

Е. С. Котляр

МИФЫ БАНТУЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ТРОПИЧЕСКОЙ И ЮЖНОЙ АФРИКИ

Настоящая статья посвящена рассмотрению космогонических и антропогонических мифов некоторых народов, говорящих на языках семьи банту¹, выявлению сюжетов и мотивов, наиболее характерных для этих мифов. Конечно, объединение в качестве объекта исследования мифологических представлений народов, занимающих треть африканского континента и стоящих на разных ступенях общественного развития, не может не быть в известной мере условным. Вместе с тем совершенно несомненно и то, что общность исторических судеб, длительные контакты друг с другом, наконец, сходные языки — не могли не оставить отпечатка на фольклоре этих народов. Поэтому при всех различиях между отдельными народами, говорящими на языках семьи банту, в их мифологии можно проследить некоторые общие черты.

Что же касается различий, то в силу исторических условий одни народы сохранили в большей мере очень древние мифологические представления, соответствующие первобытнообщинной стадии развития общества (например, тотемические представления), у других же народов мы находим и сравнительно новые представления, характерные для более высокого уровня социально-экономического развития, сложившиеся в эпоху расцвета средневековых африканских цивилизаций и позднее. Такая полистадиальность мифологии этих народов дает возможность рассматривать их мифы диахронно — проследить становление и последующие изменения древнейших мифологических образов и сюжетов.

В статье использованы разнообразные по своему характеру материалы — этнографическая, историческая, религиоведческая литература; публикации отдельных образцов фольклора банту, а также специальные сборники мифов, легенд и сказаний этих народов. В ряде случаев привлекается также материал мифологии других африканских народов, не принадлежащих к языковой семье банту. Специальных научных исследований, посвященных мифологии народов банту, сравнительно немного. В их числе — работа А. Вернер «Мифы и легенды банту», фундаментальный труд по африканской мифологии Г. Бауманна, исследование Г. Тэгнеусом образа культурного героя, работа Г. Абрахэмсона о мифах на сюжет «происхождение смерти» и некоторые другие.

Работа А. Вернер интересна тем, что автор, располагая материалом не по народностям (как ее предшественники — К. Мейнхоф, например), а по тематике, пытается выявить общие по типам легенды и мифы различных народов банту. Однако А. Вернер приводит очень мало оригина-

¹ В дальнейшем для краткости употребляется выражение «народы банту», что никоим образом не означает признания существования какой-то этнической общности банту.

нальных текстов. Кроме того, в работе почти отсутствует историко-фольклорный анализ мифов и легенд — даны лишь их пересказ и краткий комментарий к ним.

Вышедший в 1936 г. труд немецкого ученого-африканиста Г. Бауманна представляет большой интерес до сегодняшнего дня, так как пока еще нет другого исследования, равного этому труду по обобщению и систематизации африканского мифологического материала. Ценность труда снижает, на наш взгляд, его теоретическая часть. Г. Бауманн является сторонником «теории культурных кругов», что заставляет его иногда тенденциозно анализировать используемый им фактический материал и подводить его под основные положения этой теории. Правда, Г. Бауманн как будто выступает против «догматизма» культурно-исторического метода; научная добросовестность ученого, исследовавшего богатейший фактический материал, вынуждает его признать, что этот материал не всегда укладывается в догматическую форму, которая придана культурным кругам основателями этой теории. Однако выводы, которые делает Г. Бауманн, сводятся к возражениям не против теоретических установок культурно-исторической школы, а, скорее, против практики. Г. Бауманн увеличивает число культурных кругов: вместо четырех, выработанных В. Шмидтом в результате исследования в основном материальной культуры, Г. Бауманн, учитывая сложность мифологического материала, выделяет уже семь культурных кругов, конструируя на основе теории Шмидта свою собственную «модифицированную структуру». Каждый культурный круг связывается Г. Бауманном с преобладающим в нем определенным видом (или несколькими видами) мифологии — манистические, анимистические, преанимистические, хтонические, солнечные, небесные, атмосферные мифы. Однако оставляя в стороне теоретические выводы Г. Бауманна, а также обусловленные ими некоторые принципы классификации материала, следует подчеркнуть серьезное практическое значение этой работы, которая может рассматриваться как своеобразный энциклопедический справочник по африканской мифологии, и в том числе мифологии банту. В этом отношении работа Г. Бауманна оказала большую помощь при написании настоящей статьи.

Статья не претендует на исчерпывающую полноту рассмотрения мифов банту, а является лишь попыткой предварительного обобщения и систематизации изученного материала по этим народам.

Исследователи мифологии Африки неоднократно отмечали своеобразие африканского мифологического материала: преобладание антропологических, генеалогических мифов, мифов о происхождении человеческой культуры, возникновении обычаев, религиозных культов и т. п. А собственно космогонические мифы занимают сравнительно небольшое место. Это, по-видимому, характерно и для мифологии народов языковой семьи банту.

Согласно космогоническим представлениям банту, на пустынной и темной первобытной земле не было ни небесных светил, ни гор, ни воды², ни растений, ни людей³ — они появляются благодаря демиургам, устрой-

² Наряду с этим существуют также представления, согласно которым первоначально вся земля вообще была покрыта водой, которая позже, с приходом людей, собралась в моря. См., например, миф конде (H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, стр. 190, по данным D. R. Mackenzie).

