and Mansi of Ob-Ugric and Yakuts of Turkic group) and those recorded in the Balkans (Bulgarian and Serbian tradition). Semyon Makarov (Семён Макаров) starts from a comprehensive corpus of ethnographic testimonies (collected from the 19th century till the present day) in order to dis-

хеолошке интерпретације фолклорне грађе, *Гласник српског археолошког друштва* III(3), 44–49; Љ. Раденковић (1998a). Митолошки становници вода. Водени бик, *Даница* 6, 257–270; Л. Раденковић (1998b). Водяной бык в преданиях балканских славян, *Полутропов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова*, Москва: Российская Академия наук – Институт славяноведения, 439–446; Љ. Раденковић (2001). Водени бик, *Словенска митологија – енциклопедијски речник*. Ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: ZEPTEK BOOK WORLD, 88–90; С. Ђорђевић Белић (2013). Власински водени бик. Фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице, *Aquatica*. Посебна издања САНУ, књ. 122, Београд: Балканолошки институт САНУ, 103–130; Д. Крстић (2014). Легенда о воденом бику, *Развитак* 53(245–246), 169–176.

² See the footnote 1 for: Раденковић 1998a: 260; 1998b: 440; 2001: 88.

³ In that respect, see: Ђ. Трубарац Матић (2016a). Водени бик балканских и других светских традиција: порекло представе. *Гласник Етнографског института САНУ* 64(1), 163–177; Ђ. Трубарац Матић (2016b). 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. 253–269.

cuss the possible common source of two similar water creatures of the Yakut demonology: the “water-bull” and the “bull-of-cold”. The semantic analysis of their numerous overlapping attributes (aquatic nature, dwelling places, time of activity, physical appearance etc.), which the author observes within a broader context of Yakut tradition (epics, songs, rituals), reveals it highly probable. A wider comparative perspective backs up this Makarov’s hypothesis, since there are other traditions in which the water-bulls are closely related to weather phenomena: they can be the announcers of cold winter (Mapuche), masters of weather/rain/storm (Mapuche, Khoisan), or those who punish with thunder (Khoisan, Serbian).⁴

The paper of Tatyana Voldina (Татьяна Волдина) presents the most comprehensive and updated presentation of ethnographic materials about the beliefs and practices related to different aquatic daemons of Khanty and Mansi peoples. Among them, there are presented materials about the *wəs/mǫw xor* (‘earthly bull/mammoth’) an aquatic creature associated to bulls and mammoths at the same time – but also to the pike-fish and the emblematic totemic animals of the Ob-Ugrians as bear and moose. In spite of its name, it is imagined to live in whirlpools and deep parts of lakes and rivers. Further research may reveal if it bears a real link to the water-bulls of other regions of the world, or it is just one of many zoomorphic shapes of the Ob-Ugrian “Master of the Waters” – which seems to be similar to the malevolent aquatic Slavic *vodyanoy* – whose basic function is drowning.

In the paper of Suzana Djordjević Pejović and Bojan Ristić, recently collected and unpublished field material with three testimonies about the water-bull from the village of Lokva (Knjaževac municipality, Serbia) has been presented. The authors analyze the narratives from the folkloristic and the dialectological perspective – focusing on their content, variability and structural features within the framework of the basic model of narratives about the water-bulls collected in Serbia and, at the same time, on their phonetic, morphologic and lexical characteristics.

Rossen Rossenov Malchev (Росен Росенов Малчев) presents the ethnographic material with testimonies about the water-bull from the Bulgarian north-west regions of Montana and Vratsa – which he considers closest and most informative in regard to the basic narrative plot attested in Bulgaria. With the aim to define the key typological and functional features of the water-bull of these regions, the author compares the narratives from the select-

⁴ For the Mapuche sources see: César A. Fernández (ed.) (1995). *Cuentan los mapuches*. Antología. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo: 44–45, 70. For the Khoisan sources, see: Ansie Hoff (1998). The Water Bull of the /Xam. *South African Archaeological Bulletin* 53: 109–124. For the comparative analysis of Mapuche, Khoisan and Serbian materials see: Трубарац Матић 2016а: 167–173.

ed corpus, relying at the same time on the observations of Prof. Radenković. An attractive hypothesis about the link between the imaginary related to water-bulls and karst hydrology phenomena is proposed. The argumentation is based on the geographical map of places mentioned in the narratives, especially those linked to the appearance and disappearance of the water flows believed to be controlled by water-bulls. As the Bulgarian narratives clearly belong to the same family as the Serbian ones, they bear a special significance for further comparative analysis and composite reconstructions of the common narrative proto-model.

This is the first part of the thematic issue dedicated to the topic of water-bulls and water-cows. The second one – which will appear in the next number of *Folkloristika* – will open access to updated studies and scholarly analysis of ethnographic and folkloric materials from other world's traditions, presented and discussed within their original traditional context. Bearing in mind the state of the question and the complexity of the topic, we hope that – with the publication of both parts of the thematic issue – our modest goal would be accomplished and that an initial research platform with updated studies of ethnographic and folkloric data would be at the disposal of a broader community of researchers interested in the topic.

Dr. Djordjina Trubarac Matić
The Institute of Ethnography SASA, Belgrade
E-mail: djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs

Хозяин холода и дух озер: водяные быки в якутской мифологии¹

Семен Макаров

В статье рассматривается комплекс традиционных представлений, связанный с персонажами якутской мифологии, для которых характерен целый ряд общих признаков – „возрождающимся“ с наступлением холодов и „умирающим“ весной Быком года (якут. *Дьыл оҕуһа*), называемом иногда также Быком холода (*Тымны оҕуһа*), и духом-хозяином озер Водяным быком (*Уу оҕуһа*). Материалом исследования послужили источники разного рода: этнографические заметки 19–20. вв., записи повествовательного и обрядового фольклора, интервью с современными носителями традиции. Автор предпринимает попытку составить системное описание содержащихся в них представлений для прояснения генезиса и соотношения этих образов.

Сходными для обоих персонажей становятся активность, проявляемая в строго определенное календарное время, а также особенности визуализации и локализации. Представления о Водяном быке, равно как и о Быке года актуализировались в традиции главным образом в период наступления и смягчения холодов. Оба персонажа описываются в традиции как связанные с нижним ярусом мироздания, способны терять части своего тела и т. д. Эти и некоторые другие признаки персонажей, рассмотренные на фоне более широкой панорамы образов рогатого скота в мифологической картине мира якутов, элементы которой выявляются в героическом эпосе, песнях, ритуалах и сопровождающих их текстах, позволяют установить общую семантику и предположить существование единого источника исследуемых образов.

Ключевые слова: якутская мифология, демонология, мифологический персонаж, водяные быки, олонхо

¹ Исследование проведено при поддержке Российского научного фонда, проект 14-18-00590-П „Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование“.

Введение

В одном мифологическом рассказе якутов конь и бык решают, какой календарный сезон – теплый или холодный – должен быть длиннее. Первым высказывается бык: он просит верховное божество создать длинную зиму, чтобы не страдал его мокнувший от жары нос. Жеребец в ярости бьет его копытом в эту часть головы. С тех пор у быка нет передних зубов, а зима на земле – долгая (Кулаковский 1979: 74).

Невозможно с полной уверенностью говорить об автохтонности этого этиологического сюжета по отношению к якутской традиции, как, впрочем, и о большинстве сюжетов повествовательного фольклора как феноменах, имеющих строго определяемый источник². В то же время действующая здесь антагонистичная персонажная пара, равно как и ассоциированность одного ее члена – быка – с холодом и, как убедимся далее, в более широком контексте – с мраком, убылью, западной (т. е. нижней, неблагоприятной в якутской космологии) стороной, выглядит неслучайной и находит многообразные воплощения в фольклоре и мифологии якутов.

В рамках этого мотива, как кажется, могут быть проинтерпретированы персонажи якутской устной традиции, обнаруживающие при сравнительном рассмотрении большое количество схожих признаков – календарный демон *Бык года*, согласно представлениям, приносящий холод и одновременно являющийся его источником, и *Водяной бык*, описываемый как локализующийся в озерах и схожим образом проявляющий себя преимущественно в холодное время года. Закономерно встают вопросы о соотношении этих персонажей, их генезисе, а также особенностях их репрезентации в актуальной традиции. Однако прежде имеет смысл обратиться к общей семантике образа быка, обнаруживаемой в фольклоре и мифологии якутов.

Образ быка в мифологической картине мира якутов

Большое количество указаний на символическую связь рогатого скота и нижнего яруса традиционной модели мира содержится в различных жанрах якутского фольклора. Подчеркнуто хтонические репрезентации бык получает, например, в сюжетах эпоса *олонхо* на различных уровнях устного нарратива: от стилистического до сюжетного. В частности, обращает вни-

² Этот фабулат вписывается в круг типичных сюжетов о „спорах о времени“, в которых обычно действуют демиург и различные животные. Некоторый международный контекст см. Березкин, Дувакин: мот. В44. Спор о времени, А1150, А1172.

мание, что с быком устойчиво сравниваются нижние элементы жилища героя, в частности, *порог*³: „сытар өнүрүмэр оҕус саҕа тимир модьоболоох“ (Олонхо 1848: 80) / „имеет железный порог размером с лежащего быка-четырёхлетку“; „Тоҕустаах дуолан хара атыыр оҕус / Бурут оту сизэн баран / Үллэ сытыйа сытарын курдук / Модун мас модьоболоох эбит“ (Кулун Куллуустуур 1985: 14) / „Как будто девятилетний могучий черный бык, наевшись цикуты, мертвый разлегся – [такой] мощный деревянный порог имеет, оказывается“.

Другой показательный мотив – описание распространения богатирской славы эпического героя. Оно метафорически реализуется в олонхо через гипостазированные образы животных с выраженным маскулиным значением: в небеса слава героя поднимается, ржа гордым жеребцом, в Нижний мир спускается, ревя неистовым порозом (Алландайы 1907: 453; Тойон Ньургун 2003: 46).

Этот образный ряд мог бы быть продолжен. Вход в преисподнюю устойчиво описывается в якутском эпосе как горло демонического быка (Кулкул 1911: 250; Дыырай 2009: 234; Ньургун 1940: 122). Наконец, бык фигурирует в олонхо как ездовое животное антагонистов героя – чудовищ *абааһы*. В одном из сюжетов о противнике героя говорится:

Төбөтүн оройугар соҕотох моҕулдьуор муостаах, сүүгүн хаба ортоугар соҕотох дьиэрискээн харахтаах, сыныннах өрөбөтүгэр аҕыс атахтаах, уу долгунун курдук күөх эбириэн атыыр оҕуу уон ордуга икки атахтаах наарта сыарҕа көлүйэн кэбиһэн баран аҕыс хос бас адаарыйан көбүннэ⁴ (Элик Боотур 1907: 394).

С единственным тупым рогом на макушке, с единственным глазом в самой середине лба, с восемью ногами из голого брюха, с голубыми пятнами⁵, как водная волна, быка-пороза в двенадцатиногую нарту запрягши [некто] о восьми головах, беспорядочно вздымаясь, показался.

В столь подробном описании помимо очевидных маркеров демоничности персонажа, таких как отсутствие/избыток некоторых частей тела, обращает на себя внимание указание масти животного, которое находит соответствия в других текстах традиции, в частности, в обрядовых инвока-

³ Примечательно, что в то же время другие атрибуты жилища, например, печь или стол, могут соотноситься с разновозрастным лошадиным скотом, принявшим те или иные позы.

⁴ См., например, также Кулдус 2009: 154.

⁵ Возможны другие варианты перевода: См. Пекарский 1959: стб. 1323. Мой выбор обусловлен семантикой контекста (С. М.).

циях – *алгысах*⁶. В одном из них духа озера, „госпожу Кюбей Баай Хотун“, характеризуют как обладающую „пестро-голубым быком“ (*күөх эбириэн оҕустаах*) (ОПСЯ 2008: 186–187). Следует отметить, что как и во многих других традициях, в мифологическом концептировании „иного“ мира здесь велико значение структурного параллелизма: пространство субъектов сверх-эмпирической реальности, которые, в данном случае, мыслятся партнерами по коммуникации, имеет организацию, схожую с человеческим, однако имеющаяся схема получает иное символическое наполнение⁷. Встречаемое в обоих примерах описание хтонического животного пестро-голубой масти, возможно, является указанием на Водяного быка.

Показательны и описания ритуалов жертвоприношения в якутской традиции, в ходе которых обитателей Нижнего мира, согласно отдельным этнографическим сообщениям, дарили рогатым скотом (иногда определенной масти), в то время как лошадиный скот большей частью посвящался божествам *айыы*, локализующимся на небесах⁸. Таким образом, обнаруживается наличие укорененной в мифо-ритуальной традиции якутов и имеющей обобщенное классификационное значение связи образа быка (и вообще – рогатого скота) с определенным пространственным направлением.

Укажу, наконец, на замечание, сделанное одним из первых исследователей фольклора и мифологии якутов из числа носителей традиции П. А. Ойунским. В статье, посвященной национальному эпосу⁹, рассматривая традиционные представления о пространстве, он замечает, что „рогатый скот происходит из нижнего мира, т. е. является хозяйством племен, поселившихся в нижнем мире“ (Ойунский 2016: 14). Здесь же исследователь высказывает идею, очевидно, основанную на собственном опыте „включенности“ в традицию, согласно которой лошадиный скот – собственность племен, живущих на небе, рогатый скот – скот обитателей Нижнего мира, и только в Среднем (человеческом) мире они пересекаются.

⁶ Рассмотрение обрядовых текстов в одном ряду с сюжетами эпоса может вызывать резонный вопрос о корректности такого соположения. В данном случае возможность подобного рассмотрения предоставляет сам материал, который, несмотря на различие функций составляющих его жанров, пронизан единой матрицей космологических представлений „шаманского“ типа, узловыми для которых становятся сведения о значимых локусах мифологического универсума и населяющих их персонажей.

⁷ Например, промысловые животные могут описываться в алгысах как скот духов леса; мифологические персонажи имеют также свое жилище, ездовых животных и т. д.

⁸ Символическая оппозиция конный/рогатый скот применительно к якутской традиции и, в частности, ее преломление в ритуальных практиках предстает довольно подробно изученной. См., например, описания: Приклонский 1886: 97–98, 111–112; интерпретации: Костырко; Габышева 2003: 130–133.

⁹ Впервые опубликована в 1927 г.

Водяной бык

Несложное сопоставительное рассмотрение изучаемых образов, показывает, что Водяной бык и Бык года имеют целый ряд совпадающих характеристик. Собственно, разделяя их в этой работе, я лишь следую народной „таксономии“ мифологических персонажей, которая выделяет для них различные имена.

Первые исследователи мифо-ритуальной традиции якутов обращались к областям традиционного знания, которые сегодня принято обозначать как „метеорологическая“ и „календарная мифология“, как правило, в связи с другими темами: ритуалами, праздниками, культурами и пр. Наиболее ранние сведения о Водяном быке встречаются в записях российского путешественника и географа А. Ф. Миддендорфа (1878), посетившего тогдашнюю Якутскую область в 1840-е гг. во время экспедиции на Север и Восток Сибири. Публикуя материалы своего полевого дневника в довольно полном и практически „сыром“ виде, исследователь указывает, что среди прочего местные жители рассказывают о некоем „водяном быке“, который проявляет себя характерным образом с наступлением холодов:

Когда зимою лед с шумом трескается на большом протяжении, что случается нередко и притом в ночное время, то это приписывается проделкам огромного животного, водяного быка (U-о^а/_hus¹), от которого происходят мамонтовые клыки (Миддендорф 1878: 821) (орфография первоисточника модернизирована, С. М.).

Здесь обращает на себя внимание примечательная, впрочем, не вполне ясно артикулированная идея, согласно которой в традиции того времени бивни мамонта, повсеместно находимые в регионе у водоемов, идентифицировались как рога *Уу оубуа*¹⁰. Схожее представление фиксировалось и несколько позднее – на рубеже 19–20. вв.: соавторы толкового словаря якутского языка Э. К. Пекарского в статье *обус* (‘бык’) сообщают, что физические процессы, происходящие в водоемах в период похолодания и ледостава, связываются якутами с активностью Водяного быка. А. Слепцов, в частности, отмечает:

...[это] животное (разного вида – вымышленное); обнаруживает свое существование тем, что *от игры его* в первых порах замерзания больших озер происходят моментальные поколы льда, т. е. от одного берега до другого лед раскрывается прямою линиею до 1½ аршина

¹⁰ Интерпретацию этого сюжета см. также Пекарский 1934: 426.

(Пекарский 1959: стл. 1787; то же – Слепцов 1886: 128) (курсив мой, С. М.).

А. Кулаковский здесь же уточняет, что это существо считается среди якутов духом-хозяином воды.

Примечательно, что некоторые современные носители традиции припоминают, как прежде в месте, где я проводил полевую работу¹¹, мамонта называли именно „водяным быком“:

Я это точно помню – раньше никто не называл бивни [букв. „рога“] мамонта бивнями мамонта, говорили „рога водяного быка“ [„уу оҕуһун муоһа“]... То, что сейчас [его] называют *сэлии* [якут. ‘мамонт’] – это позднее, здесь так никто не говорил (Инф 1)¹².

Другой мой информант во время экспедиции 2017 г. рассказал следующее:

Когда я работала в селе Диринг, наш дом находился примерно в 200 метрах от озера. И осенью, во время ледостава, по вечерам можно было слышать низкий звук, как будто доносящийся из-под земли. Что это значит – я уже не помню, что-то говорила про это старуха Маайа, по этому [явлению] гадали, какой будет год... Думаю, это газы выходят из-под льда. Может, поэтому возникло такое представление [о быке, живущем под водой] (Инф. 2).

Еще одним атрибутом рассматриваемого персонажа, который был зафиксирован В. М. Ионовым в 1890-е гг. в центральной Якутии и не содержит уже в себе попыток рационализации, является способность Водяного быка переносить водоемы в другое место, если его чем-то огорчить:

Уу оҕуһа кыһырыдаҕына күөл уутун көһөрөр үһү. Начаас, көрүөх бэтэрээ өттүгэр (Ионов).

Говорят Водяной бык, если рассердится, переносит воды озера [в другое место]. Очень быстро, в одно мгновение ока.

Отмечу, что в этом случае Водяной бык проявляет себя как типичный *genius loci*, по отношению к которому не были соблюдены „правила“ коммуникации. В то же время нет никаких текстов (предписаний/запретов, сюжетов мифологической прозы, обрядовых инвокаций), которые указыва-

¹¹ Чурапчинский улус Республики Саха (Якутия).

¹² Выдержки из интервью даны в переводе с якутского.

ли бы на прецедент, возможность или необходимость общения с Водяным быком, как это зачастую имеет место в отношении духов местности. Примечательно, что во всех текстах, упоминающих Водяного быка, речь идет об озерах и никогда – о других водоемах.

Нет также данных, согласно которым Водяной бык взаимодействовал бы тем или иным образом с домашним скотом, как это зафиксировано для некоторых других традиций (См., например, Трубарац Матић 2016: 165).

Следует добавить, что представления о быке – духе-хозяине озер сегодня ушли из „живого“ бытования и более не воспроизводятся в традиции. В этом я мог убедиться во время полевой работы в Якутии в 2014–2015 гг. по изучению актуальной мифологии, связанной с охотой и рыболовством. На вопрос о Водяном быке современные носители традиции указывают на выпь (*Botaurus stellaris*), которая в якутском языке носит то же название, что и рассматриваемый мифологический персонаж¹³.

