

РАБІ́НА, (г)арабіна, дрэва, якое шырока ўзгадваецца ў легендах і баладах з матывам метамарфозы: у яе ператвараецца заклятая нявестка, яе забараняецца ссякаць ці наносіць шкоду. У сваю чаргу ў беларускіх легендах Р. вырасла з крывавых слёз Евы, калі тую Бог выгнаў з *раю*. Медыятыўныя якасці Р. абумовілі павер'і, згодна з якімі гэтае дрэва надзялялася здольнасцю «ўспрымаць» *хваробы* і пераносіць іх. Разам з тым за сваё пашкоджанне Р. як быццам помсціла, насылаючы тыя хваробы, якія былі перанесены на яе *знахарам* з хворага чалавека, і нават раптоўную *смерць*. Адмаліцца можна было, стаўшы перад ёй на калені, абдымаючы і цалуючы са словамі адмысловай замовы. *Чырвоны* вогненны колер ягад Р. і яе лісце крыжападобнай формы забяспечылі выкарыстанне гэтага дрэва ў якасці надзейнага *абярэга*. Ударыўшы рабінавай палкай *ваўкалака*, як лічылася, можна было вярнуць яму чалавечае аблічча. Разам з тым Р. засцерагаліся трымаць у хаце, баючыся, каб не завяліся плюсклы. Існавала павер'е, што даўней ягады Р. былі вельмі смачныя, але *чорт* апаганіў іх, каб нанесці людзям шкоду, ад таго яны зрабіліся горкімі. Магчыма, менавіта таму не раілі есці ягад Р., бо гэта, маўляў, выклікае нясцерпны зубны боль. Спажываць іх дазвалялася толькі пасля таго, як яны добра прамерзнуць.

Архаічным уяўляецца і далучэнне Р. да Сусветнага дрэва з даволі рэдкім яго ўспрыманнем як «нешчаслівага дрэва»: «Рабіна — дзерава нешчаслівая, // З–пад камля рабіну вадой мыіць, // Пасірод рабіны черві точуць, // А з макушкі рабіну птіцы клююць».

Выкарыстоўвалася Р. і ў народнай метэаралогіі. Так, багаты ўраджай ягад Р. паказваў або на вельмі мокрую восень («калі чырванеюць арабіны, то вада пойме аглабіны»), або на цяжкую (марозную) зіму. Заўважана, што ў год, калі не спеюць ягады Р., не бывае ні добрага лета, ні цёплай восені. Менавіта неабходнасцю даспельвання ягад Р. у народзе тлумачылі так званую *рабінавую ноч*, ноч са страшнымі навальніцамі ў канцы кожнага лета. Магчыма, гэтая акалічнасць разам з чырвоным колерам ягад і крыжападобным лісцем збліжаюць Р. з *Перуном*, як у сваім часе лічыў А. М. Афанасьеў (параўн. загадку: «Паверх лесу агонь гарыць» з адгадкай «Рабіна»).

***Літ.*:** Загадкі. Мн., 1972. С. 66; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 150—151, 220—221; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 132; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998. С. 92—95; *Топорков А. Л.* Рябина // Славянская мифология. М., 1995. С. 342—343.

М. Малоха, С. Санько

РАБІ́НАВАЯ НОЧ, арабі́навая ноч, вераб'і́ная ноч, навальнічная ноч, якая абавязкова чакаецца ў канцы лета (у спасаўку, паміж *Іллём* ці Барысам і Вялікай Прачыстай або паміж

Вялікай Прачыстай і Ражством Божай Маці). На працягу ўсёй Р. н. неба страсаюць грымоты, бліскаюць *маланкі*, лье праліўны *дождж*, дзьме страшэнны *вецер*, узнікаюць *віхоры*. Згодна з народнымі павер'ямі, у гэтую ноч з *пекла* на свет выходзілі ўсе ліхія сілы, якія нібыта спраўлялі сваё галоўнае гадавое свята. Паводле адных меркаванняў, у Р. н. розная нечысць страшыла хрышчоных людзей, паводле другіх — наадварот, усе стыхіі прыроды ядналіся, каб знішчыць нячыстую сілу, што распладзілася пасля *Купалля* за лета і бясконца шкодзіла людзям. Кожны забіты ці пакалечаны ў гэтую ноч перуном лічыўся нядобрым *чараўніком*. Каб *маланка* не спаліла хату ці іншыя пабудовы, у Р. н. вывешвалі своеасаблівы *абярэг* — непамыты велікодны абрус, у некаторых мясцінах пад страху прывязвалі *чырвоныя ніткі*. На Палессі верылі, што ад моцнай буры ў гэтую ноч рабчыкі разляталіся па ўсім лесе і да самага такавання жылі па адным. Меркавалася, што *навальніца* ў Р. н. нібыта патрэбна для даспявання ягад на *рабіне*; калі ж ягады не спелі — чакалі благога заканчэння лета і халоднай восені.

Літ.: *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 230—253; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 497, 504—507; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 220; *Коваль У. І.* Да паходжання фразеалагізма «рабінавая (вераб'іная) ноч» // Беларуская лінгвістыка. Вып. 43. Мн., 1995; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 132—133; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998. С. 94—95.

У. Васілевіч

РАБРО, частка цела, звязаная з увасабленнем моцы, плоднасці. У беларускай традыцыйнай культуры знайшоў адлюстраванне біблейскі сюжэт аб стварэнні Евы з Р. Адама, дзе гэта частка цела сімвалізуе жыццетворальную моц. Р. як увасабленне фізічнай магутнасці выступае ў сюжэце пра чортава Р. у *асілкаў* — крыніцы іх дужасці. *Чортавы рэбры* ў асілкаў былі «бы абручы кругом», па адной з версій — не ва ўсіх. Яно з'яўляецца, калі *чорт* прыносіць нехрышчанае дзіця сваёй жонцы, каб яна «здаіла» малако, якое не п'е таксама ў гэты час народжанае чарцяня. Калі чорт нясе немаўлятка, ён перавязвае дзіця паміж грудзьмі і жыватом сваім поясам, які ў час хрышчэння цвярдзее і ўтварае новую пару рэбраў. Тут відавочна прысутнічае сувязь асілкаў і нячысцікаў, прычым Р. можа разглядацца як парадыйная травестызацыя боскага антрапагенічнага акта.

Існавала таксама павер'е, што чалавек з няпарнай колькасцю Р. ніколі не ажэніцца.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; Легенды і паданні. Мн., 1983; Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994.

І. Вуглік

РАББ́І, **пярэ́сты, страка́ты**, у беларускім фальклоры з'яўляецца, як правіла, азнакай хтанічных істот, належыць да свету памерлых, нячыстай сілы. Дастаткова ўзгадаць стракатых *птушак* (*зязюлю*, *ластаўку*, *сароку* ды інш.), што маюць дачыненне да свету памерлых. *Кот* жа з *сабакам* маюць блізкія стасункі з *Дамавіком*. У беларускіх павер'ях, напрыклад, у пярэстага сабаку ператвараюцца дамавік або *ведзьма*. Відавочная сувязь стракатасці і *каня*: існуе павер'е аб сувязі такога каня з *Хлеўнікам*. Вядомая і забарона на выкарыстанне

рабых коней у вясельным поездзе. Цікава, што каб пазбегнуць нараджэння рабых *авечак*, забаранялася на працягу ўсіх *Калядаў* (ад Раства да Вадохрышча) лапіць *адзенне*. Тут мы таксама маем яскравы прыклад «нячыстасці» стракатасці, яе апазіцыйнасці ўсяму чыстаму, жывому, светламу і добраму. Дарэчы, прыналежнасць адзнакі пярэстасці да *змяі* (параўн. палескую назву *вясёлкі* — *Цмок*) і хатняе жывёлы можа сведчыць аб рэштках «асноўнага міфа» — барацьбы Грымотніка са Змеем за статак.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 355; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павері і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С.133—134; *Невская Л. Г.* Представление о пестроте в языке и фольклоре // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 35—38; *Невская Л. Г.* К типологии пестрого в балто–славянском // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии и категория посессивности. М., 1986. С. 84—90; *Невская Л. Г.* Лит. *margas* (семантические связи постоянного эпитета) // Славянский и балканский фольклор: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1989. С. 130—136; *Невская Л. Г.* Пестрое в балто–славянском: семантика и типология // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 88—100.

Ю. Драздоў

РА́ГА́НА, ст.–бел. і бел. дыял. назва *ведзьмы*. Паходзіць ад літ. rãgana «ведзьма, чараўніца», звязанага з літ. regĕ́ti, лат. redzēt «бачыць, спазіраць». У беларускіх казках вядомы жаночы персанаж, імя якога ўяўляе пэўную білінгву — «ведзьма–рагана», функцыі якой аналагічныя функцыям *ведзьмы* або *Бабы Ягі* ў казках падобнага кшталту.

С. Санько

РАГВАЛОД, першы вядомы нам полацкі князь, якога «Аповесць мінулых гадоў» узгадвае пад 980 г., калі ён быў забіты будучым кіеўскім князем Уладзімірам Святаславічам. Нібыта празрыстая этымалогія імя Р.: Рогъволодъ — «той, хто валодае рогам», давала падставы некаторым даследнікам, напрыклад Б. Рыбакову, сцвярджаць яго славянскае паходжанне. Але з большай упэўненасцю можна казаць, што Р. быў варагам, аб чым пераканаўча сведчыць летапіс: «Рагвалод прыйшоў з–за мора і трымаў уладу сваю ў Полацку». Гэта ж сцвярджае і нарвежская сага аб Ragnheiðr, якая была дачкой Ragnvaldr'a з Palteska. Гэтыя імёны і назва — скандынаўскія варыянты імёнаў дзейных асобаў нашай гісторыі. Беларуская традыцыя ведае і іншае вымаўленне імя полацкага князя — Рогвальд, што значна бліжэй да скандынаўскага варыянта. Дадамо, што сярод нарвежскіх і шведскіх конунгаў было распаўсюджана імя Ragnvaldr. Можна выказаць меркаванне (С. Санько), што ўсе гэтыя імёны маюць першы кампанент, які тоесны з паўночнагерманскім ragnar «багі», якое, імаверна, стасуецца з літ. regĕ́ti, лат. redzēt «бачыць, сузіраць», адкуль літ. rãgana, бел. дыял. рага́на «ведзьма, чараўніца». Такім чынам, у аснове разгляданых імёнаў ляжыць сема «прарочы дар, дар прадбачання» — *ragn–, агульная для балтыцкага рэгіёна, і азначаюць яны «той, хто валодае *ragn'–ам, дарам прадбачання, вешчавання» (параўн. яшчэ літ. rãginimas «абвестка, позва»). Заўважым, што гэты ж кампанент уваходзіць і ў склад імені дачкі Р. Рагнеды.

Але ж чаму імя Рагнеды не патрапіла пад значную славянскую апрацоўку, а імя князя было поўнасцю перапрацавана на славянскі манер — Рагвалод? Яшчэ з неалітычных часоў

у Еўропе рог лічыўся сімвалам плоднасці і багацця, з чым можна параўнаць і беларускую казачную формулу «з рога ўсяго многа». Імя Р. сведчыць аб тым, што славянскае насельніцтва Полацка прыпісвала свайму князю рытуальна–рэлігійнае трыманне плоднасці прыроды і дабрабыту народа, што паказвае сакралізацыю княскай улады. Захаваліся тапанімічныя аб'екты, звязаныя з імем Р., як, напрыклад, гара Рагвалода.

А. Прохараў, С. Санько

РАДА́Р, легендарны князь, якому паданне прыпісвае пабудову Камянецкай (Белай) вежы і ўзнікненне ракі Заходні Буг. Паводле падання, Р. раней быў *кавалём* і толькі потым яго абралі князем. А ў караля Ляха (выразны эпонім ляхаў) быў змей Крагавей, які панадзіўся есці людзей і губіць жывёлу ў валоданнях князя Р. Тады Р. пабудаваў каменную вежу, і калі змей у чарговы раз з'явіўся, князь прапанаваў яму пралізнуць тры дзверы і з'есці яго самога. Калі Крагавей пралізнуў дзверы, Р. учапіў яго за язык кляшчамі і пачаў біць молатам, а ягоная дружына запрэгла змея ў саху. Р. пачаў араць на змеі, а калі дайшлі да ракі, загадаў: «Гайда, бух!», каб той кінуўся ў раку. Але ж у гэты час змей вырваўся, утапіўшы саху, жалезныя лемяхі якой, паводле падання, тырчэлі з вады яшчэ доўгі час. Напалоханы змей прыбег пад гару, на якой жыў Лях, і памёр, толькі ў паплоху паспеў крыкнуць словы Р.: «Помні, ляша, па Бух наша!» З тых часоў мяжа з Польшчай пралегла па Бугу (Буху). А пабудаваная Р. вежа дагэтуль стаіць у горадзе Камянцы.

Паданне было запісана дастаткова позна. Тым не менш няма падставы лічыць яго наўмыснай падробкай ці познім па часе стварэння. Паданне зафіксавала вельмі старажытныя міфалагічныя матывы, якія, аднак, маюць выразную раннесярэднявечную афарбоўку і прывязаныя праз «народную этымалогію» да двух канкрэтных геаграфічных аб'ектаў. Так, аўтар (ці аўтары) былі, безумоўна, знаёмыя з вядомым у Сярэднявеччы польскім міфам пра *Цмока*, які жыў калісьці ў пячоры пад гарою, на якой стаіць сучасны Вавель у Кракаве. Параўнальна познім з'яўляецца і тое, што паданне мае добра вызначаную этнічную і патрыятычную афарбоўку. Але падмурак падання складае старажытны міфалагічны матыў пра каваля, які перамагае Змея (*Кузьма і Дзям'ян*, ці Кузьмадзям'ян, Мікіта Кажамяка). Амаль такое ж паданне, толькі больш ранняе, існуе пра стварэнне Зміевых валоў на поўдзень ад Кіева. Гэты сюжэт вядомы і ў чарадзейных казках.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 82—83.

А. Прохараў

РА́ДАЎНІЦА, **Ра́дуніца, Ра́дуніцкія Дзяды́, Вялі́кдзень мёртвых** і інш., язычніцкае веснавое свята ўсходніх славян (беларусаў і рускіх), звязанае з культам продкаў, дзень памінання памерлых. У беларусаў было вядома яшчэ пад назвай «снеданне па радзіцелях». Адзначалася ў праваслаўных на 9–ы дзень пасля *Вялікадня*, у *аўторак* на Фаміным тыдні, непасрэдна на могілках. У некаторых мясцінах Р. дзялілася на «жывую» (у *панядзелак* маліліся за жывых) і «мёртвую» (у аўторак паміналі памерлых). Паходжанне слова Р. выводзяць ад розных слоў: ад ст.–гр. ῥοδωνιά «ружавы куст, дзень ружаў; свята памінання памерлых», літ. raudà «плач з галашэннем», raudìnė «малітва з плачам і галашэннем па памерлых», ад агульнаславянскіх слоў «род» або «рад», ад імя міфічнага бога

Рады і г. д. З увагі на арэал бытавання слова (адсутнічае на Украіне), яго семантыку і супадзенне найбольш характарыстычных элементаў абраду ў беларусаў і літоўцаў самай імавернай здаецца балтыйская этымалогія. На Р. кожная сям'я ішла памінаць родзічаў спачатку ў царкву, а потым на могілкі, дзе прыводзілі ў парадак магілы блізкіх. Рассцілалі на насыпе абрус і пачыналі памінальную трапезу, якая нагадвала старажытную язычніцкую трызну. Гаспадыні клапаціліся, каб у гэты дзень нагатаваць як мага больш страваў — так званыя «грыбкі» (тоўстыя *бліны* з пшанічнай мукі, на масле і яйках), *яйкі*, *пірог* з яйкамі, грэчневыя бліны, *мёд*, тварог, *каўбасы,* смажанае мяса, вяндліна ды інш. Крыху ад стравы (фарбаваныя яйкі, куцця, мяса) і *гарэлкі* пакідалі «для мёртвых». Яйка на магілу клалі як магічны сродак. Лічылася, што такім чынам можна часова ажывіць мёртвага. У размовах успаміналі нябожчыкаў, часта гучалі галашэнні. Рэшту памінальных страў раздавалі *жабракам*. Правядзенне Р. заканчвалася бяседай дома ці ў карчме, згодна з народнай прыказкай: «На Радаўніцу да абеду пашуць, па абедзе плачуць, а ўвечары скачуць». У некаторых мясцінах Палесся Р. падмянялася т. зв. «Наўскім вялікаднем» (вялікаднем мёртвых), які адбываўся ў *чацвер* велікоднага тыдня. На ўсходзе Беларусі функцыю Р. выконвалі летнія (траецкія, сёмушныя) дзяды. У некаторых рэгіёнах Р. спраўлялі толькі жанчыны. Дзе–нідзе Р. мела назоў «грэць бацькоў». У памяць кожнага памерлага разводзілі вогнішча. Праз вогнішчы скакалі, на іх пяклі яешню. Яшчэ ў пачатку XX ст. на Чэрвеньшчыне і Дзісеншчыне захоўваўся звычай — перш чым ісці на магілы сваіх блізкіх, людзі заходзілі на курганныя могільнікі (магілы сваіх далёкіх продкаў). Курганы падсыпалі, на іх вяршыні закопвалі пятку афарбаванага яйка і пакідалі крыху ежы. Бывала, разводзілі вогнішчы або высыпалі на вяршыні курганоў вуголлі, прынесеныя з *печы* з дому. *Гаршчок*, у якім неслі вуголлі, разбівалі ўшчэнт. Археолагамі на курганах XI—XII стст. зафіксаваныя сляды памінання продкаў у часы позняга Сярэднявечча і да XX ст. (Сухая Гара Лагойскага, Маяк Бабруйскага р–наў ды інш.). На Лепельшчыне яшчэ ў канцы XIX — пачатку XX ст. у гэты дзень моладзь прыбірала курганы зелянінай і потым вадзіла з песнямі *карагоды*. Аб колішніх святкаваннях Р. на курганах сведчаць назвы курганных могільнікаў — Карагодзіца, Гуслішчы, Цымбалы, Дудкі. У некаторых мясцінах на *Сёмуху* падмяталі магілы бярозавым венікам для *лазні* — «парылі» нябожчыкаў (звычай, вядомы таксама паўднёвым рускім).

На тэрыторыі дрыгавічоў захаваўся звычай навальваць на свежую магілу дубовую калоду — *прыкла́д*, і пазней, толькі на Р., побач ставілі высокі драўляны *крыж*.

На Р. у многіх мясцінах адбываліся кірмашы. Гандлявалі ў асноўным пернікамі, абаранкамі, *гарэлкай*, *півам*. У гэты дзень забаўляліся біццём яек. Яйкі крыжападобна качалі па магілах.

Правядзенне ўсіх рытуалаў накіроўвалася на тое, каб залагодзіць душы продкаў, заслужыць іх спрыянне.

З днём правядзення Р. звязваліся разнастайныя народныя назіранні і павер'і. Калі яе прыход супадаў з маладзіком — чакалі добрага ўраджаю; калі ж *Месяц* быў у апошняй квадры — прадказвалі няшчымніцу. На Р., звязаную з культам нябожчыкаў, не пажадана было нічога садзіць і сеяць, але ў панядзелак на «жывую Р.» гэта, наадварот, было пажадана

рабіць. У Свіслацкім р–не кідалі тры разы яйка цераз гумно так, каб яно не разбілася, тады збожжа будзе добра захоўвацца. У народзе верылі, што гаспадыня, якая першая згатуе вячэру, з дапамогай *Бога* і душ памерлых першая скончыць жніво; той, хто першы з'явіцца на Р. на могілкі, пачуе ад крэўных нябожчыкаў таемную параду, як здабыць схаваны *скарб*.

Магчыма, запачаткоўвалася нейкая тэндэнцыя да персаніфікацыі гэтага свята, пра што могуць сведчыць прымаўкі накшталт рус. «Расплакалась, как усопшая Радуница».

Правядзенне абрадавых рытуалаў на Р. калісьці было накіравана на тое, каб залагодзіць душы продкаў, заслужыць іх спрыянне ў жыцці і ў гаспадарцы. Трывалае існаванне Р. і ў наш час тлумачыцца душэўнай патрэбаю жывых ушанаваць памяць памерлых.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 100—101; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 56—57; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 591—592; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 356—357; *Касьпяровіч І.* Вывучэнне валатовак на Чэрвеньшчыне // Наш край. 1929. № 4/43. С. 67; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 134; *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С. 127—129; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986. С. 36—40; *Савін Н. І.* Раскопкі курганоў у Дарагабускім і Ельнінскім паветах Смаленскай губерні //Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. II. Працы археалагічнай камісіі. Т. 2. Менск, 1930. С. 243; *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных" покойников» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 123—130.

У. Васілевіч, Л. Дучыц, С. Санько

РАДЗІ́М, эпанімічны продак славянскага племені *радзімічаў*. У «Аповесці мінулых гадоў» захавалася паданне, паводле якога «ад ляхаў» (палякаў) прыйшлі два браты — Р. і Вятка. Р. пасяліўся на рацэ *Сож* і ад яго пайшло племя радзімічаў.

Імя Р. лічыцца скарочанай формай імя Радзімер або Радзімір (М. Фасмер). Аднак гіпотэза гэта абапіраецца на само па сабе спрэчнае супастаўленне польскага тапоніма Radom з nom. pr. Radomъ < Radoměrъ, паколькі не знаходзіць надзейнай падтрымкі ў мадэлі ўтварэння скарочаных формаў ад двухкампанентных імёнаў: параўн. Славамір > Слава, Уладзімер > Уладзя (Владимир > Володя), Казімір > Казік і да г. п.

Іншая магчымасць этымалагізацыі імя Р. палягае на супастаўленні яго з літ. radìmas «знаходка». На верагоднае балцкае паходжанне Р. можа паказваць як мясцовасць, адкуль ён прыйшоў у Пасожжа (з захаду, з зоны інтэнсіўных балта–заходнеславянскіх кантактаў), выразны балцкі рэчавы комплекс у багата якіх радзіміцкіх пахаваннях, так і адчувальны дагэтуль балцкі субстратны лінгвістычны фон на былых радзіміцкіх землях. Семантыку імя Р. у нейкай ступені падтрымлівае імя героя казкі «Шкляныя горы» — Іван Знайдзён, запісанай у некалькіх варыянтах у Чэрыкаўскім павеце Магілёўскай губерні, г. зн. на карэнных радзіміцкіх землях.

А. Прохараў, С. Санько

РАДЗІ́МЕЦ, паду́чка, эпіле́псія, *хвароба*, а таксама дэман, які, трапіўшы ў чалавека, «кідаў» яго на зямлю і прыносіў невыносныя пакуты. У XIX ст. дзіцячыя паралюшы, якія суправаджаліся эпілептычнымі прыпадкамі, як прыродныя, так і атрыманыя падчас *родаў*, — з'ява вельмі пашыраная: «У чалавека хоць адзін радзімец бываець, чалавек без радзімца не паміраець». Адсюль і найменне

хваробы — радзімая, дзецкая, маладзенец ды інш. Адсутнасць сталых уяўленняў пра этыялогію хваробы, эмацыйна няпростае ўспрыманне яе праяваў і амаль адсутнасць поўнага вылечвання дарослых прадвызначыла паралельнае існаванне ў складзе найменняў эпітэтаў–маркёраў «божы» і «чорны, ліхі»: божа слабасць, чорная немач, ліхая хвароба ды інш.

З народнамедыцынскіх захадаў вылучаюцца дзеянні, накіраваныя на камунікацыю з самім хваробатворным дэманам: хворага паілі *соллю з мёдам* са словамі: «Які ты пан, такая табе чэсць»; клалі дзіця пад ночвы і білі над ім *гаршчок*, каб перапалохаць Р.; «калі радзімчык з'яўляўся ў госці, трэба хутчэй высадзіць дзіця за *акно*. Радзімчык, пачуўшы за акном яго крык, пойдзе шукаць дзіця, а пакуль ён будзе выходзіць за *дзверы*, дзіця трэба хутчэй узяць назад і зачыніць акно. Радзімчык і будзе шукаць яго на дварэ, потым пойдзе па другіх хатах, пакуль не знойдзе сабе другога». Практыкавалася «забіванне» Р. у зямлю *нажом*, які ўтыкалі над галавой хворага, што біўся ў канвульсіях; параўн. і ўбіванне на тым месцы асінавага калка і накрыванне яго *патэльняй*; утыканне ў дзверы *іголкі* ці шпількі.

Увасабленнем хваробы, своеасаблівым «двайніком» хворага станавілася *кашуля*, скінутая ў час прыступу, або мерка, знятая з хворага. І таму такую кашулю знішчалі — спальвалі ў *печы*, пракідвалі праз страху на захад і ў тым месцы, дзе звальвалася, закопвалі ў зямлю, забівалі асінавым калком на *ростанях*, яе прасоўвалі праз комін і пакідалі на гарышчы, адносілі на могілкі, ёю падкурвалі дзіця, раскрыжоўвалі на сцяне, прыбіўшы цвікамі. Хвароба наагул разумеецца як адступленне ад нормы, і таму вяртанне да «правільнага ўзору» і суразмернасці таксама ўлучае вымярэнне хворага з надзеяй на перарастанне старой, «хворай» меркі — мерку з завязанымі адпаведна суставам вузельчыкамі забівалі разам з *валасамі* і *пазногцямі* ля дзвярэй ля рысы адпаведнага росту.

І ўсё ж Р., асабліва ў дзяцей, больш усведамляўся як невылечная хвароба, ад якой пазбавіцца амаль немагчыма, і таму лячэнне замянялася імітацыяй *смерці* хворага і яго новым нараджэннем. Маці клала дзіця ля *парога* і голая пераступала праз яго, садзілася яму на твар са словамі: «Чым цябе радзіла, тым і адхадзіла», параўн. таксама змяшчэнне пад карыта, перацягванне праз падкоп у мяжы ды інш. Імітаванне смерці хворага — накрыванне яго белай посцілкай, запальванне *грамнічнай свечкі*, цішыня — накіроўваліся таксама на падман Р., які пойдзе сабе шукаць новую ахвяру. Асаблівае месца ў пазбаўленні ад Р. займаюць атрыбуты смерці, прыналежныя да *нябожчыка* рэчы: насілі на шыі стужку, якой звязвалі ногі нябожчыку, мазалі хворага яго потам, клалі ля парога, каб праз яго перанеслі труну, спалі на *ручніку*, на якім апускалі труну ў магілу, ды інш.

Пры Р. верылі ў памочнасць кацінай крыві, настоеных на спірце голых мышанят, сэрца голуба, шмараванне скроняў крывёю кажана, пупавіны кабылы–першародкі, якой абвязвалі хворага, шкуркі крата ды інш.

Р. часта згадваюцца ў праклёнах, накшталт: «Замардуй, загадуй, закалаці вас трыста радзімцаў і з радзімчыкамі!»

Літ.: Выслоўі. Мн., 1979. С. 205; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 211; Замовы. Мн., 1992. С. 563—564; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 290—294; *Янчук Н.* По Минской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 215.

Т. Валодзіна

РАДЗІ́МІЧЫ, племя, якое жыло на рацэ Сож і на паўднёвым усходзе сучаснай Беларусі. «Аповесць мінулых гадоў» данесла да нас урыўкі некаторых звязаных з Р. паданняў, якія існавалі ў кожнага племені. Гэта паданне аб першапродку племені *Радзіме* і прымаўка, якая склалася пасля паразы Р. у вайне з Кіевам: «Пішчанцы (частка племені Р., што жыла на рацэ Пішчане) ад воўчага хваста бегаюць» (Воўчы Хвост — ваявода кіеўскага князя Уладзіміра Святаславіча).

Акрамя гэтага, у «Аповесці» дастаткова падрабязна і яскрава апісваюцца паганскія звычаі Р., прычым летапісец спрабуе паказаць іх дзікунства ў параўнанні з хрысціянскімі звычаямі: «А радзімічы, вяцічы і северане мелі агульны звычай: жылі ў лесе, як і ўсе звяры, елі ўсё нячыстае і срамасловілі пры бацьках і пры нявестках, і шлюбаў у іх не было, але ладзіліся ігрышчы паміж вёскамі, і сыходзіліся на гэтыя ігрышчы, на пляскі і на ўсялякія д'ябальскія песні, і тут выкрадалі сабе жонак па дамове з імі; мелі ж па дзве і па тры жонкі. І калі хто паміраў, тады спраўлялі па ім трызну, а потым рабілі вялікае вогнішча і клалі на гэтае вогнішча памерлага, і спальвалі, а пасля, сабраўшы косткі, укладалі іх у невялічкую судзіну і ставілі на стаўпах уздоўж дарог, як гэта робяць і цяпер вяцічы. Гэтага ж звычаю трымаліся і крывічы, і іншыя паганцы, няведаючы закона Божага, але самі сабе ўсталёўваючы закон».

***Літ.*:** Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 211.

А. Прохараў

РАДЗІ́МКА, **чорны знак**, у вераваннях сімвал пазначанасці вышэйшай істотай. Лічылі, што калі ў чалавека шмат Р., асабліва там, дзе ён іх не бачыць, то будзе шчаслівы.

З'яўленне радзімых плямаў звязвалі з тым, што цяжарная жанчына ў час надзвычайных падзей, часцей *пажару*, схапілася за тое ці іншае месца на целе. Там у дзяцяці з'яўлялася Р. Чырвоныя Р. зводзілі, абводзячы іх рукой *нябожчыка*.

***Літ.*:** Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 248; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 129.

Т. Валодзіна

РАЗБОЙНІК, **рабаўні́к**, вобраз беларускага фальклору і мікратапанімічных паданняў. Эпічны вобраз Р. вельмі папулярны ў сярэднявечных паданнях аб заснаванні беларускіх гарадоў. Так, паданні сцвяржаюць, што назва Менска пайшла ад імя Р. Мяneска (Менеска); Ваўкавыска — ад спалучэння імёнаў забітых тут Р. Волака і Візэка; Магілёва — ад «магілы льва», дзе пахаваны Р. *Машэка*; Брагіна — ад фразы «бра гінь» («брат, прападай»), якую сказаў адзін з Р., забіўшы другога. Імёны Р. у некаторых выпадках прывязаны праз «народную этымалогію» да наймення горада. Гэта вельмі добра бачна, калі мы ведаем сапраўднае паходжанне назвы горада, як, напрыклад, у выпадку з Менскам, назву якому дала рака Менка, і сведчыць аб дастаткова позніх, сярэднявечных умовах узнікнення гэтых легендарных вобразаў.

Шмат мясцовых назоваў паданні таксама звязваюць з дзейнасцю Р. Так, пра гару Гарадок блізу в. Марцінаўка на Чэрвеньшчыне распавядаюць, што яна была ўзведзена Р. і яны стала там жылі. Паміж вёскамі Ясны Лес і Сялібка Бабруйскага р–на ёсць пячора пад назвай Архіпава Хатка. Паводле паданння, тут жыў Р. Архіп са сваёй шайкай з 12 чалавек, і яны рабавалі паноў. Падобнае паданне існуе і пра *пячору* пад дубам ва

ўрочышчы Пацерабы паміж вёскамі Буда, Лазовічы і Вязаўка Кіраўскага р–на. У гэтай пячоры нібыта хаваліся Р. Такія паданні вядомыя і ў іншых мясцінах. Ёсць згадкі пра лес пад назвай Татарка, нібыта там жыла разбойніца–татарка. Яна забівала людзей, якія праязджалі тут. Потым адзін жаўнер забіў разбойніцу, і яна расцяклася смалой.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 266, 268, 274—278; Опросные листы 1924 года по Бобруйскому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАНБ. Справа № 69; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895.

Л. Дучыц, А. Прохараў

РАЗРЫ́Ў–ТРАВА́, магічнае зелле, з дапамогай якога нібыта можна адамкнуць любыя *замкі*. Дзеля гэтага трэба было закласці Р.–т. пад разрэзаную на руцэ скуру і, прыклаўшы *трыпутнік*, загаіць рану, пасля чаго чалавек набываў здольнасць пры дакрананні да замкоў адчыняць іх. Р.–т. можа плысці супраць плыні вады. Р.–т. ведаюць розныя *птушкі*. Яе ўжывае дзяцел, таму, каб здабыць яе, трэба абгарадзіць яго гняздо асінавымі пруткамі, і ён прынясе тую траву. Знайшоўшы гняздо іншых вешчых птушак (*сарокі, савы*, сойкі), замазваюць глінаю адтуліну, каб птушка не здолела да яго прабрацца, і пад тым дрэвам рассцілаюць абрус, схаваўшыся пад ім. У сваім імкненні вызваліць птушанятаў птушка паляціць па Р.–т. Пасля прыкладвання яе да гнязда замазка адваліцца і разам з ёю ўпадзе на абрус Р.–т. Падобнае, казалі, можна зрабіць і з вожыкам: абгарадзіўшы яго гняздо калкамі, трэба чакаць, калі ён прынясе зелле, ад якога калкі павылазяць.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 31; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 106—108.

У. Васілевіч

РАЙ[1] (звязваецца з авестыйскім rāy– «багацце, шчасце»), месца, дзе знаходзіліся першыя створаныя *Богам* людзі і куды накіроўваюцца пасля *смерці* праведнікі. Р. — адзін з найстаражытнейшых сакральных локусаў паганскага свету. Для беларусаў уласціва класічная, найстаражытная канцэпцыя Р. як *сада*, у якім «заўжды шмат усяго, што толькі душа прымае», заўсёды цёпла, бо стаіць вечнае лета. У гарызантальнай плоскасці, на зямлі, Р. лакалізуецца ў сістэме апазіцыі «блізка — далёка»: ён месціцца «дзесь вельмі далёка на зямлі, за гарамі да за марамі».

Першапачаткова ў Р. жылі Адам і створаная з яго *рабра* Ева, прычым стварэнне жанчыны адбылося за яго межамі. У Р. Адам і Ева паспрабавалі вінаграду («аггал падкасаўся к Еве і змусіў яе») з «непаказанага дрэва», які яны не здолелі праглынуць і які да нашага часу сядзіць у чалавека костачкай у горле. Паводле іншай версіі, Адам паспрабаваў у Р. «ліхое яблыка», ад чаго ў мужчын дагэтуль «з горла тырчыць гегаўка». Характэрна, што міфема адведвання забароннага плода іншым разам не звязваецца наўпрост з грэхападзеннем; часцей жа кажуць, што чалавек саграшыў і быў выгнаны з Р. Першыя людзі мелі спецыфічны выгляд: іх цела было пакрыта цвёрдаю «шкарупаю» ці нагул іх скура была падобная на *пазногці*; пасля саграшэння і выгнання з Р. гэтая абалонка злезла, застаўшыся толькі як пазногці на руках.

Другое ўяўленне пра Р. звязана з месцам, дзе знаходзяцца душы праведнікаў, святых. Яго прасторавая лакалізацыя звязаная з воссю «верх — ніз», ён знаходзіцца «ўгары там, каля

яснага сонейка, дзесь на паўдні, куды й птушкі лятуць у вырай».

У беларускіх паданнях існуе ідэя страчанага Р.: людзі просяць Бога вярнуць іх назад, у Р. Тады Бог даў магчымасць людзям сніць, што яны зноў у Р.; людзі, здагадаўшыся пра гэта, прыйшлі да высновы, што калі чалавек спіць, дык душа выходзіць з цела. Тут складанае пытанне аб наведванні Р. пры жыцці развязваецца праз традыцыйны анімістычны дыскурс: наведванне Р. анімістычным двайніком падчас сну. Такое развязанне праблемы сакральнага кантакту знаходзіць аналагі ў медытацыйнай практыцы брахманізму, індуізму, будызму; у шаманізме; прыжыццёвае падарожжа ў Р. у сувязі з субстанцыянальнай спецыфікай матэрыяльнай арганізацыі душы прызнавалася раннехрысціянскімі тэолагамі.

Характэрнай рысай беларускай міфалогіі з'яўляецца злучэнне Р. зямнога і нябеснага. Гэтая міфалагема яскрава прадстаўлена ў міфе аб Р. — *выраю* — месцы на зямлі, дзе раней быў Р., а цяпер жывуць *птушкі* (туды яны пад апякунствам Бога ляцяць зімой у вырай), а таксама святыя людзі, анёлы.

З вяртаннем страчанага Р. звязаны замкнёна–цыклічны рух міфалагічнага часу, жыцця. Так Бог абяцаў людзям, што калі яны не будуць грашыць, дык па смерці вернуцца ў Р., дзе будуць жыць разам з ім: кола чалавечай гісторыі замкнецца — людзі зноў зробяцца шчаслівымі і несмяротнымі.

Літ.: Библейская энциклопедия. М., 1990; Легенды і паданні. Мн., 1983; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1994.

І. Вуглік

РАЙ², **Раёк**, вобраз пераважна жніўных песняў; міфічная істота, надзеленая антрапаморфнымі рысамі: ён можа хадзіць («Хадзіў Раю па вуліцы»), пытацца дарогі, размаўляць, «жнейкам яйкі даваць, канчаць жыта жаць запрашаць». Р. як міфічная істота ў сваіх функцыях непасрэдна судачыняецца з апошнімі каласамі (якія таксама могуць мець найменне Р.) з іх асноўным прызначэннем забяспечыць плён налета. Менавіта гэтага чакаюць, патрабуюць ад Р. Як паведамляе Ч. Пяткевіч, Р. — гэта «дэман», які клапоціцца пра зжатае збожжа, у прыватнасці, пра звезенае ў стадолу да поўнага абмалоту. Пажадана было, каб усе стадолы былі ўзятыя Р. пад ягоную апеку адначасова, і таму кожны, хто яшчэ не пачынаў звозіць снапы, убачыўшы *першы* воз з імі, запрашаў Р. да сябе, тройчы кажучы: «Рай, Рай, ідзі к нам!» (Рэчыцкае Палессе).

Імя Рай, Раёк выяўляе паранімічныя сувязі як з пчаліным роем, што заканамерна ў кантэксце ўсёй жніўнай абраднасці, так і з імем хрысціянскага святога *Юр'я* — апекуна селяніна ў розных гаспадарчых работах (параўн. форму яго імя — Юрай). Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў тлумачаць імя Р. як вытворнае ад слова «рай» у функцыі абазначэння міфічнага (Сусветнага) і рытуальнага дрэва. Акрамя больш відавочнага падабенства жніўнага райка і пчалінага рою як сімвалаў багацця між імі існуе і архаічная сувязь. «Семантычная нейтралізацыя тэрмінаў рай (слав. *rajь) і рой (слав. *rojь) у іх сучаснай памяншальнай форме раёк толькі рэалізуе іх спрадвечную сувязь — дрэва, якое заключае ў сабе рой пчол» (В. Цярноўская).

Славянскае *rajь звязана з індаіранскім rāy– — «багацце; шчасце». Таму можна лічыць, што беларускі Р. захаваў старажытную канкрэтную семантыку — багацця, дастатку, урадлівасці. Ужо сам прыход такой істоты на падворак быў актам магічным,

заклінальным, накіраваным на забеспячэнне плёну і здароўя на год наступны.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 126—131; *Іванаў Вяч. Ус., Тапароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі //Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мн., 1972. С. 163—175; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М., 1965. С. 247; *Терновская О. А.* Мотив пчел как один из структуризующих факторов белорусского жнива // Фольклор. Проблемы сохранения, изучения, пропаганды. М., 1988. С. 107—109; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 186.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч

РАК, бяскрыўдная карысная істота, з даўніх часоў залічаная да хтанічнага свету, стала аб'ектам пагарды, кпінак, насміхання. Пра яго казалі, што ў яго вочы ззаду, не так як ва ўсіх жывёл. Апавяданні пра Р., створаныя з мэтай тлумачэння асаблівасцяў жывёліны, нясуць у сабе элемент легкаважнага стаўлення да Р., набываюць анекдатычнае гучанне. Паводле паданняў, калі бог раздаваў жывёлам вочы, усе такія прыгожыя, каляровыя, выразныя, Р. корпаўся ў карчах і на раздачу прыпоўз пазней за ўсіх, калі засталіся адны маленькія чорненькія, што бог і прапанаваў Р. Расчараваны Р. хацеў зусім адмовіцца ад такога дару і груба, са злосцю адказаў богу, як гэта робяць пры сварцы: «У с… іх уваткні!» Бог іроніі не прыняў і зрабіў, як было сказана. Існуюць таксама цікавыя песні пра сватанне Р. да *жабы*, прытым яны папракаюць адзін аднаго недахопамі: «У цябе, жаба, пуза раба. // У цябе, рача, вочы ў с…». У Р. перакідваецца *чорт*, хаваючыся ад *Перуна* пад вадой. Такі Р.–*пярэварацень* мае чырвоныя вочы, такога Р. не елі. Разам з тым абсмяяны, пагарджаны Р. можа быць цудоўным (чароўным) памочнікам чалавека ў выпрабаваннях на сталасць, калі той спагадліва да яго паставіўся, як і да іншых слабых істот, што адлюстравана ў чарадзейных казках. У казачным эпасе сустракаецца і гэткі персанаж, як цар Р. *Хабёр*, які меў залатыя клюшні і вочы.

Літ.: Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 70.

Л. Салавей

РАКА́, элемент ландшафтавага коду традыцыйнай мадэлі свету. Р. выступае ў якасці стрыжня сусвету, што пранізвае верхні, сярэдні і ніжні свет. Вобраз Р. адыгрывае значную ролю ў казачных матывах (вогненная Р., якая аддзяляе свет мёртвых ад свету жывых; малочная Р. з кісельнымі берагамі; Р., якую капалі звяры і птушкі; Р. з *мёду, віна* ды інш.).

Шматлікія паданні пра *Дняпро*, Заходнюю *Дзвіну* і іншыя Р., у тым ліку і пра невялікія рэчкі: у Р. затануў воз *грошай*, нехта згубіў у Р. *шапку* (часцей за ўсё *швед*, *француз*, Напалеон, Кацярына). У Жыткавічах існуе паданне, што ў Р. затануў сын адной царыцы. Яна закляла Р., і ад той застаўся толькі невялікі след. У Ваўкавыску цыганка закляла Р. Нетупу за тое, што ўтапіўся яе сын, і Р. знікла.

У Беларусі яшчэ ў XIX—XX ст. быў распаўсюджаны абрад «арання ракі» як сродак барацьбы з *засухай*. Жанчыны ўпрагаліся ў саху і хадзілі па Р. (па беразе Р.).

Літ.: *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1. С. 113; *Зеленин Д. К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. 1934. № 5. С. 3—10.

Л. Дучыц

РАСА́, атмасферная з'ява, у народных паданнях і вераваннях сакралізаваная і апаэтызаваная як «раса — божая краса», паводле народных уяўленняў, увасабленне зямнога спору (здароўя, урадлівасці, прадуктыўнасці), аб'ект ушанавання і прадмет магічных практык. Яе з'яўленне прыпісвалася дзеянням вышэйшых сіл (параўн. у загадках: «Ішла панна (зара) уначы, згубіла ключы» з адгадкай «раса»). У беларускім фальклоры Р. можа фігураваць як «слёза зямлі–маткі», каторая плача, просячы Бога багатага ўраджаю, як «сок зямлі», які сілкуе расліны, як «пот» зямлі, што выступае ад яе вялікай працы, ці проста як дар Бога, якім зямля, калі няма дажджоў, наталяе смагу. Беларусы лічылі Р. «божай вільгаццю», што абмывае і ачышчае зямлю. Сяляне стараліся ўмывацца Р., праціраць ёю *вочы*, абмываць хворыя месцы. Найтрывалыя эпітэты Р. у фальклоры — «залатая», «срэбная», «юр'ева», «малочная», «зямчужная», «мядзвяная», «божая».

Р. можа быць жыццядайная і шкаданосная. Першая — гэта «юраўская» Р. Купальская або «малочная» Р. можа быць як жыццядайнай, так і шкаданоснай. Шкоднай (асабліва для хатняй жывёлы) яна становіцца пад уздзеяннем *ведзьмаў*. Каб распазнаць такую шкодную Р., знахаркі на ноч вывешваюць анучку і раніцай каштуюць яе на смак. Калі яна саладкаватая (адкуль «мядзвяная раса»), значыць, ведзьмы паспелі яе папсаваць і выганяць статак на пашу нельга, пакуль не ападзе Р.: інакш або ў малацэ з'явіцца кроў, або жывёліна моцна захварэе.

«Расістасць» зямлі з'яўлялася найважнейшай прыкметай абуджэння яе ўрадлівасці (прадукцыйнасці) пасля зімовага сезону. Верылі, што на Юр'е сам святы *Юр'я* насылае асабліывя Р., якія ахоўваюць скаціну ўлетку ад звяроў, *змеяў*, жамяры і адначасова — ад нутраных хваробаў. Прычым з'яўленне Р. на зямлі інтэрпрэтавалася як апладненне апошняй *Ярылам* (хрысціянскі заменнік — св. Юр'я), богам, цесна звязаным з ідэяй плоднасці, з веснавой сексуальнай энергіяй. Сюжэт апладнення зямлі Ярылам–Юр'ем асабліва распаўсюджаны ў «юраўскіх» песнях, што выконваліся падчас аднайменнага свята (23 красавіка н. ст.): «Юры, уставай рана, // Адмыкай зямлю, // Выпускай расу // На цёплае лета, // На буйное жыта». Наагул юраўская Р. паэтычна абагуліла ідэю пачатку вегетатыўнага сезону, ідэю вясны і ўрадлівасці. На «юраўскую» Р. абавязкова выганялі хатнюю жывёлу (*кароў*, *коней*), каб яна была «спасная» (г. зн. добра пасвілася; была здаровая ўвесь год). У гэты ж дзень гаспадар выпраўляўся «на Р.» аглядаць сваё жыта і засцерагчы яго ад усялякай шкоды з дапамогай велікодных костак, *яйка* або галінак *вярбы*, што захоўваліся ад *Вербніцы*.

Назва ранішняга рытуальнага выхаду на Р. на Юр'е перайшла і на ўвесь абрадавы цырыманіял гэтага дня — «свята Юр'я называецца расу таптаць: старыя замужнія жанчыны з ежай і гарэлкай ідуць у поле ці лес для пэўных абрадавых дзеяў», якія палягалі ў *качанні*, умыванні юраўскай Р. ля або на жытнёвых палетках, сумесным пачастунку і выкананні юраўскіх песняў. Параўн. у замове: «Божа Маці па расе хадзіла. Расу сабірае — маёй кароўцы споры надзяляе». «Топчуць Р.» у валачобных песнях і галоўныя веснавыя апекуны земляроба — сам св. Юр'я або св. Мікола («…А святы Мікола да і сам ідзе, // Урасіўшыся, умачыўшыся… // …— Я па полі хадзіў, я жыцечка радзіў…»).

Найбольшымі магічнымі здольнасцямі Р. валодала ў перыяд вышэйшага вегетатыўнага росквіту прыроды:

ад св. Юр'я да Купалля (23—24 чэрвеня н. ст.). Цікава, што і само Купалле на Беларусі і ў Літве называлася яшчэ Раса (Rasa). Менавіта ў гэты час Р. мела выразныя ачышчальныя функцыі. Лічылася, што ўмыванне Р. на досвітку засцерагае ад скураных хваробаў і галаўнога болю, вылечвае бяльмо на воку і «рожу». Калі ж улетку хадзіць басанож па Р., то чалавек мусіць быць здаровы на працягу ўсяго года. Павер'е сцвярджае, што даўней, калі намачыць цадзілку ў купальскай Р., з яе лілося сапраўднае *малако*.

У той жа час Р. актыўна выкарыстоўвалася ў шкаданоснай магіі. Крадзеж ведзьмамі Р. з палеткаў ці пашы разглядаўся як крадзеж «спору» з жыта ці адабранне прадуктыўнасці ў кароў. Так, на Юр'е (Купалле) ведзьмы, каб павялічыць удойнасць сваіх кароў за кошт іншых, да *ўсходу Сонца* збіралі кавалкам палатна Р. на чужых межах, затым выціскалі яе і давалі піць сваёй скаціне (Палессе). Абіраючы Траецкай (Купальскай) ноччу Р. з жытнёвых палеткаў, ведзьмы такім чынам адбіралі ўраджай (Гродзенская губ.). Месца, дзе адсутнічала ранкам Р. (была адабраная чараўніцай), разглядалася як «мёртвае», пазбаўленае жыццёвых сілаў і таму вельмі небяспечнае для чалавека, які, перайшоўшы праз яго, мог цяжка захварэць.

З другога боку, страсанне гаспадаром Р. з мяжы на палетках слугавала і выкрыццю саміх ведзьмаў, якія, ступіўшы на такое месца, падалі долу і не маглі ўзняцца без старонняй дапамогі. У выпадку ж страты (праз чары) малака каровай Р. выступала ў якасці рэпрадуктыўнага сродку: каб вярнуць удойнасць, патрэбна было цадзілкай, змочанай майскай Р., вымыць даёнку.

У структуры Сусвету Р. цесна звязаная са сферай нябеснай і зямной вільгаці па прынцыпе спалучаных судзінаў. Так, паводле народных уяўленняў і прыкмет, Бог дае Р., калі няма *дажджу*, а Р. у сваю чаргу адсутнічае на зямлі перад ападкамі. Р., якая сабралася на кавалку *воўны*, пакінутым на ноч пад *гаршком*, з'яўлялася паказальнікам удалага месца для рыцця *калодзежа*.

Як адна з іпастасяў веры і маючы сувязь не толькі з нябеснай, але і хтанічнай сферай, Р. выкарыстоўвалася ў шэрагу аперацыяў па пераадоленні мяжы паміж «гэтым» і «тым» светам. Так, ведзьмы, сабраўшы купальскую Р., варылі яе ў гаршчочку на асінавых дровах і, спажыўшы, мелі магчымасць лётаць на *Лысую гару* (Зах. Беларусь). У той жа час трохразавае купанне ў святаянскай Р., зробленае на пшанічным (жытнёвым) полі, гарантавала дзяўчыне прарочы *сон* аб яе *долі*.

Беларускія ўяўленні захавалі веру ў мужчынскую, апладняльную моц Р. Выраз «атрасаць расу» шыфраваў любоўныя дачыненні, а ў жніўнай песні Р. «валы з'ядуць — гараць будуць, дзеўкі сап'юць — гуляць будуць». Нагул фразеалагічная адзінка «таптаць расу» набыла значэнне «жыць». У фальклорных тэкстах Р. асацыюецца са *слязьмі*.

Слова «раса» сталася асновай для ўтварэння назоваў розных раслінаў, так ці іначай з ёю звязаных: *расічка*, *расанкі* (*святаяннік*) і некаторых іншых.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 114—115; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 469—472; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 61, 95, 145—146, 227; Песні беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 236, 357; *Романов Е. Р.* Материалы по этнографии Гродненской губ. Вып. 1. Вильна, 1911. С. 181; *Сержпутоўскі А. К.*

Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 100; *Шлюбскі А.* Матэрыялы для вывучэння мовы фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Мн., 1927. С. 70; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 83.

Т. Валодзіна, У. Лобач, С. Санько

РАСА́НКІ (Hypericum perforatum, рус. зверобой), адна з беларускіх дыялектных назваў *святаянніка*. Назва, імаверна, матываваная сувяззю з цудадзейнай купальскай *расой*, якая падобна да святаянніка валодала адмысловымі гаючымі ўласцівасцямі, прынамсі пры ўмове, што выконваюцца ўсе захады супраць шкаданоснага ўздзеяння на яе з боку *ведзьмаў*.

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 794.

С. Санько

РАСІ́ЧКА, гусяла́пка востравугольная, расакі́ля (Alchimilla vulgaris, рус. росница, манжетка, літ. rasakila), рэдкая нізенькая раслінка з прыемным пахам. Пасвенчаная Р. ужывалася як лекавы сродак. Паводле павер'яў, Р. можна знайсці адно, пакуль на ёй не абсохла *раса*. Як толькі ж раса ападзе, Р. адразу хаваецца ў зямлю і знайсці яе немагчыма. Беларускае павер'е цалкам адпавядае нутраной форме літоўскай назвы Р.: rasakila паходзіць ад rasa «раса» і kìlti «ўздымацца, уставаць, узнікаць, з'яўляцца», г. зн. Р. — расліна, якая з'яўляецца разам з расой.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 273; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 566; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. П—С. 1984. С. 274.

С. Санько

РАСЛІ́НЫ. Паводле міфічных паданняў, многія Р. маглі мець заключаную ў сабе чалавечую *душу* (вынік *метамарфозы* чалавека і *дрэва*, параўн. у галашэннях: «Яблычка маё садовае! Чаго ж ты не сазрэўшы адкацілася»), адсюль і незвычайныя ўласцівасці асобных Р., гаючасць іх частак (лісцяў, кветак, каранёў), спажыўнасць (пладоў, соку), прыдатнасць у штодзённым жыцці і ў магічна–абрадавай практыцы. Р., як і людзі, уяўляліся носьбітамі жаночага і мужчынскага пачаткаў, што адбілася ў іх назвах, яны станавіліся атрыбутамі розных бостваў, паэтызаваліся.

Гаспадарчае выкарыстанне Р. і іх рытуальна–культавая роля ў традыцыйнай культуры беларусаў вельмі блізка супадае з адпаведнымі ролямі іх у іншых індаеўрапейцаў, а некаторыя Р., што займаюць прыкметнае месца ў нашай духоўнай спадчыне, не маюць адпаведных рэаліяў у сучасным прыродным асяроддзі. Вылучанымі, надзеленымі асаблівымі якасцямі і ролямі ў культавай магічна–рытуальнай практыцы ў беларускай духоўнай спадчыне, як і ў культуры індаеўрапейцаў, з'яўляюцца шматлікія віды Р., у тым ліку *дуб, бяроза, вярба, асіна, хвоя, ціс,* а таксама культурныя Р.: *яблыня,* вішня, *вінаград* («віно»), злакі: ячмень, *жыта,* пшаніца, проса, авёс ды яшчэ *лён, каноплі*. Вінаград, *явар*, ціс ды інш. — улюбёныя і пашыраныя вобразы, сімвалы беларускай вуснапаэтычнай творчасці — захаваліся як спадчына мінулага жыцця ў іншых прыродных умовах, бо ў гістарычныя часы ў прыродзе Беларусі гэтыя Р. адсутнічалі. Амаль усе згаданыя Р. і шэраг іншых маюць этыялагічныя міфы, прыгожыя і кранальныя аповеды пра гісторыю іх утварэння, з'яўлення на свет, якія спрыяюць выхаванню разумнага захавання чалавека ў прыродзе, экалагічнай дысцыпліны. Паколькі большасць міфаў тлумачыць паходжанне вылучаных Р. ад чалавека

праз закляцце, перакідванне, у выніку гвалтоўнай смерці (забойства) і іншых прычын метамарфозы, то і ўспрыняцце іх чалавекам было асаблівым, абумоўленым іх гісторыяй. Праз сувязь са светам людзей наладжвалася сувязь Р. і са светам бостваў, абагоўленых стыхіяў, нябесных свяцілаў і да т. п. Так, *дуб* у індаеўрапейскай традыцыі належаў богу нябеснага агню — *Перуну*. У дубровах рабіліся *свяцілішчы* гэтага бога, падтрымліваўся там нязгасны *агонь*, выконваліся адпаведныя абрады. У «Хроніцы літоўскай, жамойцкай і рускай» ёсць згадкі пра тое, што ў гонар Перуна палілі агонь з дубовых дроў. Антыподу Перуна — *Яшчару*, *Змею*, *Вялесу* (Воласу) прысвячаўся арэшнік, па арэшніку ніколі не біў Пярун, як бы прызнаючы падзел на сферы ўплыву, хоць лічылася, што *маланка* «паліла» *арэхі* (калі арэхі былі пашкоджаныя, чорныя ўсярэдзіне).

Раслінныя мужчынскія і жаночыя вобразы ўтваралі пары: дуб з бярозкай, явар з бярозкай, з ліпай, явар з калінай ды інш. Сіратлівай пакінутай жонкай заставалася рабіна, праклятым дрэвам, звязаным з нячыстай сілай, уяўлялася асіна, на іншыя Р. ускладваліся ахоўныя, лекавыя функцыі, ім надавалася роля магічных атрыбутаў, *абярэгаў* ды інш. (*крапіва, чартапалох,* ядловец, розныя травы, зёлкі, кветкі з лекавымі ўласцівасцямі ды інш.). Р. выкарыстоўваліся ў *вяражбе* (*багаткі* і вяночкі з кветак у Купальскую ноч, дзявочыя кветкавыя садкі, *трыпутнік* і інш.).

У раслінным свеце нашы продкі бачылі як бы адбіткі ўласных сямейных родавых повязяў, значэнняў, герархіяў: «У маёй староначцы чатыры сады: // У адным жа садзіку залёны ягор, // А ў другім жа садзіку бела яблынка, // А ў трэцім жа садзіку зялёны дубы, // А ў чацвёртым садзіку белы вішанькі. // Зялёны ягор — то татулька мой, // А бела яблынка — матулька мая, // Зялёны дубы — брацейкі мае, // Белы вішанькі — сястрыцы мае» (Арх. Віцебскага пед-інстытута). Космас сям'і, такім чынам, паказваецца праз раслінныя вобразы, размеркаваныя ў чатырохбаковай прасторы (чатырох садах).

Станоўчай семантыкай надзяляюцца Р. зялёныя, свежыя ў процілегласць сухім і голым, якімі забаранялася сцябаць як жывёлу, так і чалавека. Калі ж напхаць карову «сырой» (г. зн. зялёнай) галінкай, у яе павялічацца надоі. Сцёбанне Р. як прадукавальны і ў пэўнай ступені абарончы запабег асабліва яскравы ў звычаях з вербнай галінкай у Вербную нядзелю. Свежымі Р. упрыгожвалі хату і падвор'е на Тройцу, што прызвана было не толькі магічна ўплываць на дабрабыт, плоднасць і ўраджайнасць, але і абараняць сялібу ад шкодных уплываў. Свежыя Р. выкарыстоўваліся для ўбору цэнтральных персанажаў некаторых абрадаў — *Куста*, *Русалкі*. Р. як матэрыял для вырабу рытуальнага сімвала задзейнічаны ў купальскіх звычаях (параўн. пудзіла «ведзьмы» ў выглядзе пучка травы), у канцы абраду Р. знішчаліся або, як у выпадку з вянком Русалкі, прыносіліся на град. З'яўленне першай лістоты на дрэвах пазначала пачатак сапраўднай вясны, «таму першы гром і першае «ку–ку» *зязюлі* на голы лес» варажылі на галодны і нешчаслівы год. Да таго на Магілёўшчыне да з'яўлення першай лістоты забаранялася спяваць вяснянкі.

Такім чынам, свет Р. рознабакова адлюстроўваецца ў свядомасці людзей, адбіваецца на ўсім іх жыцці, у міфалагічнай творчасці і магічна–рытуальнай дзейнасці. Вобразы Р. у характары сімвалаў ці эстэтычных узораў шырока ўключаюцца ў традыцыйную вуснапаэтычную творчасць,

надаючы ёй глыбокую змястоўнасць і харство. Гл. таксама *Дрэвы*.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 157; *Виноградова Л. Н., Усачева В. В.* Зелень // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 308—312; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 612—664; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. Мн., 1998; Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 31, 41; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 24—137; *Швед І. А.* Раслінныя сімвалы беларускага фальклору: генезіс, семантыка, функцыянальнасць: Аўтарэф. дыс. Мн., 1999.

Т. Валодзіна, Л. Салавей

РОГ, частка цела жывёлы, якая сімвалізуе ў міфалогіі моц, абароненасць. Гэта ўвасоблена ў прымаўцы: «Каб бог даў свінні рогі, то яна б і свет перавярнула». У людзей старажытных цывілізацый Р. упрыгожвалі галаўныя ўборы як мужчын, так і жанчын. Адсюль, магчыма, беларускія жаночыя рагатыя галаўныя ўборы. Акрамя гэтага, Р. былі звязаныя з дэманалагічнай сімволікай: яны складалі неад'емную частку аблічча нячысціка, якая не знікала пры ператварэннях. Размешчаныя на галаве цара вужоў рожкі з'яўляюцца цудадзейным сродкам, які дазваляе таму, хто яго здабудзе, праходзіць скрозь усякія *замкі* і запоры. Каб іх здабыць, трэба ўдарыць адзін раз папліскаю па клубку вужоў, што абвіліся вакол цара. Р. выступае таксама як падацель багацця (казка «З рога ўсяго многа»).

Р.–рытон (чара, зробленая з Р. жывёлы) выкарыстоўваўся для віна ў час пажадання дастатку і працвітання супляменнікам. Р.–рытон знойдзены ў кургане Чорная магіла X ст. блізу Чарнігава. Абрысы Р.–рытонаў сустракаюцца на скульптурных выявах паганскіх *ідалаў* на абшарах Еўразіі, у тым ліку ёсць і на сусветна вядомым Збруцкім ідале. Звычайна боства (ідал) трымае Р. у руцэ (у правай, зрэдку ў левай). Усе ідалы з рытонамі з'яўляюцца боствамі — патронамі ўрадлівасці і дастатку. Р.–рытон — таксама характэрная дэталь для тарэўтыкі і металапластыкі (вядомы на яцвяжскай падвесцы–амулеце). Блізу в. Сцебіракі Вілейскага р–на ёсць два камяні з выявамі рытонаў.

Літ.: *Забашта Р. В.* До питання генези монументальної скульптури слов'ян–язичникив // Українське мистацтвознавство. Вып. 1. Київ, 1993. С. 6—18; *Казак Д. Н.* Сакральные памятники Юго–Восточной Европы I тыс. н. э. // Славяне Юго–Восточной Европы в предгосударственный период. Киев, 1990. С. 435—436; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987; Финно–угры и балты в эпоху Средневековья. М., 1987. Табл. CXXXVII; Чарадзейныя казкі. Мн., 1973; *Vaitkunskienė L.* Pagrybio kapinynas // Lietuvos archeologija. Vilnius, 1995. S. 165.

І. Вуглік, Л. Дучыц

РОД, сукупнасць людзей, звязаных кроўнымі повязямі, паходжаннем ад аднаго продка па бацькоўскай ці мацярынскай лініі, з агульным родавым найменнем, аснова сацыяльнай арганізацыі абшчынна–родавага грамадства на грунце валодання агульнай маёмасцю, роўнасці ўсіх яго супольнікаў, узаемадапамогі, самакіравання і інш.

Персаніфікацыя Р., культ Р. у славян–язычнікаў прачытваецца толькі па трактатах хрысціянскіх аўтараў, якія гнеўна паграмлялі рэшткі гэтых вераванняў і культаў, звязаных з узнаўленнем родавага калектыву («То ти не Род, седе на воздусе, мечеть на землю груды и в том рожаются дети», таму што «Всем бо есть творец Бог, а не Род»). З гэтых самых крыніц вынікае, што Рода і парадзіх ушаноўвалі

сціплымі ахвяраваннямі *хлеба, кашы, сыру* ды *мёду*, праводзілі рытуальныя піры. Лічыцца, што культ Рода і парадзіх сфармаваўся раней за культ Перуна і іншых вярхоўных бостваў як славян, так і іншых індаеўрапейскіх народаў — «се же словене начали трапезу ставити Роду и рожаницам преже Перуна, бога их». Рода і парадзіх хрысціянскія прапаведнікі мелі за ідалаў, г. зн. персанажаў паганскага пантэона. У беларускай традыцыйнай творчасці вобраз Р. ужываецца даволі часта як увасабленне Радзімы, Бацькаўшчыны, родных людзей, разам з тым — як шчаслівага стану, а «бязродны» азначаў тое, што і «бяздольны», «нешчаслівы». Адно з агульных месцаў у народнай лірыцы — вымушанае расстанне з Р. (роднымі людзьмі, сваякамі) і звязаныя з гэтым настроі журбы: «Я, малада, журылася, // Што ад роду адбілася, // Што ад роду, ад радзімы, // Цяжка жыці на чужбіне». Чалавек лічыў сябе неадлучнай часткай свайго Р., вялікім, слаўным Р. ён ганарыўся: «А я роду вялікага, // А бацькі багатага».

У фальклоры існуюць матывы, заснаваныя на супрацьлеглай ацэнцы кроўных сувязяў — забітага малойца найбольш аплакваюць маці, сястра, а жонка толькі крыху — гэта першая сітуацыя, і другая, калі мілы, мілая важней за ўсю радзіну. Так, *удава*, ратуючыся ад татар (позні матыў), па чарзе звяртаецца да ўсіх сямейнікаў — бацькі, маці, брата, сястры, ніхто не прызнае яе «сваім родам», раднёй, толькі мілы прызнае і аказвае дапамогу.

Літ.: Балады. Т. 1. Мн., 1977. С. 435; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. Харьков, 1916. С. 24; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Род // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 384—385; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 438—470; Сямейна–бытавыя песні. Мн., 1984. С. 38; Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 431.

Л. Салавей

РОДАВЫ «ЧАПЕ́Ц», капту́рык, знак шчаслівай *долі*, радзіцца ў ім, паводле беларускіх уяўленняў, тое, што «в сорочке родиться» ў рускіх. Народжанаму ў чапцы лёсам даравалася бяспека і доўгае жыццё, калі плеўку, што пакрывала галоўку пры нараджэнні, высушыць і насіць на сабе ў шкаплерцы як амулет. Колькі будзе «чапец» на чалавеку, столькі і будзе засцерагаць яго. Такое вераванне дайшло да нашых дзён (зафіксавана ў Валожынскім р–не ў 1985 г.), першая пісьмовая нататка пра яго сягае аж XI ст. і прымяркоўваецца да жыцця славутага полацкага князя *Усяслава* Чарадзея, доўгае і гераічнае княжанне якога выклікала ў сучаснікаў і нашчадкаў прымхлівае здзіўленне і захапленне. У Іпацеўскім спісе летапісу гаворыцца, што маці нарадзіла яго ад «волхвования», з чапцом на галоўцы, і валхвы сказалі маці, каб той чапец сын насіў заўсёды на сабе. Князь гэта выканаў, затое нелітасцівы быў у бітвах, не баяўся крыві (відаць, быў спакойны за сваё жыццё). 45–гадовае валадаранне Усяслава мела важнае значэнне для кансалідацыі беларускай нацыі, для фармавання традыцыйнай незалежнасці народа. Нават натуральная смерць старога князя была найдакладнейшым чынам зафіксавана ў летапісах, дзе пад 1101 годам натуецца: «В лето 6609 (1101) преставился Всеслав Полотский князь, месяца априля в 14 день, в 9 час дня в среду». Верагодна, што шчасліва народжаны «ў чапцы» князь рабіў уражанне на сучаснікаў, што ён несмяротны.

Літ.: Полное собрание русских летописей, издаваемое Государственною археологическою комиссиею Российской Академии наук. Т. 2. Ипатьевская летопись. Вып. 1. Изд. 3. Петроград, 1923. С. 142.

Л. Салавей

РОДЫ, народзіны. З'яўленне на свет дзіцяці як «дару Божага», пасланца таго свету («Бог да нас чужаземца прыслаў, ён з далёкіх стран прыбываў») афармлялася ў складаны шматступенны абрад. Комплекс дзеянняў у час саміх Р. накіроўваўся на палягчэнне пакутаў парадзіхі і на больш лёгкае з'яўленне дзіцяці. У прыватнасці, па аналогіі з родавымі шляхамі жанчыны адкрываліся *вокны, дзверы, засланка*, развязваліся *паясы,* размыкаліся замкі. Выбар месца для Р. прадугледжваў не толькі ізаляцыю парадзіхі ад непажаданых поглядаў, але і арыентаваўся на «вылучаныя месцы» — *лазню*, хлеў, гумно. Пастукваючы нагамі аб падлогу, а венікам у столь, пераступаючы парог, звярталіся за спрыяннем да хатняга духа і продкаў наагул.

Немаўля ў першыя хвіліны свайго жыцця нават не ўяўлялася паўнацэнным чалавекам, яно ўжо амаль выдзелілася са сферы чужога, але не было прынята ў свет людзей, і таму патрабаваліся пэўныя рытуалы «пераводу» на гэты свет. Найперш дзіця абмывалі, змываючы ўсё «нечалавечае», бабка–павітуха паціскала носік, прыгладжвала галоўку, фармуючы ягоны выгляд. Магічныя дзеянні, якія суправаджалі першае купанне дзіцяці, садзейнічалі станоўчаму ўплыву на яго *лёс* і характар: клалі ў ваду *грошы* і *хлеб*, каб дзіця было багатае, ваду вылівалі пад вішню, каб яно расло прыгожым, і г. д. Затым адбываўся наступны акт далучэння да сферы культуры — дзіця апраналі, загортвалі ў пялюшку толькі са старога бацькоўскага адзення.

Бытавала павер'е, што дзіця не мае полу, і таму знакам полавай ідэнтыфікацыі быў звычай перавязваць пупавіну хлопчыка на прадмеце, што сімвалізаваў мужчынскі занятак, — на *сякеры*, а дзяўчынкі — адпаведна на *верацяне*. Як бы замацоўвалі пол дзіцяці і сімвалічныя дзеянні з паследам, пасля хлопчыка яго закопвалі на куце, на гарышчы, а дзяўчынкі — ля *печы*. Гэтым адбывалася і далучэнне навародка да бацькоўскай хаты.

З першых хвілін жыцця дзіцяці імкнуліся даведацца пра яго будучыню, меркавалі пра тое з дня тыдня, стану месяца, адзнаках на целе немаўляці ды інш. Доўгі час захоўваліся рэшткі інстытута «кувады», калі муж імітаваў «роды»: крычаў, схапіўшыся за жывот, яму давалі лыжку солі, разбівалі гаршчок на яго пузе і г. д.

Акрамя іншага, Р. уяўляліся як умяшанне сілаў хаосу ў свет людзей. Самі немаўля і парадзіха лічыліся «нячыстымі», бо яшчэ 40 дзён захоўвалася іх сувязь з іншасветам. Існавала вялікая колькасць магічных захадаў для засцярогі іх ад небяспечных і варожых уплываў, у сваю чаргу блізкія ім людзі таксама трымаліся засцерагальных правілаў.

Відавочная паралель паміж рытуаламі Р. і *смерці* — у спосабах палягчэння пакутаў, поглядаў на дзіця і нябожчыка (гл. іх называнне госцем: пра кармленне дзіцяці: «Для мілага гасьця спяку пячэння без касьця» — і пра нябожчыка ў галашэннях: «Госьцічак мой ненаглядны, з каторага боку мне цябе ждаць?»), першых рытуалаў пасля гэтых падзей і г. д.

Агульнай стратэгіяй Р. было пазбаўленне дзіцяці прыродных якасцяў і надзяленне яго культурнымі рысамі і прыкметамі. А ўласна народзіны, з'яўленне новага чалавека сімвалічна прыпадабняліся першапачатковаму акту тварэння свету.

Літ.: *Варлыга А.* Клёнка і лаянка. Загадкі // Крыніца. 1999. № 1. С. 169; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 81—113; *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звычаі і абрады

беларусаў. Мн., 1993; Радзіны: Абрад. Мн., 1999; Сысоў У. М. Беларуская пахавальная абраднасць. Мн., 1995. С. 167.

Т. Валодзіна

РОМБ, адзін з найбольш распаўсюджаных геаметрычных сакральных сімвалаў, які ўвасабляе ўрадлівасць. Першыя выявы Р. з'явіліся яшчэ ў палеаліце ў Іспаніі і Францыі, а на тэрыторыі Украіны вядомыя ў той час выявы ромбападобных меандраў. Палеалітычныя Р. мелі розныя варыянты: двайныя (адзін у другім), з кропкай усярэдзіне, шэрагі Р., Р., падзеленыя ўнутры сеткай. Паўторна сімволіка ў выглядзе Р. з'явілася зноў у неаліце (мастацтва мезаліту вельмі мала вядомае). Распаўсюджваецца і такая разнавіднасць, як Р. з кропкай, які сімвалізаваў зямлю і пасеў. На жываце палеалітычных жаночых статуэтак (у тым ліку і тых, што належалі насельнікам трыпольскай культуры на Украіне) нярэдка пракрэслены Р. або Р., падзелены на чатыры часткі з кропкамі ўнутры. На іншых статуйках на тым жа месцы замест Р. ёсць выява *змея*. Можна меркаваць, што абодва гэтыя сімвалы абазначалі мужчынскае божышча, якое апладняе багіню, маці ўсяго існага. У бронзавым веку ў многіх краінах Р. з мужчынскага сімвала стаў лічыцца жаночым.

Зафіксаваны беларускі звычай асвячэння месца, на якім хацелі будаваць дом. Для гэтага на зямлі рабіўся знак падзеленага крыж–накрыж квадрата з кропкай у кожнай чвэрці. Магчыма, гэта звязана з уяўленнем пра бога зямлі як апекуна жытла.

Разнавіднасцю рамбічнай сімволікі з'яўляецца «Р. з кручкамі» (г. зн. Р. з адросткамі па кутах). А. К. Амбраз лічыць яго сімвалам урадлівасці, які абазначаў зямлю, расліну і жанчыну адначасова. А. Голан трактуе Р. як сімвал зямлі, адросткі — як расліны.

Літ.: *Амброз А. К.* Раннеземледельческий культовый символ (ромб с крючками) // Советская археология. 1965. № 3. С. 11—22; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 85—87; *Рыбаков Б. А.* Происхождение и семантика ромбического орнамента // Музей народного искусства и художественные промыслы. Сб. 5. М., 1972. С. 128—129; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 46—51.

Э. Зайкоўскі

РОСТАНІ, увасабленне прасторавай (гарызантальнай) праекцыі мадэлі свету, адзін з найважнейшых каналаў камунікацыі з «іншасветам». Найбольшую рытуальную значнасць Р. як «нулявая», «пачатковая» кропка прасторы набываюць у «крытычныя», «пераходныя», паводле міфалагічнай свядомасці, прамежкі часу (буйнейшыя каляндарныя святы: *Каляды*, *Купалле* ды інш.; апоўначы, апоўдні). Так, у Гродзенскай губ. заклінальныя юраўскія песні выконваліся на Р., там жа ў некаторых мясцінах Віцебшчыны раскладалі купальскае вогнішча.

Як моцны інфармацыйны канал Р. выкарыстоўваюцца ў разнастайных (як правіла, калядных і купальскіх) *варожбах*. Апоўначы на Шчадрэц дзяўчаты, выйшаўшы на Р., гукалі: «Доля, доля адгукніся!» Паводле асацыяцыяў з пачутым (спевы — на добрае жыццё, нехта паехаў — да замужжа і г. д.), прагназавалася будучыня. Неабходнай умовай падобных варожбаў на Р. быў шэраг прадпісанняў, закліканых нівеляваць прыкметы культуры і падкрэсліць прыналежнасць чалавека да свету прыроды. На Случчыне у Купальскую ноч, каб даведацца аб суджаным, «дзеўкі голыя... бягуць на растанцы, становяцца ракам і *зубамі*, бы гавяда, рвуць падарожнік. Яны з гэтым зеллем моўчкі бягуць дамоў і кладуцца спаць…».

Сітуацыя Р. магла быць змадэляваная і ў хаце. Так, перад *сном* на

Каляды дзяўчаты (хлопцы) ставілі пад ложак гаршчок з вадою, паклаўшы на яго лучыну крыж–накрыж. Суджаным лічыўся той, хто пераходзіў гэты масток у сне. Пры варажбе на *лёс* сына–*салдата* нанач крыжам у куток хаты клалі кавалкі *хлеба*. Згрызеная луста азначала няшчасце і «старану», дзе яно адбывалася.

Камунікатыўныя функцыі Р. шырока выкарыстоўваліся і ў знахарскай практыцы: гэта месца, дзе ў выніку дараабмену (ахвярапрынашэння) з «іншасветам» можна ўнікнуць *хваробы*. Напрыклад, каб пазбавіцца ад уплываў нячыстай сілы, трэба было хлеб, якім «выкаталі» цела хворага, апоўначы, калі не чуваць ніякіх гукаў, аднесці на Р., стаць, заклаўшы рукі за спіну — «каб не пераксіцца», і па тры разы на пярэднюю і бакавую дарогі пакланіцца да зямлі, сказаўшы: «Свят Дабрахот, хлеб–соль прымі, а раба божага прасці».

Р. як месца волевыяўлення прадстаўнікоў сакральнай сферы фігуруе і ў радзіннай абрадавасці. Так, калі ў бацькоў часта паміралі дзеці, яны ішлі на Р., каб запрасіць «збожных кумоў» — першых выпадковых людзей, нібыта пасланых Богам. Герой чарадзейнай казкі («Прыгажуня–жонка»), таргануўшы за вяроўку на крыжы, што стаяў на Р., атрымлівае ад Бога жонку, пазней гэткім жа чынам трапляе на «той» свет.

У той жа час Р. асэнсоўваліся як месца, цесна звязанае з небяспечнымі прадстаўнікамі іншасвету — нячыстай сілай, што выклікала пэўныя перасцярогі. Выпраўляючыся з дзіцем «да хросту», кумы пакідалі на Р. ахвяру нячысціку — гліну і *соль*, што сімвалізавала нечалавечую ежу. Паводле фальклорных твораў (легендаў, былічак, казак), менавіта на Р. адбываецца сустрэча чалавека з «нячыстым» (*чортам*), а таксама заключэнне з ім пагадненняў і хаўрусаў. Ю. Крачкоўскі прыводзіць аповед пра помсту панамару, які не пусціў у карчму душы няхрышчаных дзяцей. З таго часу ў яго заўсёды на Р. лопаліся на бочках абручы. На Р. пакідалі прынясенні *русалкам*, хавалі закладных *нябожчыкаў*. Падобныя вераванні дазваляюць бачыць у Р. нават цэнтр антысвету, месца надзвычайнай сакральнай напругі. Разам з тым Р. як мяжа вёскі, паселішча ўспрымаліся адпаведна як граніца свайго, асвоенага, і чужога, невядомага. Дарэчы, да Р. праводзілі *госця* і там жа яго чакалі. Таму Р. сталі месцам сустрэчы чалавека з усімі магчымымі праявамі іншасвету. Сувязь Р. з светам памерлых выяўляецца ў звычаі хаваць ля іх няхрышчаных дзяцей, а таксама вісельнікаў ды іншых самазабойцаў.

Агульна распаўсюджанай на Беларусі традыцыяй з'яўляецца ўсталяванне на Р. *крыжоў* як сродку, што нейтралізуе патэнцыйную небяспеку гэтага месца для чалавека і соцыуму. Важнае месца займае і матыў трох дарог з цэнтрам–*каменем* на Р. як ідэя выбару жыццёвага шляху.

Літ.: Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць. Мн., 1993. С. 9—11; Замовы. Мн., 1992. С. 548; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; Легенды і паданні. Мн., 1983; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

Т. Валодзіна, У. Лобач

РУ́ЖА, **рожа, шыпшы́на**, 1) ружа, рожа — садовая кустарнікавая расліна з пышным квеценем; 2) шыпшына — дзікая Р., шырока распаўсюджаная на прасторах Еўразіі, асабліва ў Пярэдняй Азіі, кустарнік (Rosa pimpinellifolia, Rosa foetida), што пладаносіць на вялікіх высотах — да 3700 м.; 3) рожа — эўфемічная назва *хваробы* (запаленчае пачырваненне скуры).

Р. — кветка–сімвал, уведзеная ў культуру ў глыбокай старажытнасці.

Высока цанілася як крыніца вельмі каштоўнага пахучага алеіку, што дараўноўваўся да *золата* і выкарыстоўваўся ў парфумерыі і народнай медыцыне. Надзвычай прыемны моцны пах, прыгажосць кветак Р. колеру ад снежна–белага да ўсіх адценняў чырвонага надалі ёй у раслінная герархіі асаблівы статус высокага гучання: Р. — каралева кветак, Р. — сімвал прыгожай жанчыны, а яе калючасць — увасабленне перашкод, што стаяць на шляху да ідэальна высокага, дасканалага, прыгожага. Р. дала назву колеру «ружовы», яна наагул цесна звязана з колернай сімволікай.