³ Появившись на мягкой, еще не успевшей затвердеть древней земле, первые люди и животные оставили «следы, которые можно видеть до сих пор» (см. мифы ньянджа, ронга, ньяи, макуа, лунда, камба и др. — H. Baumann, *Указ. раб.*, стр. 187).

телям мира, так называемым «культурным героям»⁴, в роли которых могут выступать тотемные предки⁵, антропоморфные предки человеческого рода⁶, божества⁷.

Нередко мифологическое «объяснение» происхождения и характера тех или иных природных явлений строится у банту (как и в других мифологиях) по модели человеческого общества; так, взаимоотношение и связь природных явлений обыкновенно определяются по типу семейно-родственных отношений, свойственных общинно-родовой формации. По поверьям кикуйю⁸, например, Солнце — муж Луны. «Когда Луна входит в полную силу, Солнце борется с ней и убивает ее, а затем она снова поднимается. Звезды, которые сопровождают Луну,— ее дети»⁹. Часто происхождение явлений природы изображается по аналогии с процессом появления человека на свет, т. е. как порождение тех или иных элементов природы первопредком и др.¹⁰. В подобном сближении понятий находит проявление характерная для мифологии недостаточная дифференцированность представлений и знаний о природе и человеке, природе и культуре.

Особую группу составляют многочисленные топонимические легенды, «объясняющие» происхождение гор, вулканов, озер и других элементов рельефа местности. Обыкновенно горы считаются местопребыванием духов, предков, богов. Живущие среди гор джагга имеют особенно много преданий и поверий, связанных с горами. Изобилующую ущельями гору Мавензи они считают женского пола, а Кибо — мужского. Соответственно умерших мужчин укладывают в могиле лицом к Кибо, а женщин — к Мавензи. Гора Килиманджаро, по мифам, как и все горы,— дитя солнечного бога и земли. Среди снежных вершин находится вход для духов мертвых. Наряду с этим существуют и другие «объяснения». Согласно сообщениям Гутмана, Мавензи и Кибо (обе горы, здесь по-видимому, мужского пола) подрались из-за того, что Мавензи обманул Кибо. От этой драки Мавензи стал таким «зазубренным». Племена розви-шона знают различные предания о путешествующих горах, они указывают даже, в каком направлении те отправились¹¹.

Множество топонимических легенд объясняет происхождение озер затоплением, вызванным духом воды, божеством и т. д. в наказание за какой-либо проступок людей. Так, по преданию, озеро Танганьика возникло потому, что дух колодца, разгневанный раскрытием тайны, затопил землю¹². По-видимому, подобные легенды в фантастической форме

⁴ См., например, мифы о Кинту (H. Tegnœus, *Le héros civilisateur*, Stockholm, 1950, стр. 151—155).

⁵ См., например, мифы яо о слоне (P. A. G. Adams, *Lindi und sein Hinterland*, Berlin, 1902, стр. 55); о хамелеоне (A. Werner, *The natives of British Central Africa*, London, 1906, стр. 243).

⁶ См. миф луба (L. Frobenius, *Atlantis, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, Bd. 12, Jena, 1928, стр. 100) и миф кикуйю (W. S. Routledge, *With a prehistoric people*, London, 1910, стр. 9).

⁷ Например, Мауэссе в мифе пенде (L. Frobenius, *Указ. раб.*, 12, стр. 138, Фиди-Мукулу в мифе сонге (там же, стр. 120). См. также мифы сонге (там же, стр. 101), луба, пенде и чокве (H. Arahansson, *The origin of death*, *Studies in African mythology*, Uppsala, 1951, стр. 39, 40, 51).

⁸ W. S. Routledge, *Указ. раб.*, стр. 284.

⁹ Ср. также миф апоно (Конго) (Du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, стр. 199).

¹⁰ H. Baumann, *Указ. раб.*, стр. 32 (по материалам L. Frobenius).

¹¹ См. H. Baumann, *Указ. раб.*, стр. 200.

¹² H. M. Stanley, *Through the dark continent*, London, 1878, v. II, стр. 12—15. См. также легенду конде о происхождении оз. Кизива (F. Fülleborn, *Das deutsche Niassa- und Ruwumagebiet, Land und Leute*, Berlin, 1906, стр. 280), легенду макуа (H. Baumann, *Указ. раб.*, стр. 199).