Бык года

В отличие от быка – хозяина водоемов Бык года, который так же обнаруживает связь с водной стихией, оказался гораздо более устойчивым мифологическим образом¹⁴. Одно из описаний этого персонажа обнаруживается в эпической песне, относящейся к тематической группе, называемой в якутской фольклористике „песнями о природе“:

¹³ Это примечательное совпадение нуждается в комментарии. Обращает, в частности, внимание, что схожие названия выпь получает в ряде иноязычных традиций, расположенных далеко за пределами Северной Азии, ср.: монг. *усны бухшувуу*, рус. *водяной бык*, фр. *boeuf d'eau*. По всей видимости, такое наименование мотивируется характерным низким трубным звуком, издаваемым птицей.

Как известно, язык не терпит дублиеты (я имею в виду проявление омонимии в наименовании двух разных существ). В связи с этим соблазнительно использовать такое совпадение для объяснения существовавшей в локальном варианте традиции визуализацию Быка года как птицы и быка, в зависимости от сезона (см. далее).

¹⁴ Этот персонаж не только удерживается в актуальной мифологии якутов, но и становится базой для конструирования новых образов и представлений. В частности, о *Чысхаане*, занявшем нишу „якутского Деда Мороза“ и ставшем одним из наиболее узнаваемых региональных образов, см.: Романова 2016.

...Алтынны ый ол ахсыс эргэтигэр
 Тус арҕаа диэжиттэн,
 Хаардаах-муустаах
 Хайа хаспаҕыттан
 Хара күлүк оҕус
 Хамнаан кэлбитэ,
 Муустаах муора
 Муннугуттан, улаҕатыттан
 Буор хара оҕус туран кэлбитэ,
 Урукку кырдыаҕастар –
 Олуурдаах улуу
 Дьыл Оҕуна – диэн,
 Этэллэр эбит.
 Ону мин көрдөхпүнэ –
 Улахан тымнынан уьууталаабыта;
 Быс туман тыыннаах,
 Чэн муус саныйахтаах,
 Болуо муу муруннаах,
 Хайыырбыт ойбон харахтаах
 Кыһаан муус кыламаннаах
 Уьунтан уьун ураа лаан кы муостаах
 Күнү бүөлүүр күтүр улахан көбүстэх,
 Күр муус өрөҕөлөөх,
 Аймыр муус арҕастаах,
 Көмнөх хаар көлөьүннээх,
 Хоссун тымны хоннохтоох,
 Быстах тымны быттыктаах
 Хобдох-кураан кутуруктаах,
 Аас-майах аргыстаах...

...На восьмой день второй половины октября
 Прямо с западной стороны
 В глубоком ущелье
 Снежно-ледяной горы
 Темный, как тень, бык
 Зашевелился,
 Из уголка, из дальнего края
 Ледовитого моря
 Черный, как земля, бык
 Встал на ноги
 Прежние старцы говорили, оказывается,
 Что это великий Бык года,
 Несущий тяготы и трудности.
 Когда я посмотрел на него,
 Он сильным морозом задышал,
 Дыхание у него – густой туман,
 Доха – из ледяных сосулук,
 Нос – из ледяной глыбы,
 Глаза – как до дна промерзшие проруби,
 Ресницы – из ледяной бахромы,
 Имел длиннее длинного остроконечные рога,
 Спину такую огромную, что застилала солнце,
 Брюхо из иглистых льдин,
 Загривок из громадных льдин,
 Пот из кухляного снега
 Из подмышек шел резкий холод,
 Из паха – редкая стужа,
 Хвост его – знойная засуха,
 Спутник – великий голод...

(ЯНП: 70)

(Перевод – там же)

В приведенном фрагменте представлены все основные мотивы, ассоциированные в традиции с этим персонажем. Они могут быть резюмированы следующим образом: каждую зиму из периферии пространства приходит огромный бык, который живет у ледовитого моря; это животное приносит с собой зиму, само являясь в то же время воплощенным холодом.

Предлагаемое в песне описание формирует образ животного практически космического масштаба: спина его застилает солнце, из подмышек быка идет холод, снег – его пот и т. д. Семантика использованных в тексте глаголов организует своеобразную сюжетную градацию („зашевелился“, „встал на ноги“, „несущий тяготы“) и вместе с тем, как представляется,

содержит указание на появление демонического быка словно бы из-под земли. Образу сообщена явная динамичность, части его тела, связываются с определенными явлениями календарного года: „сильным морозом задышал“, „густой туман“, далее – „замерзшие проруби“, „редкая стужа“, „знойная засуха“ и др. Значимо и то, что появляется персонаж из „западной стороны“, которая в якутской традиции ассоциирована с Нижним миром, преисподней, и наделялась рядом негативных коннотаций. В продолжении текста песни демонический бык опустошает запасы сена, заготовленного на прокорм домашнего скота, что только усиливает впечатление демоничности, отсутствия созидательного начала.

Современные носители традиции в не спровоцированной антропологом ситуации говорят о Быке года, когда он, согласно фольклорным представлениям, слабеет и начинает терять части своего тела. Он приходит каждую зиму и по некоторым данным живет в Северном Ледовитом океане (*Муустаах муора*). По постепенному „умиранию“ этого персонажа якуты отсчитывают время до смягчения холодов и наступления потепления.

В традиции, в действительности, нет единого мнения о точных сроках этапов этого процесса. Об этом свидетельствуют, например, материалы дискуссии, развернувшейся на одном из якутских интернет-форумов (Дьобун саас 2015).

Согласно одним представлениям, первый рог Бык года теряет 31 января, в Афанасьев день¹⁵. Примечательно, что носители традиции упоминают, связанное с этой датой выражение „конь бьет быка“ (*ат оҕуу тэбэр*, Дьобун саас 2015, сообщение от zhai, 13. 2. 2015), которое отсылает нас к приведенному в начале статьи сюжету мифологической прозы. Считается, что животное при этом испытывает боль, из-за чего мороз крепчает (ср. ожидание похолодания к этому моменту в русской традиции). Далее, считается, что через двенадцать дней, 12 февраля, бык теряет второй рог, а к 24 февраля лишается головы. Эти дни в якутском календаре, следуя некоторой инерции традиционной логики, называются „Второй“ и „Третий Афанасьевы дни“ (*Иккис, Уһус Охонноһойоп*), очевидно, не имеющие аналога в русской традиции.

¹⁵ Якуты, по всей видимости, восприняли прежде всего формальную сторону христианства (предметные атрибуты, символы веры, практики и пр.), в том числе и времяисчисление. Значимо, что события традиционного календаря были синхронизированы с православным (юлианским), а церковные праздники стали функционировать в якутской традиции как своеобразные метки календарного времени. Показательно в этом плане, например, замечание В. М. Ионова: „Теперь желая ориентироваться во времени, якут обыкновенно спрашивает, сколько ночей осталось до такого-то... дня: Бокуруошпунт хас хонук хаалла? (Сколько ночей осталось до Покрова?)“, Ионов 1913: 24.

В другом варианте предполагается, что в Первый Афанасьев день у быка только „притупляется острота рогов“ (*муоһун кылаана кыларыйар*). Даты других событий его циклически повторяющейся „судьбы“ сдвигаются, соответственно, на двенадцать дней.

Вариативными являются и представления о „разрушении хребта“ (*көхсө сууллаар*) животного, наступающее через тот же период времени и знаменующее окончательное прекращение морозов. Некоторые носители традиции считают представления о голове и спинном хребте Быка года неаутентичными, поздними приращениями к существующему комплексу идей:

31-кэ муостарын кылааннара сышыыр ол аата тымныы мөлтүүр, 12-кэ бастакы муоһа тоһунна, 24-кэ иккиһэ тостор. Онтон тымныы оһуһа байдалга киирэр муос үүннэрэ. Төбөтө быстыбат, көхсө сууллубат. 24-с кэннэ 44 уораан, 44 дыбар хаалар. Бу 90-наах кырдыаҕас тылларыттан суруйдум (Форум, сообщение от 13. 02. 2015; орфография первоисточника сохранена).

31-го [января] у него [Быка года] притупляется острота рогов, это значит, что мороз слабеет. 12-го [февраля] сломался первый его рог, 24-го второй отломится. После этого Бык холода отправляется в море – отращивать рога. Голова у него не отваливается, хребет не переламывается [букв. ‘рушится’]. После 24-го остаются 44 стужи, 44 утренних и вечерних мороза. Это я записал со слов девяностолетнего пожилого человека.

В сюжете фольклорной „Песни о наступлении года“ своеобразным антагонистом Быка холода выступает орел – одна из птиц, ранее остальных возвращающаяся после зимы для гнездования. В ней поется, что когда „клюв о свою оперенную ляжку он трижды поперек отер, свирепого мороза один рог обламывается“ (Ионов 1913: 24). Впрочем, других и, может быть, более распространенных реализаций сюжета о противостоянии этих животных в этих ипостасях в записях повествовательного фольклора якутов не обнаруживается.

Традиция в меньшей степени рефлектирует по поводу логичного в этой ситуации вопроса о сроках *появления* рогов Быка года. Этот вопрос обсуждался на якутском вебсайте, посвященном проблемам родного языка. Один из участников форума поделился известным ему представлением, согласно которому первый и второй рог Быка года „отрастают“ ежегодно 21 ноября (Михайлов день) и 19 декабря (Никола зимний), соответственно (См. Форум).

В отдельных локальных вариантах традиции, в частности, среди вилюйских якутов¹⁶ бытовало представление, согласно которому Бык года прилетает осенью в виде птицы и, далее, постепенно принимает свой истинный тигрово-пестрый облик, теряя крылья и другие орнитоморфные черты (См. Попов 1949: 278). В соответствии с циклической концепцией времени, характерной для большинства „тотально устных“ традиций, Бык года – это один и тот же персонаж, возвращающийся или „возрождающийся“ регулярно. В то же время примечательно, что бык каждого следующего года наделялся некоторыми чертами индивидуальности – например, в этой локальном варианте традиции считалось, что если бык уходит волоча поводок по земле, последует дождливый, обильный на осадки теплый сезон, „если же предполагается сухое лето, веревка будет подвязана к рогам“ (Там же). Остается, правда, не проясненным, кто в этом случае выступал визионером: шаман (*ойуун*), ясновидящий (*ичээн*), или особые кликуны, впадающие в неконтролируемый транс (*мэнэрик*).

Заключение

Итак, рассмотренные мифологические персонажи предстают как довольно близкие по своим признакам, но в то же время не идентичные образы, наделяемые каждый своими функциями и сферой активности. Наличие значительного числа интегральных черт подталкивает к предположению некоторого общего для них прототипического источника. Впрочем, у нас нет достаточного количества фактов для более продуктивной разработки этой гипотезы. Несомненно одно: и практически ушедший из актуальной мифологии бык-„водяной“, и успешно воспроизводящийся во времени и перспективный в плане порождения новых образов бык – хозяин холода, охватываются в традиции единым базовым представлением, включающим быка и шире – рогатый скот в ряд хтонических образов и соответствующих им коннотаций.

¹⁶ Имеются в виду якутские поселения вдоль бассейна р. Вилюй, левого притока р. Лена.

Литература и источники

- Алландаайы (1911). Алландаайы-Кулландаайы Кулун Куллуруускай: олонхо. *Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским*. Ч. I. Т. 1. Вып. 5. СПб.: Имп. АН. С. 453–458.
- Березкин, Ю. Е., Дувакин, Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/114-79.htm> [дата обращения: 21. 4. 2017].
- Габышева, Л. Л. (2003). *Слово в контексте мифопоэтической картины мира* (на материале языка и культуры якутов). М.: РГГУ.
- Дыбырай (2009). *Дыбырай Бэргэн: олонхо* / У. Г. Нохсоров. Якутск: Бичик (на якут. яз.).
- Дьобун саас (2015). Дьыл оубун икки муоа тоунна. *Дьобун саас* [Почтенный возраст]. Форум на Ykt.ru <http://forum.ykt.ru/viewtopic.jsp?id=3564866> [дата обращения: 21. 10. 2017] (на якут. яз.).
- Ионов, В. М. (1913). Орел по воззрениям якутов. *Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии Наук*. Вып. 16.
- Ионов, В. М. Неопубликованная рукопись. Рукописный архив В.М. Ионина. Ф. 22, оп. 1, д. 7, л. 215. Научный архив Института востоковедения РАН. Москва.
- Костырко, В. Опозиция конный скот/рогатый скот и якутский мифологический пантеон. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/kostyrko.htm> [дата обращения: 19. 4. 2017].
- Кулаковский, А. Е. (1979). *Научные труды*. Якутск: Якутское книжное издательство.
- Кулдус (2009). *Кулдус Бөбө: олонхо* / И. М. Харитонов. Якутск: Бичик (на якут. яз.).
- Кулун Куллустуур (1985). *Строптивный Кулун Куллустуур: олонхо* / И. Г. Тимофеев-Теплоухов. Москва: Восточная литература (на якут. яз.).
- Миддендорф, А. Ф. (1878). *Путешествие на Север и Восток Сибири*. Ч. II. Отд. VI. СПб.
- Нюргун (1940). *Нюргун Боотур Стремительный: олонхо* / К. Г. Оросин. Якутск: Як-ГИЗ (на якут. яз.).
- Ойунский, П. А. (2016). *Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание*. Якутск: Изд-во СВФУ.
- Олонхо (1848). *Олонхо: олонхо* / А. Я. Уваровский // Bohtlingk O. *Über die Sprache der Jakuten*. СПб. С. 79–95 (на якут. яз.).
- ОПСЯ (2008). *Обрядовая поэзия саха (якутов)*. Новосибирск: Наука.
- Пекарский, Э. К. (1934). Якутская сказка. *Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности*. Л.: Изд-во АН. С. 421–426.
- Пекарский, Э. К. (1959). *Словарь якутского языка*. Т. 2. Вып. 5–9. М.
- Попов, А. А. (1949). Материалы по религиозным представлениям якутов б. Вилюйского округа. *Сборник музея антропологии и этнографии*. Т. XI. Москва–Ленинград.
- Приклонский, В.Л. (1886). О шаманстве у якутов. *Известия ВСОИРГО*. Т. XVII. Вып. 1–2. С. 84–118.

- Романова, Л. Г. (2016). „Чысхаан“ – от топонима к туристическому образу. *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 12–2. С. 149–151.
- Седакова, И. А., Толстая, С. М. (1995). Афанасий. *Славянские древности: этнолингвистический словарь*. Т. 1. Москва: Международные отношения. С. 119–121.
- Слепцов, А. (1886). О верованиях якутов Якутской области. *Известия ВСОИРГО*. Т. XVII. Вып. 1–2. С. 119–136.
- Тойон Ньургун (2003). *Тойон Ньургун: олонхо* / И. М. Давыдов. Якутск: Бичик (на якут. яз.)
- Форум (2017). Дьыл Обуна [Бык Года]. Саха тыла. Форум на Ykt.ru. URL: <http://forum.ykt.ru/viewtopic.php?id=1960724> [дата обращения: 20. 04. 2017] (на якут. яз.).
- Элик Боотур (1910). *Элик Боотур, Ньыгыл Боотур икки: олонхо*. Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским. Ч. I. Т. 1. Вып. 5. СПб.: Имп. АН. С. 311–395.
- ЯНП (1976). *Саха народнай ырыалара (Якутские народные песни. Песни о природе)*. Якутск: Якутское книжное издательство.
- Трубарац Матић, Ђорђина (2016). Водени бик балканских и других светских традиција: порекло представе. *Гласник Етнографског института САНУ* LXIV(1). Београд, 163–177.

Список информантов

Инф. 1 – МСП, 1951 г.р. муж., учитель.

Инф. 2 – НЕА, 1952 г.р., жен., учительница.

Господар мрза и дух језера:
водени бикови у јакутској митологији

Семјон Макаров

Резиме

У раду се разматра комплекс традиционалних представа везан за ликове јакутске митологије, за које је карактеристичан низ заједничких обележја – то су *Бик године* (називан понекад и *Бик мрза*), који се „рађа“ с почетком зиме и „умире“ сваког пролећа, и дух-господар језера *Водени бик*. Различити извори послужили су као истраживачки материјал: етнографске белешке из 19. и 20. века, записи приповедног и обредног фолклора, интервјуи са савременим носиоцима традиције. Аутор је покушао да сачини систематски опис представа присутних у изворима како би објаснио порекло и односе ових ликова.

Бику године и *воденом бику* заједнички су активност, која се јавља у строго одређеном календарском периоду, као и особености визуализације и локализације. Представе о *воденом бику*, једнако као и о *бику године*, оживљаване су у традицији углавном у периоду почетка и слабљења студени. Оба лика описују се у традицији као везани за ниже нивое света, у стању су да губе делове својих тела итд. Ова и нека друга својства ликова, посматрана на фону врло широке панораме типова рогате марве у митолошкој слици света Јакута, чији се елементи испољавају у јуначком епу, песмама, ритуалима и пратећим текстовима, дозвољавају да се установи заједничка семантика и претпостави постојање јединственог извора анализираних ликова.

Кључне речи: јакутска митологија, демонологија, митски ликови, водени бик, Олонхо

The Master of the Winter and the Spirit of Lakes: Water-bulls in Yakut Mythology

Semyon Makarov

Summary

This paper considers the traditional ideas associated with two similar mythological figures of Yakut folklore: the *Bull of the Year* (also known as the *Bull of Frost*) – which “resurges” with the onset of the winter season and “dies” every spring – and the spirit of lakes, called the *Water-Bull*. This study is based on various kinds of sources, consisting of ethnographic notes made during the 19th–20th centuries, recordings of folk narratives and rituals of Yakuts and interviews with modern bearers of this tradition. By comparing the data about the *Bull of the Year* and the *Water-Bull*, certain similarities have been perceived between these two mythological figures: their activity (manifested in a strictly defined calendar period), as well as the features of visualization and localization – the ideas about the *Water-Bull*, as well as of the *Bull of the Year*, were significant in tradition mainly during the onset and mitigation of cold weather. Also, the both of them are described as related to the lower stratum of the universe and they are both able to lose parts of their bodies, etc. These and some other features of the figures observed within the context of a wider panorama of images of cattle in the mythological worldview of the Yakuts – the elements of which are revealed in the epic tales, songs, rituals and accompanying texts – allow the author to establish a common semantics and assume the existence of a single source of these figures.

Keywords: Yakut mythology, demonology, mythological figure, water-bulls, Olonkho (epic tale of Yakuts)

Семен Макаров, студент постдипломских студия
у Центру за типологију и семиотику фолклора
Руског државног универзитета за хуманистику,
Москва
Е-пошта: Others3@mail.ru

Примљено: 23. 8. 2017.
Прихваћено: 30. 10. 2017.

Мифологические образы водных духов и обряды поклонения воде у обских угров

Татьяна Волдина

Территория расселения хантов и манси расположена в бассейне Оби. Традиционное хозяйство этих народов в большой степени ориентировано на рыболовство. Все воды почитались как священные, в отношении воды строго соблюдались определенные правила.

Вода олицетворяет собой очищение и основу жизни, в то же время бездна вод олицетворяет опасность – смерть. В религиозном сознании людей водная стихия находилась в подчинении грозного водяного духа *Vit-χōn* (манс.) / *Jiŋk-Vært* (хант.) и его дочери *Vit-χōn Agi* (манс.) / *Jiŋk-Vært Evi* (хант.). Кроме антропоморфных существ, с водой связывают и некоторые виды мифических животных, одно из названий которых – „земляные быки“. Эти рогатые и бессмертные существа обитают в глубоких местах со слабым течением и в водоворотах, а также под крутыми обрывами берегов рек и озёр, своим шевелением вызывая их обвал.

Еще до середины 20. века в определенных местах природных водоёмов или на крутых берегах, расположенных рядом с большими глубинами, периодически совершались жертвоприношения и другие обрядовые действия в честь водных духов. В настоящее время эти обряды реконструированы, нередко их проведение инициируется этнографическими музеями с привлечением хранителей традиций и местного населения.