У беларускай народнай традыцыі Р. мае сталы эпітэт «чырвона», што знайшло выяўленне ў валачобных песнях: «Як гэта рожа, чырвона, прыгожа», або прыпеў: «Зелен явар, чырвон(а) рожа, дуброва!» (Мядзельскі р–н). Архаічная беларуская назва кветкі — «рожа» — побач з пазнейшым літаратурным варыянтам «ружа» захавалася ў абрадавых песнях (кветка і імя дзяўчыны), у магічных тэкстах — *замовах* (у апошніх яна абазначае адпаведную хваробу ў чалавека). У замовах Р. персаніфікаваная, надзеленая воляй і характарам, але захоўвае і прыкметы расліны: «Ішла Найсвенча матка чэраз поле, несла тры рожы ў прыполе. Першая пала, другая прапала, трэцяя сама звяла» — або: «Найсвенчая матка, кінь сухую квятку, гэта ёсць сухая рожа...».

У беларускай фальклорнай спадчыне, асабліва ў валачобных песнях, добра вылучаецца роля Р. як сімвала дзявоцкасці, хараства, росквіту. Менавіта з Р. параўноўваецца нявеста–паненка: «У гародчыку, на прасотчыку, // Не мак, ружа расцвітала, // Красна паненка пахаджала»; Р. уваходзіць у сімвалічны набор кветак для вянка (вянкоў) маладой, прытым у песні расшыфроўваецца і сімволіка кожнай кветкі: «З чырвонай рожы — жаніх прыгожы, // Да з руты–мяты — свёкар багаты, // З усяго зелля — на ўсё вяселле».

Р. — недасягальны ўзор хараства, сама непераўзыдзеная дасканаласць, разам з тым яна — садовая расліна, што расце каля жытла — «у гародчыку–частакольчыку чырвона рожа расцвітала», «у гародзе да на пераходзе стаіць ружа чырвоная». Набліжэнне прыгажосці дзяўчыны да прыгажосці Р. можа даць ёй выдатныя жыццёвыя шанцы: «Выйшла паненка тонка, бяленька, // Тую рожу зашчыкала, // К свайму ліцу раўнавала. // — Каб маё ліцо такое стала, // Не пайшла б я ні за кога, // Ні за двараніна, ні за мешчаніна, // А пайшла б я за такога пана...»

Дзікая сваячка каралевы–Р. — шыпшына са сталым эпітэтам «калюча» — сімвалізуе іншы бок жыцця — боль, пакуты, адчужанасць, варожасць: «На сыну пасадзіла чырвону каліну, // На маладой нявесце — калючу шыпшыну».

Яна дараўноўваецца па значэнні да «горкай асіны», тым часам як Р. (у іншых варыянтах дадзенага сюжэта) выступае знакам пашаны, любові, ласкі: «На свайго сыночна пасадзіла розу, // На чужу дзяўчыну — белую бярозу».

Этыялагічных паданняў пра паходжанне Р. ці шыпшыны ў беларускай фальклорнай спадчыне не выяўлена.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 213—218; Балады. Кн. 1. Мн., 1997. С. 525 ды інш; Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 247—362; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 380—387.

Л. Салавей

РУКА́, у міфалогіі выступае як магічная прылада, сімвал улады. Вядомыя адбіткі далоняў на сценах пячор сярод палеалітычных роспісаў. У многіх народаў амулеты ў выглядзе Р.

з'яўляюцца *абярэгам* ад ліхіх *вачэй*. Скульптурныя выявы Р. ёсць на рэчах, звязаных з вясельнымі абрадамі (абрадавае печыва). Вядомы срэбныя выявы Р. каля цудатворных абразоў. Кашулі–доўгарукаўкі (у княскім асяроддзі) сімвалізавалі вялікую сілу. Пры вышыванні адзення асаблівая ўвага аддавалася арнаментацыі рукавоў. Багата арнаментаваліся таксама рукавіцы і пальчаткі.

Вядомы культавыя *камяні* з адбіткамі Р. У Жыровіцах (Слонімскі р–н) пад алтаром галоўнай царквы ёсць камень са следам Р. Божай Маці (на камені аб'явілася Божая Маці пасля пажару царквы ў 1520 г.). Камень са следам Р. *асілка* Маркі згадваецца на беразе *Сожа* блізу г. Слаўгарада ды інш. Большасць даследнікаў звязвае выяву Р. першапачаткова з сімволікай Вялікай багіні (параўн. назву расліны *Божай маці пальчыкі*), потым з «рукой божай».

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 153—155; *Гринкова Н. П.* Отражение производственной деятельности руки в русской орнаментике // Советская этнография. 1935. № 1. С. 60—90; Местечко Жировицы и его достопримечательности // Литовские епархиальные ведомости. 1880. № 49. С. 427; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник (Сказки космогонические и культурные). Т. 4. Витебск, 1891. С. 173; *Столяр А. Д.* О «гипотезе руки» как традиционном объяснении палеолитического искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976. С. 8—24.

Л. Дучыц

РУСА́ЛКІ, дэманічныя істоты жаночага роду, насельнікі *азёраў* і *рэк*. Р. узнікаюць у выніку ператварэнняў маладых тапельніц–самазабойцаў, дзяцей, праклятых яшчэ ў мацярынскім улонні, немаўлят, што нарадзіліся мёртвымі, ці загубленых (задушаных, утопленых) адразу пасля нараджэння. Адрозніваліся Р. няхрышчаныя і пахрышчаныя, на апошніх з адлегласці *дзевяці* крокаў можна было заўважыць знак *крыжа* на грудзях.

Паводле народных уяўленняў, душы мёртванароджаных альбо памерлых да хрышчэння немаўлят на працягу *сямі* гадоў лётаюць па *паветры* з жаласнай просьбай, каб іх пахрысцілі. Калі хто, пачуўшы іх, прамовіць: «Крэшчаю вас у імя Айца і Сына і Святога Духа», то гэтыя душы ўзносяцца ў *неба*, у адваротным выпадку на зыходзе сямі гадоў яны ператвараюцца ў Р.

На выгляд Р. у народнай традыцыі малююцца досыць аднастайна: неапранутыя дарослыя дзяўчаты і малыя дзяўчынкі з распушчанымі доўгімі *валасамі*, русымі ці зялёнымі накшталт водарасцяў ці асакі, амаль празрыстым пяшчотным целам, вялікімі грудзямі, блакітнымі прыгожымі вачыма, якімі яны завабліваюць ахвяру, толькі тая трапіць да іх, *вочы* Р. становяцца нерухомымі, ашклянелымі, як у *нябожчыкаў*. Жывуць Р. у празрыстых палацах пад вадой пад уладай ненавіснага *Вадзяніка*. З вады могуць вылезці на кароткі час, пакуль высахнуць іх валасы. Толькі на восьмым тыдні пасля *Вялікадня*, на русалчын тыдзень, гэта абмежаванне здымаецца, і Р. могуць хадзіць па лугах, па нівах, гаях, гушкацца на галінках бяроз, прыходзіць у паселішчы. У канцы гэтага тыдня ладзілі спецыяльны абрад «провадаў русалкі», калі праводзілі русалку «з двору да бору», з гэтага часу яны не турбавалі ўжо людзей: «Правяду русалачку да бору, // А сама вярнуся дадому, // Штоб русалачка па жыту не хадзіла // Да нашага жыцечка не ламіла. // Наша жыцечка таненька, // А ў каласочку жаўценька».

Злоўленая і прыведзеная ў хату Р. можа служыць гаспадару цэлы год, не размаўляючы і не ўжываючы ежы, жывячыся толькі парай з гаршкоў (як і ўсе *дзяды*–нябожчыкі). Р. можа

аддзячыць жанчыне, што падорыць ёй сарочку ці хоць прыкрые русалчына дзіця пялюшкай («На граной нядзелі русалкі сядзелі, // Рана–рана, русалкі сядзелі! // Прасілі русалкі у дзевак сарочак, // Рана–рана, у дзевак сарочак! // У дзевак сарочак, у маладзіц намётак, // Рана–рана, у маладзіц намётак…»). Да каго дакранецца ўдзячная Р., таму будзе спор у працы і ва ўсім.

Р. завабліваюць у ваду людзей усіх узростаў, але найперш маладых хлопцаў. Пакаханага тапельца Р. песціць, ахоўвае, а старога, непрыгожага выпіхвае на бераг. Абараніцца ад нападу гурта Р. вельмі проста, дастаткова мець пры сабе жалезную булаўку, шпільку: варта ўкалоць адну Р., як усе з крыкам разбягаюцца і знікаюць. Нязведаўшы ў жыцці шчасця кахання і мацярынства, Р. зайздросцяць закаханым парам, што гуляюць ля рэчак ці іншых вадаёмаў, і стараюцца ім нашкодзіць. Усё гэта не замінала спачувальнаму стаўленню людзей да Р., бо яны — вынік злога лёсу ці людской жорсткасці, слабасці, яны прадукт чалавечай недасканаласці. Гл. таксама *Свіцязянкі*.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 232; Веснавыя песні. Мн., 1979. С. 218, 222; *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88—135; *Иванов Вяч. Вс.* Русалки // Мифы народов мира. Т. 2. Мн., 1992. С. 390; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 135—136; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Ненадавец А. М.* За смугою міфа. Мн., 1999. С. 57—65; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 313—318; Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

Л. Салавей

РУ́СКІЯ, **маскалі́**, народ, які фігуруе ў беларускім фальклоры, паданнях пра помнікі археалогіі і прыродныя аб'екты. Часта Р. выступаюць як хрысціяне наагул або маскоўскія воіны. Курганныя пахаванні канца I — пач. II тыс. у народзе лічацца магіламі Р. і *шведаў*, Р. і *французаў* або надмагільнымі насыпамі, зробленымі шведамі пасля бойкі з Р. Пра гарадзішча блізу в. Ліцвінавічы на Рагачоўшчыне паданне расказвае, што там у часе вайны абедалі шведы, на іх знянацку напалі Р., і шведы закапалі вялікую суму *грошай*. Гарадзішча «Батарэя» блізу в. Кунтараўка Веткаўскага р–на, паводле падання, пабудавалі Р. у 1830 г. Пра адно з гарадзішчаў на тэрыторыі былога Рэчыцкага павета вядома паданне, што яго нанасілі ботамі і ківерамі Р. салдаты, каб зрабіць сухое месца для адпачынку і «адпіцця чаю» для матушкі Кацярыны (падобныя паданні, калі гарадзішча зрабілі шведскія салдаты для месца абеду Карла XII або французскія для месца абеду Напалеона). На гары Гарадзішча блізу праліва паміж азёрамі Снуды і Струста, па паданню, некалі жыў рускі баярын (у іншым варыянце — швед), у якога было дзве дачкі. Недзе тут у зямлі ляжыць вялікі праваслаўны *крыж*, і калі яго адкапаць, то ўсе каталікі навакольных вёсак павінны будуць перайсці ў праваслаўе.

Сустракаюцца назвы познесярэдневечных могільнікаў — Рускія магілы, Магілы рускіх салдат ды інш. Каля возера Сялява на тэрыторыі Крупскага р–на тры каменныя крыжы паданне звязвае з надмагільнымі — адзін крыж (Скарпіён) на магіле французскага генерала і два крыжы (Макараў і Майсееў) на магілах рускіх генералаў.

У некаторых паданнях пра заклятую *раку* (*крыніцу*) у якасці чараўніка фігуруе Р. Напрыклад, блізу в. Мікольск

у вярхоўях Нёмана паданне расказвае, што ў рэчцы ўтапіўся сын *ведзьмы*. Яна пракляла раку і закрыла яе выток вялізнай *патэльняй*. Рускі абяцаў падняць патэльню, калі жыхары вёскі дадуць яму сто рублёў і добрага каня, на якім ён змог бы выратавацца ад вады, якая хлыне на паверхню следам за адкрыццём вытока. Але ніхто з жыхароў на тое не пагадзіўся, і рака засталася зачыненаю. Пра культавую горку блізу в. Лебедзева Маладзечанскага р–на ў паданні гаворыцца, што калісьці на гары пасяліўся рускі чалавек (у сэнсе — святар, чараўнік, хрысціянін, місіянер, паводле іншых падобных паданняў) і пачаў капаць *калодзеж*.

Р. часта фігуруюць у паданнях пра культавыя *балоты*: балота Шведава яруга або Швядзянка блізу в. Лядавічы на Брэстчыне (у балоце ўтапіўся разам з канём шведскі салдат, які ратаваўся ад Р.), балота Цяшэўля блізу мястэчка Ружаны (адсюль Р. войскі з песнямі накіраваліся дадому); Шведава балота (на балоце біліся Р. са шведамі) ды інш.

Літ.: Городища и курганы Минской губернии // Древняя и Новая Россия. Сб. № 4. СПб., 1875. С. 415; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 1. С. 115; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 210—211; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895. С. 33, 139.

Л. Дучыц

РУ́ТА, шматгадовая травяністая лекавая расліна вышынёй да 80 см з жоўтымі кветкамі, ва ўмовах Беларусі даволі рэдкая, разводзіцца ў садах і агародах, часам дзічэе. Зараз Р. у Беларусі рэдкая расліна. Шырока ўжывалася ў народнай медыцыне (сардэчныя, нервовыя, жаночыя хваробы) і магічнай практыцы. Тут мелі важнае значэнне атрутныя ўласцівасці Р., яе моцны водар, яе жыццёвая сіла. Асаблівае месца Р. знайшла ў песенным фальклоры (вясельным найбольш), дзе выконвае ролю ўстойлівага сімвала, які грунтуецца на ўсёй магічна–міфалагічнай гісторыі гэтай расліны, што ўжо страцілася з народнай памяці: у беларускай ды і наагул славянскай традыцыі адсутнічае этыялагічнае паданне пра паходжанне Р., пра яе незвычайныя ўласцівасці і да т. п.

У якасці сімвала вуснай паэзіі Р. займае месца побач з такімі раслінными сімваламі, як *явар*, *ціс*, *вінаград*, расліны паўднёвага ці паўднёва–заходняга натуральнага раянавання, якія ў гістарычныя часы адсутнічалі ў прыродзе Беларусі. Пра тое, што Р. разводзілася ў нас як культурная расліна ў садах ды агародах, сведчаць беларускія вясельныя песні: «Рутачка мая зялёна, // У тры радочкі саджона...», «У гародзе мята, у садочку — рута», «Чыя рута за ракою, божа наш! // Зарасла травой лебядою, божа наш!» (Мядзельскі р–н). Р. культывавалася некалі ў манастырскіх зельніках, а таксама да нядаўняга часу ў дзяворкіх кветніках, бо яна была неабходная для шлюбнага *вянка*: «Што я вас буду, мае дзевачкі, прасіці:// Хаця ж вы мне з руты вяночак савіце». У беларускім песенным фальклоры вобраз Р. часта спалучаецца таксама з вобразамі мяты і лілеі, часам мірта і іншых кветак. Засватаная дзяўчына жаліцца, што яе вянок іншы, чым у астатніх дзяўчат: «Сабе звілі з руты, мяты, лілеі, // А мне звілі з калючага яленцу» (Мядзельскі р–н). Калючы яленец (ядловец) таксама з'яўляецца ахоўнай раслінай з такімі ж функцыямі, як і Р., аднак традыцыйная Р. у песні сімвалізуе харство дзявочага жыцця, а калючы яленец — цяжкога жаночага. Тое, што вянок з Р. быў неабходны і прэстыжны, сведчаць жартоўныя папрокі брату маладой за недахоп Р.

на вянок: «Няслава браціку, няслава: // На вянок руты нястала». У песнях Р. для вянка здабываюць усе родзічы, пачынаючы ад маці: «Ой, вілі, вілі, да не давілі: // Руты мала стала. // Мамачка ідзець, рутачку нясець // Вянок давіваці».

Р. у пэўным сэнсе была эталонам зеляніны — прыгадаем устойлівае параўнанне «зялёны, як рута», што не зусім адпавядае рэчаіснасці, бо лісце Р. шэра–зялёнага колеру, аднак гісторыя Р. пачалася не ў нас, таму да яе трэба прымяняць іншыя крытэры. Р. прыйшла з Усходу, яна выкарыстоўвалася ў магічнай, рытуальнай практыцы ў старажытных іранцаў, трапіла затым у раёны Міжземнамор'я, дзе вырошчвалася як агародная культура («Ды гора вам, фарысеям, што даяце дзесяціну з мяты, руты і ўсялякай гародніны...»: Лука, 11, 42) і як такая ішла побач з базілікам, кропам, мятай. Як і іншыя міфалагічна вылучаныя расліны, Р. амбівалентная, яна лечыць, а ў вялікай колькасці — атручвае, выклікае раздражненне скуры («пячэцца»), моцным пахам эфірных рэчываў, як лічылася, Р. засцерагае ад *змей*, а потым і ад «нячыстай сілы». Яшчэ Пліній пісаў, што *ласкі* перад нападам на змей нібыта наядаюцца маладых пабегаў Р., каб на іх не дзейнічалі змяіныя ўкусы. Лічылася, што змеі баяцца таксама паху Р., трэба толькі абвешацца ёю, што з дапамогай Р. можна перамагчы васіліска. Р. у Сярэднявеччы называлі «травой літасці» (Herb of Grace), бо яна праганяе д'ябла і нячыстую сілу, ліхіх духаў. У Польшчы бытавала думка, што «хто абкладзены рутай, што месца голага не будзе, тады такі чалавек можа забіць васіліска («bazyliszko») без усялякай шкоды і паранення» (Marcin Sennik, 1568). «Апрананне» Р., на думку Т. У. Цыўян, раўназначна ператварэнню ў Р., і як Р. той чалавек ужо супрацьстаіць усялякай нечысці. Тады шлюбны вянок беларускай дзяўчыны — гэта таксама ахоўны магічны прадмет, рэшткі такога «пераапранання» — перакідванне ў Р., якой ужо не зашкодзіць злая сіла ў час яе шлюбу — ініцыяльнага пераходу, поўнага небяспекі і розных пагроз.

Літ.: Вяселле: Песні. Т. 2. Мн., 1981. С. 205—226; *Йорданов Д., Николаев П., Бойчинов А.* Фитотерапия: Лечение лекарственными травами. София, 1968. С. 238—239; Лекарственные растения: Дикорастущие. Мн., 1965. С. 133; *Цивьян Т. В.* Заметки по балто–балканскому мифологическому гербарию: Рута // Балто–славянские исследования. 1987. М., 1989. С. 69—73; *Цивьян Т. В.* Из балто–балканского мифологического гербария: рута, мята // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 65—67; *Nowicki M.* Dzieje upraw roślin leczniczych. Warszawa, 1980. S. 105.

Л. Салавей

РУЧНІ́К, падоўжаны кавалак узорыстай тканіны, магічная *рэч,* у складаных і разнастайных функцыях якой адчуваецца подых аддаленых эпох, свядомасць і звычаі колішніх пакаленняў. У арнаменце Р. праглядваецца пэўнае асэнсаванне рэчаіснасці, мадэль свету, якой доўгі час карысталіся нашы папярэднікі.

В. Фадзеева, сабраўшы і прааналізаваўшы сотні прыкладаў арнаменту і рытуальных функцый Р. ва ўсіх яго відах — набожнік, уціральнік, галаўны ўбор, покрыва ды іншыя, — прыйшла да высновы, што ўсе яны неслі адну і тую ж глыбінную сімволіку — ахову, спрыянне, добразычлівы ўплыў, нарэшце, добраславенне вышэйшых сілаў. Дадзеныя пачэсныя абавязкі набожнік і наагул Р. выконвалі ў залежнасці ад патрэбы ў гэтым усяго *роду*, сям'і ці кожнага сямейніка паасобку. Высокі ровень засцерагальнай

функцыі Р. можна растлумачыць тым, што калісьці ён, відаць, быў сімвалам роду, а значыць, яго заступнікам, абаронцам, прадстаўніком у найважнейшых жыццёвых абставінах.

Р. быў адным з асноўных спосабаў маркіроўкі пераходнага стану нованароджанага. Неабходны рытуальны прадмет хрышчэння — Р., на які кладуць дзіцёнка пасля абраду (тканіна сімвалізуе свет культуры, у які трапляе немаўля са свету прыроды). Падчас рытуальнай трапезы галаву бабцы–павітусе накрывалі Р., тое ж рабілі і з гаршком «бабінай кашы».

Р. лічыўся пасярэднікам паміж двума сямейнымі кланамі, уладкоўваў іх сувязі, наводзячы роўную дарогу добразычлівых дачыненняў. Без Р. не абыходзіўся ніводзін этап *вяселля* — у ручніку аддавалі свату бутэльку з жытам як згоду на *шлюб*, абвязвалі ручнікамі сватоў і сваякоў жаніха, за Р. вялі маладую на пасад, на Р. садзілі, яго падсцілалі на шляху ў хату маладога і ў царкве пры вянчанні ды інш.

Пакрыванне Р. — спосаб улучэння любых аб'ектаў у асвоеную прастору, напаўненне яе, дзе Р. і ёсць па сутнасці сама прастора. Аналагічныя гэтым рытуалы пакрывання і рассцілання Р. на вяселлі. Так, пасля царквы маці маладой кідае на зямлю Р., і той, хто першы на яго стане, будзе трымаць верх у сям'і. Падчас вяселля абодвух маладых вялі ў хату, пакрыўшы іх галовы Р. На роўні народных уяўленняў гэтыя акцыі азначалі пажаданні багацця, дабрабыту, а таксама далучэнне да новага дому. Адпаведна малады і маладая як ліміналныя аб'екты рытуалу з дапамогаю Р. вылучаюцца з абыдзённага свету і ўводзяцца ў цэнтр сакральнай прасторы.

У пахавальнай абраднасці Р. заканамерна выступаў у ролі медыятара паміж светам жывых і светам продкаў, куды накіроўваецца *нябожчык*, якому таксама трэба ахова і клопат родзічаў. Р. вывешвалі ў акно пасля *смерці* кагосьці з хатніх, на Р. 40 дзён трымалі хлеб на стале, Р. падсцілалі ў труну, на ім апускалі ў магілу, затым завязвалі на *крыжы*. Абавязковым лічылася аббіваць *дамавіну* Р., але нельга было пакідаць доўгіх канцоў, бо нябожчык забярэ з сабой усіх сваякоў. Так Р. станавіўся *дарогай* на той свет.

Медыятыўная функцыя Р. як спосабу злучэння сфераў жыцця і смерці паказальная ў сімволіцы Р. як дарогі. Існавала ўяўленне, што Р. дае людзям дарогу ў жыццё, гэта шлях, па якім чалавек праходзіць «свой век». Адпаведна парушэнне цэласнасці Р. асацыявалася са спыненнем руху чалавека па жыццёвым шляху (адсюль забарона рваць Р.).

Р. бясспрэчна быў родавым *абярэгам*, а ў сучасным разуменні ўвасабляў сабою ідэю сцяга. Гэта ахоўнае покрыва збірала пад сваю апеку ўвесь род, прычым лічылася, што магічная сіла разлівалася не толькі на жывых, але і на памерлых суродзічаў. Р. паўставаў сімвалам адзінства пэўнай групы людзей, знакам іх аб'яднання ў межах родавай, а пазней сямейнай сацыяльнай групы, урэшце знакам іх групавой сілы, а менавіта здольнасці абараніць блізкіх. І толькі з зацямненнем першапачатковай сімволікі Р. увага чалавека была перанесена на дэкаратыўна–мастацкую значнасць палатніны.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 137; *Нячаева Г. Р.* Неглюбскі ручнік: катастрафічны мікракосм // Ткацтва: Зб. матэрыялаў па беларускім народным ткацтве. Мн., 1999. С. 19—24; *Нячаева Г. Р.* Арнаментальныя кампазіцыі канцоў ручнікоў як мадэлі культурнай прасторы // Ткацтва: Зб. матэрыялаў па беларускім народным ткацтве. Мн., 1999. С. 61—64; *Фадзеева В.* Беларускі ручнік. Мн., 1994.

Т. Валодзіна, Н. Муляронак

РЫ́БА, паводле балта–славянскіх міфалагічных уяўленняў аб вертыкальнай трохскладовай структуры свету, Р. з'яўляецца адзнакай ніжняга свету (свету мёртвых) і, як правіла, супрацьпастаўляецца *птушкам*. Таму ў фальклорных тэкстах (асабліва калядных песнях) яна асацыюецца з каранямі Сусветнага дрэва: «Ой па–над морам, па–над глыбокім, // Там явар стаяў тонкі, высокі. // На тым явары саколік сядзіць, // Саколік сядзіць да ў мора глядзіць, // У мора глядзіць, з рыбай гаварыць: // — Ой, рыба, рыба, як ты глыбока, // Як ты глыбока, так я высока». Вельмі блізкая паралель гэтаму вобразу ёсць у іранскай традыцыі: гіганцкая спракаветная Р. Кара ахоўвае Сусветнае дрэва, якое расце пасярод возера Варукаша. У багата якіх традыцыях касмалагічная функцыя Р. — служыць апірышчам зямлі. Беларусы таксама верылі, што свет стаіць на вялізнай Р. (пазней было ўспрынята і ўяўленне аб трох або чатырох кітах), і калі гэтая Р. варушыцца, то здараюцца землятрусы. Шчаслівыя людзі могуць ведаць пра гэта загадзя і малітвамі да Бога і Р. могуць унікнуць такой катастрофы. Калі ж з нейкай прычыны Р. перавернецца на другі бок, то свет перакуліцца дагары нагамі і настане канец свету.

Пра хтанічную прыроду Р., у прыватнасці, сведчыць і беларускае павер'е пра яе паходжанне: у Р. ператвараюцца тыя *чэрці*, што ў навальніцу хаваюцца ў ваду, яны маюць чырвоныя вочы, і рыбакі засцерагаліся ўжываць такіх Р. у ежу. Сумеснае пахаванне ў ахвярных ямах *сабак*, птушак і Р. сімвалізуе прынясенне ў ахвяру насельнікаў трох стыхій — зямлі, неба і вады. У пачатку XX ст. у час эпідэміі ў в. Броннае Рэчыцкага р–на сяляне прынеслі ахвяру — жывымі закапалі *ката* і шчупака. Верагодна, косткі Р. маглі служыць *абярэгамі*. Так, каб *мышы* не краналі збажыны на працягу ўсяго года, перад каляднай вячэрай трэба было адрэзаць галовы трох селядцоў і пакласці іх у зерне, а саміх селядцоў з'есці на вячэру разам з луской, скурай і косткамі.

Знаходкі касцякоў Р. вядомыя ў курганна–жальнічных пахаваннях (в. Сыч Барысаўскага р–на). Сустракаюцца жаночыя ўпрыгожанні, дзе замест пацерак выкарыстаныя пазванкі Р., каралі і дротавыя скроневыя колцы з нанізанымі на іх пазванкамі (гарадзішча Маскавічы Браслаўскага, курганы Ганцавіцкага р–наў). Блізу в. Багушэвічы (Бушавічы) Глыбоцкага р–на ляжыць *камень*, вядомы ў народзе як «Камень з рыбкамі». Паводле падання, выявы дзвюх рыбак стварылі французы ў 1812 годзе з мэтай адзначыць месца захавання *скарбу*. Большая з Р. паказвае напрамак, дзе знаходзіцца *скарб*, а меншая — глыбіню, на якой закапаны скарб.

Паводле народных уяўленняў, Р., як і ўсе іншыя жывыя істоты, маюць свайго цара, які валадарыць над усімі рыбамі, што жывуць у злучаных паміж сабою вадаёмах, і ахоўвае іх ад рыбакоў ды паляўнічых. Адратаваць ён мог нават ужо злоўленую Р., як толькі даведваўся пра прапажу. Там, дзе жыве рыбны цар, рыбакі рэдка могуць пахваліцца хоць якімсьці ўловам. І наадварот, калі рыбны цар куды–небудзь адлучаўся, можна было вылавіць без цяжкасцяў ледзь не ўсю Р. з гэтага вадаёма. Ніхто з простых людзей ніколі не бачыў цара Р. Аб яго прысутнасці меркавалі толькі па тым, што раптам, нібыта па нейкім загадзе, Р. вялікімі чародамі пераплывае з аднаго вадаёма ў другі, спусташаючы першы і перапаўняючы Р. другі. Убачыць цара Р. маглі толькі моцныя рыбаловы–чараўнікі. Адрозніць яго ад звычайнага чалавека можна было па рыбіным хвасце. У абліччы вясёлага

паніча, але з нябачным рыбіным хвастом, цар Р. мог наведваць чалавечыя пагулянкі, напрыклад вяселлі.

Асаблівая роля ў вераваннях і магіі адводзілася шчупаку (шчуцы). Сківіцы шчупака вешалі над уваходам у хату як абярэг ад хваробаў (сімвалічнае выгрызанне хваробаў і нячыстай сілы). Шчупак згадваецца ў замовах, казках, песнях. Ва ўсходнеславянскіх казках ён дапамагае герою. Са шчупаком звязаны матыў абарочвання — чараўнік ператвараецца ў *ваўка, сокала*, шчупака. У фальклоры скандынаўскіх народаў карлік–чараўнік у вобразе шчупака ахоўвае скарбы. У палякаў ёсць павер'е, што ў шчупака ператвараецца д'ябал. У казках і паданнях у хрысціянскай інтэрпрэтацыі шчупак перавозіць Хрыста праз раку і з удзячнасці за гэта ён робіць яго каралём рыб. Шчупакі надзвычай чуйныя да сонца — яны заўсёды стаяць галавой у той бок, дзе ў гэты момант знаходзіцца сонца, нават калі дзень пахмурны. Таму дасведчаныя рыбакі вызначалі месцазнаходжанне сонца на небе па накірунку шчупаковай галавы.

Надзвычай насычаная эратычна–шлюбная сімволіка Р. Сувязь Р. з апладняльнай стыхіяй вады робіць яе адным з найяскравых выразнікаў мужчынскага пачатку. Яшчэ ў палеалітычным мастацтве паўстала традыцыя выяўлення Р. у выглядзе фаласа. У беларускім фальклоры coitus часта перадаецца праз рэчыўна–аперацыйны сімвал «есці Р., напрыклад: «Эй, Лука мая зялёная, // Рыбка салёная… // На Луку хлопчыкі рыбку пякуць, // Дзевачкам есці даюць…»; «— Дзе, Купала, начавала? // — Начавала у Івана. // — Што, Купала, вячэрала? // — Вячэрала галушачкі, // — Вячэрала галушачкі, // Лягла спаць у падушачкі. // Вячэрала рыбку з перцам, // Легла спаць са шчырым сэрцам»; «Я яму рыбку з перцам, // Ён мяне ўсім сэрцам» — і да г. п., дзе эратычная сімволіка ўзмацняецца формулай «рыбка з перцам» (параўн. дыял. назву перца — перан, якое амаль паўтарае тэафорнае імя бога Грымотніка, прыперыць, пароць і г. д.). Бадай найбольш актыўна гэты матыў абыгрываецца ў «Цярэшках», што натуральна з увагі на шлюбна–эратычны кантэкст усяго абраду «Жаніцьба Цярэшкі», напрыклад: «Паіла я коніка ў вядрэ, // Відзіла рыбачку на дне. // Добрая рыбачка карась, // Пацалуй, дзядулька, хоць раз, // Добрая рыбачка акунь, // А скажы, дзядулька, адкуль?»; «Ішла я на рэчку, на стаў, // Мой дзедзька рыбачку дастаў. // // Смачная рыбачка шчучка, // Мяккая дзедзькава ручка. // Смачная рыбачка акунь, // Скажы, мой дзедзька, адкуль? // Смачная рыбачка карась, // Пацалуй, дзедзька, хоць раз» і да г. п. (параўн. іншы сімвал полавага акта — «паіць каня з поўнага вядра»). У чарадзейных казках кшталту «Іван Сучкін сын» матыў паядання Р. наўпрост звязваецца з працэсам апладнення: злоўленую рыбаловам Р. з'ядаюць царыца, кухарка і сучка (або кабыла), у выніку чаго ўсе тры зацяжарылі і нарадзілі па сыну. Менавіта ледзь не адназначнае сімвалічнае супадзенне паядання Р. і coitus'а задае фрэйм інтэрпрэтацыі такіх фразеалагізмаў, як «І рыбку з'есці, і на х… сесці» (варыянт «і ў пакой сесці» — значна менш празрысты). У сувязі з папярэднім знаходзіцца і тлумачэнне *сноў*, калі сніцца Р.: бачыць або злавіць Р. (карася, ліня, акуня, язя, шчупака) азначае зацяжарыць на сына, калі бачаная Р. — дробная, то гэта на дачку.

Выкарыстоўваўся вобраз Р. і ў іншых прадказаннях. Так, бачыць у сне Р. з луской азначала выгоду, прыбытак на *грошы*, прычым Р. з белай луской прадвяшчала срэбраныя грошы, а з цёмнай (акунь, шчупак, лінь, мянтуз,

пячкур ды інш.) — дробныя грошы. Параўн. у загадцы: «Ва ўсіх дзетак адзенне з манетак» — Р. Наагул у сне злавіць Р., асабліва буйную, — добра, дробную або ў мутнай вадзе, або бачыць Р. без лускі, вараную або мёртвую — вельмі кепска, да хваробы або нараджэння мёртвага дзіцяці. Гладзіць Р. (ярша) — мець нейкія перашкоды. Бачыць свежую Р. — будзе нейкая навіна. Наагул бачыць Р. у сне значыла ўлетку *дождж*, а зімой — адлігу або *снег*. Прадказвалі надвор'е і па паводзінах Р. у вадаёмах.

Не нагэтулькі выразная сімвалічная сувязь Р. са светам памерлых. Тым не менш загадкі кшталту: «На тым свеце жывы, а на гэтым мёртвы» (адгадка — Р.) — усталёўваюць гэткую сувязь амаль адназначна. Апрача таго, варта адзначыць, што гатаваная Р. і стравы з Р. былі абавязковай часткай памінальных вячэраў на *Дзяды* і Куццю.

Літ.: Беларускі народны соннік. Мн., 1995. С. 107—109; *Грысык Н. Е.* Щука в верованиях, обрядах и фольклоре русских // Из культурного наследия народов Восточной Европы: Сб. музея антропологии и этнографии. СПб., 1992. С. 56—61; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 335; Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 140—142; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 31—32; 139; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. С. 126; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 73—74; К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. 1910. № 3–4. М., 1911. С. 175—178; *Макаров Н. А.* Жертвенный комплекс конца XII — начала XIII в. на Каргополье // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 190. М., 1987. С. 73—79; *Мячыкава І.* Абрад «Ваджэньне Лукі» ў сістэме земляробчых абрадаў вясеньне–летняга цыклу беларусаў // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 195—205; *Топоров В. Н.* Рыба // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 391—393; *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 215.

Л. Дучыц, С. Санько

РЭЧ, у культуры і карціне свету — адзін з важнейшых кампанентаў, які займае важнае месца ў структуры старажытных уяўленняў чалавека. Практычна ўсе прадметы акрамя свайго функцыянальнага прызначэння маюць і знакавы статус з адпаведным інфармацыйным патэнцыялам. Прадметны сімвал выступае як функцыянальнае месца ў культурным універсуме і адначасова як рэальная Р. Для прадметаў хатняга ўжытку рытуальныя функцыі другасныя, аднак у большасці яны не выпадковыя, а абапіраюцца на тыя ці іншыя рэальныя якасці прадмета або на асаблівасці іх практычных функцый. Надзяленне прадмета сімвалічным значэннем адбываецца пераважна ў наступных кірунках: 1) паводле дзеяння, для выканання якога створана гэтая Р. (прыкладам, сімволіка *дзяжы* вызначаецца тым, што ў ёй замешваюць хлебную рашчыну); 2) паводле вонкавага выгляду, формы, структуры (напрыклад, функцыі *хамута* абумоўлены наяўнасцю ў ім адтуліны); 3) паводле яго прыналежнасці пэўнай асобе ці іншаму прадмету (параўн. сакралізацыю шлюбнай *кашулі*, *лыжкі* мужчыны і пад.); 4) зыходзячы з паходжання, спосабу яго вырабу. Прадмет, такім чынам, акумулюе ў сабе семантыку дзеяння, асобы, месца, іншага прадмета, усяго абрадавага комплексу.

Прадмет функцыянуе ў межах цэлага, улучае сэнс цэлага, значыць, цэлае прысутнічае ў прадмеце як у сваёй частцы. Таму Р. у традыцыйнай культуры нясе надпрадметны сэнс, заяўляе прату агульнасць, да якой належыць.

А. Байбурын распрацаваў тэорыю «семіятычнага статусу» Р., згодна з якой кожны прадмет у залежнасці ад актуалізацыі сваёй «прадметнасці» або «знакавасці» мае той ці іншы семіятычны статус, г. зн. займае пэўнае месца на шкале семіятычнасці

з'яў, штучна створаных чалавекам. Звычайна вылучаюць тры пазіцыі паводле шкалы семіятычнасці: Р. з заўсёдным высокім семіятычным статусам, да прыкладу, *маскі*; Р., пазбаўленыя знакавасці (іхняе існаванне магчыма толькі ў сучаснай культуры); асноўная маса Р., якія могуць быць выкарыстаныя і як Р., і як знакі. Разам з тым утылітарнасць і знакавасць у архаічным грамадстве як два бакі аднаго медаля, і знакавая прагматыка ў сацыяльным аспекце дзейнасці чалавека такая ж жыццёва неабходная і «практычная», як утылітарная. Варта падкрэсліць, што судачыненні прадметнасці і знакавасці не мяркуюць пастаноўкі пытання, што першаснае, а што другаснае з прычыны кампліментарнасці гэтых якасцяў (як *левае — правае*, верх — ніз і пад.).

Сімволіка Р. выкарыстоўвалася галоўным чынам для азначэння тых ідэяў, паняццяў, каштоўнасцяў, якія не маглі быць адэкватна пададзены на іншых «мовах», у тым ліку з дапамогаю слоў. Да такіх ідэяў належыць шэраг вераванняў аб «чужым» і паняцці, у якіх сканцэнтраваліся ўяўленні пра вышэйшыя жыццёвыя каштоўнасці: *лёс*, дабрабыт, урадлівасць, забеспячэнне нашчадкамі і г. д. Існуе пэўная рытуальная інфармацыя, якая перадаецца пераважна праз прадметны код. Так, цнатлівасць нявесты сімвалізавалася *чырвоным* бантам на бутэльцы, букетам каласоў, яе згодай сесці на дзяжу, ступіць на *стол* і г. д.

Свет Р. — гэта той код, у тэрмінах якога фіксуюцца ідэі роду, сям'і, еднасці, народзінаў і *смерці*, продкаў і нашчадкаў, плоднасці і ўраджайнасці. Вывучэнне семантыкі Р. дае магчымасць зразумець, класіфікаваць і перадаць у выглядзе інфармацыі тыя ці іншыя культурныя феномены.

Літ.: *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей: Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63—88; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Символический язык вещей в традиционной народной культуре // Славяноведение. 1994. № 2. С. 3—5.

Т. Валодзіна

РЭ́ШАТА, ***сіта***. Адно з найбольш устойлівых і архаічных значэнняў Р. заснавана на яго прыпадабненні *небу*, што тлумачыць абрад пралівання праз яго *вады* з мэтай заклікання *дажджу*, і *Сонцу* («Вісіць сіта круглавіта, залатое, павітое»). Адпаведна вада, пралітая праз Р., надзялялася лекавымі і наагул чароўнымі якасцямі. У магічнай і мантычнай практыцы Р. набывае функцыі прапускніка сакральнай і ўжо таму праўдзівай інфармацыі. Разам з тым яно не толькі прасейвае, ачышчае змесціва, але і затрымлівае ў сабе нейкую вызначаную субстанцыю. Таму здольнасць насіць ваду ў Р. прыпісвалася толькі бязвінным, а сам гэты прадмет выкарыстоўваўся ў рытуалах рознай скіраванасці: у Р. клалі куццю, «бабіну кашу», вясельны *каравай* і абраз, нават: «Прынесла Каляда рэшата бліноў». Двайная «адкрытасць» і таму асаблівая небяспечнасць Р. ставіць яго ў шэраг атрыбутаў прадстаўнікоў іншасвету і прадметаў–медыятараў.

Праз судачыненні з небам, дажджом, Сонцам як сімваламі актыўнага мужчынскага пачатку Р. набывае функцыі прадмета–замяшчальніка хлопца, мужчыны. Прыцягвае ўвагу і фразема «вочы як рэшата» («Два маленькія сіты ўвесь свет абсеюць»), якая стасуецца з матывам «вочы–Сонца».

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 31—36; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 77—78.

Т. Валодзіна



САБА́КА. Вартоўныя здольнасці, розум і самаадданасць С. знайшлі сваё адлюстраванне ў паданнях пра паходжанне чалавека. *Бог*, стварыўшы чалавека, робіць С. вартаўніком апошняга. Але Бог стварыў С. без поўсці, голым, таму д'ябал, напусціўшы на яго холаду, змог дабрацца да чалавека і нашкодзіць яму. Пасля гэтага здарэння Бог дае поўсць С.; паводле іншых крыніцаў — сам д'ябал дае С. ягонае прыроднае адзенне ў абмен на подступ да чалавека. Гэтым, дарэчы, тлумачыцца забарона на прысутнасць С. у царкве. У той жа час С. з'яўляецца вартаўніком свету памерлых, што знаходзіць сваё шырокае адлюстраванне ў індаеўрапейскай міфалогіі. Узгадаем грэцкага Кербера, ведыйскага Сараму, паляўнічага С. Індры, чые дзеці ахоўваюць шлях у царства Ямы. У адным з вышэйзгаданых беларускіх паданняў Бог дае двух С. *смерці* для аховы разам чалавека і *выраю*.

Наагул сувязі С. з Богам (вышэйшым светам) даволі пашыраныя і ўстойлівыя. Вядомае паданне распавядае пра з'яўленне маленькага коласа ў жыце наступным чынам. Некалі каласы былі вялікія, велічынёю як звычайнае сцябло. Але адна лянівая жняя не хацела важдацца з велізарнымі калоссямі, і Бог у помсту пачаў змяншаць каласы. Гэта ўбачыў С. і вымаліў у Бога «коласу, хоць на сабаччу долю». Тут С. выконвае і сваю вартоўную функцыю. У «Легендзе пра хлебны колас» Бог за непаважлівае стаўленне да *хлеба* пачаў абрываць колас знізу ўверх, і толькі С. папрасіў пакінуць на яго долю верх коласа. Таму палешукі раяць «сеўшы за *стол*, першы кавалак даць С., каб не забываць, праз чыю ласку жывём». Беларусы захавалі і рэшткі культу С. у традыцыі Стаўроўскіх дзядоў — памінак у гонар сабак волата–князя *Бая*/*Боя*, якіх клікалі *Стаўры і Гаўры*.

С. можа сімвалізаваць багацце ў *хаце* (багаты брат, не знайшоўшы на *Купалле скарб*, кінуў ад злосці ў вакно беднага брата дохлага С., які ператварыўся ў сапраўдны *скарб*).

Разнастайныя сувязі С. з *ваўком*, ад якога першы зберагае статак. Дачыненні гэтых двух персанажаў могуць быць дыяметральна працілеглымі: ад сяброўства да лютай «вайны», калі за ваўкоў павінны заступіцца іх гаспадар у выглядзе сівога старога.

С. у беларусаў надзяляўся здольнасцю прадбачыць *лёс* і прадказваць будучыню. Па яго паводзінах меркавалі не толькі пра надвор'е, прыезд *гасцей*, але і пра ўмяшанне ў свет людзей «таго» свету: калі С. выў, апусціўшы галаву, гэта прадвяшчала чыюсьці смерць, задраўшы морду — *пажар* ды іншыя няшчасці. С. адрознівае сярод насельнікаў нячыстую сілу і здольны адагнаць яе ад сялібы. У беларускай былічцы С. будзіць гаспадара якраз у той момант, калі да яго набліжаецца *чорт*. Ноччу, адчуўшы небяспеку, С. сваім брэхам праганяе нячыстую сілу.

Калі прападаў С., яго «клікалі» такім чынам: маленькае дзіця лезе

спачатку ў *печ*, а затым прабіраецца ў комін і там тры разы гукае яго. Менавіта так звярталіся і да нячыстай сілы або *нябожчыкаў*. Забаранялася доўга трымаць С. у хаце і лашчыць яго там, бо гэтым будуць абражаныя прысутныя анёлы. І тут маем проціпастаўленне, дзе С. адыходзіць да адмоўнага полюса. Існуе шэраг паведамленняў пра непасрэднае абарочванне ў С. (падкрэслена *чорнага*) чорта або *чараўніка*. Дарэчы, чорнага С. выганялі з хаты ў час *навальніцы*, баючыся, каб у яго (чорта) не «стральнуў» *Пярун*. Пярэпалах ад С. лічыўся самым небяспечным для дзіцяці. Ва ўсіх гэтых выпадках С. увасабляе сабой або тагасветную істоту, або чалавека, калі той туды перамяшчаўся (чарадзея, нябожчыка). Іначай кажучы, прадстаўнікі іншай прасторы, перасякаючы мяжу, набывалі аблічча С. і такім чынам маглі як напалохаць, так і прынесці пэўную інфармацыю. Дзяўчаты на *ростанях* ці на сметніку прыслухоўваліся да брэху С. і меркавалі, з якога боку да іх прыедуць сваты. С. як вястун выступае і ў варыянце *варажбы*, калі ўдзельніцы раскладалі свае аладкі на *парозе* і сачылі, чыю першую ён ухопіць. Відавочна, усе гэтыя рытуалы адбываліся на мяжы, і з'яўленне тут С.–вешчуна сведчыць на карысць яго сувязі з сакральнай тагасветнай прасторай. (Важная і мужчынская сімволіка гэтай жывёліны, параўн. павер'е: «сабака дзеўку ўкусіць — чакай сватоў».)

З другога боку, С. як медыятар свабодна перамяшчаецца і ў зваротным кірунку — «адносіць» на той свет *хваробы* (параўн. формулу: «лякі на сабакі», звычай аддаваць С. ежу пасля хворага дзіцяці ды інш.), выступае ў ролі ахвяры ў часе пабудовы хаты ці закладцы *млына*.

Застаецца падкрэсліць, што свой С. успрымаўся пераважна станоўча, трывогу ці падазрэнне выклікаў чужы ці той, што сустрэўся за мяжой свайго паселішча, у абліччы якога і магла хавацца нячыстая сіла.

***Літ.*:** *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 137, 163, 230—232, 289, 653—657; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. I. СПб., 1893. С. 309; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 190—191; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 398—402; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 137—139.

Т. Валодзіна, Ю. Драздоў

САВА́, у вераваннях беларусаў праз свае драпежныя схільнасці ды начны лад жыцця належыць да дэманічных істот, да *птушак* іншасвету (параўн.: «Сава не родзіць сакала, а такога чорта, як сама»; «Дзе сава і сыч, там носу не тыч»). У фармаванні такіх уяўленняў сваю ролю адыграў і *рабы* («Сава мая рабая, крыллі твае тупыя»), жоўта–шэры колер яе пер'я, які ў традыцыйным успрыманні апісвае хтанічнае, замагільнае царства. С., паколькі яна жыла ў міфічнай лясной прасторы, куды адсылаліся *хваробы* і нячысцікі, сама стала асацыявацца з хваробамі і *смерцю*. Яе з'яўленне ў вёсцы ўспрымалася як вестка з таго свету, прычым вельмі кепская, бо крык С. над *хатай* прадказваў самыя розныя няшчасці і беды, а крык «Астань сама!» ці «Сховай» вяшчаў *нябожчыка*. Успрыманне С. як птушкі ведаў і мудрасці мае асновай тое ж далучэнне яе да локусаў іншасвету, да *душаў* продкаў, якія і былі крыніцай інфармацыі. С. выступае і сімвалам

драпежнасці, а то і вядзьмарства («Кідаецца на людзей, як сава», «Ведзьма ты кіеўская, сава дурная»). Начное паляванне, ціхі палёт на мяккіх крылах, незвычайныя крыкі, падобныя на плач дзіцяці, дзённая бездапаможнасць — усё гэта жывіла народныя ўяўленні пра С.

Менавіта судачыненне С. з продкамі ў кантэксце архаічнай ідэі перасялення душаў тлумачыць вераванні беларусаў, згодна з якімі крык савы «Спавій» або «Пі–і–ліп» вяшчуе нараджэнне гаспадыняй дзіцяці. Калі каля чыйго жытла чуліся крыкі С. «Ку–га, куга!» — гэта сведчыла пра цяжарнасць жанчыны або пароснасць свінні, калі крык чуўся бліжэй да хлява. У некаторых мясцінах крыку С. надаваўся злавесны сэнс. Так, М. Я. Нікіфароўскі занатаваў павер'е на Віцебшчыне, што калі С. крычыць працягла «Ку–гу–у–у!», наследуючы заечы крык і так падманьваючы да сябе *зайца*, то гэтым яна пацвярджае цяжарнасць маладухі, але ў той самы час прадракае, што цяжарнасць скончыцца або выкідам, або нараджэннем мёртвага дзіцяці. Відаць, дачыненне С. да тагасветных сілаў паўплывала на разуменне такіх крыкаў як прадказання з'яўлення пазашлюбнага дзіцяці (параўн. называнне нагулянага дзіцяці Багданам — дадзеным Богам, а ва ўкраінскіх паданнях у пугача нават перасяляецца душа памерлага нехрышчонага немаўляці). У жніўнай песні («Сава разгулялася // У крапіву схавалася») упамінанне С. у *крапіве* не выпадковае, а міфалагічна матываванае, калі ўлічыць, што як С., так і крапіве ўласціва ярка выражаная жаночая сімволіка, прычым з негатыўнай канатацыяй (узгадаем, што ў крапіве знаходзяць дзяцей, але толькі пазашлюбных — крапіўнікаў). Для С. характэрна шлюбна–эратычная сімволіка. На Беларусі вядомы вясельны звычай — перад прыездам маладых са *шлюбу* займаць месца за сталом жанчынамі, адна з якіх пераапранута як найбольш камічна «маладой», іншая — «маладым», астатнія без пераапранання сядзяць сваццямі. На Брэстчыне такую «маладую» называюць С. з савянятамі. Сапраўдныя сваты рознымі спосабамі выганяюць «саву» з–за стала, нават падпальваюць на ёй кудзелю (магчыма, адсюль выраз «сава смаленая»), потым адкупляюцца. Савіная грамадка потым дапускае розныя бясчынствы груба эратычнага характару, нападаючы на дарослых мужчын.

У казачных і лірычна–песенных сюжэтах, а таксама ва ўстойлівых адзінках мовы С. падаецца як клапатлівая маці, але ўдава («жыццё ўдавінае — савінае»). Будучы раней голай, С. атрымала сваё пер'е, калі сцерагла *вераб'я*. Відаць, з той жа этыялагічнай легендай генетычна звязаныя вядомыя песні з сюжэтнай лініяй: «Наварыў верабей піва, зазваў пташак на дзіва, аднае савы не пазваў», «На беднага вераб'я пала сава з лесу». Акрамя таго, у народзе казалі, што *Бог* некалі пераставіў С. вочы на кацініыя ды нават памяняў ім галовы. Не выключана ў дадзеным выпадку і рэальная аснова такіх вераванняў, бо С. знішчаюць мышэй, за што іх называюць «ляснымі кошкамі».

Тым часам як старажытныя грэкі і рымляне С. лічылі птушкаю, прысвечанай багіні–грамоўніцы Атэне, а французы называлі яе вялікім або малым герцагам, беларусы бачылі ў ёй «нейкае дзіва», чымсьці падобнае на птушку і нечым на чалавека. Сяляне ў паданнях абулі гэтае «цуда–стварэнне ў лапці і павялі да пана».

С. калі і не зусім *ведзьма*, то шкодніца і драпежніца. Нават савінае пер'е нельга было класці ў падушку, бо яно скруціць курынае ці гусінае пер'е ў

цвёрдыя скруткі, сапсуе падушку. У беларускай дзіцячай песеньцы С. параўноўваецца з ведзьмай: «Пашла сава па лесу, // Паляцела да бесу, // Совушку злапалі, // Як ведзьму, звязалі».

Забароны забіваць С., відаць, не існавала, савіныя чучалы часта сустракаліся ў сялянскіх хатах, што сведчыць пра адпуджвальную ўласцівасць С. ад нячыстай сілы. Як і ў іншых выпадках, незвычайныя ўласцівасці С. тлумачацца яе паходжаннем: некалі яна была чалавекам, відаць, жанчынай, нават анёлам, але за пэўную правіну пакараная Богам. Яе звычка хавацца днём, бо днём яна кепска бачыць, тлумачыцца тым, што некалі яна была голай, папрасіла, пазычыла ў птушак па аднаму пёрку, каб апрануцца (ад таго і пер'е ў яе такое рознае), ды не аддала пазычанае. Таму калі птушкі ўбачаць С., то пачынаюць яе бязлітасна дзерці, адбіраючы сваё пер'е.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 1; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 183; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego // Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 61, 193.

Т. Валодзіна, А. Садоўская, Л. Салавей

САД, вобраз прасторы мініяцюрнага свету, што арашаецца праточнай вадой як сімвалам благадаці. У многіх міфалагічных традыцыях С. стасуецца з *выраем*, дзе разнастайныя пладовыя дрэвы і на іх птушкі. У казках С. звычайна змешчаны на выспах. С. як вобраз *раю* выступае ў сярэднявечным заходнееўрапейскім мастацтве.

З С. у беларусаў (асабліва на Палессі) звязаныя шматлікія павер'і. Нельга, напрыклад, высякаць С., пакуль ён сам не засохне, іначай чалавек можа памерці (в. Залатуха Калінкавіцкага р–на). Каб добра завязваліся плады, у калядную ноч трэба было *босым* хадзіць у С. С., які позна зацвіў, прадказваў *смерць* гаспадарам. У некаторых мясцінах смерць гаспадара ці гаспадыні павінна была кампенсавацца высечкай дрэваў (*грушы* ці *яблыні*) у С. (в. Жахавічы Мазырскага р–на). У Заходнім Палессі вядомы вясельны *каравай*–С. — каравай, упрыгожаны галінкамі садовых дрэў і *плотам* з паперы (сувязь з ідэяй пладароддзя) (в. Забаллоце Маларыцкага р–на). Вядома паданне, што ў Ваўкавыску Міндоўг пабудаваў замак і побач з ім быў чароўны С., прарэзаны шматлікімі каналамі.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 84—111; *Булгаковский Д.* Исторический очерк Волковыска, уездного города Гродненской губернии. 1881. С. 9; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 312—315; *Цивьян Т. В.* Анализ одного полесского текста в связи с мифологией сада // Полесье и этногенез славян. М., 1983. С. 96—98; *Цивьян Т. В.* К мифологеме сада // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 140—152.

Л. Дучыц

САКРА́ЛЬНАЯ ЎЛА́ДА, рэлігійныя і міфалагічныя ўяўленні аб сакральным, свяшчэнным, «боскім» паходжанні ўлады кіраўніка. Рэлігійнае разуменне С. у. кіраўніка з'яўляецца ў перыяд заняпаду родавага грамадства і ўзнікнення дзяржаўных утварэнняў. У гэты перыяд прыходзіць у заняпад падставовы прынцып родавай грамады — роўнасць усіх супольнікаў калектыву — і з'яўляецца неабходнасць вылучэння кіраўніка. Адным з найбольш дзейсных спосабаў узвышэння кіраўніка было абагаўленне яго ўлады ці ўяўленне аб атрыманні ім улады ад багоў. Сакралізацыя

канчаткова рабіла вобраз валадара адзіным сімвалам улады ў краіне, надавала гэтай уладзе рэлігійнае значэнне.

Акрамя таго, сакральны кіраўнік станавіўся вярхоўным святаром у дзяржаве, медыятарам (пасярэднікам) у дачыненнях паміж чалавечым калектывам і багамі. Усе найбольш важныя дзяржаўныя рэлігійныя абрады выконваліся толькі з удзелам сакральнага кіраўніка. У гэтым плане ён быў гарантам дабрабыту краіны і людзей, таму шмат што залежала ад яго фізічнага і духоўнага здароўя, ад магчымасці добра выконваць абрады.

Можна вылучыць два асноўныя спосабы сакралізацыі ўлады кіраўніка. У шматлікіх культурах (Старажытны Егіпет, Кітай, Японія, цывілізацыі дакалумбавай Амерыкі ды інш.) кіраўнік лічыўся «жывым богам». У іншых грамадствах існавала ўяўленне аб атрыманні кіраўніком ад багоў у момант каранацыі нейкай боскай, свяшчэннай сілы: «мана» ў народаў Палінезіі, «царскасць» у дзяржавах Месапатаміі ды інш. Гэтыя ўяўленні традыцыйна захоўваліся на працягу ўсяго Сярэднявечча (параўн. хрысціянскую традыцыю разумення кіраўніка як «памазанніка Божага»), а ў некаторых культурах іх рэшткі можна ўбачыць і цяпер.

Вельмі яскрава аб С. у. сведчаць розныя міфалогіі, якія даюць нам магчымасць зразумець нутраны сэнс уяўленняў аб паходжанні ўлады кіраўніка. Міфы, прысвечаныя гэтай тэме, можна падзяліць на некалькі груп: 1) міфы аб цудоўным нараджэнні і выхаванні будучага кіраўніка; 2) міфы аб боскай дапамозе кіраўніку заняць пасад праз спецыяльныя знакі; 3) міфы аб звышнатуральнай дзейнасці кіраўнікоў ці іх свяшчэнных памочнікаў; 4) міфы, дзе кіраўнікі з'яўляюцца настаўнікамі сваіх падданых у справе земляробства, жывёлагадоўлі, рамяства ды інш.

У беларускай традыцыі ўяўленні аб сакралізацыі ўлады кіраўніка добра бачныя ў летапісным і фальклорным вобразе полацкага князя *Усяслава* Чарадзея. Магчыма, з гэтымі ж ідэямі можна звязваць паданні пра князёў *Тура, Вітаўта* і славянскую форму імя полацкага князя *Рагвалода*.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Древнебалканские названия священного царя и символика царского ритуала // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 6—13.

А. Прохараў

САКСОНЦЫ, выхадцы з германскіх земляў, якія ўдзельнічалі ў паходах крыжакоў, а таксама тыя, што ў пачатку XIX ст. служылі ў арміі Напалеона Банапарта. Як і іншыя іншаземцы–захопнікі (*татары*, *французы*), вобраз С. характэрны для беларускіх паданняў і мікратапанімікі. На Кобрыншчыне вядомыя Саксонскія курганы, дзе, паводле падання, пахаваныя саксонскія воіны. У другой мясцовасці пра курганы распавядаюць, што гэта магілы, якія засталіся пасля бітвы «шведа з саксонам». У наваколлі Гродна пра адзін з курганных могільнікаў расказваюць, што ён насыпаны ў час вайны з «сасамі» (так у народзе звалі саксонцаў з арміі Напалеона ў 1812 годзе).

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895.

Л. Дучыц

САЛАВЕ́Й, ва ўяўленнях беларусаў і традыцыйнай беларускай паэзіі — высакародная *птушка*, высока цанёная за дасканалы спеў. С. не мае асобнага этыялагічнага міфа, яго паходжанне тлумачыцца ў адным сюжэце з *зязюляй*: С. — сын той жанчыны,

што была замужам за *вужам*, шчасліва гадавала дзяцей у вужавым падводным царстве, а пасля забойства мужа ператварылася ў зязюлю, сын стаў С., дачка ў пакаранне — жабкай. Нездарма С. уе гняздо ля зацішных вадаёмаў, ля рачных завадзяў, ля ручаёў, нібы нагадваючы, што яго дзяцінства звязана з воднай стыхіяй, яго бацькаўшчынай. Як і спеў зязюлі, голас С. маркіраваў перыяд вясны ў беларускім абрадавым календары (спеў спыняўся на Пятра). У фальклоры С. і зязюля падаюцца часта як шлюбная пара (парны вобраз нясе ў сабе ў пэўнай меры эратычную сімволіку). С. — улюбёны вобраз народнай паэзіі, сімвал молайца. Спеў С. выклікаў здзіўленне і захапленне, яго расшыфроўвалі рознымі гукаперайманнямі.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1884. № 3. С. 81—96; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 183; *Романов Е. Р.* Белоруский сборник. Вып. 4. С. 166—167.

Л. Салавей

САЛДА́Т, **жаўне́р**, персанаж беларускіх паданняў і фальклору. Шырока распаўсюджаны паданні пра археалагічныя помнікі: каравульныя С., што з'яўляюцца па начах на *кургане*; гарадзішча насыпалі С. ботамі ды інш. У в. Дабрэнева Лагойскага р–на вядома паданне, што каля мастка праз ручай пад высокай гарой, дзе «правалілася царква», ляжаў С., а каля яго была *сабака* і вялікі воз *грошай*. Кожнага, хто праходзіў праз масток, С. затрымліваў і прапаноўваў аддаць яму тры душы, а за гэта абяцаў воз з грашыма. Але ніхто з мінакоў не меў тры душы, то С. і грошы зусім зніклі. У многіх казках замест С. фігуруе *каваль* або мужык. Вядомыя назвы гарадзішчаў — Салдатава гара, Салдацкая Слабада.

Літ.: *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895; *Tyszkievicz K.* Wiadomość historyczna o zamkach, horodyszczach i okopiskach starożytnych na Litwie i Rusi Litewskiej // Teka Wileńska. Wilno, 1858. № 55. S. 181—196.

Л. Дучыц

САЛОМА, у народна–міфалагічных уяўленнях беларусаў — сімвал з актыўным аграрна–вегетацыйным значэннем. Судачыненні са збожжам/*хлебам* і светам продкаў надаюць С. тыповы магічны змест. Прадукавальны сэнс рытуалаў з С. у складзе каляндарнай абраднасці даволі празрысты: С. з каляднага стала неслі ў *поле*, абвязвалі вакол садовых дрэў, падпярэзвалі ёю бясплодных жанчын. Відавочна яе медыятыўная, пасярэдніцкая паміж светамі роля: як частка культываванай чалавекам расліны, С. выпадае са сферы дзікага, прыроднага і, не з'яўляючыся канчатковай мэтай вытворчага працэсу, цалкам не ўключаецца ў поле культуры. Своеасаблівае месца С. і на шкале апазіцыі жывое–мёртвае: зрэзаная, зжатая, яна ўжо не жывая, але і не зусім мёртвая, захавальніца патэнцыі адраджэння. Матыў паміраючай, вычарпанай прыроды заканамерна суадносіць С. з паміраючым, мёртвым чалавекам, продкам (параўн. звычаі класці на С. смяротна хворага чалавека, спальванне С. з мэтай «сагрэць продкаў», С., з аднаго боку, як спецыфічную маску ўвабранага, а з другога, як іншабытную форму *пярэваратня*). Спальванне саламянага *снапа* — «дзеда» — ёсць часткай архаічнага абраду «провадаў душ на той свет» пасля іх візіту ў родны дом. У беларусаў С. грае ролю ў вонкавым выглядзе рытуальнага героя самых розных абрадавых комплексаў — чалавек у строі з С. ці з саламяным пудзілам/лялькай у руках улучаўся ў сістэму магічнай дзейнасці,

у прастору антысвету. У беларусаў С. як пустая, абмалочаная, няпоўная проціпастаўлялася *жыту* — поўнаму, некранутаму, што праецыравалася на свет чалавечых дачыненняў (параўн.: саламяны вянок надзявалі «нячэснай» нявесце, аддавалі ёй пустую бутэльку, заткнутую С., у адваротным выпадку падавалася так званая краса — бутэлька *гарэлкі*, заткнутая каласамі жыта і аўса).

Моўная свядомасць беларусаў у рэчышчы дэсемантызацыі многіх звычаяў з С. актуалізуе канатацыі тонкасці, слабасці і пустаты.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 85; Витебская губерния: Историко-географический и статистический обзор. Вып. 1. Витебск, 1890. С. 268; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 204, 206; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 392; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 223—224; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 209; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 183.

Т. Валодзіна, М. Малоха

САЛЯ́РНАЯ СІМВО́ЛІКА, сістэма знакаў, звязаных з пакланеннем *Сонцу*. Узнікла як вынік паганскіх рэлігійных вераванняў. Пакланенне сонцу зарадзілася са з'яўленнем земляробства, што тлумачыцца залежнасцю будучага ўраджаю ад сонечнага цяпла і святла.

Салярнымі сімваламі са значнай доляй верагоднасці можна лічыць канцэнтрычныя кругі з элементамі арнаменту, а таксама крыжападобныя фігуры, утвораныя перасячэннем арнаментальных палосак ці стужак, нанесеных на донцы керамічных пасудзін неаліту і бронзавага веку. Сімвалам Сонца, бессмяротнасці, уваскрэсення і ачышчэння ў глыбокай старажытнасці стаў *крыж*. Многія даследнікі салярным сімвалам лічаць і *свастыку*, якая вядомая індаеўрапейскім і некаторым іншым народам. Самыя раннія выявы свастыкі з тэрыторыі Беларусі датуюцца першымі стагоддзямі н. э., свастыка сустракаецца таксама ў эпоху Сярэднявечча і нават у народным мастацтве XX ст. Адзін з самых распаўсюджаных у свеце сімвалаў — выява шасціпялёсткавай разеткі. Матывы разеткі даволі часта сустракаюцца на металёвых падвесках і шыйных грыўнях з пахаванняў *радзімічаў*, а таксама ў Полацку. Пазней выявы шасціпялёсткавых разетак змяшчалі на прасніцах і на сальніцах. Салярным сімвалам служыў таксама пашыраны ў народным дэкаратыўна–ўжытковым мастацтве знак у выглядзе кола з шасцю спіцамі. Распаўсюджаным сонечным знакам было колца з кропкай у цэнтры.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим–Москва, 1994. С. 22—24; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.

Э. Зайкоўскі

САМАГУ́БЦА, **загу́бак, ві́сельнік, даўлёнік, тапе́лец**, прадстаўнік катэгорыі «нячыстых», небяспечных мерцвякоў, супрацьпастаўлены «продкам», «дзядам», здольны прынесці жывым людзям рэальную шкоду. Перакананне аб небяспечнасці С. грунтуецца на ўяўленні пра тое, што натуральная *смерць* чалавека надыходзіць, калі той вычарпаў сваю жыццёвую сілу, патраціў яе на працягу ўсяго жыцця; заўчасная ж смерць пакідала *нябожчыку* не выдаткаваную ў зямным жыцці энергію, якую ён мусіў траціць ужо на шкоду людзям.

Паколькі жыццё ўсведамлялася як дар (*доля*), дадзены *Богам*, чалавек, які самахоць яго спыніў, выступаў супраць сакральнай волі і збліжаўся

тым самым з «нячыстай сілай». Адсюль шырока распаўсюджанае ўяўленне аб тым, што чалавек па сваёй волі не можа быць С., бо на гэтую справу яго пад'юджвае *чорт*. Калі ж «нячыстая» задума ўдалася, у паветры ўздымаецца віхура (завея, бура) — «*чортава вяселле*» — з нагоды атрымання чарговай «грэшнай душы». На Магілёўшчыне лічылі, што пры гэтым С.–мужчына бярэ шлюб з чарціхай, а С.–жанчына — з чортам. На скуры ж С. заключалі крывёй свае дамовы чэрці і *чараўнікі* (*ведзьмы*).

Пахаванне С. выразна адрознівалася ад пахавання нябожчыкаў, памерлых сваёй смерцю. Калі апошніх шляхам складанай абраднасці «перасялялі» ў свет Дзядоў (рабілі *хату–дамавіну*, належным чынам прыбіралі, спраўлялі хаўтуры), дык С. хавалі ў прасторавых пунктах, цесна звязаных з сімволікай памежжа, сферай хаосу, дэструкцыяй, каб гарантаваць бяспеку не толькі жывым, але і «добрым» нябожчыкам. Паўсюль забаранялася хаваць С. на тэрыторыі могілак, якія разумеліся як «сяло–невесяло» памерлых. Найчасцей іх хавалі на *ростанях*, у багністых месцах, у канавах, што атачалі могілкі. У шэрагу выпадкаў на магілу С. насыпалі вялікі курган, кідалі ламачча ці камяні. Адзінай пахавальнай атрыбутыкай вісельніка магла быць тая адзежа, у якой ён засіліўся, і вяроўка, з дапамогай якой гэта было зроблена. Часам С. хавалі нават без дамавіны. Паўсюль адсутнічала адпяванне С. і звычай спраўлення па іх хаўтураў.

Сувязь С.–тапельца са сферай *вады* паслугавала іх суаднясенню з такімі міфалагічнымі персанажамі, як *русалкі* і *Вадзянік*. Паводле народных павер'яў, русалкі і ёсць дзяўчаты–тапеліцы, якія заключаюць з Вадзяніком шлюб. Тапелец жа мужчына з цягам часу і сам робіцца Вадзяніком (Віцебская губ.). Тапельцы, пахаваныя на зямлі, захоўваюць сувязь і магчымасць уплыву на стыхію вады (у тым ліку і нябеснай вільгаці), што тлумачылася іх вечнай смагай, бо яны не паспелі напіцца тут пры жыцці.

Такім чынам, С. маглі выступаць прычынай працяглай *засухі*, спыніць якую можна было, паліваючы магілу тапельца вадой (ці пакінуць на пахаванні посуд з ёю, пастаянна папаўняючы яго), ці вырваць крыж з яе (Палессе). Рэчы, звязаныя з С. (вяроўка, пясок з магілы), даволі шырока выкарыстоўваліся ў магічных практыках, звязаных ідэямі гвалту, прымусу. Так, калі карчмар хацеў прывабіць наведнікаў, ён мусіў перацягнуць дарогу вяроўкай, на якой засіліўся чалавек, і закапаць яе перад *парогам*, ці гэтую ж вяроўку пакласці ў бочку з *гарэлкай* (Заходняя Беларусь).

Каб навесці смяротны праклён на ворагаў, патрэбна было перад асінавым кіем, уторкнутым у зямлю, запаліць васковую *свечку* з кнотам, зробленым з вяроўкі вісельніка. Трымаючы свечку нахіленай, каб яна патухла, агучвалі праклён: «Штоб ты так патух(ла), як гэтая свечка». Пасля чаго свечку ламалі аб кій, кідалі ў ямку, дзе ён тырчаў, і засыпалі зямлёй (Рэчыцкі пав.). Пяском з магілы маглі скарыстацца злодзеі, абнёсшы ім хату і ссыпаўшы з заходняга боку, яны такім чынам усыплялі ўсіх яе насельнікаў (Барысаўскі пав.). З другога боку, гэты ж пясок выступаў дзейсным сродкам вывядзення чарвякоў з адкрытай раны жывёлы (Віцебская губ.).

На Смаленшчыне падчас выгану жывёлы, каб яе не «давіў» *воўк*, трэба было назваць імя даўлёніка столькі разоў, колькі было скаціны ў статку, просячы ягонай абароны.

Літ.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной

смертью и русалки. Пгр., 1916; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. VIII. Вильна, 1912; *Толстые Н. И.* и *С. М.* Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938; *Tyszkiewicz E.* Opisanie pow. Borysowskiego. Wilno, 1847.

У. Лобач

САРАКІ́. Хранонім С. у царкоўнай традыцыі называе прысвятак, што адзначаўся з нагоды памяці сарака пакутнікаў за веру. Астранамічна ён звязаны з днём веснавога раўнадзення («на Саракі дзень з ноччу мераецца»). У папярэдняй сістэме часалічэння С. пачыналі вясну і адпаведна год («святыя Саракі напярод пайшлі»). Абрадавыя паводзіны гэтага дня змадэляваныя ў рэчышчы пераасэнсавання лічбы *сорак* сродкамі народнай этымалогіі — пяклі 40 булачак, ламалі 40 дашчэчак, чакалі 40 выраяў. Прылёт *птушак* у гэты дзень пазначаў адкрыццё *выраю*, вяртанне на зямлю продкаў, менавіта якім і прысвячалася печыва. Арнітаморфны код абраднасці С. (як і ўсяго веснавога комплексу) грунтуецца на ідэі прынясення вясны птушкамі і, у больш шырокім плане, на ўяўленнях аб птушках як пасярэдніках паміж зямлёй і *раем*, выраем, птушках як увасабленнях продкаў. Ушанаванне продкаў было падмацавана хрысціянскай традыцыяй памінання сарака пакутнікаў.

Веснавое раўнадзенне азначала зацверджанне *Сонца* на небасхіле, канец ваганняў цемры і святла, што ізаморфна саракадзённым перыядам у жыцці чалавека. Тут яшчэ раз праглядае антрапамарфізм у семантыцы і адзнацы тэмпаральных адрэзкаў, калі каляндарны час разглядаецца праз прызму чалавечага жыцця.

С. сканцэнтравалі ў сабе практычна ўсе міфалагемы і рытэмы веснавой абраднасці — матывы пачатку году, культу продкаў, ачышчальныя і прадукавальныя захады, прафілактычную і мантычную магію. У шэраг веснавых абрадаў, што рэгулявалі полаўзроставую і сацыяўзроставую структуру грамадства, упісваліся скаканні дзяўчат на дошках, папулярнае ў гэты дзень гушканне на *арэлях* і дзявочыя *варожбы* пра будучае замужжа.

Сам тэрмін С. па–свойму быў пераасэнсаваны хрысціянствам — дзень памяці менавіта сарака пакутнікаў (хоць сама колькасць іх грунтуецца на міфалагічных уяўленнях). У далейшым народная культура ўжо другі раз вытлумачвала, прыстасоўвала гэты хранонім да ўяўленняў больш позняга часу, у якім складаным чынам перапляліся рысы абедзвюх культур. Так, сорак воінаў сталі апекунамі ў земляробстве, а іх душы як быццам бы прыляталі на зямлю жаўрукамі. Гл. таксама *Сарачыны*.

***Літ.*:** *Валодзіна Т. В.* Беларускі земляробчы каляндар: Саракі—Узвіжанне // Весці АН Беларусі. Серыя гуман. навук. 1996. № 3. С. 87—91; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 401—405; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 137—139.

Т. Валодзіна

САРАЧЫ́НЫ, **Саракавíны, Саракí, Саракапу́ст, Шасцíны, Сорак Дзён,** памінальны абрад, які адзначаецца на 40–ы дзень пасля *смерці* чалавека. Згодна з народнымі павер'ямі, у гэты час перад тым, як *душа* нябожчыка далятае да *неба*, яна наведвала родную сядзібу. Хату прыбіралі *ручнікамі*, за акно выстаўлялі *хлеб–соль* і шклянку *з вадою*. На С. родныя наведвалі магілу памерлага, ладзілі жалобны стол, які паходзіць ад старажытнай язычніцкай трызны. Сярод

абавязковых памінальных страў былі куцця, канун ды інш. Асобны прыбор з пітвом і стравай ставілі для памерлага. С., як і іншыя памінкі, звязаны з культам продкаў. Неабходнасць адзначаць С. тлумачылі тым, што непамянутая душа асуджана на пакуты і не будзе спрыяць людзям у іх зямных справах.

***Літ.*:** Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986.

У. Васілевіч

САРОКА, ва ўяўленнях беларусаў надзялялася дэманічнымі рысамі. Лічылася, што *ведзьмы* скідваліся С. і, каб даведацца, хто гэта асабіста, трэба такую С. злавіць ды паадкручваць ёй крылле. У славянскіх і беларускіх этыялагічных міфах пра паходжанне С. і яе характэрную чорна–белую афарбоўку гаворыцца, што калі ўсе *птушкі* чысцілі на загад *Бога* вадаёмы, С. схітравала: вымазалася граззю не працуючы ды яшчэ ўзвяла паклёп на *каршуна*, што той лайдачыў. Калі падман выявіўся, Бог пакараў С., гразь назаўсёды прыстала да яе белага пер'я, яна стала чорна–белай. За паклёп каршун ёй не можа дараваць і часта палюе на С. Кара С. можа быць іншай. Так, у сербскіх паданнях гаворыцца, што Бог прызначыў ёй за кару ў бязмесячныя ночы (перад з'яўленнем маладзіка) малаціць калючы цярноўнік. У беларускай традыцыі гэты матыў захаваўся ў дзіцячай пацешцы, дзе гаворыцца, што С. малаціла асаку (жорсткую траву). Пра *чорныя* плямы на *белай* С. кажуць, што яны знікнуць тады, калі жанчыны перастануць раджаць дзяцей і гэтая функцыя пяройдзе да мужчынаў, г. зн. ніколі.

Нашы продкі выкарыстоўвалі С. у якасці ахоўнага прадмета, які засцерагаў ад іншых дэманічных істот. Забітую С. вешалі ў хляве, каб *ласка* (*Дамавік*, *Хлеўнік*) не мучыла *кароў* і *коней* або каб ведзьма не мела доступу да кароў, не адбірала ў іх *малако*. Гэтаксама С. вешалі на дварэ, каб яна адпуджвала драпежных птушак (каршуна, *варону*) ад свойскіх, асабліва ад птушынай моладзі. Для ўсходнеславянскай культавай традыцыі, верагодна, вытокамі сакралізацыі С. з'яўляюцца пэўныя родава–матрыярхальныя культы. Аб гэтым сведчаць як шырока вядомае «сарока–варона дзеткам кашку варыла», так і павер'і, што С. могуць абярнуцца толькі жанчыны. На гэта таксама паказвае рэлігійна–магічнае значэнне «сарокі» — жаночага галаўнога ўбору некаторых этнічных групаў рускіх. С. з'яўляецца разносчыцай навін, яе стракатанне абяцае прыбыццё *гасцей*, змену надвор'я на даждлівае, прадказвае нейкае здарэнне ці нават *смерць*. Тая ж сімволіка С. як істоты–ахоўніцы выступае ў замовах: «Сарока на кол прылятала. Колькі сароцы на калу пабываць, столькі ў маёй кароўкі ўроку пабываць. Сарока з колу злятае — з мае кароўкі ўрокі знімае».

Уяўленні пра сувязь С. са сферай чарадзейства, пра яе перакідванне (прыгожая багатая ведзьма становіцца белай С., потым зноў становіцца жанчынай, і так бясконца) і ўся атмасфера дзейнасці наднатуральных сілаў добра пераказаная ў фантастычным апавяданні Яна Баршчэўскага «Белая сарока».

***Літ.*:** *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 180—193; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 556—568; *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губ. // Этнографический сборник. Вып. 3. СПб., 1858. С. 115—276; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 139—140.

Т. Валодзіна, Л. Салавей

САРЭ́НЫ, Вадзяны́я каралёўны, Лю́дзі марскі́я, Фараонкі, міфічныя істоты рознага полу, якія жывуць у моры, а ў пагодныя дні выходзяць на бераг. Тыя, хто плаваюць па моры, могуць бачыць марскіх людзей. Паводле народных уяўленняў, яны былі заклятыя Найсвяцейшай Маткаю, у выніку чаго атрымалі выгляд паўчалавека–паўрыбы. З мора чуваць, як яны пяюць, весяляцца ці плачуць, цягнучы журботныя песні. Жывуць у моры і Вадзяныя каралеўны, якія, выходзячы з вады ўночы, спяваюць. Запісаныя ад іх песні разыходзяцца па свеце. Паходжанне Фараонак тлумачылася ў народзе так: «… як жыдэ пераходзілі без мора да нас, Фараон казаў усім людзям з свайго каралеўства ганіць жыдоў, жэбы іх не пусціць па гэты бок, то некаторыя, гонячы жыдоў, паўходзілі ў мора, і як Мойжэш лескаю махнуў, вада зышлася ў мору да мейсца і заліла іх там, і яны да канца свету будуць у мору». Для ўсіх гэтых марскіх міфічных персанажаў характэрна тое, што ў прахожых ці праезджых людзей яны пытаюцца пра час сканчэння свету. Калі пачуюць, што ён адбудзецца неўзабаве, — цешацца, пляскаюць у ладкі, а калі ім скажуць, што не хутка, — плачуць, лементуюць, бо пасля канца свету з'явяцца іншыя людзі, то і С. давядзецца быць не ў вадзе, а на зямлі, з–за чаго замест хвастоў у іх паявяцца ногі, як у людзей.