отразили действительные происшествия, некогда имевшие место, — наводнения, образование новых озер в связи с вулканическими явлениями, опусканием почвы и т. д. В этом отношении показателен миф камба¹³, рассказывающий о происхождении озера Килуи. Вероятно, здесь некогда действительно произошло извержение вулкана, вследствие чего река Кибези, перегороженная лавой, разлилась и образовала озеро. Предание сохранило некоторые детали этого происшествия — сильная гроза, затопление деревни и т. д.¹⁴

Мифы, рассказывающие о происхождении воды, представляют особый интерес. Здесь мы также встречаем характерное мифологическое объяснение происхождения природных явлений и процессов по аналогии с человеческим рождением. Ганда, например, подобным образом объясняют происхождение большинства рек. В частности, одно из их преданий повествует о том, как в том месте, где некая принцесса родила ребенка¹⁵, возникла из родовых вод и крови река Майянджа. Наряду с этим существуют также наивные «объяснения» реалистического плана. Куба, например, так объясняют происхождение воды: один охотник обнаружил в лесу озеро, а до этого люди вынуждены были высасывать сок травы¹⁶. Как и все другие дары, вода может быть получена от божества. Согласно мифам пенде, например, дождь появился на земле благодаря божеству¹⁷, но, когда люди захотели иметь также и реку, бог отказал им. Тогда люди убили его (мотив богоборчества!) и сделали дыру в небе, из которой пролилось много воды, и она наполнила впадины земли.

Среди мифов, объясняющих происхождение воды, следует выделить мифы о добывании воды у ее «хозяев». Мотивы борьбы героев со змеями, чудовищами, старухами, по-видимому, предшествуют мотиву борьбы людей с божеством. Эти мифы представляют особый интерес, так как сохраняют наиболее архаические представления, связанные с древними тотемическими верованиями, обрядами инициации, женскими мифологическими образами и т. д. В мифе бена-лулуа¹⁸ хозяйкой воды является водяная старуха, которая дает воду только тогда, когда кто-нибудь соглашается вылизать ее язвы¹⁹.

Очень многочисленны мифы, предания и сказки банту, сохраняющие в более или менее модифицированном виде представления о «хозяевах» воды, змеях²⁰. Это, по-видимому, один из наиболее архаичных мифологических типов «хозяев». Так, сказание кикую²¹ повествует о «змее великой воды». Сын солнца Вадуа убивает большую змею Мукунга Мбура

¹³ Ch. W. Hobley, *Bantu beliefs and magic*, London, 1922, стр. 262.

¹⁴ Ср. также предание джалуо о происхождении озера Натрон (Н. Вауманн, Указ. раб., стр. 316—317).

¹⁵ J. Roscoe, *The Baganda. An account of their native customs and beliefs*, London, 1911, стр. 318.

¹⁶ Н. Вауманн, Указ. раб., стр. 198 (по данным E. Torday).

¹⁷ Там же, стр. 199 (по материалам L. Frobenius).

¹⁸ Там же, стр. 311 (по материалам L. Frobenius).

¹⁹ Ср. покрытую язвами старуху в мифе фиоте, см. Н. Вауманн, Указ. раб., стр. 311 (по данным R. E. Dennet).

²⁰ В некоторых районах Восточной Африки существовали местные полутайные общества, почитающие змей. Их члены периодически устраивали особую церемонию, связанную со змеей Ндаматие, живущей в реке Матиойа. Обряд связывали с сезоном дождей и появлением радуги. Считалось, что он обеспечивает обильный дождь и защищает от различных бедствий. Последний раз такой обряд происходил в 1898 г., после большого голода (W. S. Routledge, Указ. раб., стр. 237—238). Об этой церемонии см. также: Ch. W. Hobley, Указ. раб., стр. 93—95; J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, New York, 1962, стр. 181, 189.

²¹ W. S. Routledge, Указ. раб., стр. 312—314.

(Змею Дождя, т. е. радугу), которая каждую ночь выходила из воды и пожирала скот отца его невесты. Затем Вадуа входит в воду, откуда он на следующее утро выводит много скота, а вода исчезает. В одной сказке кикуйю²² мальчик-пастух борется с Мукунга Мбура, имеющим здесь человеческий облик и являющимся владельцем пастбища. Интересно, что в этой сказке змея-радуга выступает уже в характерной роли «проглатывающего чудовища»: Мукунга Мбура пожирает не только скот, но и людей, их дома и амбары. Другая деталь, относимая здесь к змее-радуге, также типична для проглатывающего чудовища: из изрезанного среднего пальца Мукунга Мбура выходят живыми и невредимыми съеденные им люди, скот и т. д. На его первоначальную роль хозяина воды указывает тот факт, что Мукунга Мбура живет в воде, а также концовка рассказа: когда Мукунга Мбура убили и разрубили его тело на части, одна часть — нога — сама отделилась от тела и вернулась в воду. Но на следующий день на этом месте не обнаружили ни ноги, ни воды, а только скот²³.

Легенды о проглатывающем чудовище очень многочисленны²⁴ и распространены повсюду в Африке. Характерно, что при этом нередко «проглатывающее чудовище» обитает в воде. Так, в зулусской сказке об Унтомбинде²⁵ чудовище Исикукумадеву живет в мифической реке Илуланге. Дочь вождя Унтомбинде отправляется вместе с другими девушками купаться в Илуланге, несмотря на предостережения своих родителей («никто не возвращается от Илуланге, все уходит туда навсегда») ²⁶. Пока девушки купались, Исикукумадеву взяла их одежды и украшения. Унтомбинде не захотела умолять Исикукумадеву вернуть ее вещи. И она была тут же схвачена чудовищем и утащена в воду. После этого Исикукумадеву проглотила юношей, посланных отцом Унтомбинде освободить ее, а затем и всех обитателей крааля вождя с собаками и скотом, а также всех людей в окрестности. По-видимому, этот эпизод с Унтомбинде и «проглатывающим чудовищем» имеет отношение к обряду инициации девушек. На это указывает, в частности, деталь — купание девушек в реке, являющееся неотъемлемой частью обряда²⁷. На обряд инициации намекает также имя дочери вождя — Унтомбинде («девушка, достигшая половой зрелости»). Обряд инициации обычно окружали таинственностью, неофитов наставляли, что главным действующим лицом должно быть некое чудовище (первоначально, вероятно, тотем). Нередко руководитель церемонии изображал это таинственное существо, для этой цели употреблялись различные маски. Интересно также то, что в случае смерти неофита родителям и соплеменникам говорили, что он съеден чудовищем²⁸. Чудовище, пожирающее людей с их скотом и домами, погибает затем от руки героя, который освобождает проглоченных. Часто для