Ключевые слова: мифология обских угров, представления о воде, духи воды, мифологические водные животные, обряды поклонения воде.

Цель моей статьи – представить систему традиционных верований обских угров¹, связанных с почитанием водных духов с этнографической точки зрения, как явления, ещё совсем недавно бытовавшего и продолжающего жить в памяти людей. Сведения о почитании стихии воды в разными группами народов ханты и манси нашли своё отражение в работах А. Каннисто, Б. Мункачи, К. Ф. Карьялайнена, С. В. Иванова, В. М. Кулем-

¹ Общее наименование народов ханты и манси, которые являются коренными малочисленными народами Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (Россия) и относятся к финно-угорской группе уральской языковой семьи.

зина, И. Н. Гемуева и А. М. Сагалаева, Т. Н. Дмитриевой, С. А. Поповой, Т. Р. Пятниковой и многих других исследователей. Анализ этих сведений позволяет обобщить традиционные представления и обряды, связанные с особым отношением к водной стихии в культуре обско-угорских народов, выражающиеся через сложившиеся мифологические образы существ и персонифицированных божеств, связанных с водой. В работе приводится также информация о водных духах, записанная автором в 2012, 2014 гг. у казымских хантов (ПМА 2012; 2014). Автор благодарен руководству Этнографического музея под открытым небом „Торум маа“ в г. Ханты-Мансийске за предоставленные материалы по интересующему вопросу: аудиозаписи Этнографических посиделок „Традиционные праздники обских угров“ с участием носителей культуры (они состоялись 7. 12. 2012), которые наряду с собственными полевыми материалами позволяют судить о степени сохранности народных традиций в настоящее время; фотографии из экспедиции сотрудников музея в д. Тугияны Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, где произошла реконструкция обрядов поклонения водным духам.

Ранее, по данной теме мною была опубликована статья в одном из выпусков научно-методического музейного сборника (Волдина 2016: 217–232), материал которой был позднее переработан и дополнен.

Мифологические представления обских угров о духах воды

Территория Югры изобилует водными ресурсами: расположена в бассейне двух крупных рек Оби и Иртыша, в которые впадает множество рек и речушек, богата озерами и другими природными водоемами. В связи с этим, традиционное хозяйство обских угров в большой степени было ориентировано на рыболовство. Многие поколения людей прославляли воды: реки, озера, рядом с которыми они жили, наделяли их святостью. Это нашло отражение в легендах, песнях, сказках, загадках. Согласно имеющимся данным, у хантов каждая река олицетворялась с определенным цветом, что нашло отражение в фольклорных текстах. Например, Иртыш – красный (*Vurtyjen jįŋki ħulaŋ Laŋal* – Красно-водный рыбный Иртыш), Обь – белая (*Nuvijjen jįŋki ħulaŋ As* – Беловодная рыбная Обь), Назым – белый (*nuvijjen jįŋki* – беловодный, ПМА 2014), Амня – красная („Красноводная изобильная Амня“, Дмитриева 2005: 81). В священной песне Казымской богини², есть такие слова:

² Дух-покровитель казымских хантов.

Кровью сражений обагрённая речка,
С *чёрной водою* обильная речка Пав,
Я, най, переправляюсь здесь...
(Молданов, Молданова 2000: 24).

Аналогичные примеры можно встретить в исследованиях по топонимии региона, в основе которой лежат обско-угорские слова. Например, среди географических названий казымских хантов встречаются поэтические наименования „Озеро с чёрной водой“, „Озеро со светлой водой“ (Дмитриева 2005: 81).

В традиционных культурах наряду с другими сферами, стихиями, таковыми как огонь, воздух, земля, леса, всегда особо почитается вода. Вода ценилась, в первую очередь, как жизненная сила – источник жизни, без воды никто и ничто не может жить. Е. Хельберг-Хирн, обобщая традиции разных народов, писала, что в амбивалентной символике воды воплощаются одновременно силы жизни и царство смерти.

„Ритуальное потопление чучела и разнообразные жертвы воде – хлеб-соль, венки, монеты, домашние животные – могут быть истолкованы как магические попытки вызвать к жизни силы, проводником которых является вода. Природные свойства воды в контексте традиционной культуры переосмыслены как магические разнообразные мифологические связи воды с потусторонним миром, позволяют рассматривать ее как универсальный медиатор. В роли посредника между мирами вода выступает не только в обширных комплексах (...) переходных обрядов, но и в магической практике (...). Вода в мифопоэтической традиции включена в архаически нерасчлененный комплекс жизни и смерти“ (Хельберг-Хирн 1994: 151–154).

А вот слова представительницы хантыйского народа:

„Говорить о духах – хозяевах вод очень сложно. Сама вода имеет сакральное название *яшты ут* ‘то, что пьют’ и считается одним из сильнейших персонажей, так как может брать верх над богиней Огня, которая считается выше (сильнее) ста духов. Огонь можно затушить водой, но разбушевавшуюся водную стихию ничем невозможно остановить. Вода имеет очищающую силу, она – основа жизни. В то же время бездна вод олицетворяет опасность – смерть“ (Пятникова 2008: 29).

Хотя встречается мнение и о главенствующей роли огня, так как он „горел даже в воде“, в одной из легенд казымских хантов утверждается абсолютное равенство этих двух великих стихий:

Спор между ними произошёл: „Кто выше?“. Вода говорит Огню: „Я выскользну и тебя закрою“. Огонь же стал подниматься вверх, и Вода под ним испарилась. „Ты где?“, – говорит Огонь. Без звука Вода ему что-то отвечает. Огонь: „Я знаю, знаю, ты здесь, больше не задавайся!“ (ПМА 2016: М. К. Волдина).

Река же, как мистическая дорога предков в традиционном религиозно-мифологическом сознании ассоциировалась не только с реальной водной артерией, но и с мистической осью модели мира. В отличие от вертикальной оси мира, ассоциативно связываемой с горой, деревом, тотемным столбом, т.н. любой вертикальной аллоформой, река представляла собой связующее начало миров по горизонтали (Окладникова 1997: 42–45). Река как связующее звено между мирами, но уже мирами Вселенной – важная составляющая мировоззрения обских угров. „Ее реальный прототип – великая сибирская река Обь (...). Но представление о реке как эквиваленте ‘мирового дерева’ характерно не для всех групп хантов и манси. Наиболее четко оно выражено в северных районах“ (Фёдоров 1997: 152–153).

В религиозном сознании людей водная стихия олицетворялась с грозным *водяным духом* *Wit-χōn* (манс.) / *Jiŋk-Wært* (хант.) и *его дочерью* *Wit-χōn Agi* (манс.) / *Jiŋk-Wært Evi* (хант.).

В 2014 г. мною записано предание казымских хантов о Водном духе и его дочери:

Водный дух *Jiŋk-Wært-iki* управлял водной стихией... У него рождались только дочери, а сыновей не было. А ему нужен был наследник, который мог бы его заменить. Но старшая дочь сказала, что она может заменить его... Тогда *Jiŋk-Wært-iki* решил проверить ее силы и дал три испытания. Одно из них заключалось в том, чтобы обратить воды вспять. Она с этим справилась. Затем *Jiŋk-Wært-iki* приказал: „Убери все воды с Земли“. Дочь справилась и с этим заданием. Но все очень испугались, так как стала исчезать Жизнь на Земле. Не стало лесов, трав, ягод, зверей, птиц. В третьем испытании – нужно было померяться с ним своей силой. В этой борьбе не было победителей, силы были равными. Тогда *Jiŋk-Wært-iki* не стал больше испытывать свою дочь, а предложил ей на равных с ним управлять водной стихией. С тех пор Вода стала двудушной (ПМА 2014).

У сосвинских манси также, одним из значимых является Водный дух или 'водяной царь' *Wit-χōn*. В народных песнях манси изображался

„город могущественного хозяина воды, расположенный в море в устье Оби, как серебряный, золотой; его ворота из золота и серебра, через окна жилища видны различные рыбы и чудесные морские звери. Рядом с главным жилищем находится 'маленькая хижина', в котором живет 'воднокосая, косатая женщина, воднолицая, имеющая лицо женщины' – дочь водного духа“ (Карьялайнен 1995: 175).

Водной дух, как и лесной, вездесущ, т.е. может обитать в любом водоёме, но в ритуальной практике чаще всего обращаются не к нему, а к его дочери *Wit-χōn Agi*.

Согласно фольклорным текстам, на *Wit-χōn Agi* женится культурный герой, который соревнуется в хитрости с сыновьями водного царя. Отцом ей в приданое предназначена рыба. Жена *Mis χum'a*, хозяйка водных просторов, говорит: „Если из воды (что) понадобится – водной рыбы счастливая дочь я (ведь) и есть. Если из леса (что) понадобится – на лесного зверя удачу я сама (тебе) пошлю“. Поэтому к ней обращались с просьбами об удаче не только в рыбном, но и в охотничьем промысле (Попова 2008: 60).

В призывной песне (манс. *Kastəŋ ēriy*)³ *Wit-χōn'a* поется о том, что трудно найти его „многодверный дом“ „слабому, неокрепшему человеку“. Его дом еще и хорошо охраняется: „вокруг дома сидят семь *Виткась* со мшистыми спинами, сидят шесть *Виткась* с плавниковыми спинами. Семь *Виткась*-мужчины священного водного края, шесть *Виткась*-мужчины священного водного пространства“ (о мифических животных *witkəs* речь пойдет ниже). Сам *Wit-χōn* „одетый в рубашку, расшитую узорами, парку⁴, расшитую узорами, спит день и ночь богатырским сном“, а в это время: „в разных местах живущие дочери, во многих местах живущие сыновья вот-вот ослабнут от голода“. Чтобы „разбудить“ его и попросить о богатых уловах, необходимо задобрить его, умиловить, иначе придёт беда, голод (Попова 2008).

В. Ю. Кондиным записаны представления приуральских хантов, согласно которым утонувшие люди попадают в рабство к Водному духу. Они должны были штопать растрескавшееся дно реки после

³ Песня, исполняемая шаманом во время совершения обряда для вхождения в контакт с духом-покровителем. В отличие от песни-гимна (*kaj sow*), которую он поёт от первого лица, в призывных песнях используется форма третьего лица (Солдатова 2001: 70).

⁴ Промысловая мужская одежда глухого покроя.

спада воды. Поэтому, люди, приезжающие их помянуть, бросали в воду *tap* (сухожильные нити на гусиной косточке) (Материалы ЭМ-ПОН „Торум маа“ 2012).

В некоторых местах образ Водного духа слился с образом Обского старика *As-iki*. По сказкам иртышских хантов, он получил свое местожительство в устье Иртыша у Самарово (в настоящее время – часть Ханты-Мансийска), чтобы он мог пропускать рыбу в обе реки – Иртыш и Обь. Главное назначение Водного духа – давать рыбу. „Когда рыбы были созданы, то *Nim*⁵ послал его следить, сколько икры у каждой рыбы, и давать людям необходимое количество рыбы“ (по материалам Гондатти). От него зависел успех в рыбном промысле. Кроме этого, „он может принести счастье или несчастье всем едущим по воде, так как может наслать болезнь“ (Карьялайнен 1995: 176).

У хантов р. Тромаган (восточная группа) Водный дух почитался как *Kul-tättä-kō* ‘Рыб-творец-мужчина’. Местожительством его также считалось устье Иртыша. В сказках рассказывается, что он строгал дерево, из стружек которого образовались рыбы. Из больших стружек – большие рыбы, из маленьких – маленькие, по экземпляру каждого вида, от каждого из них затем возникал соответствующий род. По представлениям сургутских хантов *As-iki* считался пятым сыном небесного бога, согласно мансийским сказаниям, записанным Б. Мункачи, он является для него вторым сыном.

В окрестностях д. Тугияны Белоярского района Югры известен такой образ: „Водный дух-мужчина на нашей земле хозяин (...). В заливе семи морей, под водой он дом имеет...“, „Он живёт в стеклянном доме, из окна видит, как рыбы плавают (...). Водный дух-мужчина находится везде в воде, распоряжается водой, создаёт рыб, велит рыбе ходить туда-сюда“. „Маленькую стружку строгают – появляется рыба с маленькими плавниками, большую стружку строгают – появляется рыба с большими плавниками“. Его воле приписывают все явления, происходящие с водой (наводнения, создание волн на реке, тушение огня). Он хозяин и податель рыб, определяет их количество, сезонную миграцию. Кроме того, он местный дух-покровитель в устье Оби (Пятникова 2008: 30).

К. Ф. Карьялайнен предположил, что после христианизации обских утров на Водного духа были перенесены черты небесного привратника – апостола Петра. Благодаря его „крупной рыбной ловле“ он стал у многих народов, в том числе и финно-угорских, подателем рыбы. От святого Петра к Водному духу-старика перешли замки и ключи. Одновременно он освобождался от местной привязки, жертвы ему можно приносить в лю-

⁵ Верховное божество.

бом месте на воде или у воды и не только на реке, но и на озере. Но есть и противоположная точка зрения, которую я разделяю, что эти характеристики первоначально, наоборот, перешли к Петру от духа Воды, как более раннего персонажа народных верований. По устному сообщению известного специалиста в области шаманизма, традиционных верований и практик В. И. Харитоновой (24. 5. 2016), „до появления христианства у восточных славян были поверья и ритуалы с выбрасыванием ключей от замков в воду, что отражено, например, в заговорах (там в финальной части которых встречаются ‘закрепки’, где есть слова ‘а ключ(и) – в воду’, что означает: никто не найдёт)“⁶. Но к обским уграм, возможно, эти дохристианские представления перешли от русского населения, но уже в образе христианского святого.

Кроме антропоморфных существ, с водой связаны и некоторые виды мифических животных. По данным К. Ф. Карьялайнена, лозьвинские манси верили в *utši* – „живущее в воде рыбообразное сказочное существо с большими рогами, которое живёт в быстрине и вызывает волны; находясь на берегу зубы мамонта называют также ‘рогами *utš*“ (Карьялайнен 1995: 275). Аналогичное существо у других групп манси называли *witkəs* переводимое как ‘водяное чудовище’, ‘мамонт’, в преданиях также упоминается водяное чудовище *witkul* (Люцидарская 2001: 45). У северных групп хантов бытовали представления о водном чудовище *wəs* и *tiwxor* ‘земляной бык; мамонт’. В одних случаях, они представлялись двумя разными существами (казымские, березовские ханты) (Лапина 2001: 238; Дмитриева 2005: 396), в других – считались названиями одно и того же существа.

Многие верили, что в земляного быка превращается щука, к которой у обских угров всегда было особое отношение, и такие священные животные как медведь и лось⁶, которые, наевшись земли, не умирают своей смертью, а продолжают жить в воде (Иванов 1949: 150). Сосьвинские манси считали, что в озере такое животное превращается в *witkul*, а в реке (проточной воде) в *witkəs* (Люцидарская 2001: 46).

Интересная информация о животных *wəs* собрана у казымских хантов Т. Н. Дмитриевой. Она отмечает, что современные ханты сравнивают их с щукой, а также с не имеющими отношения к местной фауне китом, акулой, тюленем, крокодилом и даже раком: „как кит, говорят, всплывает“; „большие звери, в воде живут, их так-то нету, но говорят, что есть, из

⁶ В основе почитания этих животных лежат промысловые и тотемистические культы. В фольклоре и верованиях отражены представления о сверхъестественном происхождении этих животных. В традициях обских угров особенно выражен культ медведя, наиболее ярко проявляющийся в обрядовом комплексе – медвежьей игрища. При этом лося считали равным по своему значению медведю, восточные ханты проводили лосинный праздник, близкий по характеру к празднику медведя.

воды, говорят, выползают, под вид тюленя“, „крокодил, землю роет по берегу, в воде живёт“ (Дмитриева 2005: 394). Близкие представления о *wəs* зафиксированы Т. Р. Пятниковой: „В ясную погоду рано утром он всплывает на поверхность воды. Спину его информанты сравнивают со спиной крокодила (чешуйчатая, с острыми выступами), на солнце блестит, размером с плашкоут, голову и хвост людям он не показывает“. Считается, что в чудовище *wəs* может превратиться старая щука. Со временем его голова обрастает мхом, на лбу появляется нарост в виде маленького рога (Пятникова 2008: 30). Т. Н. Дмитриева считает, что упоминания о ките в описаниях фантастического водяного существа *wəs'a* не случайны, а имеют реальную основу. В связи с этим она упоминает: „млекопитающее из семейства дельфинов зубастый кит белуха (иногда его называют белуга), обитающий в арктических морях, в погоне за рыбой часто входит в большие реки, в том числе и в Обь, и даже может подниматься вверх по течению на значительное расстояние“ (Дмитриева 2005: 396).

Согласно народным поверьям, *wəs* обитает под крутыми обрывами рек и озёр, обвал берегов которых вызывается его шевелением. Он может пребывать и в глубоких местах рек и озёр, где слабое течение. Среди мест его обитания называют незамерзающие зимой участки рек и водоёмы, куда не садятся птицы: так как он утаскивает в воду всё живое, а также водовороты: если туда попадёт лодка, то может перевернуться (Кулемзин 2000: 118; Люцидарская 2001: 46; Пятникова 2008: 30–32). Житель Берёзово описал его так: „говорят, что он белый, живёт в воде, ямах. Где ямы, водовороты, называют *wəj əmsəm χət* [‘дом где сидел зверь’]“ (Дмитриева 2005: 394). Описания таких мест встречаются и в народных песнях:

В нижнем (букв.: северном) течении Оби,
сотнями чудовищ *wəs* подрытый,
большой водоворот с чудовищами,
многими чудовищами *wəs* подрытый,
большой водоворот с чудовищами,
водоворот тоже имеем,
место на Оби, для жертвоприношения жеребёнка,
место на Оби, для жертвоприношения телёнка,
место на Оби тоже имеем (Пятникова 2008: 32).

Представления о мифических водных животных обских угров отразилось и в местной топонимике. Приведем примеры из гидронимии казымских хантов: в названии „Озеро, где что-то есть“ отражено представление местных жителей, что в озере живёт фантастическое водяное существо *wes*; а о природном водоёме с названием „Что-то имеющее озеро“

рассказывают, что в нём живут страшные рогатые шуки, образ которых также соотносится с образом *wes*. Как справедливо замечает Т. Н. Дмитриева: „В обоих случаях топонимы оказываются табуированными, индизонимно передающими информацию об опасных для человека фантастических существах“, такие апеллятивные наименования встречаются и в фольклоре. Среди других наименований: „Селение, скрытое *wes*’ом“, „Озеро имеющее *wes*“, „Старица, имеющая *wes*’а“ (Дмитриева 2005: 91, 396–397).

По одним представлениям это рогатое чудовище *wəs* (хант.) / *witkəs* (манс.) считается бессмертным (Кулемзин 2000: 118), по другим: „Смерть его наступает в том случае, если он начинает рыть землю зимой. Тогда большая глыба земли может придавить водяное чудовище, и оно умрёт“. Бытовали представления, что эти существа создали русла рек и вырыли озёра (Люцидарская 2001: 46). Ниже приводится также обрядовое действие, направленное на уничтожение этого существа, живущего в водовороте и которое, по мнению местных жителей, повинно в гибели людей.

Мы уже упоминали о том, что нередко эти фантастические существа ассоциировались с мамонтом. Свидетельством этому являются опубликованные этнографические материалы, а также словарные статьи по обско-угорским языкам, поясняющие слова *wəs* (хант.) / *witkəs* (манс.) и их вариации на разных диалектах. Распространению представлений о сверхъестественном водном существе в образе мамонта, как и у многих других народов Сибири, способствовали находки останков мамонта (бивни, кости), встречающихся в береговых обвалах. Мамонт воспринимался как существо нижнего мира, поэтому представления о нём приобретали „ярко выраженную религиозную окраску и вплетены были в идеи (...) о подземных зооморфных духах“ (Иванов 1949: 152). Считается, что водные чудовища показываются тому, кому хотят принести несчастье, беду, поэтому и обнаружение останков мамонта считалось недоброй приметой, а „тот, кто увидел мамонта, поднявшегося над водой, долго не проживёт“ (Кулемзин 2000: 118; Люцидарская 2001: 45).

