

АБВОРВАННЕ, правядзенне вакол вёскі магічнай баразны, якая, паводле павер'яў, запыняла пашырэнне эпідэмій. У некаторых мясцінах абрад выконваўся і ў XX ст. У розных раёнах А. рабілі па–рознаму. Найчасцей старыя кабеты і цнатлівыя дзяўчаты (зрэдку ўдзельнічалі і цяжарныя жанчыны) згаворваліся і збіраліся разам, распраналіся, распускалі *валасы*, упрагаліся ў саху і праводзілі ёю замкнёную баразну вакол вёскі. Адбывалася гэта апоўначы або да ўзыходу сонца. Калі ведалі пра выкананне абраду, то павінны былі зачыняць вароты, дзверы і вокны. Калі ж А. рабілася таемна, то той, хто сустракаўся на шляху ўдзельнікаў абраду, мог быць набіты. Сустрэтых *ката*, *сабаку*, а то і *карову* вяскоўцы забівалі. Звычайна праводзілі адну баразну, але бывала і тры баразны. У некаторых мясцінах наперадзе працэсіі неслі абраз. Дзе–нідзе ў абрадзе А. удзельнічалі і хлопцы.

Часта А. рабілася на валах–блізнятах або двума братамі–блізнятамі. На Гродзеншчыне і ў Зах. Палессі, калі ў вёсцы не было блізнятаў, то запрагалі двух аднагодкаў–цёзкаў з аднолькавым колерам валасоў. У Цэнтральным Палессі вядомы выпадкі А. на *чорных* котках, пеўнях і сабаках. Часта працэсія суправаджалася песнямі.

Як рэцыдыў абраду А. у XX ст. зафіксавана А. на конях, на трактарах, бывала, плуг цягалі не вакол вёскі, а па вуліцах. Вядома таксама А. культавых камянёў, верагодна, звязаных з *Вялесам* (Воласам), ахоўнікам жывёлы.

Да абраду А. семантычна і структурна блізкі абрад праворвання (дарогі, рэчышча высахлай ракі) з мэтай выклікання дажджу.

***Літ.*:** *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994; К вопросу об опахивании // Этнографическое обозрение. 1910. № 3—4. М., 1911. С. 175—178; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Гомель, 1995. С. 11—12; *Лысенко О. В., Островский А. Б.* Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Сб. науч. трудов. Л., 1990. С. 108—119; *Толстая С. М.* Пахание реки, дороги // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 18—22.

Л. Дучыц

АБЎТАК, элемент традыцыйнага строю, семантычна вылучаны ў багата якіх абрадах (калядных, пахавальных і інш.). У глыбокай старажытнасці А. быў своеасаблівым «пасведчаннем» родавай прыналежнасці. Кожны род меў сваю форму А., матэрыялам для якога служыла скура з задніх ног татэмнай жывёліны. У Сярэднявеччы скураны А. упрыгожваўся вышыўкай ніткамі. Узоры мелі магічны характар.

Вядомыя абрады, у якіх па памерлых ахвяравалі стары стаптаны А. Яшчэ нядаўна месцамі існаваў звычай:

на *Каляды* дзяўчаты набіралі поўныя начоўкі свайго А. і падкідвалі ўгару. Чый А. хутчэй выпадзе з начовак, тая дзяўчына магла спадзявацца неўзабаве выйсці замуж.

На Беларусі існуе нямала паданняў пра археалагічныя помнікі (гарадзішчы і курганы), якія нібыта былі насыпаны шведамі (французамі, туркамі, татарамі), што нанасілі зямлю ботамі.

Літ.: *Берман Иоанн.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда. СПб., 1874. С. 19; *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—40; *Зеленин Д.* Русские народные обряды со старой обувью // Живая старина. 1913. Вып. 1—2. С. 1—16; *Оятева Е. И.* О семантике ритуального башмака // Археологический сборник. Вып. 19. Материалы по истории и археологии СССР. Л., 1978. С. 86—92.