²² Там же, стр. 309.

²³ См. также сказки о змеях — хранителях воды у народов ремба, кулиа, руанда (Н. Вауманн, Указ. раб., стр. 194). См. также зулусскую сказку о водяном чудовище Нгунгу-Кубатвана (С. Callaway, Nursery tales. Traditions and histories of the Zulus, London, 1868, стр. 89).

²⁴ См., например, А. Werner, Myths and legends of the Bantu, London, 1933, стр. 206—221. Ср. также Нунда — пожиратель людей в сказке суахили «Султан Маджунун» (E. Steere, Swahili tales, London, 1929, стр. 199, 247).

²⁵ С. Callaway, Указ. раб., стр. 84.

²⁶ Намек на подземный мир мертвых (?).

²⁷ См. об обряде инициации, например, у J. Kenyatta (Указ. раб., стр. 138). Девушки должны перед инициацией пробыть в холодной воде не менее 4—5 часов для обезболивания при совершаемой операции.

²⁸ Ср. также сказку ньяса о Тангалимилино в кн.: R. Basset, Contes populaires d'Afrique, Paris, 1903, стр. 289—292.

этого необходимо надрезать чудовище в каком-либо определенном месте — большой или средний палец, либо разрезать спереди, а не сзади, и т. д. Или же отверстие может проделать только определенное лицо, как, например, «самая маленькая птичка» Катугитуи в сказке субийя²⁹. Иногда чудовище проглатывает и героя, и он разрезает чудовище изнутри. Такими чудовищами являются, например, Кходумодумо³⁰ или Каммапа³¹ у судо, Сеесимве³² у субийя и др.

Традиционный герой сказок о проглатывающем чудовище — мальчик, рожденный единственной спасшейся от чудовища женщиной. Она спряталась в пещере, траве, вывалилась в золе и т. д. Для героя характерны чудесное рождение (герой говорит в чреве матери, рождается с амулетами на шее, рождение из нарыва на ноге матери и т. д.), чудесный рост (мать отлучилась на минуту от новорожденного, а возвратившись застала взрослого мужчину); сверхчеловеческая сила, ум, ловкость, благодаря чему герой убивает чудовище и освобождает свой народ, а его делают вождем. Затем, обычно из зависти или страха перед сверхъестественными качествами героя, его пытаются убить соплеменники. Таковы герои Бокеньяне у ронга, Дитаолане и Литаолане у судо и др.

К героям такого типа принадлежит также и Судика-Мбамби, персонаж фольклора лунда. Отметим, что этот герой, чтобы добыть невесту, борется со «старухой», затем, также из-за невесты, должен сразиться со змеей-чудовищем; в качестве брачного условия перед ним ставится задача убить гигантскую рыбу Кимбиджи, пожирающую скот его тестя. Эти же черты, как мы видели, характеризовали и Вадуа, героя сказки кикуйю. Крайне интересным мотивом сказки является борьба Судика-Мбамби с макиши, которые напали на деревню его отца, разграбили ее и убили тех жителей, которые не успели убежать. Согласно одному варианту³³, макиши живут в деревнях, Судика-Мбамби с товарищами пять дней подряд с ними сражается и побеждает одну деревню за другой. Таким образом, здесь, очевидно, макиши выступают как воинственные соседи, иноплеменики. А. Вернер характеризует их как людоедов-чудовищ³⁴. Однако, по-видимому, обе эти трактовки более позднего происхождения. Если проследить этимологию этого слова, то получается следующая картина. Согласно Ф. Мелланд³⁵, макиши (*makishi*, ед. ч. — *ikishi*) означает — танцоры в ритуальных похоронных танцах и танцах, связанных с церемонией инициации. Акиши (*akishi*, ед. ч. — *mukishi*) означает — дух (умершего). Но непосвященные, т. е. женщины и дети, отождествляли оба эти понятия и, следовательно, макиши выступали здесь первоначально как духи умерших. Впоследствии, очевидно, это значение забывается, и они воспринимаются как иноплеменики, враги, против которых борется герой-богатырь в защиту своего народа. Таким образом, эта сказка содержит интересный материал об истории формирования собственно героического эпоса, вырастающего в значительной степени на базе архаического мифологического эпоса о героях — победителях фантастических существ и чудовищ.