В то же время, в детских сказках *wəs* (хант.) / *witkəs* (манс.) нередко приобретает нейтральный характер, то выступая перевозчиком для героев при переправе через реку (недобрых может потопить), то преобразаясь в двух персонажей: *witkəs*-старика и *witkəs*-старуху.

Обряды обских угров, связанные с почитанием духов воды

Обские угры все воды почитали как священные, было принято строго соблюдать определенные правила, время от времени проводились специальные обрядовые действия, имевшие как окказиональный, так и регулярный характер.

Почитание реки как символа жизни у обских угров в прошлом имело большое значение: люди не позволяли себе осквернить реку, не входили в воду купаться, не стирали там бельё, не бросали мусор, не позволяли плюнуть в воду. Почитание воды в определенной степени сохраняется и сегодня. Обязательным и общепринятым ритуалом считается обряд окропления головы вешней водой. Перед тем как сесть в лодку люди трижды символически омывают голову водой и просят у духов воды удачи на промысле и защиты на воде. Например, по обычаю казымских хантов, впервые садясь по весне в лодку, следует смочить голову водой и сказать: „Йицк-Вэрт Эви (‘Воды-дух Дева’), на твою спину я сел“ (Материалы ЭМПОИ 2012: зап. Н. Ю. Коротецкая). По данным Т. Р. Пятниковой, когда после ледохода первый раз садились в лодку, взрослые себе и детям смачивали голову водой со словами: „Нуви лов эвалт питы лов шанша дедсув“ (‘Со спины белой лошади пересели на спину чёрной лошади’). С этим действием связывалось обеспечение безопасности на воде, которую таким образом приветствовали (Пятникова 2008: 32).

Некоторые этнографы считают, что культа и почитания мифических водных животных *wəš* (хант.) / *witkəs* (манс.) не существовало (Кулемзин 2000: 118). В то же время, чтобы напугать такое существо, которое по преданию жило в большом водовороте на р. Пельымке и топило проезжающие лодки, местные манси сооружали закрытую лодку, наполнив её смолой, солью и порохом. В эту лодку помещали также одетое пугало и тлеющий пень, от которого содержимое загоралось. Лодку на канате подтягивали к опасному водовороту. „Несколько дней после совершенного действия из водоворота якобы слышался глухой стон – это умирал злой дух. В дальнейшем каждый мог спокойно проезжать по этому участку реки“ (Люцидарская 2001: 45–46). В других случаях приносили в жертву оленя, бросали в водоворот медный котёл и другие подношения, чтобы умиловить мифических обитателей водной стихии. Но чаще всего аналогичные обряды жертвоприношений и символического одаривания были адресованы персонафицированным водным духам. Вероятно, представления о мифических водных чудищах и обряды их умиловления, как более ранние, предшествовали вытеснившим их на периферийное подчиненное положение более поздним культам водных духов, которые стали основными.

По имеющимся данным, в честь Водного духа и его дочери трижды в течение года совершались жертвоприношения: после ледохода, в конце лета (когда возвращались с Оби) и осенью, перед ледоставом. По некоторым данным, это происходило обязательно в первой четверти месяца, а кровавая жертва приносилась в августе на новолуние. Места на реке, где приносилась жертва, и сам берег (обычно крутой, с большими глубинами рядом) информанты относят к числу жертвенных мест. Обряды, связанные с поклонением водной стихии, разделяются также на посезонные промысловые обряды задабривания; обряды хозяину определённого места; обряды при особой добыче (Пятникова 2008: 32).

Среди мест поклонения Водному духу и его дочери у манси, описанных в этнографической литературе, были д. Кимкьясуй, с. Ложки, а также жертвенные места по рекам Конда, Верхняя Лозьва, Лямин и Тавда (Гемуев, Сагалаев 1986: 101–102; Люцидарская 2001: 47; Динисламова 2008: 348).

У сосвинских манси места нахождения *Wit-χōn'* а считались священными, особо запретными для женщин. К ним относятся каменистые речные перекаты, ямы, заводи с бурным течением воды, некоторые таежные озера с подземными ключами и не застывающими полыньями. Такие места по-мансийски называют *Jalpyŋ ta-wit* 'священная земля-вода', и служат они заповедными местами для воспроизводства рыб и зверей. Проезжая мимо них, люди старались задобрить духов подарками, например, для водных духов кидают в воду медные или серебряные монеты (Попова 2008).

Обряд жертвоприношения проводился в конце лета и был предназначен для дочери *Wit-χōn'* а. В её честь жертвоприношение было обязательным, поскольку, по представлениям манси, она является более грозным духом, чем её отец; считается, что именно она требует крови во время проведения ритуала. По другим данным, такие обряды устраивали не при каждом посещении. Вероятнее всего, регулярные обряды могли проходить до начала 20. в., а позднее они носили уже эпизодический характер. В настоящее время они проводятся людьми спорадически или как мероприятия, организуемые современной общественностью с целью возрождения народных традиций.

Обряд поклонения Водным духам проходил чаще всего на крутом яру, где находили ёлку с двумя или более верхушками, на стволе которой вырубалась личина *Wit-χōn'* а, возле неё ставили его „божественный посох-молот“ с зарубками, означающими число посещений для жертвоприношений в его честь. На ветки, под личиной, вешивали орнаментированную рубаху из красной ткани для *Wit-χōn'* а и разукрашенное орнаментами покрывало с колокольчиками по краям – для его дочери. На нижние ветки прикреплялись разноцветные куски и полоски ткани с завязанными в них монетами. Рядом устанавливался низенький столик с угощением. В сторо-

не, к жертвенному столбу привязывали жертвенное животное (бычка или телку). Недалеко от священной ёлки разводился костер с двумя таганями для подвешивания большого чугунного котла и медного ведерного чайника. Священнодействие начиналось с жертвоприношения, в ходе которого кровью жертвенного животного заполняли небольшую ёмкость из бересты. В подарки, предназначенные для *Wit-χōn*'а и его дочери, заворачивали камни, все это осторожно складывали в лодку, и лодка выезжала к стрежню реки. Пока лодка делала три круга по солнцу, старший из мужчин пел призывную песню и просил *Wit-χōn*'а об удачной ловле рыбы, после чего кровь выливалась в воду, а подарки уходили на дно. Обязательными были в этот день спортивные соревнования на лодках и на берегу (Гемуев, Сагалаев 1986: 101–102; Люцидарская 2001: 46–47; Попова 2008; Динисламова 2008: 348). „Если было спиртное, им 'угощали' *Wit-χōn*'а, выливая немного водки в реку“ (Гемуев, Сагалаев 1986: 101–102). В то же время, по данным, полученным у казымских хантов, которые близки в культурном отношении к северным манси, выливать в воду спиртное в качестве угощения Водному духу ни в коем случае нельзя, так как это может повлечь за собой зависимость от спиртного у дарителя (ПМА 2012: информант А. Г. Ерныхова).

Ещё в начале 20. в. иртышские ханты считали, что Водный дух имеет семь замков от ворот и семь ключей; тем, кто ему жертвует, он дарит много рыбы. Осенью, как только замерзали озёра, ему жертвовали на льду коричневого петуха, если позволяли средства – коричневого жеребёнка или маленького быка, а также монеты, печеньё, кашу, брагу, вино и платки. Пожертвованного петуха или жеребенка обычно целиком бросали в прорубь, а от быка только внутренности, шкуру (иногда) и кости, оставшиеся от мяса, сваренного в день жертвоприношения. На шею петуха привязывали платок. Пожертвованный платок или платки оставались на жертвенном месте, пока при таянии льда не попадали в воду, жертвенные монеты бросали в воду, так же как небольшую часть пищи и напитков. Вторая часть культового обряда проходила на месте лова, весной, сразу после ледохода (Карьялайнен 1995: 175, 177).

Казымские ханты еще в середине XX в. приносили в жертву Водным духам живого оленя: крепкого хора (быка) с красивыми рогами, желательно бурого оттенка шерсти, или телёнка. Одаривали также тканью, цвета которой соответствуют водной стихии, желательно голубого или синего цвета, для „дочери“ также платок тоже этих цветов. Ставили угощение (ПМА 2014: М. К. Волдина).

Т.Р. Пятниковой собраны данные об основных культовых местах усть-казымских хантов, связанных с почитанием воды. Одно из них – „сопка семи мужчин“ на правом берегу Оби в с. Суреи (южнее Тугиян): до неё плыли на лодках, соревнуясь; женщины и дети оставались у подножия сопки,

а мужчины поднимались наверх для проведения обряда. Водоворот выше устья р. Кулимухт у с. Резаны (южнее Полновата) считался домом Водного духа, проезжая мимо этого места, в водоворот кидали стрелы. Водоворот у мыса летних юрт в Пашторах также был местом угощения Водного духа, подобное место отмечается также выше по течению реки от Полновата на противоположной стороне Оби. В Ванзевате имелось специальное место, где проводили обряд жертвоприношения дочери Водного духа: женщины туда не ходили, шкуру жертвенного животного вешали на дерево, кости закапывали в землю. В устье р. Мозямки (приток Казыма) находилось место *Юхан ов аки* ('Устья речки старик'), где совершались жертвоприношения перед выездом на рыбный промысел на Оби; там устраивались соревнования на лодках, победивший трижды выстреливал из ружья; а на обратном пути после рыбного промысла на Оби, духа угощали осетром и белой рыбой; в остальное время, проезжая мимо этого места, в воду бросали монеты (Пятникова 2008: 31).

Обряды поклонения Водным духам, проводившиеся у хантов селения Тугияны, включали в себя жертвоприношения раз в семь лет и ежегодные праздники. По реке семь километров ниже Тугиян, есть водоворот, рядом с которым на берегу – святое место. „Тугияны находятся на луговой стороне, а само святое место, где приносят жертвоприношения на горной стороне“ (Материалы ЭМПОН „Торум маа“ 2012: Этнографические посиделки; Слепенкова 2007).

Об этом поётся и в песне о Тугиянах:

На другой стороне рыбной Оби
Жертвенный водоворот с жертвой баранов,
Жертвенный водоворот с жертвой коров,
Водоворот тоже мы имели⁷ (Хомляк 2002: 160).

В материалах Этнографического музея под открытым небом „Торум Маа“ (Материалы ЭМПОН 2012: Этнографические посиделки; Пятникова 2008: 33-34) ритуал жертвоприношения водным духам описывается следующим образом. Раз в семь лет, когда совершалось жертвоприношение водным духам, в назначенный день съезжались старожилы из близлежащих деревень. Вначале они заезжали в Тугияны, „и уже с сопровождающим из деревни ехали туда“. „Люди садились в лодки в Тугиянах в неводники и гребли по течению. В лодках были мужчины (...), а женщины шли по берегу, они находились на левой стороне реки, никогда не ездили на правый

⁷ Хранителями описываемого жертвенного места являлись только тугиянские ханты, в прошедшем времени говорится потому, что традиция его посещения с целью проведения соответствующих ритуалов ушла в прошлое.

горный берег, там были одни мужчины. Раньше ездили семьями с женами и детьми, каждый на своей лодке. Это было до 1940-х годов, а в 1960-е годы женщины уже не ездили на святое место“. На одной стороне от водоворота женщины накрывали стол, а мужчины проводили жертвоприношение. В жертву обязательно приносили красную или рыжую лошадь, позднее могли принести и овцу⁸. Старший подъезжал к водовороту и опускал шкуру жертвенного животного с внутренностями и с тканью (обычно для этих целей покупали приблизительно 5–7 метров ткани). После этого, „лодка сама прокручивалась по течению 7 раз без помощи гребцов“. „Ни меньше ни больше – 7 раз, и потом они гребут к берегу“. Если по каким-то причинам по истечении семи лет люди не поклонились водным духам, „то всю зиму до следующего лета жили как бы в ожидании“. Зимой, при переправе на реке через это место на лошади, останавливались и на снегу оставляли гостинцы. „Эта остановка небольшая, помолвившись, потом едут дальше“.

Ежегодно летом проводились соревнования между селениями на больших неводниках по двенадцать человек, когда отправлялись в путь к этому водовороту. Это были жители из Сурей, Паштор, Ванзевата, Сумутнёла, Полновата, Рязан, Войтеховских. Подобный обряд, по рассказам старожил, проводился также в Пугорах.

Р. К. Слепенкова сообщила, что жители Тугиян также ходили на окраину деревни вниз по течению в сторону водоворота, где и поклонялись воде.

„Утром рано встают, стряпают и идут к воде и накрывают на зеленой траве стол. И возле воды ставят угощение, чтобы вода омывала чаши. Обращаются к водным духам и говорят: вот мы принесли вам дар, чтобы наши дети, когда садились в лодку, оставались живыми и здоровыми, чтобы вы на воде оберегали их ... и т.п.“.

Перед тем, как угощаться, люди опускают приношение воде в воду, и течение его уносит вниз к водовороту. Во время проведения обряда рассказывали своим детям предания о водных духах и о предках, обращавшихся к ним на этом месте. Вспоминали, каким был берег в бытность их молодости, когда также всей деревней выезжали на это место и привозили подарки духам воды (Материалы ЭМПОН 2012: Этнографические посиделки).

⁸ Несколько лет тому назад (в конце 20 – начале 21. вв.) люди принесли в жертву пять коричневых петухов. Со слов Р. К. Слепенковой, в прошлом покупали семь петухов, двух приносили в жертву на окраине деревни, а пять увозили на жертвенное место Водному духу.

Обряд поклонения водным духам, проводимого в этих местах в 1920-х гг., реконструировала Т. Р. Пятникова:

„Заранее назначали день проведения обряда всеобщего жертвоприношения, собирали деньги на приобретение жеребёнка. Жертвоприношение, по её данным, совершалось раз в три года. В Тугианы приезжали на лодках из соседних деревень. Обряд проводился севернее летних юрт, на берегу протоки Мухтпуслов, напротив водоворота. Взрослые и дети, празднично одетые, шли по берегу от деревни до водоворота. Каждый нёс с собой полоски ткани с завязанными на одном конце монетами, еду. Молодые мужчины ехали на лодках, соревнуясь, обычно гребли веслом с середины лодки, сидя на одном колене. К этому дню специально для соревнований изготавливали семь новых лодок и новые вёсла. На некоторых вёслах делали надрезы (ради шутки), в ходе соревнований весло ломалось, и лодка, к веселью зрителей, отставала“ (Пятникова 2008: 33–34).

Далее описание обряда очень напоминает рассмотренные выше обряды манси. В кратком изложении он выглядит так. Прибывшие к месту поклонения мужчины разжигали костёр. У воды накрывался стол, и совершался обряд, включавший молитву – призывание Водного духа и его детей. Недалеко от костра и стола для водных духов проводилось жертвоприношение, в ходе которого жертвенное животное накрывалось тканью с завязанными на углу монетами. Приношение жертвы сопровождалось семикратным выкриком. Через некоторое время снимали шкуру животного, не снятыми оставляли голову и нижнюю часть ног. Кровь жертвенного животного пускалась в воду. В завершении этого действия все участники ритуала совершали три круговых вращения „по солнцу“. Мясо варили здесь же и ели за общим столом. После трапезы кости с внутренностями животного, жертвенную ткань и цветные полоски ткани заворачивали в шкуру и перевязывали. Мужчины отправлялись к водовороту. Возле водоворота три лодки привязывали друг к другу (носами по течению), их кружило на одном месте.

Ведущий обряда был одет в ритуальный халат, на шее – платок, на голове ритуальная шапка, в одной руке держит шкуру лисицы, в другой – платок (атрибуты из приклада для духов). Пока на воде совершались три круга по ходу солнца, он стоял в середине лодки и кричал, призывая духов и взмахивая вверх шкурой и платком. Нужно было призвать восемьдесят близлежащих духов, называя их имена в определённой последовательности. В лодке сидел человек („знающий“), и если „призывающий“ называл духов неправильно или имя какого-нибудь духа пропускал, он

подавал знак или подсказывал. Затем завёрнутую шкуру с содержимым опускали в водоворот, которая вращаясь, уходила под воду. Мужчины угощали Водного духа, бросая часть еды в воду, и причащались к оставшемуся угощению. Затем снова совершали три круга и направлялись к берегу. Снова проводились соревнования. В каждой лодке находились мужчины из одной деревни или рода. На суше мужчины устраивали соревнования в меткости, мерялись силой. Праздник продолжался в течение двух-трёх дней. Его никогда не отменяли, даже при плохих погодных условиях (Пятникова 2008: 34–35).

Известно, что обряды поклонения Водным духам позднее, под влиянием христианизации, были приурочены к Петрову дню (12 июля), а в советское время – к Дню рыбака (14 июля). Характер этих праздников наложил свой отпечаток на их проведение. Например, в день рыбака основной упор делается на проведение соревнований по национальным видам спорта, дегустацию рыбных блюд, проявление мастерства в рыбной ловле и т.п. В настоящее время мы наблюдаем реконструкцию и воссоздание многих обрядов коренных народов Югры, в том числе и связанных с поклонением духам воды. Эти процессы связаны с желанием представителей хантов и манси сохранить традиции своего народа, их инициатива нередко находит поддержку у работников этнографических музеев.

Библиография

- Волдина, Татьяна В. (2016). Обряды поклонения водным духам у обских угров. Яковлев Яков А. (ред.) *Музейное дело в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре: Науч.-метод. сб.* Вып. 5. Ханты-Мансийск: Изд-во Томского университета, 217–232.
- Гемуев, Измаил Н., Андрей М. Сагалаев (1986). *Религия народа манси. Культурные места (XIX – начало XX в.)*. Новосибирск: Наука.
- Динисламова, Светлана С. (2008). Мотив воды в творчестве Ю.Шесталова. Игушев, Евгений А. и Молданова, Татьяна А. (ред.) *Обские угры: научные исследования и практические разработки*. материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 348–356.
- Дмитриева, Татьяна Н. (2005). *Топонимия бассейна реки Казым*. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.
- Иванов, Сергей В. (1949). Мамонт в искусстве народов Сибири. *Сборник Музея антропологии и этнологии*. Т. XI, 133–156.
- Карьялайнен, Кустаа Ф. (1995). *Религия югорских народов*. Т.2. Томск: Изд-во Томского университета.
- Кулемзин, Владислав М. (2000). Вес (wəs). Кулемзин Владислав (ред.), Лукина Надежда, Молдановы Татьяна и Тимофей. *Мифология хантов*. Томск: Издательство Томского университета, 118.