Літ.: *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 108—109.

У. Васілевіч

САХАЧЫ́, адна з назваў сузор'я Вялікай Мядзведзіцы (Вялікага Возу). Верагодна, паходзіць ад слова «сахаты» — «лось». Назва звязана з адпаведнай назвай «Сахаты», вядомай на поўначы Расіі. Наагул назва гэтага сузор'я «Лось» або «Алень» характэрная для многіх народаў Поўначы. Гл. таксама *Воз, Сіта*[2].

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 46; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 814.

С. Санько

СВАРОГ, адно са славянскіх божышчаў. У спісе багоў, якія ўваходзілі ў пантэон кіеўскага князя Уладзіміра, імя С. адсутнічае. Яно згадваецца толькі ва ўстаўных каментарах да «Хронікі Іаана Малалы», дзе атаясамліваецца са старажытнагрэцкім Гефестам і дзе Сонца–Геліёс называецца *Дажбогам*, сынам С. У славянскіх пісьмовых крыніцах (пераважна ў павучаннях супраць паганства) паведамляецца, што «огневи Сварожицю молятся». Згодна са звесткамі нямецкіх місіянераў XI—XII стст., у балтыйскіх славянаў Сварожыч, які іначай называўся Радагостам, ушаноўваўся ў культавым цэнтры племя рэдарыяў — Рэтры ці Радагошчы — як адзін з галоўных багоў. Атрыбутамі Сварожыча–Радагоста былі *конь*, дзіды і вялізны *дзік,* які выходзіў з мора (звычайна дзік лічыцца зааморфным сімвалам *Сонца*).

На думку Р. Якабсона, культ С. звязаны з гадавымі цыкламі прыроды і характарызуецца ваяўнічым духам, які дае мужнасць і мужчынскую сілу. У такім разе С. нагадвае *Перуна*. Згодна з Б. А. Рыбаковым, С. (ён жа *Стрыбог* — Род — *Светавіт*) — гэта старажытнае вярхоўнае божышча *неба* і сусвету, «бог–бацька», які да вылучэння на першае месца Перуна быў галоўным, усеабдымным божышчам далёкіх продкаў славянаў. Як лічыць той жа даследнік, С. нагадвае Урана старажытнагрэцкай міфалогіі, а пасля прыняцця хрысціянства яго ўпадаблялі богу–творцу Саваофу.

Яшчэ ў 1874 г. А. Гільфердынг выказаў думку, што ў славянаў прызнавалі бога неба, які быў вышэй за Перуна, але пад уладу апошняга аддаў зямны свет. Як лічыў А. Гільфердынг, «гэта вышэйшае божышча называлі проста *Богам* і, верагодна, таксама Сварогам». А. С. Фамінцын бачыў у С. вярхоўнага бога, апрычонага ад Перуна і *Вялеса*. На думку ўкраінскага эмігрыйнага даследніка І. Агіенкі (мітрапаліта Іларыёна), С., магчыма, быў спачатку адзіным вярхоўным богам, валадаром свету, прабогам. С. з'яўляўся бацькам сонца і *агню*, богам неба, увасабленнем неба і святла.

Імя С. блізкае да старажытнаіндыйскага svarga — «неба». З іншага боку, індаеўрапейскі корань для абазначэння сонца — *saue– (*su–, *sue–). У літоўскай міфалогіі вядомы, магчыма, этымалагічна блізкі па найменні Совій, якому прыпісвалі ўвядзенне традыцыі целаспалення.

У «Іпацьеўскім летапісе» пад 1114 г. зроблена спроба перыядызацыі дахрысціянскай гісторыі, у якой да часоў царавання С. аднесены пачатак апрацоўкі металаў і ўстанаўленне манагаміі, за парушэнне якой «ввергнуте и в пещь огнену».

Літ.: *Гильфердинг А.* История балтийских славян. СПб., 1874; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 140; Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Київ, 1994. С. 95—97; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 443—446; Сварог // Славянская мифология. М., 1995. С. 348—349; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1894. Вып. I.

Э. Зайкоўскі

СВА́СТЫКА (санскрыцкае svastika літаральна «дабрабыт»), роўнаканцовы *крыж* з загнутымі Г–падобнымі канцамі «па сонцу» ці «супраць сонца», старажытны знак *агню* ў індаеўрапейскіх і некаторых іншых народаў, першапачаткова выява ўдасканаленай прылады для здабывання агню (агонь здабывалі трэннем двух паленцаў, потым, калі сталі здабываць агонь вярчэннем стрыжня накшталт *верацяна*, незалежна ад таго, круцілі яго ў далонях ці «смыком», усё роўна ў аснову клалі не адно паленца, а накрыж два («адно палена і ў печы не гарыць»), пакінутыя сучкі дапамагалі замацаваць паленцы на зямлі чатырма калочкамі — гэта ўжо С.). С. мае вялікае пашырэнне на абшарах Еўразіі, найранейшыя выявы С. знойдзены ў Малой Азіі. Старажытныя эліны пакінулі шматлікія варыянты выяваў С. на ўжытковых і сакральных рэчах. На выкапнёвых знаходках знак С. сустракаецца таксама з большай ці меншай часцінёй у італійцаў, германцаў, балтаў, а таксама ў беларусаў. Арыйскімі плямёнамі С. была занесена на Індастанскі субкантынент, адкуль разам з рэлігійнымі вучэннямі С. разышлася па многіх краінах Азіі і цяпер ушаноўваецца там як сакральны знак. Хрысціянства на ранніх этапах выкарыстоўвала С., абапіраючыся на традыцыйныя ўяўленні. Пра гэта сведчыць С. унутры купала кіеўскай Сафіі. Арнамент там складаецца з простых роўнаканцовых крыжоў і С. папераменна. Знакі С. былі выяўленыя на цэгле царквы Куцеінскага манастыра і іншых месцах. Выявы С. на розных рэчах, найперш керамічных, а таксама на праселцы, фібуле, бранзалеце, на камяні–помніку на могілках і да т. п. знойдзены археолагамі ў Беларусі, у тым ліку ў Заслаўі, Ваўкавыску, Воршы, Лоску, Вілейскім, Браслаўскім, Валожынскім, Пастаўскім, Чашніцкім р–нах. Кароткачасовае, нават неістотнае параўнальна з шматтысячагадовай гісторыяй выкарыстанне нямецкімі

нацыстамі С. у якасці свайго сімвала спарадзіла негатыўнае стаўленне да С. у еўрапейска–амерыканскай культурнай зоне, выклікала недарэчнае прымхлівае замоўчванне гэтага знака.

С. — найдасканалейшы знак найвялікшага адкрыцця ў гісторыі чалавецтва, якое прадвызначыла яго лёс на многія тысячагоддзі — адкрыццё і засваенне агню. Агонь сакралізавалі, агню прысвечана шмат гімнаў у «Ведах», агонь увайшоў у рэлігійна–філасофскія сістэмы многіх народаў. Ужо ў глыбокай старажытнасці нарадзілася слушнае ўяўленне, што *Сонца*, энергія Сонца з'яўляецца спараджальнікам усяго жывога, а агонь — яго сын. «Нараджэнне» агню звязана з подзьмухам паветра. Ахвяруючы сабой, сваёй адчувальнай на дотык формай, агонь гіне, аддаючы цяпло і святло людзям, выпраменьваючыся ў неба бліжэй да бацькі–Сонца. Усё гэта зашыфравана ў знаку С., які лічыцца паўсюль свяшчэнным. У Беларусі С. сустракаецца не толькі на археалагічных рэштках, але і на зусім «жывых», хоць і выключаных ужо з побытавага выкарыстання арнаментаваных тэкстыльных вырабах — *ручніках*, *фартухах* ды інш. Гл. таксама *Салярная сімволіка*.

***Літ.*:** *Дзярновіч А.*, *Квяткоўская А.* «Свастыка» як касмалагічны ды этнавызначальны сымбаль // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 75—90; *Керам К.* Боги, гробницы, ученые: Роман археологии. М., 1963. С. 59—60; *Мальвер А.* Наука и религия. СПб., 1907; Свастика // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 420; *Рерих Н.* Сердце Азии. Мн., 1991. С. 15, 49.

Л. Салавей

СВЕТАВІ́Т, вярхоўны бог пантэона, бог нябеснага святла і яго ўвасаблення *Сонца*, вядомы з запісаў 80–ых гадоў XX ст. у некаторых раёнах Гродзеншчыны (Мастоўскі і Шчучынскі р–ны): «Световіт — бог Слонца і самы глаўны».

С. мае выразнае заходнеславянскае паходжанне. Зах.–слав. Svantavit, Zwantevit, Szuentevit, галоўны бог язычніцкага пантэона заходніх і прыбалтыйскіх славян. Свяцілішча С. знаходзілася на востраве Руген (цяпер Нямеччына) у горадзе Аркона. Гэта быў добра ўмацаваны храм, абнесены трыма сценамі. Усярэдзіне знаходзілася скульптурная выява С., значна вышэйшая за чалавечы рост, з чатырма тварамі, відаць, суадносна з чатырма напрамкамі свету. Сам храм быў чатырохслуповай канструкцыяй, што сімвалізавала чатырохбаковую мадэль свету славянскай міфалогіі. С. трымаў у руцэ вялікі *рог з віном*, якое абнаўлялася восенню кожнага года і па якім жрэц варажыў пра будучы ўраджай, у другой — спушчаны лук, што сведчыць пра дзве асноўныя функцыі С. — апякунства ўрадлівасцю і мілітарнасць. Ён быў гаспадаром і ваяром, як князь, але нават князі лічыліся з думкамі жраца С., галоўнага прадказальніка будучых падзей. С. складалі ахвяраванні яго вернікі з усіх славянскіх плямён, нават купцы, што прыплывалі на Руген з гандлёвымі мэтамі, не маглі распачаць справы, пакуль не прыносілі дарагую рэч у ахвяру боству. У храме С. захоўвалася частка золата і срэбра з ваенных трафеяў, таму вялікія скарбы ахоўвала 300 узброеных коннікаў. У самога С. быў *белы конь*, якога ноччу дзесьці вадзілі, каб раніцай было відаць, што боства ездзіла на ім, аглядаючы і сцерагучы свае ўладанні. Восенню ў храме С. праводзілася свята ўраджаю, у час якога адбываўся рытуальны дыялог жраца і вернікаў: жрэц хаваўся за вялікім, у рост чалавека, мядовым пірагом і пытаўся ў прысутных, ці бачаць яны яго. Пачуўшы адказ «трошкі бачым», ён прамаўляў формулу–закляцце: «Каб налета яго зусім не бачылі» за пірагом, каб

быў, значыць, ураджайны год. Гэты дыялог зафіксаваны Саксонам Граматыкам, які апісваў падзеі да 1185 г., аднак ён занатаваны этнографамі ў часткі беларусаў і паўднёвых славян яшчэ ў пачатку XX ст., праўда, перанесены ў сферу каляднай абраднасці ў кола сям'і, дыялог адбываўся паміж гаспадаром і гаспадыняй.

Апрача рэчавых ахвяр С. прыносілі часам і крывавыя чалавечыя, для гэтага бралі палонных хрысціян, што цяснілі славян–язычнікаў. І ўрэшце ў XII ст. дацкі кароль разбіў ругенскіх славян, разрабаваў і знішчыў храм С. і яго стод. Сімваламі С. былі колеры *чырвоны* і *белы*: белы конь, чырвоныя дэкарацыі і дах у храме, пунсовыя шаты боства. С. вельмі нагадвае *Ярылу* па функцыях, па сімволіцы, акрамя хіба чатырохтварасці, што паказвае на яго аднесенасць да цэнтру Зямлі.

Літ.: *Леже Л.* Славянская мифология. Воронеж, 1908; *Гельмольд*. Славянская хроника. М., 1963; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Свентовит // Славянская мифология. М., 1995. С. 349; *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 260—261; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. П—С. Мн., 1984. С. 388—389; *Толстой Н. И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал–диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5—72; *Топоров В. Н.* Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология. 1986—1987. М., 1989. С. 3—50.

Л. Салавей, С. Санько

СВЕ́ЧКА, магічны сродак абароны ад нячыстай сілы, ад *сурокаў*, для абароны ад *Перуна*, *пажару*. С. шырока выкарыстоўваецца ў розных абрадах (вясельных, пахавальных, памінальных), у каляндарных святах, пры розных *варожбах* ды інш.

У Барысаўскім павеце ў сярэдзіне XIX ст. калі малады збіраўся ехаць да нявесты, то яго садзілі на кораб з *жытам*. Хросная маці падстрыгала яму *валасы*, а сястра падпальвала іх васковай С. Па прыходзе маладой у дом мужа свякроўка падстрыгала маладую, на галаву ёй клалі тры пасмачкі лёну і крыжападобна падпальвалі ёй валасы С. У Пінскім павеце *касу* падпальвалі крыжападобна складзенымі С. Некалі ў Рэчыцкім павеце жаніх падыходзіў да дзвярэй нявесты, побач з ім станавілася яго маці з запаленай С. і сяброўкі. Перад жаніхом выходзяць дзяўчаты і маці маладой, пачынаюць спяваць і запальваюць С. паабапал *парога*. Сваха злеплівае свечкі ў адну С. Спевы працягваюцца. Потым свахі цалуюцца і са С. ідуць у дом нявесты. У мястэчку Пагост былога Мазырскага павета ў час вянчання ў царкве жанчына або дзяўчына (свяцёлка) за маладымі трымае дзве запаленыя С., якія злучаюцца паміж сабой наступным чынам: з вялікага кавалка *хлеба* здымаецца верхняя скарынка ў форме кола, у ёй прарэзаны дзве дзіркі і туды ўстаўлены С. Пасля гэтыя С. прысутнічаюць ва ўсіх вясельных абрадах. У Рэчыцкім павеце існаваў звычай у кожнай вёсцы выбіраць сабе ахоўніка (заступніка) — якога–небудзь святога — і ў гонар яго трымаць у вёсцы брацкую С. або абраз. На *Дзяды* гаспадар тры разы са С. абыходзіў *стол* перад вячэрай. Пасля вячэры запальвалі С. і назіралі, куды пойдзе дым. Калі ўверх, то ўсё будзе добра, а калі да *дзвярэй*, то ў *хаце* нехта памрэ. Гл. таксама *Грамнічная свечка*.

Літ.: *Быковский Владислав.* Свадебные обряды и песни в Пинском уезде Минской губернии // Памятная книжка Виленского генерал–губернатора на 1868 год. СПб., 1868. С. 63—76; *Верашчагіна А. У.* Дзяды, альбо Дні памінання памерлых на Беларусі // Наш радавод. Кн. 5. Ч. І. Гродна, 1993. С. 177—187; Описание церквей и приходов

Минской епархии. Вып. V. Мозырский уезд. Мн., 1879. С. 141—142; Описание церквей и приходов Минской епархии. Вып. VIII. Речицкий уезд. Мн., 1879. С. 102; *Пушкина Т. А.* Воск и свечи в древнерусских погребениях // Погребальный обряд. Труды ГИМ. Вып. 93. М., 1997; Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865. С. 544.

Л. Дучыц

СВЕ́ЧКІ (маларыцкае **СВІ́ЧКІ**) — агульная назва ўсяго двухтыднёвага святочнага перыяду ад *Калядаў* да *Вадохрышча* на Маларытчыне, у які сувора забаранялася прасці. Магчыма, назва звязана з рэальнай астранамічнай з'явай высокага ўзыходжання над небакраем узімку сузор'я *Сіта* (Плядаў), якое на Случчыне ўяўлялася запаленымі свечкамі, да якіх скіроўваюцца *душы* праўдзівых людзей, каб далей патрапіць у *вырай*.

***Літ.*:** Дыялектны слоўнік Брэстчыны. Мн., 1989. С. 201; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 31.

С. Санько

СВІННЯ́, побач з іншай свойскай жывёлай мела важнае гаспадарчае значэнне і набыла пэўнае месца ў народных уяўленнях, абрадавай практыцы, вуснапаэтычнай творчасці. С. адна з найперш асвоеных жывёл у і.–е. народаў, што насялялі Малую Азію, Грэцыю і інш. Старажытныя хеты нават падзялялі народы на цывілізаваныя і дзікія па прыкмеце «тыя, што ядуць свініну» і «што не ядуць свініну». У «Хецкіх законах» прадугледжвалася дыферэнцаваная кампенсацыя за крадзеж ці пашкоджанне свойскіх свіней розных катэгорый — «адкормленай (зернем) свінні», «надворнай свінні», «пароснай свінні», «парасяці». Ідэнтычны падзел свінога статку захоўвалі беларусы яшчэ ў пачатку XX ст.: надворных С. пасвілі ў полі і кармілі толькі адзін раз на дзень, кормных С. трымалі ў хляве і кармілі 2—3 разы, асобна кармілі С. з парасятамі ці малых парасят. І цяпер адкормленых С. забіваюць перад *Калядамі* (раней вепрука ахвяроўвалі таксама *Навіне*), такая С. называецца «калядой» («Добрую каляду сёлета выкарміў»), галаву С. захоўваюць для велікоднага стала. У калядках спяваецца то «Ішла, пайшла свіння», то «Ішла каляда па ляду», што сведчыць пра прымеркаванасць матыву ахвяравання С. да Калядаў. У старажытных рымлянаў ахвяраванні жывёл адбываліся ўстаноўленым парадкам: парасё—ягнё—цялё (porcus—agnus—vitulus). С. была сімвалам плоднасці, урадлівасці, аднак стаўленне да яе ў розных народаў склалася неаднолькавае — адны гадавалі і спажывалі яе, іншыя адмовіліся, што знайшло адлюстраванне ў розных рэлігійных сістэмах з іх харчовымі забаронамі. Забароны юдаізму і магаметанства на ўжыванне свініны беларусы тлумачылі міфалагічным спосабам. Існуе паданне, што *жыды*, жадаючы выпрабаваць Ісуса, схавалі пад вялікім карытам жанчыну з дзецьмі і прапанавалі адгадаць, што там знаходзіцца. Хрыстос адказаў ім, што там С. з парасятамі. Жыды паднялі карыта і пераканаліся, што так яно і ёсць. З таго часу яны пазбягаюць ужываць свініну. У гэтым паданні адчуваюцца адгалоскі татэмічных уяўленняў, паводле якіх семіты вядуць паходжанне ад гэтай жывёліны. У міфалагічных паданнях С. ідзе ў пары з *авечкай*, а іх розныя павадкі тлумачацца асаблівасцямі іх узнікнення, іх тварэння.

Так, авечкі не баяцца дажджу, бо яны звычайна пакрыты густой воўнай, затое пакутуюць ад спякоты, збіраюцца летнім поўднем у цень пад дрэвы. С. ж, наадварот, любяць

прымаць сонечныя ванны, але, пакрытыя рэдкай шчэццю, не выносяць дажджу, уцякаюць з поля дамоў. Народнае тлумачэнне гэтаму носіць напаўжартаўлівы характар, але зводзіцца да паходжання абедзвюх жывёл. *Бог* зляпіў С. з гліны, таму яна баіцца вады, каб не размокнуць, а авечку — са смалы, якая, як вядома, расцякаецца ад спёкі, таму жывёлы не любяць адна дажджу, другая — сонца.

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984. С. 595—596; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 387—393.

Л. Салавей

СВІСТ, адно з праяўленняў ненарматыўных гукавых паводзін чалавека, учынак рэзка негатыўны і аднесены да іншасвету. Існавала строгая забарона свістаць у *хаце*, бо гэта выклікала або з'яўленне нячыстай сілы («Дурні свішчуць, чарцей клічуць»), або *віхор*. С. у двары пагражаў спустошваннем падвор'я. І сёння бытуюць вераннi кшталту «не свішчы ў хаце — каго–небудзь высвішчыш», «грошы прасвішчыш». Хатні дух мог адпомсціць свістуну за беспадстаўны выклік. Такім чынам, С. выступае ў якасці закліку таго свету і яго сігналу. Свіснуўшы тры разы а 12–ай гадзіне ў *чацвер*, лічылася магчымым выклікаць да сябе д'ябла (параўн. падзыванне чарадзейнага *каня* ў казках). С. у полі выклікаў віхуру, дарэчы, і антрапаморфны выгляд гэтай стыхіі дэманстраваў чалавека з вялікімі, надзьмутымі для С. вуснамі.

У вераваннях С., нават выпадковы, мог нашкодзіць усякай пачатай справе, у тым ліку сеянню *лёну*. Так, калі сейбіта хтосьці вітаў, той не адказваў і нават не адкрываў рот, каб выпадкова не вырваўся С., бо лён тады не ўзыдзе.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 314; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 132; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T.1. Kraków, 1897. S. 271, 353.

Т. Валодзіна

СВІТА́ЛЬНА ЗОРКА, адна з народных назваў Венеры, Заранка. Назва матываваная характарам яе ранняга ўзыходжання над небакраем. Гл. *Зарніца.*

Літ.: Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 398.

С. Санько

СВІ́ЦЯЗЬ, *возера* ў Карэліцкім р–не, з якім звязаны шэраг рамантычных паданняў. Саму назву возера супастаўляюць з германскім асабовым імем Hviting, хаця тут можам мець справу з суадносінамі германскага h і балта–славянскага š/s. Народнае ж паданне тлумачыць назву возера тым, што некалі даўно быў на месцы возера горад Свіцязь, дзе князяваў ці то князь Мірскі, ці то князь Тугай, саюзнік вялікага князя літоўскага Міндоўга, сталіца якога была ў Навагародку. Падчас ваеннай кампаніі з рускімі хаўруснікі пацярпелі паразу, небяспека навісла над горадам Свіцязь, дзе заставаліся адныя жанчыны і дзеці. Каб пазбегнуць варожага зганьбавання, яны звярнуліся да багоў. Іх голас быў пачуты — горад праваліўся пад зямлю, а на яго месцы ўтварылася прыгожае возера С. З душаў жа няскораных жанчын утварыліся прыгожыя *кветкі–цары*, якія штовясны зацвітаюць на возеры як вечны напамін пра тыя падзеі. Кажуць, што і дагэтуль на возеры можна пачуць стогны *свіцязянак*. Былі і спробы спраўдзіць гэтае паданне. Невадам тралявалі возера і нібыта аднаго разу злавілі прыгожую дзяўчыну з белым тварам і даўгімі распушчанымі

валасамі, якая і распавяла дзёрзкім цікаўным гісторыю горада.

Тут з гістарычным каларытам абыгрываецца шырока распаўсюджаны на Беларусі матыў «паселішча, што ператварылася ў возера». Запісаныя і больш «стандартныя» адмены гэтага матыву, які, безумоўна, зазнаў значны ўплыў біблейскай традыцыі. Жанчыне, якая пакрыўдзіла вандроўнага старца (часам тлумачыцца, што гэта быў сам *Бог*), той прапануе тэрмінова пакінуць сваё паселішча і ісці, не азіраючыся. Тая парушае наказ, бачыць, што паселішча заліваецца вадой і ператвараецца ў возера, і становіцца камнем (гл. таксама *Акамянелыя істоты*). Распавядаюць, што часам з возера з'яўляецца кончык ніткі або стужкі. Калі за яго пацягнуць, то з вады вырынае патоплены горад. Але ад страху ніхто не здолеў выцягнуць яго да канца, і горад зноў знікаў у глыбінях возера.

Ёсць і іншае тлумачэнне з'яўлення возера. Нібыта за здзекі *татараў* над людзьмі Бог затапіў усё іхнае войска, ператварыўшы яго ў прыбярэжны трыснёг, які і дагэтуль нагадвае пра іх нашэсце. Распавядаюць таксама, што возера С. шматлікімі падземнымі пратокамі звязана з рознымі іншымі азёрамі.

Літ.: *Жучкевич В. А.* Краткий топонимический словарь Белоруссии. Мн., 1974. С. 338; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 391—395.

С. Санько

СВІЦЯЗЯ́НКІ, міфічныя насельніцы возера *Свіцязь* у Карэліцкім р–не, адмена *русалак*. Паводле падання, у С. ператварыліся жанчыны горада Свіцязь, затопленага багамі па іх просьбе вадой, каб пазбегнуць зганьбавання варожым рускім войскам, што ў той час перамагло вялікага князя літоўскага Міндоўга і яго саюзніка князя Мірскага або Тугая, валадара горада Свіцязь. Сцвярджалі, што часта можна было чуць у возеры іх стогны. Уяўлялі іх у выглядзе белатварых дзяўчын з даўгімі распушчанымі валасамі. Злоўленая ў невад С. распавядала сумную гісторыю свайго горада.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 391—393.

С. Санько

СВЯТА́Я ГАРА́. З такой назвай у Беларусі вядомыя шматлікія культавыя ўзгоркі, авеяныя мноствам паданняў, узгоркі, на якіх былі храмы, спраўлялі *Купалле*, якія карыстаюцца вялікай пашанай. Найбольш знакамітыя — Святая гара каля Койданава, з–пад якой пачынаецца Нёман, Святая гара (або Мір–гара) паміж вёскамі Сорагі і Горкі на мяжы Слуцкага і Старадарожскага раёнаў (на гары стаяла Пакроўская царква, цяпер стаіць крыж), Гара Святы Ян блізу в. Смаляры Барысаўскага р–на (была капліца са скульптурай св. Яна) ды інш. У паданнях часта апавядаецца пра царкву, якая стаяла на гары і правалілася.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995. С. 93—94; *Байкоўскі Э. М.* Узгоркі культавыя // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 624; Опросные листы 1924 года по Бобруйскому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАН Беларусі. Справа № 69. С. 53—55.

Л. Дучыц

СВЯТАЯ́ННІК, Святаянскае, Светаянскае зелле, Свентаянка, вядомая на ўсёй тэрыторыі Беларусі травяністая расліна (Hypericum perforatum L., рус. зверобой), шырока выкарыстоўваецца ў народнай медыцыне, абрадах і магічнай практыцы. Вядомасць і вылучанасць гэтай расліны забяспечылі не толькі яе рэальныя лекавыя ўласцівасці, але і *чырвоны* колер яе адвараў і мазяў, што нібы радніла яе з *крывёю*,

абумоўлівала выпадкі яе выкарыстання: ад малакроўя («каб прыбаўлялася кроў»), пры мацічных і іншых крывацёках, ад крывавага паносу, ад гемарою, для зажыўлення ран, фурункулаў, пры лячэнні апёкаў і шэрагу іншых захворваннях, не маючых «крывавых» асацыяцыяў.

Разам з іншымі лекавымі раслінамі С. збіралі купальскім днём напярэдадні свята Яна (відаць, адсюль і назва С.), пакуль лятучыя *ведзьмы* ў Купальскую ноч не пазбавілі лекавыя расліны іх гаючай моцы. Міфалагічнае абгрунтаванне тэрміну збору С., як і іншых лекавых раслін, мае пад сабой рацыянальны грунт: у гэты час расліны дасягаюць найбольшага развіцця, гэтым часам яны цвітуць. С. уваходзіў у набор зёлак, якія, пасвечаныя ў царкве, захоўваліся ў кожнай хаце і ўжываліся не толькі як лекі, але і як магічныя *абярэгі*: імі падкурвалі людзей і свойскую жывёлу, жытло і гаспадарчыя пабудовы дзеля засцярогі ад нячыстай сілы, злога чаравання, «урокаў» і да т. п. У нашых славянскіх суседзяў С. выкарыстоўваўся ў гэтых мэтах яшчэ шырэй. Так, у Маравіі лічылі, што таго не зачэпяць ведзьмы, хто будзе насіць пры сабе тры чароўныя кветкі, адна з якіх — С. Этыялагічных паданняў пра паходжанне ці ўласцівасці С. у Беларусі не выяўлена, што патрабуе асобнага даследавання і тлумачэння. Гл. таксама *Расанкі*.

***Літ.*:** Лекарственные растения: Дикорастущие. Мн., 1965. С. 143—146; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 385—386; *Сцяшковіч Т. Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобласці. Мн., 1972. С. 441; *Усачева В. В.* Зверобой // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 294—296.

Л.Салавей

СВЯЦІ́ЛІШЧА, месца маленняў і ахвярапрынашэнняў, дахрысціянскае культавае збудаванне. Па герархіі значнасці С. былі родавыя (або для аднаго паселішча), племянныя і для некалькіх суседніх плямёнаў. З узнікненнем дзяржаўнасці і з'яўленнем гарадоў будуюцца агульнадзяржаўныя С., дзе маглі быць прадстаўлены *пантэоны* розных этнасаў. Размяшчаліся найчасцей на ўзвышшах, астравах і мысах сярод *балот*, на берагах *азёр* і *рэк*, пры *крыніцах* (асабліва тых, якія з'яўляліся вытокамі рэк), зрэдку насыпаліся штучна (круглыя ці авальныя пляцоўкі дыяметрам 14—30 м з прыўзнятым цэнтрам або ўпадзінай пасярэдзіне). Функцыі прасцейшых С. выконвалі таксама культавыя *камяні*, узгоркі, крыніцы, *дрэвы* або гаі.

Першыя С. узніклі яшчэ ў каменным веку, у неаліце, некаторыя з іх прасочваюцца археалагічна. На тэрыторыі Украіны вядомыя гліна-бітныя С. эпохі энеаліту. Па суседстве з тэрыторыяй Беларусі вывучаліся два С. тшцінецкай культуры ў Пустынцы (блізу Чарнігава, Украіна). Адно драўлянае С. там мела форму ратонды і было звязана з аграрнай магіяй, другое С. — паўзямлянка з гліняным ахвярнікам у цэнтры. Меліся 2 агнішчы і ямкі–пахаванні з касцямі ахвярных жывёл; мяркуецца, што тут стаялі *ідалы*. Верагодна, С. такога тыпу існавалі і ў Беларусі. На Украіне помнікамі абшчыннага культу асобных паселішчаў былі так званыя попельнікі, якія датуюцца XIII—XI стст. да н. э. і з'яўляюцца рэшткамі рытуальных вогнішчаў у гонар бога *Сонца*. С. зарубінецкай культуры вядомыя па раскопках паселішча Грудок (Бранская вобл.). Гэта круглая ў плане пабудова дыяметрам 5 м. Побач з круглай была яшчэ адна пабудова, у якой выяўлены *посуд* з магічнымі знакамі, прысвечанымі аграрнаму культу. На гарадзішчы–сховішчы

Тушамля (Смаленская вобл.) у другой чвэрці I тысячагоддзя н. э. мелася С. у выглядзе круглай пляцоўкі дыяметрам 6 м, абкружанай слупамі, што стаялі на адлегласці 20—35 см адзін ад аднаго. У цэнтры агароджы стаяў драўляны ідал галоўнага божышча. Захавалася таксама С. V—VII стст., якое належала насельніцтву тушамлянскай (банцараўска–тушамлянскай) культуры. У VIII—XII стст. былі пашыраны гарадзішчы–С. Паводле класіфікацыі І. Русанавай і Б. Цімашчука, раннесярэднявечныя славянскія С. адрозніваліся ад іншых культавых помнікаў тым, што з'яўляліся месцамі сталых маленняў і ахвярапрынашэнняў, мелі ідалаў і падзяляюцца на наступныя тыпы: 1) круглыя пляцоўкі–*капішчы* з ідалам у цэнтры, абмежаваныя равочкам або сістэмай асобных ям; 2) малыя гарадзішчы–С. (культавыя пляцоўкі, агароджаныя ровам і валам); 3) храмы (драўляныя пабудовы, унутры якіх стаялі ідалы); 4) гарадзішчы–сховішчы з асобнымі культавымі аб'ектамі; 5) вялікія культавыя цэнтры, у якіх спалучаюцца ўсе тыпы святілішчаў, культавых месцаў і шанаваных прыродных аб'ектаў. На думку гэтых даследнікаў, сямейнымі С. можна лічыць *курганы*, тым больш што планы многіх курганоў падобныя на культавыя пляцоўкі–капішчы. Згодна з класіфікацыяй І. Русанавай і Б. Цімашчука, на тэрыторыі Беларусі да круглых пляцовак–капішчаў можна аднесці С. блізу в. Ходасавічы Рагачоўскага р–на, малыя гарадзішчы–С. вывучаліся блізу в. Верхаўляны Бераставіцкага р–на і блізу в. Малочкі (Беласточчына). Частка С. выяўлена пры раскопках сярэднявечнага *Турава*. Функцыі С., як мяркуюць, выконвала гарадзішча блізу в. Хотамель Столінскага р–на. Як паказалі раскопкі, С. блізу в. Верхаўляны функцыянавала з X—XI да XVI—пач. XVII ст. У V—VI стст. і пазней С. было на беразе крыніцы, з якой выцякае р. Вільня, левы прыток Віліі (блізу в. Кемяны Ашмянскага р–на).

Ёсць падставы меркаваць, што ў Беларусі найбольшая канцэнтрацыя паганскіх С. назіралася ў паласе Галоўнага Еўрапейскага Водападзела (вялікая колькасць вытокаў рэк). Часткова размяшчэнню С. адпавядае распаўсюджанне легендаў пра ўзгоркі і іншыя месцы, на якіх стаялі цэрквы або касцёлы, што праваліліся пад зямлю. Захаваліся легенды пра існаванне паганскіх С. на гарадзішчах Войстам (Смаргонскі р–н), Свір (Мядзельскі р–н), у Крычаве, а таксама ахвярнікаў у Хоўхлаве (Маладзечанскі р–н), Лоску (Валожынскі р–н), Берасці (Брэст). Паводле легенды, запісанай у сярэдзіне XIX ст., каля воз. Валовае (цяпер на тэрыторыі г. Полацка) існавалі калісьці капішчы *Перуна* і *Бабы Ягі*. Згодна з археалагічнымі і этнаграфічнымі дадзенымі, С. хутчэй за ўсё былі блізу вв. Бікульнічы і Турэц–2 Полацкага р–на (на Яновым возеры), Хільчыцы Жыткавіцкага, Лапухова Слонімскага, Радагошча Навагрудскага р–наў, на востраве Богінскага возера ў Браслаўскім р–не. Пасля прыняцця хрысціянства частка С. была разбураная або закінутая, частка прыстасаваная да патрэбаў царквы і ў якасці *прошчаў* функцыянуе да нашага часу (напрыклад, Дажбогаў камень блізу в. Крамянец Лагойскага р–на). С. на вуліцы Лодачнай у Мінску (на беразе ракі Свіслач блізу сучаснай вуліцы Чырвонаармейскай) захоўвала свой паганскі характар і функцыянавала да пач. XX ст., пакуль не было разбурана па патрабаванні хрысціянскага духавенства.

Літ.: *Куза А. В., Соловьева Г. Ф.* Языческое святилище в земле радимичей // Советская археология. 1972. № 1. С. 146—153;

Ляўкоў Э. А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Русанова И. П., Тимощук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993; *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. // Археология СССР. М., 1982. С. 261—264.

Э. Зайкоўскі

СЕ́ВА, багіня цнатлівасці. На Беларусі існаваў звычай перад *вяселлем* святкаваць апошні дзень дзявоцтва дзяўчыны, пасля чаго дзяўчына пазбаўлялася апякунства багіні. Імя С., відавочна, звязанае з лат. sieva «жонка». Далейшыя этымалагічныя сувязі адсылаюць да і.-е. асновы **k'ei̯-* са значэннямі, апрача іншых, «сяброўскі, мілы». Гл. таксама *Дзявоя*.

***Літ.*:** Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 33; *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnicā. II. P—Ž. Rīga, 1992. Lp. 179.

С. Санько

СЕМ, адзін з вельмі моцных па сваёй інфарматыўнасці лікаў у традыцыйнай культуры беларусаў. Асаблівасць яго ў тым, што ў адрозненне ад большасці лікаў першай дзесяткі ён не мае свайго апазіцыянера. Магчыма, гэтым тлумачыцца яго амбівалентнасць. Лік С. сканцэнтраваў у сабе шыфраграму акта першатварэння (касмаганічны аспект), феномены астранамічнага кшталту, увасобіў міфапаэтычную мадэль свету, асноўныя канцэпты сацыяльнай (сямейна–родавай) арганізацыі грамадства, а таксама квінтэсенцыю ўтылітарна–прагматычнага вопыту чалавека.

У беларускіх легендах і паданнях адлюстраваны асноўныя біблейскія матывы аб тым, што *Бог* стварыў свет за С. дзён; у міфапаэтычнай мадэлі свету С. прысутнічае ў двух планах: з аднаго боку, як сімвал сінкрэтызаванага хранатопу часу (вядомы тры яго вымярэнні: мінулае — сучаснасць — будучыня) і прасторы (чатыры бакі свету), а з другога — верхняя сфера (космас) таксама мае сем нябёсаў (узгадаем ацэнку эмацыйнага становішча шчаслівага чалавека: «На сёмым небе ад шчасця»). Вядома, што ў старажытнасці людзі ведалі С. планет, можа, таму верхні пантэон славянскіх багоў ахопліваў С. постацяў; столькі ж *ідалаў* — выяваў гэтых багоў — стаяла ў Кіеве на ўзбярэжжы Дняпра.

Касмалогія С. закадзіравана ў беларускім казачным эпасе. Напрыклад, казка на сюжэт «Воўк і сямёра казлянят» адлюстравала «жыццёвы» кругабег начнога нябеснага свяціла — *Месяца*, які за 28 дзён праходзіць чатыры фазы. Безумоўна, на фармаванне сакральнага зместу С. маглі паўплываць розныя прыродныя з'явы. Так, *вясёлка*, якая пасля *дажджу* ахоплівае С. нябёсаў, утрымлівае ў сабе ўсе С. колераў; практычна на працягу ўсяго года з тэрыторыі Беларусі добра бачна сузор'е Вялікай Мядзведзіцы (*Воз*), у якім С. зорак. Магчыма, менавіта гэтая акалічнасць і стала прычынай значнага пашырэння ліку С. у нашай культуры.

Сімволікай С. перапоўнена Біблія, касмалогія якой не магла не паўплываць на фармаванне структуры беларускага народна–хрысціянскага (хрысціянізаванага) календара, у якім лік С. — сакральны: ад Масленкі да Вялікадня і ад яго да Тройцы па С. тыдняў. З часоў пашырэння хрысціянства менавіта сёмы дзень тыдня набыў сакральнае адценне.

Лік С. шырока прадстаўлены ў фальклоры і магічнай практыцы народных лекараў. Напрыклад, у вясельнай паэзіі (песнях, якія суправаджалі выпяканне *каравая*) ідзе шматразовы пералік інгрэдыентаў святочнага печыва: сямі *крыніц* вадзіца, сямі дваро̆ў мука, сямі гаспадынь *соль*, сямі курэй *яйкі*.

Часам для лячэння вельмі цяжкіх захворванняў (асабліва псіхічнага

характару) *знахары* выкарыстоўвалі *зямлю* з сямі магіл, у якіх пахаваны былі добрыя людзі. Існаваў звычай: каб новая *хата* С. дзён пастаяла недабудаванай, а затым, наадварот, шэсць дзён у ёй начавалі розныя свойскія жывёлы, і толькі на сёмы дзень туды пераходзіла сям'я.

Шырокі спектр міфапаэтычных, сакральна–магічных, абрадава–рытуальных кантэкстаў ужывання ліку С. паўплываў на ўтылітарна–прагматычныя аспекты дзейнасці чалавека. Адзін з прынцыпаў народнай педагогікі дае параду кожнаму, хто бярэцца за справу: «Сем раз адмерай, адзін раз адрэж». Сярод нормаў этыкету фігуруе правіла: «Сямёра аднаго не чакаюць».

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Ассиметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Казакова І. В.* Міфалагемы і магія ў беларускім абрадавым фальклоры. Мн., 1997. С. 40—44; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12. С. 140—160; *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 629—631.

І. Крук

СЕРАБРО, каштоўны метал, які, разам з *золатам*, цаніўся і асэнсоўваўся найбольш высока. У адпаведнасці з шырокай метакультурнай традыцыяй побач з золатам выступаў у беларускім фальклоры як сімвал багацця, дастатку (*грошы*, *рэчы*), ужываўся нават у формуле «золата–серабро». Як увасабленне надзвычайных, чарадзейных якасцяў С. выступае, напрыклад, азнакаю цудадзейнага *дрэва*: залатога з сярэбранымі лісцямі; яблынькі з сярэбранай карой і залатымі яблыкамі, ці такой, у якой «яблычка залатое, яблычка сярэбранае». У дадзеным выпадку семантыка дрэва набліжаецца да фундаментальнай міфалагемы *дрэва жыцця*, а дыхатамічная наяўнасць золата і С. узыходзіць да традыцыйнай, падмацаванай сярэднявечнай алхіміяй, бінарнасці гэтых двух найістотнейшых крэацыйных металаў–пачаткаў, сімвалізуючых *Сонца* і *Месяц*, жаночае і мужчынскае. У беларускай традыцыі, як і ў шматлікіх культурах, С. звязанае з добрым сакральным пачаткам. Так, у казачнага *каня*–дапаможніка «залатая шарсцінка, сярэбраная шарсцінка». С. выступае сакральным абярэгам супраць злых сіл — чароўны казачны конік перад бітвай са *змеем* дае герою сярэбраную адзежу і робіцца сярэбраным сам. З гэтай жа якасцю С. звязанае павер'е аб тым, што сярэбранай куляй можна забіць нячысціка, *вупыра*. Традыцыйна С. увасабляе пазітыўную чысціню, празрыстасць, — так *Машэка* «вытрашчыў чорныя свае вочы ў сярэбраную даль». С. уваходзіла ў лік пажаданых *скарбаў* — над захаваным С. чалавеку мог прывідзецца *сіні агонь*.

Літ.: *Топоров В. Н.* Металлы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 146—147; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973; *Forstner Dorothea*. Świat Symboliki Chrześcijańskiej. Warszawa, 1990.

І. Вуглік

СЕРАДА́, трэці (сярэдні) дзень тыдня, «жаночы» дзень, якому адпавядае няцотны лік 3.

С. на чацвёртым тыдні Вялікага посту называецца «перапалавінне» — пост «ломіцца» напалам, пачынаецца яго другая палавіна. Калі гэты дзень трапляў на «маладзіковую» фазу *Месяца*, то ён лічыўся спрыяльным для закладкі *хаты* або *печы*.

У С. забаранялася пачынаць сяўбу, ісці ў сваты, збірацца ў далёкую дарогу, бяліць печ, прасці, купаць дзяцей. Парасяты, якія народзяцца ў С., прападуць.

На Палессі, каб засцерагчы пасевы ад *граду*, ушаноўвалі Градавую С. — першую пасля Тройцы ў адных месцах або чацвёртую пасля Вялікадня — у іншых.

Сон, які прысніўся ў С., мае праroцкае, прадказальнае значэнне. Славянскія *знахары* раяць у гэты дзень здымаць цяжкія нагаворы, закляцці, лячыць родавую гарачку.

У хрысціян С. лічыцца посным днём, гэтаксама як і *пятніца*. Магчыма, гэтую акалічнасць падкрэсліваюць некаторыя прыказкі: «Чаго ты глядзіш, як серада на пятніцу» або «Надуўся як серада на пятніцу». Пра чалавека, у якога відаць сподняе, кажуць: «Серада з–пад пятніцы тырчыць».

Паводле выслоўя, «у С. не смейся, у пятніцу не плач». У сувязі з тым што посных дзён два, у Беларусі існуе легенда пра тое, які ж з гэтых дзён лічыцца больш важным, праўда, канчатковы адказ на гэтае пытанне не даецца.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 141; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

СЕРП, як і іншыя вострыя металёвыя прадметы, служыў для папярэджвання і пазбаўлення ад *хваробаў*, найперш характэрных для часу жніва; праз яго прапаўзала сурочанае *дзіця*; жняям забаранялася класці С. на зямлю, перадаваць з рук у рукі ды інш. С. станавіўся як бы «працягам» жняі, увасабленнем часткі яе жыццёвай сілы. Як асабістая для кожнай жняі і ўжо таму магічная прылада, С. выкарыстоўваўся ў *варожбах* пра замужжа і *лёс*. Апатрапеічныя рысы С. выяўляюцца ў рытуалах працэджвання праз яго *малака* з мэтай выяўлення *ведзьмы*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 56; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 387.

Т. Валодзіна

СЁМУХА, **Сёдмуха, Сёмка, Тройца, Зелянёц, Зялёныя святкі**, злучальнае звяно паміж прыроднымі сезонамі, гаспадарчымі цыкламі, станамі і формамі грамадскіх стасункаў і дачыненняў. Вытокі С. узыходзяць храналагічна да пачатковых перыядаў складвання рода–племянной арганізацыі грамадства.

Узнікненне і фармаванне С. звязана з такой важнай і вызначальнай асаблівасцю беларускага народнага і кожнага іншага традыцыйнага календара, як наяўнасць у яго будове злучальных элементаў у выглядзе тых ці іншых святаў, іншых адметных каляндарных перыядаў. У беларускім традыцыйным календары разам з С. такімі спалучальнымі пунктамі выступаюць Масленка, Спасаўскія святы і Піліпаўка.

Разам з назвай С., якая ў недалёкім мінулым была вельмі пашыранай практычна па ўсёй тэрыторыі Беларусі, цяпер шырока бытуе найменне «Тройца». Царкоўная назва свята — Пяцідзесятніца. Хрысціянскай царквой Пяцідзесятніца вытлумачаецца як свята сашэсця Святога Духа на апосталаў, належыць да ліку двунадзесятых святаў і адзначаецца на пяцідзесяты дзень пасля *Вялікадня*. У культавую практыку праваслаўнай царквы свята Тройцы ўведзенае ў XIV ст.

С. належыць да ліку святаў, якія не маюць выразна акрэсленай даты і адзначаюцца ў залежнасці ад Вялікадня. Ёсць шэраг фактаў, якія дазваляюць выказаць сцверджанне, што і ў часы паганства яно было таксама

рухомым, залежала ад прыродных зрухаў, у першую чаргу ад часу з'яўлення лісця на *дрэвах*, якія ўсведамляліся як культавыя. На Беларусі такімі былі *дуб* (сімвал мужчынскага пачатку), клён, *ясень* (якія таксама ў залежнасці ад мясцовых культурных і прыродных умоў разглядаліся як дрэвы мужчынскага кшталту), *бяроза* (сімвал і тыповае ўвасабленне жаночага пачатку), *ліпа*, *рабіна* і іншыя «жаночыя» дрэвы. Апрыёры можна сцвярджаць, што ў часы паганства свята С. не магло адзначацца раней, чым распусціцца асноўныя культавыя дрэвы, бо «веснавыя песні не спяваюць на «голы лес», чакаюць, калі ён пакрыецца лісцем або калі першы раз закуе *зязюля*. Каляндарны рух часу святкавання С., як можна меркаваць, укладваўся ў двухтыднёвы прамежак (для параўнання адзначым, што царкоўная Тройца магла святкавацца ў прамежку з 23 мая па 26 чэрвеня).

Шэраг фактаў дазваляе сцвярджаць, што ў дахрысціянскія часы і, магчыма, у раннім хрысціянстве С. і звязаны з ёю цыкл святаў працягваліся да *Пятра*, прынамсі *Купалле* ўваходзіла ў дадзеную святочную парадыгму («на Купалу вечарам заканчваецца спяванне веснавых песняў»).

Сёмушныя святы непарыўна зніtаваныя з Вялікаднем, *Юр'ем* і ў залежнасці ад мясцовых культурных прыярытэтаў *Міколам* (якія выступаюць як сімвалы і ўвасабленне мужчынскага пачатку), Купаллем, Пятром (якія давалі магчымасць меркаваць пра плён і канкрэтныя вынікі працоўных намаганняў). Сёмушныя святы ахопліваюць каляндарны перыяд, які ў народзе мае вельмі ёмістую назву — пралецце («Чэрвень — пралецця скон, а лета ў гон»).

Факты сведчаць, што Сёмушны цыкл з'яўляецца выключна жаночым, галоўнае месца і найважнейшыя ролі ў якіх належаць дзяўчатам шлюбнага (плоднага) узросту і маладым жанчынам, якія ўжо нарадзілі і маглі яшчэ працягваць жыццё *роду*. Невыпадковая прымеркаванасць С. як тыпова жаночага свята да перадкупальскага часу тлумачыцца важнасцю і складанасцю шматаспектных стасункаў земляроба з прыродай менавіта ў гэты перыяд. Кумаванне, віццё *вянкоў*, *варажба* шлюбнай накіраванасці, звычай месці магілы бярозавымі *венікамі*, упрыгожванне *хаты*, гаспадарчых пабудоў зелянінай, праводзіны *русалак* (як правіла, у *жыта*) — усё гэта мела сваёй мэтай паўплываць на плодныя сілы *зямлі*. І кумленне тут выступае своеасаблівым парогам, перайшоўшы які дзяўчына пераходзіла ў шлюбны статус. Зафіксаваная збіральнікамі ў XIX ст. форма кумлення дзяўчат як сведчанне сяброўства «на год» асобаў прыблізна аднолькавага ўзросту ў далёкай старажытнасці, трэба меркаваць, мела выгляд яднання (кумлення) жанчыны рэпрадуктыўнага ўзросту і дзяўчыны шлюбнага статуса. Звычай жа месці магілы бярозавымі венікамі трэба разглядаць як своеасаблівую форму просьбы аб дапамозе–апякунстве, аб спрыянні продкаў свайму роду. Дадзены звычай мае самыя шчыльныя сувязі з уяўленнем старажытных беларусаў, што вясной разам з ажываннем прыроды ажываюць і «душы мёртвых», г. зн. *душы* продкаў, якія выходзяць на белы свет. І звычай абмятання магіл бярозавымі венікамі тут выступае як своеасаблівы, а галоўнае своечасовы кантакт–паведамленне, папярэджанне, што вясна ўжо прыйшла. Бярозавы венік у такім разе пры ўсіх іншых значэннях меў і выконваў функцыю камунікацыйнага канала, быў правадніком «жывой» энергіі, закліканай

паспрыяць, дапамагчы хутчэйшаму абуджэнню продкаў. Звычай упрыгожваць жытло і гаспадарчыя пабудовы, культавыя збудаванні зелянінай найперш сведчыць пра тое, што Сёмушныя святы ў дахрысціянскія і, верагодна, першыя хрысціянскія стагоддзі святкаваліся ўсім родам–племем на адкрытай прасторы — у культавых гаях, у месцах, дзе раслі культавыя дрэвы. Галінкі зеляніны казалі пра тое, што супольнікі далучыліся да сакральных вытокаў, што яны ўшанавалі сакральныя сілы, абнавілі і пацвердзілі сваю далучанасць да іх, што аддаюць саміх сябе ва ўладу гэтых сакральных сіл.

Праводзіны русалак праз бор, дуброву (сімвалы і ўвасабленне мужчынскага пачатку) у жыта таксама мелі за мэту спрыяць ураджаю. Паводле народнага ўяўлення, русалкі ў Сёмушныя святы (паводле некаторых звестак — і раней) выходзяць з вады і да восені пасяляюцца на зямлі. І як толькі яны высахнуць, то адразу і гінуць. Вада — неабходная ўмова працягу іх жыцця. Існавала павер'е, што яны могуць выклікаць такі жаданы і патрэбны ў пару каласавання *дождж*, таму і праводзілі іх у жыта.

Перад Тройцай, або С., у многіх мясцінах Беларусі ладзіліся Траецкія *дзяды* і *бабы*. Пакланенне продкам не адрознівалася ад падобнага ў іншыя адпаведныя даты па характары ўрачыстасці, колькасці і складу ўдзельнікаў, колькасці страў, але вылучалася сваёй функцыянальнай, сутнаснай накіраванасцю. Калі аснову восеньскіх, Пакроўскіх, дзядоў складае падзяка за здабыты плён працоўных шчыраванняў, у тым ліку шлюб і спадзяванні на яго, то Траецкія напоўнены просьбамі, веру, чаканнямі на належны водгук–аддзяку пакладзеных сіл у бягучым гаспадарчым годзе. Такія ж асаблівасці ўласцівыя і Траецкім бабам, якія папярэднічаюць дзядам і адзначаюцца ў пятніцу — посны дзень, а таму ўсе стравы на стале былі посныя, асноўнай з якіх была аўсяная мілта.

Абавязковымі і вызначальнымі асаблівасцямі С. з'яўляюцца *карагоды*, пляценне вянкоў, якія часта выкарыстоўваліся ў якасці мантычнага сродку ў мэтах прадбачання будучыні на працягу бягучага сямейна–гаспадарчага года. У некаторых мясцінах да С. дапасоўваліся «*піва*», «фэсты».

У залежнасці ад мясцовых традыцый С., або Тройца, адзначалася адзін, тры дні, тыдзень, заканчвалася ж Русальным, або Граным, тыднем. Гэты тыдзень, паводле мясцовых традыцый, пачынаўся пасля С. або праз тыдзень пасля яе. Як правіла, на працягу Гранога, або Русальнага, тыдня забаранялася выконваць тую ж, што і на *Каляды*, работу. У канкрэтных мясцовасцях гэтая забарона распаўсюджвалася цалкам на тыдзень, а ў некаторых — на частку яго або пэўныя дні.

Літ.: *Барташэвіч Г. А.* Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мн., 1985; *Барташэвіч Г. А.* Жанравая спецыфіка каляндарна–абрадавай паэзіі ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 138—258; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; Веснавыя песні. Мн., 1979; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1995; *Крук І. І.* Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С. 107—128; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 132—149.

А. Цітавец

СІ́НІ, колер, звязаны з архаічнымі ўяўленнямі аб замагільным свеце, з культам памерлых. На тэрыторыі

Усходняй Еўропы сустракаюцца *камяні*, *азёры*, *рэкі* і іншыя аб'екты з назвамі «Сіні» («Сіняя»). Назву Сіні Камень маюць камяні блізу в. Бярэзна Гарадоцкага р–на, блізу Усвятаў (былая Віцебская губерня), блізу в. Мількавічы Навагрудскага р–на. Сіні Камень у Мількавічах мае гладкую паверхню, у якую былі ўбітыя шматлікія жалезныя цвікі. Згодна з паданнем, цвікі ўбіў у камень пяткай адзін з трох *асілкаў* на спрэчку, што кожны з іх выканае працу, непасільную іншаму (другі асілак павінен быў у адну ноч зрабіць на ўзвышшы возера, а трэці вынюхаць палову фунта тытуню за адзін прыём). Часткі, адбітыя ад гэтага каменю, мелі значэнне талісмана. У Гродзенскім р–не ёсць вёска Сіні Камень. Гара Сіняя, ад якой атрымала назву і вёска, існуе ў Валожынскім р–не. Народнае паданне тлумачыць гэту назву тым, што гара дыміцца. Блізу г. Слаўгарада вядомы Сіні Калодзеж або Сіні Ключ. Рака Сіняя працякае на тэрыторыі Асіповіцкага р–на (упадае ў Свіслач). Курганы блізу в. Саковічы ў Асіповіцкім р–не завуцца Сінія Горкі. На Чэрвеньшчыне ёсць воз. Сіняе, а блізу в. Суботнікі Іўеўскага р–на — урочышча Сіняе Вока.

Літ.: *Бердников В.* Синий камень Плещеева озера // Наука и жизнь. 1985. № 1. С. 135—139; *Дубов И. В.* «Синий Камень» из Клещина // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 27—36; *Зайкоўскі Э.* Помнікі роднага краю // Працоўная слава. Валожын, 1982. 4 сакавіка; *Покровский В. Ф.* Археологическая карта Гродненской губернии // Труды IX Археологического съезда в Вильне. Т. 1. М., 1895. С. 35; *Романов Е. Р.* Материалы по исторической топографии Витебской губернии: Уезд Велижский. Могилев, 1898. С. 189; *Шорин М. В.* О цветовой символике в связи с интерпретацией культовых камней // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1989. С. 94—97.

Л. Дучыц

СІ́ТА[1], **Сі́тка, Сі́тца, *Рэ́шата*, Рэ́шатні,** народная назва зоркавага згуртавання Пляяды, у якім вылучалі *сем*, *дзевяць* або *дванаццаць* няяркіх, шчыльна згуртаваных зорак. Пра С. — Пляяды ў беларусаў існавала павер'е, што гэта нябесныя *свечкі*, якія гараць там, дзе збіраюцца *душы* памерлых і дзе анёлы адсяваюць праведныя душы ад грэшных. С. служыла для вызначэння часу ночы, асабліва восенню. Гл. таксама *Сіта²*.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 56; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 334, 431—432.

С. Санько

СІ́ТА[2], Сі́тка, Сі́тца, Чаша, Карэц, народныя назвы сузор'я Вялікай Мядзведзіцы (*Воза*).

Назва С. у дачыненні да Вялікай Мядзведзіцы матываванае як формай гэтага сузор'я, так, магчыма, і наяўнасцю яркіх зорак, якія ўтвараюць гэтую форму і нагадваюць дзіркі. Гэтае сузор'е таксама служыла для арыентавання ў прасторы і вызначэння часу.

Назвы Чаша (у Бялыніцкім р–не), Карэц матываваныя падабенствам фігуры, утворанай сямю найбольш яркімі зоркамі гэтага сузор'я, да судзіны з ручкай (карэц — «коўш, кубак, конаўка»). Параўн. рус. Ковш, Большой Ковш. Аднак не выключана і кантамінацыя з словам *карэта*: параўн. пол. Kareta, Kareta z dyszłem. Сузор'е выкарыстоўвалася сялянамі для вызначэння часу. Гл. таксама *Сахачы, Сіта[1]*.

Літ.: Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 4. Мн., 1984. С. 431; Народнае слова. Мн., 1976. С. 56.

С. Санько

СКАМАРОХІ, народныя, звычайна вандроўныя акторы, рэпертуар выступленняў якіх у асноўным быў звязаны з фальклорам паганцаў і абрадавымі дзеяннямі. Выявы С. XI—XII стст. захаваліся на фрэсках Кіеўскага Сафійскага сабора і на бранзалетах–наручах часоў ранняга Сярэднявечча, на кафлі ў Полацку, Мядзельскім замку ды ў іншых мясцінах.

У «Аповесці мінулых часоў» гаворыцца: «… гэтымі і іншымі дзеяннямі ўводзіць у падман д'ябал, усякімі хітрасцямі адварочваючы нас ад бога, дудкамі і скамарохамі, гуслямі і русаліямі…» С. бачыў пры двары полацкага князя Святаслава Яраславіча ў XI ст. Феадосій Пячэрскі. Супраць С., якія высмейвалі хрысціянскіх святароў, скіраваныя казані Кірылы Тураўскага (XII ст.).

У сярэднявечнай Беларусі распаўсюджаным відам скамарохавых прадстаўленняў былі выступленні мядзведнікаў. Яны суправаджаліся музыкай (дуда, бубен, пазней скрыпка). С. былі важнымі героямі ў час святкавання *Калядаў* і *Купалля*.

Слова «скамарох» замацавалася ў тапаніміцы і мікратапаніміцы. Блізу в. Лядца недалёка ад Давыд–Гарадка ёсць Скамароша Гара. Паводле падання, тут на загад каралевы Боны жывым закапалі С. разам з *мядзведзем* за тое, што коні, якія везлі Бону, спужаліся мядзведзя, панеслі і разбілі карэту. Гл. таксама *Музыка*.

Літ.: *Белкин А. А.* Русские скоморохи. М., 1975; *Куніцкая Н.* Элементы цыркавога мастацтва на тэрыторыі Беларусі (па матэрыялах археалагічных знаходак і ў мініяцюрах Радзівілаўскага летапісу XIII—XV стст.) // Асновы мастацтва. Вып. IV. 1996. С. 107—110; *Лозка А. Ю.* Фальклорна–этнаграфічнае вывучэнне Палесся (на матэрыяле Тураўшчыны і сумежных з ёю раёнаў) // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1987. № 6. С. 71—77; *Миско С.* Скоморохи в Белоруссии // Неман. 1962. № 1. С. 152—156; *Санько С.* Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка–крыўскія (беларускія) паралелі // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. С. 5—24.

Л. Дучыц

СКАРБ, каштоўныя рэчы, схаваныя ў тайніку: *грошы*, упрыгожванні, каштоўная зброя, *посуд* і інш.

С. падраздзяляюцца на эканамічныя і сакральныя, або ахвярныя. Абедзве катэгорыі С. сустракаюцца ўжо з эпохі бронзы. З пашырэннем хрысціянства колькасць сакральных С. рэзка змяншаецца. Пра С. згадваюць пісьмовыя крыніцы пачатку I тыс. («Аповесць пра хрышчэнне Уладзіміра», «Павучэнне Уладзіміра Манамаха» ды інш.).

Згодна з народнымі пераканнямі, С. могуць быць звычайныя (даступныя кожнаму чалавеку) і заклятыя, зачараваныя (закопванне іх суправаджалася пэўнымі словамі, веданне якіх толькі і дазваляла іншаму чалавеку завалодаць С.). Над заклятымі С., казалі, увесь час гарыць *свечка*, падымаецца *дым* ці чутны стрэлы. С. маглі закопваць у склепе, у падпеччы, у гаспадарчых пабудовах, у *калодзежах*, на ўзвышшах, у *курганах*, на могілках, пад *дрэвам* (у тых месцах, дакуль цень сягае), у *балоце* (зямля, дзе быў закапаны С., магла быць ператворана менавіта ў балота, каб ніхто не змог да яго дакапацца). Чым больш капаць закляты С., тым глыбей ён будзе ўваходзіць у зямлю. На колькі год С. быў закляты, праз столькі год ён зможа выйсці на паверхню, і калі хто не надарыцца на гэты час, С. зноў на столькі ж год сыдзе ў зямлю.

Каб знаходзіць С., трэба ў Купальскую ноч сарваць *Папараць–кветку* і ісці з ёю туды, куды яна будзе адхіляцца. Менавіта ў Купальскую ноч заклятыя С. выходзяць на паверхню «купацца», прасушыцца ў выглядзе

чырвоных (золата) ці *сініх (серабро) агнёў*; жару, які знікае пры набліжэнні чалавека, а пры магчымым дакрананні С. рассыпаецца. У купальскую раніцу, лічылася, можна ўбачыць месца захавання С., дзеля чаго раілі легчы на траву і глядзець, дзе паблізу выходзіць пара слупом. Лічылася таксама, што С. можа авалодаць той, хто асмеліцца каля яго пераначаваць.

З магчымасцю знаходжання С. звязвалі і іншыя ўрачыстыя дні. На свята Ушэсце (Узнясенне) — відаць з–за семантыкі самой назвы — спадзяваліся, што С. могуць падымацца з зямных нетраў наверх. Дапускалі, што тым, хто на Радаўніцу раней за іншых з'явіцца на могілкі, удасца пачуць ад *нябожчыкаў* параду, дзе знаходзіць С. З заканчэннем земляробчага сезону прыпыняліся магмымасці пошукаў С. Пасля свята *Пакрова*, калі зямля пакрываецца снегам, зіма закрывае лета, а Бог «пячатае» зямлю, ужо ніхто не можа знайсці С. да самай вясны, да свята *Благавешчання*, пасля якога зноў дазвалялася капаць зямлю.

Заклятыя С. маглі ўяўляцца ў выглядзе дзіцяці або старых дзеда ці бабы ў *белай* сярмязе, чырвонай хустцы (зноў жа колеры суадносіліся з высакароднымі металамі — срэбрам і золатам). С. набывалі ў народнай фантазіі і зааморфнае аблічча: *авечкі*, *барана*, *казы*, *каня*, *ката*, *сабакі*, дзікіх звяроў. Або ўяўляліся рознымі рэчамі: клубком, каменем з надпісам. Калі С. бачыўся ў выглядзе агню, то пасля перакідвання цераз яго *абутку* ці свянцонага зелля ён нібыта мог ператварыцца ў кучу манет. Вогненны метэор з хвастом, які праносіцца па небе, тлумачыўся тым, што *чорт* пераносіць С. у іншае месца.

У народзе гаварылі, што здабыць С. можна, выкарыстоўваючы дапаможныя рэчы: лучыну, запаленую з двух канцоў; падкову з вухналямі; залатыя ножкі (або рожкі, карону) змяінага цара, спатканага ў лесе на *Узвіжанне*; першы цвет з арэхавага куста, які цвіце толькі ўначы на Дабравешчанне ці ў *Чысты чацвер*; *Разрыў–траву*, што быццам бы мае здольнасці адчыняць любыя *замкі* (знайшоўшы, яе трэба захоўваць пад скурай, разрэзанай на руцэ).

Пра знойдзены закляты С. нікому нельга казаць, бо ён зноў пойдзе скрозь зямлю, а трэба заліць яго свянцонай вадой, а потым самому ёю абліцца, і тады, нават калі хто, адбіраючы С., пачне біцца, уладальнік знаходкі болю не пачуе. Напаткаўшы С., перасцерагалі яго браць голымі рукамі. Калі ж пасля знаходкі С. з чалавекам здаралася бяда, С. трэба было пакласці на ранейшае месца.

Закляцці, якія змяшчалі ў сабе магічнае слова, былі накіраваныя на тое, каб стварыць немагчымыя ўмовы для авалодвання С. іншым чалавекам. Так, закапаўшы сваё багацце, чалавек нібыта мог стрэліць і сказаць пры гэтым: «Як гэты выстрал паляцеў далёка, так мае грошы апусціцеся глыбока!» Страшылі і смяротнымі закляццямі: «Той мае грошы возьмець, хто галавой наложыць!» Таму верылі, што чалавек, які пачне адкопваць С., стане няшчасным, а калі з зачараванага С. ён возьме хаця б капейку, то яму хвароба скруціць абедзве рукі.

Калі ў архаічных паданнях С. ахоўваюць дрэва, вада, камень ці гара, то ў пазнейшых у гэтай ролі выступаюць розныя *нячысцікі* або чэрці, якіх звычайна *дванаццаць*. На варце закапаных С., паводле народных вераванняў, знаходзяцца самыя разнастайныя прадстаўнікі ніжэйшай міфалогіі: *Кладнік, Лесавік, Пушчавік, Купальскі дзядок, Палявік, чорт, Хут*.

Шырока распаўсюджаныя паданні пра С., закапаныя пад *камянямі*,

часцей пад *Змеевымі камянямі* (Расоншчына), і пад камянямі з высечанай выявай падковы (Мачаны Лагойскага р–на), пад каменнымі *крыжамі* (Палачаны Маладзечанскага р–на), пад пэўнымі *дрэвамі*, часцей пад *дубам* ці *хваінай* (Дзянісы і Лявонпаль Мёрскага, Міколкі Уздзенскага р–наў), затопленымі ў *азёрах* (воз. Неспіш Браслаўскага, Стаячае Крупскага р–наў), *крыніцах* (Чэрвеньшчына), *калодзежах* (Акцябр Лагойскага, Лынтупы Пастаўскага, Раманава (Леніна) Слуцкага р–наў), *балотах* (Сычкава Бабруйскага, Пагост Бярэзінскага р–наў) ды інш. Так, у Раманаве запісана паданне, што тут калісьці ў замку жыла княгіня. У час навалы ворагаў яна ўсё багацце кінула ў студню, падпаліла замак і затым утапілася сама.

Звычайна С. схаваныя ў гаршчочку, бочцы, куфры. Часта ў якасці С. выступае брычка або *карэта* золата ці залатая карэта (Мікулкі Пастаўскага, Бушавічы Глыбоцкага, Дрычын Пухавіцкага р–наў).

Паводле павер'яў, на існаванне С. паказваюць старая, якая сядзіць на камені, белы баран, чорны казёл, белы, сіні (блакітны) конь ці якое–небудзь страшыдла, якія выскокваюць з–пад каменя. На месцы С. ноччу гарыць ярка–сіні агонь, у поўнач скачуць *чэрці*.

Уяўленні пра С. звязваліся і з народнымі тлумачэннямі сноў. Напрыклад, саснёная свечка нібыта абяцала ў рэальнасці знайсці С. Калі ж самі С. бачыліся ў сне — гэта трактавалася як перасцярога ад злодзеяў, *пажару, хваробаў*, ад заблукання ў лесе.

***Літ.*:** Археалогія і нумізматыка Беларусі. Мн., 1993. С. 564; *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 129; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 478—482, 537, 592, 594; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 151; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 102—114; *Криничная Н. А.* Историко–этнографическая основа преданий о «зачарованных кладах» // Советская этнография. 1977. № 4. С. 107—108; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 161—162, 181, 223—224, 239, 247—249, 254, 329, 335, 350—352, 399—401; *Ляўкоў Э., Карабанаў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. № 2. Мн., 1997. С. 47—68; *Макаров Н. А.* Магические обряды при сокрытии клада на Руси // Советская археология. 1981. № 4. С. 261—264; Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 147—148, 176—177; *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970. С. 198—209; *Urtāns V.* Senākie depositi Latvija. Rīga. 1977. S. 247.

У. Васілевіч, Л. Дучыц

СЛЕД, слядок, ступня́, выява адбітка ступні чалавека ці лапы (капыта) жывёліны або адбітак рукі чалавека. Вядомыя на *камянях* (гл. *Камяні–следавікі*), памінальных кладках ды інш. Памінальныя кладкі з выразанымі на іх слядкамі клаліся ў балоцістых мясцінах. Лічылася, што *душа* пасля *смерці* доўга блукае па свеце, пакуль не знойдзе спакой, і кладкі са ступнёй павінны паказваць месца, дзе душа можа перайсці *балота* ці ручай. На некаторых кладках побач са слядком пісалі імёны і прозвішчы памерлых. Такія кладкі зафіксаваныя ў сярэдзіне XIX ст. каля царквы з цудадзейным абразом Прасвятой Багародзіцы паблізу вёскі Вяляцічы Барысаўскага р–на, а таксама на Вілейшчыне і Дзісненшчыне. У 20–ых гадах XX ст. памінальныя кладкі са слядкамі былі вядомыя блізу в. Пагост, Германавічы, Пліса на Дзісненшчыне.

Доўга захоўваўся старадаўні звычай, калі пакаранню падвяргалі не самога вінаватага, асабліва калі гэта была знатная асоба, а толькі яго С.

С. таксама граў пэўную ролю ў любоўнай магіі — дзяўчына брала зямлю са С. каханага, клала яе ў *гаршчок* і саджала кветкі. Такім чынам, лічылі, яна зможа прыварожыць абранніка.

Паводле павер'яў, калі чараўніца хацела загубіць чалавека, то яна вымала С. з–пад *нагі* і замазвала яго ў *печ*. Чалавек, у якога забралі С., хутка павінен быў ссохнуць. У лесе трэба было засцерагацца, каб не ступіць у С. *Дабрахочага*, іначай можна было праблукаць там да самага вечара.

Літ.: *Драздовіч Я.* Дзённік // Маладосць. 1992. № 2. С. 129; *Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Вінакураў В. Ф.* Камяні–следавікі Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. Вып. IX. Мн., 1996. С. 133—141; *Киркор А.* Первобытные времена Литовского Полесья // Живописная Россия. Очерк I. Т. III. Ч. 2. СПб.; М., 1882. С. 10; *Столяр А. Д.* Натуральное творчество неандертальцев как основа генезиса искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 118—164; *Титова Е. Н.* Об интерпретации и хронологии композиций со ступнями из каменной могилы // Материалы по хронологии археологических памятников Украины. Киев, 1982. С. 5—15; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 263; *Янчук Н.* По Минской губернии: Записки из поездки в 1886 году // Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1886. Кн. 9. Вып. 1. С. 28; *Wawrzeniecki Marjan*. Stopa—Noga // Ziemia. 1913. № 52. S. 838—840.

Л. Дучыц

СЛЁЗЫ, у беларускім фальклоры звязаныя ў асноўным з праявамі гора, смутку, прычым памер пачуцця адпавядае іх якасцям — пры вызначаным выпадку С. — дробныя ці льюцца няспынна. У традыцыйнай культуры слёзная інтэнцыя мае таксама рытуальны характар, які абумоўлівае іх інтэнсіўнасць: гэта С. вясельнага абраду, калі маладая развітваецца са сваім вольным жыццём, сяброўкамі, хатай, бацькамі, С. яе маці; С., звязаныя з хаўтурамі, галашэннем; С. парадыйна–імітацыйныя — пры жартоўным пахаванні старой лялькі–Ярылы. У розных абрадах яны звязаныя з рознымі функцыянальнымі формуламі: «А я ж табе слёзкамі буду сцежачкі паліваць» — у галашэнні. Інтэнсіўныя С. могуць трансфармавацца ў раку: «Да дзе сястра з братам паплакалі, // Слязавая рэчка разлілася».

Смакавы эпітэт С. — горкі — інтэграцыйна ўвасабляе адмоўныя характарыстыкі жыцця наагул. У беларускай міфалогіі існуе міф аб утварэнні з С. *пчолаў*. Калі Спас ішоў па моры, ён убачыў прыгожую дзяўчыну, якая сядзела пасярод мора на камені і плакала. Кожная яе слязінка ператваралася ў пчолку. Глянуўшы на дзяўчыну, Спас не здолеў утрымаць С. — з яе ўтварылася вялікая пчала–матка. Міф адпавядае паганскім і хрысціянскім міфалагемам. Так, у еўрапейскай традыцыі паганства пчала была звязаная з жаночым пачаткам — пчоламі называліся жрыцы Артэміды, жанчыны, уведзеныя ў містэрыю Дэметры, пчала наагул была прысвечаная гэтай багіні. Семантыка гэтых бостваў — жывая прырода, плоднасць, чысціня, — адпавядае сімволіцы пчалы. Семантычная сувязь Хрыста з каралём, валадаром пчолаў узыходзіць да часоў патрыстыкі (Арыген). Феномен С. у такім разе тлумачыцца выхадам дзяўчыны (цнатлівай Артэміды) за межы татальнай прыроды, хаатычнай нераз'яднанасці, дзявочай цнатлівасці, якую ўвасабляе вада, мора. Камень, на якім сядзіць дзяўчына, атаясамліваецца з аналагічным каменем з беларускага касмаганічнага міфа — ён сімвалізуе пачатак космаўтваральнай раз'яднанасці свету, падзелу вады і твердзі, жаночага і мужчынскага.

Літ.: Балады. У 2 кн. Мн., 1977, 1978; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986.

І. Вуглік

СЛУП ПЯЧНЫ́, ***Дзед, Конь***, слуп на вонкавым (звернутым у *хату*) куце *печы*, сімвалізаваў вертыкаль (вось Сусвету) і з'яўляўся адным з найбольш значных рытуальных цэнтраў хаты. У лакальных назвах С. п. («дзед», «конь») прасочваецца адпаведнасць ст.–інд. aśvayupa «конны слуп», «сусветны слуп», што гаворыць аб індаеўрапейскім характары тэрміна.

Высокі семіятычны статус С. п. выяўляецца ў шматлікіх абрадах, дзе ён выступае як сакральны цэнтр. У беларускім Падзвінні ў XIX ст. яшчэ бытавала архаічная форма *вяселля*, якое пачыналася са «стаўбавога» абраду і ад яго атрымала сваю назву. Перад выправай «дружыны» да маладой спецыяльны вясельны чын — «запявала» ці «стаўбавы» прасіў дазволу ва ўсёй радзіны маладога, які сядзеў на куце, «на стоўп сесць, раду спець». Пасля чаго сядаў на С. п., трымаючы ў руках два *пірагі* і, пляскаючы імі, заклікаў *Бога*, святых і адмыслова *Кузьму з Дзям'янам* «скаваць навечна свадзебку». На думку М. Нікольскага, адзенне «стаўбавога» (зношаная світка, стаптаныя лапці, падраная шапка) сімвалізавала прыйшоўшага на вяселле «бога–продка». Гэты тэзіс знаходзіць пацверджанне ў пераканні ў тым, што хата лічыцца пабудаванай, калі пастаўлена печ і С. п., «бо пад стаўбом жыве хатні дзядок, які спрыяе гаспадару».

«Спор», які дае С. п., выяўляецца ў звычаі трымацца за яго «на ўдачу» перад выправай у сваты. На Палессі *пчаляры*, каб зберагчы і павялічыць мёданоснасць пчолаў, варылі на Шчадрэц мядовую сыту і елі яе, залезшы на С. п. Пасля хросту дзіцяці кума тры разы абносіла яго вакол С. п., «каб любіла хату». Дзяўчына, каб прывабіць хлопца, частавала яго падмазкай, папярэдне абнесенай тры разы выкол С. п.

Як рытуальны цэнтр С. п. выступае і ў каляндарнай абраднасці, асабліва *Калядах*: «Прыехала Каляда ўвечары, // Ды прынесла дудак рэшата, // Паставіла дудкі на стаўпе, // А сама села на куце». Прычым апазіцыя кут (покуць) — С. п. (як і ў «слупавым» вяселлі) выяўляе дзве асноўныя сакральныя зоны інтэр'ера хаты.

Паказальна, што на Барысаўшчыне дружка жаніха па прыездзе да нявесты ўваходзіў у хату ў вывернутым *кажусе* і клаў адзін пірог на слуп ля печы, а другі — на «покуці». У казачным фальклоры С. п. выступае як *абярэг* ад нячыстай сілы. Так, напрыклад, «нячысцікі» не могуць адолець *салдата*, які ўзлез на С. п.

Даволі слушным з'яўляецца меркаванне М. Нікольскага, што С. п. у старажытнасці з'яўляўся «адначасова і ахвярнікам, і тым святым месцам, на якое станавіўся жрэц ці іншы выканаўца рэлігійных абрадаў», прысвечаных багам усёй грамады, у той час як ахвяры на покуці прысвячаліся багам (духам) хатнім.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 184, 190; *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Мн., 1956; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

У. Лобач

СМЕРЦЬ, **Бе́лая ба́ба**, міфічная істота, якая з'яўляецца да людзей з мэтаю прадказання хуткага набліжэння іх канчыны ці ў момант развітання

чалавека з жыццём. С. лічылася маткаю грахоў, таму жыве ў *пекле* і адтуль пасылае яе па людскія *душы* галоўны *чорт*. Адначасова верылі, што С. забірае людзей не па свайму выбару, а тых, каго *Бог* ёй прызначыць. Як і ўсялякі пашыраны персанаж народнай міфалогіі, С. у апавяданнях набыла шматаблічны вобраз страшнай істоты, залежна ад асаблівасцяў лакальных уяўленняў. С. малявалася дзеваю, ростам вышэйшаю за дрэвы, з вогненным *вянком* на галаве і акрываўленай *хусткай* у руцэ, і дзе яна ступала — там пакрывалі зямлю свежыя магілы; у які бок памахала хусткаю — там пусцелі гарады і сёлы; у якое *акно* прасоўвала руку — там не заставалася ніводнай жывой душы. С. паўставала ў абліччы бледнай і схуднелай жанчыны, загорнутай у белае пакрывала (саван), падобнае да шлюбнага адзення, з густым вэлюмам. С. падавалася і як старая худая *баба* з вялікімі *зубамі* ці з сатлелым *тварам* нябожчыцы. Часта С. мела выгляд шкілета. Абавязковым атрыбутам С. была доўгая вострая *каса*, якая была не толькі яе эмблемай, але і зброяй. Тым, каму прыйшла пара паміраць, С. праводзіць касою па горле, а мяцёлкаю, каб слядоў не засталося, замятае сляды крыві. Нябачная С. часам «душыць» чалавека, а таксама стаіць у яго над галавою, і ў рот яму з касы падае кропля смерці, ад чаго той і памірае. С. любіць прыходзіць перад *усходам Сонца*, у гадзіны, кратныя тром: а 9–ай і 12–ай раніцы, а 3–яй, 6–ай, 12–ай увечары. З паўночы і да ўсходу сонца С. забірае чалавечыя жыцці, не трымаючыся тэрмінаў. Падчас агоніі блізкія аддаляюцца ад пасцелі хворага, спыняюць размовы, плач, рух, каб не збіць хворага з апошняга шляху і не падоўжыць ягоных пакутаў, цяжэйшых за ўсе перажытыя.