Итак, при рассмотрении группы мифов, рассказывающих о происхождении воды, мы встречаемся с различными способами мифологичес-

²⁹ E. Jacottet, *Études sur les langues du Haut-Zambéze*, Paris, 1901, 2-e part, стр. 49—54.

³⁰ A. Werner, *Myths and legends of the Bantu*, стр. 208.

³¹ E. Casalis, *Les Bassoutos*, Paris, 1859, стр. 363.

³² E. Jacottet, *Указ. раб.*, 2-e part., стр. 54.

³³ «Сказки народов Африки», М.—Л., 1959, стр. 61—70.

³⁴ A. Werner, *Myths and legends of the Bantu*, стр. 120—125.

³⁵ F. H. Melland, *In witchbound Africa. An account of the primitive Kaonde tribe*, London, 1923, стр. 56, 176.

кого объяснения, а именно: происхождение воды из родовых вод и крови женщины (например, в мифе ганда); наивные объяснения реалистического плана — люди случайно нашли в лесу воду, а до этого высасывали сок травы (в мифе куба); объяснение происхождения воды как дара божества (в мифе бемба) и др. Но наибольший интерес представляют те, по-видимому, архаические мифологические представления, которые объясняют происхождение воды добыванием ее у ее «хозяев». Подобные мифологические представления тесно связаны с древними тотемическими верованиями, обрядами инициации, архаическими мифологическими образами матриархального характера и т. д. При этом большое распространение получил сюжет (см., например, мифы бена-лула, фиоте и др.), рассказывающий, как герой добывает воду у ее хранителя — «водяной старухи» (также духа воды, колодца и пр.), которая дает воду при соблюдении определенного условия (или в случае выдержанного испытания). Возможно, первоначально это «условие», «испытание» имело связь с табуацией. Впоследствии же оно приобретает «моральный» характер («водяная старуха» устраивает наводнение, так как ей отказали в милостыне). В роли «хозяев» воды часто выступают также различные животные (обыкновенно змеи), фантастические чудовища и пр. Многочисленные сказки этого рода (например, сказки суто, зулу, руанда, ремба, кулиа и др.) нередко носят героический характер. Герой борется с хранителями воды, побеждает их и добывает воду. Ряд мифологических сказок более позднего происхождения изображает этих животных и чудовищ уже как «хозяев» скота, мотив связи их с водой при этом сохраняется, но уже на втором плане.

Как уже указывалось, ведущее место по степени распространения и разработанности представлений в мифологии банту принадлежит антропологическим мифам. Среди них можно выделить три основных типа.

1. Мифы, возможно, наиболее древние, отражающие хтонические представления, т. е. мифы о происхождении человека из недр земли, расщелины в скале, камня, пещеры, пещеры или ямы с водой, реки, моря, озера и др. (часто первый человек носит то же имя, что и пещера или скала, — например Лоове у суто-чвана или Мима у макуа). В основе этих хтонических представлений о происхождении человека лежит почитание земли-матери, земли порождающей. В этой связи представляет, в частности, интерес миф ньяи³⁶, согласно которому первый человек вышел из пещеры в скале (мвари).

Следы этих весьма древних представлений сохранились в сказках, преданиях и некоторых обрядах и обычаях банту (например, в практиковавшейся у кикую церемонии при продаже земли, которая могла осуществляться только матримониально, в виде символического брака между покупателем и владельцем земли, так как «земля считается матерью детей»)³⁷. Земля могла также персонифицироваться, олицетворяться — как в женских образах прародительниц, «старух», так и в образах фантастических чудовищ, обыкновенно женского пола. Таковы, например, чудовища в мифологии зулу — Гунгкукубантуана и Силосимапунду³⁸.

2. Наиболее многочисленная группа мифов о происхождении человека принадлежит манистически-хтоническим представлениям. В этих мифах происхождение людей ставится в непосредственную связь с предками, которые, в свою очередь, тесно связаны с землей, а также объек-

³⁶ H. Junod, *The life of a South-African tribe*, London, 1927, vol. II, стр. 348.

³⁷ J. K. Nyatta, *Указ. раб.*, стр. 38—41.

³⁸ «Сказки зулу». Izinganekwane, М.—Л., 1937, стр. 113, 120.

тами хтонического характера — термитниками, деревьями, тростником, мыслимыми как местопребывание предков или так или иначе с ними связываемыми. Таковы, в частности, мифы ронга, зулу, гереро, макуа, конде, ньяи и др.³⁹ о происхождении людей из тростникового болота, тростника, кустов, зарослей, леса, дерева⁴⁰. У зулусов⁴¹ тростник иногда мыслится как женское существо, вместе с божеством Умвелинканги породившее людей. Согласно одному мифу, первые люди — мужчина и его жена (обоих звали Ункулункулу) вышли из тростника в воде, который создал Умвелинканги. Другой текст говорит, что в день появления Ункулункулу «постель из тростника» разбухает, и когда тростник лопается, появляется скот⁴².

В отношении деревьев существуют подобные же представления. Согласно одному мифу гереро, жену первого вышедшего из дерева человека — Камангунду считают прародительницей. Амбо верят, что у древнего дерева Омумборомбонга похоронена «великая женщина»⁴³, и кладут у священных деревьев траву и ветви. Культ дерева, несомненно, тесно связан с культом предков, землей, плодородием, рождением детей.