- Лапина, Майна А. (2001) Водные существа в фольклоре хантов. *Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории*. Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 238–239.
- Люцидарская, Анна А. (2001). Виткась; Вит-хон. Гемуев, Измаил Н. (ред.) *Мифология манси*. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН. 45–47.
- Материалы ЭМПиОН „Торум маа“ (2012). *Материалы Этнографического музея под открытым небом „Торум маа“*.
- Окладникова, Елена А. (1997). Идея реки в традиционном мировоззрении народов Северной Америки и Сибири. *Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции*. Санкт-Петербург: Европейский дом, 42–45.
- Попова, Светлана А. (2008). *Мансийские календарные праздники и обряды*. Томск: Издательство Томского университета.
- Попова, Светлана А. (2013). *Этническая история и мифологическая картина мира манси*. Ханты-Мансийск.
- Пятникова, Тамара Р. (2008). *Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья*. Екатеринбург: Баско.
- ПМА (2012). *Полевые материалы автора*. Зап. от Ерныховой А. Г., 1937 г.р., п. Казым Белоярского р-на Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в июне 2012 г.
- ПМА (2014). *Полевые материалы автора*. Зап. от Волдиной М. К., 1936 г.р., в Ханты-Мансийске в марте 2014 г.
- ПМА (2016). *Полевые материалы автора*. Зап. от Волдиной М. К., 1936 г.р., в Ханты-Мансийске в мае 2016 г.
- Слепенкова, Римма К. (2007). *О чём говорит фольклор деревни Тугияны (семью богами разделённая земля)*. Ханты-Мансийск: Полиграфист.
- Солдатова, Галина Е. (2001). Гемуев, Измаил Н. (ред.) *Мифология манси*. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН.
- Федорова, Елена Г. (1997). Река-дорога (По материалам археологии, этнографии и фольклора обских угров). *Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции*. Санкт-Петербург: Европейский дом. 152–153.
- Хельберг-Хирн, Елена (1994). Живая и мёртвая вода. *Смерть как феномен культуры. Межвузовский сборник научных трудов*. Сыктывкар. 151–154.
- Хомляк, Людмила Р. (2002). *Арём-моньцем ед ки мӓнл... Если моя песня-сказка дальше пойдёт...* Вып. 1. (Фольклорное творчество Пелагеи Алексеевны Гришкиной из деревни Тугияны). Ханты-Мансийск: ГУИПП Полиграфист.

Митолошки ликови водених духова и обреди обожавања воде код Обских Угара

Татјана Волдина

Територија на којој живе народи Ханти и Манси налази се у басену реке Об. Традиционални начин живота ових народа у великој мери је окренут риболову. Све воде су поштоване као свете, а у односу према води људи су се строго придржавали одређених правила.

Вода представља оличење очишћења и основе живота, а у исто време водени бездан оличава опасност – смрт. У религиозној свести људи водена стихија потчињена је страшном воденом духу *Vit-χōn* (Манси) / *Jiŋk-Vərt* (Ханти) и његовој кћери *Vit-χōn Agi* (Манси) / *Jiŋk-Vərt Evi* (Ханти). Осим антропоморфних бића, с водом су повезане и неке врсте митских животиња, а једно од њихових имена је „земљани бик“. Ова рогата и бесмртна бића живе у дубинама са slabим протоком воде и у вировима, а такође и под оштрим стрминама на обалама река и језера, и својим кретањем изазивају одрон.

Још до средине 20. века, на одређеним местима код природних резервоара или на стрмим обалама, у близини већих дубина, периодично су се приносиле жртве и вршиле друге обредне радње у част водених духова. У данашње време ти обреди су реконструисани, а њихово вршење неретко иницирају етнографски музеји, који привлаче чуваре традиције и месно становништво.

Кључне речи: митологија Обских Угара, представе о води, духови воде, митске водене животиње, обреди обожавања воде

Mythological figures of water spirits and ceremonies of water-worship among the Ob Ugrians

Tatyana Voldina

The territory inhabited by Khanty and Mansi is located in the Ob basin. Traditional economy of these peoples is mostly focused on fishing. All waters were revered as sacred and in relation to the water, people strictly adhered to certain rules.

Water is linked to the idea of purification and it is perceived as the basis of life. At the same time, the depth of water is associated to danger and death. In the religious consciousness of people, the water element is subordinated to a fearsome water spirit *Vit-χōn* (Mansi) / *Jiŋk-Vərt* (Khanty) and his daughter *Vit-Agi χōn* (Mansi) / *Jiŋk-Vərt Evi* (Khanty). Besides the anthropomorphic beings, some kinds of the mythical animals are also related to water and one of their names is “earth oxen”. These horny and immortal

creatures live in deep waters with weak currents and in whirlpools, as well as under the steep cliffs of the banks of the rivers and lakes – their movement causes the rockslide.

Before the mid-twentieth century, the sacrifices and other ritual actions in honor of the water spirits periodically occurred in certain places near natural water bodies or on steep banks near large depths. At present, these ceremonies have been reconstructed and the ethnographic museums are often initiating their performance, thus attracting the keepers of traditions and the local people.

Key words: mythology of Ob Ugrians, ideas about water, water spirits, mythological aquatic animals, rituals of water-worship.

Татьяна Волдина

виши научни сарадник Обско-угарског
института за примењена истраживања
и развој, Ханти-Мансијск, Русија
Е-пошта: tatyनावoldina@yandex.ru

Примљено: 1. 9. 2017.

Прихваћено: 30. 10. 2017.

Оригинални научни рад

<https://doi.org/10.18485/folk.2017.2.2.3>

821.163.41.09-34:398(497.11 Lokva)

811.163.41'27'282:398.3(497.11-11)

Водени бик у изворима из Локве: Фолклористички и дијалектолошки осврт

Сузана Ђорђевић Пејовић и Бојан Ристић

У раду се анализира грађа о воденом бику забележена у селу Локва у општини Књажевац 2016. године. Истраживање је обављено у оквиру пројекта „Чувари нематеријалне баштине тимочких говора“. Овај корпус се сагледава из фолклористичке и дијалектолошке перспективе. У првом делу рада упоређене су три варијанте записа предања о воденом бику, указано је на њихове сижејне и жанровске карактеристике и описани су контекстуални оквири. У другом делу рада издвојене су фонетске, морфолошке и лексичке особености језика записа.

Кључне речи: водени бик, предање, причање, тимочки говор, теренско истраживање

1. Предања о воденом бику из Локве

Предања о воденом бику о којима ће бити речи у овом прилогу забележена су у селу Локва (општина Књажевац), 11. 7. 2016. године у оквиру тимских теренских истраживања организованих у склопу пројекта „Чувари нематеријалне баштине тимочких говора“. Истраживања су спроведена 2015, 2016. и 2017. године, а циљ им је био да се сачини аудио и видео документација локалних говора и културе у великом броју насеља у општинама Књажевац, Зајечар и Сврљиг.¹

Варијанте предања о воденом бику истраживачи су забележили од старијих саговорница из Локве (прву и другу варијанту испричале су

¹ Пројекат „Чувари нематеријалне баштине тимочких говора“ финансијски је подржало Министарство културе и информисања Републике Србије, а непосредну реализацију теренског рада на разне начине помогли су Народна библиотека „Његош“, Завичајни музеј и Геронтолошки центар у Књажевцу, као и низ сарадника, в.: <http://balksrv2012.sanu.ac.rs/webdict/timok/index>.

мештанке које су у својим осамдесетим годинама, а трећу саговорница у раним седамдесетим годинама).

I Водени бик имало²

Е.: Јако прајил штету.

Б. Р.: Шта имало? Нисмо снимили.

Е.: Водни бик имало. Имало езеро на крај село горе. Језеро било, оно бара је било до скоро, па се изгуби, покаже мало да има...

Л.: Ако није, прокопали онде.

Е.: Аха. И кво че да униште, тој имал један човек, Радич...

Л.: Који?

Е.: Радич, некакъв, на Војинови, на Радомирови, имал волови, па му окову воловити рози сас плекови, и убоде...

Л.: Убоде бикатога.

Е.: Убоде бикатога воднотога, те га потика.

Л.: И те га потикали.

Е.: Ето тој причали на нас, ми тој не знамо, ни она, ни ја.

Л.: Па дабоме, али причу ни... Ено Веселин, знаш, док беше он прича.

Е.: Ама причали и постари љуђе.

Л.: Па дабоме.

Е.: И ето.

Л.: Причали, причали.

Е.: Тој... Оно си ено код стару бавкуну има... вода.

Л.: Ел горе?

Е.: Насред градинуну.

Л.: Код Летицу?

Е.: Не, не, код Талу.

Л.: А код Талу? Има!

Е.: Не л' има онде?

Л.: Аха! Има бунар.

Е.: Ми си причамо нашинџи, а саг ако ни разбирате, разбирајте, ако не...

² Предање снимили аутори овог рада. Саговорнице Е. и Л. су при крају разговора испричале предање о воденом бику у кући саговорнице Е. Углавном је Е. говорила, док је Л. потврђивала и допуњавала ово казивање. Видео снимак разговора налази се у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ (сигн. Локва 2 СЂ 2016), а доступан је и на интернет адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=QlUQea1jT0c> (приступљено 31. 8. 2017).

II Излазил неки бик³

Д. П. Н.: Оћеш да нам испричаш ту причу од водени бик?

Л.: Па чула сам да имало као, као нека бара, није језеро. И онда каже да је ту излазил неки бик и ту извирала вода и низ цело село ишла вода доле у поток. И кад они узну, па окуву рози на нога бика, и овај изашал и овај га убоде, и онај се, каже, повуче унутра у ону воду и ондак онај вода пресуши тај извор. И чула сам да је, каже, изашла та вода у Бугарску. Тај лажа... тој сам чула... тој... (смех) тој знам...

Д. П. Н.: А од кога си чула?

Л.: Па стари људи, знаш. Е знаш какво, ја причам на М. сад кад почнем, они казују: – Какво млатиш, овој, оној... А ја му причам какво је било...



Локва, чесма на раскршћу

³ Предање су снимиле Данијела Поповић Николић и Кристина Еивилер од саговорнице Л. испред њене породичне куће. Аудио снимак разговора налази се у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ (сигн. Локва 3 KE 2016), а доступан је и на интернет адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=gZxchpK4VEk> (приступљено 31. 8. 2017).

III Ће се врне оној језеро⁴

Н. Н.: Ево да ти испричам једну причу и по томе мож' да се повеже да су овде живели људи. Овај део... Јесте ишли све по асвалт, М.? Аха. Задружни дом кад сте прошли и ону чесму, па ове ту три-четри кућице, као у долину, ту је било језеро. Моја мајка ми је причала, није видла, ал' њени стари су причали. Ту је било језеро, а одма тамо оне куће код задружног дома, овај, била пољана. На то језеро су жене прале постав, које саме откају. Белиле их. Јер се тај ручни постав, које су жене биле фабрике, овај... јесте! Јесте, жене су фабрике раније биле. Све се то ручно радило. Убели се на воду, на један камен, потапа се, удара се, па се простре на сунце, па кад се исуши... све се... то се звало бељење постава. Е, ту су белили постав, а неки водени бик, који је ту постојао... и неки старац који је чувао бикове, звао се деда Радич, е, кад он одведе те бикове на воду, тај водени бик излази и боде их. Е сад, да ли је сам тај човек имао бикове, ил' је ту било насеље, село, не знам шта је било, никад нисам се интересовала, била сам јако мала, само сам чула ту причу, да ли је тај човек сам ту живео и чувао бикове, е то не би' знала. И шта ће он да уради? Да не би му угинуле те животиње од тог воденог бика он узме од метал направи шиљци и стави на рогове његовим биковима. И кад их одведе, није их бранио, овај водени изађе да се боде и они га убоду. Он се врати у воду и за неколко време изађе све крвава вода. Како је изашла крвава вода, језеро је нестало. Пресушило је одма, и то је та прича, отворило се на бугарску границу, само, коју и дан данас зову Локвањско језеро. Е сад, у пролеће, кад се отапа снег, кад су кише, као што су биле кише обилне у пролеће, онда се појави та вода. У ствари, она се не појави него од падавине, она се ту задржи. И клизиште је.

[Саговорница у наставку набраја куће које су напукле због клизишта, говори да се никад не зна шта се може догодити, али убрзо се враћа на предање о воденом бику и наводи шта је у детињству слушала од старијих људи.]

Н.Н.: Ће се врне оној језеро. Кад-тад. Каже, вода где је текла пре сто година, вратиће се ту да тече поново. То сам ја ту причу чула, утувила у моју главу да све што сам старе људе слушала, све је тако упечатљиво остало. И ко зна шта може све ту да буде.

⁴ Предање је снимила Биљана Сикимић у дворишту породичне куће саговорнице. Видео снимак разговора налази се у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ (сигн. Локва 1 БС 2016), а доступан је и на интернет адреси: <https://www.youtube.com/watch?v=xnjAj0zavx8> (приступљено 31. 8. 2017).

2. Фолклористички аспекти

2.1. Извори и однос казивача према предању

Све саговорнице наводе као изворе својих казивања старе људе, оне којих више нема („док беше, он прича“, „причали и постари љуђе“ у првој варијанти, „па стари људи знаш“ у другој, или: „моја мајка ми је причала, није видла, ал’ њени стари су причали“ у трећој). Позивајући се на приповедања старијих, оне до извесне мере праве отклон од изреченог, остављајући могућност да је реч о догађају који се заиста одиграо. Као доказ истинитости наводи се траг воде (I варијанта). Једна саговорница несигурност изражава невербално. Слежући раменима, она уз смех каже да је прича „лажа“ (II варијанта) и наводи да тако мисле млађи укућани, што би упућивало на извесну цензуру и приклањање интерпретацији млађе генерације. Овакве наративне стратегије одговарају позицији наратора предања које је у литератури описано: „Predanje, naime, često ishodi iz zbilje ili se u nju vraća. (...) Ali njegov (казивачев – прим. С. Ђ. П.) položaj se lako može pomerati, zazivanjem autoriteta drugih – kolektiva ili predaka, čime on relativizuje i sigurnost sopstvenog stava, ali neretko dovodi u pitanje i stavove drugih“ (Karanović 1987: 222).

Веровање у истинитост догађаја о коме се прича представља једну од важних карактеристика самог жанра (Samardžija 1987: 243). Његова комплексност у наведеним примерима огледа се у поткрепљивању казиваног реалијама из окружења приповедача и слушаца и навођењу материјалних доказа (присуство неке оскудне воде или клизишта), затим у укључивању ставова других о теми о којој је реч, и освешћивању конкретног разговорног контекста (приповедање непознатим млађим људима, истраживачима). Чини се да је веровање самих приповедача у истинитост приче у директној вези с њиховим односом према слушаоцима, тако да је оно у свом најчистијем облику присутно у првој варијанти, док друга и трећа имају сложенији карактер који се огледа у различитом степену веровања (став тежи веровању).

Веродостојност казивања постиже се и појединим приповедачким средствима, нпр. навођењем имена актера догађаја, позивањем на изворе који се доживљавају као поуздани (мајка, старији људи), упућивањем на конкретна места (крај села, долина итд.). Ови поступци приближни су онима које Оринг назива реториком истинитости и уметношћу убеђивања. Они се углавном не уче, већ се усвајају спонтано и у исто време прате граматичка правила језика којим говоре наратори, социолингвистички сензибилитет и заступљеност приповедања у заједници. (Oring 2008: 129–130).

Предања на специфичан начин тематизују место човека у свету, па уопштено посматрано, ово предање говори и о тренутној победи човека над природом, стихијом и демоном. Како Лити примећује, позиција човека у предањима је таква да је он често мали и несигуран наспрам необјашњивих сила (Liti 1987: 239). Опрезност у казивању мештана Локве сведочи, поред осталог, о страху човека пред стихијом која се може вратити у неком другом, али поново рушилачком облику.



Локва, раскршће

2.2. Варијантност

Наведена предања се разликују до извесне мере: док је у првој и трећој варијанти водени бик штеточина, у другој, најсведенијој, он је индиректни кривац – сама вода представљена је као сила која доноси зло. Нераскидивост везе између демонског бића и воде дозвољава да се мотив појаве воде на другом месту (у Бугарској, у другој варијанти) интерпретира и као измештање воденог бика, будући да ту нема речи о његовом уништењу. Наравно, постоји нераскидива веза између воде и самог бика у оба случаја, али у другој варијанти је нестанак воде ди-

ректно узрокован повлачењем бика у воду, при чему се не прецизира да је дошло до његове смрти. У првој варијанти управо присуство неке оскудне воде (бара, бунар) сведочи о томе да је раније постојала велика вода (језеро), која се повукла с уништењем бика.

У првој и трећој варијанти јасно је именован уништитељ воденог бика (Радич, „на Војинови, на Радомирови“) и описан је начин на који је он свог вола припремио за сукоб с воденим биком („па му окову воловити рози сас плекови“ и „од метал направи шиљци и стави на рогове његовим биковима“). У другој варијанти овај сегмент је редукован, само показне заменице упућују на постојање окованог, бика: „Окову рози на нога бика, и овај изашал и овај га убоде, и онај се, каже повуче унутра у ону воду.“

Разликовање вола и бика, присутно у првој варијанти, 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.

Према Раденковићевом тумачењу, чин ковања гвоздених помагала дели време на оно пре ковања, када је господарило хтонско биће, и оно после ковања, када то биће бива поражено. Раденковић препознаје образац митске приче о сукобу ковача, помоћника Громовника, с воденим хтонским бићем и трагове ритуалног убијања бика – буфоније у Старој Грчкој и култа Митре на Балкану (Раденковић 1999: 262; Раденкович 1998: 441).

2.3. Сижејни и приповедни контекст

Варијанте предања о воденом бику из Локве могу се сагледати у ширем сижејном и приповедном контексту. Разматрајући јужнословенску грађу о овој теми, Раденковић је уочио троделну структуру предања:

У првом делу се саопштава да је из неке воде излазио бик који је таманио домаће бикове, или сва говеда на паши, изазивајући страх код људи. У другом делу предање говори како је ковач гвожђем оковао рогове свом или сеоском бику, који после тога у борби с воденим успева овог да убоде. Рањени водени бик побегне у језеро и више се не појављује. У трећем делу износе се последице нестанка бика: језеро се исуши или претвори у бару, град уништава летину, понегде од муње настрада човек који је предложио да се бику окују рогови (грнчар) или сам ковач који је то учинио (Раденковић 1999: 261, Раденкович 1998: 441).

Смиљана Ђорђевић Белић такође запажа карактеристичан сижејни модел и наводи примере редуkcије и надоградње:

Предање о воденом бику из Власинског блата једноставном сижејном схемом уклапа се у низ сличних. Иницијалним сегментом нарaтивни садржај се дистанцира у неодређену, далеку прошлост, демонско биће се именује и функционално одређује. Убијање домаћих бикова који пасу око (табуисаног) воденог простора може се интерпретирати и као вид жртве господару воде, али и као казна за кршење табуа места. Епизода о довитљивом ковачу (у варијантама – грнчару) кључни је мотив предања. Овај искује домаћем (свом или сеоском) бику гвоздене рокове којима он пробада воденог бика. Рањени бик се повлачи у језеро (у једној од варијаната бежи Дунавом у море – Јов. 1900). Прича о казни која сустиже заједницу и/или директне учеснике у овом догађају функционише као својеврсни епилог у низу варијаната (пресушују извори; пресуши језеро и ковачева породица изумире; град уништава усеве; наступа олуја, а громом бива погођена кућа грнчара који је сељаке научио како да домаћем волу окују рокове, у пожару страдају његови синови) (Ђорђевић Белић 2013: 104).

Слично овоме, позивајући се на радове фолклориста и етнолога, Ђорђина Трубарац Матић разматра још шири ареал и на основу забележених варијаната реконструира сижејни модел предања:

Најчешћи сижејни образац који се на Балкану везује за воденог бика говори о томе да је у неком оближњем језеру/бари/мочвари живео водени бик, који је излазио из воде и борио се са домаћим биковима, када би ови ту долазили на испашу. У неким варијантама су улоге изврнуте: домаћи бикови, чим осете присуство воденог бика, јуре ка њему и нападају га (Ђорђевић 1958, 568). Пошто су овако страдали многи домаћи бикови, неки ковач/грнчар/поп се досети, па окује рокове свог бика/завезе за њих ножеве, а овај воденом бику успе да распори трбух (Ђорђевић 1958, 568; Крстић 2014, 170). По неким варијантама, домаћи бик након тога и сам уђе у језеро и постане водени бик (Раденковић Р. 2000, 84–85; Крстић 2014, 170). Нестанком воденог бика пресуши нека, за село битна вода, а досетљивац бива ускоро кажњен тако што га убије гром, или му породица изумре/гром му удари у кућу и у пожару му изгоре сви синови, или казна погоди цело село (град уништава сеоске усеве). Ређе се јављају варијанте у којима језеро настаје од воде која исте-

че из воденог бика након што га домаћи бик распори (Крстић 2014, 170), а постоје и оне у којима се врело „пресели“, тј. избије на некој другој локацији (Златковић 2007, бр. 20; Крстић 2014, 174–175) (Трубарац Матић 2016а: 165).