Літ.: *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1896. № 2/3, гл. IV; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 215—216, 253—255; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 580; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2/3. С. 40; *Невская Л. Г.* Погребальный обряд в Пелясе (структура и терминология) // Балто–славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 245—254; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 281; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 310; *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868. С. 45—46; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 140.

У. Васілевіч

СМЕХ, абавязковы элемент многіх паганскіх абрадаў. С. прыпісваецца магчымасць не толькі суправаджаць жыццё, але і выклікаць яго (у казках ад С. князёўны квітнее *зямля*, нараджаецца чалавек ды інш.). Вялікае рытуальнае значэнне прыпісваецца С. на *Масленіцу* і на *Вялікдзень*. Чым больш С., тым багацейшы будзе ўраджай. С. прысутнічаў пры абрадавым забойстве і абрадавым пахаванні (забойства лялькі на Масленіцу). Ён павінен быў забяспечыць вяртанне да жыцця. С. характэрны і для свята *Радаўніцы* — раптоўны пераход ад плачу да С. на магілах («На Радаўніцу да абеда плачуць, а па абедзе скачуць») азначаў, што мёртвыя не памерлі.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 202; *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Попырко Н. В.* Смех в древней Руси. Л., 1984; *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 135—140; *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре // Ученые записки Ленинградского ун–та. 1939. № 46. Серия филол. наук. Вып. III.

С. 151—176; *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 68—105.

Л. Дучыц

СМЕ́ЦЦЕ, у традыцыйнай культуры беларусаў адзін з устойлівых сімвалаў–маркёраў іншасвету, а больш канкрэтна — *душаў* продкаў. Гэтыя надзвычай архаічныя веранні заснаваныя на цвёрдым перакананні ў тым, што рэчы, якія пэўны час знаходзіліся ў судачыненні, а затым былі разведзеныя, застаюцца ў трывалых сувязях паміж сабой. Так і С. «убірае» і захоўвае часцінку душы насельнікаў *хаты*. З ідэяй продкаў С. збліжае і матыў старасці, зношанасці. У традыцыйным побыце С. набывае знакавыя функцыі ў рытуалах вымятання хаты ў абрадах пахавальна–памінальнага цыкла. Звычай падмятання хаты ад *парога* ў кут або да *стала* разумеўся як форма запрашэння памерлых сваякоў, а вымятанне з хаты — як іх выправаджванне. Разам з тым увасабленне ў С. нейкай долі і жывых насельнікаў хаты забараняе выкідваць яго адразу пасля пахавання, каб «не вынесці яшчэ аднаго нябожчыка ўслед за першым», а таксама падмятаць хату ў дзень ад'езду *гасцей*. Звязаны з гэтым і перанос часткі С. са старой хаты ў новую. Жывыя і вераванні ў тое, што душа пэўны перыяд знаходзіцца ў хаце, і таму С. пакідалі ў куце 3 або 12 дзён. Сувязь С. з продкамі тлумачыць і яго суадносіны з хатнім духам і іншасветам наагул. Менавіта да «таго» свету звярталіся дзяўчаты ў *варожбах* па спрыянне ў атрыманні чаканай інфармацыі: на Новы год вымяталі хату, выносілі С. на *ростані*, станавіліся на яго і слухалі, з якога боку пачуецца брэх *сабакі* — адтуль і чакаць сватоў.

Літ.: *Булгаковский Д.* Пинчуки // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XIII. Вып. 3. СПб., 1890. С. 183; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 181, 190; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 170; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 111.

Т. Валодзіна

СНЕГ, від атмасферных ападкаў, што ўспрымаецца ў народзе дваіста. З аднаго боку, як клопат *Бога* пра *зямлю* і людзей: «Снег ідзе — нацца Бог сцеле пярыну на полі, штоб *жыта* не памерзла; сцеле дарожку, штоб людзям добра было вазіць сена з балота»; «Калі б Бог не даў снегу, та б на зямлі вымерзла б уся расліна да й зямля так ба прамерзла, што не растала б праз усё лето». З другога боку, С. у сукупнасці з *ветрам* (мяцеліца, кудаса, завіруха) — гэта ўжо д'яблавы праявы: «Мяцеліца не ад Бога, да ад чорта»; «Калі падае снег да круціць завіруха, то гэто чэрці з ведзьмамі спраўляюць шабас».

С. праз свой *белы* колер асацыюецца са *смерцю* (параўн. выраз: снег у вочы не падае — «яшчэ не *нябожчык*»).

Разам з тым С. непасрэдна звязаны з іншасветам, з духамі продкаў. «Язычнікі лічылі … снег татэмам, які заключаў у сабе «душу» асобнага чалавека ці ўсяго роду» (М. М. Макоўскі). І сёння актуальная прыкмета, што «снег у дзень вянчання абяцае маладым шчасце», а калі ў час пахавання ідзе С., то гэта памерлы «прыяіць сваёй радні».

«Снег тое самае, што замёрзлы *дождж*», гэта патэнцыйная *вада*, а значыць, у ім — плодная сіла: «Многа снегу — многа хлеба»; «У снежны мароз і снег вышэй хаты — год будзе багаты».

Са С. праводзіцца шэраг маніпуляцый: *варажба*, рытуальныя і магічныя дзеянні («Чтоб в хате не было блох, надо в *Чистый четверг* вымести пол голым. Также высыпать пол снегом или по крайней мере осыпать

им четыре угла в хате»), мыццё цела, прыгатаванне лекавай вады. Асаблівую сакральнасць меў першы (а таксама сакавіцкі) С. Вада, прыгатаваная са С., мела сілу «жывой вады»: яна не толькі вылечвала, але і абнаўляла. Параўн. абрад «обновлять новоженов» — валачыць іх на *Масленіцу* па С.

Літ.: *Афанасьев А. А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1995. С. 122—123; *Даль В. И.* Пословицы русского народа: Из сб. В. Даля. Йошкар–Ола, 1996. С. 415; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 196; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 58—61; *Маковский М. М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. С. 247; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник: Быт белоруса. Вильна, 1912. Вып. 8. С. 308, 312; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 39; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 7.

Т. Рамза

СНОП, у абраднасці і павер'ях беларусаў надзяляўся жыватворнай, вытворчай сілай, атаясамліваўся з мужчынскім пачаткам і ўвасабляў багацце, пераемнасць і дабрабыт. Асаблівым сакральным статусам надзяляўся *першы* або *апошні* С. У Капыльскім р–не апошнія С. неслі ў хаты да хворых, да цяжарных жанчын, да маладух, што сёлета пайшлі замуж і абавязаны былі за кожны С. прапанаваць *хлеба* і чарку.

У самім рытуале звязвання першага або апошняга С. семантычную вагу мелі выбар прыдатных каласоў, іх зразанне (жнеі абыходзілі кругам, кожны раз патроху зразаючы), маўчанне пры гэтым або выкананне адмысловых песняў, *варожбы* пра будучае замужжа па парнасці або няпарнасці каласоў у ім, звязванне, упрыгожванне ды інш. Апошні С. станавіўся цэнтральным атрыбутам шэрагу звычаяў: з ім у абдымку качаліся па полі, куляліся праз яго, неслі ў вёску і да т. п.

У беларусаў апошняму С. часам надавалі антрапаморфны выгляд — перавязвалі два разы, адасабляючы такім чынам «галаву», «тулава» і «спадніцу», працягвалі «руку», надзявалі вянок, адсюль і адпаведныя назвы «баба», «Салоха», «дзед». Найменне С. (у дадзеным выпадку зажынкавага) гаспадаром карэлюе з метанімічным атаясамленнем са С. самога чалавека, гаспадыні — «нажне адну жменьку, перавяслам перавяжа і кажа: «Хай баліць снапу, а не мне»», на *Каляды* баба піхне гаспадара, а ён паваліцца і скажа: «Дай жа, Божа, каб твае снапы так хутка падалі на ніве». У сваю чаргу найменне С. «дзедам» адсылае да ўяўленняў пра свет замагільны, пра продкаў — апекуноў гаспадарчых спраў (як тлумачаць самі інфарматары: «Зажынкавы дзядок — старажыць хаты, яго торкалі за абразы, яго абіваюць і сеюць, як сеялі жыта, таксама ўкопвалі ў зямлю» (Пастаўскі р–н). С. неслі менавіта на кут — як самае ганаровае месца ў хаце, прызначанае, акрамя іншага, і для *нябожчыкаў*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1972. С. 120—121; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 90; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 2. Мн., 1980. С. 63.

Т. Валодзіна

СОЖ, адна з буйных рэк Беларусі, прыток *Дняпра*. З С. звязаны цэлы шэраг легенд і паданняў. Згодна з імі, С. і Дняпро былі сынамі сівога старога бацькі *Дзвіны* (або Рыдана — ад сярэднявечнай назвы Дзвіны — Эрыдан). Паводле адной з версіяў, Рыдан–Дзвіна славіўся сваім незлічоным багаццем, але самай вялікай каштоўнасцю была схаваная за дванаццацьма

дзвярыма, дванаццацьма замкамі залатая з дыяментамі карона. Калі гэтую карону выносілі на свет, то ноч перамянялася ў дзень, а зіма — у лета. Але аднаго разу зайздроснікі валадары–суседзі па парадзе *чараўнікоў* і з дапамогаю *сон–травы* ды *разрыў–травы* скралі чароўную рыданаву карону. Засмуткаваў сівы Рыдан і паслаў наўздагон Дняпра. Хутка пабег Дняпро і далёка ўжо быў забег, але пачаў выбівацца з сілаў. Пачулі гэта Рыдан з С. І тады пасылае бацька на дапамогу другога сына. Доўга чакаў Рыдан сыноў, не дачакаўшыся, з маркоты заплакаў і прамовіў: «Бадай нам, дзеткі мае, слязамі разліцца» (гл. *Слязa*). А быў якраз такі момант, калі сказанае спраўджваецца. І пацяклі тры вялікія ракі: Дняпро — садамі ды лугамі, С. — імхамі ды балатамі, а бацька Рыдан — куды вочы глядзяць.

Іншая версія зазнала ўплыву біблейскай традыцыі, а менавіта гісторыі пра тое, як Якаў падманам забраў правы першародства ў свайго брата Ісава. Тут на месцы бацькі Ісака зноў–такі фігуруе Дзвіна, на месцы Ісава — старэйшы з братоў С., а на месцы Якава — Дняпро. Бацькава бласлаўленне ў нашай легендзе палягала ў тым, каб ісці сыну добрымі месцамі — лугамі ды гарадамі. Там і пабег Дняпро. Калі ж падман адкрыўся, то бацька прапанаваў С. бегчы імхамі ды балатамі напярэймы, каб адняць яго бласлаўленне. Толькі хуткі Дняпро ўжо паспеў уцекчы ў мора. Уся фабула гэтай легенды збудавана дзеля вытлумачэння характару мясцовасцяў, па якім цякуць С. і Дняпро.

З С. звязана і паданне пра Сіні калодзеж. Два *асілкі Сцяпан* і Марка закахаліся ў *багатырку Кацярыну*. І дайшла справа да выпрабаванняў, хто дужэйшы. Сталі асілкі на гарадцы Прапойскім і шыбанулі камяні цераз С. Камень любага ёй Сцяпана ўпаў крыху бліжэй за Маркаў камень. У роспачы Кацярына кінулася з каменя, разлілася вадою і пайшла пад зямлёй да С. Каля самага С. яна вырынула з–пад зямлі і забіла вадзяным струмянём у рост чалавека. Вада ж была *сіняя*–сіняя. Так і ўтварыўся Сіні калодзеж, які стаў месцам пакланення для мноства народу. Хто ж якім–небудзь чынам зганьбіць святое месца, дык неўнікова патопіцца ў С.

Існуе таксама паданне, быццам на беразе С. пад сасновым *крыжам* разбітыя *шведы* закапалі *скарб* — нарабаванае *золата* і *серабро*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 247—248, 370—372, 400.

С. Санько

СОКАЛ, у беларускай традыцыйнай культуры займае месца ў шэрагу такіх вылучаных *жывёл*, як *арол*, *голуб*, *змяя*, *куніца* ды інш., сімвалізуючы мужчынскі пачатак, малайцоўства — жаніха, воіна, а таксама імклівасць, зоркасць, бляск. «Саколік — на коліку, // Іванька — на коніку» (вясельная песня), «Ляцеў сокал су гароду, // Ды як даўся ў новы сені» (валачобная песня дзяўчыне).

Як паляўнічная птушка, С. дорага каштаваў і быў неадменным атрыбутам прадстаўнікоў феадальных вярхоў: паводле Статута 1588 г., С. каштаваў тры рублі грошаў (300 грошаў), тады як *гусь* звычайна каштавала толькі тры грошы. «Хроніка літоўская, жамойцкая і руская» ў нататках пра пахаванне вялікіх князёў адзначае, што іх спальвалі на жэглішчах разам з іх *коньмі*, хартамі, сакаламі і ўлюбёнымі слугамі. Так што С. быў як бы атрыбутам высокага грамадскага статуса гаспадара, яго прэстыжным прадметам.

У абрадавым фальклоры, асабліва ў валачобных песнях, С. прадстаўлены як магічны памочнік малойцу–воіну ці паляўнічаму, які наўзамен за

дараванае жыццё абяцае цудоўным чынам памагаць яму пры яго жаніцьбе, ладзяць перапраўвы праз водныя перашкоды, калі той будзе браць далёкую нявесту «за рэкамі, за Дунаямі» (прэстыжны *шлюб* будзе мець). Характэрна, што ў гэтых і іншых песнях С. мае сталы эпітэт «ясен» (ясны) і лакалізуецца на *явары*, сакральна вылучаным *дрэве*: «Ой, на том дварэ ды стаіць явор, // Ой, на том явары да сядзіць сакол», або «У нашага пана ды на падвор'і // А стаіць явар зелянюсенькі, // А на ім сакол яснюсенькі». Такім чынам, відавочная вылучанасць С. у народных уяўленнях, аднак міфа пра яго паходжанне, яго асаблівасці пакуль не зафіксавана. Падобная да нашай сітуацыя ў традыцыі суседзяў.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 382; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 691.

Л. Салавей

СОЛЬ, у традыцыйным побыце сялян займала па сваім сакральным статусе другое, пасля *хлеба*, месца. Накрываючы *стол*, у першую чаргу ставілі салёнку. Саліць, як і рэзаць хлеб, меў права толькі гаспадар. С. у рытуальных кантэкстах выкарыстоўвалася з хлебам, часта яны разглядаліся як адзінае цэлае: клішэ «хлеб–соль» наагул выкарыстоўвалася для абазначэння ежы і пачастунку. Як сведчаць этнографы, беларусы заўсёды трымалі на стале хлеб і драбінку С.

С. выраблена чалавекам і належыць толькі свету чалавека. Адметна, што памінальная ежа, прызначаная продкам, часцей была нясоленай, прэснай. С. адрознівае чалавечую, акультураную ежу ад жывёльнай, «дзікай», і таму становіцца адным з універсальных *абярэгаў*. Вера ў апатрапейную моц С. настолькі моцная, што для нейтралізацыі чарадзейскага позірку дастатковым лічылася адно вымаўленне формулы: «соль табе ў вочы» або «соль–пячына, да чорт з тваімі вачыма!».

С. сыпалі ў апошнія каласы на дажынках, асвячалі ў царкве ў *Чысты чацвер*, каб потым выкарыстаць у медыцынскай магіі. Гэтая чацвярговая С. адрозніваласа асаблівымі засцерагальнымі ўласцівасцямі. С. пасыпалі хлеб у шматлікіх каляндарных і аказіяльных рытуалах. Малады, перад тым як выправіцца ў сваты, павінен быў згрызці драбок С. і выплюнуць на *парог*, каб у будучай сям'і не паміралі дзеці. Драбок С., хлеб і часнык, загорнутыя ў анучку, падвязвалі маладой пры ад'ездзе да шлюбу, каб засцерагчы яе ад чараў. Хлеб, абторканы кавалкамі С., адмыслова свяцілі ў дзень св. Агаты (18 лютага н. ст.) і потым выкарыстоўвалі для адводу ад хаты *пажару*. Гэты ж хлеб з С. чаплялі на рогі *карове*, каб не баялася *сурокаў*. Апрача таго, С. выкарыстоўвалася і ў любоўнай магіі: калі вакол упадабанай асобы абнесці патаемна шчапоць С., то неўзабаве абудзяцца гарачыя пачуцці. Таму пра вельмі закаханых казалі: «Ці не соллю іх абнеслі?»

С. садзейнічае кансервацыі прадуктаў і дзякуючы гэтаму можа сімвалізаваць вечнасць і пастаянства.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 73—74; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993. С. 49; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 190, 215, 390—391; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 185, 188; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 265—266; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 72.

Т. Валодзіна, С. Санько

СОН, персаніфікаваўся ў вобразе галубка, якога прысылае Бог да дзіцяткі, каб тое заснула. С.–галубок калыхаў

калыску, адным крылом пакрываў малому цемечка, другім — вочкі, тады дзіця засынала добра, як каля маткі, і пакуль яно спіць, С. сядзіць ля яго галоўкі і адганяе жахі. Таму нярэдка ў калыханках згадваюцца вобразы не толькі самога С. («Ходзіць Сон ля вакон, а Дрымота — каля плота. І пытае Сон Дрымоту: «Дзе мы будзем начаваць і дзіцятку калыхаць?»), але і *галубоў* («Люлі–люлі–люлі, прыляцелі гулі...»). У некаторых мясцовасцях існавала традыцыя чапляць над *калыскаю* ці ложкам дзіцяці саламянага галубка.

***Літ.*:** Беларускі народны соннік. Мн., 1995; Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 219; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 576—577; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 64—71.

У. Васілевіч

СОН–ТРАВА́, міфічная *расліна*, з дапамогай якой *чараўнікі* маглі насылаць сон на ўсё жывое і, карыстаючыся гэтым, здзяйсняць свае задумы. Так, у паданні «Сож і Дняпро» злодзеі менавіта з дапамогай С.–т. і *разрыў–травы* выкрадаюць чароўную карону старога валадара Рыдана (гл. *Сож*). Такую ж назву мае і рэальная расліна Pulsatilla L. (рус. прострел). Гл. таксама *Божай мацеры сон*.

***Літ.*:** *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 295; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 371.

С. Санько

СОНЦА. Адразу пасля стварэння свету Богам С. святіла ўвесь час і ўсім зямным істотам без вынятку. Але ў выніку нейкага пракаветнага канфлікту С. і самога Бога–творцы, пра які ў беларускай міфалогіі захоўваюцца толькі вельмі глухія згадкі («Сонейка не хацела святіць на ліхіх і пачало жаліцца Богу, што яму вельмі цяжка заўжды святіць. Тады Бог пакараў сонейка і вялеў яму святіць толькі ўдзень...»), С. стала выключна дзённым святілам.

Гэты канфлікт меў яўнае касмаганічнае значэнне, паколькі адзначаў пачатак дэструкцыі касмічнага — сакральнага ва ўсіх яго частках — светаладу, уваходжання Хаосу ў структуры Космасу. Так з'яўляюцца проціпастаўленні добрага і ліхога, святла і цемры, дня і ночы, сакральнага і прафаннага ды інш. Але, паводле народных уяўленняў, недзе далёка на скраі зямлі застаецца хаваны Богам куточак былога *выраю* (у пазнейшай вобразнасці — «Ерусалім», дзе жыў і цараваў сын Бога), і толькі там С. па–ранейшаму свеціць заўсёды, ніколі не хаваючыся «пад зямлю». Гэтыя павер'і непасрэдна перагукаюцца з вельмі архаічным пластом уяўленняў багата якіх індаеўрапейскіх народаў (у прыватнасці, індаарыяў, іранцаў, грэкаў) аб далёкай паўночнай прарадзіме, дзе працягваецца даўні «залаты век», калі царавалі справядлівасць, праўда, дабро і да т. п. Гэты вырай і цяпер паказваецца людзям у выглядзе цёмных латак на С., праз якія ён нібыта прасвечваецца, як напамінак пра колішняе шчаслівае жыццё. Зрэшты, блізкасць С. да выраю адмыслова падкрэсліваецца: «Рай угары, там, кала яснага сонейка, дзесь на паўдні, куды й птушкі ляцяць у вырай...» Гэтая акалічнасць абумоўлівае ўстойліва высокі семіятычны статус С. і яго аднесенасць да скрайняга станоўчага полюса аксіялагічнай шкалы. Адсюль і ўяўленні пра С. як крыніцу ўсякага дабра і ласкі («Сонейка ніколі не злуе, яно заўжды ласкава пазірае да хукае на ўсіх, як матка на сваіх дзетак»).

Па–за межамі гэтага *выраю* С. узыходзіць з–за краю зямлі ранкам, коціцца па небе на захад і ўначы адпачывае

ў сваіх палацах за морам, з адваротнага боку Зямлі.

Паводле народных уяўленняў, С. — гэта вялізнае касмічнае («Божае») вогнішча, якое «грэе неба, каб там было цёпла». Пры гэтым яно выступае найвышэйшым увасабленнем касмічнага *агню* наагул («Няма на свеце сільней агню за сонечны агонь… а ў нашым агню, то падчас і сухое палена не гарыць»).

У пазнейшай інтэрпрэтацыі С. мае круглую форму таму, што Бог паставіў перад ім з боку зямлі вялікае круглае павелічальнае шкло. З бачнай формай С. звязана традыцыйнае параўнанне яго з «вялікім калясом», якое коціцца па небе, як, напрыклад, у загадках: «Кацілася катушка, ні звер, ні птушка…»

Цэнтральны і, відаць, досыць архаічны міф з удзелам С. атрымаў умоўныя назвы «Нябесная сям'я» і «Нябеснае вяселле». У ім С. і *Месяц* увасабляюць ідэальную шлюбную пару: нявесты і жаніха і жонкі і мужа, дзе С. увасабляе жаночы пачатак, а Месяц — мужчынскі. Рэфлексы гэтага міфа добра захаваліся ў латышскіх дайнах. Някепска прадстаўлена гэтая тэма і ў беларускіх фальклорных тэкстах, часта вельмі блізкіх да адпаведных латышскіх. Так, у калядных і валачобных песнях С. увасабляе ідэальную гаспадыню, Месяц — ідэальнага гаспадара. Зоркі — іх дзеткі. А іх «цярём» і наагул падворак увасабляе ідэальна ўпарадкаваны Сусвет. Але і ў гэтым ідэальным парадку часам здараліся парушэнні, галоўным віноўнікам якіх аказваўся Месяц дзеля свайго пераменлівага характару. Часам ён заляцаўся да *Заранкі*/*Вечарніцы* (Венеры), за што быў сувора караны *Перуном* (Юпітэрам). Гэта т. зв. матыў «пакарання Месяца», таксама добра вядомы латышскім і літоўскім дайнам. У выніку пакарання ідэальны парадак узнаўляўся. Больш падрабязна пра гэта гл. у артыкуле *Месяц*.

На Тураўшчыне існавала забарона смяяцца пасля *заходу С.*, казалі так: «Ек будзеш смеяцца после захода сонца, то зелёна *жаба* зубы пашчытае», г. зн. неўзабаве памрэш. С. можа фігураваць у страшных, смяротных праклёнах, накшталт: «Закацісь жаркім сонцам пад кустом!»

У народным арнаменце С. як галоўнае боства ў многіх народаў старажытнасці, у тым ліку і ў беларусаў, здаўна з'яўляецца асноўным элементам у арнаментыцы вырабаў побытавага, абрадавага, мастацкага прызначэння. На тэрыторыі Беларусі матыў С. (*Салярная сімволіка*) вядомы з часоў неаліту; тагачасная кераміка, вырабы з дрэва і косці аздабляліся кружочкамі з кропкай у цэнтры. Гэты матыў (вочкавы арнамент) асабліва пашырэнне набыў у аздабленні драўляных і касцяных грабянёў, калчаноў, тронак нажоў ды інш. у часы ранняга Сярэднявечча; у аздабленні берасцяных вырабаў вядомы і сёння. У разьбе па дрэве матыў С. набыў выгляд шматпраменнага круга–разеткі, якім аздаблялі побытавыя рэчы (прасніцы, чаўнакі ды інш.). На Пінскім Палессі франтоны жылля і сёння аздабляюць фігурнай укладкай шалёўкі ў выглядзе сонечных дыскаў, паўдыскаў, чацвярцінак: яшчэ ў пач. XX ст. такая арнаментыка звязвалася з ахоўнай функцыяй сонечнага знака.

Асабліва папулярны матыў С. у тэкстыльным арнаменце. Тэхналагічныя асаблівасці ткацтва і вышыўкі выклікалі своеасаблівую інтэрпрэтацыю яго ў выглядзе ромба з промнямі ці адросткамі–кручкамі. Такі матыў аздабляў *ручнікі*, *паясы*, навалачкі, абрусы, кампаненты *адзення* і іншыя вырабы ўтылітарна–дэкаратыўнага і абрадавага прызначэння.

Сімвалічнае значэнне рамбічнаму арнаменту як сімвалу С. на Беларусі надавалася яшчэ ў пач. XX ст.; сёння ён з'яўляецца проста адным з найбольш пашыраных і традыцыйных элементаў дэкору вырабаў утылітарна–мастацкага прызначэння.

***Літ.*:** Выслоўі. Мн., 1979. С. 205; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 221; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 35, 51—53; *Иванов Вяч. Вс.* Солярные мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 461—462; *Толстая С. М.* Солнце играет // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8—11; *Топорков А. Л.* Солнце // Славянская мифология. М., 1995. С. 361—363; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 55; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 148.

С. Санько, Я. Сахута

СОПУХА, верагодна, адзін з найстаражытных персанажаў беларускай міфалогіі, дух хатняга агменю, а пазней, з пашырэннем на тэрыторыі Беларусі печак, — дух *печкі* і хатняга *агню* наагул.

У Беларусі захавалася мноства рознага кшталту рэфлексаў гэтага вобраза: у фальклоры, фразеалогіі, павер'ях, лексіцы. Найбольш паказальны ўзор — тэкст купальскай песні, прыведзены А. Кіркорам у «Живописной России» са спасылкай на Бяссонава: «Сяредзь сяла Ваўчкоўскага, // То, то! // Туту стаяла лазьня дубовая, // Ту, ту, ту! // А ходзілі дзецюшкі богу памаліцца, // Стоўб абнімалі, печ цалавалі, // Перад Сопухай крыжом ляжалі. // Яны думалі: Прачыстая, // Анож Сопуха — нячыстая!» Тры адмены гэтага тэксту вядомыя і ў запісах сучасных фалькларыстаў, аднак С. яўна ў іх ужо не згадваецца, адмысловы абрадавы кантэкст прыглушаны і больш акцэнтуецца жартаўлівы тон сітуацыі. Для разумення семантыкі вобраза С. варта зважыць на некалькі істотных акалічнасцяў: 1) выразная эратычная афарбоўка ўсіх згаданых тэкстаў; 2) адмысловая форма пакланення С. — ляжанне «крыжом», прытым што *крыж*, як і *свастыка*, з'яўляюцца найстаражытнымі сімваламі агню (варта зважыць таксама, што вядомы выявы свастыкі, утвораныя чатырма чалавечымі нагамі, што выходзяць з аднаго цэнтра); 3) матыў абазнавання хлапцоў: «Яны думалі, што каханачка, // Ажно — печка–гліняначка», «Яны думалі — паненка, // Ажно — цыганка чарненька» (параўн. бел. тураўскае *цыган* «касцёр з трэсак сярод хаты для абагрэву»), які адсылае да вядомага сюжэта аб «бязладнай нявесце» з яго выразнымі рытуальнымі, а менавіта ініцыяцыйнымі канатацыямі. Сувязь С. з печчу пацвярджаецца і шматлікімі іншымі тэкстамі, напрыклад: «Дзе, ста́рыха, зімаваць будзеш? // Ці сопуху цалаваць будзеш?», дзе фразеалагізм «сопуху цалаваць» азначае «сядзець на печы каля коміна». Адной з цікавых трансфармацый С. з'яўляецца персанаж беларускага фальклору «баба саплівая», вядомы як з запісаў XIX ст., так і з сучасных яго фіксацый. Так, герой казкі «Сын прададзёны», патрапіўшы ў лясную хатку, капнуў попел у ямцы ў пошуках агню. Адтуль выскачыла «баба саплівая», якая добрымі парадамі дапамагла герою справіцца са *змеем*. Тут ініцыяцыйны кантэкст аповеду яшчэ больш выразны. Але не менш істотна і тое, што «баба саплівая» знаходзіцца менавіта ў ямцы, бо гэта месца, дзе традыцыйна захоўваўся сямейны «нязгасны» агонь і якое, відавочна, выконвала функцыю старажытнага агменю. Не менш выразны ініцыяцыйны кантэкст прысутнічае і ў захаваных да нашых дзён на

Тураўшчыне павер'ях пра «бабу саплівую», якая ўяўлялася міфічнай істотай у выглядзе старой жанчыны, якою палохалі дзяцей: «Унь там, под мостом, баба слепа да сопліва, то будзеш цоловаць ее, бо ты перві раз едзеш», «Пойдзеш у лес, то цебе там поцэлуе сопліва баба», «Ек перву раз ідзеш у лес, то трэба поцаловац бабу сопліву, казалі. Подведуц до екого пня да цэлуй».

Сувязь з хатнім агнём пацвярджаецца і этымалогіяй імя С. Сярод значэнняў гэтага слова «цёплы дух ад печы», «аддушына ў печы», «месца над чалеснікам печы, дзе ідзе дух». Варта таксама ўзяць да ўвагі і такія словы, як сапець «палаць (пра агонь)» і «дыхаць». У іншых індаеўрапейскіх мовах таксама сведчыцца сувязь значэнняў «пыхаць полымем» і «дыхаць».

Вельмі цікавую паралель да С. уяўляе персанаж асецінскай міфалогіі Сафа́. Гэта апякун надагменевага ланцуга. Да яго звярталіся ў часе вяселля з просьбай прыняць маладую ў сям'ю, да яго дакраналіся пры прамаўленні клятвы. Зняважаны бруднымі рукамі, ён мог пакараць дзяцей скуранымі хваробамі (параўн. бел. вогнік). Ёсць пэўныя падставы меркаваць, што функцыйнае падабенства беларускага і асецінскага персанажаў падмацоўваецца і этымалагічнымі сувязямі іх імёнаў, якія далей можна суаднесці з ст.–анг. sefa і ст.–паўн. sefe «дух».

***Літ.*:** Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Мн., 1993. С. 264; *Иванов Вяч. Вс.* Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто–славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С. 9; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. С. 159, 233; Песні народных свят і абрадаў. Мн., 1974. С. 191.

С. Санько

СОРАК, адзін з самых незвычайных і супярэчлівых па сваёй інфарматыўнай напоўненасці лікаў у традыцыйнай культуры. Як і лік *сем*, С. не мае выразна акрэсленага апазіцыянера, аднак з шырокага кола рытуальна–абрадавых, сакральна–магічных і ўтылітарна–прагматычных кантэкстаў вынікае: калі нейкі лік не ўтварае бінарнай апазіцыі, тады ён сам становіцца амбівалентным і можа аб'ядноўваць у сабе прыкметы рознаполюснай накіраванасці.

Лік С. з'яўляецца ў значнай ступені структураўтваральным у пабудове беларускага народна–хрысціянскага календара. Вядома, што час правядзення найбольш значных яго святаў прыпадае на асноўныя фазы ў руху *Сонца* на небасхіле: *Каляды* і *Купалле* — да зімовага і летняга сонцастаянняў, а *Вялікдзень* і *Багач* былі прымеркаваныя да веснавога і восеньскага раўнадзенняў. Астатнія чатыры найважнейшыя святы (*Масленіца*, *Сёмуха*–Тройца, Жніво–*Спас* і Восеньскія *Дзяды*) адзначаліся ў роўных прамежках паміж «фазавымі» святамі (на мяжы пораў года). Калі ад гэтых адрэзкаў часу адняць дні саміх святкаванняў, то атрымаецца, што паміж галоўнымі святамі нашага календара будзе прыкладна С. дзён. Такі ж адрэзак часу доўжыўся пост Ісуса Хрыста. Зразумела, што сённяшняя праваслаўная сістэма чатырох пастоў суадносілася непасрэдна з гэтай біблейскай міфалагемай. Хутчэй за ўсё, што ў старажытнасці зімовы перадкалядны (Піліпаўка) і вясновы (Вялікі) пасты таксама былі па С. дзён, а вось летнія — Пятроўскі і Спасаўскі — разам мелі працягласць каля С. дзён.

У народным календары вядома свята, якое атрымала назву *Саракі* (Соракі, Сорак Саракоў, Сорак Вялікамучанікаў), адзначалася яно на самым пачатку вясны — 9 сакавіка.

Лік С. быў вызначальным у абрадава–дзейным, атрыбутыўным аспектах гэтага дня. Лічылася, што менавіта ў гэты дзень да нас з *выраю* прылятае «сорак саракоў» або «С. выр'яў», таму рытуальныя дзеянні і атрыбуты, якія суправаджалі магічны аспект свята, а таксама печыва ўтрымлівалі ў сабе сімволіку С.

У Беларусі ў гэты дзень выпякалі С. якіх–небудзь хлебных або мучных вырабаў, якія часткова з'ядалі дома, часткова адорвалі дзяцей у тых сем'ях, да якіх хадзілі ў госці, а некалькі пакідалі надалей для наступных святаў або важных гаспадарчых падзей (напрыклад, для першага выгану скаціны ў поле).

Абрадавая практыка гэтага дня была не вельмі разнастайнай. Дзяўчаты варажылі аб замужжы: трэба было С. разоў падскочыць на дошцы, пакладзенай упоперак палена, і не зваліцца, або зламаць С. трэсак, тады муж будзе высокі. Каб лёгка знаходзіліся летам птушыныя гнёзды, трэба было праз хату перакінуць С. палак, трэсак або галінак, снежак, прыносілі ў хату С. трэсак або паленцаў і трэба было спаліць іх у *печы*. Гаспадыня кідала на сцяну хлява С. саломін і глядзела, колькі з іх завісне, столькі яек будуць несці куры штодня.

У народным календары з гэтым днём звязаны шэраг прыкмет і павер'яў. Найбольш пашыраным сярод іх з'яўляецца павер'е аб тым, што ў гэты дзень з выраю вяртаецца С. выр'яў (бусел, журавель, жаўранак ды інш.) і кожная з іх прынясе ў сваё гняздо С. галінак. З гэтым днём звязана назіранне: калі на С. будзе мароз, то і пасля іх будзе яшчэ сорак замаразкаў. Дарэчы, гэты ж алгарытм звязаны з летнім святам у гонар Іллі (2 жніўня н. ст.): «Калі на Іллю дождж, то і пасля Іллі С. дзён тож».

Трэба адзначыць яшчэ адну цікавую акалічнасць: і сама назва свята, і дата яго прымеркаванасці ў гадавым колазвароце зусім невыпадковыя. Поўная лічбавая фіксацыя яго паводле старога стылю (трэці месяц, дзевяты дзень, С.) 3—9—40 адразу паказвае, што перад намі універсальны касмічны і ўтваральны рытм, у адпаведнасці з якім разгортваюцца ўсе асноўныя рытуальна–абрадавыя комплексы, звязаныя з жыццём чалавека (радзінамі, вяселлем і смерцю) на гэтым свеце і паслясмяротным пераходам «у трыдзевятае царства»). Менавіта С. дзень пасля *смерці* з'яўляецца ключавым у вырашэнні далейшага лёсу *душы нябожчыка*, на С. дзень пасля *вяселля* заканчваўся «мядовы месяц у маладых», на С. дзень хрысцілі ў храме немаўля, жанчына, якая нарадзіла, не мела права да С. дзён наведваць храм. З усяго гэтага вынікае, што лік С., з аднаго боку, скіраваны ў свет продкаў (у гэты дзень душа адлятае ў вырай), а з другога — з'яўляецца трансферам паміж выраем і светам жывых (узгадайце: бусел у гэты дзень, на С., прыносіць душу з выраю і падкідае ў *капусту*).

Сімволіка ліку С. як памежжа, як своеасаблівай лімінальнай зоны ў пахавальным і іншых абрадах — а вядома, што цяжарная жанчына і нябожчык, магільны пясок і адзенне памерлага, люстэрка і фотаздымак да С. дзён вельмі небяспечныя для простых кантактаў з жывымі, таму іх трэба было сцерагчыся, — паслужыла падставай да ўзнікнення забароны жывым адзначаць сваё саракагоддзе.

Дзякуючы сваёй моцнай абрадавай уплывовасці лік С. атрымаў пашырэнне і ў шэрагу гаспадарчых спраў, у аснове якіх ляжыць магія, скіраваная на нармалізацыю і гарманізацыю становішча, а таксама рэгламентацыі звычаёвага права, якія маюць прэвентыўна–папераджальны характар. Жанчынам пасля *родаў* забаранялася

С. дзён хадзіць у гумно. Калі *карова* пасля ацёлу з'ела «месца» («пасцель»), то малодзіва можна было ўжываць толькі пасля С. удояў. Калі карова ці *конь* неаднаразова спрабавалі вярнуцца да былых гаспадароў, то трэба было напрасці нітку на ўзыходзе сонца, завязаць на ёй С. вузлоў, чытаючы перад кожным вузлом «Багародзіцу», а затым нітку прывязаць да шыі жывёліны. Сані або калёсы, на якіх везлі нябожчыка, перакульвалі каля вёскі, і яны там ляжалі С. дзён.

Шматразова лік С. выкарыстоўваецца ў кантэксце пахавальна–памінальнай абраднасці. У некаторых мясцінах пад кожны вугал труны клалі па 10 манет (усяго С.), С. аднакапеечных медных або срэбных манет кідалі ў магілу. На Палессі вядомы звычай «подымать воздух», «уздымаць воздух», «качать воздух», «снімать воздух» — памінаць у храме нябожчыка на С. дзень пасля смерці, або анучай, якая засталася ад памерлага, махалі па паветры, а затым выкідвалі яе ў двор. Жонка пасля смерці мужа С. дзён хадзіла, не заплятаючы *валасы* ў *касу*.

С. — сакральная лічба, якая часта называецца ў паданнях і павер'ях. Калі людзі згадваюць пра падзеі даўніх часоў, то звычайна гавораць, што гэта адбывалася С. гадоў таму. Напрыклад, у былым Полацкім павеце ў 1866 годзе, калі расказвалі пра звычай памінання дзядоў, то падкрэслівалі, што С. гадоў таму *дзяды* адзначаліся іначай. Блізу в. Какорычы Капыльскага р–на пра Касцёл–Гару запісана паданне, згодна з якім там праваліўся касцёл. Для таго каб яго дастаць, трэба сабраць С. хлопчыкаў, якія нарадзіліся ў адзін дзень і якім споўнілася *сем* гадоў.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Аб міфапаэтычнай сімвалізацыі лічбы сорак // Веснік БДУ. Сер. 4. 1995. № 2. С. 6—9; *Валодзіна Т. В.* Каляндарная абраднасць і міфалогія: Саракі // Традыцыйная вуснапаэтычная творчасць. Мн., 1999. С. 85—100; *Крачковский Ю. Ф.* Очерки быта западнорусского крестьянина. Вып. 1. Вильна, 1869. С. 99; *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12. С. 140—160; *Лозка А. Ю.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 66—68; Нечто о поверьях белорусцев Полоцкого уезда // Вестник Западной России. Вильна, 1866. Т. 2. Кн. 6. С. 270—274; Опросные листы 1924 г. по Слуцкому уезду // Архіў Ін–та гісторыі НАН Беларусі. Справа № 73; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 67; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 85—90.

І. Крук

СОТВАР, адно з беларуска–літоўскіх божышчаў. Паводле Т. Нарбута, кардынал Пётр д'Аіллі (жыў паміж 1350 і 1419—1425 гг.) пісаў у адным са сваіх лістоў: «Сонца ў ліцвінаў належыць да бостваў першага шэрагу пад назвай Sotuar, так бы мовіць, ажывіцель свету, або душа свету. Маюць яны знаўцаў нейкай астраноміі: рахуюць поры года, месяцы, тыдні, дні; пачынаюць свой месяц ад маладзіка, тыдзень жа, як мусульмане, ад Пятніцы, якую свайму Юпітэру прысвячаюць; другі ж дзень пасля Пятніцы, г. зн. нядзелю, прысвячаюць Сонцу, зусім як даўнія рымляне. Людзі гэтыя вельмі адданыя земляробству і звязанаму з ім гадаванню жывёлы, з таго погляду Sotuar як бог пастухоў збірае ахвяры, і ўшанаванне яго пранікае ў самыя ўбогія халупы».

На мяжы XIV—XV стст. іншаземцы ліцвінамі называлі і беларускае насельніцтва Вялікага Княства Літоўскага. Як у славянскіх, так і ў балцкіх мовах магчымасць збегу галосных (у слове Sotuar) малаверагодная, таму імя гэтага бога хутчэй гучала як Сотвар. У такім разе прыведзеную ў цытаваным лісце этымалогію «ажывіцель свету» трэба выводзіць ад славянскага кораня

кшталту «тварыць», «стварыць», «сатварэнне».

У другой палове XVI ст. вядомы гісторык М. Стрыйкоўскі ў сваім спісе літоўскіх і жмудскіх багоў згадвае Сотвараса, які «бог усялякай жывёлы, а таму перад печчу або агнём ахвяравалі розных каплуноў». Не зусім зразумела, які сэнс укладваў Стрыйкоўскі ў паняцце «літоўцы». Зрэшты, калі пад імі разумелася балцкамоўнае насельніцтва, то Сотварас у адрозненне ад Сотвара не называўся богам Сонца. Праўда, і ў гэтым разе этымалогія асновы яго імя як бога жывёлы (а значыць, яе жыцця і стварэння) дапускае паходжанне ад славянскіх слоў «тварыць», «стварэнне», «стварыць».

Сучасная літоўская даследніца міфалогіі П. Дундулене лічыць, што ў этнічных літоўцаў існавала вера ў вярхоўнага ўсемагутнага *Бога*, стваральніка і валадара Сусвету і ўсяго жывога. На яе думку, з цягам часу гэтаму вярхоўнаму Богу ў розных мясцінах Літвы сталі даваць лакальныя імёны. У Сувалкіі адным з такіх імёнаў было Сотварас (ад слова sutverti — «стварыць», «абгарадзіць», «перавязаць», «абнесці плотам»).

На нашу думку, Сотвар лічыўся богам Сонца на славянска–балцкім памежжы, паколькі кожны з персанажаў міфалогіі мог мець у кожным рэгіёне свае мясцовыя назвы.

Літ.: *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 259—260; *Dundulienė P.* Senoves lietuvių mitologija ir religija. Vilnius, 1990. P. 15, 183; *Narbutt T.* Dzieje starożytne narodu litewskiego. T. 1. Mitologia litewska. Wilno, 1835; *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudska i wszystkiej Rusi. Warszawa, 1846.

Э. Зайкоўскі

СПАДНІ́ЦА, частка жаночага строю, якая мае сваю «гісторыю» і «паэтыку». Яе ўзнікненне ў свецкім касцюме датуюць XIV ст., у беларускім касцюме заможных класаў яна вядомая з XV ст., а ў народным строі пашырылася даволі позна. Пранікненне С. у традыцыйны касцюм адбывалася двума шляхамі. Першы, калі ў сялянскае асяроддзе трапілі мануфактурныя спадніцы гараджанак, і другі — у працэсе эвалюцыі са старадаўняга фартуха–запаскі: дастаткова было злучыць бакавыя кромкі пярэдняга і задняга *фартухоў*, каб утварылася С.

Як сцвярджаюць вучоныя–этнографы, дзяўчаты да пятнаццацігадовага ўзросту ці нават да *вяселля* насілі толькі падперазаную *кашулю*. Адзенне, адпаведнае С., надзявалі замужнія жанчыны. Працяглы час захоўваўся адпаведны абрад, звязаны з першым надзяваннем на дзяўчыну панёвы. Панёва — папярэдніца С., той від старадаўняга адзення, якое не мае нават швоў, бо кавалак тканіны проста замацоўваўся на поясе, прыкрываючы цела галоўным чынам ззаду. Абрад выконваўся публічна і, відаць, належаў да цыкла святкаванняў, звязаных з паўналеццем моладзі, з іх пераходам да катэгорыі дарослых супольнікаў грамады. У смаленскіх беларусаў дзяўчына скакала па лаўцы са словамі: «Хачу — скачу, хачу — не, // Хачу — пайду, хачу — не». Маці ішла ззаду са С. ці панёвай у руках і казала: «Уступі, уступі, маё дзяцятка, // у вечны хамут». Дзяўчына скакала з лаўкі ў гэтую С.: «Хачу — уступлю, хачу — не, // Хачу — пайду, хачу — не». І гэта азначала, што ёй ужо пара замуж.

С. побач з фартухом і *хусткай* — прадмет з выразным полавызначальным значэннем, яскравы жаночы сімвал. Першую спаднічку шылі дзяўчынцы са старой бацькоўскай кашулі, а зношаную, яе не аддавалі рызнікам,

а спальвалі ў *печы*. Парадзіха дарыла бабцы–павітусе намётку або паркаль на С. Даволі нечаканае выкарыстанне С. у складзе вясельнай абраднасці — «у Гродзенскім павеце пасля прыходу з клеці маладыя сядалі за *стол*, затым маладая танцавала са свякроўкай, скідваючы з сябе ў час танца С., звычайна *сінюю*, і затым дарыла ёй». У іншых раёнах бралі века *дзяжы*, клалі на яго суконную С., а бацька прыносіў цэлую булачку *хлеба*, *солі* і казаў: «Дару табе, дзіцятка, хлебам–соляй» і клаў на хлеб *грошы*.

Найвыразней жаночая сімволіка С. выступае ў прыёмах народнай медыцыны, калі праз яе тройчы праймалі перапалоханае дзіця. Гэты рытуал на глыбінным роўні сімвалічна імітуе сабой нараджэнне, а больш дакладна, перанараджэнне дзіцяці, знікненне яго і з'яўленне ў новым, здаровым выглядзе. Той жа светапоглядны фон і ў вядомых сёння парадах выціраць адваротным бокам С. сурочанае дзіця. Дарэчы, маладая ў час вянчання развязвала матузы на С., каб потым лёгка было раджаць, што яшчэ раз падкрэслівае жаночую сімволіку гэтага адзення.

***Літ.*:** Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 82; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 234; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 133; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 47; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1890. Т. 2. С. 364.

Т. Валодзіна

СПАРЫ́Ш, міфалагічны персанаж, надзелены тымі ж функцыямі, што і С.–колас, — здольнасцю забяспечваць спор, багацце. Улічыўшы разнажанравыя вераванні аб С., можна казаць, што гэты вобраз не меў пэўнага аблічча, выступаючы то ў нуляваморфным выглядзе, то набываючы чалавечае аблічча. Спарыш, Спарышэнь — вобраз–кантамінацыя прыганятага з міфічнай істотай — таксама мог выяўляць асобныя зааморфныя рысы — звярка, *змяі*, *матылька*, *птушкі*, якія ў народнай традыцыі ўспрымаліся як *душы* памерлых. Падобная структура вобраза сведчыць пра зніцтаваныя ў сінкрэтычным адзінстве ўяўленні аб бостве і продках–родапачынальніках. Сувязь С. з продкамі праяўляецца ў супастаўленні спарыша–снапа і спарыні–«барады» з *апошнімі* каласамі як медыятарам паміж светамі, акрамя таго, міфічнага С. запрашаюць на покуць, садзяць на *золаце*, частуюць тыповымі памінальнымі стравамі. Сваімі функцыямі С. суадносіцца з боствамі паміраючай і ўваскрасаючай расліннасці — егіпецкім Асірысам, балтыйскім Юмісам (дарэчы, у латышскай мове jumis — падвойны плод) і да іх пад., істотнае і яго супастаўленне з *Дамавіком* («*спорнікам*») — адной з іпастасяў продкаў («Спорнік — дамавік. Трэба ўмець з ім жыць, будзе несці грошы»).

Значную ролю ў рэканструкцыі вобраза С. займаюць супастаўленні яго са *змеем* (спарыш — пеўнева *яйка*, з якога выседжваецца змей, што прыносіць багацце; «споріш» — сам лятаючы змей; «Катора баба занімаецца чарадзействам, то до іі пташка такая прылітае, спорыш зовэцьця, то чорт») і асабліва з вогненным змеем (параўн.: *чорнае* зерне ў жыце называлася і спарынёй, і галаўнёй і з'яўлялася ад маніпуляцый з галавешкай). Паказальнымі ў супастаўленні спарыш — змей — *агонь* ёсць веранні аб *вужах*, звязаных як з агнём, хатнім агменем, так і з урадлівасцю палёў.

Такім чынам, у аснове вобраза С. — бога ўрадлівасці і дастатку — ляжаць

паганскія ўяўленні аб продках, ад якіх залежаў дабрабыт земляроба, і аб змеі як універсальным бостве ўрадлівасці. Пазней уяўленні пра С. кантамінаваліся з верай у хрысціянскага Бога, і ўжо новы, больш важкі вобраз С.–боства як нельга лепей адпавядаў самым запаветным марам селяніна, калі той звяртаўся са словамі заклінання–малітвы: «Прыспары мне, Спарыш, і ў доме, і ў полі, // І ў гумне, і ў двары, і ў клеці, і ў печы, // І ў клеці карабом, і ў печы пірагом...»

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 114—125; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180, 182.

Т. Валодзіна

СПАС, **Іспа́с**, старажытнае земляробчае свята, звязанае з выспяваннем пладоў, вядомае пад назвамі Другі, Вялікі, або «яблычны» С. (19 жніўня н. ст.). У хрысціянскай традыцыі Вялікі С. азначае свята Праабражэння Гасподняга. У народным календары адзначаюцца таксама Першы, «мядовы» С., або *Макавей* (14 жніўня н. ст.), і Трэці, Малы, «хлебны», «арэхавы» С. (29 жніўня н. ст.). Пасля Першага С. пачынаўся двухтыднёвы пост, празваны ў народзе «спасаўкай–ласаўкай» (у адрозненне ад «*пятроўкі*–галадоўкі» ў гэтую пару дзякуючы новаму ўраджаю селянін ужо мог не адчуваць сябе галодным). Вялікі С. асабліва шанавалі ў народзе. У гэты дзень у храмах асвячалі яблыкі і іншыя плады, пасля чаго дазвалялася іх ужываць: «Добра яблычка к Іспасу». Асвечаныя яблыкі пакідалі на магілах блізкіх людзей. Да С. яблыкі (а таксама грушы, агрэст, струкавую гародніну) есці забаранялася, асабліва жанчынам, у якіх папярэдне паміралі дзеці. Згодна з народным павер'ем, у гэты дзень Бог (ці Божая Маці) раздае на нябёсах усім памерлым дзеткам па яблычку, а таму дзіцяці, чыя маці каштавала іх раней дазволенага тэрміну, пачастунку не дастанецца. Страшылі таксама бацькоў, якія дачасна елі яблыкі, што ў іх паўміраюць дзеці. Асвячалі на С. і каласы новага ўраджаю: «Спас — досыць хлеба ў нас». Асвячалі *мёд*, які напярэдадні свята даставалі з вулляў. Паводле народнага звычаю, калі, падглядаючы пчолы, бортнік пашкадуе ў гэты дзень даць мёду хоць аднаму з дзяцей, прысутных пры гэтым, пчолы прападуць. Здаралася, слова «Спас» у народзе тлумачылі па сугуччы з дзеясловам «спаць». Сцвярджалася, што зямля ў гэты дзень спіць і нельга трывожыць яе сон земляробчымі заняткамі. Але свята адбывалася ў гарачую працоўную пару і не дазваляла забывацца на адкладзеныя справы: «Спас — усім рабочы час». У шматлікіх варыянтах валачобных песняў С. паўстае як надзейны апякун і памочнік селяніна ва ўсіх яго справах гэтай пары: «Спас не гуляець, каня сядлаець, поле аб'язджаець, копы аблічаець, у гумны вязець»; «...на палі ходзіць... раскладаець: ета на семя, ета на емя!»; «...сцірты віець, гнаі возіць»; «Стары Іспас — старэнькі дзядок, на восець садзіў, жыта малаціў»; «... едзець у поле ды зямельку мяшаець, прыгатаўляець»; «Святы Спасік, пільны часік, папар строіць, жытцо малоціць». Ад С., які быў мяжою паміж летнім і восеньскім цыкламі работ, пачыналі сеяць азіміну, капаць раннюю бульбу. На С. шырока наладжваліся кірмашы, дзе сяляне прадавалі плён новага ўраджаю, мёд. У народзе С. лічылі днём адлёту *буслоў*. Калі буслы пачыналі рыхтавацца да вылету ў *вырай* за тыдзень перад С., чакалася, што зіма надыдзе раней і будзе марозная, а вясна цяплейшая; калі ж пасля С. — восень

будзе цёплая, зіма позняя, а вясна халодная. Адлёт буслоў сведчыў пра набліжэнне зімы, а прыказкі нагадвалі: «Спас — лета шась!», «Спас — бяры рукавіцы ў запас».

Літ.: *Васілевіч У.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 42—43, 45; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 507—512.

У. Васілевіч

СПЕ́ШКА–СПАРЫ́ШКА, Спарыня́, увасабленне спору ў жніўных прыгаворах–закліках: «Ад паноў, ад каралёў, ад вялікіх мужоў, спарня, спарыня, гу!» У гродзенскіх беларусаў С.–С. залічваецца да апякунак жніва. Яна быццам прылятае «з белым ветрыкам, на белым матыльчыку» і дапамагае ў працы. У смаленскіх беларусаў вобраз С.–С. набывае антрапаморфныя абрысы: «Спешка–Сапуришка, оббеги кругом постатю, помоги мне жати и приходи ко мне полудновать со своей краюшкой». Роднасць гэтых персанажаў з богам урадлівасці і дастатку *Спарышом* падкрэслівае іх асноўную рысу — здольнасць спрыяць земляробчай працы і забяспечваць ураджай.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S.362; *Pietkiewicz Cz.* Bóstwa rolnicze w wierzeniach białorusinów // Wiadomości ludoznawcze. 1933. Z. 1—2. S. 15; *Pietkiewicz Cz.* Kultura Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 186.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч

СПОРНІК, адзін з варыянтаў *Дамавіка*, захавальнік і памнажальнік багацця гаспадара. У каго жыве С., у таго з арудаў збожжа выбіраецца павольна, намалочваецца, навейваецца шмат. С. можа набыць постаць *чорнага ката*: такім яго бачыў парабак гаспадара, калі гэты кот адрыгваў на кучу зерня на таку з кожным разам па прыгаршчы зярнят. Удараны недасведчаным парабкам, кот–С. у гневе спаліў гумно, а сам ператварыўся ў звычайную дугу. Калі б хто здагадаўся дугу–С. перакінуць у свой двор, С. бы там жыў і ўсяляк узбагачаў бы гаспадара. Кінуты кімсьці ў вогнішча, С. ператварыўся ў вогненны шар з хвастом і ўзняўся ў неба, паляцеў з паселішча. Агульныя рысы з Дамавіком–*Хутам*: гаспадару прыносіць, «спорыць» дабро (зерне), крыўдлівы, можа спаліць сядзібу за непавагу, перакідваецца ў розныя драўляныя прылады, дэталі ды інш. Гл. таксама *Хатнік*.

Літ.: *Зянько У.* Спадчына маёй маці. Мн., 1993. С. 249—250.

Л. Салавей

СТА́РАЦ, жабра́к, падарожны (божы) чалавек, у светаўспрыманні беларусаў з'яўляўся медыятарам, вестуном «іншасвету», цесна звязаным з ідэяй *дарогі* як шляху ў свет памерлых; надзяляўся мудрасцю і магічнымі здольнасцямі (знахарства, *варажба*). Сувязь са светам памерлых выяўляецца ў абавязковым надзяленні С. рэшткамі памінальнай вячэры (*Дзяды*, *Радаўніца*) і перакананнем, што дар, зроблены С., — лепшы сродак перадаць што–небудзь *нябожчыку*. Людзі звярталіся да С. з просьбай памянуць крэўных, памаліцца за ўраджай, прыплод скаціны, здароўе сям'і, на пакаранне «злоснікаў» дому; каб у *сне* не з'яўляліся нябожчыкі, С. давалі крыху солі. Сувязь жабракоў з «іншасветам» падкрэслівалася іх «крывізной» (частковая ці поўная слепата, калецтва), суаднесенасцю іх з «памежнымі» кропкамі прасторы: яны спяваюць пад вакном (узгадай калядоўнікаў, валачобнікаў), частуюць іх не за *сталом*, а ля *парога*. У той жа час С. (падарожныя) успрымаліся і як носьбіты *долі*. Лічылася, што калі

падчас нараджэння дзіцяці ў хату завітае С., — дзіця будзе шчаслівае. Прычым узнаўленне гэтай старцавай долі (а праз яго долі ўсіх Дзядоў) было абавязковым штогод. Так, на пачатку сяўбы гаспадар гукаў: «Радзі, Божа, і на старцаву долю!» Характэрна, што адорванне С. успрымалася не як дармовы пачастунак, а як плата за зробленую працу (своеасаблівае ахвяраванне): «гукаюць яны муское, усё добрае яны знаюць, малайцоў і маладзіц яны навучаюць».

Нягледзячы на тое, што С. лічыліся «божымі людзьмі», яны, паводле сведчання Нікіфароўскага, пазбягалі царквы і споведзі.

Непавага да С., абраза на яго адрас маглі выклікаць разнастайныя бедствы і нястачы (*пажар*, няўрод, мор скаціны), што ўспрымалася як «кара божая». Паказальна, што, ходзячы па зямлі, Бог, паводле беларускіх павер'яў, сам набывае вобраз С.

С. былі захавальнікамі і асобных фальклорных жанраў, перш за ўсё духоўных вершаў. Гл. таксама павер'е: «каб каровы вяліся, у Міколу пяклі курачкі: адзін бацюшку, другі — жабракам, трэці — сабе бралі».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 53—54; *Никифоровский Н.* Очерки Витебской Белоруссии. Старцы. М., 1892; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 2. Мн., 1980. С. 579.

Т. Валодзіна, У. Лобач

СТА́ЎРЫ І ГА́ЎРЫ, у беларускай міфалогіі два ўлюбёныя *сабакі* легендарнага князя *Бая*/*Боя*/*Буя* — першанасельніка беларускага краю, родапачынальніка беларускага племені. Былі яны неверагоднай моцы, маглі напару раздзерці нават мядзведзя і не раз ратавалі свайго гаспадара і ад драпежных звяроў падчас палявання, і ад лютых ворагаў. Князь вельмі любіў сваіх верных сабак і, яшчэ калі яны былі жывыя, загадаў свайму народу шанаваць іх пасля іхнае смерці. Памiраючы, князь Бай перадаў С. і Г. у спадчыну свайму малодшаму сыну Белаполю і загадаў пусціць іх па волі: колькі аббягуць за дзень С. і Г., у тых межах і будуць валадараннi Белаполя. Кемлівы Белаполь злавіў дзвюх птушак, пусціў адну на поўдзень, а другую на захад і нацкаваў на іх сваіх сабак. Пабеглі яны за птушкамі ў розныя бакі, а за імі па іх слядах пацяклі дзве вялікія беларускія ракі — *Дняпро* і *Дзвіна*. У тых абшарах і пачалі здавён–даўна сяліцца беларусы. Паводле падання, С. і Г. былі пахаваныя блізу цяперашняга Краснаполя Расонскага р–на ля берага Дрысы. Па пастанове Бая народ стаў ушаноўваць пахаваных сабак адзін раз на год напярэдадні *Сёмухі*. Дзень гэты і атрымаў назву Стаўроўскіх дзядоў. Даўней людзі прыходзілі на месца, дзе былі пахаваны С. і Г., прыносілі ежу і пітво і балявалі да позняй ночы. Разыходзячыся, рэшткі страваў кідалі ў вогнішча і заклікалі: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» Яшчэ ў XIX ст. фіксаваліся рэшткі гэтага абраду, які, аднак, пераважна выконваўся ў хаце. Гаспадар, узяўшы са стала самы ласы кавалак, нахіляўся пад стол і тройчы гукаў: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» На Полаччыне аналагічны абрад быў перанесены на Змітраўскія (восеньскія) дзяды і палягаў у тым, што стол выносіўся на сярэдзіну хаты і ўся сям'я тройчы абпаўзала на каленах вакол яго з прыгаворам: «Шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам!» А ў наваколлі Докшыцаў, у в. Полаў, народ перахоўваў нейкага *ідала*, вакол якога ладзіліся імпэтныя скокі і пры гэтым таксама прыгаворвалася: «Гаўры, гаўры — гам!»

Можна адзначыць адну цікавую паралель нашаму стаўроўскаму абраду. Так, у раёне Ліёна яшчэ да апошняй чвэрці XIX ст. было жывым пакланенне св. Гінефору, збаўцу ад дзіцячых хваробаў, вядомае з XIII ст. Узапраўды св. Гінефор быў не кім іншым, як хартом.

Не выклікае сумневаў вельмі архаічны характар міфалагічных вобразаў і князя Бая, і яго сабак С. і Г. Беларускі этнагенетычны міф непасрэдна суадносіць іх з часамі першастварэння: «Калісь яшчэ свет толькі зачынаўся, дык нічога нідзе не было. Усюды стаяла мёртвая вада…» Пасля заканчэння фазы касмічнага ўпарадкавання князь Бай стаў першым насельнікам толькі што створанай зямлі. Адпаведна ён стаў і першым памерлым, які, як правіла, станавіўся валадаром царства мёртвых, пра што сведчыць яго фальклорная спрычыненасць да памінальнага дня. Гэтымі рысамі князь Бай аказваецца абсалютна тоесным адпаведным персанажам іншых індаеўрапейскіх міфалогій. Прыгадайма тут ведыйскага Яму і яго двух чатырохвокіх сабак, авестыйскага Йіму з чатырма псамі, грэцкага Аіда з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых. На архаічны характар беларускага культу, магчыма, паказвае свайго роду «білінгва» ў звароце да С. і Г. «…гам, прыхадзіце…», дзе першы элемент можа разглядацца як вытворнае ад і.–е. асновы *g^{u}ā/e–(m)– са значэннем «хадзіць», прадстаўленай у багата якіх і.–е. мовах, у тым ліку і ў беларускім слове «гаць» з пачатковым значэннем «праход». Тым больш, што ў формуле звароту можа фігураваць якая–небудзь адна з гэтых формаў.

Ёсць у нашым этнагенетычным міфе яшчэ адзін вельмі архаічны матыў. Гэта рытуал валадарання на тэрыторыі, якую за пэўны прамежак часу аббягае тая ці іншая сакральная жывёла (параўн. *Вітаўт*). Вобраз двух сабак С. і Г. паказвае на верагодны блізнечы характар і вобраза самога Бая (у звязку з чым параўн. бел. абоі, аба́я «абодва», ст.–прус. abbai, гоц. bai «тое самае», прычым форма «абоі» ўважаецца даследнікамі за і.–е. архаізм).

***Літ.*:** *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 88—89; Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 115; *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолствующего большинства. М., 1990. С. 11; Живописная Россия: Литовское и Белорусское Полесье. Мн., 1993. С. 42; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78—79; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. Мн., 1978. С. 55; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Мн., 1985. С. 73; *Strzelczyk Jerzy*. Mity, podania i wierzenia dawnych słowian. Poznań, 1998. S. 192.

С. Санько

СТОЛ, адзін з найбольш рытуалізаваных і шанаваных прадметаў у традыцыйнай культуры. Паводле прасторавай характарыстыкі інтэр'ера, С. стасуецца з верхам (параўн. бел. «столь»), усходам і адпаведна святлом (трывалае месцазнаходжанне С. — покуць, чырвоны кут), мае выразны «мужчынскі» код, што і супрацьстаўляе яго *печы* («бабінаму куту»). Так, у *замове* супраць *начніц* С. і печ выступаюць як шлюбная пара, сімвалічныя бацькі *роду*, што жывуць у хаце: «Печ–матухно, калышы маё дзіцятухно. А стол–бацько, дазірай маё дзіцятко». С. у хаце заўсёды стаяў на покуці, засланы абрусам, на якім ляжалі *хлеб* і *соль*. Перамена месца адбывалася толькі ў выключных выпадках, падчас абрадавых дзеянняў.

С. ёсць неад'емным атрыбутам рытуалаў, цэнтральную ці значную частку якіх складае абрадавая трапеза

(*Дзяды*, *вяселле*, пахаванне, *Каляды*, *Вялікдзень* ды інш.), дзе ён набывае падкрэсленую функцыю сакральнага цэнтра, своеасаблівага ахвярніка, калі пачастунак прызначаецца не толькі прадстаўнікам чалавечай, але і касмічнай супольнасці. Паказальна, што ў беларускіх замовах і валачобных песнях С., за якім піруюць святыя (святы, Старыя дзяды), знаходзіцца пад *дубам* ці на *гары* — сімваламі Сусветнай восі. Цесная сувязь С. з «*доляй*», якая размяшчаецца на ім і даецца *Богам* (універсальная формула–запрашэнне гаспадара частавацца «чым Бог паслаў» характарызуе С. як «далонь Бога»), надавала дзеянням вакол яго знакавы характар. На Дзяды першую лыжку стравы вылівалі на стол. У в. Гарадзец на Быхаўшчыне бабка давала выпіць парадзісе *вады*, спушчанай з *чатырох* кутоў стала. Лічылі, што такая вада выклікае частыя патугі. С. граў абрадавую ролю на вяселлі: яго выносілі з хаты і ставілі каля *парога* пры сустрэчы маладых. Падчас вяселля маладых *тры* разы абводзілі вакол С. «па сонцу» (Слуцкі пав.). У тым разе, калі маладая была цнатлівая, яна тры разы пераступала праз С., што мусіла гарантаваць дабрабыт. У адваротным выпадку дзяўчына выходзіла з–за С. і кланялася прысутным, перапрашаючы (Магілёўская губ.). На Каляды гаспадары ніткамі «спутвалі ногі С.», каб скаціна не вытаптвала пасеваў і каб лацвей асядалі пчаліныя раі (Барысаўскі пав.). Выкананне гэтага звычаю забяспечвала поспех у пчалярстве.

Падчас куцці адбываліся і *варожбы*, звязаныя са С. З–пад настольніка, напрыклад, выцягвалі сцябліны *саломы*, даўжыня якіх мусіла спрагназаваць даўжыню будучага *лёну*, а то і жыцця кожнага з удзельнікаў варажбы.

Паводзіны за С. жорстка рэгламентаваліся і ў штодзённым жыцці. Катэгарычна забаранялася сядзець на ім, што магло прывесці да жудаснай нястачы ў сям'і, класці на С. рэчы, ніяк не звязаныя з яго функцыямі.

Так, калі на С. пакласці *сякеру* — *ваўкі* будуць чапляцца да жывёлы, калі *шапку* — у хаце адбудзецца свара (Слуцкі пав.), *грэбень* — будзе балець *галава*. Мужчынам забаранялася сядаць за С. без *пояса* (напаткае нейкая страта) і ў шапцы — можа аглухнуць цешча (Заходняя Беларусь).

Чатырохкутнасць С. сімвалічна суадносіла яго з бакамі свету і грала значную ролю ў падтрыманні пола–ўзроставай і сацыяльнай герархіі ў межах сям'і, што выяўлялася ў размяшчэнні сямейнікаў за С. падчас трапезы (на чале С., «пад абразамі» — гаспадар, справа ад яго іншыя мужчыны, злева — жанчыны адпаведна іх статусам у сям'і).

Паводле народных уяўленняў, на тым свеце асабліва цяжка прыходзіцца маладым. Там усе шмат працуюць, а пасля работы садзяцца за адзін С., за якім сядзіць сам Бог. Ён назірае, каб усім усяго было дастаткова. Калі ўсе месцы за сталом будуць занятыя, то надыдзе канец свету.

Забарона садзіцца на куце С. (г. зн. на ўмоўнай мяжы) шырока бытуе й дагэтуль і тлумачыцца нешанцаваннем у асабістым жыцці чалавека, які яе парушаў.

У Заходняй Беларусі і ў Літве шырока распаўсюджаныя паданні, паводле якіх за грахі людзей паселішча правалілася і на яго месцы ўтварылася возера. На возеры плаваў С., дзе ляжалі царкоўныя рэчы (Біблія ды інш.). Пра С.–ахвярнік у канцы XIX ст. было запісана архаічнае паданне ў мястэчку Масты на Гродзеншчыне. Згодна з паданнем, у *пячоры* жыў пустэльнік, які існаваў за кошт прынашэнняў, што збіраў на дарозе. Ён выходзіў на дарогу са столікам і

маліўся каля яго. Калі хто–небудзь набліжаўся, то пустэльнік хаваўся ў лесе, а столік пакідаў на дарозе. Людзі клалі сюды ахвярапрынашэнні.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 191, 193, 217—218, 225; *Кербелите Б.* Литовские предания об исчезнувших городах // Советская этнография. 1963. № 5. С. 99—108; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1984. С. 166, 199; Материалы по этнографии Гродненской губернии. Т. II. Вильно, 1895. С. 31; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 164, 184—185; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1966. С. 148—149; *Яцкевіч Т. Д.* Семіятычныя аспекты функцыянавання традыцыйнай народнай мэблі Падняпроўя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Магілёў, 1999. С. 152—159; *Яцкевіч Т.* Хатні алтар // Магілёўская даўніна. 1994. № 1; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897; *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego. Wilno, 1847.

Л. Дучыц, У. Лобач

СТРАХА́, дах, верхняя мяжа нутраной прасторы жытла, той рубеж, які аддзяляў сферу *неба* ад свету людзей, прыкрываў прастору жытла ад небяспечных сілаў і ўплываў (параўн. «пад богаваю страхою», г. зн. «пад адкрытым небам»). Наагул усё пакрытае, тое, што мае верхнюю мяжу, ацэньвалася як станоўчае. Не вынятак і *хата*, надзейнасць пакрытасці якой забяспечвалася шэрагам рытуалаў: не выкарыстоўвалі для С. салому ад збожжа, зжатага на дзень *Барыса і Глеба*; на *Пакровы* пяклі так званы «святы» *пірог*, які прыкладалі да С., каб моцныя *вятры* не разбурылі яе.

Калі жылая прастора хаты сімвалічна пазначала свой свет, верхняя яго частка — С., падстрэшша адпавядалі нябёсам і ўсяму тагасветнаму. Сувязь С. з касмічным верхам падкрэслівалася салярнай семантыкай арнаменту: на франтоне змяшчаліся выявы *Сонца*, а хвалістыя лініі ўвасобілі самое неба з яго *дажджамі*.

Столь і адпаведна гарышча ў сялянскіх хатах з'явіліся параўнальна позна, а пад жытло не абсталёўваліся да апошняга часу. Таму з сімволікай С. у многім супадае сімволіка столі і гарышча. Менавіта пад С., паводле народных уяўленняў, жылі *душы* продкаў. Відаць, да іх звярталася знахарка, якая стукала мятлой у столь, калі кагосьці лячыла. На гарышчы адводзілася месца *Дамавіку*. Убачыць яго можна было ў *Чысты чацвер*, прынесшы з царквы запаленую *свечку* і падняўшыся з ёю на гару. Тады ўбачыш Дамавіка, які ляжыць там у выглядзе *голага* чалавека. Калі накрыць яго якой–небудзь *кашуляй*, Дамавік выканае тваё запаветнае жаданне. У легендах на гарышчы жыве яшчэ адзін дух — *Хут*, што забяспечвае гаспадароў розным багаццем. Напярэдадні Чыстага чацвярга пад С. клалі *хлеб*, *соль* і мыла. Верылі, што пры спрыянні добрых духаў, якія жывуць пад С., гэтыя рэчы набудуць магічную сілу.

Наагул прастора вышэй С. разумелася ўжо як той свет, і таму змяшчэнне туды пэўных прадметаў надавала ім падкрэслена межавы, медыятыўны характар. На *Каляды* дзяўчаты *зубамі* выцягвалі са С. саломінкі — чыя даўжэйшая, тая з дзяўчат хутчэй выйдзе замуж, у каго саломінка будзе мець колас з зернем, тая выйдзе замуж за багатага, у каго без зерня — за беднага, калі саломінка без коласа — ці зусім застанецца ў дзеўках, ці выйдзе за ўдаўца. Цераз С. кідалі валёнак, каб ён там завіс, і глядзелі, куды пакажа насок, туды і пойдзе дзяўчына замуж. На Фамін дзень перакідвалі праз С. велікоднае *яйка*, і калі яно,

упаўшы, разбівалася на кавалкі, лічылі, што сёлета нехта ў хаце памрэ.

Сама С. і яе элементы, будучы мяжой светаў, вонкавым сваім бокам належалі ўжо звышнатуральнай прасторы і набывалі ўсе яе, у тым ліку і адмоўныя, характарыстыкі. У замове «ад злога чаравання» «стаіць змяя пад страхой, цягае маю салому, пугае маю карову». Але як і іншыя атрыбуты замагілля, або свету продкаў–апекуноў, салома са С. улучалася ў медыцынскую магію: ёю падкурвалі пры *начніцах*, бралі *тры* разы па *дзевяць* саломін і пералівалі праз іх над *валаснём* (хворым пальцам) гатаваную ваду. Пры вылечванні ад начніц асабліва «памоцнай» лічылася вада, сабраная з жолаба, які падтрымлівае дах; у ямкі, утвораныя ад сцякаючай са С. вады, клалі *нітку* з навязанымі на ёй вузельчыкамі пры бародаўках.

Сама семантыка верху, узрастання ў С. і столі абумовілі матыў замаўлення багацця, падымання, росту ў адпаведных рытуалах. Усадзіўшы ў *печ каравай*, каравайніца з лапатай адразу ж выбягала на двор і кідала яе на С., у іншых варыянтах каравайнік тройчы стукаў лапатай у столь, магчыма, каб падымаўся каравай у печы. За вясельным сталом першую чарку вылівалі на столь з воклічам: «Высокія расціце!» У народным уяўленні, аднак, захавалася і архаічнае разуменне маніпуляцый са столлю як зваротаў да вышэйшых сіл: «Робяць гэта, каб Бог даў шчасце».

Канструктыўныя і дэкаратыўныя элементы страхі кшталту *вільчык*, «какошнік» маюць шматпланавае значэнне і звязаныя з практыкамі гэтак званай «будаўнічай ахвяры». Найменні канструкцый даху кшталту чуб, лабяк, залоб, казырок, прычэлле супастаўляюцца з назвай частак цела чалавека. Акрамя таго, С. асэнсоўвалася як жаночы элемент хаты — у Рэчыцкім пав. на С. «нячэснай» нявесты ўночы ўсцягвалі старыя з'езджаныя санкі.

***Літ.*:** Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1992. С. 486; Бяздоннае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1990. С. 82—83; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 265, 296, 398, 400; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнограф. обозрение. М., 1896. № 1. С. 118; Замовы. Мн., 1992. С. 57; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 32, 198, 244.

Т. Валодзіна

СТРЫБОГ, адно з божышчаў усходніх славян. У «Аповесці мінулых гадоў» С. згадваецца сярод тых багоў, ідалы якіх былі ўстаноўлены князем Уладзімірам у Кіеве «на хълме вьне двора теремьнаго». У «Слове пра паход Ігаравы» вятры названыя Стрыбожымі ўнукамі, якія «встают с моря стрелами». На гэтай падставе многія лічаць, што С. з'яўляўся богам *ветру*. Б. Рыбакоў дапускаў, што С., магчыма, толькі эпітэт галоўнага нябеснага божышча, а не асноўнае яго імя. На думку Р. Якабсона, С. (ад стерти — «распаўсюджваць») быў парай падавальніка дабротаў *Дажбога*. В. Іванаў і У. Тапароў, звяртаючы ўвагу на спалучэнне ў сярэднявечных тэкстах імёнаў Дажбога і Стрыбога, супастаўляюць іх функцыі ў значэнні «даць, распаўсюдзіць долю ці даброты». Імя ж апошняга яны выводзяць з індаеўрапейскага *ptr–ei– deiwo — «бог–бацька» і першы элемент імя лічаць блізкім да старажытнаславянскага «стрый» («дзядзька па лініі бацькі»). Паводле меркавання В. Мартынава, С. і Дажбог супрацьпастаўляліся адзін другому як добры і злы бог. Згодна з прапанаванай М. Паповічам схемай рэканструкцыі вышэйшага салярнага роўню міфалагічных персанажаў, пара Дажбог/Стрыбог належала да ніжняй сферы

(разам з такімі катэгорыямі, як *чорнае*/*сіняе*, *зоркі*, дзеці, жывёльная сіла, земляробы, урадлівасць, нараджэнне і *смерць*, *лёс*).

У шэрагу індаеўрапейскіх моваў слова, якое абазначае «*бык*», мае гук s перад t.r: авестыйскае staora, гоцкае stur, нямецкае stier. На падставе гэтага А. Голан мяркуе, што слова «Стрыбог» азначае «бык–бог» і этымалагічна збліжае з гэтым імем слова «страла». У гэты ж этымалагічны шэраг ён залічвае імёны старажытнарымскага Сатурна (бог земляробства, апякун багацця) і старажытнагрэцкіх сатыраў (казлападобныя дэманы ўрадлівасці), скандынаўскага Surtr (бог *агню*). Правобразам С. даследнік лічыць больш старажытнага бога ніжняга свету, апраметнай і зямлі, які з'яўляўся адначасова богам мора, адным з атрыбутаў яго былі страла, дзіда.

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 60; *Мартынов В. В.* Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 72—73; Повесть временных лет. М.; Л., 1950. С. 95; Слова пра паход Ігаравы. Мн., 1986. С. 24; *Попович М.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 104; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 459, 464; *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 41—43; *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Материалы VII Международного конгресса археологических, антропологических и этнографических наук. Т. 5. М., 1970.

Э. Зайкоўскі

СТРЫ́ГА, міфічная істота, чараўніца, якая турбуе цяжарных і падмяняе маткам дзяцей (параўн. з *Лоймаю*), падкідваючы ім замест добрага і тоўстага худое і плаксівае. Уяўлялася худой бледнай жанчынаю высокага росту з распушчанымі валасамі, з запалымі шчокамі і зялёнымі кашэчымі вачыма. С. не мае сталага жыхарства. Вечарамі яна пераходзіць па вёсках з аднаго двара на другі. Схапіўшы *дзіця*, шматае яго так, каб маці пачула ягоныя крыкі. Ад магчымых нападкаў С. дзяцей купаюць перад *заходам Сонца*, стараючыся выліць ваду, пакуль сонца не села. Раззлаваная С. можа знявечыць дзіця і на вачах ва ўсіх разбіць яму галаву аб камень. Цяжарныя жанчыны з мэтаю залагодзіць С. запрашалі яе да сябе ў хату на час *родаў*. Калі С. з'яўлялася, яе ўшаноўвалі, каб дзіця нарадзілася цэлае. Згодна з народнымі перакананнямі, С. не баіцца нават святой вады. Паратунку ад гэтай чараўніцы шукалі ў *знахароў*.

Аналагічны персанаж вядомы заходнім славянам і славенцам. У палякаў ёсць і мужчынскі адпаведнік С. — strzyg або strzygoń. Аднак польская С. хутчэй падобная да нашых *вупыроў* і *непрытомнікаў*.