Джагга⁴⁴ хоронили вождей (до того, как труп начнет разлагаться) в деревянном цилиндре. О рождении детей говорили, что их получают от чудовища — Ириму (первоначально — «дух предка») или что «дети произошли из пчелиной трубки в лесу». Так как пчеловоды джагга используют в качестве ульев пустые стволы деревьев, то, вероятно, появление детей приравнивается к происхождению из дерева. Можно предположить, что в новорожденном видели воплощенного предка. Вероятность подобного предположения подтверждается также материалом многочисленных мифов о происхождении из термитников. При этом важно принять во внимание, что термитники почитают как местопребывание духов предков, а термитов считают воплощением умерших⁴⁵. Связь умерших с термитами обнаруживаем, например, в сказке беналула. На свадьбе у невесты — мертвой дочери неба — изо рта выходят

³⁹ См. Н. Ваутанп, Указ. раб., стр. 224—230.

⁴⁰ Омумборомбонга — у гереро. В некоторых вариантах мифов банту дерево омумборомбонга отождествляется с предком Мукуру. Иногда Мукуру «вызывает» людей из древнего дерева. У лунда, луба, чокве, луена, народов южного бассейна Конго почитают дерево предков муйомбо. Эти же представления находим у яо, макуа, конде, ронга, паре, ила, пангве, каниока, камба. См. Н. Ваутанп, Указ. раб., стр. 225, 231.

⁴¹ Там же, стр. 228 (по данным С. Callaway).

⁴² Ср. обычаи банту, связанные с тростником: суто, например, перед дверью хижины, в которой родился ребенок, втыкают в землю тростник (А. Wernner, *Myths and legends of the Bantu*, стр. 22). Верят также, что тростник, из которого делают хижины, может предсказывать рождение (Е. Casalis, Указ. раб., стр. 240).

⁴³ Г. Бауманн, по-видимому, прав, видя соответствие между этой «великой женщиной» и древней «костяной старухой», слугой Калунга, которая «выпустила» из дерева двух детей в мифе кваньяма — амбо (Н. Ваутанп, Указ. раб., стр. 245). Ср. сказки ньянджа, джагга, паре, пангве, сандаве и др. о появлении детей из дерева (Там же, стр. 105, 226, 227). Очевидно, к этому же ряду представлений принадлежит образ старухи Какаши-Какуллу (Там же, стр. 78). Ср. образ старухи, охраняющей воду; ср. также образ старухи-помощницы в сказках (А. Wernner, *Myths and legends of the Bantu*, стр. 100—103).

⁴⁴ Н. Ваутанп, Указ. раб., стр. 235. Захоронение в дереве встречаем также у барамбо, занде, сандаве, гого, паре-тавета и некоторых других африканских народов. Иногда таким образом хоронят только вождей, как у джагга, гого, или колдунов, как у сандаве, или же в дереве хоронят только черепа, как у паре-тавета.

⁴⁵ Ср. обычаи, существовавшие у некоторых банту: сонгола (восточный район Конго) в термитниках хоронили умерших; чокве и лунда (Восточная Ангола) устанавливали грубо отесанные изображения умерших членов семьи из кусков термитника (Н. Ваутанп, Указ. раб., стр. 218).

термиты. По представлениям пангве, термиты пожирают умерших духов, как черви трупы.

Интересно, что в сказках термиты или муравьи наделяются способностью оживлять умерших. Так, в сказке каниока муравьи «собирают» разбитую на куски черепаху и оживляют ее⁴⁶. В одной сказке зезуру рассказывается о девушке, которую принесли в жертву, чтобы вызвать дождь. Ее удушили и похоронили в термитнике между воздушными корнями дерева, которое после жертвоприношения выросло до неба и листья его превратились в облака⁴⁷. Таким образом, в содержании этой сказки легко прослеживается связь представлений — предки (дающие, вызывающие дождь) — термитник (как местопребывание предков и, соответственно, место жертвоприношений предкам).

3. Мифы, отражающие более поздние представления — о появлении людей с неба, с участием «небесного божества» (например, мифы джагга, ила, ньоро, бемба, бена-лулуа, чокве, тетела, ньанджа, яо и др.⁴⁸). Эти мифы появляются по мере развития в мифологии образа божества из представлений о предках, о персонифицированных явлениях природы и др.

Согласно мифу джагга, например, предок одного рода спустился по паутине на землю. Его звали «хвостатый». Еще сегодня почитают паука как предка. У ила в одном мифе на землю спускается первый человек со своей родней, а в другом варианте — это божество Леза. По мифу ньоро, первая человеческая пара была послана божеством вниз, на землю. Пара была хвостатая и породила двух девушек и одного юношу, которые, в свою очередь, породили хамелеона, отца человечества, и Луну. Как показывает анализ подобных мифов, представления о приходе первых людей с неба, о связи их происхождения с деятельностью божества нередко вытесняли более ранние представления о происхождении людей с участием предков, о связи происхождения людей с землей. В частности, приведенный выше миф ньоро представляет очевидную контаминацию нескольких пластов разных по времени их возникновения представлений — о тотемическом предке человечества — хамелеоне, о первых людях — первопредках зооантропоморфного характера, наконец, о роли божества в представлениях о происхождении первых людей. Характерным является также встречающееся в ряде мифов социально развитых народов связывание с небом, небесным божеством происхождения представителей правящей верхушки, обыкновенно обожествляемых (ср. миф занде)⁴⁹.