Упоређена с описаним моделом, предања из Локве показују се углавном као редукована. Вода је маркирана просторним одредбама које упућују на одређено место у селу („на крај село горе“ или „насред градинуну“ у првој варијанти или „ове ту три-четри кућице, као у долину, ту је било језеро“ у трећој варијанти), а и само име села (Локва) односи се на удубљење испуњено стајаћом водом. Штета коју наноси водени бик означена је уопштеном формулацијом („прајил штету“ у првој варијанти, док се у трећој изричито помиње сукоб са сеоским биковима). Досетљивац није одређен као ковач или грнчар, али се израда „плеканих“ рогова тј. „металних шиљака“ и окивање вола могу довести у везу с овим занатом.



Локва, задружни дом

Предања из Локве укључују и мотив нестанка, повремених јављања или премештања воде. На могућност враћања те воде у свој њеној снази гледа се са страхом, а овакав след догађаја интерпретира се као природна законитост („Те се врне оној језеро. Кад-тад. Каже, вода где је текла

пре сто година, вратиће се ту да тече поново. (...) И ко зна шта може све ту да буде“). Предање се актуализује повезивањем с проблемом клизишта, чиме се архитектст надограђује, док мотив казне која стиже досетљивца и његову породицу потпуно изостаје, слично као и у недавно забележеним предањима о власинском воденом бику (Ђорђевић Белић 2013: 103).

3. Језички аспекти

Према истраживањима Павла Ивића, село Локва припада призренско-тимочкој дијалекатској области, а језик којим су испричана предања може се одредити као варијетет тимочког говора тимочко-лужничког дијалекатског типа.⁵ У вези са синтагмом тимочки говор Ивић наводи:

Андреј Собољев, који је веома заслужан за сагледавање диференцијације међу говорима тимочко-лужничког дијалекта у најновије време предложио је поделу тог дијалекта на четири јединице: тимочку, белопаланачку, пиротску и лужничку (Ивић 2009: 198–199).

Прва варијанта предања о воденом бику из Локве испричана је дијалектом с најбоље очуваним архаичним цртама (на фонетском плану) у односу на призренско-јужноморавске и сврљишко-заплањске говоре, док су у трећој варијанти одступања од стандардног говора минимална.

3.1. Фонетика

У првој варијанти предања фонетске одлике тимочког говора доследно се поштују.

Употребљава се полугласник: *некакъв*.

Не употребљава се фонема *х*: *оче*. У истом примеру, уместо стандардне фонеме **ћ** употребљена је дијалекатска **ч**.

У примеру *езеро* изостаје предњонепчани сонант **ј**, али у наставку казивања казивач се исправља и говори *језеро*.

Финално **л** чува се у примерима *прајил* и *имал*.

Фонема **в** замењена је фонемом **ј** у примеру *прајил*.

У примеру *дојдемо* изостаје јотовање.

⁵ Тимочко-лужнички дијалекатски тип призренско-тимочке дијалекатске зоне назван је још и тимочким поддијалектом, в.: Ивић 1985: 115–118; Окука 2008: 270–271.

Финално *ј* уочава се у заменици *тој*, која је употребљена неколико пута.

У другој варијанти предања фонетске одлике тимочког говора јављају се у далеко мањој мери него што је то случај у претходно анализираном запису.

Финално *л* уочава се у примеру *изашал*. Очекивана варијанта овог глагола у тимочком говору била би *излезал*.

Користећи заменице, казивач доследно употребљава финално *ј*: *туј излазил, онај вода, тај вода, тај лажа, тој сам чула, тој знам*. Финално *ј* изостаје само у примеру *у ону воду*.

Запис треће варијанте предања најприближнији је стандардном фонетском систему српског језика. Једина одступања која бележимо јесу изостанак фонеме *х* у примеру *одма* и синкопирани ликови: *три-четри, видла и неколко*.

3.2. Морфологија

У првој варијанти предања падежни систем у потпуности одговара одликама тимочког говора. Користе се свега два падежа, номинатив и акузатив, при чему општи падеж (*casus generalis*), облички акузатив, обавља службу зависних падежа – самостално или у оквиру предлошко-падежних конструкција у призренско-тимочким и у неким граничним косовско-ресавским говорима. Општи падеж срећемо у следећим примерима:

- уместо генитива: *код Летицу, код Талу*;
- уместо локатива: (имало езеро) *на крај село*;
- уместо инструментала: *сас плекови*;
- уместо датива, с предлошко-падежном конструкцијом: *причали на нас*;
- у мушком роду множине номинатив и акузатив имају истоветан облик: *имал волови*.

Припадност и порекло лица о коме се говори у првој варијанти предања гради се конструкцијом *на* + присвојни придев: *Радич на Војинови, на Радомирови*.

Компаратив придева изведен је аналитичком конструкцијом *по* + позитив: *постари*. Ово је једна од најважнијих иновативних црта призренско-тимочке дијалекатске области.

Множина је дијалекатска у примерима *љуђе* и *рози* (према: људи, рогови).

У првој варијанти предања доследно се употребљава постпозитивни члан: на *воловити*, убоде *бикатога воднотога*, у *бавкуну*, наред *градуну*. Ово је веома уочљива карактеристика тимочког говора.

Предлог **с(а)** употребљен је у облику *сас*.

Конгруенција глагола и именице је дијалекатска у роду у примеру: *имало један човек*.

У другој варијанти предања мање је одступања од стандардног падежног система, али се и у њему примећују дијалекатске одлике:

- општи падеж уместо датива: *на нога бика*;
- општи падеж уместо локатива: *изашла тај вода у Бугарску*.

Бележимо облик множине: *окову рози*, уместо стандардног 'окују рогове'.

Употребљена је реч *лажа*, која у стандардном језику нема финални вокал **а**, али припада именицама женског рода (четврте врсте).

У трећој варијанти предања говор казивачице је најприближнији стандардном српском језику. Ипак, и овде запажамо морфолошке особине тимочког говора.

Кад је реч о падежном систему, срећу се следећа одступања од стандардног говора:

- општи падеж с предлогом уместо генитива: *од метал*;
- у мушком роду множине номинатив и акузатив имају истоветан облик: *ту су белили постави*.

Облик множине у примеру *направи шиљци* употребљен је дијалекатски, уместо стандардног 'направи шиљке'.

Уочавамо дијалекатску конгруенцију заменице и именице, односно придева и именице у роду у примерима: *изађе све крвава вода* и *како је изашла крваво вода*. У стандардном говору ови облици гласе: 'сва крвава вода' и 'како је изашла крвава вода'.

3.3. Синтакса

Прва варијанта предања је помало нејасна, а реченице су недовршене јер казивачице често употпуњују једна другу, понекад прекидају или понављају исказе, доследно и уз варијације.

Друга варијанта предања је невеликог обима, казивачица је несигурна и на крају наглашава да не верује у истинитост испричаног. Та несигурност запажа се и на пољу синтаксе, нпр. она често употребљава исте заменице па су реченице понекад нејасне: „И кад они узну, па окову рози на нога бика, и овај изашал и овај га убоде, и онај се, каже, повуче унутра у ону воду и ондак онај вода пресуши тај извор.“

У трећој варијанти предања казивачица говори да су о прављењу постава *жене биле фабрике*. У наредној реченици то и појашњава: *јесте, јесте, жене су раније фабрике биле*. Оваква конструкција реченице прилично је неубичајена и помало нејасна. Ипак, може се прихватити у метафоричном смислу да су жене некада радиле оно што се у каснијем периоду производило фабрички.



Локва, у кући казивачице Е.

Међу трима забележеним варијантама предања о воденом бику записаним јула 2016. године у селу Локва, архаичне црте најбоље су очуване у првом запису. У њему се чувају готово све особине тимочког говора, и у фонетици и у морфологији и у лексици. У другом запису морфолошке особине тимочког говора јављају се у знатној мери, док се на фонетском плану говор приближава стандардном. Ипак, овај запис је исувише оскудан да би послужио као репрезентативна грађа. У трећој варијанти предања морфолошке и фонетске карактеристике приближавају се стандардном говору српског језика.

Треба напоменути да се у грађи из Локве спомиње само назив *бик*, односно *водени бик*, док је у пиротском крају забележен и назив *Водењак*, 'црн бик који, по предању, живи на дну Власинског језера и

само повремено излази из воде' (Златановић 2014: 86; Милорадовић 2013: 23; в. и: Динић 2008; Рајковић Кожељац 2014).

Имајући у виду фолклористичке и језичке аспекте варијаната предања о воденом бику, желели смо да приближимо и осветлимо примере усмене традиције која је у нестајању услед гашења многих села у књажевачком крају. Надајмо се да ово нису последњи тренуци да се у аутентичном окружењу чује тимочки говор и забележи народна традиција у облику у ком су опстајали вековима раније. Управо наше казивачице дају драгоцен допринос како на пољу поетике жанра предања и традицијског садржаја, тако и на пољу очувања дијалекта.

Библиографија

- Динић, Јакша (2008). *Тимочки дијалекатски речник*. Монографије 4. Београд: Институт за српски језик.
- Ђорђевић Белић, Смиљана (2013). Власински водени бик. *Aquatica. Књижевност, култура*. Ур. М. Детелић и Л. Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 103–130.
- Живковић, Драгиша (2001). *Речник књижевних термина*. Бања Лука: Романов.
- Златановић, Момчило (2014). *Речник говора југа Србије*. Врање: Учитељски факултет у Врању.
- Ивић, Павле (1985). *Дијалектологија српскохрватског језика*. Друго издање. Нови Сад: Матица српска.
- Ивић, Павле (2009). *Српски дијалекти и њихова класификација*. Прир. С. Реметић. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Милорадовић, Софија (2013). Вода и понешто од воде у српским дијалектолошким речницима. *Aquatica. Књижевност, култура*. Ур. М. Детелић, Л. Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 11–32.
- Раденкович, Л. (1998). Водяной бык в преданиях балканских славян. *Политропов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова*. Москва: Российская Академия наук – Институт славяноведения, 439–446.
- Раденковић, Љубинко (1999). Митолошки становници вода. Водени бик. *Даница*, 257–270.
- Рајковић Кожељац, Љубиша (2014). *Речник тимочког говора*. Неготин: Књижевно-издавачко друштво Лексика.
- Трубарац Матић, Ђорђина (2016а). Водени бик балканских и других светских традиција: порекло представе. *Гласник Етнографског института САНУ LXIV (1)*, 163–177.
- Трубарац Матић, Ђорђина (2016б). Балкански водени бик: типолошко одређење сагледано у контексту представа о воденим биковима у другим европским и светским традицијама. *Савремена српска фолклористика III*. Ур. Б. Сувајдић et al. Београд: Удружење фолклориста Србије, 253–269.
- Karanović, Zoja (1987). Unverzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze, *Polja XXXIII (340)*, 222–223.

- Liti, Maks (1987). Aspekti märchen i predanja. *Polja XXXIII* (340), 238–241.
- Okuka, Miloš (2008). *Srpski dijalekti*. Zagreb: Srpsko kulturno društvo Prosvjeta.
- Oring, Elliott (2008). Legendry and the Rhetoric of Truth. *Journal of American Folklore* 121, 127–166.
- Peco, Asim (1989). *Pregled srpskohrvatskih dijalekata*. Beograd: Naučna knjiga.
- Samardžija, Snežana (1987). Usmeno predanje između verovanja i umetnosti reči. *Polja XXXIII* (340), 243–248.

Извори илустрација

Све фотографије у прилогу (сл. 1–4) снимила је Сузана Ђорђевић Пејовић 11. 7. 2016.

Water-bull in Sources from Lokva: Folkloristic and Dialectological Perspective

Suzana Đorđević Pejović and Bojan Ristić

Summary

In this paper we analyze the field material about the aquatic demon called the water-bull recorded in the village of Lokva in the municipality of Knjaževac in 2016. Our field research was conducted as a part of the project “Guardians of non-material Timok speech heritage.” The corpus is observed from the folkloristic and dialectological perspective. In the first part of the paper, we compare three recorded variants of water-bull tradition, we point out their syuzhet and genre characteristics, and we describe their contextual frame. In the second part we focus on the phonetic, morphological and lexical characteristics of the recorded speech.

Key words: water-bull, tradition, storytelling, Timok speech, field research

МА Сузана Ђорђевић Пејовић, докторанд
на Филолошком факултету у Београду
Е-пошта: suzana1djordjevic@gmail.com

Бојан Ристић, проф., Техничка школа, Књажевац
Е-пошта: bojan.d.ristic@gmail.com

Примљено: 1. 9. 2017.
Прихваћено: 25. 10. 2017.

Processes of Culturological 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)

Rossen Rossenov Malchev

In the collective memory of communities from various villages in the Western and Northern Bulgaria the idea about the chthonic entity called the water bull is kept alive. The most developed and preserved beliefs about this creature have been found among the inhabitants of the villages nearby the Pastrina Mountain, in the North-West administrative regions of Montana and Vratsa.

The analysis of the texts on the water bull and its water source shows that local communities have adapted the facts from the natural environment to their models of knowledge by using the established thesaurus of traditional concepts and ideas. In this way, the actual hydrological processes have been encoded through the use of folkloric and mythological models, and the knowledge about different stages of local and regional karst history is preserved.

Keywords: water bull, folklore thesaurus, demonology, chthonic creature, hydrology, karst history

The relationship between folklore and religion in the traditional Bulgarian culture is broadly studied. It covers practically all the main elements of folklore discourse, although it has been mainly focused on the principles of functioning and the ways of structuring the conceptual picture of the world in the Bulgarian folklore.

In this study, we will discuss the ways in which the folk mentality adapts the facts from the natural environment to the traditional patterns of knowledge by incorporating new phenomena into the preexisting thesaurus of ideas by using the means generated by the tradition.

Our attention is directed to the narratives about the water bull – a creature from the traditional folk demonology of the communities inhabiting the western part of the Bulgarian ethnic territory – the area in which the ethnographic materials discussed here have been collected.

1. Review of ethnographic sources

The ideas and beliefs about the demonic creature called the water bull (Bulg. *воден бик*) in Bulgarian traditional culture have been the subject of scholarly analysis since relatively recent times – the 1980s. However, the first ethnographic testimonies about this creature were published in Serbia and Bulgaria more than 120 years ago. A brief statistic of the Bulgarian sources we have studied has shown that the water bull is the protagonist of 36 relatively complete folk narratives and folk literary texts, as well as of the numerous fragments and texts of different kinds which bear contextual significance.

From the perspective of historical geography, the phenomenon of believing in this specific demonic creature is present within the local communities inhabiting a broad ethno-cultural area in the central and western region of the Balkan Mountains. The ethnographic testimonies about the water bull originate mostly from the western and northern parts of the Republic of Bulgaria (Malchev 2001, 2006, 2011) and the eastern parts of the Republic of Serbia (from the Morava River eastward) (Radenković 1998; Trubarac Matić 2016a, 2016b).

The corpus of ethnographic materials discussed in this study is based on the testimonies collected in the villages located in the foothills and the semi-plane areas of the Montana and Vratsa regions in the Republic of Bulgaria (see the map in the App 10). They are considered as a standpoint for further comparative research of other materials from the Bulgarian ethnic territory for two reasons:

Firstly, the decision about the research model depends on the series of findings and our publications about the phenomenon of the water bull. In this respect, the group of prose texts from the regions of Montana and Vratsa is of special interest.

Secondly, the collected narratives about the water bull and related water sources display different levels of comprehensiveness regarding the plot type. In this respect, the materials collected in the above mentioned areas are greatly revealing.

It should be emphasized that the plot type of the narratives about the water bull (the so-called basic plot type) is pretty the same (with few exceptions) and this uniformity is significant if we bear in mind a great number of

existing variants and literary works and, also, the vast geographical area in which the variants have been collected.

2. Scholarly works about the water bull based on the testimonies from the region of the Central Balkan Mountains

The water bull appears in a considerable number of folk narratives and folk literary works. However, it has been the object of few scholarly studies. The majority of the collectors of Bulgarian folklore materials, the compilers of specialized collections of belief narratives about demonic beings, and authors of articles written on the topic related to narratives on the water bulls, have expressed their opinions about this chthonic creature only sporadically, with short remarks within the footnotes.

As the amazing homogeneity of the texts about this chthonic creature – noticed both in the basic narrative plot and at the level of specific details – can be significant for its deeper understanding, it provokes sporadically the interest of the research community. The Bulgarian researcher Prof. Todor Mollov has a heuristic approach to problems of this type. In his article “The Kyustendil Valley Through the Optics of the Bulgarian National Christian Cosmology”, he analyzes, on a regional level, the processes of mutual penetration and interaction between the Bulgarian paganism and the Orthodox Christianity after the christianization of Bulgaria in the second half of the 9th century, taking as the example the testimonies about the water bull (Mollov 2004: note 9).

A particularly important research on the topic of the beliefs in water bulls in the region of the Central Balkans, and the narratives about them, are presented in the article of the Serbian scholar Prof. Ljubinko Radenković, published in Russian: “Водяной бык в преданиях балканских славян” (Radenković 1998). This article shares some ideas with our more general theoretical considerations on the water bull. The information concerning a great number of ethnographic data about the beliefs in water bulls collected in Republic of Serbia can be found in the bibliography of the above mentioned article of Prof. Radenković (Radenković 1998: 445–446).

3. Pastrina Corpus about the water bull and its water source

3.1. Texts with the basic plot type

The central area in which the beliefs in the existence of the water bull have been found are the villages situated in the foothill and the semi-plane areas to the north and east-northeast of Pastrina Mountain in the regions of the Montana and Vratsa districts. In the folk culture of their inhabitants, the clearest testimonies of the appearance, habits, dwelling places and harmful activity of this chthonic creature are preserved. Detailed descriptions of people's attempts to deal with it and the results and consequences of their victory over the water demon are described (Appendix 1–7).

The existence of the water bull in folk demonology in villages around the Pastrina Mountain is not surprising, since there are numerous other chthonic creatures (*сѣтвери*) in this area: “karakondzhuli” (bogies), “tentsi” (vampires), “paltenitsi” (vampires), “saybii” (masters, household spirits), “mamnitsi” (demonic birds, witches), “brodnitsi” (vampires, withches), “samodivi” (fairies), and others. The content of the narratives protagonized by the water bull allows this demonic creature to be identified as a separate being from the local folk demonology by the following features: name, appearance, habitat, time of activity, relationship with the society – damages and struggles, results and consequences of the fight, evolution of the belief in the water bull within a broader folklore context, presence or absence of ritual or religious sanctions imposed by the Orthodox Church.

1. The name of the creature is stable – water bull. (App. 1–7)
2. The ideas about the appearance of the water bull are also comparatively uniform. The informers are unanimous about its particular size, although there are different ideas about its color. In the majority of testimonies, it is referred to as black (App. 1, text 2; App. 4, text 1, text 2), in one case it is described as gray (App. 1, text 1), and in another one – as red (App. 3, text 1). One text describes the water bull as an invisible being (App. 7, text 1).
3. The character's description is complemented by information about its skin, horns, and the kind of sounds it produces. Its skin is smooth (App. 3, text 1; App. 4, text 2), the horns – pointing straight ahead (App. 1, text 2; App. 3, text 1); it roars like a beast (App. 1, text 2; App. 4, text 1).
4. The constant dwelling place of this demonic being is water – a spring or a water basin fed by a spring (App. 1–7). It is believed that the water bull is the master of the spring (App. 3, text 1; App. 4, text 1; App. 5, App. 1).
5. The other characteristics of the water bull are in direct connection with its habitat – with a pronounced chthonic nature – which defines it as

a water animal. It cannot live in the dry (App. 3, text 1; App. 4, text 1; App. 4, text 2), it hides from the sun (App. 3, text 1), it eats like a fish from water itself (App. 4, text 2), and breathes with gills (App. 4, text 2).