Л. Дучыц

АБЫДЗЁННІК, рытуальны знадбень (у беларусаў часцей за ўсё *Ручнік)*, выраблены ў пэўнай крызіснай сітуацыі: пры эпідэміі, падчас засухі, градабою ды іншых няшчасцях (ёсць звесткі пра тое, што ў некаторых мясцінах А. апошні раз ткалі ў перыяд калектывізацыі, у гады Вялікай Айчыннай вайны). Рытуал вырабу А. такі: у адной хаце за дзень ці за ноч жанчыны (часам толькі старыя, «чыстыя» або ўдовы) ці дзяўчаты пралі кудзелю і ткалі ручнік. Атрыманую тканіну ахвяравалі ў царкву, выраб вешалі на абраз ці крыж на *ростанях*, абыходзілі з ім вакол вёскі, поля, пераганялі праз яго жывёлу. Абыдзённаму ручніку прыпісвалася ўласцівасць успрымаць, убіраць у сябе рэальнае зло або служыць неадольнай перашкодай для яго пранікнення ў жыццёвае кола людзей.

Даследнікі магічныя якасці А. звязваюць з яго навіной, а значыць, з абсалютнай чысцінёй, пры сутыкненні з якой разбіваецца моц нячыстай сілы. У час абходу вёскі А. ахоплівалася ўся асвоеная дадзеным соцыумам прастора. Варыянты рытуалу з наступным спальваннем А. выступаюць як пазбаўленне ад сканцэнтраваных у ім няшчасцяў, як вяртанне ў свет прыроды «адпрацаванай» рэчы. Інакш кажучы, тканне абыдзённага палатна звязвалася з ідэяй абнаўлення свету і вяртання яму першапачатковай чысціні.

Сіла абыдзённага ручніка палягала ў прысутнасці ў ім своеасаблівай моцы, псіхічнай энергіі ўсяго калектыву, тоеснай высокім духоўным памкненням. Архаічныя формы абраднасці выяўляюць тэндэнцыю, якую можна тлумачыць як утварэнне магічнага кола, г. зн. узвядзенне непераадольнай для эпідэміі мяжы. Магчыма, першапачаткова кавалкам палатніны абкружалі ўсю вёску, ствараючы магічнае кола–пояс. Пазней рэальнае апаясванне было заменена на сімвалічнае — абыходам вакол сяла з А.

Тканне ручніка часам суправаджалася паралельным рытуалам — *варожбамі* і ўстаноўкай мужчынамі абыдзённага *крыжа*. Вядомае ў беларусаў і апаясванне храма. На св. Аляксея плялі абыдзённую сетку, каб добра лавілася *рыба*.

У гэтых абрадах паўната і завершанасць усяго працэсу за кароткі тэрмін часу надавала вырабам сакральнасць і магічную моц.

Літ.: *Фадзеева В.* Беларускі ручнік. Мн., 1994. С. 94—118; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 12—13.

Т. Валодзіна

АБЯРЭ́ГІ, кудме́ні, амуле́ты, апатрапе́і (грэц. ἀποτρόπαιος — «адводзіць бяду»), прадмет, выява або дзеянне, якім прыпісвалі магічную здольнасць засцерагаць ад няшчасцяў і ад злых духаў. Ад эпохі палеаліту ў якасці А. выкарыстоўвалі амулеты з зубоў, кіпцюроў і касцей жывёлаў. Разнастайныя амулеты–А. характэрныя для эпохі балта–славянскага язычніцтва і ранняга хрысціянства: у курганных могільніках на тэрыторыі Беларусі знойдзены амулеты–падвескі, змеевікі, змеегаловыя бранзалеты ды інш. А. служылі аховаю не толькі ад рэальнай пагрозы прыродных стыхіяў (*засухі*, *граду*, паводкі, *маланкі*, *навальніцы*), але і ад *сурокаў*, што сыходзілі ад людзей з ліхім *вокам*, ведзьмароў, *знахароў*, а таксама міфічных істот — *чарцей*, *ведзьмаў* і інш. Беларусы выкарыстоўвалі шматлікія А. дзеля захавання ад бедаў саміх сябе, свойскай жывёлы, гаспадаркі, што тлумачылася аграрнай дамінантай у абраднасці.