Мифы о происхождении различных рас и народов, по сравнению с мифами о происхождении человека вообще, принадлежат, по-видимому, к позднейшей мифологии и напоминают скорее эллические рассказы, в которых различие народов по цвету кожи, миграции народов, дробление племен и пр. «объясняются» каким-либо событием, якобы случившимся в некую доисторическую эпоху⁵⁰. Ряд мифов о происхождении

⁴⁶ A. Werner, *Myths and legends of the Bantu*, стр. 284.

⁴⁷ Н. Бауманн, Указ. раб., стр. 217—218 (по данным L. Frobenius).

⁴⁸ Н. Бауманн, Указ. раб., стр. 206—213.

⁴⁹ Там же, стр. 1122.

⁵⁰ См., например, миф гереро о происхождении темнокожих готтентотов и «краснокожих» бушменов (Н. Бауманн, Указ. раб., стр. 331, 168; «Сказки народов Африки», стр. 42). Интересно, что мифы сравнительно недавнего происхождения, например о появлении европейцев, строятся по тому же типу мифологического объяснения, что и древние мифы о появлении африканских народов (т. е. с использованием широко распространенных мотивов наказания, выбора и др.). См., например, A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste*. Jena, 1874—1875, Bd. I, стр. 224; Bd. II, стр. 218; L. Frobenius, *Atlantis*, Bd. 12, стр. 92; J. F. Cunningham, *Uganda and its peoples*, London, 1905, стр. 38; Ch. Jeannel, *Quatre années au Congo*, Paris, 1883, стр. 97, 98.

отдельных племен и народов представляет особый интерес, так как эти мифы сохраняют, нередко в фантастической форме, некоторые детали исторического характера. Таковы, например, мифы, рассказывающие о древних народах, прежде населявших землю, — по-видимому, речь идет о коренных народах, обитавших в тех областях, которые были затем заняты народами банту⁵¹.

Большая группа мифов рассказывает о важнейших завоеваниях человеческой культуры — открытии огня, появлении земледелия, начале животноводства, кузнечного мастерства и других ремесел.

Мифы о происхождении огня обыкновенно связываются с деятельностью культурных героев — зооморфных⁵² и антропоморфных⁵³, предков⁵⁴, первых людей; огонь приносят с неба, получают от божества (как в мифах ньюоро, руанда, каонде, бена-лулуа и др.). У народов, уже создавших государство, имевших развитый институт вождей, предки — податели огня — одновременно являются первыми вождями, царями, а первый зажженный огонь считается государственным, священным огнем⁵⁵.

Особый интерес представляют те предания и мифологические рассказы, которые дают лишённые всякой таинственности, уже скорее правдоподобные толкования происхождения огня — первый огонь произошел от молнии, его получили у соседнего народа и пр.⁵⁶ Героем таких повествований обыкновенно является «один человек», «юноша» («одна женщина» в аналогичных мифах о происхождении некоторых злаков), которые случайно совершают свое «открытие». Подобные мифы отличаются предметностью описания. Так, миф кикуйю о юноше, открывшем способ добывания огня трением, последовательно описывает необходимые для получения огня действия — какое дерево и какой формы взять, положить сухой травы и пр.⁵⁷ Очевидно, подобные мифы предназначались непосредственно для передачи опыта, некоторых навыков производственной деятельности.

Земледелие у банту, как и у многих других африканских народов (мы имеем в виду уход за посевами, сбор урожая и пр.), в основном — занятие женщин. И мифология банту связывает начало земледелия обыкновенно с женщинами, равно как и приготовление пищи и гончарное искусство. Начало же скотоводства и кузнечного ремесла связано в мифах с мужчинами.

⁵¹ См., например, мифы ндонга-амбо о бушменах (Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 241), кикуйю и камба о ндоробо и пигмеях (W. S. Routledge, Указ. раб., стр. 3—6), мифы бемба (Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 241), зулусов (A. Wernier, *Myths and legends of the Bantu*, стр. 28—29), бечуанов (R. Basset, Указ. раб., стр. 319—320).

⁵² См., например, мифы куба, сонге, бена-лулуа, тетела, сандаве, фиоте, ила, занде, нгала (Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 361—362).

⁵³ См., например, мифы о Либанза, Мриле и др. (Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 360, по данным Lindemann, Raum; F. Fülleborn, Указ. раб., стр. 336—338). Ср. также Хейсеб у бушменов, Туле у занде и др. (Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 359).

⁵⁴ Согласно мифу кикуйю, например (Ch. W. Noble, Указ. раб., стр. 264), огонь принес в мир от предков «один человек», последовавший за раненым дикобразом в его нору. Люди сделали этого человека своим вождем. В мифе акамба преследуемый дикобраз — умершая мать героя (G. Lindblom, *The Akamba*, Upsala, 1916, стр. 83). См. также миф ирамба, по которому предки отпустили охотника в «верхний мир» с наказом: отныне приносить жертвы предкам (Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 378). Огонь получают от предков также в мифах чокве, пенде, бена-лулуа, ронга, гереро и др.