6. The time of activity of the water bull also emphasizes its netherworld origin. It appears just before the sunrise (App. 1, text 2, text 3), after the sunset (App. 1, text 1), at night and at noon (App. 1, text 4; App. 3, text 1; App. 4, text 1) – the sunrise, the sunset and the noon are border points in the folklore-mythological concept of the day period.

7. The water bull causes two types of damage: it affects the normal reproduction of bovine herds and it threatens directly the existence of the society.

The first kind of damage is described in all the texts of the main corpus of narratives. It is expressed in a physical victory over domestic bulls after bloody fights and fertilization of domestic cows (App. 1, text 1; text 2, text 3; text 4; App. 3, text 4; App. 4, text 1, text 2; App. 5, text 1, text 2; App. 7, text 1). The cows, however, give birth to incomplete calves, which die quickly, unable to live out of water (App. 3, text 1; App. 4, text 1).

The actions of the water bull also harm directly the village community by causing floods (App. 4, text 1; text 2).

8. The attitude of the people towards the water bull is markedly hostile and determines their active efforts to destroy the bull. They place iron on the horns of the domestic bulls (iron hay pitchfork) to help them fight the water bull (App. 1, text 2, text 3; App. 3, text 1; App. 4, text 1, text 2; App. 5, text 1; App. 7, text 1). With different materials, most commonly a wagon wheel, millstone, wax and wool (rugs, clothes), stones and earth, they clog the spring of the netherworld being (App. 1, text 1, text 2, text 3; App. 2, text 1; App. 3, text 1; App. 4, text 1, text 2; App. 5, text 2).

9. The victory over the water bull causes the disappearance of its water dwelling from the village area. The water reappears in the form of a new spring in another village. In the majority of cases, the demonic character is considered to be killed – a testimony of which is the flow of “bloody” water (App. 1, text 3; text 4; App. 4, text 1, text 2; App. 5, text 1). In other cases, however, the water bull is just expelled and appears as the saybia (master) of the new water source. This plot development is observed in folklore narratives (or literary works based on folklore texts) collected in the villages nearby the Pastrina Mountain. This fact is important for highlighting the specificity of the Pastrina corpus about the water bull and its habitat.

10. Regarding the place where the water springs again after the defeat of the water bull, the folk texts are divided into several groups. In the prose texts from Zamfirovo and Stubel, the new spring appears only in the village of Palilula (Montana District) (App. 1–2), while in narratives from Galatin (Vratsa District), only in the village of Beli Breg (Montana District) (App. 4).

Both locations are mentioned in the narrative from Lipen (Montana District), according to which the water springs in Palilula and Beli Breg at the same time (App. 3).

Another important route of the water is one from the town of Krivodol to the village of Baurene (Vratsa District). The name of the Baurene area in which the new spring appears draws a special attention – once again, it is “Palilula” (Bulg. *Palilula* – to light a pipe). This fact immediately raises the question about the nature of the relationship *water bull* – *new spring* – *Palilula* hydronym. The imaginary extension of the Krivodol – Baurene line leads to the village of Lesura, where a narrative about the water bull has also been found (App. 5, text 2). The Krivodol – Galatin – Lesura (Vratsa District) route, on which passes the current trunk road, is not to be neglected either.

The underground stream Dolna Verenitsa – Voynitsi (Montana District) is located in an area situated immediately to the west of Pastrina Mountain and beyond the river Ogosta (App. 4).

11. There are some testimonies in the Pastrina corpus in which the belief in the water bull oscillates. They are recorded only in the village of Galatin (App. 6, text 1, text 2).

12. In the narratives from the Pastrina region, there is no evidence that the Orthodox Church issued ritual or religious sanctions regarding the water bull or its dwelling place. This is a constant feature of the texts with the basic plot type protagonized by the water bull.

In general sense, the immanent qualities of the water bull – a creature from the narratives of the Pastrina corpus – can be formulated in the following way:

1. It is a demonic creature of a male type.
2. The forces of the water bull and the flow of its water dwelling are in a dynamic equilibrium. Wounding or killing the bull leads to a reduction in its power and the disappearance of water.
3. The chthonic creature has a huge, indomitable energy, incomprehensible by the human mind.
4. Its behavior towards the society is aggressive and destructive – on the one hand, it hinders the normal reproduction of bovine herds, on the other hand, it directly threatens the life of the human community (flood).
5. It is a bearer of a huge fertilization power, but its offsprings do not survive out of water.
6. The time of its activity is mainly in the morning and in the evening hours when the cattle go out or come back from grazing. Rarely, it happens at night and at noon.
7. It has blood, like any mammal. This is the weak point of the water bull. The leakage of blood causes its weakening and/or death. There is a

direct connection between the blood leakage of this chthonic creature and the color and flow of its water spring.

8. It can be defeated by a man-made iron blade – a hay pitchfork, a skewer, a lance – by which it can be kill or tamed. An analogy can be drawn with the iron spear, skewer, lance with which Holy Great Martyr George the Victorious kills the dragon both in canonical Christian and in popular Christian legends. The similarities and differences between the two storyline types will be discussed further on in the study.

9. It moves on underground waterways. The water that is ruled by it springs in another place, already “tamed.” In some cases, the bull is also the owner of the new water source.

It is evident that the characterization of the water bull, as a character from the folk demonology of the villages in the foothills of the Pastrina Mountain, cannot be carried out without the analysis of the folklore concepts and beliefs about its water source. This unbreakable connection found in the analyzed narratives, obliges us to relate the available folklore facts to the actual hydrological situation in the so-called Pastrina karst pool.

The Pastrina Mountain is located in the Pre-Balkan Mountains and it is a part of the Balkan Mountain range hydrogeological region. Its karst water is formed in the carbonate deposits of the Upper Jurassic. These are crack-karst, non-pressurized ground waters that are fed only by precipitation – by surface infiltration. Due to the exposed part of the aquifer, the water is poorly protected from external pollutants.

The geological structure of Pastrina directs the underground water flows towards north, east and south. Some of them supply several large karst springs, the most famous of which are those in the villages of Palilula and Dolno Belotintsi (Montana District). Others are drained by the Ogosta, Shugavitsa and Botunya rivers (Antonov, Danchev 1980: 143–145).

The karst nature of the Pastrina Mountain is reflected in the narratives about the water bull and its spring in a specific folklore-mythological way. However, in those narratives can be noticed the presence of elements related to objective facts, which are made through many years of practical observation of the local inhabitants (Apps. 4, 5).

In the past, a part of the cracked-karst unpressurized underground water formed in the Pastrina Mountain appeared on the surface in the form of karst springs in the areas of the villages of Zamfirovo, Stubel and Lipen (Montana District), Krivodol and Galatin (Vratsa District). After the redirection of these waters for natural reasons and/or as a result of the activity of local inhabitants (pressing with wool, wax, earth), the water sprang on the zone of the villages of Palilula and Beli Breg (Montana District), and Baurene (Lesura) (Vratsa District).

The possible underground streams are outlined in the folk texts:

1. Karst underground water route from the village of Zamfirovo to the village of Palilula (Appendix 1);
2. Karst underground water route from the village of Stubel to the village of Palilula (Appendix 2);
3. Karst underground water route from the village of Lipen to the village of Palilula and the village of Beli Breg at the same time (Appendix 3);
4. Karst underground water route from the village of Galatin (through the village of Gradeshnitsa) to the village of Beli Breg (Appendix 4);
5. Karst underground water route from the town of Krivodol to the village of Baurene (and eventual extension to the village of Lesura) (Appendix 5);
6. Karst underground water route from Vratsa to separate villages, north of the city (Appendix 6);
7. Karst water route from the village of Dolna Verenitsa to the village of Voynitsi (Appendix 7).

3.2. Texts with a similar plot Water bull – Dragon

Close to the pre-Balkan parts of Montana and Vratsa – the region with the strongest belief in the existence of the water bull (the main object of our research so far) – there are traces of a similar plot, but protagonized by chthonic creatures of a dragon type.¹

Two narratives collected in the Balkan village of Leskovets (one of which refers to the neighboring village of Kotenovtsi), direct the research interest to the Balkan part of the Berkovitsa and Chiprovtsi municipalities in the Montana region of the Republic of Bulgaria, where the custom of “Pursuit of the Dragon” (*Гонене на змей*) is traditionally practiced even to the most recent times (see Malchev 2013).

One text was recorded while collecting materials about the local demonology, in which the basic plot type about the water bull can be noticed: “In the water source there lived a netherworld being. Because of the damage it caused, people killed it. The water turned red first, but then it disappeared and soon sprang in another village – as a rule, it happens downstream the river common to both settlements” (Appendix 8: The *zmey* from the village of Kotenovtsi and the origin of the spring in the village of Leskovets). In the cited example, the villages of Kotenovtsi and Leskovets (Montana District) are mytho-geographically bound, as they are located in the basin of the river

¹ For the relationship between the water bull and a serpentine chthonic creature called *ala/lamia* see Radenković 1998: 442.

Zlatitsa (a right tributary of the river Ogosta), with its first spring in Kotehovtsi and the second one in Leskovets.

It should be emphasized from the beginning that the legend was recorded in Leskovets – the place where the water appeared after the killing of the aquatic creature. It also reveals the “dragon phase” in Kotehovtsi. The respondent claims that she has no relatives in Kotehovtsi and that she has learned about the Kotehovtsi dragon in Leskovets, because the story was related to the local big spring which was later captured and turned into a village fountain.

The second legend has a contextual value for the present discussion. It was recorded during the inquiries about the calendar-ritual cycle of the spring period – precisely, of the celebrations of the St. George’s Day.

It is a local folk version of the well-known Christian legend about the struggle of St. George the Victorious with the dragon, and it would remain outside our interest if it did not refer topographically to the same water source as in the first text – the fountain in the village of Leskovets (Appendix 9. *The legend about Saint George and the Dragon from the village of Leskovets*).

Similar processes of adoption, assimilation, and local adaptation of universal (in this case, Christian) legendary plots, topographies and characters are not unusual in Bulgarian (and not only) cultural practice of the pre-modern times. It is important here to notice the semantic connection of the dragon (appearing within a plot similar to the one typical for the water bull stories of the Pastrina corpus) with the dragon-fighter, St. George the Victorious.

However, the cult of St. George in the mountainous part of today’s Montana Region (Berkovitsa and Chiprovtsi municipalities) has some endemic characteristics which distinguish it from those in the neighboring and more distant regions. These include the placement of the consecrated grounds in the village graveyard (a sign of a dominant commemorating aspect in the cult of St. George),² and the direct link of the custom called the “Pursuit of the Dragon” with the places consecrated to Saint George³.

The comparison between the water bull of the Pastrina narratives and the dragons from the Leskovets texts shows that they have significant similarities both at a character and at the plot level:

1. Both creatures personify demonic element of a male type.
2. The size of their forces is tied to the condition of their dwelling place.

² The ground consecrated to the Great Martyr George the Victorious (*Оброкът*) in the village of Kotehovtsi is situated in the village graveyard.

³ The pursuit of the dragon in the village of Martinovo (Chiprovtsi municipality, Montana District) starts from and finishes in the consecrated ground dedicated to the cult of St. George.

3. Their behavior towards the society is aggressive and destructive.
4. They have blood – which is their weak point. There is a direct connection between the blood leakage of the chthonic characters and the color and flow of their water spring.
5. They can be defeated with an iron blade. It tames or kills them.
6. The water that is ruled by them springs in another place, which is already “tamed” (captured) by people in the form of a fountain.

The analysis of the folk narratives from the Pastrina cycle about the water bull and its water source shows how the folk mentality adapts the facts from the natural environment to the traditional models of knowledge by using the already established thesaurus of traditional means and concepts and by codifying the real local and regional hydrological processes in a folklore-mythological way – thus preserving the knowledge of the past stages of the karst history of Pastrina Mountain.

Close to the pre-Balkan parts of Montana and Vratsa in the Republic of Bulgaria, where the belief in the existence of the water bull is the strongest, there are traces of a similar plot, protagonized by a chthonic creature of a dragon type. The loci of the dragon activity are the water sources of the Balkan Mountains, the settlements in Berkovitsa municipality of Montana region. The struggle against the dragon is carried out through the male custom called the “Pursuit of the Dragon”, linked to the folklorized Christian cult of St. George the Victorious as a dragon-slayer.

The gradual process of conceptualization and mastering of the devastating male demonic creature – the owner of the water source and the master of the water balance – provides conditions for creating multiple ideas about neutralizing it. The dragon represents a bull (demon) in development, because the human community is always in a state of mental development. The ways of salvation from the bull and from the dragon differ because they belong to different evolutionary stages of mastering and conceptualization of the natural power.

Appendix 1

Karst water route from the village of Zamfirovo to the village
of Palilula Village of Zamfirovo, Berkovitsa municipality,
Montana District

1.1. Зад Раян кладенец имало по-нататм тръстонъ и излязля голема вода, и воденичка по-надоле имало. На името на Раян, он е бил турчин – и герано, и воденицата е била негова. Сега е геран, а ено време

извор е било. И там излазял бик или бивол. Излазил е некакъв като бик и е бил воден. Сив е бил. Голем е бил. Живел у герано. Като се зададе стоката от паша, на залез слънце, он ги среща и се бори със селски бик и го побеждава. Гонил ора и крави. Оно си е било диво животно, като е водно. И ората точило с восък правили и го затъкнали изворо. И земат, та затиснат с камъне, тръне и водата изчезнала. И пробила и излезнала ча у Палилула. С водата и бико излезнал у Палилула – селото.⁴

1.2. Ено време много говеда са одглеждали. Всека къща по две-три говеда. А селото осамстотин къщи е било. Имало говедия. По онова време ги пасли двама: единият Нов Петко, а и Геко Диманов.

Тогава излазил воден бик и се е бил с говедията и ги убива. Сутрин, преди изгрев ги затече говедата, кога излазат на паша, и праи борба. Оно било големо и черно. Рогите му били прави и све напред. Ревало като звер. Заплождал е крави и излизали диви телета. Като го роди кравата телето, оно пийне млеко и оно пойде и избега у гората.

И тогава Нов Петко и Геко Диманов са пушили два други бика от селските и са им турали остри железа на рогите. И са го намушили и се е гмурнал у водата и не е излизал. И тугива са затиснали и излезнала водата у село Палилула.⁵

1.3. Селото се е казвало Гушанци, що се е гушило у една падинка. Преди да се разрасне е било в месноста „Сарайо“. Там е било старото село. Удобно е местото. Имало е един бунар в таа месност „Раян геран“, дека е старото училище. Нади него е гробището и оброко на Свети Ѓьорги, а поди него – черковата. И е имало от водата ена воденица с един камик. По наше време на Раян геран одеа за вода Трнячковчане от Трнячкова маала и Сарайската маала.

У тоа геран имало един воден бик. Сутринта са минали на паша селските говеда. Он излезнал и убодал воло. Научат се нашите ора и му направат на друг вол железни роги и се собрали и оня го убол водни бик. И водни бик се скрил у водата и она пошла крвава. Земат тугива ено точило от кола и намотано с волна и набито на изворо и водата липсала. Излезнала в село Палилула. Там има мелница, дека е излезнала водата.

⁴ Archive of the Institute of Folklore (AIF) II No. 182: 89. Respondent: Raina Georgieva Moskovska, born 1899 in the village of Zamfirovo, Montana District, without education, occupation agriculture. Recorded by: Rossen R. Malchev on July 19, 1983 in the village of Zamfirovo.

⁵ AIF II No. 182: 90. Respondent: Grozdan Denkov Manyuv, born 1923 in the village of Zamfirovo, Montana District, education 4 gr., occupation agriculture. Recorded by: Rossen R. Malchev on July 19, 1983 in the village of Zamfirovo.

При Раян геран е бил старио сарай. Там са се явявали у потайно време свекакви гяволе. Гяволо се праи на гъска, патица и чапа, чапа на Раян геран.⁶

1.4. В Траниячковата махала, част от село Гушанци [дн. Замфирово, обл. Монтана – бел.зап. – Р. М.], едно време текло от един извор много вода, колкото за един воденичен камък. Водата била много бистра и студена. Тази вода се вардела от един голем бик, който денем влизал в извора, а ношно време излизал и се давел и се борел с говедата на селяните. Дори имало и случаи, когато този бик умъртвил някои воллове, които били вързани и не могли да избегнат от бика. Опасността от този бик създала големи грижи на хората, тъй като добитъка им бил вече изложен на опасност. Те започнали да взимат мерки. Една нощ всички мъже от селото взели лопати, секири и дървета и почнали да чакат навсякъде из селото, дори и при извора, да излезе и да го убият. Когато вече дошло потайно време [среднощ], бика излезъл от извора и отишъл в най-близкия обор да бие воловете на стопанина. Селяните се нахвърлили върху него и успели да го убият. Бика паднал мъртъв. Но от тази нощ нататък вече водата от извора почнала да намалява и за едно късо време изчезнала, защото бика бил убит и нямало кой да я варди. Тази излезла на друго място, а именно чак в Палилула, дето и днес си тече (Balgarsko narodno tvorchestvo 1963: 216).

Appendix 2

Karst water route from the village of Stubel to the village of Palilula
Village of Stubel, Montana municipality, Montana District

2.1. Кога тука са били изворите, излазило бик. Воден бик му викат, що живее у водата – и ѝе като вол така, не знам какъв ѝе цвет.

Излази и прибил биковете. И затва ора паметни зели едно точило, напълнено с востък и са го затиснали и водата изкочила у Палилула. Там има воденица, там отишел бико и така.⁷

⁶ AIF II No. 182: 91. Respondent: Filip Grigorov Dzhokov, born 1914 in the village of Zamfirovo, Montana District, education 4 gr., occupation carpentry. Recorded by: Rossen R. Malchev on July 20, 1983 in the village of Zamfirovo.

⁷ Archive of the Ongal Association for Anthropology, Ethnology, and Folklore studies (AOA). Village of Stubel I. Respondent: Ivan Nikolov Topalski (Evancho Turskio), born 1884 in the village of Stubel, Montana district, education 6 gr., occupation agriculture. Recorded by: Adelina Angusheva on July 17, 1984 in the village of Stubel.

Appendix 3

Karst water routes from the village of Lipen to the village of Palilula and to the village of Beli Breg at the same time Village of Lipen, Montana municipality, Montana District

3.1. Какви животни има на земята отгоре, такива има и по водата, и по океаните. Водата ходи под земята.

Имало е некога воден бик – волъ нескопен. Извора му е извирал у месноста „Сладуньо“. Къде Пъстрината, у падината под връо. Имало е гора – дъбове, брестове.

Он е като златната рибка, не мое искочи да го види слънцето. Само у водата може да живее. Бил е гол, без да има коса. Червен е бил. Прави роги – говеждите роги винаги били прави. Голем е бил, като обикновените. Той го е владеел извора. Ноща искача. Искача из дупка, из ками-ко.

На ората не е правил никакви пакости. Ората са пили вода от извора, ама денем ще пият, нощем нема кой да оди там. Скача на кравите да ги завожда. Като се утели телето, като види слънцето, щом го огрее, веднъга умира. Телетата – имало е едни – голи половината. Щом изгрее слънцето – умира телето.