На думку даследнікаў, крыніцай назвы з'яўляецца лац. striga «старая чараўніца, ведзьма», якое паходзіць ад strix «сава вушастая, сіпуха», ст.–гр. στρίγξ «нейкая начная птушка». Лічылася, што вушастая *сава* высмоктвае *кроў* у дзяцей (параўн. бел. ваўкавыск. пупыр «сава»), а таксама, што ў выглядзе савы па начах лётае чараўніца. У звязку з гэтым параўн. зялёныя кашэчыя вочы беларускай С. Але шлях пранікнення антычнага вобраза ў славянскі арэал пакуль незразумелы (мяркуецца балканскае пасярэдніцтва).

Літ.: *Бобровский П.* Материалы для географии и статистики России. Гродненская губерния. Ч. 1. СПб, 1863. С. 823; Жывёльны свет: Тэматычны слоўнік. Мн., 1999. С. 57; *Киркор А.* Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. Белорусское Полесье. СПб.; М., 1882.

С. 274; *Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa, 1982. S. 222; *Kozioł Maria.* Strzygoń // Ethnolingwistyka. Pod red. J. Bartmińkiego. 2. Lublin, 1989. S. 85—92; *Strzelczyk Jerzy.* Mity, podania i wierzenia dawnych słowian. Poznań, 1998. S. 194.

У. Васілевіч, С. Санько

СТУ́ПА. Сімволіка С., як і *таўкача*, заснаваная на іх антрапамарфізацыі, пры якой акцэнтуюцца адпаведныя полавыя прыкметы. С. рэпрэзентуе *жанчыну* (параўн. у вясельнай песні: «Тупу, конікі, тупу, // Прывязлі на двор ступу, // Не ступу–калодзіцу, // Не дзеўку–малодзіцу»). Калі да *шлюбу* маладая ўжо мела дзіця, яе абводзілі вакол С., а само параўнанне з гэтым прадметам мела характар інвектывы. Адна С., без таўкача, сімвалізавала шлюбную пасіўнасць і таму знайшла рытуальнае выкарыстанне ў масленкавых звычаях пакарання нежанатай моладзі — на *Масленіцу* хлопцам, што не жэняцца, прывязвалі С. да нагі і патрабавалі магарыч.

С. ёсць неадлучным атрыбутам *Бабы Ягі*, а на глыбінным роўні яна сімвалічна эквівалентная яе славутай хатцы на курынай лапцы. Баба Яга як першапродак кіруе ініцыяцыяй, і яе С.–хатка становіцца і *дамавінай,* і *калыскай* адначасова, у якой казачны герой перанараджаецца да новага жыцця. Фактычна С. рэпрэзентуе міфалагему першакрыніцы, *зямлі*, жанчыны, а накіраванасць на пераход да новага жыцця праз *смерць* абумовіла выкарыстанне яе ў народнай медыцыне і ветэрынарыі: у С. таўклі кашулькі хворых дзяцей; калі *карова* не жавала жвачку, таўклі ў С. лыка з *хлебам* і *соллю* і піхалі ёй у рот; вядомы і звычай «обтаўкті яічко», калі *яйкі* перакрыжоўвалі ў С. таўкачом, каб з іх не вылупіліся калекі. Акрамя таго, міфалагема перанараджэння («ператаўчы хворага на здаровага») заканамерна судачыняецца з эратычным падтэкстам самога дзеяння.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 87—92; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 195.

Т. Валодзіна

СТЭП, элемент ландшафтавага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету. Да ліку асноўных элементаў гэтага коду належаць *лес*, *поле*, С., луг, *рака*, *возера*, мора, *гара*, *камень*. Усе яны на свой лад структуруюць прастору найперш «гэтага» свету, будучы семантычна вельмі адрознымі. Яны, як правіла, маюць памежныя або медыяльныя функцыі, здзяйсняючы свайго роду «склейку» або розных частак «гэтага» свету, або розных светаў паміжсобку. Аднак семантычны градыент у гэтым кодзе задаецца ў нашых казках парай «лес — С.», якія прымаюць на сябе і пэўныя касмалагічныя канатацыі дзеля скарэляванасці з парай «гэты свет» — «іншы свет».

С. — поўная семантычная апазіцыя лесу. Як гэткі, С. часта мае выразныя адмоўныя канатацыі, галоўным чынам дзеля таго, што менавіта там знаходзіцца ўваход у «іншы свет» (казка «Няшчасны Егар»). У чарадзейных казках непасрэдна С. згадваецца не часта, але ў даволі істотных кантэкстах. Часам С. выступае ў абліччы сваіх сімвалічных субстытутаў (напрыклад, поля як месца сустрэчы героя з антаганістам). Галоўная прасторавая азнака С. — гэта яго знаходжанне ў самым нізе «гэтага свету». У адрозненне ад лесу як блізкага і ў багата якіх стасунках суаднесенага са сферай «свайго» С. у казках амаль безварункава суаднесены са сферай «чужога»: ён сам знаходзіцца ў «чужой старане». Прастора ў С. мае свае адметныя асаблівасці. Яе вертыкаль,

відавочна, уяўляе чыстую бінарную структуру «верх — ніз», утворaную толькі дзвюма сферамі — *небам* і *зямлёй* (казка «Іван Сучкін сын Залатыя пугавіцы»), у адрозненне ад тэрнарнай структуры прасторы лесу. У тэкстах гэтая акалічнасць задаецца яўна (напрыклад: «Ехалі, ехалі, ехалі, ехалі — і прыехалі ў такі стэп, што толькі й відна неба ды зямля»). Лес апасродкуе дачыненні Неба (Верху) і Зямлі (Нізу), у С. гэтыя дачыненні беспасярэдныя, што ўласціва, як правіла, раннім фазам касмагенезу, яшчэ блізкім да пачатковага хаатычнага стану. За адсутнасцю медыятараў (*дрэваў*) вертыкальныя перасоўванні ў С. у накірунку знізу ўверх практычна забароненыя. Затое дазволеныя рухі ў адваротным накірунку: з паверхні зямлі пад зямлю (казка «Нябачасны Егар»). Такім чынам, лес і С., абодва будучы медыяльнымі ландшафтавымі элементамі, аказваюцца пры гэтым па–рознаму прасторава арыентаванымі. У лесе пераважае вертыкальная арыентацыя, тады як у С. — гарызантальная. Лес і С. у нашым фальклоры супрацьпастаўленыя і паводле прыкметы напоўненасці/пустэльнасці. Паказальныя абавязковыя азнакі С. у казках: там нічога няма — толькі неба ды зямля; там мала пасялянаў; няма ані вёскі, ані вады. На тое ж самае паказвае і часты эпітэт С. — «чысты».У ландшафтавым кодзе беларускай традыцыі С., такім чынам, азначае сферу, максімальна набліжаную да «іншага свету» ў яго інфернальным модусе. Гэтая сувязь выяўляецца і ў блізкасці С. да «трох царстваў» — меднага, сярэбранага і залатога, якія знаходзяцца ў «іншым свеце» (казка «Сын прададзёны»). С. жа можа фігураваць і як месца пакарання: «…нявестку ўзялі да прывязалі да кабылінага хваста і пусцілі ў сцеп» (казка «Сястра–бязручка»).

Задаваная сімваламі «лесу» і С. полюснасць ёсць, бадай, адна з найбольш яскравых асаблівасцяў прасторавай арганізацыі беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету.

***Літ.*:** Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 361; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973. С. 50, 248—249; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1978. С. 31, 209—210, 473.

С. Санько

СУБОТА, шосты дзень тыдня (назва паходзіць ад старажытнаюдэйскага *sabbat* — шабас, канец работы. У юдэяў лічыўся днём адпачынку). Характэрна для Беларусі святкаванне ў С. дзён памяці продкаў — «Дзядоў».

С. часта лічыцца мужчынскім днём у *лазні*, днём, спрыяльным для ад'езду ў далёкую *дарогу*. Распаўсюджана павер'е, што дзяцей лепш хрысціць у С., а калі ў іншы дзень, то яны пражывуць кароткі век. Стаўленне да С. як да дня, звязанага з культам продкаў, паслужыла падставай для ўзнікнення павер'я аб тым, што чалавек, які нарадзіўся ў С., можа бачыць духаў сваіх продкаў. У народнай медыцыне С. лічыцца адзіным днём, калі можна лячыць п'яніцу. С. падавалася лёгкім днём, бо напярадзе была *нядзеля*, дзень адпачынку. У гэты дзень звычайна ўсе прыбіралі ў хаце. У С. перад *Вялікаднем* фарбавалі *яйкі*. Вядома папярэджанне не пачынаць адказную справу ў С., асабліва вечарам, — нічога добрага з гэтага не атрымаецца.

З С. звязаны цэлы шэраг абмежаванняў. Дзяўчатам перадшлюбнага ўзросту забаранялася снаваць пражу, бо замуж доўга не выйдуць. У С. цяжарныя жанчыны ці жанчыны з грудзьмі дзецьмі павінны былі пасціцца да *заходу Сонца*, а вось пасля заходу грэх было што–небудзь рабіць, каб не наклікаць на дзіця калецтвы. Лічыцца, што *шлюб* напярэдадні памінальнай С. будзе нешчаслівым. Магчыма, таму

ў С. не вянчаюць маладых у праваслаўных храмах.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 208; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 146; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

СУЛУ́КА, верагодна, старажытнае бостава *шлюбу* ў беларусаў. Адзінае вядомае цяпер згадванне С. захавалася ў вясельнай песні, дзе С. адведзена роля непасрэднай злучальніцы шлюбнай пары, тады як персанажы хрысціянскай міфалогіі — Бог, Прачыстая Маці, Божы Сын выконваюць дапаможныя дзеянні пры вянчанні: «Ехалі панічы страляючы, // Толькі адзін Аляксейка не страляець. // Быць яму, быць яму ў божым дому, // Дзе сам Бог суды судзіць, // Прачыста матушка перасуджваець, // Сын божы вянец дзяржыць, // Святая Сулука салучаіць».

Рэальнасць С. у вясельным абрадзе пацвярджаецца наяўнасцю ў народнай гаворцы спецыяльнага тэрміна для разводу — «разлука», і толькі ў гэтым вузкім значэнні (Мядзельскі р–н). Язычніцкая аснова шлюбнага дзейства і ўяўленняў, звязаных з ім, праяўляецца ў абрадавых песнях, у якіх святару адводзіцца як бы вонкавая, другарадная роля, а сакральнасць шлюбу надае нешта іншае: «а не поп нас вянчаіць, добрая гадзіна салучаіць». Як піша даследніца вясельных песняў Л. А. Малаш, у вянчанні «большае значэнне надаецца «Сулуцы», «гадзіне», «судзьбе», чым хрысціянскаму таінству. У больш познім варыянце пад уплывам хрысціянскай рэлігіі адбываецца замена язычніцкага боства Сулукі хрысціянскім святым Антоніем: «Ці поп, ці не поп вянчаіць — Святы Антоній злучаіць».

Такая замена язычніцкіх персанажаў–ахоўнікаў і апекуноў пэўных важных для чалавека і роду момантаў хрысціянскімі святымі з'яўляецца тыповай для беларускай традыцыйнай культуры, што дазваляе з большай упэўненасцю занатаваць яшчэ адно архаічнае боства — Сулуку.

Літ.: Вяселле: Песні. Кн. 3. Мн., 1983. С. 22, 302; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 58. № 89.

Л.Салавей

СУРО́КІ, **падзе́л, падзі́ў, нара́дка, прыстро́к**, паводле народных уяўленняў, *хвароба*, псота ці іншае нячысце, выкліканае благім поглядам («злым», зайздросным *вокам*), словамі ці думкамі ў бок пацярпелага. Шырока распаўсюджаная вера ў негатыўную сілу «дурнога вока» грунтавалася на ўяўленнях аб чалавечым (звярыным) поглядзе як спецыфічнай форме матэрыяльнага кантакту (параўн. «цяжкі, чорны, нячысты» погляд вока). У замовах С. выступаюць як жывыя аморфныя істоты («Ідзіце, урэкі–прыстрэкі, на балата…»).

Вылучаюцца наўмысныя і ненаўмысныя С. У першым выпадку суб'ектамі С. фігуруюць чараўнікі і ведзьмакі, а таксама людзі, якія вылучаліся ў традыцыйным асяродку сваім іншаэтнічным паходжаннем і таму патэнцыйна ўспрымаліся як «чужыя» і небяспечныя (параўн. у замовах: вока «цыганскае, жыдоўскае, татарскае, маскоўскае»), прадстаўнікі іншых сацыяльных групаў (пан, поп, дзяк, мешчанін) і людзі, якія мелі пэўныя адхіленні ў здароўі ці паводзінах ад агульнапрынятых нормаў, што магло паказваць на іх сувязь з «іншасветам» (крывое вока, сляпое вока). Вялікія здольнасці сурочваць акрамя чараўнікоў прыпісваліся

«незаконнанароджанаму ўдовіну сыну» (Полацкі пав.), дзіцяці, якое два разы адымалі ад матчыных грудзей, чалавеку, які два разы ажаніўся.

Найбольш небяспечнымі лічыліся С., выкліканыя адмысловымі праклёнамі («прымоўленыя», «нагаворныя», «пагаданыя»), што тлумачыцца паганскімі ўяўленнямі аб матэрыяльнай сутнасці і энергетычнасці слова, асабліва прамоўленага ў так званую «благую мінуту» — храналагічны адрэзак (уначы, апоўдні, напярэдадні свята), калі мяжа з іншасветам робіцца найбольш празрыстай. «Як ведзьмаку прыйдзе тая планета, то ён, як ні мае каго счараваць (бо ён у тую пару і роднае дзіця счаруе, калі на вочы патрапіцца), так ён з ветрам пушчае сваё слова, а яно ідзе дарогаю і як нікога не спаткае, то ў дзерава ідзе і яно сохне» (М. Федароўскі). Архаічным з'яўляецца суаднясенне С. з асноўнымі прыроднымі стыхіямі («ліха ветравое, зямное, вадзяное, агнявое»), якія выступаюць не толькі як першакрыніца С., іх «нутраны» змест (характар хваробы імі выкліканай) і спосаб трансляцыі, але і як сродак пазбаўлення ад іх (зварот па дапамогу ў замовах да *Лесавіка, Палевіка,* «царыцы–вадзіцы», «цара–сонца», «цара–месіка», ветру і г. д.).

Значна меншую небяспеку ўяўлялі С. ненаўмысныя («пасмешныя», «падзіўныя», якія маглі быць зробленыя ў межах аднае сям'і (бацькам, маткай, бабай, дзедам, сёстрамі, братамі ды інш.). Асноўнай прычынай падобных С. бачылася так званая «благая (дурная) мінута», у якую агучаная пахвала ці станоўчае здзіўленне мелі надалей супрацьлеглыя, негатыўныя наступствы (напрыклад, пахваленая такім чынам жывёла перастае набіраць у вазе, даваць малако, дзеці хварэюць, знікае спор у пэўнай сферы жыццядзейнасці ды інш.). Адсюль распаўсюджаныя на Беларусі вербальныя формулы–перасцярогі кшталту: «У добры час сказаць, у благі памаўчаць», «Не пры нас гаворачы», «Не ўрокам кажучы» і да т. п.

Крыніцай С., асабліва для дзяцей, маглі быць і прадстаўнікі жывёльнага свету (*конь*, *карова*, *авечка*, *свіння*, *воўк*, *заяц*, *курыца*, *верабей*, *кот*, *мыш*). Падобныя С. (лякі) фактычна з'яўляліся адной з разнавіднасцяў сполаху ці *начніцаў*.

Паводле народных пераканаанняў, С. не паддаюцца медычнаму лячэнню. Наўмысныя С. здольныя лячыць (выганяць) *знахары*, якія валодаюць адмысловымі *замовамі*. Адной з асноўных аперацый была дыягностыка («Трыдзевяць урокаў: які ты ўрок?») і выяўленне крыніцы (суб'екта) С. з мэтай далейшага пазбаўлення хворага (пацярпелага) ад іх.

С. ненаўмысныя здымаліся без «спецыялізаванай» вонкавай дапамогі. Эфектыўнымі сродкамі ад іх лічылася «чацвярговая соль», вада з роту таго, хто сурочыў, ці пралітая праз рэч з адтулінай («*перунова страла*», *ключ*, *клямка*, *замок*), працягванне дзіцяці паміж ног маці, што сімвалізавала новае (здаровае) нараджэнне, ды інш.

У якасці засцерагальных ад С. сродкаў выкарыстоўваліся як вербальныя формулы, закліканыя пазбавіць патэнцыйна небяспечнага чалавека здольнасці бачыць, прамаўляць, рухацца і такім чынам зрабіць яго бяспечным («Соль табе ў глазы, галаўня ў зубы, гаршчок міжы шчок, палена мімы калена»), так і рэчы, жэсты («хвіга»), надзеленыя ўласцівасцямі *абярэга* (*чырвоная нітка*, вырабы з *жалеза*, *соль* ды інш.).

Уяўленні аб рэальнай шкаданоснасці С. і эфектыўнасці магічных сродкаў супрацьдзеяння ім шырока бытуюць не толькі ў сучаснай беларускай вёсцы, але і ў горадзе.

Літ.: *Анимеле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. Вып. II. СПб., 1854; *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; Замовы. Мн., 1992; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 90; *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.

У. Лобач

СУТОК *крыніц*, ручаёў, *рэк*, месца, якое выкарыстоўваецца ў народнай традыцыі як неабходная ўмова дзеля правядзення шэрагу аперацый лекавай (ачышчальнай) магіі.

Уяўленні аб цеснай узаемасувязі *малака* і *вады* ў кантэксце ідэі «памнажэння», «павелічэння» апошняй на С. к. ляжалі ў аснове знахарскіх практык, скіраваных на абарону *кароў* ад чарадзеяў і павелічэнне іх «малочнасці» (удойнасці). Дзеля таго каб каровы былі малочнымі, трэба было ў *Чысты чацвер* да *заходу Сонца* узяць ваду на С. к. і вымыць ёю вымя і цыцкі жывёлы, прыказваючы: «Як ета вада прыбуваіць, штоб так малако прыбувала ў кароў» (Віцебскі пав.). У замове «Ад злога чаравання» (Нараўлянскі р–н) падобная парада ўкладзена ў вусны Божай Маці падчас дыялогу з гаспадыняй пацярпелай каровы: «І гані яе, дзе наўкрыж рэчкі ідуць. Там ты яе напувай, шоб малако прыбывала».

Семантычная набліжанасць С. к. да *ростаняў* як «пачатковага», «нулявога» пункта прасторы выяўляецца ў падабенстве магічных аперацый, якія праводзіліся каля іх: «Ад сухотніка з двох калодзяжаў, з трэція рэчкі вады зліць, па зарах бяручы, і тры дні на печы дзяржаць. І ўзліць на дварэ, на сутоках, на галаву раздзетаму, і там і чарапок кінуць і сарочку і ісці ня ’зіраючысь» (Гомельскі пав.).

Паводле інфармацыі А. Шлюбскага, найбольш моцныя знахары Віцебшчыны ваду для замоў ад усялякіх хваробаў бралі менавіта на С. к., што, магчыма, тлумачыцца архаічнымі ўяўленнямі аб крыніцах з «жывой» і «мёртвай» вадой, спалучэнне і выкарыстанне якой у лекавых мэтах і словамі давала «смерць» хворага і «нараджэнне» здаровага чалавека.

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Иванов В.* Приметы и поверья крестьян Витебской губернии // Записки Северо–Западного отделения Российского географического общества. Кн. 2. Вильно, 1910; *Шлюбскі А.* Матар’ялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Мн., 1927.

У. Лобач

СЦЕНЬ, цень, як *след* і люстэркавы адбітак (гл. *Люстэрка*), паводле традыцыйных уяўленняў, свайго роду двайнік усякай цялеснай існасці, які можа ад яе аддзяляцца, саступаць сваё месца іншай падобнага роду існасці, быць скрадзеным злымі *чараўнікамі* або страчаным у выніку кантактаў з нячыстай сілай. У жывых істотаў гэта нешта сярэдняе паміж *душой* і фізічным целам, што спадкуе пэўныя асаблівасці і таго і другога, але другога, відавочна, у большай ступені. (Што да сувязі душы і С., параўн. антычныя ўяўленні пра Аід як пра царства С.) На Беларусі даўней існавала павер’е, што тыя, хто запрадаў сваю душу *чорту*, не маюць С. Дзеля ўласцівай С. рухомасці ў нячысціка і ў некаторых моцных чараўнікоў могуць быць цэлыя «калекцыі» скрадзеных або атрыманых за выкуп С. розных жывых істотаў. Уяўленне пра здольнасць С. існаваць адасоблена ад яе носьбіта адбілася і ў казачным эпасе. Так, у казцы «Дзікі Бурма» апавядаецца: «А над морам стаяла сасонка. Дак сонца на заходзе, сцень на вадзе балшушчы! Дак яго сабіраюць да ў бочкі ллюць. Вот леў як кінецца ў

мора, да ваяваў–ваяваў — карэннем, паленнем — узмуціў гэту ваду, не відна сцені стала».

Калі чалавек пазбаўляецца сваёй С. або замест сваёй атрымае чыюсьці чужую, ён пачынае цяжка хварэць «на сцень». Хвароба характарызуецца трызненнямі і мроеннямі, што хворы «аж на сцяну дзярэцца». Іншыя сімптомы: «ходзіш як сонны і прама ў ваччу становіцца». Тлумачылі гэтую хваробу і як боязь уласнага С. (параўн. «ён ад уласнага ценю бегае» — пра надта палахлівага чалавека). Цалкам адпаведны хваробе і спосаб яе лячэння. У сонечны дзень хворага клалі ніцма на шырокую дошку і вуглем акрэслівалі абрысы яго С. або абпілоўвалі дошку па гэтых абрысах. Гэтую дошку затым тапілі ў *крыніцы* са словамі «каб ты не варачалася, каб ты ўтапілася» або спальвалі ў *печы*. У сонечны дзень спальвалі *салому* на С. хворага. Клалі хворага крыжам на *кажусе*, рабілі выкрайку і абкурвалі яе пасвянцоным здрыжнікам. *Замовы* ад С. былі тыя ж самыя, што і ад ляку (спуду). Захварэць можна было і ступіўшы на С. благога чалавека або калі хто нейкім чынам зганьбіць чужую С. С., як і след, маглі выкарыстоўвацца для шкаданоснай або любоўнай магіі.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 255—257; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 165—166; *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 105; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993. С. 32—33; Замовы. Мн., 1992. С. 325, 548; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 389.

С. Санько

СЦЯПА́Н, персанаж беларускага фальклору. Пасля прыняцця хрысціянства ўспрыняў імя хрысціянскага святога (першамучаніка Стэфана), але захаваў рысы паганскага божышча. «Сцяпанам» або «Сцёп–каменем» называюць *камень* блізу в. Краснікі Докшыцкага р–на. Гэты камень у легендах упарта звязваецца з вытокам р. *Вяллі*, хаця цяпер яны знаходзяцца досыць далёка адзін ад аднаго. Паводле адной з легендаў, «Сцёп–камень» з ляжачымі паблізу валунамі — гэта скамянелыя за працу на *Вялікдзень* араты з яго валамі. «Скамянелыя валы», або «Быкі», вядомыя ў многіх мясцінах Беларусі. Назвы «Кравец» і «Сцяпан» меў Барысаў камень блізу в. Высокі Гарадзец Талачынскага р–на. Як паказвае аналіз павер'яў, звязаных з *камянямі–«краўцамі»*, гэтыя валуны паяднаныя з культам хтанічнага божышча (згадванне *змея*, вол як адно з увасабленняў *Вялеса*). Частка такіх камянёў называецца «шаўцамі», і, паводле павер'яў, пашытыя боты нельга было абуваць у царкву, бо яны распадаліся на дробныя кавалачкі (г. зн. сувязь шаўца з нячыстай сілай, прататыпам якой было хтанічнае божышча або паганскі святар). Надпіс «Степан» на адным з валуноў у б. Цверскай губ. датуецца XII ст. У паданні пра Сцёп–камень нявестай С. названа Улляна або Вялляна (корань *vel–), якая потым стала ракой Вяллёй.

Сцяпанаў камень вядомы і блізу Прапойска (Слаўгарад). У фальклорных творах нярэдка згадваецца С.–пан. Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў лічаць яго пазнейшай заменай *Перуна*. Аднак фальклорны С. паводле сваіх характарыстык можа быць суаднесены з Вялесам. Дзень святога С., апекуна *коней*, адзначаецца пры канцы снежня, у рамках так званых «Вялесавых дзён». У беларускіх казках пра *пастухоў*, якія пасвяць жывёлу Змея Гарынча, імя апошняга для ўратавання ад

гневу *Грома* з *Маланкаю* замяняецца імем С. — вялікага пана, г. зн. С. тоесны Змею. Свята Вялікдзень, на якім у валачобных песнях Сцяпан паўстае галоўным гаспадаром, паводле шэрагу прыкметаў у часы паганства было звязана з культам Вялеса. У валачобных песнях С. згадваецца паралельна з *Іллём* (адпаведнік Перуна), які ідзе да С. на двор. Значыць, Ілля–Пярун і С. — гэта розныя персанажы.

Відавочна, пасля прыняцця хрысціянства ў народных павер'ях і фальклоры С., *Мікола* і Улас замянілі Вялеса. Замена Вялеса, якому быў прысвечаны шэраг катэгорый культавых камянёў, С., можа быць вытлумачана тым, что кананізаваны пасля смерці першамучанік Стэфан быў пакараны праз пабіццё камянямі. У паданнях С. нярэдка згадваецца разам з *Кацярынай*.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 10, 12; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 292, 565, 612, 645, 703.

Э. Зайкоўскі

СЫР, адзін з сакралізаваных прадуктаў харчавання. Яшчэ ва «Уставе князя Яраслава о церковных судах»адзначалася: «Аще про девку сыр краян будет, за сыр гривну, а за срам еи 3 гривны, а что потеряно, а то еи заплатить, а митрополиту 6 гривен, а князь казнит». Пакаранне за дзеянні з С. ва «Уставе» згадваюцца сярод іншых артыкулаў, звязаных з барацьбой супраць паганства і парушэнняў нормаў хрысціянскай маралі. У беларускім фальклоры распаўсюджана ўяўленне пра сувязь С. з нараджэннем дзіцяці, асабліва сына. С. пэўным чынам асацыюецца з плоднасцю, а таксама з маладым мужчынам. Вядомы вясельны звычай, калі пасля першай шлюбнай ночы бацькі маладой, якая да *вяселля* захавала цнатлівасць, клалі маладому за пазуху С., загорнуты ў хусцінку. С. неаднаразова згадваецца ў песнях, звязаных з гуканнем вясны, прычым паралельна ўспамінаюцца *воран*, які «крача — сыру хоча», і дзяўчына, якая плача, жадаючы мець сына. Даследнікі сусветнай міфалогіі адзначаюць, што воран часта фігуруе як прадстаўнік божышча, які забяспечвае зачацце. С. быў абавязковым пачастункам на Ляльнік (22 красавіка ст. ст.), прысвечаны багіні *Лёлі*, і на дзень святога *Юр'я* (23 красавіка ст. ст.). С. разам з іншымі прадуктамі сімвалізаваў дары вясны, урадлівасць, будучы ўраджай. На Русальным тыдні прыносілі на берагі рэк ахвяраванні ў выглядзе С. Тых жанчын, якія на *Купалле* кідалі ў сажалку С. для *жабаў*, лічылі *ведзьмамі*. Пра белы С. неаднаразова гаворыцца ў купальскіх песнях, Купала вячэрае «белым сырам». Найбольш С. у абраднасці звязаны з днём святых Пятра і Паўла, што зафіксавана ў прымаўцы: «Чакай Пятра — сыр з'ясі!» Да гэтага дня прынята абавязкова рабіць С.

У царкоўных павучаннях першых стагоддзяў пасля прыняцця ўсходнімі славянамі хрысціянства паведамлялася, што на Раство Багародзіцы (г. зн. 8 верасня) «ставяще трапезу крупичьными хлебы и сыры и черпала наполняюще вина добровольного...» У «Вопрошании Кириковом» (XII ст.) утрымлівалася пытанне да епіскапа: «Аще се Роду и рожанице крають хлеба и сыры и мед?»

Ушанаванне С. у абрадах узнікла не раней за развіццё жывёлагадоўлі, г. зн. не раней неаліту. С. быў адным з абрадавых элементаў ініцыяцый дзяўчат і сімвалізаваў зараджэнне новага жыцця (адсюль і значэнне С. як малодзіва ці малака пасля *родаў*). С. таксама звязваўся са зменай

сямейна–ўзроставага статусу дзяўчыны. Пазней С. мог служыць сімвалам цнатлівасці, дзявоцтва, а ў перыяд пасля прыняцця хрысціянства яго абрадавае «раскройванне» магло разглядацца як парушэнне нормаў маралі, замах на гонар і годнасць дзяўчыны. У той жа час С. у некаторых выпадках лічыўся пасярэднікам паміж жывымі і *нябожчыкамі*.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Сімвалічнасць сыру ў традыцыйнай культуры беларусаў (паводле слуцкіх запісаў А. К. Сержпутоўскага) // Случчына: мінулае і сучаснасць. Вып. І. Слуцк, 1995. С. 73—75; Веснавыя песні. Мн., 1979; Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 218; *Зайковский Э. М.* Сыр в дохристианских обрядах и верованиях белорусов // Религия, умонастроения, идеология в истории. Межвузовский сборник научных трудов. Брянск, 1996. С. 64—67.

Э. Зайкоўскі

СЭРЦА, адзін з найбольш істотных органаў цела, крыніца фізічнай, духоўнай, эмацыйнай энергіі. Непасрэдная сувязь С. і жыцця адлюстравана ў старажытнай прыказцы: «Як нож у сэрца ўбіў» (паходзіць яшчэ са збору С. Рысінскага 1618 г.). Разам з тым у беларускай традыцыйнай культуры С. разумеецца пераважна як канцэнтрант эмацыйных, пачуццёвых інтэнцый, у першую чаргу кахання. Разнастайныя любоўныя эмоцыі перш–наперш закранаюць С., яно з'яўляецца пачатковым індыкатарам гэтых перажыванняў у чалавечым целе. Менавіта праз С. транслююцца разнастайныя любоўныя пачуцці: «Упівайся, таска, уядайся, таска, у грудзі, у сэрца… разрасціся і разыйдзіся па ўсіх жылах, па ўсіх касцях…» С. як акумулятар лібідыёзнай энергіі непасрэдна звязана з *агнём*, які праяўляе ў дадзеным выпадку сваю традыцыйную сексуальную сімволіку, інтэнцыю, якая перадаецца ад цела да цела. Так, у *замове* на захаванне кахання тры дзяўчыны раскладаюць вялікае вогнішча, распякаюць С. любага і прыціскаюць яго да той, якая жадае распаліць каханне. С. непасрэдна звязана і з такім эмацыйна–жыццёвым элементам, як *кроў*, праз якую пачуццёвая экспрэсія распаўсюджваецца па ўсім арганізме: «Вайдзі, мая кроў, яму ў сэрца, у жылы, ва ўсе суставы…» С. наўпрост звязана з нервамі: «каб табе… сэрца і нервы не знабіць», — кажацца ў замове. Яно адлюстроўвае шырокі спектр моцных трагічных эмацыйных перажыванняў, з'яўляецца іх непасрэдным інтэрпрэтатарам, выступае як самастойны вобразны суб'ект: С. «знабіць», «таміць», «ташніць», «сушыць», «вынывае». Станоўчыя традыцыйныя азначэнні С.: шчырае, шчодрае, гарачае, рацівае. Функцыі С. адмяжоўваюцца ад разумовых: «прысыхаць» трэба «очы ў очы, сэрца ў сэрца, мыслі ў мыслі». У чорнай магіі паражэнне С. было адным з найцяжэйшых і часта прадугледжвала лятальны зыход.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977; Балады. Кн. 2. Мн., 1978; Замовы. Мн., 1992.

І. Вуглік

СЯКЕ́РА, востры металёвы прадмет, правобразам якога была каменная С. У час работы ад яе маглі адлятаць іскры, што і дазволіла далучыць С. да зброі магутнага бога *Перуна*, якому падпарадкоўвалася іскра нябесная — *маланка*. Як заўважае У. І. Коваль, Пярун асэнсоўваўся як добры, «свой» бог, што спрыяе ўраджаю. І таму за сякерай як атрыбутам Перуна замацаваліся ўстойлівыя міфалагічныя асацыяцыі, звязаныя з ахоўнай магіяй, з забеспячэннем ураджаю, з

абаронай ад нячыстай сілы. Выкарыстанне С. у народнай медыцыне грунтавалася як на імітатыўных метафарах кшталту «засекчы хваробу», так і на семантыцы нябеснай, вогненнай прыроды гэтай прылады: С. клалі ў галаву хвораму на гарачку, з яе дапамогай вылечвалі малакроўе і маціцныя крывацечы. Акрамя таго, С. надзялялася ў народным успрыманні здольнасцю прымаць, забіраць у сябе адмоўныя ўласцівасці, адначасова перадаючы чалавеку, жывёле, рэчы сваю «жалезнасць», трываласць. Усё гэта забяспечвала надзейныя абарончыя ўласцівасці С.: з ёю абыходзілі статак, клалі пад ложак маладым, крэслілі ёю кола ў час *абворвання* вёскі пры эпідэміях.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 48—55; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 146—150; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 178, 180, 183.

Т. Валодзіна

СЯРБА́Й, міфічная істота, якая ўвасабляла голад. Каб прагнаць С., трэба было *першы* зжаты *сноп* прынесці ў *хату*. С. згадваўся на Браслаўшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 576.

У. Васілевіч

СЯСТРА́, кожная з дачок у дачыненні да іншых дзяцей гэтых жа бацькоў. Часта называецца ў песнях («Што сяляначкі пралі, што мяшчаначкі ткалі, белыя лебедзі на моры бялілі, а сястрыцы ў куфар залажылі…»), паданнях пра заснаванне вёсак і гарадоў. С. выконвала пэўныя рытуалы ў вясельным абрадзе. У Барысаўскім павеце, калі жаніх збіраўся ехаць да нявесты, то хросная маці крыху стрыгла яму *валасы*, а С. падпальвала іх васковай *свечкай*. Малодшая С. нявесты (швачка) прышывала *чырвоную* стужку да *шапкі* жаніха, надзявала яе на галаву і спявала. Жаніх з дружкамі выкупляў у яе шапку. Швачка таргавалася з імі за тое, што прышыла стужку. У Асіповіцкім р–не на вяселлі маладога ўвесь час суправаджала яго родная С. (або нават дзве сястры). Калі не было С., то яе абавязкова замяняла іншая дзяўчына.

Літ.: *Немцаў А.* Вяселле // Наш край. 1927. № 4 (19). С. 32—42; Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865. С. 544.

Л. Дучыц



ТАЛАКА́, шанаваная па ўсёй Беларусі апякунка жніва і ўрадлівасці. У яе гонар ладзілася ўрачыстае радаснае свята падчас уборкі ўраджаю. На дажынках удзельнікі жніва кідалі *жэраб'і*, каму быць Т. Абранніцу ўпрыгожвалі рознымі кветкамі, у рукі давалі дажынкавы *сноп*, на галаву надзявалі *вянок* з доўгім белым пакрывалам накшталт шаля, і *карагод* атачаў Т. і скакаў прыпяваючы, пасля чаго, пастаўшы за Т. папарна, ішлі ў дом гаспадара. Той падносіў Т. *хлеб–соль*, кланяўся ў пояс, а яна ўзамен аддавала гаспадару сноп. Т. бралі пад рукі і саджалі на кут. Пасля заканчэння вячэры карагод з Т. дзякаваў гаспадарам за пачастунак пацалункамі. Т. аддавала свой вянок гаспадару, а пакрывала пакідала сабе на памяць. Талачэйкі абавязаны былі правесці Т. да самага яе дома.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 111—120.

У. Васілевіч

ТАТА́РЫ, цюркскі народ, які згадваецца ў беларускім фальклоры. На Беларусі з'явіліся ў XIV ст. Вялікія князі (Вітаўт ды інш.) запрашалі Т. з Залатой Арды і Крыма для вайсковай службы і выкарыстоўвалі іх у барацьбе з Тэўтонскім ордэнам. Таксама вядомы татарскія набегі з поўдня на тэрыторыю Беларусі. У 1506 годзе князь Міхаіл Глінскі спыніў гэтыя набегі і разбіў Т. на рацэ Лань блізу Клецка. Т. на Беларусі страцілі мову і засвоілі беларускую. На беларускай мове арабскім пісьмом яны стварылі шэраг літаратурных помнікаў. У XVI—XVIII стст. Т. жылі кампактна ў г. п. Мір Карэліцкага, г. п. Смілавічы Чэрвеньскага р–наў, г. п. Узда, Капыль, Клецк, у гарадах Навагрудак, Мінск ды інш.

У беларускім фальклоры і мікратапаніміцы захаваўся вобраз татарына як ворага. Пра «Татарскі брод» у в. Малькавічы Ганцавіцкага р–на існуе паданне. Была некалі вайна з татарамі, і татары адступалі. Яны ішлі праз сяло, і іх было так многа, што вытапталі брод. З тых часоў і стаў «Татарскі брод». Адна з ускраін вёскі Кажан–Гарадок завецца Майдан, бо тут калісьці стаяла татарская конніца. Вядомы назвы Татарскае поле (в. Тонеж Лельчыцкага р–на), Татарскі каўдоб, або Татарская каўдобіна (в. Абакумаў Лоеўскага р–на). Пра лес Татарванка ў наваколлі в. Жыцін Асіповіцкага р–на існуе паданне, што ў ім селянін забіў татарскага воіна, а гэта была жанчына–татарка, якая пераапранулася ў мужчынскае адзенне. Пра адну з мясцовасцяў Татарка апавядаецца, што там у лесе жыла татарка, разбойніца–ведзьма. Яна забівала людзей, якія праязджалі праз лес. Але адзін жаўнер забіў ведзьму, і яна разлілася смалой.

З Т. часта звязваюцца назвы рэштак старажытных умацаваных паселішчаў і пахаванняў. Ёсць назвы гарадзішчаў — Татарская гара, назвы курганоў — Татарскія курганы, Татарскія магілы, сярэднявечных могільнікаў — Татарнік,

Татарскае кладавішча. Адзін з курганных могільнікаў на Сенненшчыне народ звязвае з Т. — белымі фараонамі.

Літ.: *Вольскі В.* Вусныя паданні літоўскіх татар у Беларусі // Наш край. 1929. № 11. С. 16—18; *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; *Лакотка А. І.* Бераг вандраванняў. Мн., 1994; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 83—84, 223, 231; *Цітавец А. В.* Ідэйна-эстэтычная агульнасць славянскіх гістарычных паданняў пра барацьбу з іншаземнымі захопнікамі //Славяне: адзінства і мнагастайнасць. Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Міжнародная канферэнцыя. 24—27 мая 1990 г. Мн., 1990. С. 90—91; *Jeleńska E.* Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego // Wisła, 1894. S. 589—590.

Л. Дучыц

ТАЎКА́Ч, у традыцыйнай культуры адназначна рэпрэзентуе хлопца, *мужчыну*. У вясельным комплексе Т. ставілі «нячэснай» нявесце замест жаніха, а тая дзяўчына, якая адмовіла сватам, але захацела вярнуць іх, выносіла Т. да *парога*. Нельга не прыгадаць і вясельнага рытуалу «жаніцьбы *ступы* з таўкачом», калі на ноч гасцям-жанчынам у пасцель падкладвалі Т., а мужчынам уцягвалі ступу. У Нараўлянскім р-не быў запісаны аповед пра тое, як пан, каб зняславіць дзяўчыну, што адмовілася стаць яго каханкай, «пажаніў» яе з Т. Выразныя магічныя захады выступаюць у дзявочых перадшлюбных рытуалах: калі доўга не прыязджалі сваты, адна з дзяўчат сядала на Т. і казала: «Зазываю к тоўкачу, тоўкач кажа — не хочу» (Драгічынскі р-н).

Аналагічнае таму выкарыстанне Т. у земляробчай магіі — з яго дапамогай садзілі агуркі, клалі Т. ля морквы.

Наданне Т. магічнай сілы, якая адна толькі і здольная адолець *Бабу Ягу*, чараўніцу, абумоўліваецца разуменнем гэтай хатняй прылады як сімвала патэнцыі жыцця, як яскравага фалічнага сімвала. Адметна і тое, што ў больш архаічных варыянтах Баба Яга сама карыстаецца таўкачамі ці мае іх замест ног (параўн. «ходзіць як *ведзьма* на таўкачах»). Баба Яга, якая ўвасабляе сабой *смерць* і адначасова яе пераадоленне, якраз і магла карыстацца такім глыбока амбівалентным сімвалам — Т., які распачынаў новае жыццё, адно правёўшы героя праз смерць.

З дадзенай прыладай працы звязаны і пашыраны на Беларусі ў розных варыянтах танец «Таўкачыкі». Найбольш стары варыянт танца палягаў у тым, што выканаўца прытупваў, падскокваў, уставаў на рукі, вырабляў іншыя па, трымаючы ў руках два Т. або кіі і імітуючы імі працоўны працэс аббівання і таўчэння зерня. Пры гэтым ён спяваў такую, напрыклад, прыпеўку: «Таўкачыкі, таўчыцеся, // Багатыя, жаніцеся. // А бедныя-та дзе будуць, // Калі хлеба раздабудуць?» Існаваў і парны варыянт танца, у якім танцоры падскоквалі праз два, пакладзеныя крыж-накрыж, кіі. Танец, відавочна, меў эратычна-шлюбную і прадукавальную сімволіку.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 87—92; *Чурко Ю. М.* «Таўкачыкі» //Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 493.

Т. Валодзіна, С. Санько

ТВАР, **від,** частка цела чалавека, яго своеасаблівая «візітная картка», якая дае рознабаковую інфармацыю пра асобу: яе настрой, эмоцыі, здароўе і да т. п. Сімволіка Т. у многім судачыняецца з сімволікай *галавы*, з той толькі розніцай, што Т. заўсёды адкрыты, бачны, пярэдні, светлы (параўн. хаванне *валасоў* ці значэнне патыліцы). Сістэма ўяўленняў пра Т. уключае і прыватныя блокі вераванняў,

звязаных з яго часткамі — *вачыма, носам,* ілбом і г. д. Аднак ва ўсіх выпадках захоўвае значэнне знаходжанне Т. уверсе і сперади, што сцвярджае пазітыў яго семантыкі.

Т. у народных уяўленнях звязваецца са святлом, жыццём, *небам* і нават *Богам*. Разам з тым рознага роду правілы нярэдка маюць грунтам архаічныя разуменні паверхні зямлі як яе «твару», прыкладам таму — забарона кідаць свае валасы на зямлю, іначай на тым свеце па Т. будуць поўзаць вошы, параўн. таксама рускі выраз — «стереть с лица земли». У іншых рытуальных прадпісаннях актуальнай стаецца антытэза «верх—ніз» і яе прыватныя рэалізацыі: «Т.—азадак», «Т.—след»: «калі хто плюне ў твар чалавеку, яму кажуць — плюнь на свой след — тады той страціць розум ці ў кожным разе захварэе».

Літ.: *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 303.

Т. Валодзіна

ТКА́ЦТВА, выраб тканіны на варштаце або на спецыяльных прыстасаваннях. Вядома з эпохі неаліту. Т. — занятак *жанчын*. Мужчынам дазвалялася толькі наладжваць кросны. Дзяўчынак вучылі ткаць з 7—8 гадоў. Працэс вырабу тканіны расцягваўся амаль на год. Трэба было паспець выткаць да *Вялікадня*. Працэсу Т. папярэднічала вырошчванне *лёну* або стрыжка *авечак* і часанне *воўны*, затым прадзенне ніці, снаванне, наладжванне кроснаў ды інш. Усе гэтыя працы суправаджаліся шэрагам магічных дзеянняў, прыкметаў, прыпевак. Так, семя ільну на поле неслі ў чыстым абрусе (як сімвал чыстага лёну), а пры сяўбе прыгаворвалі: «Светлы дзень як вакно, радзіся добрае валакно!» Пралі звычайна зімой. Старыя кабеты ў *пятніцу* не пралі (каб вялася жывёла). У гэты дзень звычайна звівалі ў клубок тое, што было выпрадзена за тыдзень. Забаранялася прасці па вечарах у міжкалядныя дні (паміж 25 снежня і 6 студзеня), бо яны лічыліся святымі. З прыходам вясны пачыналася снаванне, з якім звязана асабліва шмат магічных дзеянняў. Адразу ж пасля завяршэння працы аснову здымалі са сцяны. Пакідаць яе на ноч на сцяне забаранялася — гэта аберагала людзей ад *смерці*, маладых жанчын ад нараджэння нямога *дзіцяці*, хатнюю жывёлу ад *ваўкоў* і ад цяжкіх родаў. Найлепшым днём для снавання лічылася *пятніца* (жаночы дзень), а таксама ўвесь Масленкавы тыдзень. У некаторых мясцінах забаранялася снаваць у *суботу* (суботні дзень звязаны з культам продкаў). Часам забарона датычыла толькі маладых жанчын або толькі цяжарных (в. Хойнікі Хойніцкага р–на). Забаранялася снаваць на *Дзяды*, на *Благавешчанне*, у дзень Св. Варвары, Св. Ганны ды інш. Пры снаванні вялікая ўвага аддавалася рытуальнай чысціні выканаўцы. Са сплеценай асновай рабіўся шэраг магічных рытуалаў, накіраваных на забеспячэнне будучага ўраджаю лёну і поспеху ў далейшай працы (садзіліся на аснову, білі асновай аб сцяну ды інш.). Забаранялася пераступаць праз аснову, праходзіць пад развешанай асновай. Аснову з дому ў дом пераносілі толькі пасля *заходу Сонца*. Калі перавозілі кросны, на іх вешалі *замок*. Сплеценыя кросны неслі з дому ў дом толькі загорнутымі, каб ніхто іх не бачыў і не сурочыў. Уменне ткаць лічылася адной з неабходных рысаў нявесты. У многіх народаў фігуруе вобраз дзяўчыны–ткаллі. У беларускіх вясельных песнях жаніх звычайна па прыездзе застае нявесту за Т.

Прыстасаванні ткацкай вытворчасці таксама адыгрывалі ў многіх

выпадках магічную ролю. Напрыклад, на Пружаншчыне пры першым выгане жывёлы ў поле ў час выхаду яе з хлява ці з варотаў двара пад ногі падкладвалі асобныя складовыя часткі ткацкага варштату (каб жывёла вярталася дадому). У в. Белая Дуброва Касцюковіцкага р–на пры выгане *коней* пад *парог* падкладвалі ніты і замок (*абярэг* ад *ваўкоў*). Лічылася, што калі *карова* пераступіць праз ніты, то яе не сурочаць.

Літ.: *Винникова М. Н., Селивончик В. И.* Возрождение ремесла. Мн., 1993; *Владимирская Н. Г.* Материалы и описание полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Снование // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 225—246; *Климчук Ф. Д.* Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор (Этнолингвистическое изучение Полесья). М., 1995. С. 335—364; *Лебедева Н. И.* Прядение и ткачество восточных славян в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956; *Плотникова А. А.* Первый выгон скота в Полесье // Славянский и балканский фольклор (Этнолингвистическое изучение Полесья). М., 1995. С. 108—141; *Рак Р. П.* Народнае ткацтва Бабруйскай акругі // Запіскі з аддзелу прыроды і народнай гаспадаркі. Т. 2. Менск, 1929.

Л. Дучыц

ТОЯ, расліна рагулькі, казёлчыкі, казялкі (Delphinium L., рус. живокость), расце ў пшаніцы, цвіце сінімі красачкамі. Уваходзіла ў шэраг купальскіх зёлак, рвалі яе перад *Купаллем*. Лічылася моцным *абярэгам,* асабліва ў спалучэнні з *баркуном*. Пасвенчаныя баркун і Т. вешалі ў адрынах. Толькі імі можна было пазбавіцца ад заляцанняў нячыстай сілы. На Палессі запісана паданне, што неяк *чорт* падкаснуўся да дзяўчыны, якая пасвіла статак, і стаў «гуляць» з ёй. Па нейкім часе дзяўчына пачала сохнуць і ўжо была блізка ад смерці. Тады бацькі, даведаўшыся пра прычыну хваробы, уплялі ёй у *касу* асвечаныя баркун і Т. Нячысцік больш не меў доступу да дзяўчыны, толькі раззлавана прамовіў: «Коб не буркун да тоя, то була б дзеўка моя!» — і знік назаўсёды. Падобныя аповеды вядомыя і на суседняй Валыні.

Апрача таго, Т. назапашвалі «на *смерць*» — яе клалі пад галаву *нябожчыку*; Т. разам са *святаяннікам* і скочкай клалі пад галаву дзіцяці, каб добра спала. Гл. таксама *Божай мацеры сон*.

Літ.: *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 399—400; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 150.

С. Санько

ТРЫ, лік (міфарытуальны сімвал), які фігуруе ў многіх архаічных абрадах. Так, маладых у доме нявесты і жаніха вакол стала абводзяць Т. разы. Перад адпраўкай *вяселля* маці жаніха бярэ *калачы*, асвечаную ваду і Т. разы абыходзіць вакол вазка. Пры прыходзе маладой у дом мужа свякроўка падстрыгае маладую і на галаву ёй кладзе Т. пасмачкі *лёну*.

У Рэчыцкім павеце на *Благавешчанне* дзяўчаты збіраліся на ўзгорак у канцы вёскі і пелі Т. песні, якія суправаджаліся гульнямі. На свята *Саракі* ў многіх мясцінах хлопчыкі неапранутымі тройчы абягалі хату. Яшчэ ў пачатку XIX ст. на Полаччыне на Дзмітраўскую суботу (на *Дзяды) стол* ставілі на сярэдзіну хаты і ўся сям'я з прыпевамі «Шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам» на каленях абпаўзалі вакол стала Т. разы, а потым садзіліся за стол. Пазней на Дзяды ўжо толькі гаспадар Т. разы са свечкай абыходзіў стол перад вячэрай. Гл. таксама *Няцотнасць*.

Літ.: *Грузинский А. Е.* Из этнографических наблюдений в Речицком уезде Минской губернии // Этнографическое обозрение. 1891. № 4. С. 142—156; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; Нечто о поверьях белорусцев

Полоцкого уезда // Вестник Западной России. Вильна, 1866. Т. 2. Кн. 6. С. 270—274; Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Магілёў, 1999.

Л. Дучыц

ТРЫГЛА́Ў, у міфалогіі балтыйскіх славян трохгаловае боства. Тры галавы сімвалізавалі яго ўладу над трыма царствамі — *небам*, *зямлёй* і ніжнім светам. Т. падарожнічае ўначы, бо баіцца сонечнага свету. У Шчэціне трохгаловы *ідал* стаяў на галоўным з трох свяшчэнных узгоркаў. У часе *варажбы* каня Т. тройчы вадзілі праз дзевяць дзідаў, пакладзеных на зямлю. Блізу горада Белагард у Польшчы ёсць валун Т.

Абломак трохтварага каменнага ідала знойдзены блізу в. Багуслаўцы Пружанскага р–на (захоўваецца ў Варшаўскім археалагічным музеі). Побач з каменнымі курганамі блізу в. Млыны Камянецкага р–на існаваў трохтвары ідал (165×5×35 см). Схематычны малюнак ідала захоўваецца ў Варшаўскім архіве.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Звесткі аб язычніцкіх ідалах на тэрыторыі Беларусі // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1990. № 6. С. 87—91; *Поболь Л. Д.* Древности Белоруссии в музеях Польши. Мн., 1979. С. 80. Мал. 56 (8); Триглав // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 524—525.

Л. Дучыц

ТРЫ КАРАЛІ́, **Косáр, Косы, *Матавíла,* Чэ́піга**, адна з беларускіх народных назваў сузор'я Арыёна, дакладней, той яго часткі, якая ўтвараецца трыма размешчанымі ў адзін шэраг, не вельмі яркімі зорачкамі так званага «пояса Арыёна». Разам з Пляядамі (Валасажар, Вісажар, *Сіта*) і Вялікай Мядзведзіцай (*Воз*, Вялікі Воз, *Чаша*) выкарыстоўвалася для вызначэння пары сутак, пераважна ў зімовы час («Лёг спаць, калі Косар не ўсходзіў, а ўстаў, калі Косар быў на супраць Фёдаравага гумна»), паколькі менавіта зімой гэтае сузор'е найвышэй уздымаецца над небакраем і з'яўляецца самым характэрным сузор'ем зімовага зоркавага неба.

Звычайна назва Т. к. тлумачыцца ў сувязі з евангелічным сюжэтам пакланення валхвоў народжанаму Збавіцелю. Гэткую ж назву мае ў Беларусі і пярэдадзень *Вадохрышча* — завяршэння ўсіх калядных святкаванняў. Блізкія найменні мае гэтая частка сузор'я Арыёна і ў палякаў: Gwiazdy Trzech Króli, Trzej Królowie. Гл. таксама *Касары*.

Літ.: *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 104; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 152, 157; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 14.

С. Санько

ТРЫ СЯСТРЫ́, адна з народных назваў сузор'я Арыёна. Назва матываваная характэрнай канфігурацыяй з трох зорачак т. зв. «пояса Арыёна». Паданняў ці міфаў, якія тлумачылі б гэтую назву, не захавалася. Хаця ў казках, *замовах* і некаторых іншых фальклорных жанрах вобраз Т. с. вельмі папулярны. Асабліва гэта датычыць замоваў. Прыгадайма таксама і вобраз трох доляў у адным з беларускіх паданняў (гл. *Доля*).

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 47.

С. Санько

ТРЫНА́ЦЦАЦЬ, у культурах шматлікіх народаў свету лічыцца самым нешчаслівым лікам. Генеалагічныя карані яго сягаюць у старажытную паганскую традыцыю. Скандынаўская легенда сведчыць, што ў мястэчку Вальгале багі сабраліся на

вялікі святочны баль. Было іх дванаццаць. Праз нейкі час, калі свята было ў самым разгары, да іх завітаў няпрошаны госць, бог сваркі і разладу Локі. Гасцей стала 13. Апошні госць неўзабаве зрабіў сваю справу: гулянка скончылася агульным непаразуменнем, бойкай, у выніку якой загінуў улюбёнец багоў Бальдр. У хрысціянскай традыцыі гэтая легенда была абноўленая, але канцоўка сюжэта практычна не змянілася. На Тайнай Вячэры Хрыста з нагоды юдэйскай Пасхі было таксама трынаццаць асобаў. Адзін з апосталаў Збавіцеля — Юда — здрадзіў і выдаў Ісуса Хрыста. Гэта адбылося ў *сераду*, у *пятніцу* Сына Божага ўкрыжавалі. З гэтай нагоды праваслаўныя хрысціяне ў сераду і пятніцу прытрымліваюцца посту. А з тых далёкіх часоў жыве па ўсёй Еўропе нядобрае павер'е: ніколі не садзіць за стол 13 гасцей, нехта з іх абавязкова памрэ (загіне) на працягу гэтага года. А самымі нешчаслівымі ў годзе з'яўляюцца тыя дні, калі 13–ы дзень прыпадае на пятніцу.

Процістаянне ліку Т. гарманічнаму ліку дванаццаць успрымаецца як процістаянне Творцы Сусвету і Д'ябла, дабра і зла, мужчынскага і жаночага пачаткаў. Д'ябал пастаянна імкнецца парушыць усталяваную гармонію, хітра спакушаючы чалавека на розныя асацыяльныя ўчынкі. У яго ёсць свае памочнікі, якія ўтвараюць «чортаў тузін», процістаяць якому можа толькі *жанчына*.

Літ.: *Крук И. И.* Символика чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12.

І. Крук

ТРЫПУ́ТНІК, лекавая расліна, якой шырока карысталіся ў народнай медыцыне супроць запаленчых аб'яў, нарываў, пры пашкоджаннях скуры, хваробах ног. Гэтая моцная расліна з разасланымі па зямлі лісцямі расце ўздоўж дарог, на сцежках, вытрымліваючы неаднаразовае таптанне па ёй. Сама назва «трыпутнік» гаворыць пра тое, што выводзіцца яна з матыву трох пуцей–дарожак, вядомага ў казках, баладах і інш. Т. — гэта ваяр, што застаўся адзін з усяго войска, трапіў на расстайныя дарогі (тры дарожкі), адна з якіх золатам выбіта, другая срэбрам, трэцяя «следам вытаптаная, слёзкамі вылітая» (да бацькоў, да роду, да жонкі). Ваяр зразумеў, што абраная ім дарожка да жонкі не прынясе радасці (жонка можа быць паланёная, звезеная, нездарма ж дарога выліта слязьмі). Тады ён просіць шаблю зняць яму галаву з плеч, зялёныя кусты — пашумець па ім, шэрую *зязюлю* — пакуваць па ім. На месцы яго гібелі выросла трава, трывалая, гаючая, спачувальная да людзей, іх болю. Т. выкарыстоўвалі пры *варажбе*. Калі дзяўчына хацела ведаць, з якога боку з'явіцца яе суджаны, яна павінна была пайсці на крыжавыя дарогі (гл. *Ростані*) апоўначы *голая* з расплеценай *касой*, легчы на зямлю і, не датыкаючыся рукамі, толькі *зубамі* вырваць Т. (цяжкае заданне!) і тады слухаць: з якога боку пачуецца які гук (сабачы брэх, іржанне каня, скрып калодзежа і да т. п.), з таго боку прыбудуць сваты, прыедзе да яе суджаны. Т. выкарыстоўваўся і як засцерагальны сродак ад удару перуна. Падчас навальніцы трэба было падкурваць у хаце асвечаным Т.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 73.

Л. Салавей

ТРЫ́ЦЦАЦЬ БРАТОЎ. Сюжэт аб 30 братах вельмі папулярны ў беларускіх *чарадзейных казках*. Галоўную ролю ў казцы адыграе́ малодшы брат (у некаторых варыянтах ён выступае

пад імёнамі Мал–Малышок, Палавінка–Ісцінка ды інш.), які разам з астатнімі братамі знойдзены ў птушыным гняздзе (параўн. *Ліздзейка*). Далей ідуць вядомыя матывы цудоўнага росту героя, яго незвычайнай фізічнай сілы, здабыванне чарадзейнага памочніка ў выглядзе невялічкага жарабка. Браты трапляюць на службу да цара, дзе менавіта малодшы брат выконвае цяжкія даручэнні цара, пры гэтым аберагае астатніх братоў ад уступлення ў сувязь з 30 дочкамі *Бабы Ягі* і смерці пасля гэтага. У выніку звычайны казачны фінал — пасля смерці старога цара малодшы брат бярэ шлюб з яго нявестаю і апынаецца на царскім пасадзе, яго ж браты пераходзяць на службу ўжо да яго.

Тэкст беларускай казкі, асабліва ў поўных варыянтах, ва ўсіх асноўных матывах цалкам адпавядае хецкаму міфу аб 30 сынах і 30 дочках царыцы Канеса, які да гэтага часу лічыцца найбольш старажытным зафіксаваным тэкстам на індаеўрапейскай мове. У хетаў гэты міф звязваюць з увядзеннем некаторых маральных усталяванняў (забарона *інцэсту*) і з магчымым падзелам краіны на тэрытарыяльныя адзінкі пасля стварэння раннехецкай дзяржавы. Падобныя міфы існуюць у рымскай, грэцкай ды іншых індаеўрапейскіх міфалагічных традыцыях. Старажытнарымскі матэрыял добра паказвае, што міфалогія ў такім разе замацоўвала традыцыйны падзел грамадства на 30 родаў, якія былі падмуркам першапачатковай дзяржаўнай арганізацыі. Гэты падзел быў звязаны з адміністратыўным, вайсковым, рэлігійным і сацыяльным падзеламі дзяржавы. Ён штучна паўставаў на нейкі час пры пераходзе ад родавага грамадства да першапачатковых дзяржаўных утварэнняў, хутчэй за ўсё ў выніку заваёвы нейкай тэрыторыі. Ранейшая родавая структура дэфармуецца, яна ўлучае ў сябе новыя роды, часам іншамоўныя, але на падставе палітычнай роўнасці (у міфе гэтая роўнасць азначаецца сваяцкімі дачыненнямі братэрства). Потым, калі сярод роўных родаў узвышаецца адзін род, правадыр яго робіцца адзінаўладным кіраўніком краіны.

Такі 30–часткавы падзел грамадства звязаны з узорам касмічнай светабудовы, перш за ўсё каляндарнай, і лічыўся свяшчэнным. Выкарыстанне лічбавага комплексу 30 ці 33 (радзей лічбаў 27, 29, 31, 31 з паловай) безумоўна адпавядае колькасці дзён у лунарным месяцы. Гэты факт можа сведчыць пра існаванне ў старажытных славянаў месяцавага календара (параўн. 30 сясцёр–дзянніц рускага фальклору). Навукоўцы бачаць рэшткі такога календара ва ўсходнеславянскім лічэбніку «дзевяноста» і ў захаванні ва ўсходнеславянскіх казках (як і ў латышскай мове) старажытных формаў адліку «трыдзевяць» (з формай «трыдзесяць» як навацыя).

Лікавы комплекс 30 у казках, фальклоры і ў касмалогіі звязаны і можа замяняцца лічбавымі комплексамі 3, 7, 12, якія таксама звязаны з каляндарнымі цыкламі.

Можна казаць і пра магчымасць існавання на беларускіх землях і палітычнага падзелу грамадства на падставе лікавага комплексу 30. «Хроніка Літоўская і Жамойцкая» ў дачыненні да 60–ых гадоў XIII ст. узгадвае пра кіраванне ў Полацку падчас адсутнасці князя рады з 30 старэйшынаў. Існаванне гэткай адміністрацыйнай сістэмы можа тлумачыць, чаму чарадзейная казка аб 30 братах пашырана менавіта на беларускіх землях, а астатнія ўсходнеславянскія рэгіёны амаль не ведаюць яе. Такую ж сувязь можна бачыць у Ноўгарадзе: 300 «залатых паясоў» горада, якія,

магчыма, і складалі веча, і папулярнасць матыву 30 у былінах ноўгарадскага цыкла.

Літ.: *Бараг Л. Г.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік. Мн., 1978. С. 102; *Довгяло Г. И., Прохоров А. А.* К вопросу об исторических истоках сюжета белорусской сказки «Мал–Малышок» // Веснік БДУ. Серыя 3. 1988. № 3; *Dieterle R. L.* The Thirty Brothers // Journal of Indo–European Studies. 1987. Vol. 15. № 1—2.; Indo–European Numerals. Berlin—N.–Y., 1992. P. 722.

А. Прохараў

ТУР, **Ту́ры**, князь–заснавальнік (магчыма, легендарны) горада *Тураў*, пра што апавядае «Аповесць мінулых гадоў» пад 908 годам: «а Тур трымаў уладу ў Тураве, ад яго і празваліся тураўцы». Князь Т. — адна з найбольш загадкавых постацяў беларускай гісторыі. Некаторыя даследнікі (У. Н. Тацішчаў, У. А. Ключэўскі, М. Н. Ціхаміраў) выказвалі думку, што Т. быў варагам, бо ён узгадваецца ў летапісе разам з *Рагвалодам*, дзе гаворка ідзе аб прыходзе апошняга з–за мора. У скандынаўскіх мовах існуе імя Тур. Падмацаваць гэтую гіпотэзу іншымі аргументамі немагчыма.

Шмат даследнікаў (А. А. Шахматаў, М. В. Доўнар–Запольскі, Д. С. Ліхачоў) выказвалі думку, што Т. быў этнонімам тураўцаў, але, мабыць, легендарным. Празрыстая славянская этымалогія імя князя можа сведчыць пра тое, што вобраз гэтага князя мае шчыльныя сувязі з мясцовымі міфалагічнымі ўяўленнямі. Слова «тур» у старажытнаславянскіх мовах азначала «дзікі *бык*». Параўнанне з турам было адным з найбольш пашыраных для ваяроў часоў Кіеўскай Русі. Напрыклад, «Слова пра паход Ігаравы» апісвае дружыну князя Ігара ў змаганні як рыкаючых тураў. Вельмі распаўсюджанымі ў літаратурнай творчасці былі параўнанні ваяўнічых князёў з гэтым зверам за іхнюю адвагу ў баі. Так, мы сустракаем у дачыненні да князёў фразеалагізмы: «Бой Тур; Яр Тур», а аўтар «Слова пра паход Ігаравы» звяртаецца да князя Усевалада проста — «Тур». Такім чынам, тур быў сімвалам шалёнай ваяўнічасці.

Некаторыя даследнікі рабілі, мабыць, не зусім абгрунтаваную выснову пра існаванне асобнага славянскага боства — Тура. Тым не менш цікава, што менавіта ў паўднёва–ўсходняй Беларусі ў паганскія часы былі вельмі распаўсюджанымі выявы быкоў.

Немагчыма адкідваць і такі варыянт, што паданне аб вывядзенні тураўцаў ад імя іх князя было позняй «народнай этымалогіяй», а на самай справе найменне горада дало імя легендарнаму князю. А сама назва горада (гл. *Тураў*) пайшла ад нейкай геаграфічнай ці іншай назвы. Гл. таксама *Бык*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. № 383, 384, 602; *Лысенко П. Ф.* Города Туровской земли. Мн., 1974. С. 33—34.

А. Прохараў

ТУ́РАЎ, адзін са старажытных беларускіх гарадоў, першая згадка аб якім у «Аповесці мінулых гадоў» належыць да 980 г. Летапісная звестка вельмі сціслая і паведамляе толькі, што ў горадзе кіраваў князь *Тур*. Але захаваліся і вусныя паданні пра заснаванне горада, якія былі запісаны ў пачатку XX ст. Менавіта яны паказваюць, што з Т. было звязана шырокае кола міфалагічных уяўленняў. Адно з найбольш падрабязных паданняў апавядае, што Тур прыйшоў з войскам у багатыя дзічынай мясціны і аднойчы заснуў на гары. У сне ён убачыў сябе на паднятым возе, а навокал былі розныя гарады. Тур успрыняў гэта як натхненне на пабудову новага вялікага горада.

Вусныя паданні пра заснаванне Т. маюць шмат агульных рысаў з паданнямі аб заснаванні іншых гарадоў, напрыклад *Вільні*. Мы сустракаем аднолькавыя матывы: сон князя Тура на гары падчас палявання, у тым ліку і на тураў (дарэчы, і заснавальнік Вільні князь Гедымін заснуў на Туравай гары, на якой ён забіў тура); сон выконвае ролю *варажбы* і акрэслівае выдатны лёс будучага горада; пад уплывам сну князь намерваецца пабудаваць новы горад.

Вусныя паданні аб Т. нітуюць яго будаўніцтва з касмалагічнай карцінай Сусвету, што ў паганскія часы часта было звязана са сталіцамі дзяржаваў ці ўладанняў. Вялікую ролю адыграе шанаванне *гораў*: сон на гары, горад ці будуецца на гары, ці князь спецыяльна аддае сваёй дружыне загад насыпаць гару. Будаўніцтва горада на ўзвышшы як бы адпавядае яго ролі вышэйшага сярод астатніх.

Апазіцыяй гары ў касмалогіі Т. з'яўляецца *калодзеж* Тур, які калісьці быў выкапаны, паводле падання, самім князем. Калодзеж мае тры дны: меднае, срэбнае і залатое, а калі залатое дно прарвецца, тады наступіць канец свету і зямля ператворыцца ў суцэльны акіян. Тут Тур, будаўнік горада, выступае і як заснавальнік сусветнага парадку, космасу, а будаўніцтва Т. выступае як бы сімвалам гэтага парадку.

Да гэтага часу канчаткова не высветлена пытанне аб паходжанні назвы горада Т. Багацце міфалагічнага фона вакол горада і яго назвы робіць немагчымым упэўнена даць этымалогію яго назвы. Часцей за ўсе навукоўцы выводзяць назву горада ад імя князя, але яго магчымая легендарнасць (гл. *Тур*) прымушае ўважліва разглядаць і іншыя аргументы. Ёсць звесткі аб тым, што раней у межах горада была рака ці пратока, якая цяпер ужо не існуе і якая мела назву Тур (адно позняе мясцовае паданне выводзіць гэтую назву ад этноніма «туркі»). Нельга адкідваць магчымасць утварэння назвы ад назвы жывёлы — тур. Некаторыя даследнікі мяркуюць, што назва Т. першапачаткова адносілася не да асобнага населенага пункта, а да ўсяго навакольнага рэгіёна і толькі потым перайшла і на горад. Вялікая ўвага, якую міфалагічныя паданні надаюць моманту першапачатковага насыпання гары перад пабудовай самога горада, могуць сведчыць аб сувязі назвы горада і гары. У беларускай міфалогіі адзначаецца шанаванне гор, некаторыя з якіх мелі назву Туравы (параўнайце Тураву гару, якая ўвайшла ў міф аб заснаванні Вільні). Распаўсюджанасць назваў гор — Туравы — можа быць звязана і са знешнім выглядам гары. Слова «турыца», «тур» мела яшчэ адно значэнне — спецыяльная вежа для аблогі ці, з вялікай доляй верагоднасці, проста вежа. Аб традыцыях пабудовы горада вакол вежы (якую археолагі, дарэчы, сведчаць і ў Т.) ці нейкага ўмацавання могуць казаць і іншыя назвы: старажытны беларускі горад на р. Нёман — Турыйск, замак Туроўля.

Літ.: *Гаусман М.* Исторический очерк местечка Турова, прежней столицы Туровского княжества. Мн., 1877. С. 3—4, 19—21; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 232—233, 280—282, 348; *Лысенко П. Ф.* Города Туровской земли. Мн., 1974. С. 33—34, 38; Тураўскі слоўнік. Т. 1. Мн., 1982. С. 7—8, 241.

А. Прохараў

ТУ́РКІ, народ, які фігуруе ў беларускім фальклоры і мікратапаніміцы. Т. удзельнічалі ў татарскіх набегах на Беларусь. У перыяд з 1474 па 1569 г. крымскія *татары* зрабілі 75 паходаў на землі ВКЛ і ў двух паходах (1532

і 1551 гг.) бралі ўдзел Т. Вядомыя назвы старажытных паселішчаў — Турэцкая гара (Жыровіцы Слонімскага, Дзярэчын Зэльвенскага р–наў) і пахаванняў — Турэцкія магілы, Турэцкія курганы, Турэцкі хвойнік, Турэцкія капцы, а таксама назвы культавых камянёў — Турэцкая шапка (Іўеўскі р–н), культавых узгоркаў — Турэцкая гара ў Асіповіцкім р–не, культавых калодзежаў — Турэцкая студня ў Зэльвенскім р–не ды інш.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; *Ткачев М. А.* Замки Белоруссии. Мн., 1987. С. 21; *Jeleńska E.* Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego // Wisła, 1894. S. 589—590.

Л. Дучыц



УВЯДЗЕ́ННЕ Ў ХРАМ БОЖАЙ МА́ЦІ, Уводзіны, Ведзяннё, Вядзе́нне, Вадзе́нне, Багародзіца (4 снежня н. ст.). У гэты дзень трохгадовая дзева Марыя была ўведзена ў Святая Святых Ерусалімскага храма і тым самым узвялічана Богам у знак таго, што яна стане Маці Ісуса Хрыста. Марыя засталася жыць у храме, дзе навучалася закону Божаму і рукадзеллю. Яна шмат малілася, чытала Свяшчэннае Пісанне і прасіла Бога, каб той паслаў чалавецтву Збавіцеля. Звязвалі гэтае свята і са св. *Варварай* (святкавалася 17 снежня н. ст.). Тлумачылі, што свята названа «Вадзенне» таму, што калі ворагі хрысціянства мучылі св. Варвару, то вадзілі яе на повадзе і білі. Казалі таксама, што Вадзенне названа так таму, што «водзяцца *ваўкі*».

Назву афіцыйнага царкоўнага свята народ тлумачыў па-свойму: «Бог прыводзіць зіму на зямлю». Як зіма павядзе сябе ў гэты дзень, такая яна, у асноўным, уся будзе. Прадугледжвалася магчымае пацяпленне: «Уведзенне разбіваець ледзенне». На Чарнігаўскім Палессі дзяўчаты–беларускі, кладучыся спаць напярэдадні свята, загадвалі: «Святое Увядзенне, вядзі мяне туды, ідзе мне жыць». І спадзяваліся сасніць хату будучага мужа. На Маладзечаншчыне «на Багародзіцу» варажылі, наламаўшы вішнёвых галінак і паставіўшы іх за абраз. Кожная была задумана на пэўнага чалавека. Перад Багатай Куццёю, напярэдадні старога Новага года, глядзелі: калі галінка расцвітала зусім — гэта быў добры знак, калі ж засыхала — наадварот. Гэтак варажылі не толькі на замужжа, але нагул на будучы *лёс* чалавека. «На «Ведзяннё» (як і на Тройцу і Новы год) дзяўчаты збіраліся на *ігрышча* і куміліся: «Ведзяннё — каб было ў дзевак піцяннё і едзяннё».

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 187—188; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 555—556.

У. Васілевіч

УДАВА́, жанчына, якая страціла мужа, жыве адна і праз тое набыла ў традыцыйнай культуры асаблівы рытуальны і знакавы статус. Своеасаблівым «развязваннем» былога шлюбу і намеранняў яшчэ раз выйсці замуж станавіліся дзеянні У., калі яна не зашпільвала мужу–нябожчыку каўнер і не навязвала *пояса*. Калі той па смерці «хадзіў» (гл. *Непрытомнікі*), самым надзейным *абярэгам* станавілася інсцэніроўка новага *вяселля*, часцей інцэстуальнага (гл. *Інцэст*). У беларускіх варыянтах гэта паведамленні пра намер У. выйсці за сына або аб вяселлі сына і дачкі.

Стан У. супрацьпастаўляўся самой ідэі *шлюбу* — удовы не бралі ўдзелу ў вясельных рытуалах. Калі ж яны другі раз збіраліся замуж, то абрадавае ўбранне адрознівалася ад строю нявесты–дзяўчыны: колерам сукенкі, адсутнасцю *вянка* ды інш.

Значным складнікам рытуальнага статусу У. становіцца яе абрадавая «чысціня» — адсутнасць полавых

дачыненняў. У. як бязгрэшныя жанчыны бралі актыўны ўдзел у пахавальных цырымоніях, іх заўсёды запрашалі абмываць і ўбіраць *нябожчыкаў*. Падсвядома адчувалася іх асаблівая блізкасць да сферы іншага, замагільнага свету. Асабліва вылучалася рытуальная роля У. у час аказіянальных экстрэмальных сітуацый: у час *засухі* бабы–У. уначы распраналіся дагала, бегалі па вёсцы, затым кралі *барану* і вешалі каму–небудзь на двор; абходзілі з песнямі вёску, збіралі *каноплі*, з іх ткалі *абыдзённік* і чаплялі на *крыж* ці царскія вароты ў царкве.

Часта фіксуецца і набыццё У. чарадзейскіх і знахарскіх ведаў. Калі балела рука, навязвалі на нітку дзевяць вузельчыкаў, называючы пры кожным па імю знаёмых удоў, і перавязвалі той ніткай хворую руку.

Долю У. прадказвалі патухлая падчас вянчання *свечка*, хусцінка, што звалілася з рук нявесты, сустрэча вясельнага поезда з пахавальнай працэсіяй. У былой Магілёўскай губ. пасля адпраўлення маладых у царкву лічылі гасцей у двары: іх няпарная колькасць (гл. *Няцотнасць*) прадракала хуткую *смерць* жаніха. Падобная актуалізацыя парнасці/няпарнасці наагул вызначальная для матыву ўдовых (параўн.: у *варожбах* дзяўчаты лічылі калкі ў плоце са словамі: «Кол, калец, удавец, маладзец»).

***Літ.*:** Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 387, 397, 431—432, 454—455; *Гура А. В., Кабакова Г. И.* Вдовство // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 295—297; *Добровольский В. М.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2. С. 352—353, 361, 434.

Т. Валодзіна

УДОД, **аўдод**, прыгожая, яскравай афарбоўкі чубатая птушка, паводле беларускага этыялагічнага міфа, быў некалі царом птушак, яму падпарадкоўваўся нават *арол*. Але яму захацелася стаць птушыным богам. За такое зухвальства *Бог* пакараў яго, сказаўшы: «Ня быць табе богам, быць табе смярдзючым У». Ад царскага ўбору яму пакінуў Бог толькі чуб на галаве, як карону. З таго часу У. лічыцца смярдзючым настолькі, што, калі патрымаць яго ў руках, конь не дасца гаспадару ў рукі. Матыў смярдзючасці У. мае пад сабой пэўную фізіялагічную асаблівасць гэтага віду: патрывожаныя птушаняты У. абараняюцца тым, што выпускаюць на патэнцыяльнага ворага струмені сапраўды вельмі смуроднай вадкасці. На гэтай асаблівасці грунтуюцца ўсе міфалагічныя матывы пра У. У. нібыта звязаны з нячыстай сілай, і небяспечна сяліцца там, дзе ён гнездзіцца, бо гэта звычайна і месца гаспадарання *лесуна*, *чорта*. Крык У. «расшыфроўваецца» як папярэджанне чалавеку: «Худа тут, худа тут!»

Сярод птушак У. лічыцца іншародцам, чужаземцам, як гэта бывае і сярод людзей (*жыды*, *цыганы*, *татары* і інш.). У некаторых паданнях гаворыцца, што гэтую птушку прывезлі з сабой яўрэі, што спеў У. нагадвае гучанне яўрэйскай мовы або сцверджанне «Юд–юд!» — значыць, яўрэй. У палякаў, беларусаў, украінцаў У. называлі «жыдоўскай зязюляй», «жыдоўскім удодам», «маскоўскай зязюляй».

З У. звязваюцца розныя прыкметы і *варожбы*. На Піншчыне прылёт У. (як і шэрагу іншых птушак) з *выраю* азначае пачатак вясны. У іншых мясцінах з прылётам У. пачынаюць гукаць вясну альбо змяняюць работу з зімняй на веснавую, пра што нагадвае ім спеў У.: «Давай, давай кудэлькі под люд!» (пара канчаць прасці). Спеў У. расшыфроўваюць і як указанне на пару сеяць *боб*: «Удод, сей боб!» або як прадвесце *дажджу*. Пачуўшы першы раз увесну спеў У., звярталіся да яго: «Прусы, прусяняты, // Блошчыцы, блашчаняты, // Просіць удод на сем год // Да сябе на вяселле», што

з'яўляецца па сутнасці замовай ад хатніх казурак, імкненнем «саслаць» іх на У., падмануць іх прывабнымі абставінамі — удзелам у вяселлі У. Крык У. можа азначаць і благія весткі: *мароз*, дождж, нават *смерць* у доме. На беларуска–ўкраінскім паграніччы спеў У. пераказваюць словамі: «У–ду–ду–ду–ду! Я сам не пайду і жонку не пашлю, бо жонка старая, а дзеці малыя». На Тураўшчыне дзеці пасля купання, скачучы на адной назе, прыгаворвалі: «*Удоду, удоду, вулі з вуха воду*».

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 598—603; *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81—96.

Л. Салавей

УЗДЗВІ́ЖАННЕ КРЫЖА́ ГАСПО́ДНЯ, **Здзві́жанне, Узві́жанне, Часнэ́йка** (27 верасня н. ст.). Адно са значных хрысціянскіх святаў у гонар *Крыжа* — сімвала выратавання чалавечага роду. Калі хрысціянства было прынята ў Рымскай імперыі, імператрыца Алена (маці імператара Канстанціна Вялікага, IV ст.) здзейсніла паломніцтва ў Ерусалім, каб адшукаць рэшткі крыжа, на якім на гары Галгофа быў укрыжаваны Ісус Хрыстос. Крыж быў знойдзены і пастаўлены («воздвигнут») як святыня для ўшанавання.