⁵⁵ См. Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 356—357. См. также мифы венда, гереро, сафва и др. (Там же, стр. 359).

⁵⁶ См., например, Н. Ваутанн, Указ. раб., стр. 354.

⁵⁷ В. Gutmann, *Volksbuch der Wadschagga*, Leipzig, 1919, стр. 159.

Интересно, что мифы, рассказывающие о происхождении различных ремесел, хозяйственных занятий, нередко отражают и возникающие социальные различия, социальное неравенство, наивно связывая их с «первоначальным» распределением занятий, хозяйственной деятельностью племен (как в мифах кикую, руанда, иранги и др.).

Ряд мифов рассказывает о происхождении основных общественных норм и отношений, характерных для первобытнообщинной эпохи, тех или иных социальных установлений, обычаев, обрядов, различных табу и пр.⁵⁸ Мотив нарушения этих табу, нарушения установленного порядка норм первобытной морали, какого-либо приказа и т. д. (и, соответственно, — наказания) лег, в частности, в основу большой группы мифов, обычно определяемых в литературе (см., например, у Э, Лэнга, Дж. Фрэзера, Г. Бауманна, Г. Абрахэмсона) как мифы о происхождении смерти.

Анализ изученного материала по мифологии банту приводит нас к следующим выводам.

В силу известной недифференцированности первобытного мышления, мифологическое объяснение происхождения различных элементов природы, человеческого общества и культуры строится по одним и тем же типам. Е. М. Мелетинскому принадлежит мысль о том, что эти типы следует различать по способам мифологического объяснения, предопределенным, в конечном счете, объективно-историческими факторами. Наш материал дает возможность выделить несколько способов мифологического объяснения.

Отдельные элементы природы и культуры, согласно мифам, были «добыты» у их «хозяев» культурными героями (мифы о происхождении воды, огня, полезных растений, скота). Такие представления являются, очевидно, весьма архаичными, так как соответствуют примитивному охотничье-собираческому хозяйству.

В дальнейшем, по мере развития культа предков, сакрализации вождей (в связи с упрочением института вождей), формированием в мифологии образов «божеств», эти представления модифицируются. Архаических «хозяев» сменяют предки, первые люди, обожеествляемые вожди и цари и собственно божества, выступающие как культурные герои. Они обучают людей охоте, ремеслам, дают им семена полезных растений, устанавливают законы и обычаи. Обыкновенно эти податели культурных благ и учителя первых людей являются также демиургами. При этом характер их созидательной деятельности меняется в зависимости от природы самого культурного героя. Так, если демиург — предок, то созидание описывается как «вызывание» предком первых людей и животных из земли; огонь и семена человек также получает от предка, спустившись в «нижний мир». Если демиург так или иначе связан с небом («громовник», «небесное божество»), то созидание изображается как спускание, сбрасывание, посылание первых людей и животных с неба на землю.

Другой распространенный способ мифологического объяснения происхождения людей, животных, вещей у банту — порождение. В роли

⁵⁸ См., например, мифы чвана, шамбала — о том, как мужчины и женщины стали жить вместе; аналогичные мифы сонге, ротсе; мифы о введении половых отношений, рождении и появлении смерти (Н. Вауппа, Указ. раб., стр. 367—372; R. Basset, Указ. раб., стр. 232, Н. Abrahamsson, Указ. раб., стр. 98—99). См. миф джагга о происхождении экзогамии (B. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagga-neger*, Leipzig, 1914, стр. 182); миф кикую, объясняющий смену матриархата патриархатом (J. Kenyatta, Указ. раб., стр. 5—10). См. также мифы о происхождении тотемов, масок, различных обрядов, церемоний и обычаев (Н. Вауппа, Указ. раб., стр. 373, 375) и др.

прародителей могут выступать: мать-земля; тотемические предки; первопредки и первые люди, обожествляемые предки. Анализируя эти мифы, можно проследить развитие древних мифологических представлений — от хтонических к хтонически-манистическим и далее к представлениям о божествах, которые постепенно вытесняют представления о земле-матери, о предках-прародителях и пр.

Весьма интересным представляется также упоминавшееся «немифическое», в какой-то мере «реальное», объяснение происхождения в ряде мифов огня, злаков, как якобы случайного открытия «одного человека».

SUMMARY

The article deals with the most characteristic anthropogonic and cosmogonic myths of the Bantu speaking peoples. As a result of historic conditions some of these peoples have preserved ancient mythologic (totemic etc.) notions, while some other provide later motives which have been created, perhaps, during the period of flourishing of medieval african civilizations. The existence of Bantu myths belonging to various historical phases made it possible to treat them in the diachronic manner, i. e. to trace the formation and later modifications of mythological rites and topics.

The article defines the ways typical for Bantu speaking people of mythological «explanation» of origins of various elements of nature, human society and culture, i. e.; origin as birth; as acquirement of «gifts» by culture heroes from their «masters»; origin as «one man's» occasional discovery.