Найбольш старажытныя А., знойдзеныя на тэрыторыі Беларусі, належаць да неаліту (паселішчы на Крывінскім тарфяніку ў Віцебскай вобл., блізу в. Камень Пінскага р–на). Пашырыліся ў жалезным веку. Апрача прасвідраваных зубоў жывёл і касцяных падвесак, выраблялі разнастайныя металёвыя А. З'явіліся лунніцы, звязаныя з культам *Месяца*, які быў часткай аграрнага культу. На некаторых лунніцах ёсць выява крыжа — сімвала *Сонца*. Падчас раскопак раннесярэднявечных курганоў знойдзены А.–падвескі ў выглядзе мініяцюрных выяваў *сякеры* (сімвал *Перуна*), *качак*, *нажоў*, *лыжак*. Выяўлена шмат А. з выявамі «конікаў».

У якасці А., якія нібыта ахоўвалі здароўе ўладальніка, выкарыстоўвалі медальёны–змеевікі. А. былі, напэўна, і шматлікія металёвыя бранзалеты, асабліва зааморфныя, якія трапляюцца пераважна на паўночным захадзе Беларусі. Падчас раскопак Мінскага замчышча знойдзены залаты бранзалет са стылізаванымі зааморфнымі выявамі. Частка А. прысвечана каляндарна–астральным з'явам, напрыклад круглыя падвескі з рэльефнымі 12 кропкамі па коле. Для некаторых мяшаных балта–славянскіх помнікаў Беларусі, Латвіі, Браншчыны ўласцівыя падвескі з выявай галавы быка ў цэнтры і кропкамі па перыметры (блізу 52, што можа быць звязана з колькасцю тыдняў у годзе). Не толькі дэкаратыўнае, але і магічнае значэнне для паганцаў маглі мець крыжападобныя падвескі.

Звышнатуральныя ўласцівасці прыпісвалі некаторым каштоўным камяням. Напрыклад, у старажытнасці лічылася, што бурштын добра ўплывае на здароўе таго, хто яго носіць. Падвескі з яго былі адначасова і ўпрыгожаннем, і А. Пасля прыняцця хрысціянства сталі насіць у якасці А. крыжыкі, выявы святых і прадметы з рэліквіямі (напр., часцінкамі мошчаў святых).

У сістэме А. значную ролю адыгрываў *агонь* (шляхам трэння здабываўся т. зв. «жывы агонь»), які нёс ачышчальную сілу і выяўляўся ў рытуальных вогнішчах, у полымі *свечак* (асабліва грамнічных), у выкарыстанні *попелу*, галавешак. Блізкім па значэнні да агню быў *дым* і звязанае з ім *падкурванне*. Сярод асноўных А. лічылася і *вада*, якая надзялялася не толькі ачышчальнай, але і лекавай, плоднай сілаю (параўн. абліванне вадою на *Купалле* і некаторыя іншыя святы). Пашыраным А. была асвечаная вада, што ўжывалася для апырскавання хворых

людзей, свойскай жывёлы, жытла, гаспадарчых пабудоваў, вулляў, труны, магільнай ямы, палеткаў, збажыны, зёлак і г. д. А. успрымалася і *раса*, здольная, як меркавалі, у пэўныя дні надаваць жывым істотам асаблівую моц і аберагаць ад рознага ліха: з ёю звязаны першы выган статку на *Юр'я*, качанне па траве на Купалле. Важнае месца ў ліку іншых А. займала зеляніна. Адным з найбольш папулярных А. гэтай групы была асвечаная *вярба*, якая ўвесь час захоўвалася ў хаце: ёю сцябалі сустрэчных людзей, каб забяспечыць іх здароўем на цэлы год, такім жа ж дубчыкам выганялі і жывёлу на пашу, з ёю абыходзілі нівы, яе ставілі на вакно ў час навальніц, запальвалі і падкурвалі падчас розных недамаганняў. А. былі і купальскія зёлкі, якія пасля асвячэння ў храме захоўваліся ўвесь год і служылі сродкам ад розных захворванняў; сплеценыя з іх *вянкі* надзявалі на галовы дзяўчаты і хлопцы, а таксама вешалі на *рогі каровам*. У якасці А. выкарыстоўваліся расліны горкія (*асіна*, *палын*), пякучыя (*крапіва*), калючыя (дзядоўнік, ядловец), вострыя на смак (*цыбуля*, *часнык*), са спецыфічным моцным пахам (*мята*). Гэтымі раслінамі (асабліва на Купалле, калі чакалі разгулу ведзьмаў) абторквалі двор, палеткі, каб не дапусціць з'яўлення нячыстай сілы, раскладвалі на вокнах хат, ля дзвярэй, імі ўсцілалі падлогу. *Мак–відук* выкарыстоўвалі ад малочных ведзьмаў (гл. *Ведзьмы малочныя*), якія нібыта маглі падступіцца да каровы, толькі пералічыўшы ўсе макавыя зярняты. Асвечаным макам абсыпалі на Макавея хаты і гаспадарчыя пабудовы. Зернем абсыпалі *нябожчыка* пры яго вынасе з дому, каб уберагчыся ад яго гневу і дагадзіць яму.