Царкоўнае свята У. Чэснага і Жыватворнага Крыжа абапіраецца на глыбока архаічную традыцыю. Яно прыпадае на час пасля асенняга раўнадзення, калі на небе ізноў станавіўся бачным Малочны Шлях, які ўяўляўся старажытным людзям у выглядзе Сусветнага дрэва. У летнія месяцы асляпляльны бляск *Сонца* хаваў Малочны шлях, і таму яго з'яўленне чалавек імкнуўся падтрымаць зямным узвіжаннем дрэва, слупа, крыжа. Ізаморфнасць хрысціянскага і язычніцкага ўзвіжання крыжа/*дрэва* падкрэсліваецца і строгай лакальнай характарыстыкай — іх размяшчэннем у сакральным цэнтры: У. Крыжа на Галгофе — свяшчэнным «пупе» Зямлі: якраз там, адкуль у народнай традыцыі бярэ пачатак Сусветнае дрэва. А на вёсках у гэты дзень ставілі крыжы на *ростанях* — такім жа свяшчэнным локусе сваёй тэрыторыі.

Народнае тлумачэнне назвы свята немудрагелістае: «К Здзвіжанню ўсё павінна быць здзвінута», г. зн. усе азімыя і яравыя павінны быць звезены з поля. Восень ужо добра заявіла пра сябе: «На Узвіжанне халат з плеч, а кажух на плечы». Гэта апошняе свята, якое канчаткова развітваецца з цяплом. *Ключы* ад лета — у шызай галачкі, якая, адлятаючы ў гэты дзень у *вырай*, замыкае яго і забірае з сабою ключы. На У. «сонца дзвігаецца», *змеі* папаўзлі, «бочку з агуркамі дзвігалі» і нават «бацюшка ў цэркві дзвіжацца». Акрамя таго, да гэтага дня былі прымеркаваныя характэрныя для пераломных момантаў года ачышчальныя захады: вымяталі істопку, не чапалі зямлі, каб не поўзалі *краты*. Існавала павер'е, што на У., як і на Дабравешчанне (*Благавешчанне*), *Вялікдзень*, *Купалле*, сонца купаецца, грае, «здзвігаецца», г. зн. мяняецца ў колерах (становіцца *сінім, чырвоным,* зялёным) або тры разы здрыгваецца, як бы падскоквае.

Апрача адлёту птушак у прыродзе існавала яшчэ адно «здзвіжанне» — з нораў выпаўзалі ўсе змеі і збіраліся разам, каб адправіцца на зімовы сон да вясны: «Дзвіжанне — гадзюкі здвігаюцца ў кучу». Першы вясновы і апошні восеньскі змяіныя ўкусы лічыліся самымі небяспечнымі. Баяліся таксама капаць зямлю, бо лічылі, што адтуль можа выпаўзці гад і ўджаліць. Аднак змяю, якая ўджаліць чалавека або жывёліну ў гэты дзень, астатнія змеі не прымаюць у свой

вырай, і яна замярзае самотнай або хаваецца на даржніках і ў лес ніколі не вяртаецца. Каб пазбавіцца назаўсёды змяіных укусаў, трэба было ўдзень на У. легчы і паспаць, ураставальным ад укусаў лічылася і проста сузіранне змяінага ключа. Забаранялася таксама на У. стаяць у садзе. Верылі, што змеі па адной запаўзаюць на дрэвы па яблыкі і, падаючы адтуль, могуць уджаліць. На У. асцерагаліся хадзіць у лес, каб не палохаць звяроў, якія ў гэты дзень шукаюць сабе норы на зіму. Але разам з тым У. на Палессі было першым днём агульнага збірання журавін.

Такім чынам, у гадавым коле У. вылучаецца як дзень шляху ў вырай птушак і змей (а з імі і *душаў* продкаў), як мяжа лета і зімы. Узвіжанскі матыў крыжа як бы дубляваўся праз арніта- і тэрыяморфны коды: птушкі і змеі пачыналі займаць належнае ім месца ў структуры Сусветнага дрэва — у кароне і карэннях. Рух іх ад гарызанталі зямлі ўніз і ўверх пазначаў усё той жа крыж.

Легенды пра сыход змей на У. пашыраны ў беларускім фальклоры. На чале змяінага шэсця заўсёды выступае Цар-змей, за ім — незлічоныя падданыя-паўзуны (гл. таксама *Жалгіун-Каралюс*). «Цар» вылучаецца сярод усіх сваёй велічынёй, залатой каронай і луской з серабрыстым і залатым адлівам. Шэсце рухаецца па непраходных для чалавека мясцінах, і калі раптам камусьці здаралася сустрэцца са змяіным «выраем», то варта было рассцяліць перад Царом абрус з хлебам-соллю і пакланіцца да зямлі, як той, прапаўзаючы праз абрус, у падзяку скідаў з кароны залаты ражок. Залатую карону можна было здабыць, калі на досвітку, сустрэўшы ў лесе змяіны ключ, ударыць па ім толькі адзін раз «папліскаю». Цар-змей скіне сваю карону. Тады трэба было яе хуценька схапіць і як мага хутчэй уцякаць, не азіраючыся. Уладальнік такога ражка набываў незвычайную мудрасць і праніклівасць, здольнасць угадваць чужыя думкі, выходзіць з самых цяжкіх абставін; на яго таксама не дзейнічаў змяіны яд. З дапамогай залатой кароны змяінага Цара можна было здымаць усе замкі і засаўкі, чым карысталіся злодзеі.

На У. «купюцца» ў патаемным месцы *чэрці*, таму засцерагаліся, каб гэтыя нячысцікі не абралі для свайго зімовішча чый-небудзь дом.

Калі сёлета ў хаце быў *нябожчык*, то ад *Вялікадня* да У. не елі *часныку*, разгаўляліся ім толькі на У., чым і тлумачылі адну з назваў гэтага свята — Часнэйка.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1992, С. 165—166; *Валодзіна Т. В.* Беларускі земляробчы каляндар: Саракі—Узвіжанне // Весці АН Беларусі: Сер. гуман. навук. 1996. № 3. С. 87—91; Гавораць чарнобыльцы. Мн., 1994. С. 90, 213; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 528—532.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч, С. Санько

УСПЕ́ННЕ БОЖАЙ МА́ЦІ, Успле́нне, Спле́нне, Багародзіца, Пе́ршая (Большая, Вялі́кая) Прачы́стая, Аспажа́, (Вялі́кая) Спажа́, Гаспажа́, Зялёная, Зе́льная (28 жніўня н. ст.). Дзень смерці Божай Маці і ўзяцце яе на *неба*. Свята асабліва шануецца ў нашым краі. У гонар яго на Беларусі асвечаны шматлікія храмы (напрыклад, Успенскі сабор у Жыровічах, у Смаленску і іншых месцах).

Царкоўную назву «Успенне» ў народзе тлумачылі тым, што да гэтага дня спеюць розныя плады. Прачыстая была сапраўдным святам ўраджаю, падводзіла вынік працы селяніна: «Свята Прачыста — поле ўрачыста». З асаблівай жа пашанай казалі пра новы хлеб: «Прачыстая прынясе хлеба чыстага», «Спажа —

хлеба дзяжа». На Прачыстую ў цэрквах асвячалі новы хлеб, розную зеляніну, гародніну. Асвяціўшы жыта, перамешвалі яго з астатнім і адкладвалі да наступнае сяўбы, каб новае збожжа добра расло. На Случчыне сустракалася такое павер'е: калі каго даймае асот, яго сцябліну трэба ўвязаць у букет, пасвяціць, прывезці назад і на полі пасадзіць, то ён ужо не будзе расці. Калі каму ўдавалася да свята не толькі паспець сабраць збожжа, але і пачаць заворваць, то таму хлебаробу гэта павінна было прынесці ў будучым большы ўраджай: «Да святка араць — лішнюю капу нажаць». Пра подых восені паведамлялася: «Прыйшла Прачыстая — зусім пацяснула». Адразу пасля свята пачыналася сяўба азіміны, і гаспадар мусіў быць падрыхтаваны: «Успленне — ці гатова насенне?» На Палессі пачыналі капаць бульбу: «Успленне — цягні бульбу за карэнне».

Часам у народзе назва гэтага свята ўдакладнялася: Вялікая, Большая або Першая Прачыстая, бо існавала яшчэ Малая, Меншая, Другая Прачыстая (21 верасня), пад якой меўся на ўвазе дзень Ражства Божай Маці. Абодва гэтыя святы звязваліся адно з адным у вуснай паэзіі: «Больша Прачыста снапкі падаець, Менша Прачыста снапкі складаець», г. зн. калі на першае свята гаспадар павінен быў звезці збожжа з поля, то на другое — ураджай павінен быць складзены ў гумне.

***Літ.*:** Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 148—151; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 513—515.

У. Васілевіч

УСХОД СОНЦА, тэмпаральна даволі размыты адрэзак часу, звязаны з падыманнем *Сонца* над небасхілам. У беларускай міфапаэтычнай традыцыі семіятычна значнымі станавіліся як непасрэдна з'яўленне сонечнай кулі з–за рысы небакраю, так і невялікі адрэзак часу, які гэтаму папярэднічаў. Рытуальныя захады, што адной з вызначальных характарыстык мелі замацаванасць за часам «да свету», накіроўваліся як на знішчэнне старога і небяспечнага — на *Благавешчанне* і *Чысты чацвер* — да У. с. адбываліся шматлікія рытуалы, скіраваныя на вынішчэнне з хаты шкодных казурак: вымяталі хату, прымушалі дзяцей голымі аббягаць дом, перакідвалі праз страху кавалак лёду ды інш.: «як у *Каляды* працаваў, да ўсходу на Рашчапенне на парозе пасеч дзеркача, каб «пасеч» грахі»; так і на заклінанне будучых поспехаў — да Сонца пачыналі снаваць, каб, як Сонца грае, так і ткалася граючы; на Ражство ішлі і трэслі калёсы, каб добра несліся куры, на *Саракі* прыносілі з чужой дрывотні трэскі і падкладвалі ў сваю *печ*, каб знаходзіць гнёзды; да Сонца збіралі лекавыя зёлкі на Яна; на *Купалле* адкашвалі тры разы травы са словамі: «Дай, божа, спор су ўсіх трох поль» і клалі яе коням. Існавалі рытуалы і з папераджальнай семантыкай — на першую куццю жанчыны да свету хавалі *верацёны*, каб не бачыць іх на свята, бо ў адваротным выпадку верацяно летам стане змяёю–вераценіцай.

Да ўсходу Сонца прымеркавана найбольшая колькасць народных медычных рытуалаў (гл. тэкст замовы: «А ў нядзельку раненька, яшчэ і сонца не ўсходзіць, сам Госпад па небу ходзіць, за сабою тры кролікі водзіць… з вока боль знімае»).

Аднак у той жа час прамежак да ўсходу Сонца належаў і да панавання іншасвету, што ўвасобілася ў павер'ях пра *русалак*, якія *голымі* танцуюць да ўсходу Сонца ў *жыце*, пра чарадзеяў, якія да ўсходу ўбівалі ў жыта асінавыя калкі, каб былі пустыя каласы. У чарадзейных казках

адмыслова адзначаецца: «Даў бог дзень, ён заснуў, гэты Паганы Кашчэй», г. зн. страціў магчымасць да актыўных паводзінаў у «гэтым свеце».

Усход Сонца на святы, замацаваныя за днямі сонцаваротаў і сонцастаянняў, вызначаўся своеасаблівым граннем, пераліваннем рознымі колерамі. Гл. таксама *Заход Сонца.*

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 576—578; Замовы. Мн., 1992. С. 510; Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 236; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 272; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–паляшукоў. Мн., 1930. С. 49, 100; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973. С. 545; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 145.

Т. Валодзіна

УСЯСЛА́Ў БРАЧЫСЛА́ВІЧ, Усяслаў Чарадзей (блізу 1029—1101), полацкі князь з роду Рагвалодавічаў, які вёў упартую барацьбу супраць кіеўскіх князёў Яраславічаў. У 1067 г. паміж імі адбылася вядомая бітва на рацэ Нямізе. Паколькі Яраславічы не змаглі перамагчы, яны запрасілі Усяслава на перамовы блізу Ршы (рака каля Смаленска), пакляўшыся ў яго бяспецы і цалаваўшы на гэта крыж. Але клятву не стрымалі, і амаль на год Усяслаў трапіў у кіеўскі палон. У 1068 г. у выніку паўстання кіяўлянаў на сем месяцаў Усяслаў Брачыславіч зрабіўся вялікім кіеўскім князем. Потым мусіў збегчы ў Полацак, дзе да канца свайго жыцця працягваў змагацца з Кіевам. Лічыцца, што ён падтрымліваў паганскія звычаі і нездарма быў празваны Чарадзеем. Але адначасова ён вядомы і як будаўнік полацкай Сафіі, на яго баку былі хрысціянскія герархі, напрыклад Антоній Пячорскі, падчас кіеўскага паўстання. Вобраз Усяслава Чарадзея вельмі ўражваў яго сучаснікаў, з яго постацю звязаны вялікі комплекс паданняў пра яго звышнатуральныя здольнасці, якія адлюстроўваюць ровень развіцця тагачаснай духоўнай культуры. Часткі гэтых паданняў трапілі ў розныя па жанры і накіраванасці творы перыяду Кіеўскай Русі. Шмат увагі У. аддае Нікан, аўтар «Аповесці мінулых гадоў». Як аднаго з найбольш вядомых князёў апісвае Чарадзея і аўтар «Слова пра паход Ігаравы». Гэтага полацкага князя добра ведае і былінны эпас пад імем Волха Усяславіча, а мабыць, і пад імем князя Вальгі. Спалучаючы звесткі з усіх крыніц, мы аднаўляем не толькі гістарычную біяграфію князя У., але і звязаныя з ёй міфалагічныя сюжэты.

Усе крыніцы найбольшую ўвагу звяртаюць на тры моманты, звязаныя з вобразам князя У. Чарадзея: а) яго звышнатуральнае нараджэнне і сувязь з паганскім святарствам і паганскай культавай практыкай; б) падкрэсліваецца яго сувязь з *ноччу* і рознымі неверагоднымі прыроднымі з'явамі, ён *пярэварацень* — можа абарочвацца ў розных звяроў і найперш у *ваўка*; в) тым ці іншым чынам апісваецца барацьба У. за кіеўскі пасад.

Летапіс адзначае, што маці нарадзіла У. «ад валхвавання». Акрамя гэтага, Усяслаў, як упэўнены летапісец, нарадзіўся з нейкім «язвенам» на галаве, і *валхвы* параілі маці навязаць яго на будучага князя, каб ён насіў яго да смерці. Далей летапіс тлумачыць: «І носіць яго на сабе Усяслаў, з–за таго і не літасцівы ён на крывапраліцце». Даследнікі амаль адзінадушна пагаджаюцца, што «язвено» — гэта рэшткі плацэнты (зародкавай абалонкі), адсюль і выслоўе «нарадзіўся ў сарочцы». «Слова пра паход Ігаравы» сцвярджае, што У. меў «вешчую душу ў дзёрзкім целе». Слова «вешчы» з'яўляецца адной з галоўных

характарыстык *валхвоў* — славянскага паганскага святарства ва ўсіх крыніцах (параўн. назву часткі паганскіх святароў — вешчуны і мянушку кіеўскага князя Алега — Вешчы). У былінах найчасцей У. называюць Волхам Усяславічам. Імя «Волх» узнікла ад першапачатковага «Волхв» і па гучанні карэлюецца са словам «воўк», той жывёлы, у якую часцей за ўсё ператвараецца У. Быліна таксама раскрывае таямніцу нараджэння У. менавіта з пункту гледжання славянскіх паганскіх уяўленняў: маці нарадзіла У. ад *змея*. Цікава, што цяпер мы звязваем з гэтым нататку пад 1028 г. у «Аповесці»: «Знаменне ў выглядзе змея з'явілася ў небе, такім чынам, што бачна яно было па ўсёй зямлі». Сучасныя даследнікі мяркуюць, што гаворка можа ісці аб вельмі і вельмі рэдкай з'яве ў нашых шыротах — палярным ззянні. Дарэчы, на наступны год адносяць і прыкладную дату нараджэння У. Чарадзея. Нейкае паданне аб змеі (мабыць, таксама звязанае з прыроднаю з'яваю) і з'яўленне валхва прыводзіць «Аповесць» і надалей пад 1091 г.: «Зваліўся вельмі вялікі змей з неба, і жахнуліся ўсе людзі. У гэты ж час грукнула так, што шмат людзей пачула. У гэты ж год волхв з'явіўся ў Растове і неўзабаве загінуў». У быліне прырода таксама адгукаецца на нараджэнне Волха Усяславіча: на небе адначасова ўзышоў новы маладзік, задрыжэла сыра зямля, скаланулася мора, кінуліся ў жаху ў розныя бакі птушкі, звяры і рыбы.

Яшчэ адной адметнай рысай вобраза У. Чарадзея стала яго здольнасць абарочвацца ў розных звяроў і птушак. Быліна сведчыць, што гэта была яго галоўная навука. Аўтары дайшоўшых да нас твораў адзінадушна пагаджаюцца, што менавіта дзякуючы атрыманай навуцы валхвавання, сваім здольнасцям пярэваратня У. вельмі хутка рухаўся ў паходах, ведаў пра планы ворага, неспадзявана з'яўляўся перад ім, ды і кіеўскі пасад ён захапіў «клюкамі» — хітрасцю і падманам, што таксама можа сведчыць пра асэнсаванне аўтарам выкарыстання князем магічнай практыкі. Адначасова заўсёды актуалізуецца яго сувязь з ноччу і маладзіком. Аўтар «Слова пра паход Ігаравы» захапляецца У., які кіруе людзьмі і гарадамі, а «сам уначы ваўком шныраў: з Кіева дабягаў да Цьмутаракані, вялікаму Хорсу воўкам шлях пераймаў» (Хорса лічаць адным з багоў сонца ў славянаў часоў Кіеўскай Русі, магчыма, гэта адлюстраванне іранскіх уплываў; але параўн. беларускае павер'е, што з'яўленне ваўка на шляху прадказвае ўдачу, што дае магчымасць па–іншаму паглядзець на прынятыя інтэрпрэтацыі гэтага месца са «Слова»). Таксама лютым зверам у поўнач ён збег з Кіева, «д'ябламі ахоплены ў начной імгле». На думку Р. Якабсона, летапіс таксама ведае матыў пярэваратня. Тое, што У. нарадзіўся з язвенам, для сучаснікаў ужо сведчыла, што ён — *ваўкалака.* Рэшткі падобных уяўленняў доўгі час захоўваліся ў розных славянскіх народаў. Адсюль і згадкі на нялітасцівасць У. на кровапраліцце, адтаго нават маці ў быліне здрыганулася пры яго нараджэнні. Менавіта з У. летапіс звязвае розныя тагачасныя прыродныя катаклізмы. У 1065 г. адзначана некалькі розных з'яваў, якія, на думку летапісца, прадракалі міжусобіцы і вялікае праліцце крыві. Адным з гэтых знаменняў было сонца, якое «змянілася і не было светлым, але было як маладзік, аб такім сонцы нявежы [паганцы.— *А. П.*] гавораць, што яно аб'едзена». У розных славянскіх народаў існавала думка, што менавіта ваўкалакі з'ядаюць сонца. Адразу пасля гэтага летапіс пачынае

апавяданне пра вайну з У. Іншая з'ява занатаваная пад 1063 г.: «У Ноўгарадзе Волхаў цек у адваротным накірунку 5 дзён. Знаменне ж гэтае было нядобрае, бо на чацверты год папаліў Усяслаў горад». Гэтым разам знаменне наўпрост звязана з Усяславам. Цалкам магчыма, што тут мы маем справу не з сапраўднымі падзеямі, а з міфамі вуснай традыцыі, якія потым былі асэнсаваныя як прадвесце Усяслававых паходаў. Дарэчы, здольнасці пярэваратніцтва прыпісваліся і іншым князям, хоць і значна радзей. Так, у «Слове пра паход Ігаравы» сам Ігар збягае з палону пад выглядам розных звяроў.

Але калі назіраць за ўсімі апісаннямі дзейнасці У., можна ўбачыць, што ўсіх аўтараў галоўным чынам цікавіў адзін момант яго біяграфіі: нелагічнае заняцце ім знянацку кіеўскага пасаду. Безумоўна, што гэта ўмацавала стаўленне да яго як да звышнатуральнай асобы. У «Слове пра паход Ігаравы» прыход У. да ўлады ў Кіеве апісаны ў традыцыях славянскага паганства: «Ён кідае жэрабя аб дзявіцы сабе любай» і дастае дзідай вялікакняскі пасад. З гэтым можна параўнаць, напрыклад, вядомы казачны сюжэт пра героя, які з дапамогаю казачнага каня даскочыў да царэўны ў цераме і потым сам зрабіўся царом. На думку шматлікіх даследнікаў, быліна пра Волха Усяславіча таксама звязана з падзеямі паўстання 1068 г. у Кіеве.

Але не толькі паганскія паданні былі звязаны з постаццю У. Чарадзея. Вядома, што У. падтрымліваў ігумен Кіева–Пячорскай лаўры Антоній Пячорскі, з якім меў дачыненні і аўтар «Аповесці мінулых гадоў» Нікан. Кіеўскі князь Ізяслаў, скінуты паўстанцамі ў 1068 г., збег у Польшчу і вяртаўся з польскімі войскамі. Таму ён прыхільна ставіўся да рымскага варыянта хрысціянскага веравызнання, нават заклаў манастыр. Можна меркаваць, што У. падтрымліваў менавіта візантыйскі абрад і мясцовае хрысціянскае духавенства. Нездарма ў яго часы была пабудавана полацкая Сафія. Аб прыхільнасці да яго мясцовага, у тым ліку і кіеўскага, духавенства сведчыць змешчаная летапісцам пасля апісання падзеяў паўстання 1068 г. павучальная хрысціянская гісторыя. На думку летапісца, Бог паказаў магутнасць хрысціянскага крыжа ў павучэнне ўсёй зямлі рускай, каб ніхто не мог пераступаць клятву на крыжы і крыжацалаванне, як гэта зрабіў князь Ізяслаў Яраславіч, падманам схапіўшы У.: «З–за гэтага навёў Бог паганых [полаўцаў. — *А. П.*], У. ж узапраўды вызваліў крыж пачэсны! Бо ў дзень Узвіжання У., уздыхнуўшы, сказаў: «О крыж пачэсны! Як я верыў у цябе, ты і вызваліў мяне з гэтай цямніцы!» У «Слове пра паход Ігаравы» У. звоніць полацкая Сафія, якую ён чуе ў Кіеве. Нават у быліне менавіта Волх Усяславіч выратоўвае божыя цэрквы.

Можна адзначыць, што ўсе творы, якія дайшлі да нас, выкарысталі ў апісанні вобраза князя У. Полацкага частку вусных міфалагічных народных паданняў. Вобраз У. Чарадзея ўвабраў у сябе добра бачныя рысы ідэальнага князя з сакралізаванай уладай паводле ўяўленняў паганскай рэлігіі (гл. *Сакральная ўлада*).

Літ.: *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 92—98; *Тарасаў С. В.* Чарадзей сёмага веку Траяна: Усяслаў Полацкі. Мн., 1991; *Югов А. К.* Образ князя–волшебника и некоторые спорные места в «Слове о полку Игореве» // Труды отдела древнерусской литературы АН СССР. 1955. Т. XI; *Jacobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // Selected Writing. Vol. IV. 1966.

А. Прохараў



ФАЛІ́ЧНЫ КУЛЬТ, у шырокім разуменні — пакланенне сілам плоднасці. Фармаванне дадзенага культу храналагічна прымеркавана да пачатковых працэсаў асэнсавання і ўсведамлення прыроды, чалавека як пачаткова залежных адзін ад аднаго жаночага і мужчынскага пачаткаў. З цягам часу мужчынскі пачатак стаў дамінавальным, выніковым чыннікам чаго сталася развіццё традыцыйнай і ў цэлым культуры па мужчынскім тыпе, а таксама стварэнне фалічнай культуры, культуры фаласа.

Фізічныя з'явы апладнення, выніковыя новым ураджаем, прыплодам, нашчадкамі — г. зн. працягам жыцця, таямнічыя па прычыне сваёй закрытасці, на матэрыяльна–фізічным роўні не маглі быць вытлумачаны, і чалавек быў сведкам выніку. Назіранні за канкрэтнымі рэальнымі фізічнымі дзеяннямі, анатамічнымі сведчаннямі пачаткова маглі быць вытлумачаныя і асэнсаваныя толькі на роўні псіхалагічна–ментальнай дзейнасці індывіда, што і прывяло да складвання пачаткаў Ф. к. У аснове яго ляжыць усведамленне плоднасці як стыхійнай прыроднай сілы з адрознай выніковасцю. Паступова ўяўленні аб магчымасці ўплываць на сілы плоднасці пры дапамозе адпаведных дзеянняў шляхам пакланення ім і ўшанавання склаліся ў фалацэнтрычную карціну сусвету. Зборным сімвалам плоднасці стала адлюстраванне эрэгаванага фаласа. Ф. к. — адзін з тых нешматлікіх культаў, якія прадвызначалі наступнае развіццё супольнасці, а ў выніку — цывілізацыі.

У беларускай традыцыйнай культуры прысутнасць фалічнага светапогляду захавалася на розных роўнях матэрыяльнай і культурнай жыццядзейнасці. У матэрыяльнай сферы назіраецца выразна акрэслены падзел на мужчынскія і жаночыя галіны дзейнасці, прылады працы. У фальклоры Ф. к. асабліва яскрава і выразна праяўляецца ў абрадавых комплексах, звязаных са стрыжнявымі, пераломнымі момантамі ў жыцці прыроды і чалавека — з зімовым і летнім сонцастаяннямі, калядной і купальскай абраднасці. У сямейна–абрадавым комплексе Ф. к. шырока рэпрэзентаваны ў вясельным і радзінным (хрэсьбінным) цыклах, а таксама ў казках, загадках, народнай фразеалогіі.

У калядным абрадным комплексе Ф. к. прысутнічае ў зімовым ігрышчы моладзі «Жаніцьба Цярэшкі», у калядных гаданнях. Ф. к. уласцівы таксама і цыклу масленічнай абраднасці, што праяўляецца ў звычаях «прывязвання калодкі» і ўскосна — аблівання *вадой*. Прывязванне калодкі, неабходнасць выкупу дзеля таго, каб зняць яе, а за гэтым і здыманне яе — таксама (у шэрагу існуючых тлумачэнняў дадзенага звычаю) і працэс ачышчэння несямейнай моладзі, перавод яе ў статус, які сведчыў пра магчымасць і неабходнасць шлюбавання яе, «развязванне» сіл

плоднасці. Скрозь пранізвае Ф. к. купальскі цыкл. Тэмпаральна ён ахоплівае межы ад моманту выбару месца для вогнішча і заканчваецца этапамі абмывання *расой* і назіраннем, «як сонца грае». Выразна прасочваецца Ф. к. у цыкле жніўнай абраднасці. Фалічнымі сімваламі тут выступаюць зажынкавы, а найчасцей — дажынкавы *сноп*, *барада*. Разам з фітаморфным сімвалічным увасабленнем фалічная светапогляднасць аформілася ў жніўным комплексе і ў зааморфным выглядзе, напрыклад, у некаторых раёнах Беларусі апошнюю дажынкавую жменю каласоў, якія пакідаліся на палетку, — «бараду» — называлі *зайцам*, адпаведна разыгрываўся працэс «лавіць зайца» («бараду»). І «лавіла» яго жняя спрытнейшая — маладзейшая. У восеньскім цыкле Ф. к. звязаны са святам Пакроваў, што адлюстравалася ў народнай фразеалогіі, а таксама ў *варожбах*. Прысутнасць Ф. к. — арганічная ўласцівасць вясельнай абраднасці. Тыповым у гэтым плане з'яўляецца каравайны комплекс, што прасочваецца ў форме і змесце яго ўпрыгожвання («шышачкі»), у характары працэсу і персаналіях тых, хто «содзіць» *каравай* у *печ*, у выпяканні іншага абрадавага печыва, якое па форме нагадвае фалічную. У ліку іншых характэрных сведчанняў можна назваць этапы выкупу нявесты, пасад, «разуванне» маладога ды інш. Ф. к. — неадлучная асаблівасць радзіннай (хрэсьбіннай) абраднасці. На прыкладзе радзіннай паэзіі гэта праяўляецца ў вобразе «каваля, які скаваў дзіця», — бацькі навародка.

Ф. к. у беларускай традыцыйнай культуры мае класічныя фітаморфнае (*дуб*, *елка*), зааморфнае (*заяц*, *мядзведзь*), арнітаморфнае (*журавель*, *певень*), антрапаморфнае (*каваль*), прадметна–рэчыўнае (*таўкач*, чаўнок) увасабленні. З рознай ступенню захаванасці Ф. к. функцыянуе і на сучасным этапе (у канцы 80–ых гг. даводзілася занатоўваць на Крупшчыне вельмі цікавае і надзвычай ёмістае замаўленне гаспадарчага характару на ўраджай агуркоў, якое прамаўлялася пры высяванні насення: «Колькі на свеце х...коў, каб столькі было гуркоў!»).

Літ.: *Зеленин Д. К.* Тотемы–деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937; *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос: Цикл Ворона. М., 1979; Славянскія культуры: Гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мн., 1996. С. 263—264; *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1, 2.

А. Цітавец

ФАРТУ́Х, хвартух, неабходная частка беларускага строю жанчын усіх узростаў у святочным і штодзённым жыцці. Як сведчыць большасць этнаграфічных запісаў, Ф., як і панёву, дзяўчаты пачыналі насіць з дасягненнем паўналецця, якое ў першую чаргу сведчыла пра наступленне полавай спеласці. Таму з Ф. звязвалася цэлая сістэма прадпісанняў этыкету і шэраг вераванняў матрыманіяльнага кшталту: калі *дарогай* развяжацца пярэднік — муж здрадзіў, страта Ф. атаясамлівалася са стратай дзявоцкай цноты, вывешаны ў вакне чырвоны Ф. казаў, што тут жыве «чэсная» нявеста.

У першую чаргу праз генітальную аднесенасць сімволіка Ф. замяшчала ідэю жанчыны, ідэю нараджэння — у Ф. кідалі чарапкі, каб бясплодныя жанчыны маглі зацяжарыць; ім выціралі сурочаных дзетак і да т. п. Жыццядайная сімволіка Ф. з усімі адценнямі ўрадлівасці і плоднасці абумовіла выкарыстанне яго ў

земляробстве і жывёлагадоўлі: з Ф. сеялі *грэчку*, падсцілалі яго пад ногі *карове* перад першым выганам у поле. У вясельнай абраднасці Ф. сімвалізаваў пераемнасць, працяг *роду* — пры сустрэчы нявесты маці рассцілала свой Ф., каб тая на яго наступіла. Мела пэўны сэнс і наяўнасць абарончага арнаменту па нізе Ф.

Ізаморфнасць Ф. і *пояса* як *кола магічнага* актуалізуе апатрапеічныя якасці гэтай часткі строю — параўн. неабходнасць Ф. для цяжарнай жанчыны, «каб дзіця прымаўкі не баялася», надзяванне двух Ф., калі даводзілася прысутнічаць пры пахаванні. Ф., як і *ручнікамі*, на Беларусі здаўна абвязвалі надмагільныя *крыжы*. Так, Ф. акрэслівае і замацоўвае мяжу паміж бачным і нябачным светамі, узаемадачыненні якіх рэгуляваліся колам–*абярэгам*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 129—133.

Т. Валодзіна

ФЛОР І ЛАЎР, святыя, што ўшаноўваліся ў народзе як заступнікі *коней*. Гэты дзень (31 жніўня н. ст.) называлі «конскім святам». На конях не працавалі, не запрагалі іх, не путалі, выказваючы тым самым падзяку сваім надзейным памочнікам. Жанчыны пяклі ляпёшкі, меншыя за чайныя сподачкі, і называлі іх «капытамі». Здаралася, што разам з *забаронамі* араць на конях забаранялася таксама жанчынам ткаць. У асобных вёсках дзень Ф. і. Л. лічыўся прысвяткам *пастухоў*. У гонар святых Ф. і Л. у гэты дзень служылі набажэнствы.

Літ.: *Васілевіч Ул.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 45; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 516.

У. Васілевіч

ФРАНЦУ́ЗЫ, у беларускім фальклоры маюцца на ўвазе войскі Напалеона Банапарта ў 1812 годзе. Шырока вядомыя назвы археалагічных помнікаў — Французская гара, Французскія магілы, Французскі склад, Французы, Магіла французскага генерала. Пра многія гарадзішчы з назвамі накшталт «Французская гара» ў паданнях гаворыцца, што ў 1812 годзе на гэтым месцы былі пабіты Ф. у час абеду або вячэры, ці што гару нанасілі Ф. *шапкамі* (ботамі). Курганы пад назвамі «Французскія магілы» і да таго падобнымі ў народным уяўленні звязваюцца з магіламі Ф. З Ф. зніты і шэраг паданняў пра закапаныя або затопленыя *скарбы*. Такія скарбы часта называюцца таксама «крамлёўскімі» (вывезенымі Ф. з Маскоўскага крамля). Паводле паданняў, гэтыя скарбы закапаныя пад пэўнымі *камянямі*, *дрэвамі*, каменнымі *крыжамі* або затопленыя ў невялічкіх *азёрах*. Блізу в. Мехаўка на Койданаўшчыне, паводле падання, каля грэблі Ф. зарылі бочку *золата*. Ёсць таксама назвы Французская дарога, Французская грэбля ды інш. З Ф. звязаны паданні аб многіх культавых камянях. На камені блізу в. Бертаўшчына Міёрскага р–на нібыта абедалі Ф. Пра камень блізу в. Вярэйцы Асіповіцкага р–на расказваюць, што ў гэтай мясцовасці праходзіў французскі генерал з войскам. Ён заўважыў камень, ударыў яго шабляй і сказаў: калі камень разаб'ецца, то быць яму ў Маскве. Ад удару камень расшчапіўся на 12 частак, і ў памяць пра гэта генерал загадаў выбіць знакі. На беразе воз. Сялява (Крупскі р–н) ёсць тры каменныя крыжы — Макараўскі, Майсееўскі і Скарпіён. Паводле падання, пад першымі двума пахаваныя рускія палкаводцы, а

пад крыжам Скарпіён — французскі генерал.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Святое Гары Нёман. Мн., 1995; *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 251, 254, 308, 328; *Цітавец А. В.* Ідэйна–эстэтычная агульнасць славянскіх гістарычных паданняў пра барацьбу з іншаземнымі захопнікамі // Славяне: адзінства і мнагастайнасць: Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Міжнародная канферэнцыя. 14—27 мая 1990 г. Мн., 1990. С. 90—91.

Л. Дучыц



ХАБЁР, цар усіх *ракаў*, які вылучаўся сярод падпарадкаваных яму ракаў тым, што меў залатыя клюшні і вочы. У *чарадзейнай казцы* выступае як чароўны памочнік галоўнага героя, які загадвае ракам знайсці ў моры згублены пярсцёнак.

Літ.: Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971.

С. Санько

ХАЛЕ́РА, дэманалагічная постаць *хваробы*. З прычыны яе пашыранасці, як і іншай немачы (*воспы, ліхаманкі, чумы*), у народзе ствараліся разнастайныя мясцовыя ўяўленні персаніфікаванага вобраза Х. Яе малявалі то халоднай прыгажуняй, якая махае з–за могільніка на сяло чырвонай ці чорнай *хусткай*, ад таго людзі і мруць, як мухі; то прыгожай, белай, як малако, дзяўчынай, апранутай ва ўсё *белае*; то жахлівай жанчынай з доўгімі светлымі *валасамі* і бліскучымі *вачыма*, якая найчасцей увесну раскідвае на вялікую адлегласць зерне хваробы, вымаючы яго з невычэрпнага кошыка і прымешваючы да агароднага насення, і тое робіцца заражанае; то высокай худой кабецінай, *сіняй*, нібы пуп, прыбранай ва ўсё *чорнае*; то чорнай страшэнна брыдкай *бабай*, злепленай нібы з імглы, — дзе яна пройдзе, там народ адразу пачынае паміраць; то жанчынай на каровіных нагах, якая раз'язджае на тройцы вараных коней і любіць нюхаць тытунь; то ў выглядзе худога чалавека ці жывёлы, што, ходзячы ўначы па хатах, атручвае квас і іншае пітво, пакінутае непрыкрытым; то паўстае беднай жанчынай, якая просіцца, каб яе падвезлі, а даехаўшы да вёскі, косіць старых і малых. Х. мае здольнасць хадзіць па вадзе, заражаючы яе. Нездарма ў народзе казалі: «У халеру і жаба не квакне». Існавала павер'е, што калі першага, хто захварэў на Х., пахаваць жыўцом, то разам з хворым пахаваецца і сама хвароба. Злосныя *сабакі* могуць не ўпусціць Х. у двор. Каб яна не прабралася ў вёску, стараліся нікога і нічога не прапускаць, раскладаючы на дарозе *агонь*, здабыты трэннем дрэва аб дрэва. Такі ахоўны агонь павінны быў гарэць дзень і ноч. У якасці абярэга ўжывалі і ручнікі–*абыдзённікі*, напрадзеныя і вытканыя за адну ноч: іх закопвалі па абодвух баках вёскі і на тым месцы ставілі *крыж*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 194—197; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлению белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 34—35; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 270; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 269; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 145; *Wereńko F.* Przyczynek do lecznictwa ludowego // Materjały antropologiczno–archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. T. 1. S. 171.

У. Васілевіч

ХАМУ́Т, элемент конскай вупражы. Значнае месца ў сімвалізацыі Х. займае яго форма — круглая, замкнёная, полая прастора. Гэта спрыяла замацаванню за Х. устойлівай генітальнай характарыстыкі (параўн. фалічную сімволіку *каня*). Прадзяванне праз Х. у народнай традыцыі стасавалася з новым нараджэннем, адраджэннем, і таму гэты прадмет знайшоў шырокае выкарыстанне ў народнай медыцыне. Х., пажадана толькі што зняты з потнага каня, надзявалі на спалоханае дзіця, клаліся *галавой* у Х. пры прыступах *ліхаманкі*. Адзяванне Х. «нячэснай» нявесце таксама мела асновай абыгранне яго вонкавага выгляду, няцэльнасці, якая ў абрадавай свядомасці спалучалася з «няцэльнасцю» дзяўчыны, што страціла дзявоцкасць. З Х. звязаныя і *варожбы* дзяўчат: дзве з іх трымалі Х., а трэцяя з завязанымі вачыма імкнулася трапіць у яго галавой, што прадказвала хуткае замужжа.

У шэрагу рытуалаў Х. выступае ў якасці інфармацыйнага канала, які забяспечвае сувязь паміж жыццём і *смерцю*, паміж людзьмі і *чараўнікамі*. Х. адзявалі, каб пабачыць *чарцей*, каб абярнуцца ў *ваўкалака*. Гледзячы праз Х., верылі ў магчымасць пабачыць *душы* продкаў, якія збіраліся на «дзядоўскую» вячэру. Надзяванне Х. лічылася апошнім сродкам набліжэння смерці чарадзею і палягчэння ягоных пакутаў. Навылётная адтуліна Х. у гэтым выпадку прыпадабнялася дзірцы ў посудзе (гл. *Гаршчок*) ці ўзнятай дошцы ў столі, якія «ўцягвалі» ў сябе грэшную душу. Відавочна, той, хто надзяваў Х. ці глядзеў праз яго, умоўна браў на сябе ролю прадстаўніка таго свету, уступаў з ім у кантакт або адкрываў доступ таму ў справы чалавека, да прыкладу насылаў *хваробу*.

Ускладаць на сябе Х. у *сне* азначала бяду, турботы, клопаты, а надзяваць на каня — хуткае падарожжа.

Слова «хамут» ужывалася ў якасці зневажальнага («Дурны як хамут!», «Хамут ты!»).

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 92—96; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 173—174, 213.

Т. Валодзіна

ХАПУ́Н, міфічная істота, якою страшылі маленькіх дзяцей. Яго ўяўлялі невялічкім скурчаным дзядком з доўгай сівою *барадою* і з вялікай, большай за яго самога, торбаю. Х. лётае па *паветры*, выглядаючы капрызлівых дзяцей, што не слухаюцца старэйшых. Падпільнаваўшы, калі такое дзіця адышлося далей ад дому, ён хапае яго і саджае ў сваю торбу. Дзяцінага плачу з завязанай торбы ніхто не пачуе: Х. ужо і след прастыне, бо носіцца ён вельмі хутка. Убачыць Х. папярэдне, каб схавацца і ўцячы ад яго, немагчыма, бо ён нябачны і відзён толькі тады, калі развяжа торбу, а робіць ён гэта толькі ў сябе дома. Жыве Х. за цёмным лесам пасярод *балота* ў нары пад карчом. Туды ён носіць непаслухмяных дзяцей, усяляк здзекуецца з іх, нават сячэ *крапівою*. Ніякі чалавек ніколі не даходзіў да хапуновага жытла, і ніякаму дзіцяці не ўдавалася ўцячы ад Х. Калі тыя дзеці (і хлопчыкі, і дзяўчынкі) вырастаюць, яны таксама робяцца Х., і ў іх вырастае сівая барада па калена. Пра Х. згадвалі на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 581—582.

У. Васілевіч

ХА́ТА, жытло чалавека, у народнай аксіялогіі беларусаў сімвал найвялікшай каштоўнасці: «Свая хатка як родная матка».

Кожнае жытло ў традыцыйнай свядомасці надавала свету прасторавы сэнс, аддзяляла чалавека ад навакольнага свету. У Х. як бы суіснавалі чалавек і Сусвет, нутраное і вонкавае, таму станавіліся магчымымі перакадзіроўкі паміж часткамі чалавечага цела, элементамі космасу і дэталямі Х. «Дом можа быць «разгорнуты» ў Сусвет і «згорнуты» ў чалавека» (А. К. Байбурын). Сам Сусвет асэнсоўваўся на пэўным этапе як велізарны дом з належнымі яму атрыбутамі: небам–столлю, цэнтрам, які часцей уяўляўся ў выглядзе Сусветнага дрэва, падмуркам (яго каранямі). Архаічнае сумяшчэнне верху і нізу ўвасобілася ў цэнтральным пячным слупе (гл. *Слуп пячны*), часам нават у выглядзе антрапаморфнага *ідала*, з якім самым цесным чынам былі звязаны ўяўленні аб хатнім бостве–продку. Спосабы арыентацыі ў свеце адбіліся ў спосабах структуравання Х. Так, своеасаблівай воссю жытла выступае дыяганаль кут — печ, якая адным канцом (покуць) паказвае на святло, усход, божы бок, а другім (печ) — на захад, цемру і да т. п. Адным з першых актаў абжывання прасторы станавілася яе абмежаванне, вылучэнне «свайго» локуса, за межамі якога заставаўся «той» свет. Так сцены, *дзверы*, дах, *вокны* становяцца першымі граніцамі, межамі паміж асвоеным і неасвоеным, паміж сваім і чужым.

Дабрабыт і шчасце ў сям'і прагназаваліся ўжо самім будаўніцтвам Х., якое перш–наперш сімвалічна арыентавалася на тварэнне свету (гл. неабходнасць гаспадару сабраць з чатырох розных палёў (= бакоў свету) па *камені*, пакласці іх чатырохкутнікам і, стаўшы на сярэдзіне, папрасіць спрыяння ў продкаў. Спасылка на міфалагічны прэцэдэнт бачыцца ў абавязковай так званай «будаўнічай ахвяры», рудыментам якой выступае першае запусканне ў Х. *пеўня* ці *ката*. У беларусаў зафіксаваныя унікальныя звычаі аб сямі ахвярных жывёлах у парадку іх сакралізацыі — ад пеўня да *каровы* і *каня*. Завяршаць шэраг ахвяраў мог і чалавек — на Гродзеншчыне верылі, што цесляры «закладваюць» чыю–небудзь *галаву*, ці жывёлы, ці каго з сямейнікаў, іначай памрэ старшы цесля. Прыпадабненне Х. да ахвярнай жывёліны захавалася ў загадках з адгадкай «хата»: «Стаіць турыца, у турыцы лісіца...» Вывядзенне Х. з цела ахвяры дэманструецца і ў найменнях накшталт «коневы слуп», конік на страсе ды інш. Такія ж архаічныя падставы, у прыватнасці, у перакадзіраванні Х. і яе элементаў у часткі цела чалавека.

Х. стараліся не ставіць на месцы, дзе раней пралягала *дарога*, было папялішча, знойдзены косткі, дзе пралілася *кроў*. Каб пераканацца ў дакладнасці выбару, ставілі пасудзіну з *мёдам* і чакалі *мурашоў*, *гаршчок* з *павуком*, клалі *хлеб* ды інш. Пад пабудову не бралі дрэвы, паваленыя бурай, рыпучыя, тыя, што завіслі пры падзенні на іншых, дрэвы з гузам (наростам). Будаваць пачыналі ў пэўныя часы згодна са станам *Месяца*, у першы дзень клалі толькі адзін вянок, цэлы год не дакрывалі страху ў сенцах. У асобны рытуал разгортвалася і наваселле.

Значную ролю ў семантыцы жыллёвай прасторы і яе элементаў грае традыцыйны інтэр'ер сялянскай Х. Ля ўваходу размяшчалася *печ*, ля якой знаходзіўся качарэжнік. Супраць печы каля

ўваходу размяшчаўся гаспадарчы («бабін») кут, дзе стаялі *вёдры*, кадушкі, а на сцяне вісела паліца з посудам. Па дыяганалі на ўсход віселі абразы, там знаходзілася покуць, пасярод пакоя стаяў *стол*.

Ахова Х. ад вонкавых негатыўных уздзеянняў ажыццяўлялася праз змяшчэнне ля яе межаў самых розных прадметаў–апатрапеяў: вострых, жалезных прыладаў, калючых раслін, ад *пажару* пад страху торкалі галінкі *елкі*, ад *навальніцы* выносілі хлебную лапату (гл. *Лапата хлебная*), дзверы і вокны закрыжоўвалі, пырскалі на іх асвечанай вадой і да т. п. Універсальны абарончы характар мелі і абходы вакол Х., накіраваныя на выгнанне насякомых, нечысці наагул, на *Благавешчанне* ці ў *Чысты чацвер*, аб'езды на *качарзе*, на хлебнай лапаце. Каб разагнаць хмары, Х. аббягала *голая* гаспадыня. Часцей гэтым рытуалам папярэднічала вымятанне з Х. *смецця*, што сімвалізавала выдаленне рознага бруду і бедаў.

Апекавалі Х. продкі; людзі верылі, што *душы* іх знаходзяцца ў межах Х.: пад печчу, пад *парогам* — адсюль звычаі пахавання *нябожчыкаў*, асабліва дзяцей, ля парога. Асабліва захоўвалася думка пра тое, што душы продкаў наведваюць свае хаты на *Дзяды*, *Каляды* — для гэтага ім наладжвалі спецыяльнае частаванне. Вера ў апекаванне продкамі знайшла свой працяг ва ўяўленнях пра *Дамавіка*, рытуал перавозу якога са старой Х. у новую стаў адным з абавязковых пры засяленні ў новы будынак: дамавіка «перавозілі» ў *лапці*, у *гаршку* з жарам, са смеццем і *венікам*.

Благім знакам, што прадказвае розныя няшчасці, лічылася з'яўленне ў Х. розных *птушак*, жывёл ці насякомых, а фактычна прадстаўнікоў і ўжо тым вестуноў чужога і небяспечнага — прылёт да Х. *зязюлі*, *крумкача*, *савы*, улятанне ў акно невялічкай птушкі, з'яўленне вялікай колькасці *мышэй* паказвалі на хуткую бяду. І нават брэх *сабакі* ў Х. назаўсёды выганяў з яе анёлаў. Непрыемнасці ў Х. выклікалі і свядомыя ўчынкі нядобразычліўцаў: пад Х. падкладвалі розныя нагавораныя прадметы, косткі, вылівалі ваду, якой абмывалі нябожчыка, ды інш.

Цікава, што і вызначальныя, падставовыя ў плане этнапсіхалогіі сентэнцыі (актыўныя і актуальныя сёння) разгортваюцца вакол стэрэатыпу Х.: «Мая хата з краю, нічога не знаю», «Я не я, і хата не мая» і да г. п.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 519—540; *Плотникова А. А., Усачева В. В.* Дом // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 116—120.

Т. Валодзіна

ХА́ТНІК, **Дамаві́к, Гаспада́р, Падпе́чнік,** у беларускай міфалогіі дух *хаты*, цесна звязаны з уяўленнямі аб продках і гаспадарчым (асабістым) дабрабыце той ці іншай сям'і. Часцей за ўсё бачыўся старэнькім дзядком з сівой *барадой* і сівымі кудлатымі валасамі, апранутым у насоў ці белую кашулю, падперазаны дзягай або лыкам. Прыкметай прыналежнасці Х. да іншасвету з'яўлялася адсутнасць у яго *шапкі* і *абутку*. Часам дамавік мог паўстаць у выглядзе *чорнага* калматага *сабакі* ці *вужа*. У выпадку «згоды» з гаспадарамі і паважлівага стаўлення да сябе з боку апошніх Х. усяляк спрыяе павелічэнню дабрабыту сям'і: даглядае, корміць жывёлу, сушыць збожжа, ад чаго яно «спарнее», шые, прадзе,

мые ў хаце ды інш. Пра магчымую небяспеку для сям'і Х. папярэджвае гаспадара, завываючы ці грукаючы па сценах хаты ўначы.

Супадзенне шэрагу функцыянальных прыкметаў Х. з функцыямі такіх персанажаў, як *Гуменнік, Хлеўнік, Лазнік* (Дамавік любіць мыцца ў *лазні* апоўначы), дазваляе меркаваць, што вобраз Х. з'яўляецца першасным у тую гістарычную эпоху, калі адсутнічаў развіты комплекс сялібных пабудоў (гумно, хлеў, лазня і г. д.).

Верагодна, вобраз Х. узыходзіць да духа хатняга агменю, пра што сведчыць месца пражывання дамавіка: запечны кут, падпечча, пячны слуп. З другога боку, здольнасць Х. уплываць на плоднасць, прадукцыйнасць хатняй жывёлы, стасоўнасць яго са змяёй (вужом), магчыма, гаворыць аб пераносе на яго шэрагу функцый бога жывёлы і багацця *Вялеса* ў сувязі з хрысціянізацыяй і заняпадам культу апошняга.

Сярод іншых міфалагічных персанажаў Х. карыстаўся найбольшым ушанаваннем і павагай, займаючы асобную, прамежкавую пазіцыю паміж прадстаўнікамі «нячыстай сілы» і людзьмі: «Дамавік ад чарцей адстаў, а да людзей не прыстаў» (Віцебская губ.). Паказальна, што Х. крыўдзіўся, калі яго называлі «нячыстым» і сам баяўся *чорта* ў выглядзе чорнага казла. У той жа час да Х. спагадліва ставіўся св. *Ілля*, не палюючы на яго перунамі. Лічылі, што дабро, атрыманае ад Дамавіка, не пойдзе прахам, а ўзаемадачыненні з ім, у адрозненне ад іншых нячысцікаў, мелі даволі «легітымны» характар.

Станоўчы вобраз Х. адлюстраваны і ў яго найменнях: «Гаспадар», «Хазяін», «Дзядзька». У некаторых мясцінах Смаленшчыны дамавіка лічылі святым.

Паколькі наяўнасць у хаце «свайго», прыхільнага да сямейных, Х., лічылася абавязковай, то гаспадар мусіў усяляк завабіць яго. Так, на Віцебшчыне ў Велікодную ноч, калі сям'я знаходзілася ў царкве, гаспадар заклікаў Дамавіка наступным чынам: «Выбач, дзядзька (ці браток), за трывогу, але толькі прыйдзі ка мне ні зелен, як лісціна, ні сінь, як вална на вадзе, ні панур, як воўк, прыйдзі такей, як я сам!» Каб залагодзіць Х. і заручыцца ягонай падтрымкай, яму прыносілі ахвяры. У Магілёўскай губерні гаспадар адразаў акраец *хлеба* ад першай булкі, спечанай на поўню, і з *соллю* заносіў яе ў хлеў, прамаўляючы: «Дамавік, дамавы! Прымі ад мяне хлеб–соль, любі маіх коней і жалуй! І я буду цябе любіць і жалаваць!»

Абавязковым лічылася ўшанаванне Х. падчас найбольш значных абрадаў сямейнага цыкла: радзінаў, вяселля і ўсіх памінальных дзён, што падкрэслівае ягоную сувязь з продкамі і ўяўленнямі аб сямейнай (родавай) *долі*. Падчас восеньскіх *Дзядоў* гаспадары, запрашаючы Х. прыняць удзел у супольнай рытуальнай трапезе, высцілалі дарогу з клеці да стала белым палатном.

Сувязь Дамавіка з Дзядамі–продкамі падкрэсліваецца і тым, што менавіта да апошніх звярталіся з просьбай утаймаваць Х., калі той пачынаў сваволіць. Беларусы Смаленшчыны меркавалі, што памерлыя ў хаце становяцца дамавікамі гэтай хаты.

Найбольш дагаджае Х. у тых гаспадах, дзе жыве моцная, трывалая сям'я, дзе гадуюць жывёлу яго ўлюбёнай масці, падтрымліваецца чысціня і парадак і пільнуюцца дзедаўскіх звычаяў. Крыўду ж і

помслівасць Дамавіка выклікаюць сямейныя сваркі, п'янства, брыдкаслоўе, неахайнасць у вядзенні гаспадаркі. Руплівасць Дамавіка аб суладдзі ў сям'і адлюстраванае ва ўяўленнях аб тым, што ён сам з'яўляецца добрым сямейнікам, маючы жонку (Дамаху) і шмат дзяцей. Завадатараў сямейнага разладу Х. можа пакараць, душачы іх у сне ці скалечыўшы. У выключных выпадках ён можа наслаць мор на жывёлу, чарвей на гарод, пацукоў у засекі, няўрод на палеткі, хваробу на гаспадара ці сямейных. Помста Х. можа адбівацца на нашчадках гаспадара, які яго пакрыўдзіў, «да чацвёртага калена».

Аднак найбольш Х. вылучаецца даволі бяскрыўднымі жартамі і кпінамі. Уначы ён можа ўкінуць посуд у балею, апранаць гаспадарава адзенне, казытаць сонных людзей ці хаваць патрэбныя ім рэчы. Каб адшукаць схаванае Х., трэба было «завязаць яму бараду» — зрабіць вузельчык на хустцы.

У адрозненне ад «свайго» Х. найбольшую небяспеку для сямейнага ладу і дабрабыту ўяўляў сабой «чужы» або «прыблудны» Х., які надзяляўся разбуральнымі, дэструктыўнымі функцыямі дэманічнай істоты, за што і атрымаў мянушку «гвалтоўнік». Існаваў шэраг спецыяльных *замоваў*, закліканых залагодзіць, прывабіць «свайго» Х. і адагнаць «чужога»: «Дамавы хазяін і дамавая хазяюшка, прашу вас, упрашываю, малю вас, умаліваю, што ў гэтым доме жывіце і жывотных не абіжайце... а нахожых і наброжых хлеўнікаў і хляўніц, і дамавікоў, і дамавіц да гэтага хлева не дапускайце...» (Смаленская губ.).

Пры пабудове новай хаты, каб у яе перайшоў жыць Х., трэба было «ўзгадніць» з ім месца пад новабудоўлю. Па чатырох меркаваных кутах хаты на ноч сыпалі жыта, і калі раніцай яно заставалася некранутым, лічылася, што Х. ухваліў месца. Непасрэдна перад улазінамі гаспадар клікаў Х. у новую хату: «Хазяін, пайдзём за намі!» Аднак у некаторых мясцінах (Падзвінне, Падняпроўе) верылі, што Х. не пяройдзе ў новую хату да тае пары, пакуль там не з'явіцца першы *нябожчык*.

Літ.: *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1—3; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994.

У. Лобач

ХВАРОБА з гледзішча міфалагічнага светаўспрымання выступае як канцэпт культуры, як прынятае ў дадзеным соцыуме ўяўленне пра адхіленне ад нармальнага стану. Само паняцце Х. у традыцыйным жыцці ўключае ў сябе і стэрэатып здаровага чалавека, і прычыну захворвання, і самую — часцей адухоўленую і персаніфікаваную — Х., і метады вылечвання, прафілактыкі і г. д.

У якасці прычыны хваробаў вылучаліся як жыццёвыя, натуральныя выпадкі, так і дзеянні варожых сілаў, парушэнне каляндарных забаронаў і ў выніку ўздзеянне на чалавека тых ці іншых дэманаў Х. Дэманы Х. выступаюць пераважна ў антрапаморфным выглядзе, часцей у абліччы жанчыны (гл. *Воспа*, *Ліхаманка*, *Халера*), прыгожай або пачварнай, з самымі рознымі адхіленнямі ад нормы, з крыламі, кіпцямі, капытамі і да т. п. Іх убранне і паводзіны характарызаваліся

аднесенасцю да нячыстай сілы, *смерці* (яны прыходзілі ў *белым* саване, у суправаджэнні *совaў*, *кажаноў*, *жаб*), відавочная і іх хтанічная прырода. Х. маглі прынесці ў цела чалавека некаторыя віды жывёлаў — жабы, чэрві, мухі, асобныя прыродныя з'явы — *віхор*, *вецер* і стыхіі — *вада*, *агонь* і да т. п.

Х. уяўляе сабой парушэнне гармоніі, раўнавагі, і таму прычыны лячэння засноўваюцца на метадах устанаўлення іх у арганізме, а мадэллю вылечвання, фармавання чалавека служыць касмагонія, генезіс Сусвету. З іншага боку, працэс Х. — вылечванне прадстаўлены як супрацьборства, паядынак, які зводзіцца да сакралізаванага, у канечным выпадку паспяховага прэцэдэнта — адзінаборства Грымотніка з антаганістам, паспяховы зыход якога — перамога Грымотніка — служыць гарантыяй поспеху народна-медыцынскай маніпуляцыі — перамогі над Х.

У народнай медыцынскай практыцы вылучаецца накіраванасць на сімволіку адраджэння, перадусім у дачыненні да дзяцей: гл. «перапяканне» хворых у *печы*, прадзяванне праз *хамут*, *спадніцу*. У вылечванні дарослых магічныя пасярэднікі — *знахары* і шаптуны — выклікалі той свет, які і ўдзельнічаў ва ўзнаўленні страчанай гармоніі.

У канкрэтных спосабах пазбаўлення ад Х. выразна праступаюць элементы адухаўлення прыроды, звяртання па дапамогу да нябесных свяцілаў, да зямлі, вады, ветру, агню як сілаў, здольных процістаяць ліху і Х., нячыстай сіле.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 161—315; Легенды і паданні. Мн., 1983.

Т. Валодзіна

ХВОСТ, частка цела жывёлін, надзеленая разнастайнай сімволікай. Х. звязаны з дэманалогіяй — ён з'яўляецца характэрным, устойлівым атрыбутам *чорта*. Ад гэтай часткі свайго цела ён не можа пазбавіцца нават падчас сваіх пераўтварэнняў і, набываючы чалавечае аблічча, ён вымушаны хаваць Х., як і *рогі*, кіпцюры пад вопраткай. Х. чорта падкрэслена матэрыяльна-грубасткі: ён «каровін», «вельмі порсткі і кашлаты». Гэтая частка цела можа выступаць як вызначальнік-маркёр: каб пабачыць чорта ў час моцнага ветру і пылу трэба плюнуць тры разы і сказаць: «Чорт, чорт, пакажы хвост». Х. мае сексуальную мужчынскую, фалічную сімволіку. Яна праяўляецца у беларускім варыянце антрапаганічнага апавядання пра стварэнне Адама і Евы. Першапачаткова Бог стварыў Адама хвастатым, але пасля, апамятаўшыся, наслаў на першага чалавека сон, адрэзаў яму Х. і паклаў побач. З гэтага Х. утварылася Ева, а таксама ўсе жанчыны.

Казачны сюжэт аб паходжанні жанчыны ад Х. (чорта, Адама) з'яўляецца спецыфічным для беларускага, украінскага, польскага фальклору.

***Літ.*:** Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.

І. Вуглік

ХВОЯ, сасна́. Сімволіка Х. шмат у чым супадае з сімволікай *елкі*, што абумоўлена наяўнасцю вострых іголак. Гэтая асаблівасць дазваляе далучаць хвойныя дрэвы да падземнага царства, свету памерлых (параўн. «Скора і мая хвойка

зашуміць» — «хутка памру»). Разам з тым Х. адрозніваецца больш «светлымі» рысамі. Вечная зеляніна, спрыяльнае «біяполе» вакол яе сталі асновай сакралізацыі і шанавання. Хваёвыя галінкі ўвайшлі ў структуру асобных абрадаў. У беларускіх замовах хвоя замяшчае сабой Сусветнае дрэва: «Стаіць у бару сасна, усяму бору прыкрасна. Пад тою сасной залаты тын, пад тым тынам залатое крэсла. А ў тым крэслі сам Гасподзь Сус Хрыстос сядзіць...» Знаходжанне Х. у сакральным цэнтры абумовілі яе памежнае становішча паміж рознымі светамі. У беларускай легендзе з хваінкі, што выросла на могілках, музыкант робіць скрыпку, у мелодыях якой чулася жалобнае галашэнне.

Літ.: *М. Малоха.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. Мн., 1988. С. 99—109.

М. Малоха

ХІХІТУ́Н, нячысцік, які знаходзіцца ў чалавека за спінай. Калі з чалавекам ці з блізкімі яму людзьмі павінна здарыцца нешта нядобрае, Х. пачынае радавацца гэтаму, смеючыся тоненька і часта: «Хі–хі, хі–хі, хі–хі...» Калі ў гэты момант рэзка абярнуцца назад, можна ўбачыць маленькае стварэнне, выглядам падобнае на малпачку, але з невялічкімі рожкамі на макаўцы. Успрыняўшы здзеклівы смех Х. як перасцярогу, нярэдка можна прадухіліць бяду. Пра Х. згадвалі на Мядзельшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 582.

У. Васілевіч

ХЛЕБ, найбольш сакралізаваны від ежы, сімвал дабрабыту, шчасця, дастатку. Як «Дар Божы» з'яўляецца ўвасабленнем чалавечай (калектыўнай і персанальнай) *долі*, карыстаецца асаблівай пашанай і выклікае амаль рэлігійнае стаўленне. Падымаючы ўпушчаны Х., яго цалуюць са словамі «Ах, Божанька ты мой!» ці «Даруй, Божухна». Пакінутыя крошкі або кавалкі Х., кінутыя падчас абеду *сабаку*, маглі прыводзіць да няўроду ці голаду. Увасабленне ў Х. долі асабліва праяўляецца ў сямейнай трываласці. На *вяселлі* бацькі маладога, як бы выконваючы функцыі *Бога*, давалі жаніху Х. з *соллю*, гаворачы: «Дарую цябе шчасцем і долею, хлебам і солею».

Як самы каштоўны дар Х. выконвае функцыю універсальнай ахвяры ва ўзаемадачыненнях соцыуму (чалавека) са сферай боскага (сакральнага): Богам, продкамі, прыроднымі стыхіямі і іх увасабленнямі. Так, Х. з закручанымі ў яго *валасамі* і *пазногцямі* (замена чалавечай *ахвяры*) служыў платай *Лесавіку* за пазбаўленне ад *хваробаў*. Пры *пажары* вакол палаючай хаты абносілі Х., пасля чаго яго кідалі ў *агонь* з мэтай суцішыць полымя. Крошкі Х. закідвалі ў вадаёмы, каб не патапілася скаціна. У якасці дарунка Х. насілі да святых *камянёў* і *крыніцаў* («*прошчаў*»).

Як квінтэсенцыя дабра Х. выступае вельмі дзейсным *абярэгам* ад злых сілаў. Х. з соллю, асвечаны на Агату (18 лютага н. ст.), натыкалі на рогі *каровам* як сродак ад *сурокаў* і захоўвалі ў хаце на засцярогу ад пажару. Існавала забарона выпраўляцца ў *дарогу* без Х., які гарантаваў бяспеку. Х., спечаны з мукі, змолатай на вадзяным *млыне* на *Купалле*, не даваў чалавеку патануць на працягу года. На *Юр'я* Х. з соллю на велікодным ручніку тройчы абносілі скаціну, каб статак прыбываў і не цярпеў ад *ваўкоў*. У гэты ж дзень гаспадар абыходзіў свае палеткі з

караваем, пасля чаго вяртаўся ў хату ўжо з «святым Х.», якім (доляй) надзяляўся кожны з сям'і. У якасці магічнага сродку Х. шырока выкарыстоўвалі ў народнай медыцыне, дапамагаючы ад крыксаў, спуду, *ліхаманкі* (Х. «выкатвалі» цела хворага і выносілі катыш на *ростані*), сурокаў, для захавання плоду ды інш. Як за сімвалам дабра за Х. замацаваліся функцыі дыягностыкі пры выбары месца пад будаўніцтва хаты: Х. клалі па 4 баках свету, калі цераз ноч ён заставаўся некранутым — месца лічылася добрым.

Асаблівая роля адводзілася першаму выпечанаму Х., які быў неадлучнай часткай калядных *варожбаў*. Вялікая ўвага надавалася самому працэсу выпечкі Х. (пераўтварэнне «прыроднага», сырога ў «культурнае», печанае). Х. не магла пекчы «нячыстая» жанчына (падчас месячных, пасля *родаў*), не дазвалялася ў гэты час сварыцца ці лаяцца ў хаце — Х. мог «пакрыўдзіцца», «спалохацца». Момант, калі Х. знаходзіўся ў печы (*печ* як канал сувязі з «іншасветам») лічыўся асабліва знакавым. Так, калі бохан у печы развальваўся на дзве часткі — памрэ гаспадар ці гаспадыня; калі ў мякішы вертыкальная трэшчына — да падзелу сям'і, гарызантальная — да замужжа дачкі ці сын пойдзе ў прымы. Ва ўяўленнях беларусаў Х. быў надзелены якасцямі жывой істоты (характар, эмоцыі), з якой трэба было «сябраваць», «паважаць» і якая сама магла спрыяць, караць, павучаць чалавека («Пакінь стрэльбу і вуду, то і я ў цябе буду»). Вобраз Х. як сімвала добрапрыстойнасці, долі, дабра шырока выкарыстоўваецца ва ўсіх жанрах беларускага фальклору.

Літ.: *Зеленин Д.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885; *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

У. Лобач

ХЛЕ́ЎНІК, Хляўні́к, сядзібны дух, які жыве ў хляве, часам разам с Хляўніцаю. Х. мае свае асаблівасці характару, звычкі, дзівацтвы і можа не толькі спрыяць сваёй гаспадарцы, але і шкодзіць. Улетку і ўзімку Х. заўсёды сядзіць у заднім куце хлява ці на бэльцы, курыным седале, назірае за скацінаю, праводзіць яе да *парога* і зноў вяртаецца на сваё месца. Асабліва любую жывёліну Х. можа суправаджаць, куды б яна ні адлучалася, нават у палявую агароджу ці чужы хлеў. Х. пераборлівыя: адзін не любіць вараных, другі шэрых, трэці двухжыльных *коней*, але ўсе яны не любяць стракатых (гл. *Пярэстасць*) і лапленых. Менавіта на такіх конях яны заязджаюць у хлеў і псуюць жывёлу. Пры сімпатыі да сваіх гаспадароў ці калі па густу масць жывёлы, Х. песціць і чысціць кожную скаціну, заплятае коням грывы і хвасты, носіць ваду вёдрамі, падкладвае паболей корму, не дазваляе адным жывёлінам крыўдзіць другіх. У адваротным выпадку Х. кудлаціць і выдзірае поўсць, скручвае грывы і хвасты ў каўтуны, адштурхоўвае нялюбых жывёлін ад корму і пераносіць да любімцаў. Будучы звязаны з *каровамі* і коньмі, Х. рэдка займаецца *авечкамі* і ніколі — *свінням*і і *козамі*, якіх ледзьве трывае ў хляве. Яшчэ неяк міручыся з казою, Х. не церпіць казла, якога наўмысна пасяляюць у хляве, каб вывесці Х. Ва ўсіх стасунках з жывёламі Х. застаецца

нябачны і толькі зрэдку ўзнікае ў вобразе скурчанага худога чалавека, што нагадвае шкілет хлопчыка ў скуры дарослага. Х. можа дзейнічаць і ў цемры, і пры свечцы з сінім полымем, якую запальвае крэсівам і трутам. Згодна з павер'ямі, Х. псуе скаціну: уначы заязджвае ў стайні коней, ад чаго тыя худнеюць і могуць акалець, а таксама кароў, якія неўзабаве перастаюць даваць малако. Даведаўшыся, што завёўся ліхі Х., усяляк стараюцца яго выжыць. *Абярэгам* ад Х. лічылі забітую *сароку*, падвешаную над дзвярыма стайні. Не пераносіць Х. і жывую сароку, калі тая садзіцца на хлеў і сакоча, выдаючы яго прысутнасць, з–за чаго ён робіцца раз'юшаны, спаганяе гнеў нават на ўлюбёных жывёлінах і, нарэшце, можа зусім сысці з хлява.

Сродкам выгнання Х. служыла таксама канапляная пуга з адпаведнаю колькасцю вузельчыкаў, адмыслова сплеценая і навязаная на асінавае пугаўё. Пасцёбваючы такою пугаю, кожную свойскую жывёліну пераганялі цераз жароўню *(агонь)* са словамі: «Пайшла, хіра (немач, *хвароба*, погань), на ўзвей *вецер*!» Калі Х. у гэты час сядзіць на адной з жывёлін, то ад пугі, агню і магічных слоў *замовы* ён пакідае статак у спакоі. Апатрапеічны сэнс мела і падвешаная над яслямі *грамнічная свечка*, наяўнасць якой не дазваляла Х. пранікнуць у хлеў. Згадваючы Х., ніколі не называлі ягонага імені, стараліся не глядзець на кут, бэлькі і шасты, дзе ён мог знаходзіцца. А перш чым іх крануць, спачатку называлі гэтыя рэчы, каб папярэдзіць Х., які, прачнуўшыся знянацку, можа нарабіць нямала бяды. Працягласць жыцця Х. гэтакая ж, як і ў *Дамавіка*, аднак Х. раней за яго старэе, бо гніе ў брудным хляве і шмат церпіць ад паразітаў, што пераходзяць да яго ад жывёлаў. Калі Х. не дрэмле, то цярэбіцца, скідваючы паразітаў і закарэлы гной, ад чаго яго скура лысее. У неахайным неабароненым хляве Х. найбольш сядзіць у сваіх сховах і мала займаецца скацінаю, якая без яго догляду робіцца брудная. Вынікам помсты Х. ці ягонай гібелі можа стаць паморак скаціны. Дзе Х. загінуў, там ніколі не будзе весціся свойская жывёла. Гл. таксама *Вазіла*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 71—72; *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 961; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 53—57; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 143—144.

У. Васілевіч

ХМЕЛЬ, расліна, вядомая людзям яшчэ ад паганскіх часоў. У жыцці чалавека Х. і пітво з яго адыгравалі такую важную ролю, як у паўднёвых народаў вінаградная лаза, а ў індаіранцаў — святая сома/хаома (слав. chъmelь этымалагічна роднаснае гэтым апошнім словам). Славяне выкарыстоўвалі Х. для прыгатавання рытуальнага мёду і піва і надавалі яму незвычайны сімвалічны сэнс. Яшчэ ў XVI ст. існаваў абрад царкоўнага асвячэння Х.

У міфапаэтычнай традыцыі Х. звязваўся са сферай любоўных узаемадачыненняў. У карагодных песнях гэта сімвал адвагі, зухаватасці і жаніхання, а таксама сродак збліжэння полаў. У часе *вяселля* Х. —

сімвал жаніха: «Звіўся хмель з тычынаю, злюбіўся Паўлюська з Матрунаю». Х. пазначае таксама свабоду ўзаемадачыненняў, бо здольны часова здымаць абмежаванні ў паводзінах чалавека, у тым ліку і шлюбныя. Менавіта з Х. у міфах некаторых народаў свету звязаны матыў *інцэсту*. У беларускай так званай «піўной» песні: «... Сарву я малада піўну–вінну ягаду, // С тэй мяне ягады пахмеліна разняла, // Схінуся, зброшуся я к свёкару на краваць». З падобнай сімволікай звязанае і задзейнічанне Х. у прысушках і любоўнай магіі.

Праз свой адметны пах, наркатычныя якасці і матыў ускоснай сувязі з *агнём* Х. набывае якасці расліны–апатрапея. Яго насілі ў чаравіку, каб не баяцца ўрокаў, клалі ў шлюбны ложак маладым, сыпалі ў дзверы, як нясуць *нябожчыка*. Часам Х. дадаваўся да вады для рытуальнага ўмывання. У былой Віцебскай губ. вянком з Х. упрыгожвалі бабку–павітуху, падчас грымотаў Х. курылі ў хаце.

Літ.: *Баранов Д. А.* Символика и ритуальные функции пива // Живая старина. 1996. № 3. С. 15—17; Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. Мн., 1977. С. 266; Витебская губерния: Историко–географический и статистический обзор. Вып. 1. Витебск, 1890. С. 247; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 30; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 424.

М. Малоха

ХРАМ, ШТО ПРАВАЛІЎСЯ, пашыраны міфалагічны сюжэт, выкліканы да жыцця як прыроднымі, так і культурна–гістарычнымі прычынамі. Вядома, што на нашай тэрыторыі здараліся карставыя правалы, зарастанні азёраў і, верагодна, затапленні пэўных мясцін, якія адбіваліся на лёсе асобных паселішчаў. Але найбольшым пабуджальнікам фантазіі і моўнай творчасці была патрэба растлумачыць з'яўленне шматлікіх археалагічных помнікаў розных эпох — стаянак, курганоў–магіл, капішчаў, гарадзішчаў і да т. п. Міфалагічныя паданні пацвярджаліся рэальнымі знаходкамі каменных і металёвых прыладаў працы, зброі, упрыгожанняў, культавых рэчаў, манет, рэштак збудаванняў, лёхаў у зямлі і да т. п. Доказам праўдзівасці аповедаў пра правалы культавых збудаванняў, якія размяшчаліся звычайна на высокіх узгорках, былі таксама гукі званоў, якія можна было пачуць у час святочных малебнаў (тое ж самае на беразе возера).

Беларускія міфалагічныя паданні пра храмы і іншыя збудаванні, што праваліліся скрозь зямлю ці затанулі ў вадзе, адрозніваюцца большай ці меншай разгорнутасцю, наяўнасцю дадатковых дэталяў, а таксама характарам прычын. Найбольш «міфалагічная» прычына правалу — праклён, які з'яўляецца таксама прычынай шматлікіх іншых метамарфозаў. Так, касцёл праваліўся, бо дзяўчына, падымаючыся на высокую гару, выцяла балюча нагу і з горыччу прамовіла: «Каб праваліўся гэты касцёл!» Дзеўка ішла замуж у мястэчка, паехала вянчацца ў касцёл, а разгневаная маці праклятая яе: «Каб ты адтуль не вярнулася, каб ты там затанула!» Як вядома, праклёны збываюцца, а праклён маці збываецца абавязкова. Некаторыя падзеі наступаюць таму, што формула праклёну вымаўляецца ў нядобры, дакладней, адпаведны час. Так, гаспадыня заезнага дома, рыхтуючы госцю (ксяндзу) пасілак, упусціла яйка (а дагэтуль гаспадары не мелі ні найменшага ўрону) і

з прыкрасці сама сабе сказала: «Бадай яно ўсё тут затанула!», то ўсё так і сталася. Часам храм правальваецца за грахі людзей або каб пакараць рабаўнікоў царкоўных *скарбаў*. Гл. таксама *Святая гара*.

***Літ.*:** Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 336—342.

Л. Салавей

ХУ́СТКА, элемент строю, што адназначна сцвярджае прыналежнасць да жаночага роду. Некалі дзеці гадоў да чатырох хадзілі аднолькава, у доўгіх палатняных кашульках, і толькі потым з'явіліся шапачка і хустачка, нагавіцы і спаднічка.

Замужнія жанчыны не мелі права з'яўляцца па–за межамі хаты без галаўнога ўбору, «засвяціць валасы» лічылася не толькі сорамам, але і ўчынкам, вынікам якога маглі быць адны непрыемнасці. Таму нашэнне Х. абумоўлівалася як утылітарнымі патрэбамі, так і прычынамі знакавага кшталту. Верылі, што да жанчыны з непакрытай галавой адкрываецца доступ нячыстай сілы.

У сістэме полаўзроставай і сацыяльнай герархіі завязванне Х. пазначала пераход ад дзявоцтва да замужжа, што паэтычна ўвасобілася ў прыгаворы–малітве на *Пакровы*: «Покровочко, моя мамочко, // Покрый землю лісточком, а мене платочком (Тураўшчына)».

У часе *вяселля* Х. становіцца яскравым сімвалам, які натуральна ўпісваецца ў семантыку розных этапаў шлюбнай урачыстасці. У этнаграфічных апісаннях фіксуюцца самыя розныя спосабы павязвання Х. — «на чапец маладой завязваюць маленькую хустачку, а на апошнюю — яшчэ большую хустку велічынёй прыблізна з прасціну; да хусткі прышываюць той вяночак, які падрыхтавалі нявесце яшчэ ў дзень дзявочніка». Х. вешалі з правага боку за поясам у брата маладой, трымаючыся за якую тая выходзіла да жаніха. Маніпуляцыі з Х. у часе вяселля дэманстравалі шырокі спектр яе сімвалічных адценняў і выяўлялі стрыжнёвую цэнтральную тэму — Х. выступала як знак згоды, яднання, нарэшце, як сімвал самой дзяўчыны.

На знак згоды дзяўчына давала хлопцу замест звыклага пярсцёнка дзве хусткі, а пасля заручынаў сама завязвала нарачонаму Х. на шыю, а другую закладвала за пояс.

З іншых сямейных і каляндарных абрадавых дзеяў Х. задзейнічана ў пахавальным комплексе, калі яе давалі ў рукі памерламу, каб таму было чым выцяраць слёзы, калі пойдзе па шляхах сваіх пакутаў. Хусцінку кідалі ў магілу, каб не сумаваць па *нябожчыку*.

Х. абвязвалі дажынкавы *сноп*, надаючы яму антрапаморфны выгляд. У павер'ях асаблівую сілу набывала белая Х. на Узвіжанне: калі разаслаць яе ў гэты дзень перад вужыным царом, ён скіне на Х. свае чароўныя залатыя рожкі, уладальнік якіх стане разумець мову жывёлаў і траў. У некаторых мясцінах гэткія ж звычаі прыпісваліся да *Вялікадня*: На Вялікдзень убачыла дзяўчына на полі вужа з залатымі рагамі. Калі расказала дома, ёй сказалі: «Эх, ты! Трэба было перад ім хустку разаслаць і кавалак пасхі пакласці, ён бы і скінуў рожкі, што прыносяць шчасце». Шаўковай Х. раілі накрыць якраз у хвіліну зацвітання папараць, «то ўсё будзеш знаць».

Яшчэ з казак у памяці засталася чароўная Х., махнуўшы якой чакалі, каб споўніліся мары і пажаданні.