По трима са били говедари на времето, те забележили, че се биат биковете – техниа и водниа. И докарват оня бик, който си е на ората, селскиа, надеват му железни роги. И тоя вол намушка оня вол и оня се скрил във водата и почва да тече кръв. Убождава го нашиа. Мушнал го е у страната, водниа побегнал. Временно е текла кървава водата. И водата пробива, а он умрел. Сега се е изместил бика у село Палула.

И тугива кмета, казал се е старейшина, нарежда да се съберат триста руна вълна, точило, овча вълна и восък. И с таа вълна отиват и затискат, а после заливат с восък. Пробила е на друго место водата – у Палилула.

Има и там излезнала вода – у Бели брег.

Пенчо Мазников е фърлил червена боя у извора у „Сладуньо“ у Липенското. Боята се явила у Бели брег. И в до Палилула ямата излезла кървава вода, после установили – не е кръв, то е боя. Ямата беше обрасла с много глог, била нарината. Штом надделеат дъждеве, тя надделева водата. Десетина метра има дълбочина. Кога вали дъжд, излазя вода за по дваесе дена. Нощем – водата думка, лумка, дека е запрена. Има тука камъне, които показва, че е дърво вкаменено. Тогай е било море и се е оттеглило.

Палилула хиляда деветстотин и седма и осма година беа осемнайсе къщи. Било някога на турчин – Алюш. Когато излезнала водата, било

турско време. Най-напред се е казвало „Изворо“ – влива се у Ботунята. Преди това не е имало село там, ората са повече от Липен, преселници. У Палилула имало воденица на тоа извор – на Пашеджик, на бео – син на Алюш.

Това го знам от Петко Младенов от Липен, от Петъовци. Беше начетен човек, земеделец бил. Он е срещал Александър Батенберг.⁸

3.2. У месноста „Селището“ към Палилула при обилни дъждеве е излизала вода. Около Свети четирсе мъченици, на Младенци. Там сипвали червена вода, излиза в Бели брег, да видат къде ще излезе водата. Извора на Палилула и от Липен, които излизат в Бели брег, идват от Пъстрината – с връх Чуй петел, висок петстотин и педесе метра.⁹

Appendix 4

Karst water route from the village of Galatin (through the village of Gradeshnitsa) to the village of Beli Breg Village of Galatin, Krivodol municipality, Vratsa District

4.1. У наше село в месноста „Чуката“ излазала голема вода, та заливала цело село. Извор голем и таа вода доажда ношно време, а денем я нема. Там излазало водни бик. Он не може да живее на сухо, като риба е. Он бил много голем и по-голем от обикновените, па черен. Сайбия на водата, на тоа извор. Тоа е бил говежди бик. И тоа бик ношно време излазал, натискар огради, плетища, троши и влаза у оборо. Там праил борба сас селските бикове и он ги надделева, и они го гонат и пак ги, се надделевал ги. Ношно време е водил селски крави, други пакости не е правил. И некая крава се развѣди и щом се роди телето зарани и го види слнце – умира, а на сенка и у водата си живее. А като се разигра бико ношно време, става наводнение и заява селото. Он редко пъти ги е заявал, ма ги заява у месецо един-два пъти.

И они, селяните турали на другите бикове железни роги, що тоа водни бик ги надделева. И като им турили железата на рогите, наранили го, един го разпрал и го прогонили. Улезнал си обратно у изворо. И он като е наранен и е изревал силно, та селото уплашил през ноца. Водата станала

⁸ АОА. Village of Lipen I. Respondent: Marin Lukanov Drumchov, born 1895 in the village of Lipen, Montana district, education 6 gr., occupation agriculture. Recorded by: Svetoslava Pencheva and Rossen R. Malchev on December 23, 1984 in the village of Lipen.

⁹ АОА. Village of Lipen I. Respondent: Yoncho Bozhinov Tutov, born 1926 in the village of Lipen, Montana district, education 7 gr., occupation carpentry, tractor driver. Recorded by: Svetoslava Pencheva and Rossen R. Malchev on December 23, 1984 in the village of Lipen.

крвава и това ги принудило да а запират и турили тигива камъни и така. И решили ората да запушат и турили един воденичен камик на отворо и дрехи, и вълна, и земя одгоре и я спрели. И се явила таа вода у село Бели брег. У Бели брег водата текла крвава некое време и после се изцедила.¹⁰

4.2. Имало у Галатин воден бик – без кожа. Имал си и косми, ама като без кожа. Той си има сичко. Черно – като бивол. Нескопен. Не мое живее много на сухо. Храни се като рибата – от самата вода. Диша от-страни като рибата. Нали тека и мишь има. Плъове у водата.

Там, дека е живел у Галатин, било е езеро на времето накрай село. Воднио бик излазал от блатото. Излиза и прави борба сас селскио бик. И после гони кравите. И они, кога се отелат, телето умира, що не е при-способено ни за живот у водата, ни за живот на сушата. И хората, като видат селскио бик, че ослабва в борбата с воднио, му турат ена вила на рогите. Като почнали да се борат, воднио побегва, що е бил наранен и водата тръгнала кървава и много голема. Че отнесе селото! И ората но-сат вълна, черги, воденични камъни, да запушат, и ена седмица върве-ла водата и почнала по-малко да тече. И в село Бели брег минала вода, около село Градешница, и там са напраили чешми. Poznali, че е од га-латинската вода по вълната, дека излизала од новио извор, а они нали запушвали с вълна оттатика.¹¹

Village of Gradeshnitsa, Krivodol municipality, Vratsa District

4.3. Водни бик – заблатен дол (Nikolov 1997: 133).

Appendix 5

Karst water route from the city of Krivodol to the village of Baurene
(and eventual extension to the village of Lesura)
The city of Krivodol, Vratsa District

5.1. В местността Орничето, при имотите на Калчев, имало извор. Там местността била пасище, където лятно време пладнували стадата с добитък.

¹⁰ AOA. Village of Galatin I. Respondent: Yancho Todorov Petkov, born 1923 in the village of Galatin, Vratsa District, education 7 gr, occupation agriculture, livestock breeding. Recorded by: Iveta Todorova and Rossen R. Malchev on April 15, 1983, in the village of Galatin.

¹¹ AOA. Village of Galatin I. Respondent: Ivan Petkov Yolov, born 1911 in the village of Galatin, Vratsa District, education 7 gr, occupation blacksmith, shoemaker. Recorded by: Iveta Todorova and Rossen R. Malchev on April 10, 1983, in the village of Kottenovtsi, Berkovitsa municipality, Montana District.

Изворът си имал сайбия – воден бик. Той често излизал и се биел със селския бик. Плакали се говедарите на кмета и на старейшините. Решили да направят железни рога на селския бик. Надянали ги на главата му. Когато излязъл водният бик, отново селският бик го намущкал с железните рога и той окървавен скочил в извора, след което извора пресъхнал. Водата излязла по-късно на около десетина километра по-надолу, в местността Пали лула, край село Баурене, Врачанско (Kolev 2000: 42).

Village of Lesura, Krivodol municipality, Vratsa District

5.2. На запад от село Лесура, Врачанско, в местността Седлото се намира извор, наричан Върлото. На 150 м от него има още един извор със същото название.

Легендата разказва, че в далечното минало водата от този извор е текла като река. От водата всеки ден излизал огромен воден бик, който гонил кравите на селяните. Но понеже бил неплоден, кравите оставали ялови. Жителите не могли да прогонят бика. Той сам се връщал във водата и изчезвал в извора.

Тогава те решили да затрупат извора, което и направили. Така те се спасили от бика (Kolev 2000: 43).

Appendix 6

Karst water route from Vratsa to separate villages, north of the city
Village of Galatin, Krivodol municipality, Vratsa District

6.1. Разправят, че не е имало никакъв водни бик, ами ено време турците искали да вземат земите на селото, да одглеждат добитък, що е имало голема и хубава вода. Ама наште българи запушили извора и като дойдат турците, они им викат: „Нема никаква вода!“¹²

6.2. За извора в „Чуката“ разправят, че се е удавило там ено момче турче и тигива турци и българи запушват тоа извор.¹³

¹² AOA. Village of Galatin I. Respondent: Yancho Todorov Petkov, born 1923 in the village of Galatin, Vratsa District, education 7 gr., occupation agriculture, livestock breeding. Recorded by: Iveta Todorova and Rossen R. Malchev on April 15, 1983, in the village of Galatin.

¹³ AOA. Village of Galatin I. Respondent: Yancho Todorov Petkov, born 1923 in the village of Galatin, Vratsa District, education 7 gr., occupation agriculture, livestock breeding. Recorded by: Iveta Todorova and Rossen R. Malchev on April 16, 1983 in the village of Galatin.

6.3. Водни бик – ‘заблатен извор’ на 2 км югоизточно от селото (Nikolov 1997: 133).

Village of Borovan, Borovan municipality, Vratsa District

6.4. Местност „Шаварна“ (с. Борован) – изток, 1 км, голяма локва, където някога падали много диви патици и гъски. Много отдавна там извираща силна вода, която карала воденици, после водата изчезнала, пропаднала. Според преданието, в „Шаварна“ живял воден бик и водата спряла, след като той бил убит от селяните. Названието произхожда от „шавар“ – трева по мочурливи места, блатни растения, папур, – и наставка -на (Popov 1959: 659).

The city of Vratsa

6.5. Водни бик – разлив на р. Лева, западно от Враца (Nikolov 1997: 133).

Appendix 7

Karst water route from the village of Dolna Verenitsa
to the village of Voyntsi

Village of Voyntsi, Montana municipality, Montana District

7.1. Дедо ми е разправял, а на дедо ми е разправял неговия дедо. Е-ей, много ототдавна е било това, преди сто и петдесет, ако не и двеста години. У Долна Вереница е имало некакъв вир, голем. И излизала вода там и там си се кутала, като блато висока така, широко. Там си излиза, там си се кута. Та турците некоги са оттам зимали и са правили тирове та със ориз са сеяли тука. И водата е била много, пуцат водата и она поемне.

И дедо казва така: „Тая вода се е изгубила.“ А що се е изгубила. Изкачало некакъв воден бик, говедо. А имало е селски говеда. И тука ние си имахме, я ги знам – ята, е-е, по педесе-шейсе говеда, биволе. Изкарват ги ората и един ги пасе и вечер ги пуца. И у Долна Вереница е имало, а имало и селски бик на говедата. И бико стане вир вода, тоя на говедата, селскийо. Ама казват така – невидим, онова се не види. А он се е борил с него и се борат. И какво ще измислат – на тоя бик, селскийо, от бакър, направено капе и наденато на неговите роги. По малко и заклинено тука, горе, на край. И като пришли там, минали говедата и он си излиза оня бик и се борят със тоя. И като се чернела водата: водата се чернала и се изгубила. Изгубва се след това масово. И доажда тогива,

тука излиза водата, пробива същата, над наше село. Те сеги дека поят свинарничко, над наше село излезнала, воденичарски камик е карала. (Вода, уле, дека кара камъни, дека мелят брашното. Ти знайш ли това, старовремските?) Та там водата, те толко вода, мелница, тука е имало, воденичка с един камик. Таа вода е карала, дека е избила тука над селото.

Те това ми го е разправал деда, че неговия деда му е разправал това. И това го никой не верва.

(Зап.: Какво е това невидимото?)

– Е, бик, казват, че е бик като тоа. Бик, невидим, оня си е у водата. Излиза – кае – и се кута пак у водата (Mitseva 1994: 48–49).

Appendix 8

The *zmeя* from the village of Kotenovtsi and the origin of the spring in the village of Leskovets

Village of Leskovets, Berkovitsa municipality, Montana District

8.1. Змея се движи нощем. Он си е смок с крила.

На местото на Лесковец имало вода голема и брестак. Таа вода е била у Котеновци и у нѐа живеял един змей. И змея одел ношно време при едно момиче, а она станала жлта като змея. През деня у водата се кута, ношно време излазя. Брат или баща на момичето го завардил с пушка, убил го и го фрлил вътре у водата. И водата от Котеновци излезнала на местото на Лесковец. Първоначално водата е била червена от кръв, а после се избистрила.

Сега у Лесковец нема место, свързано сас змея.¹⁴

Appendix 9

The legend about Saint George and the Dragon from the village of Leskovets

Village of Leskovets, Berkovitsa municipality, Montana District

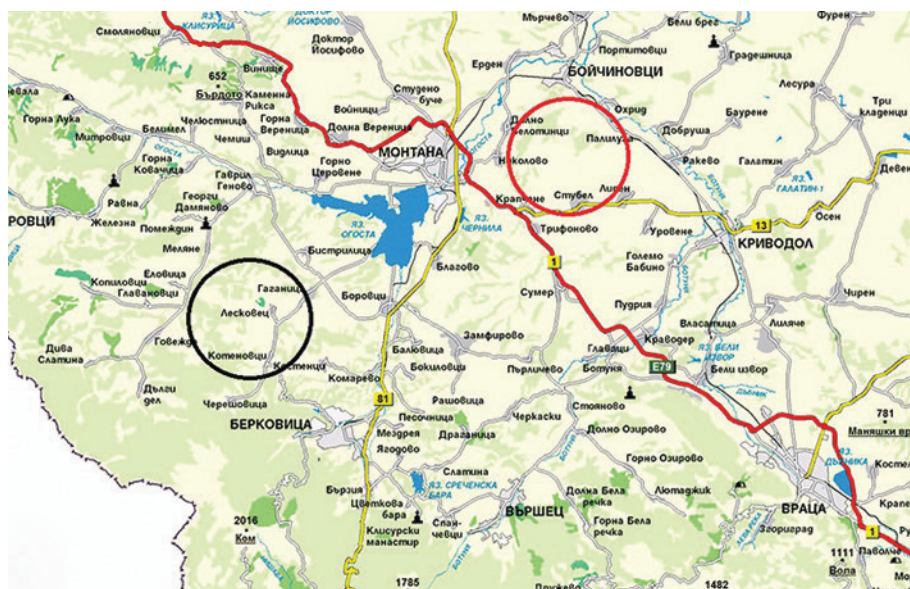
9.1. Имало сиромаш човек и се цанило у чорбаджия, а он имал мома. И на таа нашта чешма, која мома дойде за вода, алата я глта – змей некакво големо. Изглтала свичките моми и останала на чорбаджията

¹⁴ AOA. Village of Leskovets I. Respondent: Kamena Todorova Izikiyuva, born 1903 in the village of the Leskovets, Montana District, education 4 gr, occupation agriculture. Recorded by: Rossen R. Malchev on July 14, 1982 in the village of Leskovets.

момата. И Гьоргя рекъл: „Че ти спасим момичето.“ Зеде един конь и се укачи и зеде шиш голем и тогаа момата држи стомнъта зади коньо. А свети Гьоргя на коня и он я пробада алата у водата и три дена и три ноци текла крива водата. И се връща он. Макята и бащата на момичето ги чакали и плакали и кат' се задали они, чорбаджията рекъл: „Гьоргя, какво искаш да те надарим, че ми спаси дъщерята?“ А он: „Нищо не искам, а од овчаро по ягне и од орачу по колак.“

От стоката умира най-доброто, ако не закойаш на Герговден.¹⁵

Appendix 10



Map Pastrina – Leskovets – Kotelovtsi

Bibliography

[Antonov, Danchev] Антонов, Христо и Данчо Данчев (1980). *Подземни води в НРБ*. София: Техника.

¹⁵ AOA. Village of Leskovets I. Communicator: Penka Varbanova Tsegina, born 1910 in the village of the Leskovets, Montana District, education 4 gr., occupation agriculture. Recorded by: Rossen R. Malchev on July 16, 1982 in the village of Leskovets.

- [Balgarsko narodno tvorchestvo] *Българско народно творчество* (1963). Водата в Трапячкова махала. *Народни предания и легенди*. Том 11. Романска, Цветана и Елена Огнянова (Ред.). София: Български писател.
- [Kolev] Колев, Николай (2000). *Български предания и легенди, свързани с водоизточници*. Велико Търново: Фабер.
- [Malchev] Малчев, Росен (2001). Фолклор и карст – легенди за Водния бик от Северозападна България. *Карст*. Том 1. София: Асоциация околна среда и културно наследство в карста, 182–185.
- [Malchev] Малчев, Росен (2006). Тутракан и текето “Демир баба” – в търсене на сакралната връзка. *Река Дунав – поминък и култура*. Тутракан: Исторически музей – Тутракан, 146–156.
- [Malchev] Малчев, Росен (2011). Демоничният персонаж воден бик и свещената планина Пъстрина в Северозападна България. *Годишник на Регионалния етнографския музей – Пловдив*. Том 6. “Нощта в народните вярвания и предстиви”. Пловдив: РЕМ, Благотворително дружество, 242–253.
- [Malchev] Малчев, Росен (2013). Метаморфозите на еротичното. *Годишник на Асоциация “Онгъл”*. Извънредно издание. “Българската Vita Sexualis”. София: Импресарско-издателска къща „Род“, 24–39. Интернет източник: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=230322>, посетен на 25. 8. 2017.
- [Mollov] Моллов, Тодор (2004). Кюстендилската котловина през оптиката на българската народно-християнска космология. *Сборник в чест на проф. дфн Георги Данчев*. Димитър Кенанов (Отг. ред.). Велико Търново: Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”, 283–302. Интернет източник: <http://liternet.bg/publish/tmollov/kiustendil.htm>, посетен на 25.08.2017.
- [Mitseva] Мицева, Евгения (1994). Бик се бори с невидимо. *Невидими нощни госту*. Евгения Мицева (Ред.). София: Наука и изкуство.
- [Nikolov] Николов, Богдан (1997). *Топонимията на Врачанска околия*. София: Алиса.
- [Porov] Попов, Константин 1959. Местните имена в Белослатинско. *Годишник на Софийския университет “Св. Климент Охридски”*. Филологически факултет. Том 54, кн. 2. София: Университетско издателство, 485–671.
- [Radenković] Раденкович, Любинко (1998). Водяной бык в преданиях балканских славян. *ПОЛУТРОПОН*. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. Москва: Индрик, 439–446.
- [Trubarac Matic] Трубарац Матић, Ђорђина (2016a). Водени бик балканских и других светских традиција: порекло представе. *Гласник Етнографског института САНУ LXIV* (1), 163–177.
- [Trubarac Matic] Трубарац Матић, Ђорђина (2016b). Балкански водени бик: типолошко одређење сагледано у контексту представа о воденим биковима у другим европским и светским традицијама. *Савремена српска фолклористика* III. Ур. Б. Сувајић et al. Београд: Удружење фолклориста Србије, 253–269.

Процеси културне адаптације елемената природне средине
традиционалним моделима знања:
Случај демонског бића „водени бик“
(на материјалима из бугарских области Монтана и Враца)

Росен Росенов Малчев

Резиме

Представе о демонском бићу званом „водени бик“ сачуване су у колективном сећању заједница из различитих села у западној и северној Бугарској. Најразвијенија и најочуванија веровања о овом бићу посведочена су међу житељима села близу планине Пастрине, у северозападним административним областима Монтана и Враца.

Анализа текстова о воденом бик и његовим воденим изворима показује да је у њима колектив прилагодио чињенице о природној средини властитим моделима знања користећи утврђени тезаурус традиционалних појмова и идеја. Тако је на фолклорно-митолошки начин кодирао реалне хидролошке процесе и сачувао знања о различитим етапама локалне и регионалне историје овог крашког предела.

Кључне речи: водени бик, фолклорни тезаурус, демонологија, хтонско биће, хидрологија, крашка историја

Dr. Rossen Rossenov Malchev
Ongal Association for Anthropology,
Ethnology, and Folklore Studies, Bulgaria
E-mail: rmalchev@abv.bg

Примљено: 14. 9. 2017.
Прихваћено: 3. 11. 2017.