Прыблізна такой цудоўнай рэччу выступае Х. і ў магічных рытуалах беларусаў. Паўсюль запісваюць легенду пра чараўніц, якія на Івана Купалу ўночы бяруць белую Х., цягаюць яе па *расе*, выкручваюць з Х. расу са словамі: «Тпрошкі, рабошкі, бурошкі, ранёшкі... Гууу». Па мянушках пералічваюцца чужыя суседскія *каровы*. Прынесенай расой ведзьма апырсквае сваю карову і ў кожнай каровы змочвае вымя. Тады яе каровы пачынаюць даваць шмат *малака*.

Падчас каляндарных абрадаў Х. увасабляла сабой сцяг, калі найперш актуалізаваліся яе колеравыя характарыстыкі: «На Юр'е красну хустку почэплем на палку, бу флага, ды спеваем». Цікавыя і наступныя запісы: «Каб *вераб'і* не сядалі на снапы ці жыта, трэба выйсці ў поле і сказаць: «З естага боку ешця і з естага, а на мае пасьляпніця глядзячы! Хрыстос васкрэсе, бог чэмяру нясе. Німа ў вас розуму, дак я свой дам!» І махнуць свечанай хусткай, ці з галавы можна — яны ў той бок і паляцяць (Хойніцкі р–н); «калі ў час *родаў* прыходзіла іншая жанчына ў хату, яна павінна была пакінуць да канца родаў сваю хустку».

Шэраг рытуалаў, у якіх задзейнічана Х., досыць стракаты і разнастайны. Аднак відавочная жаночая сімволіка Х., яе ізаморфнасць *ручніку*, які ўвасобіў у народнай традыцыі ідэі шляху, аб'яднання і пераходу.

***Літ.*:** Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 39, 47, 105, 149, 274; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 324; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 470; Тураўскі слоўнік. Мн., 1985. Т. 4. С. 135, 209.

Т. Валодзіна

ХУТ, паліморфны дэман з рысамі *Хатніка*, *Хлеўніка* і «русалчынага брата». Лічылася, што Х. можа мець рознае аблічча, быць жывой істотай і неадушаўлёным прадметам: яго бачылі як малога чалавечка, нібы хлопчыка, але ён можа перакінуцца ў розныя рэчы — старое кола, сукаватае палена, сухі корч і да т. п. З *русалкамі* яго родніць паходжанне: Х. праяўляецца звычайна ў тых дварах, дзе калісьці жылі людзі, разбэшчаныя дочкі якіх знішчалі сваіх пазашлюбных дзяцей, хавалі іх няхрышчанымі патаемна. Магчыма, «малалецтвам» Х. тлумачыцца яго гуллівасць, дураслівасць. Ён можа пажартаваць з госця — схаваць яго *шапку*, рассыпаць *гарох* ці *боб* з кораба вечарам і да раніцы яго пазбіраць. Карміць яго трэба рытуальнай і заадно традыцыйнай дзіцячай ежай — яешняй, печанай у місцы з разбоўтаных яек з малаком і аздобленай малымі абаранчыкамі, што ўжывалася на *вяселлях*, хрэсьбінах, на *Купаллі*, у траецкіх дзявочых абрадах. На посілак Х. клікалі асобным заклікам, падобна да таго, як клікалі дзядоў: «Хут, хут, ідзі сюды, дам яечаньку, абарачаньку!» Часцей за ўсё Х. нябачны, аб ім мяркуюць па яго дзеяннях. Ён любіць забаўляцца з хатняй жывёлай, якую асобіну палюбіць, тая расце, папраўляецца, іншую ганяе цэлую ноч па хляве, яна пакутуе, худзее. Добра дагледжаны Х. садзейнічае дабрабыту сям'і, ноччу носіць гаспадару снапы з чужых палёў, грошы са схаваных скарбаў. Разам з тым Х. гняўлівы і помслівы: пакрыўджаны чымсьці, ён жорстка помсціць — спаліць увесь двор, пры тым агонь не закранае суседзяў, сам назірае за *пажарам*, перакінуўшыся ў нейкі непатрэбны прадмет. Калі хто

здагадаецца і перанясе яго з пажарышча ў свой двор, у таго ён будзе жыць і спрыяць росту яго багацця. Пра чалавека шпаркага ў працы казалі: «Ці ня хут яму памагае?» Паданні пра Х. і жывая вера ў яго існаванне занатаваная на паўночным захадзе Беларусі, у Мядзельскім р–не. Найбольш блізкімі сваякамі Х. з'яўляюцца літоўскія áйтварасы. Гл. таксама *Змей*, *Цмок*.

***Літ.*:** Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 80—81; *Krėvė–Mickevičius V.* Aitvaras dzūkų legendosė //Musų tautosaka. T. 3. Kaunas, 1931.

Л. Салавей



ЦАДЗІ́ЛКА, тканіна для працэджвання *малака*, сімвалічнасць якой выяўляецца ў рытуалах, звязаных з актывізацыяй так званых «малочных» чараўніц (гл. *Ведзьмы малочныя*) і адпаведна з абаронай ад іх свойскай жывёлы. Ц. — найперш атрыбут у руках вясковых чараўніц пры адыманні імі малака ў кароў. На вялікія святы — *Юр'е*, *Купалле* — гэтыя чараўніцы цягалі Ц. па траве, збіралі *расу* і давалі піць сваім каровам або выкручвалі Ц. у *даёнку*, куды з яе цякло чыстае *малако*. Чараўніца ў выглядзе мухі садзілася на Ц., каб зрабіць малочныя чары. Але калі такую муху завязаць у Ц. і павесіць у коміне, ведзьма неўзабаве памрэ. У купальскіх рытуалах Ц. таксама метанімічна прадстаўляе саму чараўніцу, бо маніпуляцыі з гэтым прадметам выклікалі адпаведную рэакцыю жанчыны — «варылі» Ц. усю ноч з вераю, што гэта «ведзьміна сэрца варыцца, яе рукі баляць». Калі ў Ц. уторквалі *ігołкі* (часам з адламанымі вушкамі) і варылі, чараўніца пакутавала і абавязкова прыходзіла, каб што–небудзь пазычыць. З іншых запісаў вядома, што Ц. варылі ў «купальскім зеллі» і давалі піць гэты напар сурочаным каровам.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 115; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 132—133; *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928. S. 221.

Т. Валодзіна

ЦАР, кароль, «тытул»–вызначальнік для розных класаў існасцяў, найперш — для жывых істотаў, які вылучаў носьбіта гэтага «тытула» сярод аднародных з ім існасцяў. Ц., як правіла, адрозніваўся або сваімі памерамі, або тым, што нейкія часткі ці прыналежныя яму рэчы былі з *золата* або *серабра*. Паводле народных уяўленняў, свайго Ц. мелі *расліны*, *дрэвы*, *птушкі*, звяры і, натуральна, людзі (у чарадзейных казках галоўныя героі звычайна людзі царскай годнасці або тыя, каму суджана гэтую годнасць набыць (гл. *Сакральная ўлада*). Так, вядомае (на Тураўшчыне) Ц.–зелле — падбел (рус. мать–и–мачеха), якое было даволі папулярным лекавым сродкам ад захворванняў лёгкіх, дыхальных шляхоў, жывата і пры парэзах. Некаторым раслінам надаваўся эпітэт «царская», як, напрыклад, царская карона або царскія кудры — чырвоны гарлачык. Ц. дрэваў безвыняткава лічыўся *дуб*, асабліва яго векавыя неабдымныя экземпляры, што відочна вылучаліся сярод навакольных дрэваў (параўн. назву лесу, дзе расце такі дуб, — Цар–дуб блізу в. М. Аўцюкі Калінкавіцкага р–на). Свайго Ц. мелі і птушкі. Спачатку, паводле этыялагічнага падання, ім быў *удод*, раскаранаваны Богам за гарду. Звычайна

ж царская годнасць прыпісваецца *арлу*, які здавён–даўна выступае сімвалам царскай улады, і выява яго ўваходзіць у гербы багата якіх дынастый. Ёсць у беларускім фальклоры і асобнае паданне пра птушынага цара *Кука*, якога пасля яго раптоўнага знікнення безнадзейна шукае *зязюля*, клічучы паўсюль: «Ку–ку!» Свайго Ц. маглі мець і некаторыя паасобныя разрады птушак. Так, вядомы Ц. усіх *пеўняў* — Будзімір, імя якога гаворыць само за сябе. Беларускаму фальклору вядомы Ц. *рыбаў*, Ц. *ракаў Хабёр*, Ц. *мышэй* Паднор ды інш.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 64; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 248; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 262.

С. Санько

ЦАРКАВІ́ШЧА, назвы ўзгоркаў, гарадзішчаў, зрэдку азёраў, раўнінных, балоцістых месцаў і курганоў, дзе, паводле паданняў, правалілася царква. Ёсць сугучныя назовы: Царкоўка, Царкавіска, Царскія вароты. Блізкія найменні — Касцелішча, Касцельная гара.

Такія назвы і паданні маюць агульнаеўрапейскае распаўсюджванне і часцей за ўсё звязаныя з матывамі святатацтва (пакаранне за грахі). Звычайна паданні гавораць, што пасля таго як царква правалілася, яшчэ доўгі час перад *Вялікаднем* або на *Вялікдзень* можна было пачуць з–пад зямлі гукі званоў і царкоўныя спевы.

На тэрыторыі Беларусі найбольш вядомыя ўрочышчы Ц. блізу Лоска Валожынскага, Лебедзева Маладзечанскага, Бярвішча Уздзенскага, Івесь Глыбоцкага раёнаў, у Чашніках ды інш.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 135; *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 5—10, 30—34; *Панченко А. А.* «Провалившаяся церковь»: археология и фольклор // Новгород и Новгородская земля (История и археология). Вып. IX. Новгород, 1995. С. 263—272; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Виленской губернии // Труды Виленского отделения предварительного комитета по устройству в Вильне IX археологического съезда. Вильна, 1893; *Топоров В. Н.* Об одной готско–румынско–южнобалтийской параллели (Мотив людей и скота под землей) // Балто–славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 163—168.

Л. Дучыц

ЦАРОЎ КРЭСТ, рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва сузор'я Лебедзь. Іншая назва сузор'я у гэтым жа рэгіёне — *Пятрова палка*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 262.

С. Санько

ЦЕРАМО́К, **столп**, сакральная язычніцкая пабудова ў выглядзе хаткі над магілай. Некаторыя даследнікі атаясамліваюць іх выгляд з храмамі ідалапаклоннікаў. Ц. з'явіліся ў эпоху ранняга жалезнага веку (характэрныя для зарубінецкай і чарняхоўскай культур). Пазней сустракаюцца ў славянскіх курганных пахаваннях. Пасля знікнення курганнага абраду церамкі–сталпы атрымалі шырокае распаўсюджанне і месцамі дажылі да XIX ст. (асабліва на Бабруйшчыне і Ўсх. Палессі). Як рэліктавая з'ява церамкі зафіксаваныя на тэрыторыі Клічаўскага р–на (в. Баркі, час пабудовы — 1929 г.).

Літ.: *Бессарабова З. Д.* Славянские курганы второй половины первого тысячелетия н. э. с трупосожжением и деревянными сооружениями на территории Восточной Европы // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. 1973. № 15; *Завитневич В.* Археологические изыскания в бассейне реки Березины //

Отчет императорской археологической комиссии за 1893 год. СПб., 1895. С. 124—153; *Рыбаков Б. А.* Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 40—44.

Л. Дучыц

ЦЁЦЯ, **Цю́ця**, персанаж беларускай міфалогіі, багіня лета, старэйшая за багіню вясны *Лёлю*. Вядома была не ва ўсіх беларускіх губернях. Беларусы ўяўлялі яе вельмі прывабнай, поўнай і мажнай жанчынай з упрыгожанай спелым калоссем галавой ды з пладамі ў руках.

Згодна з паведамленнем А. Кіркора, Ц. лічылася жонкай *Перуна*. Верылі, што на *Каляды* падземны цар, прадчуваючы нараджэнне Божыча, светлага сонейка, хоча загубіць народжанага. Для гэтага ён пад выглядам *мядзведзя* разам са зграяй *ваўкоў* (г. зн. мяцеліцамі) ганяецца за жонкай Перуна *Грамаўніцай* (г. зн. Ц.). Але Грамаўніца, якая сышла з неба, хаваецца ў зарасніках *вербаў*, нараджае Божыча, г. зн. Дажбога. Паводле А. Кіркора, Ц. таксама было прысвечана свята Грамнічнай Божай Маці, ці *Грамніцы*, якое святкавалася 15 лютага. Ц., як і святая Параскева–Пятніца, уважалася за апякунку дзяўчат і шлюбаў.

Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў лічылі, што ў асобных традыцыях імя *Мокашы* магло быць заменена або эпітэтамі, або родавымі назвамі цэлых класаў істот. Такім мясцовым эпітэтам і магло стаць імя Ц.

Можна таксама заўважыць, што Ц. і Ляля (Лада) утвараюць пэўнае адзінства, некантрадыкторна процiпастаўленыя паводле азнакаў «жанчына»/«дзяўчына». Абедзве ўяўляліся багінямі плоднасці і ўрадлівасці. Гэта дае пэўныя падставы бачыць рэфлекс гэтай жаночай пары, прынамсі, у двух, звязаных адно з адным, календарных святах — Вялікай Прачыстай (*Успленне*, 28 жніўня н. ст.) і Малой Прачыстай (*Багач*, 21 верасня н. ст.). Першае з іх прысвечанае смерці Багародзіцы, а значыць, звязана са сталым яе ўзростам. Другое — яе нараджэнню і, такім чынам, малому ўзросту. Абодва святы былі аграрнымі святамі новага ўраджаю. Можна меркаваць, што гэтыя хрысціянскія святы перакрылі колішнія паганскія, прысвечаныя дзвюм жаночым постацям рознага ўзросту — Ц. і Лялі, якія, магчыма, уяўляліся як маці і дачка. У гэтым яны былі б падобныя на старагрэцкую жаночую пару — Дэметру і Персефону, таксама звязаную з урадлівасцю зямлі. Цікава, што галоўнае свята ўшанавання «абедзвюх багіняў» — славутыя Элеўсінскія містэрыі — ладзілася таксама на пачатку восені, у месяцы баэдраміёне, які адпавядае верасню.

Літ.: Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Т. III. Ч. 1—2. С. 252, 255—268; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто–славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 175—197; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 81; *Тахо–Годи А. А.* Деметра: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 364—366.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

ЦІС, сакральна вылучаная расліна індаеўрапейцаў, вечназялёнае дрэва ці кустарнік з вялікай працягласцю жыцця (да трох тысяч гадоў), дзякуючы чаму стала сімвалам даўгалецця, «вечнага жыцця», адраджэння пасля смерці, дабрабыту. Гэта вынікае з формулы рытуальнага дабразычання цару і царыцы ў хетаў: «Падобна да таго, як дрэва еіа– вечна зелянее і лісця з сябе не скідвае, таксама цар і царыца хай будуць зелянеючымі (квітнеючымі) і справы

іх гэтаксама будуць вечнымі». У міфе пра Тэлепіну Ц. выступае як сімвал вяртання ўрадлівасці і дабрабыту. Ц. распаўсюджаны ў прыродзе ад Скандынавіі да вусця Дуная, яго шмат на Каўказе і ў Малой Азіі, на Балканах, у Карпатах. У гістарычныя часы Ц. адсутнічаў ва Усходняй Еўропе і Паўночным Прычарнамор'і. Пісьмовыя крыніцы сведчаць пра распаўсюджанасць гэтай расліны ў Германіі і Галіі ў цэзараўскія часы на мяжы нашай эры. Адсутнасць Ц. у прыродзе сучаснай Беларусі не сцерла ўспамін пра Ц. і яго семантыку ў беларускай вуснапаэтычнай спадчыне, дзе ён нароўні з *яварам, вінаградам* ды іншымі *раслінамі* з далёкай прарадзімы актыўна ўлучаецца ў сістэму народнапаэтычных выяўленчых сродкаў. Жыхары Карпацкага рэгіёна галінкі Ц. клалі сярод *яек*, што прыносілі ў царкву асвячаць на *Вялікдзень*, гэты звычай святары лічылі праявай язычніцтва, патрабавалі замяняць іх галінкамі мірта.

Асаблівасцю выкарыстання Ц. у фальклорнай спадчыне беларусаў з'яўляецца страта ягоных значэнняў як жывой расліны — сімвала даўгавечнасці, працягласці жыцця; на першае месца выступае незвычайная якасць драўніны Ц., з якой выраблялі ўжытковыя прадметы вышэйшай якасці, неабходныя і ў рытуальна–магічнай дзейнасці. У гэтым сэнсе Ц. як драўніна прыпадабняецца да *золата*, яна сапраўды незвычайная — мала паддаецца гніенню, мае цёплы ружовы колер, добра апрацоўваецца, трывалая, а свежая нават атрутная, што мела таксама пэўны сэнс. Як з золата, паводле фальклорных дадзеных, выраблялі прадметы для рытуальна–магічнай дзейнасці — вянчыкі, пярсцёнкі для вянчання, залатыя кубкі для рытуальных піроў, залатыя сярпы для зажынання, сохі для заворвання і да т. п., так з Ц. выраблялі «тугія лукі», сталы для абрадавых піроў, цісовыя лаўкі, ложкі, вядзерцы і да т. п., якія мелі значэнне ідэальных, служылі сімвалам дабрабыту, святочнасці, хараства. Звычайна расліны з выдатнымі якасцямі маюць міфалагічныя паданні пра сваё незвычайнае паходжанне. Ц. у беларускай спадчыне такіх паданняў не мае ў адрозненне ад явару. Магчыма, такое становішча абумоўленае адсутнасцю Ц. у прыродзе Беларусі і, адпаведна, зніжэннем неабходнасці тлумачыць, чаму ён такі, якімі падзеямі яго «біяграфіі» выкліканы пэўныя якасці. Матывы пра паходжанне явару таксама захаваліся толькі ў баладах, г. зн. ужо ў другасным стане, арганізаваныя ж тэксты песняў выдатна захоўваюць архаіку. Пэўная цьмянасць вобразаў Ц., явару, вінаграду ды іншых сакральных раслін не зніжае іх значэння для вуснапаэтычнай спадчыны — яны надаюць ёй асаблівую глыбіню, змястоўнасць, паэтычнасць.

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконстуркция и историко–типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. 2. Тбилиси, 1984. С. 628—631; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 24—137; Балады. Кн. 1. Мн., 1977.

Л. Салавей

ЦІХОНЯ, 1) *Вадзянік*, жыхар стаячай вады, які, паводле апісанняў М. Нікіфароўскага, адрозніваецца ад вадзяніка бягучай вады — вірніка; 2) вадзяная кветка, у якую ператварылася дзяўчына–тапельніца па імені Ц., як падаецца ў беларускай народнай баладзе. Паводле балады, дзяўчына Ц. гуляла на *Купаллі*, дзе згубіла залатыя ўпрыгожанні, якія можна разумець як сімвал цнатлівасці.

Разгневаная маці загадала ёй утапіцца ў *Дунаі*, тады золата знойдзецца. Дзяўчына ідзе да Дуная, звяртаецца да яго як да мужа, просіць аддаць залатыя каралі і пярсцёнкі і забраць яе з сабою — яна топіцца. Маці, адумаўшыся, ідзе да Дуная, просіць яго як зяця забраць золата, а вярнуць дачку, што той і выконвае. Аднак дзяўчына, моцна пакрыўджаная маці, адмаўляецца вярнуцца дадому, плыве ў раку і ператвараецца ў кветку. Балада пра Ц. вядомая як купальская абрадавая песня, значная колькасць яе варыянтаў запісаная ў паўднёва–заходніх раёнах Міншчыны. У творчасці іншых славянскіх народаў сюжэт не сустракаецца; 3) народная назва лекавай расліны з «Траўніка» У. Дабравольскага.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 377—390; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник Ч. 1. М., 1891. С. 216; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 57; *Салавей Л. М.* Беларуская народная балада. Мн., 1978. С. 102—112.

Л. Салавей

ЦМОК, **Смок, Чмок, *Змей***, персанаж беларускай міфалогіі, адмена лятучага вогненнага *змея*, пэўна, адзін з эпітэтаў апошняга, аднак мае і некаторыя асаблівасці ў сваёй «іканаграфіі». Некаторыя рысы ў вобразе Ц., відавочна, з'яўляюцца вынікам кантамінацыі з рысамі іншых хтанічных персанажаў. На складванне вобразу Ц. паўплывала хрысціянская легенда пра змаганне св. Георгія (св. *Юр'і*) з жахлівым драконам, які жыў у балоце і патрабаваў на з'яданне штодня юнакоў і дзяўчат, — сюжэт, які шматкроць абыгрываецца ў чарадзейных казках і баладах і, відавочна, мае дахрысціянскае паходжанне (параўн. міф пра Персея і Андраметду). Народнае хрысціянства было схільнае атаясамліваць Ц. з галоўным нячысцікам д'яблам–*Люцыпарам*. Адну з версій такога атаясамлення прыводзіць А. Я. Багдановіч. Згодна з ёй, Ц. — гэта галоўны *чорт*, якога анёлы закавалі ў ланцугі і пасадзілі ў каменную гару. Пры канцы свету незлічоныя грахі людзей канчаткова пераядуць гэтыя ланцугі, Ц. вызваліцца і разбурыць усе боскія стварэнні. Матыў закаванага ў ланцугі галоўнага адмоўнага персанажа, выпушчанага на волю па неасцярожнасці галоўным героем, таксама добра вядомы з чарадзейных казак.

Паводле беларускіх міфалагічных аповедаў, Ц. вылучаецца агромністымі памерамі, прычым, як удоўжкі, так і ўшыркі, памерамі ён з добры будынак. Дзеля сваіх вялізных габарытаў Ц. ад прыроды лянівы і маларухавы. Таму перад тым як дамучыць сваю ахвяру, Ц. абавязкова спачатку ўзважыць, ці вартая яна яго парушанага спакою. Пры адмоўнай ацэнцы Ц. пагардліва пакідае ахвяру іншым, менш пераборлівым нячысцікам, а апошнія не любяць Ц. менавіта за гэтую яго фанабэрыстасць. Ц. — самотнік, жыве і дзейнічае сам па сабе, на заклік чалавека або іншага якога нячысціка дапамагчы можа адгукнуцца з вялікай неахвотай. Не толькі памеры Ц. яўна гіпертрафаваныя. У яго анамальная колькасць вялізных, як цэбры, галоў: 3, 6, 7, 9 або 12, якія да таго ж маюць здольнасць зноў адрастаць, будучы сцятымі і не прыпечанымі агнём; зубы, як нарогі; капцюры, як сярпы; крылы, як палашы. У адрозненне ад іншых нячысцікаў Ц. — «чысцюля», ён ходзіць у *лазню* і мыецца штодня. І гэтая любоў Ц. да *агню* і *вады* (а лазня і ёсць месцам спалучэння аднаго з адным, у іншых выпадках

несумяшчальным) цалкам адпавядае яго ўласнай прыродзе: ён, відавочна, звязаны з вадой — жыве ў балоце, а найчасцей у моры, але нутраная яго прырода яўна вогненная — ён зіхае агнём з пашчы і выпускае з ноздраў дым. З іншага боку, Ц. — ідэальная амфібія: ён можа перасоўвацца і ў вадзе, і па зямлі, і па паветры. Ц. — гэта *coincidentia oppositorum* («супадзенне супрацьлегласцяў»), і гэта дае ўсе падставы бачыць у ім увасабленне першаснага, яшчэ непадзельнага, неструктураванага стану Сусвету, дэміургічнае раскладанне якога вядзе да ўзнікнення ўсяго існага. Параўн. першы касмаганічны подзвіг ведыйскага Індры — забіццё і рассячэнне дракона Ўрытры (імя апошняга, як цяпер лічыцца, этымалагічна стасуецца з такімі персанажамі, як *Вялес* і літоўскі Вяльняс).

Але, відаць, усё ж галоўная міфалагічная функцыя Ц. — гэта валадараннe водамі. Ц. — усталявальнік балансу паміж водамі зямнымі і водамі нябеснымі, напэўна, не заўсёды на карысць насельнікаў зямлі. Так, адно са значэнняў слова «цмок» — гэта *вясёлка*, якая, паводле павер'яў, высмоктвае ваду з ракі і перапампоўвае яе назад на неба. Слоўнік І. І. Насовіча цалкам падтрымлівае гэтае павер'е, даючы асноўныя значэнні слова «цмок»/«смок» у беларускай мове: 1) «насос, машина, употребляемая для переливa какой–либо жидкости»; 2) «железная водосточная труба»; 3) «пожарная труба» (для заліўкі пажару); 4) «сказочное название змея». Нездарма забіццё *Перуном* змея выклікае бесперапынныя залевы, якія пагражаюць сусветным патопам. Уратавацца ўдаецца толькі пахаваўшы Ц.–змея з дапамогай запрэжанага ў *лапаць пеўня*. Як паралель, адзначым, што адной з мэтаў касмаганічнага подзвігу Індры было вызваленне скаваных Ўрытрам водаў.

Імаверна, што пачаткова (да хрысціянізацыі) вобраз Ц. не меў адназначна адмоўных канатацыяў. Пра гэта сведчыць, па–першае, тое, што Ц. у песнях выступае як галоўны аб'ект пакланення да прыняцця хрысціянства («Ек була земля нехрышчэна, то булі людзі неверные, то не веровалі ў господа бога да поверовалі ў ліхого цмока»), а па–другое, тое, што першымі ахвярамі Ц. бываюць звычайна парушальнікі грамадскіх абавязкаў (звычаёвага права). Ц. ніколі не чапае людзей сямейных і вельмі рэдка чапляецца да простых вяскоўцаў.

Верылі таксама, што лятучыя Ц.–змеі маглі абарачацца хлопцамі–прыгажунамі і заляцацца да вясковых дзяўчат, аднак нават сужыцельства з імі не давала нашчадкаў, бо «ад іх не бываець». Гэты матыў наўпрост стасуецца з матывам *волата*–прыгажуна ў беларускіх касмаганічных паданнях, які ўзначаліў усіх супраціўнікаў бога–стваральніка.

З вобразам Ц.–змея звязаныя некаторыя даўгія курганы–валатоўкі і культавыя камяні.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 129—130; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 144, 188—189; 337, 351—353, 370; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 40—41; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 595, 690; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 276; *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 126.

С. Санько

ЦЫБУ́ЛЯ, расліна, якая дзякуючы ўласцівaму ёй горкаму смаку служыла *абярэгам* у народным побыце

(напрыклад, падчас *вяселля*, калі нявесце давалі пры ад'ездзе пад вянец, а то і на ўвесь абрад, галоўку Ц.). Лічылася, што крадзенай Ц., укінутай у *калодзеж*, можна спыніць *засуху*. Яшчэ ў большай меры апатрапеічныя здольнасці характэрныя былі для *часныка*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 36, 200; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 90, 330—331; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 120, 412, 447.

У. Васілевіч

ЦЫГАНЫ́ (саманазва «Рома»), вельмі самабытная і ахутаная таямнічасцю этнічная група, продкі якой паходзяць з вандроўных народаў паўночнай Індыі. Яны пакінулі радзіму пры канцы I тыс. і доўгі час жылі ў краінах Бліжняга Усходу. У XIV ст. Ц. ужо ведалі ў Еўропе (асабліва ў Румыніі, на Крыце, у Нямеччыне, Малдове і Венгрыі). У сярэдзіне XV ст. яны з'явіліся ў Вялікім Княстве Літоўскім і набылі тут прызнанне як *кавалі*, ювеліры, каняводы, *музыкі*, спевакі, танцоры і муштроўшчыкі жывёл, а жанчыны сталі вядомыя праз сваю *варажбу* і знахарства. Ц. Беларусі ўваходзяць у склад супольнасці, якую акрэсліваюць як беларуска–літоўскую этналінгвістычную групу Ц. Еўропы. Вылучаецца дыялект беларуска–літоўскіх Ц., асноўныя прыкметы якога ўзніклі ў выніку непасрэднага ўплыву беларускай мовы.

Вобраз цыгана (цыганкі) займае пэўнае месца ў беларускім фальклоры, паданнях і павер'ях. Як і іншыя іншародцы, яны надзяляліся звышнатуральнымі якасцямі. Цыган часта фігуруе ў вясельным абрадзе як госць з боку нявесты, а таксама ў каляндарнай абраднасці (цыган разам з дзедам і музыкай і г. д.). У в. Кармазы Старадарожскага р–на, паводле падання, цыганка пракляла царкву, і тая правалілася. Утварылася *возера*, якое пасля стала *балотам* (у падобных паданнях у Беларусі часта на месцы цыганкі выступае чараўніца або шведка). Вядомае паданне пра стаў пад назвай «Цыганіха»: у ставе ўтапіўся цыган. Яго маці знайшла шчотку, якой часалі лён, кінула ў стаў, і той высах.

Згодна з адным паданнем, Ц. быў заснаваны горад Чавусы Магілёўскай вобл. (версія назвы ад цыганскага слова «чэўс» — шацёр). У в. Трылесіна Быхаўскага р–на паглыбленне на гарадзішчы Яруха ўтварылася нібыта ад таго, што там праваліліся Ц. Блізу Віцебска, на беразе Дзвіны, вядомы Камень цыганоў. Блізу мястэчка Мір Карэліцкага р–на ёсць Цыганская гара. У беларускай мікратапаніміцы сустракаюцца назвы Цыганкова ніва, Цыганоўская рэчка, Цыганоўскі ручай.

Літ.: *Даўгяла З. І.* Цыганы на Беларусі // Наш край. № 12/15. Мн., 1926. С. 25—34; *Друц Е., Гесслер А.* Цыгане (очерки). М., 1990; *Карашчанка І. В.* Цыганы // Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 522—523; *Лекса Магуш.* Культ Шивы и цыгане (к проблеме древней религии цыган) // Советская этнография. 1979. № 6. С. 71—78; *Сапаров В. И.* Элементы древних верований в религии цыган // Советская этнография. 1968. № 1. С. 32—45; *Чаранкоў Л. М.* Цыганскі дыялект у беларускім моўным асяроддзі // Беларуская лінгвістыка. Вып. VI. Мн., 1974. С. 37—40; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2. СПб., 1893. С. 331—339.

Л. Дучыц

ЦЫ́ГРА, міфічная істота, якою страшылі дзяцей. Сялянскія маці папярэджвалі свавольнікаў: «Не йдзеце, бо Ц. ухопіць да ўб'е каменнаю цыцкаю».

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 590.

У. Васілевіч

ЦЯРЭ́ШКА, міфічны персанаж, па імені якога названа каляднае абрадавае *ігрышча* «Жаніцьба Цярэшкі», або «Цярэшка», што было пашырана на абшарах Полацкага княства і дайшло ў жывой традыцыі аж да нашых дзён.

Таксама Ц. — адно з імён казачнага драўлянага хлопчыка, драўлянай лялькі, што ажывае на радасць бяздзетным «бацькам». Можна дапусціць, што ў старажытныя часы абрадавае дзеянне «Жаніцьбы Цярэшкі» адбывалася пры драўлянай разьбяной выяве нейкага Ц., апекуна–продка маладых сямейных пар. У фальклоры захаваліся толькі цьмяныя сляды наяўнасці такога вырабу: «Цярэшка жанілася ды з печы звалілася, галава разбілася» або «на крошкі разбілася», што можа здарыцца з драўлянай або керамічнай статуйкай. У тапанімічным паданні пра вёску Цярэшкі ў Вілейскім р–не Ц. выступае як міфічны заснавальнік вёскі, незвычайны божы чалавек, апякун людзей, дарадчык, добры вядзьмак, што незвычайна жыў і незвычайна памёр.

Пра тое, што Ц. асацыяваўся з падборам шлюбных пар, сведчыць вясельная песня, спяваная на заручынах, з мясцовасці, значна аддаленай ад арэалу каляднага ігрышча «Жаніцьба Цярэшкі». Яе паведаміла жыхарка г. Мінска Тамара Федарцова, якая чула песню ў дзяцінстве ў в. Цяруха Гомельскага р–на. Прыблізна яна гучала так: «Хадзіла Цярэшка па вёсках пешка, // Шукала Цярэшка найлепшай нявесты: // Каб была чырвоная, як каліначка, // Каб была белая, як бярозачка, // Тонкая ды гібкая, як лозачка...» Тое, што Ц. тут жаночага роду, не з'яўляецца выняткам: у песнях–цярэшках таксама ўжываецца часам жаночы, ніякі род, як і ў іншых песнях у дачыненнях да імён святых (святая Ілля, святое Мікола, святое Юр'е і інш.). Пачатак песні з агульным месцам у зачыне «Хадзіла...» сустракаецца ў іншых заручальных песнях: «Хадзіла дзевачка па садочку», «Лятала галубка на пашу», «Ходзіць куна па сенажацях».

У 80–ых гадах XX стагоддзя ў Лельчыцкім р–не запісана замова, дзе адзін з персанажаў, да каго яна звернута, мае найменне «Цярэшка»: «... а ты, Цярэшко, не кідай галавешкі», што, магчыма, пашырае функцыянальнае кола гэтага персанажа.

Разам з тым, паводле слоўніка беларускай мовы І. Насовіча, «цярэшка» — гэта матылёк. Тое ж — у слоўніку гаворак заходняй Браншчыны П. Растаргуева: матылёк — «терэхаўка» і «терэшка», у слоўніку ўсходняй Магілёўшчыны І. Бялькевіча — «цярэшаўка». Ва ўяўленнях славянскіх народаў матылёк звязваецца з *душой* чалавека. У беларусаў душа матыльком адлятае ад памерлага, матылёк можа звеставаць пра блізкую *смерць* ці нават сама смерць можа набыць аблічча матылька. На куццю, калі рыхтаваліся да абрадавай вячэры і чакалі на яе *дзядоў*, беларусы адчынялі дзверы і пільна назіралі за любым рухам унутр памяшкання: клубамі пары, катом ці начным матыльком — усё было знакам прылёту душаў памерлых сваякоў.

Літ.: Вяселле: Песні. Кн. 1. Мн., 1980. С. 173, 175; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 486—492; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник Ч. 2. М., 1893. С. 307; Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993; Замовы. Мн., 1992. С. 39; *Sielicki F.* Wierzenia na dawniej Wilejszczyznie // Slavia orientalis. T. 25. № 2. Warszawa, 1986. S. 195—222.

Л. Салавей



ЧАПЯЛА́, у рытуальным выкарыстанні выяўляе тую ж семантыку, што і іншыя прадметы пячнога начыння — *качарга, патэльня*. Галоўным для яе застаецца матыў сувязі з агнём, печчу, які абумоўлівае апатрапеічныя і ачышчальныя якасці. Мае значэнне і вырабленасць Ч. з жалеза. Абарончая моц Ч. праглядаецца ў гульнёвых прыказваннях кшталту: «Бабы Ёжкі не баюся, чапялой абаранюся». Побач з іншым пячным начыннем Ч. выкідвалі на вуліцу перад *навальніцай,* звязвалі яе з вілкамі і качэргамі, калі адпраўляліся ў сваты. Ч. — выразны фалічны сімвал, у загадках дзеянні з ёю апісваюцца як «вылез з–пад печы таракан, задраў бабе сарафан...», гл. таксама ў радзіннай песні: «А накажам кавалю, каб скаваў нам чапялу».

Літ.: Беларускі дзіцячы фальклор. Мн., 1994. С. 190; Палявыя запісы аўтара.

Т. Валодзіна

ЧАРАВІ́ЧКІ БО́ЖАЙ МА́ЦІ, **ясно́тка** (Lamium L., рус. яснотка), зёлка з блакітнымі кветкамі. Пра яе паходжанне існуе паданне, нібыта раз ішла Божая Маці, і з нагі яе звалiўся чаравік. Дзе яна ступіла босай нагой, там і выраслі гэтыя прыгожыя красачкі.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 157.

С. Санько

ЧАРАДЗЕ́ЙНАЯ КА́ЗКА, найбольш старажытны і самы распаўсюджаны казачны жанр. Асабліва цяжкай для даследнікаў праблемай з'яўляецца паходжанне Ч. к., сэнс і функцыі, якія закладваліся ў яе складальнікамі, хто і калі стварaў яе. Адно можна сцвярджаць пэўна — практычна поўную сюжэтную адпаведнасць Ч. к. і міфа. Так, шматлікія казачныя і міфалагічныя сюжэты пераклікаюцца нават у даволі аддаленых рэгіёнах. Галоўнае адрозненне казкі ад міфа ў тым, што міф лічыцца сакральным і ў яго беспярэчна вераць, тым часам як казка несакралізаваная і ў яе падзеі ніхто не верыць.

Паводле сюжэтнай пабудовы можна казаць аб аднолькавай структурнай будове Ч. к., міфа і абраду. Пачатак казкі заўсёды звязаны з парушэннем нейкай сістэмы ўпарадкаваных дачыненняў (космасу). Пераадоленне гэтага парушэння — хаосу, нястачы — і складае падмурак казачных сюжэтаў. Далей ідзе галоўная частка з найбольш падрабязным апісаннем — дзеянні галоўнага героя казкі, у большасці магічныя, накіраваныя на пераадоленне хаосу і ўсталяванне новага космасу. Герой дзейнічае ў нейкай цудоўнай краіне, за межамі дзяржавы, у тых землях, якія не звязаны са звычайнай дзейнасцю чалавека і прынцыпова неспрыяльныя яму. Напрыклад, такім месцам дзеяння ў беларускіх казках можа быць *лес*, які населены небяспечнымі для чалавека істотамі і сам нясе яму пагрозу, або *стэп*, у якім беларусы не жылі і таму баяліся яго. Дзейнасць героя ў цудоўнай краіне магчыма толькі дзякуючы цудоўным памагатым — *ваўку*,

каню, чароўным прадметам і да т. п. Толькі з іх дапамогаю герой выконвае немагчымыя для звычайнага чалавека заданні, напрыклад здабывае свяшчэнныя прадметы ці незвычайную нявесту. Гэтым ён пераадольвае хаос. Пры канцы казкі дзякуючы сакральным і магічным дзеянням герой усталёўвае новы або ўзнаўляе касмічны парадак. Адначасова герой, які раней займаў самае прыніжанае становішча ў грамадстве, робіцца або валадаром гэтага калектыву ці краіны, або атрымоўвае для калектыву плоднасць.

Гэтая структурная пабудова Ч. к. практычна судачыняецца са структурай «абрадаў пераходу». Герой казкі даказвае сваю здольнасць звязвацца з патымбаковым светам, што ўваходзіла ў галоўныя абавязкі святароў, валадароў, лекараў, людзей незвычайных прафесій, напрыклад *кавалёў*. Знойдзена і шмат адпаведных момантаў паміж зафіксаванымі абрадамі і матывамі Ч. к. Час ад часу дапамагае ў гэтым археалогія. Напрыклад, у Даніі блізу Гундэструпа быў знойдзены вялізны кацёл дыяметрам 69 см, на якім бачна выява чалавека, якога кідаюць у кацёл падчас нейкай цырымоніі. Можна меркаваць пра абрад *ахвярапрынашэння*, але гэтую выяву можна параўнаць і з казачным сюжэтам, калі герой кідаецца ў кацёл з нейкім варывам, каб атрымаць маладосць і харство.

Зыходзячы з гэтых абрадавых і міфалагічных паралеляў, шматлікія даследнікі бачылі ў падмурку ўзнікнення казкі менавіта абрады. Так, расійскі навуковец У. Я. Проп лічыў, што Ч. к. паходзіла ад абрадаў ініцыяцыі (тады яшчэ не было выпрацавана паняцце «абрады пераходу»). Іншая справа, што такую ж міфалагічную (у дадзеным выпадку казачную) сітуацыю можна прыкладаць і да іншых абрадаў — вясельных, прысвячальных, заступлення на пасад, нават пахавальных.

Ёсць два падыходы да праблемы часу фармавання казкі. На думку большасці даследнікаў, Ч. к. нараджаецца з моманту дэсакралізацыі, адмірання міфа. Гэта той жа міф, які ўжо зрабіўся прафанічным, у ім актуалізуюцца побытавыя дэталі ды інш., усё тое, што цікава звычайнаму слухачу, а найперш — *дзіцяці*. Але можна пагадзіцца, што Ч. к. і міф суіснуюць, выконваючы ў грамадстве розныя ролі.

Літ.: *Бараг Л. Р.* Беларуская казка. Мн., 1969; *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

А. Прохараў

ЧАРАПА́ХА, **жаўла́, жаўла́к**, жывёла, з якой звязаны некаторыя павер'і і забабоны. У в. Хатомель Столінскага р–на лічылася, што закапаная каля ўваходу ў хлеў Ч. памагае развядзенню свіней. Ч. прызнавалі вельмі карыснай для *кароў* і таму яе трымалі ў цэбры з пойлам для скаціны, бо гэта ўплывала на колькасць і якасць *малака*, а таксама засцерагала карову ад урокаў. Існавала павер'е, што калі ўзяць Ч. у рукі, то яна абмочыць, і ад гэтага можна памерці. Дзеці, абмахваючыся галінкай з лістамі, якая называлася «чаш», прыгаворвалі: «Чаш — чэрэпаш» (Тураўшчына).

Чаша з панцыра мясцовай Ч. знойдзена ў адным з курганоў былога Рэчыцкага павета.

Літ.: *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 26; *Завитневич В. З.* Формы погребального обряда в могильных курганах Минской губернии //Труды IX археологического съезда в Вильне. М., 1895. С. 221—235; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і.

Кн. 1. Мн., 1996. С. 137; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 745; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 290, 314.

Л. Дучыц, С. Санько

ЧАРАЎНІ́К[1], **Вядзьма́к, Чарадзе́й, Калду́н, Куда́р, Чараўніца**[1], паводле народных уяўленняў — чалавек, надзелены звышнатуральнымі (магічнымі) здольнасцямі, дзякуючы якім можа ўплываць на прыродныя з'явы, здароўе людзей і жывёл, ураджайнасць, ператварацца і ператвараць людзей у прадстаўнікоў навакольнага свету. Наяўнасць Ч. на тэрыторыі Беларусі фіксуецца яшчэ ў раннім Сярэднявеччы. Вобраз князя Ч. Усяслава Полацкага, здольнага перакідвацца ў *ваўка* і кідаць *жэраб'і* (г. зн. прадвызначыць *кон*), мае старажытныя індаеўрапейскія паралелі і, верагодна, сведчыць пра пачатковыя жрэцкія функцыі Ч. З прычыны пашырэння хрысціянства з Ч. звязваюць пераважна негатыўныя, шкаданосныя якасці, яго цесныя кантакты з «нячыстай сілай».

Яшчэ ў XVII ст. у Беларусі (Браслаўскі пав.) фіксуецца кланавая арганізацыя Ч., якая гарантавала «вузкапрафесійную» міжпакаленную перадачу магічных прыёмаў. Адсюль пашыранае ўяўленне, што, не перадаўшы сваіх ведаў нашчадку, Ч. памірае асабліва пакутліва. У народным асяродку такія Ч. лічыліся найбольш «моцнымі», «прыроднымі». Іх дзейнасць была цесна звязаная з астранамічнымі цыкламі (сонцаварот, *квадры Месяца* і г. д.), а «чары» маглі дзейнічаць на вялікай адлегласці. У адрозненне ад Заходняй Еўропы, дзе асноўным суб'ектам магічных аперацый лічылася *жанчына–ведзьма* (паводле хрысціянскага вучэння жанчына — увасабленне грахоўнасці і спакусы), самымі моцнымі Ч. на Беларусі з'яўляліся *мужчыны*, звычайна звязаныя з пчалярствам, кавальствам, млынарствам, цяслярствам ды іншымі адрознымі ад сельскай гаспадаркі заняткамі, што тлумачыцца іх сувяззю з асноўнымі касмічнымі стыхіямі: *агнём*, *вадой*, *зямлёй* (глінай) і *паветрам*, а таксама дудары. У міфалагічна–рытуальнай праекцыі кожны з рамеснікаў разглядаўся як правобраз колішняга дэміурга.

Патэнцыйная шкода, якую мог зрабіць Ч. (*град*, псаванне ўраджаю, *хваробы* ці нават *смерць* чалавека і жывёлы), выклікала да яго паважна–перасцярожлівае стаўленне. У штодзённым жыцці імкнуліся не сварыцца з Ч. і не крыўдзіць яго, лічылася абавязковым запрашаць яго на *вяселле*. У якасці супрацьдзеяння «чарам» выкарыстоўвалі *замовы*, магічна–засцерагальныя сродкі (*«перуновы стрэлы», грамнічныя свечкі* ды інш.) або звярталіся да *знахара*. Вера ў Ч. шырока распаўсюджана і ў сучаснай беларускай вёсцы.

Літ.: *Антонович Б.* Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877; *Берман Н.* Чаровники и знахари западнорусского простонародья //Виленский вестник, 1903; *Довнар–Запольский М.* Чародейство в С.–Западном крае в XVII—XVIII вв. //Неман. 1996. № 6; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 823.

У. Лобач

ЧАРАЎНІ́К[2], ***зязю́ліны слёзкі, прычарнік*** (Plathanthera bifolia, рус. любка двулистая), расліна, якая ўжывалася ў магічнай практыцы, найперш як прываротны сродак, на што паказваюць беларуская і руская назвы гэтай зёлкі.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 343.

С. Санько

ЧАРАЎНІ́ЦА², **калду́ха, літба́** (Circaea lutetiana L., рус. волшебная трава, колдовская трава), расліна двухпялёстнік парыжскі, выкарыстоўвалася ў магічнай практыцы, пра што сведчаць назвы гэтай расліны практычна ва ўсіх еўрапейскіх мовах (параўн. пол. czarownik, чэш., славац. čarovník, харв. vilenička trava, ням. Hexenkraut, Zauberkraut, франц. herbe aux sorciers ды інш.), якія калькуюць лацінскую назву Circaea — імя чараўніцы Цырцэі (Кіркі, ст.-грэц. Κιρκαία). Параўн. *Прычарнік*, *Чараўнік*².

Літ.: Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 6. Л—М. Мн., 1990. С. 11—12.

С. Санько

ЧАРНАБО́ЖНІК, рус. калдун, назва *чараўніка*¹, ужытая Я. Купалам у творы «Шляхам жыцця». Магчыма, наватвор, які кантамінуе слова чарнакніжнік і імя гіпатэтычнага міфічнага персанажа Чарнабога — антаганіста Белбога. Калі ж назва аўтэнтычная, то яна магла б служыць дадатковай крыніцай для рэканструкцыі тэаніма Чарнабог.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 343.

С. Санько

ЧАРТАПАЛО́Х (Carduus acanthoides, рус. чертополох колючий), вельмі калючая расліна, якая выкарыстоўвалася ў якасці *апатрапея*. Дымам Ч. абкурвалі напалоханых дзяцей. Абкурваліся і дарослыя, каб засцерагчыся ад розных *хваробаў*. Ч. лічыўся больш лёгкім сродкам, чым, напрыклад, атрутны блёкат, ад якога можна было і памерці. Апатрапеічныя ўласцівасці Ч. адбіліся і ў самой яго назве і звязаныя, апрача фармакапеічных якасцяў, з яго вострымі, жорсткімі калючкамі.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 297—298.

С. Санько

ЧАС У МІ́ФЕ, спецыфічныя ўяўленні аб тапалогіі часу ў міфе, міфалогіі, жыцці міфалагічнага чалавека. Для міфалогіі не ўласціва ўяўленне аб часе як аб незваротнай, аднанакіраванай, аб'ектыўна зададзенай з'яве; міфалагічныя канцэпты часу набліжаюцца да тэорыі адноснасці з паняццем часу–прасторы (у міфалагічнай прасторы час цячэ запаволена ці наагул не існуе), магчымасці перамяшчэння ў часе (перамяшчэнне з часу прафаннага ў сакральны). Найбольш глабальная часовая парадыгма міфа — цыклічнасць: бясконцы паўтор першапачаткова зададзеных вялікіх і малых цыклаў — дня, года, касмаганічнага цыкла, — якія інспіруюцца спецыяльнымі рэгенератарамі, што ўвасабляюць смерць старога і пачатак новага цыкла жыцця, неўміручую плоднасць, жыццёвую патэнцыю. Яны дзейнічаюць у пэўныя ключавыя моманты (зімні, летні сонцаварот, пачатак вясны), тыпалагічна звязаныя з багамі, што паміраюць і ўскрасаюць (Мардук, Асірыс, Адоніс, Аттыс, Дыяніс) і прадстаўленыя на Беларусі гуканнем вясны, пахаваннем і адраджэннем *Ярылы, Сёмухай*, шанаваннем *Лады*, купальскімі і каляднымі абрадамі (асабліва тымі, дзе ёсць пудзіла). Разам з тым у беларускай традыцыі прысутнічае і лінейны час — у біблейскай ідыялагеме; аднак у тутэйшых міфах канечная фаза хрысціянскай гісторыі свету іншы раз трактуецца як цыклічнае вяртанне ў *рай*. Цэнтральнае паняцце міфалагічнага мыслення — міфічны час — адвечны, нерухомы, калі былі створаны космас, зямля, яе ландшафт, фаўна, флора, людзі, калі дзейнічалі ці ўзніклі багі, дэміургі, першапродкі, героі, усталяваліся архетыпічныя мадэлі абрадаў, рытуалаў, паводзін. Гэты час шырока прадстаўлены ў касмаганічных, антрапаганічных,

астральных беларускіх міфах і ахоплівае эпоху ўтварэння зямлі, першых багоў — *Перуна,* Ярылы, а таксама *Жытняй Бабы*, *Купалы, Жыценя, Раю* ды інш.; гэта час, калі дзейнічалі волаты, па зямлі хадзіў бог, адбываліся глабальныя міфалагемныя падзеі: бойка Перуна са змеепадобным праціўнікам, выгнанне з неба нячысцікаў на чале з сатаной і да т. п. Гэтыя падзеі належаць да «вялікага», «першаснага» міфалагічнага часу. Разам з тым шэраг міфаў распавядае аб генезісе рэчаў, што адбываўся пры ўдзеле ўжо створаных у вялікі міфалагічны час персанажаў (утварэнне бярозы, вярбы, зязюлі, каменняў). Такія істоты, падзеі існуюць у «малым», «другасным» міфалагічным часе, яны ў меншай ступені сакралізаваныя, асабліва калі непасрэдна не звязаныя з боскім умяшаннем. Адпаведна міфалагічнаму ўяўленню аб часе чалавек міфалагічнага грамадства жыў нібыта ў двух вымярэннях: часе «прафанным» — г. зн. звычайным, дзе быў лінейны час, будзённае жыццё, старэнне і смерць, і часе «сакральным», ці міфалагічным, дзе часу не было і куды ён трапляў, выконваючы абрады, рытуалы, імітуючы мадэлі гераічнага жыцця, і дзе ў іншым, пазбаўленым хады часу вымярэнні адвечна існуюць багі, першапродкі, героі. Наагул, для міфалагічнага мыслення, тэксту міфа ўласціва своеасаблівая часовая дваістасць: падзеі ў іх разгортваюцца на дыскрэтных лінейных адрэзках, якія ў рэшце рэшт утвараюць цыкл ці, дакладней, часавую пятлю.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983; *Иорданский Б.* В. Хаос и гармония. М., 1982.

І. Вуглік

ЧАСНЫ́К, **чоснак,** расліна, якая дзякуючы свайму востраму смаку і рэзкаму паху выконвала ў народным побыце функцыю *абярэга*. Мяшэчак з Ч., чацвярговаю *соллю* ды іншымі рэчамі вешалі на шыю *каровам* — з мэтаю ўберагчы іх ад *ведзьмаў малочных* — і новым прыдбаным *коням*, каб яны не баяліся *сурокаў*. Ч. служыў чалавеку ахоўным сродкам на працягу ўсяго ягонага жыцця. Маленечкае, яшчэ не ахрышчанае дзіцятка, калі ў яго было сцісканне сківіцаў, казалі, можа выратаваць сама маці, калі яна пагрызе Ч. і падзьмухае дзіцяці ў рот. Перад выпраўленнем немаўля на хрышчэнне маці, наеўшыся Ч., таксама хукала на яго, тое ж рабілі і блізкія, але ў дачыненні да маці, засцерагаючы яе самую. Кумы перад хрышчэннем таксама ўжывалі Ч., каб у патрэбны абрадавы момант дзьмухнуць, адагнаўшы ад ахрышчанага дзіцяці нячыстую сілу. На пэўным этапе дзіцячага росту, калі цяжка прарэзваліся зубкі, маці хукала яму ў рот Ч.: дзеянне было заснавана на падставе вонкавай аналогіі (зубок — і зубок часныку). Выкарыстоўвалі Ч. і на *вяселлі*: ад чараў нявесце ў дарогу на шлюб клалі ў кішэню галоўку Ч. або давалі ёй насіць Ч. на працягу ўсяго абраду. Наагул людзі мелі звычай заўсёды насіць некалькі зубкоў Ч. за пазухаю з ахоўнай мэтаю. Калі ў хаце нядаўна яшчэ быў *нябожчык*, то ад *Вялікадня* і да *Узвіжання* («Часнэйка») ніхто не павінен быў есці Ч. і толькі на гэтае свята, фанетычна сугучнае з Ч., дазвалялася разгаўляцца ім. Аналагічныя апатрапеічныя ўласцівасці прыпісваліся і *цыбулі*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 73, 76, 119—120, 167, 200, 215, 528—529; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 331, 383, 562; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 120, 151, 208.

У. Васілевіч

ЧАТЫ́РЫ. Лік Ч. адлюстроўвае статычную цэласнасць, ідэальна ўстойлівую структуру, такую, як Ч. бакі свету, Ч. пары *года*. Найбольшае міфапаэтычнае значэнне маюць тыя геаметрычныя фігуры, якія складаюцца з Ч. кампанентаў — квадрат, *крыж*, *ромб*, мандала. Чатырохтварым з'яўляецца знакаміты Збруцкі ідал (Украіна), у літоўскім фальклоры згадваецца пра чатырох Пяркунасаў. У міфалогіях індаеўрапейскіх народаў чацвёрты дзень тыдня (*чацвер*) прысвечаны богу навальніцы. Чацвер лічыцца найбольш спрыяльным днём для пачатку жніва. У пахавальнай абраднасці адзначанымі былі трэці (траціны) і чацверты (чацвярціны) дні пасля *смерці*, калі ладзіліся памінкі па *нябожчыку*. У народным календары адзначаны чацвертыя тыдні да і пасля *Вялікадня* — Серадапосце (сярэдзіна Вялікага паста) і Прапалавенне (сярэдзіна мясаеду ад Вялікадня да Сёмухі). У Пераплаўную сераду не працавалі, каб не баяцца *грому*.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 410; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 216—217.

Э. Зайкоўскі

ЧАЦВЕ́Р, чацвёрты дзень тыдня. Лічылася, што *аўторак* і Ч. (як *цотныя* дні) найбольш спрыяльныя для пачатку пабудовы *хаты*, каб у ёй усяго было ў пару, прычым пажадана, каб час узвядзення новабудоўлі ахапіў Тройцу (параўнай рускае: «Без Троицы дом не строится»).

Беларусы былі перакананы, што гэта самы спрыяльны дзень для засолкі або квашання прадуктаў харчавання. Можна было ставіць на зіму *капусту*. Але забаранялася садзіць гародніну і саліць сала, бо дзень лічыўся «чарвівым».

Як правіла, у гэты дзень хадзілі па вёсцы і запрашалі гасцей на *вяселле*, а таксама распачыналі жніво, спраўлялі зажынкі. Аднак існавала катэгарычная забарона хадзіць у сваты да дзяўчыны ў той дзень, калі памёр яе бацька.

Каб быць багатым на працягу года, *пазногці* трэба стрыгчы толькі ў Ч. на маладзіку, а таксама есці *бліны* ў Ч. на масленічным тыдні.

На працягу года ўшаноўвалі некалькі Ч.: на Масленічным тыдні, перад *Вялікаднем*, на велікодным тыдні, перад *Сёмухай*.

Ч. на Масленічным тыдні лічыўся днём Воласа (*Вялеса*) — бога–ахоўніка хатняй жывёлы, у гэты ж дзень аб'язджалі маладых коней, а таксама на высокі пагорак за вёскай вывозілі саламянае пудзіла, каб затым у *нядзелю* спаліць яго.

У *Чысты чацвер* трэба было пакупацца ў крынічнай *вадзе* на *ўсходзе сонца* (пакуль *воран* сваіх дзетак не пакупаў), тады *твар* будзе чыстым і белым. У больш позні час гэты абрад быў замены звычайным купаннем у *лазні*. На Віцебшчыне ў Чысты чацвер на ўвесь дзень на полі ставілі які–небудзь *посуд з вадой*. Гэта вада лічылася «святой» і валодала гаючымі якасцямі. Калі ж *карова* пачынала даіцца крывёю, то яе вымя трэба было абцерці змочанай у гаючай вадзе рукой. У беларускіх валачобных песнях можна сустрэць наступныя апісанні Чыстага чацвярга і тых сялянскіх клопатаў, якія з ім былі звязаны: «Чысты чацвер вулкі чысце, дваркі мяце, слядкі кладзе святому Вялічку», «Чысты чацвер ячмень засяваець».

У каталіцкіх храмах званы заціхаюць у Ч. на страсным (перадвелікодным) тыдні і маўчаць да палудня нядзелі.

У некаторых месцах у Ч. на велікодным тыдні хадзілі на могілкі ўшаноўваць продкаў (Наўскі Вялікдзень).

Шматлікія беларускія *знахары* сцвярджаюць, што любоўныя нагаворы (прысушкі) лепш за ўсё выконваць у Ч.

На Беларускім Палессі існавала традыцыя рашчыняць *каравай* у Ч., аднак, лічылася, калі хтосьці з маладых нарадзіўся менавіта ў Ч., то звычай патрабаваў рашчыняць на дзень раней (у *сераду*), у рэдкім выпадку — у *пятніцу*. Пры гэтым імкнуліся распачынаць адказную справу ў той момант, калі *Сонца* хоць на хвіліну выгляне з–за хмар, каб жыццё маладых не было пахмурным.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 189, 221; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 160—161; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

ЧОРНЫ, колер, які ў сакральнай традыцыі ўваходзіў у класічную колеравую трыяду «*белы — чырвоны* — Ч.», супрацьпастаўляўся беламу і чырвонаму па прынцыпе бінарных апазіцыяў. У «Славянскай хроніцы» Гельмольда (XII ст.) апісваецца рытуал піру, на якім пускалі па коле чашу і прамаўлялі заклінанні ад імя двух багоў — добрага і злога, «чорнага бога». Па некаторых звестках, Ч. колер уласцівы таксама *Трыглаву*. Арабскі аўтар Масудзі (X ст.) паведамляў пра храм славянаў на Чорнай гары, прысвечаны божышчу, якога ён называе Сатурнам (сімвалам старажытнарымскага Сатурна быў Ч. колер). Каля ног *ідала* бога на Чорнай гары былі выявы розных гадаў, што дае падставы звязаць гэтага бога з зямным і падземным светам. Узгорак у б. Невельскім павеце на Пскоўшчыне, згодна з паданнем, называюць Чорнай гарой з–за яго колеру, які нібыта абумоўлены тым, што там раней стаяла «паганская кумірня» і прыносіліся ахвяры, ад чаго на гары нічога не расце. Горкі з назвай Чорная гара вядомыя таксама блізу в. Навасёлкі Мядзельскага і Лукшы Браслаўскага р–наў.

У розных народаў дэманы і звязаныя з імі *смерць* і зло асацыююцца з Ч. колерам (Чорна болізня, Чорная немач (чума), Чорны ціх (ціф) ды інш.). Хецкі выраз «чорная зямля» азначаў міфічны падземны свет. Ч. — гэта колер цемры ў падземным царстве, колер *ночы*. Аднак у Беларусі верылі, што «шыхуе тому дому, дзе хазяін чорны, да *кота* чорного дзержыць, да *пеўня*, да *собаку*».

Тым часам Ч. колер у спалучэнні з чырвоным на белым фоне часта ўжываўся ў беларускай народнай вышыўцы.

***Літ.*:** *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 188—189; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 161; Легенды і паданні. Мн., 1983; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 253; Тураўскі слоўнік. Т. 5. С—Я. Мн., 1987. С. 296.

Э. Зайкоўскі

ЧОРНЫ БУ́СЕЛ, у адрозненне ад свайго белага суродзіча — найбольш аддаленая ад чалавека птушка. Пра яе паходжанне амаль не захавалася паданняў. Паводле аднаго з міфаў, Ч. б. быў некалі белым, сяліўся побач з людзьмі, быў даверлівы, свойскі. Але злы чалавек, раздражнёны бусліным клёкатам, разбурыў яго гняздо, скінуў на дол бусляняў. Ад гора і крыўды *буслы* пачарнелі і паляцелі ў пушчу, пасяліліся там на высокім дубе, каб быць далей ад людзей. А калі вывелі птушанят, то яны былі бялюткія і даверлівыя да чалавека. Бацькі

расказалі ім, якую крыўду зазналі яны ад чалавека, і тыя апрануліся ў чорнае жалобнае пер'е. З таго часу Ч. б. абмінае паселішчы людзей, толькі часам на світанні прылятае на бераг ракі, паглядае на стрэхі хат. Людзі называюць Ч. б. ляснымі манахамі.

На захадзе Беларусі Ч. б. уважалі за караля ўсіх буслоў.

Складаныя, нават варожыя дачыненні чалавека і Ч. б., магчыма, абумоўленыя сімволікай колераў, калі *чорны* колер стаў знакам *смерці*, жалобы, благіх вестак і да т. п., падобна да чорнага *ворана*, з'яўленне якога каля чалавека мела злавесны сэнс.

Ля в. Жылін Брод Слуцкага р–на вядомы мікратапонім Буслава Дзялянка. Распавядалі, што некалі сярод густога лесу на *ясені* Ч. б. звіў гняздо. Пры распрацоўцы лесу людзі не кранулі ясеня, каб не пашкодзіць буслянку. Так і замацавалася за тым месцам назва Буслава Дзялянка, хоць даўно ўжо няма ні Ч. б., ні самога ясеня.

***Літ.*:** Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 61, 324.

Л. Салавей, С. Санько

ЧОРТ, ***Анчу́тка,* Д'я́бал, Ліхі́, *Люцы́пар,* Нячы́сты, Нячы́сцік, Сатана́, *Шата́н, Шат, Шчылі́ку́н*** ды інш. (ад праслав. čьrtъ «пракляты») — у беларускай міфалогіі ліхі дух, які шкодзіць толькі чалавеку і супрацьстаіць *Богу*. Вобраз Ч. меў дахрысціянскае паходжанне, але быў істотна дапоўнены хрысціянскімі ўяўленнямі аб д'ябле. Ч. мае антрапаморфнае аблічча, пакрыты *чорнай* поўсцю, мае рогі, капыты і хвост, якія імкнецца схаваць пад вопраткай. Можа быць вызначаны паводле этнічнай або сацыяльнай прыкметы: «чорны *маскаль*», «немец», «*пан*».

Найменне Ч. часта ўжывалася ў дачыненні да прадстаўнікоў «нячыстага» свету (*вадзянікоў*, *лесуноў* і г. д.). Уласна Ч. вызначаецца ўсюдыіснасцю (можа прысутнічаць нават у царкве) і здольнасцю да пераўтварэнняў (*чорны баран*, *кот*, *сабака*, чалавек ды інш.), што спарадзіла пэўную табуізацыю яго імя: «ліхі», «нячысты», *Дох* ды інш.

У беларускіх легендах Ч. (або д'ябал) у пары з Богам фігуруе як адзін са стваральнікаў свету (дастае зямлю з–пад вады, стварае нязручныя для чалавека ландшафты, рэптылій, *жаб* і г. д.), але пазней з прычыны непаслушэнства (падману, суперніцтва) уступае з Богам у канфлікт, які выяўляецца ў паляванні апошняга на Ч. перунамі. Суаднясенне з каранямі *дуба* як правобразам Сусветнага дрэва, сувязь з *жывёламі* (стварыў *каня* і *ваўка*, брат *мядзведзю*) у кантэксце суперніцтва з Богам–Грымотнікам сведчыць пра частковую асіміляцыю персанажам Ч. вобраза бога *Вялеса* — антаганіста *Перуна* (паводле прынятай сёння інтэрпрэтацыі).

Але асноўны занятак Ч. — рабіць усялякую шкоду людзям (п'янства, сваркі, бойкі) і ўводзіць іх у грэх (самазабойства, прага да *грошай*, хлусня і г. д.), за які ён забірае *душы* грэшнікаў у *пекла*, гаспадаром якога з'яўляецца. Адсюль перасцярожлівае стаўленне да Ч.: «І Бога любі, і Ч. не гняві».

Улюбёныя месцы Ч. — *ростані* дарог, *лазні*, закінутыя дамы ды іншыя кропкі, якія ў міфалагічным кантэксце маркіруюць мяжу паміж светам культуры і прыроды, «гэтым» і «тым» светам, сакральным і прафанным, што тлумачыць зварот да Ч. падчас *варожбаў*, напрыклад на *Каляды*.

Ч. мае шматлікае сямейства (чорцікі, чарцяняты) і перыядычна спраўляе вяселле — снежную віхуру. Калі ўкінуць ў яе *нож*, можна ўбачыць на ім *кроў* (гл. *Чортава вяселле*).

Ч. можа ўступаць у сувязь з *жанчынай*, ад чаго нараджаюцца *ведзьмы* ці *чараўнікі*.

Імя Ч. як найбольш пашыранага міфалагічнага персанажа найчасцей фігуруе ў беларускіх праклёнах і выслоўях.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 161—164; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 82—100; *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1930; Черт // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 625—626.

У. Лобач

ЧОРТАВА ВЯСЕ́ЛЛЕ, віхор, зімой — **завіру́ха, куда́са**, — узняты *ветрам* слуп пылу або снегу. У міфалогіі асэнсоўваецца як праява дзейнасці нячыстай сілы, шабас, спраўляны чарцямі і ведзьмамі. Прычыны тлумачылі па-рознаму: або гэта *чорт* з *ведзьмай* жэніцца, або чэрці з ведзьмамі балююць з радасці, што недзе засіліўся чалавек і ім удалося ўхапіць душу гэтага грэшніка, каб зацягнуць яе ў *пекла*, або памёр вялікі вядзьмак. Віхор пакідаў пасля сябе вялікія разбурэнні: сарваныя стрэхі хат (гэта «чортава вяселле» коламі зачапіла), паваленыя дрэвы або пакручанае і паваленае жыта («палегліца»). Калі каго захопіць такі віхор, то трэба адразу сядаць або класціся на зямлю і жагнацца, каб адагнаць нячыстую сілу. З мэтай барацьбы з віхрам у яго цэнтр кідалі *сякеру* або *нож*. На іх застанецца кроў ад параненага чорта.

Цяжарнай жанчыне, якая ўбачыла віхор, забаранялася брацца ў бокі, бо тады дзіця народзіцца з *чортавым рабром* і стане *асілкам*, які зможа пераварочваць хаты. Але ў яго будзе столькі чорных плямаў, колькі пальцаў да цела прытне цяжарная.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 62, 71; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 39,42, 44; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 298; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 41—42; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

Л. Дучыц, С. Санько

ЧОРТАВА РАБРО, *трынаццатае*, суцэльнае, «бы абруч», няпарнае («лішняе») *рабро* (гл. *Няцотнасць*), якое з'яўляецца спецыфічнай адметнасцю міфалагічных *асілкаў* і *волатаў*, крыніцай іх надзвычайнай магутнасці і сілы («задужыя, бо маюць Ч. р.»). Наяўнасць Ч. р. прыпісвалася і неверагодна дужым (у звычайным разуменні) людзям, у якіх яно знаходзілася пераважна з *левага* боку. Лічылася, што калі цяжарная, убачыўшы *віхор* (віхор як *Чортава вяселле*), возьмецца за бокі — у дзіцяці будзе Ч. р. і ў жыцці яно будзе нагэтулькі моцнае, што зможа падымаць хату. Людзей, якія мелі Ч. р. (як адзнаку «іншасвету»), народная традыцыя надзяляла і здольнасцю да *варажбы*, знахарства ці чарадзейства. Існавала таксама павер'е, што чалавек з няпарнай колькасцю рэбраў ніколі не ажэніцца.

Літ. Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 62, 179; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 48—49; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ЧОРТАВА ФЭ́БРА (ЛІХАМА́НКА), падты́ннік вялі́кі, бародавачнік, жоўтамалочнік, рудзянёц, цанцале́я (Chelidonium majus L., рус. чистотел),

шматгадовая лекавая расліна сямейства макавых. Здавён–даўна спажывалася ў народнай медыцыне пры лячэнні самых розных захворванняў: мазалёў, псарыязу, экземы, каросты, рака, сухотаў ды інш. У Сярэднявеччы адметны аранжава–чырвоны сок расліны выкарыстоўваўся алхімікамі для здабывання золата. Уся расліна вельмі атрутная — выклікае млоснасць, прыгнятае цэнтральную нервовую сістэму, можа выклікаць паралюш дыхальных цэнтраў. Магчыма, за гэтыя ўласцівасці яна атрымала сваю «пякельную» назву. Тут адбілася, відавочна, і распаўсюджанае ўяўленне, што расліны і дрэвы, сок якіх чырванее на паветры або якія маюць *чырвоныя* горкія ягады, так ці іначай звязаныя з нячысцікам, параўн. *вольха*, *асіна*, *каліна*, *рабіна* ды некаторыя інш.

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1925. С. 345; *Корсун У. Ф.* Расліны і здароўе. Мн., 1991. С. 137—139.

С. Санько

ЧОРТАВЫ КАМЯНІ́, адна з катэгорый сакралізаваных камянёў. Уяўляюць сабой валуны аморфнай формы з неапрацаванай паверхняй, найчасцей вельмі буйных памераў, якія звычайна знаходзяцца ў глухіх балоцістых мясцінах. Часам назва «Чортаў камень» дублюецца найменнямі кшталту Божы камень, Кравец, Волат, Вялікі камень. Чортавым каменем называюць самы буйны ў Беларусі Вялікі камень у Шумілінскім р–не. Звычайна распаўсюджаны паданні, што *чорт* нёс валун і хацеў заваліць дзверы храма, але прапяяў *певень,* і чорт выпусціў сваю ношу. Нярэдка камень — гэта хата чорта–краўца ці чорта–шаўца (вв. Вялічкі Пастаўскага, Ратынцы Валожынскага, Вароніна Сенненскага р–наў). Шматлікія паданні, згодна з якімі каля каменя ноччу збіраюцца чэрці, танчаць або гуляюць у карты (вв. Лынтупы і Палессе Пастаўскага, Вялец Глыбоцкага р–наў). У в. Вялец існуе паданне, што чорт танчыў на камені і ад яго пятак засталіся дзіркі. Вылучаецца сюжэт паданняў, калі чэрці здзекваліся з прахожых (вв. Вароніна Сенненскага, Раманішкі Пастаўскага, Горкі Шумілінскага, Мачулішчы Крупскага, Булавішкі Браслаўскага, Наўгароды Мёрскага р–наў ды інш.). Вядома шмат паданняў пра камяні з назвай Чортаў след. Згодна з паданнем, след на камені блізу в. Расальшчына Іўеўскага р–на д'ябал пакінуў тады, калі прарок *Ілля* гнаў яго з зямлі. У Булавішках Браслаўскага р–на расказваюць, што камень раней ляжаў каля балота і быў мяккі. Аднойчы з балота выбраўся чорт, накінуўся на чалавека, які праходзіў побач, і пачаў над ім здзекавацца. На валуне блізу в. Сянежыцы Навагрудскага р–на ёсць два паглыбленні, што нагадваюць сляды чалавечых ног. Меншае паглыбленне лічыцца следам Маці Божай, а большае — следам чорта, які гнаўся за ёй. Характэрна, што большы след знаходзіцца з *левага* боку. У міфалогіі з левымі або ніжнімі полюсамі бінарных апазіцый звязваюцца хтанічныя персанажы.

Усе беларускія найменні камянёў, звязаных з чортам, і паданні пра іх адпавядаюць літоўскім і латышскім назвам і сюжэтам. Літоўскі даследнік міфалогіі Н. Велюс, прааналізаваўшы вялікі фальклорны матэрыял пра вяльняса (чорта), прыйшоў да высновы, што ў часы паганства гэты персанаж з'яўляўся божышчам, апекуном мёртвых і жывёлы, быў звязаны са жрацамі і музыкамі, з лесам, звярамі, земляробствам і граў важную ролю ў сферы эротыкі. Яму адпавядаў славянскі *Вялес* (Волас).

Чортавы камяні вядомыя толькі ў паўночнай частцы Беларусі. За межамі нашай краіны яны найбольш распаўсюджаны ў Літве і Латвіі, ёсць у Пскоўскай вобласці. Як арэал распаўсюджання, так і падабенства паданняў пра іх дазваляюць казаць пра Чортавы камяні як адну з асаблівасцяў тэрыторыі, занятай у жалезным веку і раннім Сярэднявеччы балтамі. Прататыпам чорта ў фальклорных паданнях быў не хрысціянскі чорт, а паганскае хтанічнае божышча. Глыбокая старажытнасць культу гэтага божышча можа быць прычынай тапаграфічнай прывязкі Чортавых камянёў да глухіх неабжытых мясцін. Гэта яшчэ раз сведчыць пра сувязь такіх валуноў з хтанічным культам.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998; *Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Чортавы камяні //Гістарычна–археалагічны зборнік. № 11. Мн, 1997. С. 151—153; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 74—85; *Matulis R.* Istoriniai akmenys (lietuvos istoriniai akmenys). Vilnius, 1990; *Tarasenka P.* Pedos akmenyje. Vilnius, 1958; *Urtans J.* Pedakmeni, obozakmeni, muldakmeni. Rīga, 1990.

Э. Зайкоўскі

ЧУЖЫ́НЕЦ, **іншазе́мец, чужародзец**, прадстаўнік іншаэтнічнай супольнасці, судатычны ў народнай свядомасці з катэгорыяй «іншасвету» і «варожага» ў адрозненне ад «карэнных», «мясцовых», «тутэйшых», характарызаваных станоўча. Падобнае супрацьпастаўленне вынікае з найбольш архаічнага і універсальнага механізму этнічнае самаідэнтыфікацыі, які палягае ў антыноміі «мы»—«яны», дзе «яны» патэнцыйна «непадобныя» і праз гэта «небяспечныя».

Адна з галоўных вызначальных рысаў Ч. — іншамоўнасць — з'яўлялася тоеснай немаце («немец» — у значэнні Ч. і нямога) або «прыроднай» незразумелай мове («гергетанне» — у значэнні гогату гусей і незразумелай мовы; параўн. у загадках: «ляціць конь заморскі, іржэ па–польскі» — камар, «шыла–матавіла па–нямецку гаварыла» — *ластаўка*). Ч. прыпісваліся таксама разнастайныя хібы фізічнага, разумовага і маральнага чыну. Лічылася, напрыклад, што ў адрозненне ад «людзей» у *жыдоў* не можа быць сапраўднай душы, а толькі «пара», як у *жывёлаў* (Лепельскі пав.), у мазуроў — «чорная глотка» (Зах. Палессе), а рускія («маскалі») валодаюць невысокімі разумовымі здольнасцямі: «Не дуры Маскву, яна і так дурная» (Віцебшчына). Паказальна, што *французы* (радзей *шведы*) ці «літва», якія, паводле народных уяўленняў, нібыта пахаваныя ў курганах, таксама фігуруюць як людзі «вялікія», «не такія, як цяпер», што з'яўляецца спецыфічнай трансфармацыяй міфа пра *асілкаў* і *волатаў* (параўн. выслоўе «За дзядамі шведамі», г. зн. вельмі даўно).

«Інакшасць» Ч. палягае ў іх суаднясенні з «нячыстай сілай». У беларускім фальклоры *чорт* вельмі часта выступае ў вобразе «чорнага маскаля» ці «немчыка», «паніча ў нямецкай адзежы». Ч. прыпісваліся і моцныя чарадзейскія здольнасці (у пераважнай большасці дэструктыўнага кшталту). Яшчэ падчас аблогі Полацка войскамі Стэфана Баторыя (1579 г.) заліўныя працяглыя дажджы лічылі вынікам чарадзейства рускага гарнізона (паказальна, што ў сваю чаргу незвычайнае вядзьмарства стасавалася ў рускіх з «ліцвінамі»). На Смаленшчыне найбольш страшнымі здаваліся «ведзьмы–калмыкі», на Віцебшчыне чарадзейскія

характарыстыкі датычылі латышоў. У беларускіх замовах ад «сурокаў» як шкаданоснае фігуруе «вока цыганскае, жыдоўскае, татарскае, маскоўскае». Найбольшая колькасць перасцярогаў і прымхаў датычыла жыдоў *з цыганамі*, што тлумачыцца радыкальнай розніцай паміж рэлігійнымі, сацыяльна–побытавымі і гаспадарчымі традыцыямі іх і беларусаў.

Усякія дачыненні гэтай катэгорыі Ч. да аграрнага (і адпаведна касмічнага) цыкла ўсведамлялася карэнным насельніцтвам як вельмі небяспечны фактар: «Бяда, калі пазнаў мужык фунт (гандаль. — *У. Л.*), а жыд грунт». Так, калі пры выправе на раллю сустракаўся жыд, працу трэба было перанесці на наступны дзень. У адваротным выпадку замест збожжа магло ўрадзіць адно зелле (Случчына). Такая ж парада датычыла сітуацыі, калі «жыды стаяць у школе перад страшнай ноччу, бо будуць пустыя каласы — стаяны».

Здольнасць Ч. негатыўна ўплываць на надвор'е («калі збіраецца шмат жыдоў ды цыганоў, то назаўтра будзе дождж, калі гэта лета, а калі зіма, то адлега») збліжае іх з «нячыстымі *нябожчыкамі*» (самагубца, тапелец), убачыць у сне якіх азначала тое самае. Па перакананні палешукоў, «кароста больш усяго бывае ад жыдоў. Ад жыдоў жэ яна й прыстае да людзей». Прадстаўнікам гэтага этнасу прыпісвалі здольнасць выклікаць і насылаць пошасці. Цыган жа, убачаны ў сне, азначаў пагрозу захварэць на *ліхаманку*. Адрозная рэлігія Ч. фармавала ў мясцовага насельніцтва перакананне, што, напрыклад, *татары* і жыды «моляцца чорту», «каб загубіць хрысціян». І варта даць грошай на тры жыдоўскія школы, як рабіны праз свае малітвы навядуць смерць на ворага замоўцы.

Меркаваная сувязь Ч. з «нячыстай сілай» рабіла катэгарычна недапушчальным іх удзел у рытуалах каляндарнага і сямейнага цыклаў. Так, напрыклад, жыдоў і цыганоў ніколі не бралі ў кумы на радзіны.

Спецыфічная, адрозная ад земляробства, дзейнасць цыганоў (крадзеж *коней*, *варажба*) і жыдоў (карчмарства, ліхвярства, гандаль), а таксама негатыўныя маральна–этычныя рысы іх асобных прадстаўнікоў (хлуслівасць, хітрасць, карыслівасць, нядобрасумленнасць) таксама набывалі для беларусаў знакавую форму. Лічылася, што набытае ў жыдоў ці цыганоў «у руку не пойдзе», і гэты тавар трэба хутчэй прадаваць, каб ён не змарнаваўся дарма (Случчына). У сонніках жыд і цыган пераважна трактаваліся як падман, страты, няўдалыя купля ці продаж.

Гандаль гарэлкай гэтаксама набліжаў жыдоў да нячыстай сілы (*гарэлка* як вынаходка чорта), рабіў іх паслугачамі «ліхога». Паказальна, што, паводле фальклорнай традыцыі (легенда «П'яніца»), пачатковым месцазнаходжаннем жыдоў з'яўлялася *пекла*, адкуль іх за пляшку гарэлкі выпусціў п'яніца, пасля чаго яны рассяліліся па ўсёй зямлі. Аднак і пасля смерці жыд (як і большасць іншых Ч.) не можа патрапіць у рай і зноў апынаецца ў пекле: «Пана гром забіў, жыда чорт ухапіў».

Вобразы Ч. шырока паказаныя ў беларускім казачным фальклоры і народным гумары.

Літ.: *Лобач Ул.* Да гісторыі фармавання негатыўнага этнастэрэатыпу адносна жыдоў на Беларусі //Нацыянальныя меншасці Беларусі. Кн. 2. Брэст—Мінск—Віцебск, 1996; *Ляцкий Е. А.* Материалы для изучения творчества и быта белорусов. Ч. 1. М., 1898; *Сержпутоўскі А. К.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1929; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998;

Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ЧУМА́, Мор, *Мара́*, Чорна болі́знь, Чорна боль, Чорная не́мач, дэманалагічная постаць *хваробы*. У параўнанні з персаніфікаванымі постацямі такіх хваробаў, як *Воспа, Ліхаманка, Халера*, Ч. уяўлялася ў вобразе чорнай жанчыны, паветранай істоты, стыхіі, якая валодае вогненнымі стрэламі. Пры набліжэнні да абранай мясцовасці Ч. ператвараецца ў цёмную *птушку* (пугача ці *саву*) і, носячыся ў *паветры*, вызначае сабе ахвяры. Пры праследзе якога–небудзь чалавека Ч. стогне і кліча яго па імені, каб падарожнік азірнуўся назад. Аднак чалавек павінен, не азіраючыся, ісці з малітваю наперад, іначай смертаносная красуня пратне яго сваёй стралою, чорная атрута разальецца па крыві, і *смерць* занясе над ім сваю руку з касою. Складкі белага адзення Ч. шырока развяваюцца і закрываюць ззянне месяца. Ч. не пераносіць пеўневага крыку і сабачага брэху, і таму ўсюды, дзе яна пануе, *сабакі* перастаюць брахаць, а спеў *пеўня* робіцца хрыплы.

Літ.: *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов //Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 35; Тураўскі слоўнік. Т. 5. С—Я. Мн., 1987. С. 296.

У. Васілевіч

ЧУР, адзін з найбольш спрэчных тэанімаў славянскага пантэону. Аднак беларускія вераванні дазваляюць прыпісваць яму рысы дамавіка, продка, апекуна пэўнай замкнёнай прасторы, асвечанага права ўласнасці, г. зн. апекуна *роду*. Прыцягненне лінгвістычных (у тым ліку этымалагічных) дадзеных сведчыць аб пераважна хтанічным характары гэтага персанажа (гл. лексему шчур — «продак», «пацук», «ластаўка», «пячкур» ды іншыя хтанічныя жывёлы). Шматлікія мянушкі кшталту: чурка ‘дзікун’; чурылка ‘замарашка’; чурыла ‘пудзіла, брудны, неахайны, нелюдзім’ ды інш., маюць агульнай семаю паказанне на непадобнасць, вылучанасць, чужасць, рэлятыўнасць да «таго» свету ў шырокім разуменні гэтага паняцця. Магчыма, тыпалагічна і генетычна роднаснымі Ч. з’яўляюцца такія вобразы беларускай міфалогіі, як *Чурыла*, *чорт* і *Яшчур*. Падкрэсленне іх актыўнай любоўнай энергіі (гл. наяўнасць у лексемы чур яшчэ аднаго значэння ‘полавыя органы, penis’, што таксама абумовіла «адганяльную» семантыку воклічаў «чур мяне» і пад.) невыпадковае на фоне наяўнасці гэтай жа якасці ў іх магчымых правобразаў — продка/прашчура і *змея*. Найменне «чуры» мае гульня ў хованкі, на Смаленшчыне гэтая гульня наагул мела назву «в похоронки». Часам узаемазвязваюцца імя Ч. і найменні знакаў мяжы — чуркі, чурбана. Ізноў жа на роўні мовы лексемы накшталт шчураня — «праўнук», курва — першапачаткова «жанчына, якая сужыцельствуе з усімі мужчынамі роду», чурка — «пазашлюбнае дзіця» ды іншыя актуалізуюць у вобразе Ч. яго асноўныя ідэі — ідэі роду.

Вядомыя воклічы «Чур я! Чур мяне!», магчыма, сваім паходжаннем звязаны з уласна першадзеяннем — акрэсленнем *колам магічным*, якое тлумачыць і дзеясловы кшталту цурацца, адцурацца — «выдаліць за межы роду, за родавую рысу, адзнаку».

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 64—65; *Волошина Т. А., Астапов С. Н.* Языческая мифология славян.

Ростов–на–Дону, 1996. С. 160—165; *Толстой Н. И.* Чур и чушь // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 368—369; *Максимов С. В.* Крылатые слова. Н. Новгород, 1994. С. 193—195.

Т. Валодзіна

ЧУРЫ́ЛА, адзін з вобразаў беларускай каляднай абраднасці, галоўны дзейны персанаж аднайменнай гульні. Сэнс яе палягаў у наступным: хлопцы станавіліся ў шэраг з аднаго боку, дзяўчаты — з другога. Паміж апошняй парай знаходзіўся самы «відны» хлопец — «Чурыла». Кожная пара імкнулася аббегчы вакол яго, каб не быць злоўленай. Аналіз гульні ў шэрагу ізаморфных рытуалаў дазваляе сцвярджаць, што яна своеасабліва дэманструе кантакт кожнага з удзельнікаў з продкам, страх перад такой сустрэчай і разам з тым непазбежнасць сутыкнення. Ч. ж выступае ў якасці сакральнага кіраўніка ініцыяцыі моладзі, пакліканай зацвердзіць яе шлюбную гатоўнасць. Генетычна–тыпалагічнае «сваяцтва» Ч. з *Чурам* яшчэ раз падкрэслівае суаднесенасць гэтага вобраза з маністычнымі і фалічнымі ўяўленнямі нашых продкаў. Гл. і тыпалагічную роднасць названай гульні з гульнямі ў жмуркі, у «Чуры». Шмат агульнага ў гэтага вобраза з рускім былінным героем Чурылам Пленкавічам і з персанажам веснавога комплексу ўкраінцаў Джурылай/Журылай, якія таксама выяўляюць свой палкі характар і непасрэднае дачыненне да «таго» свету.

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверия // Журнал Министерства народного образования. СПб., 1852. С. 48.

Т. Валодзіна

ЧЫРВОНЫ, адзін з дамінантных колераў у традыцыйнай культуры беларусаў. Шматлікія рытуальна–абраддавыя кантэксты, атрыбуты найважнейшых каляндарных і сямейных абрадаў, вырабы *ткацтва* і творы дэкаратыўна–ўжытковага мастацтва даюць падставы сцвярджаць, што Ч. колер сімвалізаваў жыццё ў самым шырокім сэнсе гэтага слова: як нараджэнне, якому спадарожнічала *кроў*, як перанараджэнне маладой у першую шлюбную ноч (пра што павінна была сведчыць Ч. пляма крыві на белай прасціне), нарэшце, як адраджэнне або ўваскрэсенне (сімвалам «другога нараджэння» Ісуса Хрыста стала Ч. велікоднае *яйка*). Усе адзначаныя ступені жыццёвага шляху суправаджаюцца пасляфазавымі, інстытуцыянальнымі атрыбутамі, напоўненымі сімволікай Ч. колеру. Так, пасля першага рытуальнага купання дзіця туга спавівалі і перавязвалі спецыяльнай Ч. паскай (*поясам*–спавівачом).

Адным з галоўных атрыбутаў беларускага вясельнага абраду быў *каравай*. Вясельныя песні мадэлявалі і праграмавалі шкалу каштоўнасцяў і духоўную арыентацыю маладой сям'і. Часцей за ўсё асноўным колерам, які характарызаваў сэнсавы аспект рытуальнага печыва, быў Ч. колер: «Ой, харошы каравай, харошы, // Знаю, яго харошыя рабілі, // Ой, удалы каравай, удалы, // Знаю, яго ўдалыя рабілі. // Ой, чырвоны каравай, чырвоны, // Знаю, яго чырвоныя рабілі».

Ніткамі Ч. колеру перавязвалі фігуркі дзвюх птушак, якімі звычайна завяршалася трохроўневая кампазіцыя вясельнага каравая. На палескіх караваях Ч. стужкамі перавязвалі «шышачкі» — сімвал эратычнага пачатку і адначасова элемент вянчання мадэлі свету. Пасля дзяльбы каравая маладая пераапраналася ў Ч. адзенне, якое сімвалізавала пераход яе ў статус жанчыны.

На *белых* фартушках, якія на *Радаўніцу* павязвалі на надмагільны

крыж, пасярэдзіне нашываўся Ч. крыжык: знак памяці жывых.

Засцерагальна–прадукавальную ролю выконвалі атрыбуты Ч. колеру ў замовах. У замове ад хваробы вачэй дамінантнай з'яўляецца наступная дэталь: «А ў нядзельку раненька, яшчэ сонца не ўсходзіць, сам Гаспад па небе ходзіць, за сабою тры кролікі водзіць. На сінім едзе, белым паганяе, а чырвоненькім ды харошанькім з вочка боль зганяе».

Калі ў хаце здаралася няшчасце — нехта паміраў, то цяжарную жанчыну тут жа перавязвалі Ч. поясам: новае жыццё адгароджвалі, «экраніравалі» ад *смерці*. Фартушок, які павязвала маці маладога нявестцы на другі дзень *вяселля*, меў некалькі гарызантальных Ч. палосак, што павінна было сімвалізаваць радаводную эстафету. Ваду, у якой першы раз купалі дзяўчынку, вылівалі пад вішню, каб дзіця было прыгожае і Ч. (прыкмета здароўя і жыццёвай патэнцыі). Верхнюю частку труны абівалі тканінай Ч. колеру: жывых перасцерагалі ад смерці. Канцы *ручніка*, на якім стаялі маладыя ў храме ў час вянчання, павінны былі быць Ч., што фіксавала пераход маладых з аднаго статуса ў іншы.

Святочнае народнае адзенне было своеасаблівай мадэллю свету, замкнёнай прасторай, якая стварала камфорт і захоўвала энергетыку яго носьбіта. Таму ўсе жыццёва важныя зоны адзення былі інтэнсіўна напоўнены Ч. колерам: рукавы, прошва, падол, пояс і асабліва жыццядайная зона грудзей.

У народнай медыцыне шырока выкарыстоўвалася колератэрапія. Ч. колерам лячыліся вельмі цяжкія захворванні: «вогнік», «*рожа*», «ячмень», дзіцячыя пярэпалахі.

Літ.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; *Конан У. М.* Магія красы // Мастацтва. 1996. № 6. С. 35—41; *Крук І. І.* Сімволіка колераў у традыцыйнай культуры беларусаў // Роднае слова. 1997. № 1. С. 144—160; *Крук І. І.* Метакод цветовой символики в традиционной культуре белорусов (оппозиция красного/белого) // Жизнь. Смерть. Бессмертие. Материалы научной конференции. СПб., 1993. С. 26—28; *Прыгодзіч М.* «Кождого коня в шэрсть написати…»: З гісторыі абазначэння колеру вачэй, валасоў чалавека і масці жывёлы // Роднае слова. 1996. № 4. С. 81; *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1987. С. 126—128; *Раденковић Л.* Симболіка света у народној матки јужних словена. Ниш, 1996; *Шилов Ю. А.* Прародина ариев: история, обряды и мифы. Киев, 1995. С. 81—102.

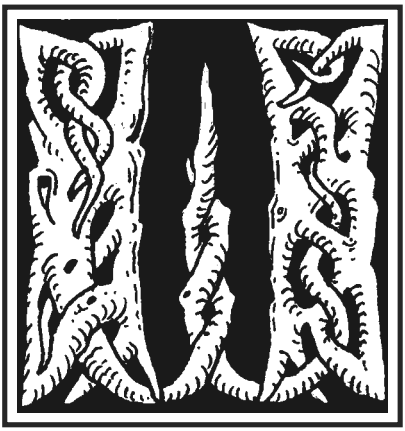
І. Крук

ЧЫ́СТЫ ЧАЦВЕ́Р, **Вялі́кі чацве́р**, апошні чацвер перад *Вялікаднем*. У гэты дзень напярэдадні вялікага свята абавязкова наводзілі чысціню, каб увесь год потым было чыста: прыбіралі ў хаце і на падворку, мылі хлебную *дзяжу*. Неабходна было памыць свойскую *жывёлу*, асабліва *коней*, каб яны былі дужыя. Паводле ўяўленняў, нават крумкачы на досвітку носяць сваіх дзяцей купаць на раку. Адначасова з імі трэба было і людзям мыцца ў *лазні*, каб не мучыцца ад *хваробаў*. Хто асмеліцца выкупацца ў палонцы, той не будзе хварэць увесь год. *Каровам*, каб былі малочныя, аблівалі вымя вадою, зачэрпнутай перад *усходам Сонца* з месца зліцця двух ручаёў, змазвалі вымя асвечаным маслам. У цэрквах на Ч. ч. асвячалі *соль*, якая захоўвалася цэлы год і выкарыстоўвалася ад *сурокаў* і ад нячыстай сілы; *ніткі*, якія набывалі гаючую сілу ад звіхаў, пераломаў, пухліны рук; *мак*, які потым рассыпалі ў хлявах ад *ведзьмаў*. Каб выявіць *ведзьму малочную*, сялянкі мялі *лён* і збіралі кастрыцу. Верылі, што ведзьмы таксама

збіралі кастрыцу і перасыпалі ёй вуліцу, у выніку чаго *малако* першай каровы, што пераступіць праз яе, пяройдзе да ведзьмы. У Ч. ч. звычайна не спыняліся работы на агародзе і ў полі, а пасеянае ў гэты дзень збожжа (пераважна ячмень) павінна было вырасці чыстым, без пустазелля. Высявалі і капусную расаду, каб яе ў будучым не елі мошка і вусень. Напярэдадні Ч. ч. рабілі гаспадарчыя прагнозы: калі ў гэты дзень ідзе *дождж*, каровы ўлетку будуць малочныя і трэба чакаць ураджаю *грэчкі*; калі вынесеныя на ноч соль і *хлеб* пад раніцу замярзалі, гэта прадказвала, што яравыя будуць пашкоджаныя маразамі. Якое надвор'е здаралася на Ч. ч., такое ж павінна было быць і на Вялікдзень. *Вецер* ці ясная пагода на Ч. ч. абяцалі адпаведна прадоўжыцца да Ушэсця. На Усходнім Палессі ладзілі памінальную вячэру па *нябожчыках*. *Свечкі* («чацвярговыя»), якія людзі трымалі ў царкве падчас чытання Хрыстовых пакутаў, асабліва шанаваліся, гэтаксама як і грамнічныя свечкі.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 575—582.

У. Васілевіч



ША́ПКА. Калі Сусвет праектаваць на адзенне чалавека, верху, *галаве* будзе адпавядаць галаўны ўбор, Ш., якая з'яўляецца неадлучнай часткай яе носьбіта, сімвалізуе мужчынскі пачатак і звязаныя з ім прадукавальныя захады. Надзетая Ш. вылучае, фіксуе нутраную, замкнёную, абмежаваную прастору і гарантуе ахову ад небяспекі з боку навакольля. Адсюль апатрапеічныя рысы галаўнога ўбору. Наадварот, паводзіны мужчыны без Ш. успрымаліся не толькі як знак яго сацыяльнай непаўнацэннасці, але і пазначалі магчымыя ці рэальныя дачыненні з іншасветам. І сёння актуальнае здыманне Ш. у прысутнасці нябожчыка, што перадусім сімвалізуе сабой духоўны кантакт з памерлым, а здыманне Ш. у храме — адкрытасць да кантактаў са сферай сакральнага. Жывы і цяпер звычай здымаць Ш. пры сустрэчы са знаёмым падкрэслівае павагу да таго і імкненне зрабіць сябе ніжэйшым, адкрытым да стасункаў. Народны этыкет прадпісвае таксама здымаць Ш., уваходзячы ў хату («Скінь шапку, Бог у хаце»), сядаючы за стол.

Прадстаўнікі іншага свету характарызаваліся адсутнасцю галаўнога ўбору ці яго незвычайнай формай — параўн. вялізную калматую Ш. *Дамавіка* (паводле іншых звестак, дамавік ніколі ні летам, ні зімой не носіць Ш., надзяваючы яе толькі перад смерцю гаспадара), (*чырвоны*) капялюш *чорта*, вялізныя Ш. *злыдняў*, канічныя Ш. з чыстага літога *золата Кладнікаў*. Калі Ш. *нябожчыка* прыкрыць запаленую *свечку*, зробленую з лою мерцвяка, то можна пабачыць чарцей, што падкаснуліся да чалавека. Роля Ш. у дэманалогіі і магічнай практыцы абапіралася і на ўяўленні аб ёй як аб засяроджанні магічнай моцы. Цікава, што Ш. выступала нават своеасаблівым індыкатарам нячыстай сілы — *карова* з надзетай на рогі Ш. заходзіла ў двор *чараўніцы*. Знаходжанне Ш. у кантэксце апазіцыі свой/чужы (параўн. прымаўку «Чым большы пан, тым шапка нялюдска») вызначала яе медыятыўныя функцыі, сярэдняе становішча на мяжы светаў, што тлумачыць задзейнічанне Ш. у магічных рытуалах — яе клалі пад галаву на *Каляды*, у ёй «палалі» грабянцы.

Галаўны ўбор, Ш., у асобных сітуацыях замяшчае самога чалавека (параўн. звычаі чытання малітваў над чапцамі народжаных ці хворых, перанос у Ш. імя немаўляці, атрыманае бацькамі ад святара, а таксама прымаўку: «Чыя шапка на ком, то той будзе на том», але, з іншага боку: «Калі розуму ў галаве няма, дык шапка не дасць»). У кантэксце *вяселля* Ш. выступае метафарай *шлюбу*, маркіруе пераходнасць сітуацыі, пазначае сімвалічную смерць маладых і іх васкрэсенне ў новай якасці. Адкрытая галава ў сваю чаргу дэманструе бязгрэшнасць, прыроднасць, а яе пакрыванне ўводзіць сацыяльныя паказчыкі. У час вяселля, акрамя таго, ідэя Ш.–кола аб'ядноўвае ў сабе матывы авалодвання і засцярогі,

у аснове якіх ляжаць рацыянальныя моманты адмяжоўвання, замыкання, абароненасці з усіх бакоў.

З Ш. звязаныя шматлікія забабоны і перасцярогі. Так, забаранялася есці ў Ш., бо іначай аглухне цешча або людзі будуць лічыць за дурня. Нельга было класці Ш. на *стале*, каб не выклікаць клопатаў на сваю галаву — сваркі ў хаце ці расплоду *мышэй*. Асцерагаліся круціць знятую Ш. на кулаку, каб не балела *галава*. Калі гэткае ўсё ж такі па неабачлівасці здаралася, трэба было адкруціць яе ў адваротным кірунку столькі часу, колькі яе закручвалі, або тры дні пахадзіць без Ш. ці ў нейкай іншай. Забаранялася жанчынам надзяваць мужчынскі галаўны ўбор, а мужчынам — жаноцкі. У іншым выпадку нячыстая сіла пераменіць мужчыну ў жанчыну, а жанчыну ў мужчыну і прымусіць сабе служыць. Апроч таго, мужчына стане вельмі палахлівы, а жанчыну вельмі лёгка можна будзе сурочыць, яе будзе баяцца свойская жывёла або яна стане вельмі ўлюблівай у мужчын. Адмысловыя забароны датычылі маладой дзяўчыны: калі яна надзене Ш., то або сем гадоў не выйдзе замуж ці выйдзе хіба за ўдаўца, або таксама будзе занадта ўлюблівая.

Ш. з устрэмленай у яе *іголкай* або протарам набывала дадатковыя магічныя ўласцівасці: у гэткую Ш. не зможа пацэліць са стрэльбы самы спрытны стралок.

У чарадзейных казках Ш. з'яўляецца абавязковым атрыбутам галоўнага героя: ёю ён збівае дах у хатцы на памежжы двух светаў, у якой паснулі яго браты, забыўшыся пра дапамогу, ёю выказвае пашану іншым персанажам, здымаючы з галавы. Часам Ш. галоўнага героя мае падкрэслена анамальныя фізічныя характарыстыкі (напрыклад, саракапудовая Ш. *асілка* Іллюшкі або мядзяная, сярэбраная і залатая Ш. Івана Іванавіча). Але асаблівая роля ў казках надаецца чароўнай Ш.–невідзімцы, адмысловая сувязь якой з іншасветам асабліва выразная: яна дастаецца герою або ад прыгажуні–*пярэваратня*, або ад бацькі–нябожчыка, або ад бабкі з лясной хаткі, або хітрасцю адбіраецца ў чарцей.

Семіятычны статус Ш. выяўляецца і ў тлумачэннях *сноў*. Так, насіць у сне добрую Ш. або проста набываць новую азначала гонар і славу, насіць жа дзіравую — сорам, у чым непасрэдна праяўляецца семантыка Ш. як рэпрэзентанта чалавека і яго якасцяў. Аднак існавала і такое тлумачэнне, што надзяваць або купляць Ш. у сне азначала нажываць нейкія клопаты. Блізкая семантыка і ў тлумачэнні, што Ш. на галаве прадказвае блізкае падарожжа. Горш за ўсё было сасніць у сне страту Ш. Гэта лічылася за прадвесце вельмі вялікага няшчасця.

***Літ.*:** Беларускі народны соннік. Мн., 1995. С. 5, 94; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 120—128; Выслоўі. Мн., 1979. С. 62; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 486—487, 489, 582; *Кабакова Г. И.* Головной убор // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 506—508; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 28, 37, 40, 82, 83, 87, 98; Прыказкі і прымаўкі. Кн. 2. Мн., 1976. С. 150; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 486—488; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1987. С. 320; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973. С. 285, 304, 347—351, 513, 596; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1978. С. 417.

Т. Валодзіна, С. Санько

ШАТ, адна з назваў *чорта*, якую падае ў сваім слоўніку В. Ластоўскі. Параўн. *Шатаны*.

***Літ.*:** *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 823.

С. Санько

ШАТА́НЫ, нячысцікі, якія ў сваёй надакучлівасці і неадчэпнасці падобныя да *Каснаў*, але адрозна ад іх жывуць і дзейнічаюць паасобку, не дзелячыся намерамі з іншымі. Панурыя і маўклівыя, гэтыя нелюдзі не прыйдуць сваім братам на дапамогу, не звернуцца пры патрэбе, бо цярпець адзін аднаго не могуць. Нават са сваёй Шатаніхай Ш. рэдка ўступае ў сувязь, і таму яны амаль не размнажаюцца. Каб дабрацца да выбранай ахвяры, Ш. можа азяроднай жэрдкай нават падваліць хату, так што і на ўласнай печы не знойдзеш ад яго паратунку. Ш. цярпець не можа *ведзьмаў*, якія беспакарана дражняць яго і прымушаюць уцякаць. Не занятыя сваім шкодніцтвам, Ш. плятуць лапці або выраблюць дарожныя кіі, бо гэтыя рэчы ў іх хутка зношваюцца. Ш. гінуць падчас чартоўскіх прыставанняў, таму іх не так і шмат. У народзе бытуе выслоўе: «Не так Шатан, як Шацяняты».

Часам Ш. называлі проста ўсякага *чорта* або д'ябла, відавочна, кантамінуючы словы «Сатана» і «Шайтан». Менавіта Ш. у легендзе «З чаго ліха на свеце» намовіў дужэйшых узяць уладу над слабейшымі, з чаго на зямлі з'явіліся паны і ўсялякае ліха. На Расоншчыне распавядалі пра выпадак, як людзі, што вярталіся надвячоркам з паншчыны, бачылі, як пасярод возера Расона, падкурчыўшы ногі, сядзеў Ш., граў на дудзе і спяваў вядомую ў навакольлі песню. Ён быў чорны, як вугаль, меў даўгія рукі і агромністую галаву. Страшныя спевы Ш. доўжыліся ўсю ноч. Ш., як і іншых нячысцікаў, можна забіць, заладаваўшы стрэльбу сярэбранымі *грашыма* (павер'е, пашыранае і ў суседняй Літве). З першымі спевамі *пеўня* Ш., як звычайна, знікае. Параўн. *Шат.*

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 94, 142, 159; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 39—40.

У. Васілевіч, С. Санько

ША́ТРЫЯ — гара ў былым Шаўляйскім павеце Ковенскай губ., галоўная літоўская «*Лысая гара*», славутая тым, што на яе, паводле беларускіх і літоўскіх павер'яў, зляталіся на Купальскую ноч *ведзьмы* з усёй Літвы. На Ш. была магіла Альцыса. Блізу яе чараўніца *Яўсперыта* частавала ўвесь ведзьмін шабаш. Назва гары, відавочна, звязана з літ. šatrija «ведзьма», хаця апошняе слова само можа паходзіць ад гэтага мікратапоніма.

Літ.: *Сахаров И. П.* Сказания русского народа: Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1835. С. 93.

С. Санько

ШВЕ́ДЫ. Для беларускага фальклору, тапанімікі і мікратапанімікі характэрна адлюстраванне падзей, звязаных з руска–шведскімі войнамі XVII—XVIII стст. У паданнях гэтыя часы называюцца войнамі літоўцаў са Ш., бойкамі Ш. з *рускімі* і да таго падобнымі. Частыя паданні пра гарадзішчы (Шведская гара, Шведскі вал, Шведскі акоп (Ваўкавыск, г. п. Копысь Аршанскага, Поразава Свіслацкага, Друцк Талачынскага р–наў). Некаторыя паданні паведамляюць, што гара насыпана над магілай шведскага князя. У в. Насілава Маладзечанскага р–на пра гарадзішча кажуць, што ў часе шведскай вайны, калі праходзілі войскі, гэтае месца было выбрана каралём дзеля адпачынку, а салдаты, каб закрыць караля ад вачэй цікаўных жыхароў, абгарадзілі месца валам, для якога насілі пясок шапкамі. Вядомыя паданні, што на некаторых гарадзішчах абедалі Ш. і тым часам напалі рускія. Ш. зарылі каля гары посуд і *грошы* (скарбніцу).

Шырокавядомыя назвы старажытных пахавальных помнікаў: Шведскія магілы, Шведскія капцы, Шведзіха. Пра курганы блізу Смаргоні апавядаецца, што на гэтым месцы адбылася сустрэча Ш. з рускімі. Тут шведскі кароль Карл XII меркаваў даць генеральную бітву. Для гэтага Ш. пачалі насыпаць бугры, але рускія разладзілі гэтую справу, і Карл XII падаўся на Палтаву. У многіх мясцінах бытуюць паданні, што ў курганах пахаваныя рэшткі шведскага войска пасля Палтаўскай бітвы (1709 г.). У в. Скварцы на Койданаўшчыне расказваюць, што ў кургане пахаваны швед, які выразаў усю вёску, а потым згубіў рукавіцы і так да гэтага часу па начах ходзіць і шукае іх (параўн. *Непрытомнікі*).

Вядомы і іншыя назвы, звязаныя са Ш.: Шведская грэбля, Шведская дарога, Шведская сенажаць, Шведава балота, Шведскі брод. Ш. прыпісваецца стварэнне каменнай градына рацэ Вяллі. Пра Шведава балота блізу в. Сычкава Бабруйскага р–на існуе паданне, што ў Шведскую вайну ў ім было затоплена шмат зброі і вазоў, а таксама залатая *карэта*. У в. Любаваша Ганцавіцкага р–на расказваюць пра Шведскі брод, быццам калі тут праходзілі Ш., то яны загадалі дзеду правесці іх кароткім шляхам да партызан, каб захапіць тых знянацку. Дзед жа павёў іх у іншы бок, праз брод, дзе яны і знайшлі сваю пагібель. Ад таго і назва Шведскі брод.

У Беларусі таксама вядомая прыказка: «За дзядамі–шведамі», што азначае «вельмі даўно».

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—28; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 69, 98 і інш.; *Jeleńska E.* Szwedzi, tatarzy i turcy w wyobraźni ludu białoruskiego // Wisła, 1894. S. 589—590.

Л. Дучыц

ШВІНТАРОГ, **Свіндарог, Свінтарог, Швінтар,** літоўскі князь, постаць амаль напаўлегендарная, сын князя Утэнаса, княжанне якога Хроніка Літоўская і Жамойцкая адносіць да 1299—1300 гг. Ён нібыта быў абраны літоўскім князем пасля смерці Войшалка ва ўзросце 88 гадоў. Перад самай сваёй смерцю Ш. просіць свайго сына Скірманта спаліць яго пры сутоку рэк *Вяллі* і Вільні, у даліне, якая пазней атрымала назву Швінтарогавай (ад літ. švenťas «свяшчэнны» і rãgas «рог, мыс») і дзе потым Гедымін пабудуе віленскі Ніжні замак. Месца было абранае Ш. у нізіне паміж двума пагоркамі (паводле Стрыйкоўскага). Магчыма, што ў веснавыя перыяды наваколле затаплялася паводкавымі водамі. Назвы рэк таксама прымушаюць бачыць сувязь гэтага месца з ніжнім светам, светам памерлых — і.–е. *vel–/ *vil–/ *vol– звязана менавіта з семантыкай ніжняга свету і ідэяй плоднасці. Ш. спалілі разам з ягонай зброяй, вопраткай, *сабакам*, *канём* і *сокалам*. Выбар жывёл можа сведчыць пра сувязі іх з трыма вертыкальнымі касмічнымі сферамі — нізам, сярэдзінай і верхам, або *пеклам*, *зямлёй* і *небам* (паводле У. М. Тапарова). У сувязі з гэтым прыгадаем тыповую світу *Кашчы* Неўміручага — уладара царства памерлых — ва ўсходнеславянскіх чарадзейных казках: конь, харты, сакалы. Апрача таго, у пахавальнае вогнішча Ш. былі кінутыя кіпцюры рысі і *мядзведзя*, каб яму лягчэй было ўзняцца на крутую гару на божы суд. Ш. загадаў, каб з гэтага часу тут спальвалі ўсіх літоўскіх князёў і высакародных літоўскіх арыстакратаў. Паданне звязваюць з усталяваннем абраду трупаспалення. Таксама на загад Ш. тут было пабудавана свяцілішча, дзе стаяў стод Пяркунаса і гарэў непагасны агонь. У свяцілішчы існаваў і свой персанал — святары і вешчуны.

Вялікую ролю гэтыя мясціны адыгралі ў будучай гісторыі ВКЛ. Менавіта каля свяцілішча Ш. князь Гедымін

убачыў вешчы сон, пасля якога была пабудавана *Вільня*.

Літ.: *Топоров В. Н.* Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто–славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71; Летописи белорусско–литовские // ПСРЛ. Т. 35. М., 1980. С. 92, 131—132, 149, 177, 197, 218; Хроника Литовская и Жамойтская // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С. 30—31.

А. Прохараў, С. Санько

ШКУРАПЕ́Т, фальклорны казачны персанаж, *дзед*. Тыпалагічна роднасны змею Шкурапею, змяі Шкурапеі. Характэрная рыса дзеда Ш. — наяўнасць аднаго вока, што звязвае яго з таксама аднавокімі персанажамі беларускай міфалогіі — «дзікімі людзьмі» і ў больш шырокім кантэксце ўводзіць у кола істотаў з анамальнай колькасцю вачэй (беларускі *Жыцень*, індыйскі Шыва, што мелі па тры вокі). Анамалія Ш., як і дзікіх людзей, мае негатыўную семантыку і сінанімічная з такімі цялеснымі недахопамі, як кульгавасць і гарбатасць, — выразнымі маркёрамі нячысцікаў. У сваім адмоўным значэнні Ш. блізкі да міфалагічнага грэцкага цыклопа Паліфема. Характэрна, што, як і ў грэцкім міфе, тут прысутнічае матыў асляплення — гэта робіць *каваль*, льючы гарачую смалу (казка «Дзікі Бурма»).

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 3. Витебск, 1887.

І. Вуглік

ШЛЮБ, у традыцыйным грамадстве адзіная магчымая форма рытуальнай і сацыяльнай «легітымізацыі» сям'і і ўмова прадаўжэння *роду*. Ідэя стварэння сямейнай пары — першаасновы Ш. — мае выразны касмаганічны сэнс супрацьпастаўлення, але адначасова ўзаемадапаўняльныя часткі складаюць якасна новае адзінае цэлае (мужчынскае і жаночае як два значэнні катэгорыі полу, дзень і ноч, неба і зямля як значэнні часова–прасторавай структуры космасу), што і гарантуе касмічны (сацыяльны, культурны) парадак. Адсюль рытуальны аспект узяцця Ш. (*вяселля*) быў максімальна разгорнуты, сімвалічна насычаны і не падпарадкаваны біясацыяльным перадумовам Ш.: «няма падзеі, якая «афармляецца» вяселлем» (А. Байбурын).

Ш. як перадумова, своеасаблівыя «сакралізаваныя рамкі» стабільнасці і дабрабыту не толькі асобнай сям'і (роду), але і ўсёй грамады выразна супрацьпастаўляўся пазашлюбным дачыненням. Так, у Зах. Беларусі лічылі, што «няможна, каб няшлюбныя жылі з сабою ў вёсцы, бо цэлу вёску кара ад Бога чакае».

Нягледзячы на тое што ў біялагічным плане перыяд для ўзяцця Ш. вельмі працяглы, існавалі вельмі жорсткія ўзроставыя абмежаванні, прадпісаныя культурнай традыцыяй. Парушэнне нормы мела звычайна негатыўныя наступствы. На Палессі лічылі, што вельмі ранняе фізіялагічнае развіццё дзяўчыны (прырода апярэджвае культуру) прывядзе да няшчаснага сямейнага жыцця (нялюбы муж, недаўгавечныя дзеці і г. д.) ці яна наагул «скруціцца», рана састарэе, так і не ўзяўшы Ш.

Калі ж фізічнае развіццё было запозненым, жанчына магла быць у Ш. добрай, разумнай гаспадыняй, але бяздзетнай, што рабіла сям'ю непаўнавартаснай. «Спелай» жа да Ш. лічылася дзяўчына, у якой «каса дарасла да пояса», што на мове сімвалаў азначала адпаведнасць культурна–гаспадарчых (разумовых) і дзетародных патэнцый.

Людзі, якія выходзілі за верхнюю мяжу ўзяцця Ш. («перастаркі», бабылі), траплялі ў катэгорыю сацыяльна непаўнавартасных людзей, што вельмі істотна абмяжоўвала іх удзел

у рытуальна–абрадавым жыцці соцыуму (бабылёў не запрашалі ў кумы, дзевак–перастаркаў у адведкі і да т. п.).

Тыя, хто дасягнуў шлюбнага ўзросту, але не ўзяў Ш., адчувалі на сабе своеасаблівы «прэсінг», «штрафныя санкцыі» з боку грамады, якая імкнулася выправіць патэнцыйна дэструктыўную сітуацыю. Так, напрыклад, на Масленіцу незамужнім дзяўчатам і нежанатым хлопцам вешалі адмысловыя калодкі, пасля чаго тыя мусілі адкупляцца пачастункам. Калі ж па сваёй віне (нежаданні) такія людзі не ўзялі Ш. да самое смерці, лічылася, што на «тым свеце» хлопец будзе пасвіць коз, а дзеўка — казлоў (Слуцкі пав.).

За сацыяльна непаўнавартасных уважалі і людзей, якія, знаходзячыся ў рэпрадуктыўным узросце, «выпалі» са Ш. не па сваёй віне: *удовы* і ўдаўцы. Вельмі часта яны, асабліва калі не бралі паўторны Ш., надзяляліся грамадой шкаданоснымі, чарадзейскімі функцыямі, што тлумачылася іх сувяззю з памерлымі шлюбнымі партнёрамі.

Існавала павер'е, што калі людзей шлюбнага ўзросту напаткала заўчасная *смерць*, яны знойдуць сваю пару і на тым свеце. Дзеля гэтага дзяўчат прыбіралі ў шлюбную сукенку і вэлюм, хлопцам на галаву клалі вянок з *руты*, адзявалі *пярсцёнак* на сярэдні палец правай рукі, клалі *свечкі*.

Яшчэ задоўга да таго, як чалавек дасягаў шлюбнага ўзросту, ягоныя бацькі ўжо «счытвалі» цэлую сістэму сімвалічных паказанняў/супрацьпаказанняў у дачыненні да будучага Ш. Так, благім знакам лічылася, калі дзіця нараджалася на маладзік ці на «зменах» *квадраў Месяца*. Казалі, што такі чалавек будзе бяздзетным і пазней яму не раілі браць Ш. На «халасцяцтва» былі асуджаныя і тыя, хто нарадзіўся з няпарнай колькасцю *рэбраў* (Рэчыцкі пав.). З другога боку, калі дзіця падчас купання мачылася ў ваду, гэта было гарантам, што ўсе прысутныя пап'юць піва на ягоным вяселлі.

Найбольшую актуальнасць магічная дыягностыка і праграмаванне будучага Ш. набывала ў асяродку моладзі ў выглядзе вялікага комплексу *варожбаў* аб часе, месцы і характары магчымага Ш., а таксама з дапамогай прыёмаў у гэтак званай «любоўнай магіі», асноўнай мэтай якой з'яўлялася злучэнне/разлучэнне закаханых пар. Гэтая ж мэта была галоўнай у шэрагу гульняў, ігрышчаў і танцаў падрыхтоўчага, «перадшлюбнага» кшталту: «Жаніцьба *Цярэшкі*», «*Яшчур*», «Падушачка», «Удавец» ды інш. Абрадавы характар гэтых гульняў падкрэсліваўся часам іх правядзення (*Каляды*, *Купалле*) і тым, што пары, якія, напрыклад, фармаваліся падчас «Жаніцьбы Цярэшкі», мусілі захоўвацца на працягу года і нярэдка сапраўды бралі Ш.

Ш., займаючы прамежкавы стан паміж нараджэннем і смерцю, сімвалізаваў паўтор 2 асноўных жыццёвых пачаткаў адначасова: сыходу (смерці) і прыходу (нараджэння). «Век» чалавека падзяляўся як бы на два асобныя жыцці са сваім асобным летазлічэннем: да вяселля селянін лічыў гады ад свайго нараджэння, а потым ад часоў вяселля. У гэтым сэнсе шлюбную абрадавасць можна падзяліць на дзве часткі: сімвалічнае паміранне жаніха і нявесты ў сваім маладзёвым статусе і нараджэнне якасна новых людзей — мужа і жонкі. Ужо падчас сватання галоўныя функцыі выконваюцца сватамі з боку хлопца і бацькамі з боку дзяўчыны; актыўнасць з боку апошніх зводзіцца да мінімуму — дзяўчына амаль не размаўляе, яе рухі абмежаваныя і маюць толькі сімвалічны характар. Пасля засватання (заручынаў) хлопец і дзяўчына набываюць прамежкавы статус — «князь» і «княгіня» і яшчэ больш «мярцвеюць» для сваёй

узростава–полавай групы: не ўдзельнічаюць у вячорках, маладзёвых забавах, іх з'яўленне па–за хатай жорстка абмежаванае. Песні нявесты і яе сябровак падчас Суборнай суботы маюць мінорны характар і нагадваюць галашэнні.

Ідэя смерці падчас вяселля адлюстраваная і ў матэрыялах народнага сонніка. Так, убачыць труну, пахаванне – азначала сыграць вяселле, тое ж азначала для дзяўчыны, калі яна бачыла сябе ва сне голай (галізна як прыродны, акультурны статус чалавека).

Аднак апагеем сімвалічнай смерці старога статуса з'яўляўся пасад. І для жаніха, і для нявесты пасад па сутнасці быў актам сімвалічнай дэфларацыі, калі яны страчвалі сваю маладзецкую, дзявоцкую «красу» — базавую характарыстыку іх ранейшага цнатлівага статуса. Перад тым як сесці на пасад, хлопец і дзяўчына мусілі перапрасіць усіх прысутных аб дараванні ўсіх грахоў (узгадай падобны абавязак для паміраючага). Калі на пасад (хлебную *дзяжу*, пакрытую вывернутым *кажухом*) садзіўся не цнатлівы чалавек — гэта пагражала бедствамі, няўродамі і звядзеннем скаціны ва ўсіх родных.

Цнатлівасць як прынцыповая прыкмета «старога» дашлюбнага статуса мусіла быць зліквідаваная з дапамогаю рытуалу, каб гэткім жа сімвалічным чынам можна было стварыць «новага» чалавека. Адсутнасць цноты, такім чынам, пазбаўляла значную частку шлюбнай абраднасці свайго сэнсу, рабіла рытуал шмат у чым «халастым». Невыпадкова, што ў такім разе рытуал звычайна згортваўся ці перапыняўся.

Канчатковая страта (смерць) папярэдняга статуса і адсутнасць новага, своеасаблівая «нулявая» фаза рабілі жаніха і нявесту надзвычай ўразлівымі з боку ўсемагчымых чараў. Адсюль «шлях да вянца — самы небяспечны момант шлюбнай абраднасці (узгадай паўсюль пашыраныя паданні аб «вясельных паяздах», перакінутых у *ваўкалакаў*).

З моманту вянчання, якое ўспрымалася як сакральны акт дараабмену паміж вышэйшымі сферамі і людзьмі («Ш. узялі.., за Ш. далі»), пачыналася сімвалічнае нараджэнне ў новым шлюбным статусе — да маладых паступова «вярталася» здольнасць гаварыць, бачыць, дзейнічаць. Канчаткова гэты статус афармляўся падчас абрадаў каморы, завівання і выпрабавання маладой у сям'і маладога.

Узяцце Ш. і «стварэнне» новых людзей (мужыка і жонкі), новай сацыяльнай адзінкі (сям'і) было немагчымае без надзялення маладых «новай» *доляй*, што ў сваю чаргу прадугледжвала перараз мяркаванне калектыўнай долі. Ідэя надзялення доляй увасобленая ў каравайным абрадзе, які ўспрымаўся як касмічны па сваіх маштабах: «Сам Бог каравай месіць, Прачыстая свеціць, Месяц у печ саджае, Зоранька закладае, Сонейка запякае...» Калі ж камусьці за вясельным сталом не хапіла *каравая* (ягонай часткі долі), то маладую пару чакалі ў жыцці беды й нястачы.

Аднак, нягледзячы на заканчэнне вяселля, Ш. працягваў інстытуцыяналізоўвацца яшчэ доўга. На першым часе маладыя маюць асаблівы статус: ім дазваляецца наведваць вячоркі, удзельнічаць у забавах моладзі, адначасова яны дапускаюцца і ў таварыства дарослых.

Для маладых (і для ўсяго роду) асаблівае значэнне на працягу першага года мелі першыя ўчынкі (зажынкі, выпечка хлеба ды інш.), што мусіла даць «новы» спор у кожнай справе. Гадавы тэрмін «пераходнага» стану маладых матывуецца і як дастатковы тэрмін для нараджэння дзіцяці, і як

тэрмін, на працягу якога рэалізуецца поўны набор дзеянняў і падзей, у якіх упершыню бяруць удзел «малжонкі». Беларусы Смаленшчыны лічылі, што Ш. робіцца сапраўдным, а маладыя «супоўнымі людзьмі» толькі праз 9 гадоў пасля вяселля.

У адрозненне ад першага Ш. усе наступныя ўжо не лічыліся сакральнымі з паходжання і іх узяцце не суправаджалася складанай абраднасцю: «Першая жонка ад Бога, другая — ад людзей, а трэцяя — ад чорта прынесена».

Пазашлюбныя дачыненні жанатых людзей усведамляліся як страта індывідуальнай жыццёвай энергіі («Не паглядай на чужых жонак: ці скасееш, ці здурнееш») і сямейнай долі: «Чужую галубіць — сваю сям'ю згубіць». Лічылася, што найбольш юрлівыя па–за Ш. мужчыны неўзабаве пачынаюць вонкава нагадваць свой дзетародны орган: «Чужая падушка лысіну працярэбіць».

Пасля выканання сям'ёй рэпрадуктыўных функцый (выдаткоўвання значнай часткі сваёй долі) людзі рыхтаваліся да апошняга «Ш.» — смерці. Так, калі сямейныя людзі бачылі ў сне сваё вянчанне (вяселле) — гэта азначала безнадзейную хваробу і смерць, якая ўсведамлялася як «жаніцьба з сырой зямлёй». Семантыка «пераходу» ў новы статус праз «смерць» старога, агульная для шлюбнай і пахавальнай абраднасці, ляжыць у аснове іх падабенства.

Літ.: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб, 1993; Вяселле: Абрад. Мн., 1977; *Ерёмина В. И.* Ритуал и фольклор. М., 1991; Жыцця адвечны лад. Ч. 2. Мн., 1998; *Федароўскі М.* Люд беларускі: Вяселле. Мн., 1991.

У. Лобач

ШТАНЫ́, нагавíцы, порткі як выключна мужчынскае адзенне выступаюць асноўным полавызначальным элементам і сімвалізуюць самога мужчыну — у мантычных абрадах (іх падкладвалі пад *галаву*), у любоўнай магіі (на святога Яна цягалі вакол вёскі, каб хлопцы не хадзілі да чужых дзяўчат; Ш. у *зубах* абносілі вакол хаты і задумвалі імя хлопца). Парушэнне мужчынамі традыцыйнага падзелу сфераў дзейнасці на мужчынскую і жаночую выклікала адпаведныя дзеянні — іх умоўна пазбаўлялі полу: калі на выключна жаночае абрадавае гулянне трапляў мужчына, яму проста раздзіралі Ш., параўн. таксама фразему «залапіў штаны», якая азначае адмову хлопцу пры сватанні. Калі муж памірaў, жонцы, каб не гаравала, раілі апрануць яго Ш., ці сімвалічна, умоўна імітаваць яго прысутнасць. Адпаведна прадукавальнае значэнне мелі падкладванне Ш. пад ложак маладым, прыёмы земляробчай і жывёлагадоўчай магіі (пад павешанымі Ш. выганялі *авечак*, іх цягалі па градах з агуркамі і да т. п.).

Другім яскравым семантычным параметрам Ш. з'яўляецца іх апатрапеічная моц, накіраваная на супрацьдзеянне ўсім магчымым праявам іншасвету (Ш. выціралі ад *сурокаў*, выганялі чужога *хлеўніка* ды інш.). Спалучэнне прадукавальнай, жыццядайнай сімволікі Ш. з іх апатрапеічнымі якасцямі вызначыла выкарыстанне гэтай часткі адзення ў народнай медыцыне і ветэрынарыі: ад падучай хваробы на *твар* накідвалі *чорныя* Ш.; калі хварэла карова, стараліся ўкрасці ў суседа споднія Ш. і выцерці імі жывёлу праз жывот і спіну тры разы.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 133—137.

Т. Валодзіна

ШЧАДРЭ́ЦЬ, Шчодрык, бог баляванння, бяседы. У гонар яго на Беларусі існавала свята, якое пачыналі адзначаць напярэдадні 1 студзеня і працягвалі да трэцяй куцці. Увечары збіраўся вялікі гурт хлопцаў, якія апраналі розныя ўборы і рабілі *маскі*. Галоўную ролю мусіў іграць высокі і мужны дзяцюк, прыбраны Ш. На ім быў шырокі плашч яркага колеру, абвешаны рознымі званочкамі, каляровымі абрэзкамі і доўгімі тасёмкамі, на галаву Ш. надзявалі карону з бліскучай паперы, на твары была пачварная маска з чырвонымі шчокамі і носам, з–пад кароны падалі доўгія валасы з конскага хваста, у руках Ш. трымаў тоўстае аздобленае жазло. Ш. саджалі на адмыслова зроблены дзеля гэтага выпадку вазок, асветлены ліхтарамі і абвешаны рознымі стракатымі анучамі і званочкамі. Вазком кіраваў т. зв. Шчадранец, а дапамагалі яму іншыя пераапранутыя — Шчадраванцы, Шчодрыкі. Гэты карагод пад ігру музыкаў са спевамі хадзіў па вуліцах, спыняючыся каля кожнага дома.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1846. Прибавления. Кн. 1. С. 121—123.

У. Васілевіч

ШЧЫЛІКУ́Н, рэгіянальнае (са Смаленшчыны) найменне *чорта* або нейкага іншага нячысціка. Магчыма, звязана з такімі персанажамі рускай міфалогіі, як шуликуны (шиликуны, шулюкуны, шликуны), якія лічыліся дзецьмі *Вадзяніка*, вельмі варожымі для чалавека істотамі. Слова «шуликун» выводзяць са старарус. *шуи*, што значыць «левы; кепскі, нячысты».

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 165; *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 823.

С. Санько

ШЫ́ШКА, шышы, будучы надзеленай фалічнай семантыкай, сімвалічна рэпрэзентуе агонь, жыццё, мужчынскі пачатак, плоднасць, актыўнасць і багацце. Нездарма адзін з відаў вясельнага печыва набывае форму і найменне Ш. (параўн. таксама сімволіку шыша/кукіша). Мужчынская сімволіка Ш. яскрава ўвасобілася ў песні, што спявалася «нячэснай» нявесце: «Пад елкаю спала, // Не дзеўкаю ўстала; // Шышка з елі спала, // Дзеўку сапсавала».

Літ.: Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 244; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 108—109.

М. Малоха

ШЫШЫ́ГА, міфічная істота, якой даўней палохалі дзяцей у сем'ях беларусаў–будакоў у былым Лук'янаўскім павеце Ніжагародскай губерні.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 621; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 108.

У. Васілевіч

ШЭ́РШНІ ўтварыліся з *пчол* у выніку спрэчкі *Бога* з *чортам*. Карысных для людзей пчол стварыў Бог, чорт прасіў Бога даць пчол і яму. Разгневаны Бог кінуў жменю пчол проста ў твар чорту, пчолы сталі адразу вялікія, куслівыя і хутка разляцеліся хто куды. З таго часу Ш. перш чым укусіць каго, цаляюць ударыць у твар. Лічылася, што 12 разоў уджалены Ш. чалавек абавязкова памрэ.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 147; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 72.

Л. Салавей

ШЭ́ШКІ, вольныя нячысцікі, якія ў чартоўскім гурце выступалі выразнікамі радасці. За вясёлы нораў і сціплы, не большы за кошку, рост іх ласкава называлі Шэшачкі. Вяртлявы, рухавы Ш. здольны быць выдатным чартоўскім віжам, выведнікам чалавечых грахоў, але ўхапіць ахвяру ці тым больш давесці яе да канчатковай пагібелі сам ён не можа. З прычыны легкадумства Ш. сапраўдныя нячысцікі пазбягаюць яго ненадзейнай дапамогі, пазіраючы на яго як на блазнаватага. Чалавека Ш. падкупае ласкавымі заляканнямі, гулліваcцю, гарэзлівасцю. Раптоўна набліжаючыся, Ш. падражнівае чалавека, адлучае ад справы ў самы пільны момант, хапае з–пад рукі і выносіць прэч патрэбныя прадметы, ды цешыцца з таго, як чалавек злуецца і шукае згубленае. У доўгія зімовыя вечары, калі людзі вольныя ад працы, Ш. з'яўляюцца гуртам і пачынаюць мітусіцца, заляцацца. Такое здараецца рэдка, бо жывуць і дзейнічаюць Ш. пераважна паасобку. Відаць, водгаласы пра персанажаў беларускай міфалогіі захаваліся ў дзіцячай забаўлянцы: «Жыў сабе Шэшко і Мешко. Була ў його світка–порцянка, шапка–шкуроцянка, а паясок — матузок. Ці хароша мая казка? — Канешне хароша! — Жыў Шэшко і Мешко...» (запісана на Мазыршчыне).

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 621; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 37—38.

У. Васілевіч



Ю́РАЙ, Ю́р'е, Ю́р'я, Ягор'я, Георгі, старажытныя святы народнага календара (адзначаліся 6 мая і 9 снежня н. ст.) у гонар святога — заступніка свойскай жывёлы і сялянскай нівы. У хрысціянскую эпоху святому Георгію–пераможцу былі нададзены функцыі такога язычніцкага боства як *Ярыла*. Гэтыя святы (асабліва веснавое) былі напоўненыя шматлікімі абрадавымі дзеяннямі, песнямі, павер'ямі, прыкметамі апатрапеічнага і заклінальнага характару. Веснавы Ю. знаменаваў сабою сапраўдны пачатак вясны. Менавіта з гэтага дня, як лічылі амаль усюды, пачынае куваць *зязюля*. На Ю. сяляне выходзілі з песнямі і ахвярнымі стравамі аглядаць свае зарунелыя палеткі («калі прыйдзе Юры, не ўгледзіш у жыце куры»). З Ю. звязваўся, як правіла, і першы выпас жывёлы (запасаў корму для яе павінна было хапіць як мінімум да гэтага дня — «На Юр'я каб сена было і ў дурня»). Дбайны гаспадар не прапускаў без увагі стан надвор'я і рабіў для сябе пэўныя высновы: «Калі на Ягор'я мароз — будзе добры авёс». Снег на Ю. надаваў надзеі, што ўлетку пабялеюць палі ад удалай грэчкі, і наадварот — «Як на Юр'я пагода, то на грэчку няўрода». Густы юр'еўскі дождж упэўніваў селяніна, што вырасце густое вялікае жыта. Жыватворная юр'еўская раса таксама абяцала прыбытак: «Як на Юр'я раса — хопіць коням аўса». Адначасова з апякунствам свойскай жывёлы Ю. лічыўся валадаром *ваўкоў*. У народзе ўяўлялі, што Ю. едзе на *белым кані* і замыкае пашчы дзікім звярам, пасля чаго тыя менш нападаюць на скаціну. Статак стараліся выгнаць зарань, на цудадзейную расу, якая павінна была забяспечыць вялікі дастатак *малака*. За лепшае лічылі, калі запасванне супадае з поўняю («каб усяго было поўна»). Перад выганам жывёлы гаспадар тройчы абыходзіў яе з запаленай *грамнічнай свечкай* і апырскваў асвечанаю вадою. Абкурвалі жывёлу падпаленымі купальскімі зёлкамі, што захоўваліся ў кожнай хаце. Выганялі скаціну з хлява, пасцёбваючы асвечанымі на *Вербніцу* галінкамі *вярбы*, потым іх уторквалі ў хляве ад злых духаў. На *парозе* хлява перад жывёлаю клалі розныя сімвалічныя рэчы–*абярэгі*: *яйка* — каб заткнуць ім ваўку пашчу і каб каровы былі круглыя і поўныя (калі яйка заставалася цэлае пасля праходу жывёлы, спадзяваліся, што і жывёла сёлета будзе цэлая); замкнуты *замок* — як ахоўны сродак ад ваўкоў («Няхай так замкнецца яго пашча на ўсё лета»); ніты ад кроснаў — ад укусу *змяі* («Як гадзюка ніта не разбярэ, так ад кароўкі малака не адбярэ»); *сякеру*, каб абараніць ёю гавяду ад нячыстай сілы; *пояс* ці жменю выцягнутай са страхі *саломы* — каб скаціна трымалася свайго дома; бязмен — каб жывёла павялічвалася ў вазе. Запасванне на Ю. станавілася і святам пастухоў — для іх гаспадары рыхтавалі добрыя закускі, а тыя на пашы ладзілі сабе пачастунак.

У першы дзень пастухі не бралі з сабою *нажа*, бо вастрыць яго, першы раз гонячы статак, значыла б вастрыць воўку зубы. Не забываў селянін у гэты дзень і пра сваю ніву. Ён выходзіў на яе з загорнутым у абрус *караваем* — увасабленнем леташняга ўраджаю — і абыходзіў палеткі, потым клаў *хлеб* у рунь, і калі ён хаваўся ў жыце, казалі, што яно сёлета будзе ўдалае. Выносілі на поле косткі, што заставаліся з велікоднага стала, і закопвалі іх па канцах поля, каб не расло пустазелле. Асвячоная вербачка ўторквалася ў зямлю з вераю, што гэтым самым удасца абараніць ніву ад граду. На полі частаваліся, спявалі юраўскія песні. «Юр'е Бога клікала: // — Да падай, Божа, ключыкі // Адамкнуць зямліцу // Да выпусціць травіцу, // Да на травіцу расіцу, // Да на буйна жыта, // Да на цёпла лета, // Да на волікі ярмачко, // Да на кароўкі малачко».

Пра восеньскага (ці зімовага) Ю. гаварылі, што ён «грудай гвоздзіць». Перагукваўся восеньскі Ю. («халодны») са сваім веснавым святам («галодным») у народнай прыкмеце: «Колькі на асенняга Юр'я снегу, столькі на вясенняга — травы». Як адзін, так і другі, мелі дачыненне да свойскай жывёлы і драпежнікаў, толькі зімовы Ю. рабіў зусім адваротнае: «Асенні Ю. адмыкае раты ваўкам», г. зн. з гэтага дня крыважэрныя ваўкі пачынаюць хадзіць зграямі і нападаць на скаціну. У дзень зімовага Ю. падстрыгаюць грывы і хвасты *коням*, а таксама аднімаюць ад кабыл жарабят–смактуноў і ставяць іх у асобныя стайні да вясны. Увесну і ўвосень Ю. святкуецца поруч з прысвяткамі *Міколы*, які таксама выступае ў фальклоры апекуном сялянскай гаспадаркі. Гэтыя святыя пастаўленыя разам і ў шматлікіх прыказках: «Вясною Георгі і Мікалай — з кормам, зімою — з гвоздам» або «Юрай масціць, а Мікола гваздзіць (грудзіць)».

***Літ.*:** Веснавыя песні. Мн., 1979. С. 157—182; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 424—442, 556—558; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 174—187, 288—289, 300—301, 352—353; Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 235—244.

У. Васілевіч



Я́БЛЫНЯ, у міфалогіі і культуры беларусаў выступае як адна з адменаў Сусветнага дрэва: на яе вяршыні сядзіць *птушка*, а ў каранях размясціўся *змей*. Яна ўяўляе адзін з варыянтаў *Дрэва жыцця*, у якім захоўваецца сіла, вечнае жыццё і несмяротнасць. Носьбітамі жыццёвай субстанцыі выступаюць у першую чаргу яблыкі — узгадаем казачныя залатыя, «маладзільныя», райскія яблыкі.

Я. увасабляе ідэю дрэва–продка, падкрэслена сімвалізуе мацярынскі пачатак: яна вырастае на магіле кароўкі (матулі) і дае яблыкі толькі сваёй дачцэ, у Я. знаходзяць прытулак брат з сястрой, калі ўцякаюць ад *Бабы Ягі*. Да тых жа матываў адсылае выраз «зямля яблыкамі пахне» — блізка да *смерці*. Беларусы, калі нараджалася дзяўчынка, закопвалі пад Я. дзіцячае месца, каб вырасла гэткая ж прыгожая і пладавітая. Акрамя таго, судачыненне з дрэвам як змесцівам *душаў*, што падтрымлівалі і апякалі, прыносіла немаўляці шчасце і дабрабыт.

У песеннай вобразнасці яблык становіўся сімвалам кахання, а сама Я. параўноўвалася з нявестай.

Літ.: *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 29—37.

М. Малоха

Я́ВАР, **ягор**, белы клён з сямейства псеўдаплатанавых, прыгожае, велічнае дрэва, улюбёнае дрэва беларускай вуснапаэтычнай спадчыны, хоць у прыродзе Беларусі яно адсутнічае. Важнае месца Я. у нашай духоўнай спадчыне тлумачыцца незвычайным яго паходжаннем. Я. — гэта моладзец, ператвораны ў дрэва праз праклён маці (часам бацькі) або па сваёй волі пад ціскам абставін ды інш. Я. вырастае таксама на магілцы чалавека, і па асобных прыкметах людзі здагадваюцца, што ў ім жыве *душа* палеглага. Найбольш выразна міф пра паходжанне Я. выступае ў баладах, дзе ён з'яўляецца асновай некалькіх сюжэтаў. Найбольш поўным варыянтам такога міфа стаў сюжэт, дзе *метамарфоза* хлопца ў Я. адбываецца праз праклён бацькоў, прытым праклёну падлягае ўсё, што звязана з ім: «Бадай, сыночак, яварам, // А конічак — каменем, // А шапачка — купінкай, // А хустачка — рэчанькай, // А паясочак — сцежачкай!»

Я. часта выступае ў пары з жаночым дрэвам, якое ўзнікае ў выніку ператварэння жанчыны, — *ліпай*, *бярозай*, *вярбою*, *калінай*. Я. і бяроза ці іншае названае вышэй дрэва вырастаюць на могілках атручаных маткай сына і нявесткі, яны схіляюцца адзін да аднаго, злучаюцца галінкамі, зліпаюцца лісточкамі, паказваючы ўсім, што душы загінуўшых жывуць у дрэвах і што каханне іх несмяротнае. Два Я. вырастаюць таксама на могілках знішчаных хлопчыкаў–двайнюкоў, сыноў каралевіча. Попел ссечаных Я. лізнула *авечка*, прывяла двух баранчыкаў, якія сталі хлопчыкамі

і расказалі бацьку ўсю сваю гісторыю. Існуе сюжэт балады, дзе жонка заклінае мужа ў Я. за нявернасць, сама перакідваецца рэчкай, дзеці ручайкамі.

Я. — галоўны раслінны сімвал беларускай традыцыйнай спадчыны — выступае ў якасці Сусветнага дрэва, задаючы трохроўневую вертыкальную структуру космасу, а таксама маркіруе цэнтр сусвету, змяшчаючыся ў закрытай прасторы двара, дзе пэўныя рашэнні прымае Бог: «Паглядзі на двор ты на новенькі, // Што на дварэ праява стала: // Стаіць явар, тонкі, высокі, // Тонкі, высокі, лісцем шырокі, // Пад яварам столічак стаіць, // Каля століка крэселькі стаяць, // Крэселькі стаяць, святочкі сядзяць. // У адным крэселькі гасподзь бог сядзіць, // Гасподзь бог сядзіць, кнігі чытаіць, // Кнігі чытаіць, святкі збіраіць, // Святкі збіраіць і рассалаіць». З яварам звязваецца станаўленне сусвету ў той час, калі не было яшчэ ні неба, ні зямлі, а толькі было шырокае мора, на тым моры з'явіўся «явар зялёны». Гл. таксама *Дрэвы, Расліны*.

***Літ.*:** Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 346, 406, 448—506; Беларускі казачны эпас. Мн., 1976. С. 184—186; Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 107—126.

Л. Салавей

Я́ВАРКІ, персанажы казкі «Знайда Дуброўскі», імаверна, паходжаннем вобраза звязаныя з падобнымі да іх персанажамі беларускай народнай міфалогіі — *Ядзеркамі*, *Сарэнамі* (марскімі людзьмі, вадзянымі каралеўнамі або фараонкамі). Імавернасць гэтага ўзмацняецца тым, што і Я., і згаданыя вышэй персанажы вядомыя прыкладна з адной тэрыторыі ў запісах М. Федароўскага, магчыма, ім жа самім і інкарпаравanымі ў тэкст казкі. Казачныя Я. — тры сястры–прыгажуні, марскія каралеўны. Яны высокія, танклявыя, з залатымі валасамі і бровамі, ходзяць у сярэбраных сукнях і чаравіках. Найпрыгажэйшая з іх — самая малодшая. Як выходзіць яна з мора, то перад ёй нібы зоры рассыпаецца дыямантавая раса. У моры Я. кіруюць вялікай колькасцю марскога народа (параўн. марскіх людзей у міфалагічных аповедах), пераважна нейкага пакрачнага, бязладнага выгляду. Малодшай Я. прыслугоўваюць дванаццаць марскіх дзяўчын, падобных да самой Я., толькі ходзяць яны ў ядвабных фартушках, вышываных залатымі ніцямі. У сваіх марскіх валадараннях Я. мае незвычайных жывёлаў і птушак: коней з залатымі ўздзечкамі, кароў з залатымі рагамі, сярэбранымі «ракавінамі» і дыямантавымі вачыма, шэрыя гусі велічынёй з печ і белыя, як лебедзі, качкі памерамі з жорава. Наагул у каралеўстве Я. усё вылучаецца або ненатуральнымі памерамі, або незлічонай колькасцю: кабыла мае памеры з найбольшае гумно, а прыгнаныя Знайдам з мора яе жарабяты «завалілі цэлы купцоў двор, як цёмная хмара»; кароў столькі, «як зораў на небе», а «дойлы ў іх былі такія вялікія, як найбольшая дзяжа» і г. д. Па парадзе Бога і з дапамогай яго чароўных дарункаў (сівога коніка, залатой булаўкі, акуляраў і залатога бічыка) Знайда Дуброўскі здабывае хітрасцю малодшую Я. і, прайшоўшы шэраг тыповых для казак выпрабаванняў, бярэ з ёю шлюб.

Цікава адзначыць яшчэ некалькі важных момантаў. Да Бога Знайда прыходзіць на загад прыймовага бацькі (купца), каб даведацца, чаму тры дні не свяціла Сонца і тры гады не было дажджу. У іншых казках падобнага сюжэтнага тыпу герой выпраўляецца непасрэдна да самога

Сонца. І Бог у разгляданай казцы выступае відочным субстытутам апошняга. У казцы «Агонь у сэрцы, а розум у галаве» жонкай героя таксама становіцца рачная прыгажуня, сонцава дачка. У час своеасаблівага выпрабавання героя Сонцам яна ператвараецца ў гожую зорку на небе і пасля доўгіх пошукаў яе закаханым — зноў у прыгажуню і яго будучую жонку. Звяртаюць на сябе ўвагу паслядоўныя транспазіцыі з персанажнага коду ў астральны і наадварот. І тут варта прыгадаць, што ў некаторых казках прычына, чаму Сонца не свяціла тры дні, тая, што яно проста загледзелася на марскую прыгажуню і забылася на свой дзённы шлях па небе. Але ўдалае заляцанне да прыгажуні выпадае не на долю Сонца, а на долю героя казкі, які ў гэтым выпадку можа разглядацца як свайго роду двайнік Сонца, як разумеў падобныя трансфармацыі пры пераходзе ад міфа да іншых наратыўных жанраў Ю. Лотман. Але герой аказваецца і больш удалым супернікам свайго прыймовага бацькі (купца), які, не прайшоўшы выпрабавання, не дабіваецца рукі Я. і гіне ў катле з гарачым кабыліным малаком. У гэтай развязцы сюжэта купец выступае таксама як двайнік Сонца і, такім чынам, як бы працягвае гісторыю няўдалага заляцання апошняга з натуральным фатальным зыходам.

Аднак у казках такога тыпу мы можам (беручы пад увагу адзначаныя транспазіцыі з персанажнага коду ў астральны і наадварот) бачыць своеасаблівую «бесканфліктную» трансфармацыю вядомага міфалагічнага сюжэта «Нябеснай сям'і» і «Нябеснага вяселля», дзе заляцанні *Месяца* да *Заранкі* (Венеры) прыводзяць у выніку да жорсткага пакарання Месяца. Падобна, што казкі разыгрываюць гэтую ж тэму, але са значнымі сюжэтнымі перабудовамі, выкліканымі пераносам цыклічнага міфа ў лінейныя структуры чарадзейнай казкі, а таксама тыповым менавіта для казак (а не для міфа, прынамсі, беларускага або літоўскага і да іх пад.) разуменнем Сонца як персанажа мужчынскага, што таксама ўносіла блытаніну ў сюжэтную структуру астральнага міфа.

Літ.: *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек—текст—семиосфера—история. М., 1999. С. 206—223; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1978. С. 358—368.

С. Санько

Я́ДЗЕРКІ, міфічныя насельніцы мора, тры родныя сястры — марскія каралеўны. Уяўляліся высокімі, тонкімі, залатавалосымі і залатабровымі дзяўчынамі ў срэбраных сукнях і чаравіках. З твару Я. былі надзвычайнымі прыгажунямі. Выходзячы з мора, Я. выпраменьвалі бляск, ад якога ў вачах свяцілася. Калі Я. ішла, перад ёю кацілася, як зоры, дыяментавая *раса*. Пры ўсёй сваёй прыгажосці Я. былі вельмі дзікія, і бліжэй чым на мілю да іх нельга было падступіцца, іначай яны нарабілі б крыку, і падданыя, пачуўшы, маглі ўхапіць і пакараць такога чалавека. Акрамя падданых у Я. ёсць *коні* і розная жывіна.

Літ.: *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 108.

У. Васілевіч

ЯЕ́ШНЯ, абрадавая страва, асабліва ў *пастухоў*. Абавязковай лічылася ў дзень св. *Юр'я* (св. Георгія). Звычайна *яйкі* і іншую ежу пастухам давалі гаспадары. Гэта рэліктавае праяўленне ахвяравання богу свойскай жывёлы.

У якасці рытуальнай стравы Я. была і на іншыя святы — *Дзяды*, *Міколаў* дзень, на другі дзень *Сёмухі* (Тройцы). У некаторых мясцінах Беларусі на *Радаўніцу* на могілках

распальвалі вогнішчы і пяклі на іх Я. На Міншчыне на *вяселлі* часта рытуальная *курыца* замянялася Я., якую маладыя павінны былі есці асобна ад іншых удзельнікаў вячэры, у святліцы.

***Літ.*:** *Никифоровский Н. Я.* Очерки простонародного жития–бытия. Витебск, 1895; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 97.

Л. Дучыц

Я́ЙКА, міфапаэтычны сімвал першакрыніцы жыцця і пладароддзя**.** Паводле старажытных паданняў, сусвет быў створаны з Я., пакладзенага казачнай птушкай Феніксам або вадаплаўнай птушкай (*качкай*). Сусветнае Я. апісваецца як залатое. Сусвет утрымлівае ў самім сабе не толькі жыццёвы пачатак, але і кіраванне лёсам сусветнага зла. У казках пра *Кашча* Несмяротнага пералічваюцца ўкладзеныя адно ў адно пад дубам рытуальныя сімвалы — *куфар*, *заяц*, *качка,* Я. і ў ім Кашчава *смерць*.

Я. увасабляе жыватворную сілу, якая процістаіць рознай нечысці, і ў некаторых выпадках яно роўнае *маланцы*. *Чорт* можа быць забіты маланкай або Я., знесеным напярэдадні *Калядаў*, калі нараджаецца *Сонца*. Аднак калі *курыца* знясе Я. на першы дзень свята, то ў гаспадарцы чакалі ўбытку.

Вялікая роля Я. у аграрнай магіі. Вясной у полі каталі Я. Пры першай сяўбе дзеля забеспячэння добрага ўраджаю ў полі араты мусіў з'есці Я., пры сяўбе *лёну* Я. падкідвалі як мага вышэй. У дзень першага выгану жывёлы на пашу сяляне пагладжвалі яе Я. па спіне. Я. знаходзіцца ў цэнтры велікоднай абраднасці. Пафарбаванае ў *чырвоны* колер Я. у хрысціянскай інтэрпрэтацыі сімвалізуе кроў, пралітую Ісусам Хрыстом дзеля збавення людзей ад грахоў. Велікоднае Я. каталі з горак, клалі ў зерне, падрыхтаванае на пасеў. У час сяўбы па полі раскідвалі шкарлупіны. У хаце шкарлупіны ад Я. затыкалі ў шчыліны бярвенняў, каб не вадзіліся прусакі. На *Радаўніцу* (Вялікдзень памерлых) пафарбаваныя Я. пакідалі на курганах і могілках, крыжападобна каталі іх там, што лічылася сродкам часовага ажыўлення мёртвых. Гаючыя ўласцівасці прыпісваліся нават вадзе, у якой фарбавалі Я. У некаторых мясцінах Беларусі на Радаўніцу на могілках распальвалі вогнішчы і пяклі на іх *яешню*. Я. і яешня лічыліся магічным сродкам, якія забяспечвалі маладым дзетароднасць.

Шмат існуе павер'яў аб магічнасці Я., якое можа знесці *певень*. Калі Я. знясе певень, якому мінула *сем* гадоў, то з яго народзіцца вогненны *Змей* (*Цмок*).

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 365; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография**.** М., 1991. С. 89; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 168—169.

Л. Дучыц

ЯРЫ́ЛА, адзін з багоў дахрысціянскага пантэона ў беларусаў. У вядомага этнографа П. Шпілеўскага (Драўлянскага) захавалася апісанне беларускага свята ў гонар Я., якое адзначалася 27 красавіка (па ст. ст.) і захоўвалася яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. Выбіралі дзяўчыну і апраналі яе ў белае адзенне Я., які ўяўляўся маладым прыгожым мужчынам, *босым*, з чалавечай галавой у правай руцэ і жытнёвымі каласамі ў левай. Дзяўчыне апраналі на галаву *вянок* з кветак і садзілі на белага *каня*, прывязанага да слупа. Вакол іх дзяўчаты ў вянках вадзілі карагод (часам і па засеянай ніве) і спявалі песні пра Я. як апекуна ўрадлівасці (раслінаў і чалавечай).

Пасля прыняцця хрысціянства ўсюды 23 красавіка (6 траўня) прынята адзначаць свята *Юр'я*, які ўвабраў у сябе многія рысы Я. і мае блізкае па гучанні імя. *Белы* колер адзення Я. атаясамліваецца з белым адзеннем *Бога* ці святога Юр'я. У палабскіх славянаў 15 красавіка адзначаўся дзень бога Яравіта. Нямецкія місіянеры суадносілі Яравіта з богам вайны Марсам, і ў той жа час ён лічыўся богам урадлівасці, ва ўладзе якога знаходзіліся зеляніна і плады зямлі. У часе вайны залаты шчыт Яравіта неслі перад войскам. З гэтай ваярскай функцыяй бога можна супаставіць і чалавечую галаву ў руцэ Я. У юраўскіх песнях таксама падкрэсліваецца, што святы Юр'я «...будзе вас сабіраць і меччу галовы адсякаць». Характэрна, што на ноўгарадскім абразе «Чудо Георгия о Змие» пачатку XIV ст. святы Юры трымае шчыт з выявай *сонца* ў выглядзе чалавечага твару ў фас. Некаторыя даследнікі бачаць у гэтым адлюстраванні далейшае развіццё вобраза Я. як сонечнага божышча, з чым стасуецца і прызначэнне шчыта Яравіта, залаты колер якога можна супаставіць з белым колерам адзення Я. Істотна, што Яравіт уваходзіў у склад чатырохчасткавай сістэмы багоў у палабскіх славянаў, а гэта стасуецца з чатырма Пяркунасамі ў балтаў. У адным з рукапісаў XV ст. адзначана, што «Перунъ есть многъ», іншымі словамі — мае шмат іпастасяў.

У беларускім фальклорна–этнаграфічным матэрыяле вядома свята «ярылавіца» («ярылкі»), якое адзначалі на Юр'я (у красавіку), на *Сёмуху*, русальным тыдні і на *Купалле* (май—чэрвень). Свята ўтрымоўвае як магічна–земляробчыя элементы, так і шлюбна–эратычныя.

У Расіі ў XIX ст. свята ў гонар Я. спраўлялася ў нядзелю перад Пятроўскім пастом (Кастрамская і Уладзімірская губ.). Наладжвалі пахаванне пудзіла Я. з падкрэслена выразнымі мужчынскімі атрыбутамі. У Маскоўскай вобл. святкаванне Я. адбывалася ноччу, каля вогнішчаў на ўзгорку паблізу ракі, яно мела «разбэшчаны характар». У некаторых мясцінах на свята Я. распальвалі вогнішчы, варылі і фарбавалі *яйкі*, пасля *заходу Сонца* купаліся. Вядома назіранне, што Ярылін дзень (Ярылкі) у Расіі захаваліся там, дзе не святкавалі Купалле.

А. Голан імя Ярылы лічыць роднасным імёнам старажытнагрэцкага Эраса, Геракла, бога вайны Арэса, а таксама Юрыя–Георгія. Пазнейшы святы Юры ўвабраў у сябе рысы як хрысціянскага пакутніка, так і паганскага божышча. Імя Я. этымалагізуецца ад славянскага *jara «вясна».

Літ.: *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994; *Древлянский П.* Белорусские народные предания // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 1, 4; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

Э. Зайкоўскі

Я́СЕНЬ, дрэва, слаба прадстаўленае ў беларускім фальклоры. Захавалася, тым не менш, паданне пра тое, як людзі навучыліся карыстацца *агнём*. Паводле гэтага падання, *Бог* паслаў агонь на зямлю, каб пакараць *чорта*, які спакусіў першых людзей свету — Адама і Еву. Чорт схаваўся за Я., а Бог перуном запаліў яго. З таго часу людзі пачалі разводзіць *агонь* і карыстацца ім.

Эпітэт Я. у фальклоры — «светлы», што можна разумець як народную этымалогію самога слова «ясень». Адсюль і яго сувязь з агнём.

***Літ.*:** Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 108, 347.

С. Санько

Я́СТРАБ, у беларускай традыцыі ўважаўся за сімвал жарсці ў каханні і адвагі. Выкарыстоўваўся ў любоўнай магіі, бо лічылася, што калі на жыва-це насіць галаву Я., то ўсе будуць лю-біць. У фальклорных тэкстах Я. прак-тычна не сустракаецца.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; *Минько Л. И.* Суеверия и приметы. Мн., 1975. С. 49.

С. Санько

ЯЎСПЕРЫ́ТА, легендарная чараўніца, якая жыла на гары *Шатрыя*, сустракала каля магілы Альцыса шабаш *ведзьмаў*, якія зляталіся туды на *Купалле* з усёй Літвы, і там часта-вала іх.

***Літ.*:** *Сахаров И. П.* Сказания русского народа: Народный дневник: Праздники и обычаи. СПб., 1835. С. 93.

С. Санько

Я́ШЧАР, **Я́шчур**, міфічная істота, ад-паведнік *Змея*, антыпода *Перуна*. Сказанае пацвярджаецца сувяззю Я. з арэшнікам, *арэхамі*, паколькі ў сла-вянскай народнай традыцыі арэхавы куст азначае локус змея. Пярун–грамавік, пераследуючы змея, ніколі не пускае свае стрэлы на арэшнік, бо арэшнік ёсць месцам бяспекі змея, яго тэрыторыяй. Толькі *маланка* можа папаліць арэхі. Калі знаходзяць у гронцы пусты, чорны ўсярэдзіне арэх, кажуць: «Малання спаліла». Міфалагічных паданняў пра Змея шмат, пра Я. захавалася толькі калядная гульня, дзе сувязь Я. з арэшнікам падкрэсліваецца вельмі выразна: Я. сядзіць у арэхавым кусце, ён арэшкі лузае. Я. сядзіць на залатым крэсле, гэта знак таго, што Я. — кароль, ён выбірае сабе нявесту, ува ўсіх дзяўчат забірае вяночкі, ён павінен быць не-звычайны, робіць розныя міны, грымаснічае, дзяўчаты пакорліва вы-мольваюць у яго свае вянкі. Матыў «муж–вуж» ці «муж–змей» даволі па-шыраны ў казках, паданнях, бо гэта адна з ягоных праяў у гульнёвым тэк-сце, які да таго ж прымеркаваны да Калядаў. Каляды, такім чынам, былі часам панавання Я., калі Пярун яму не пагражаў. Найпершым атрыбутам калядных святаў лічацца арэхі (як на *Вялікдзень — яйка*). Гульні з арэхамі, частаванне імі было абавязковым. У вялікіх сем'ях маці абавязкова на-дзяляла імі кожнага з сямейнікаў, не дазваляючы дзецям расцягваць запа-сы дачасна. Хто не меў часу дужа зай-мацца зборам арэхаў, той, нібы ў апраўданне, казаў: «Трэба ж назбі-раць якую жменьку арэхаў к Калядам».

***Літ.*:** *Бернштам Т. А.* Следы архаиче-ских ритуалов и культов в русских молодеж-ных играх «Ящер» и «Олень» (опыт рекон-струкции) // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традици-онной культуры. Л., 1990. С. 17—36; Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі. Мн., 1975; Народны тэатр. Мн., 1983.

Л. Салавей