У асобны тып А. вылучаюцца некаторыя стравы і іх кампаненты: велікодныя *яйкі* і іншая асвечаная на гэтае свята ежа, а таксама *соль* і *хлеб* ва ўсіх адменах (бохан, «хрэшчыкі» — печыва з цеста на Серадапосце, вясельны *каравай*). А. служылі і вострыя прадметы (*сякера*, *барана*, *іголка*, шпількі, *каса*, *серп*, *нож*), аб якія мусіла пакалоцца і парэзацца нечысць, што падбіралася да чалавека і яго гаспадаркі. Сярод іншых жалезных рэчаў асаблівую апатрапеічную функцыю выконваў *замок* — сімвал замкнутай пашчы *ваўка*, падкова**.** А. жывёльнага паходжання, якія служылі чалавеку, былі забітая *сарока* і галава з'едзенай драпежнікамі свойскай жывёлы ці злоўлены жывы або забіты воўк, якога цягалі вакол пашы, а потым закопвалі яго труп пасярэдзіне поля, дзе пасціўся статак.

Адметную групу А. складаюць льняныя вырабы, асобныя віды *адзення* і яго аздоба. Апатрапеічнымі здольнасцямі надзяляліся спрадзеныя ў *Чысты чацвер* левай рукою *ніткі*, чырвоныя хусткі, стужкі, *паясы*, аброчныя тканіны, непамыты абрус з велікоднага стала, *ручнік* (асабліва *абыдзённік*), кашуля, сатканая і вышытая рукамі нявесты і падараная жаніху, вышываны арнамент *чырвонага* колеру, вывернуты *кажух*. У якасці А. служылі таксама *жыта*, *каноплі*, крэйда, *валасы*, кастрыца, жывіца з мурашніка, *бёрда* і навоі, льняное семя і валакно ды інш.

Апатрапеічнымі былі і розныя абрадавыя дзеянні: калядаванне, валачобніцтва, *пахаванне стралы,* ваджэнне *куста*, провады *русалкі*, *абкурванне*, пераапрананне, *пераварочванне*, а таксама дзеянні, якія ўтваралі *кола магічнае* (аббяганне, абнясенне, апаясванне, *абворванне*).

Сіла апатрапеічных дзеянняў узмацнялася іх паўтарэннямі магічнай колькасцю разоў (*тры*, *сем*, *дзевяць*), а таксама абрадавымі словамі (*замовамі*, заклінаннямі), спевамі, шумам, крыкам, *свістам*, грукатам. З прыходам хрысціянства А. сталі прыдарожныя *крыжы*, нацельныя крыжыкі, малітвы, асвечаныя рэчы, хрэсныя ходы і сам абрад хрышчэння.

***Літ.*:** Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Жыцця адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999; *Зайкоўскі Э.* Астральная і каляндарная сімволіка некаторых археалагічных знаходак Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 13. Мн., 1998. С. 125—130.

У. Васілевіч, Э. Зайкоўскі

АВЕ́ЧКА, **аўца́,** паводле міфалагічнага падання, як і *свіння*, злеплена богам з гліны, толькі галава ў яе са смалы. Таму А. баіцца гарачыні, хаваецца ў цень ад спякотнага летняга сонца. Прыручаная ў глыбокай старажытнасці, А. мела вялікае гаспадарчае і культавае значэнне. Добра дастасаваная да гадавання вандроўнымі пастухамі, яна дазваляла чалавеку выжыць ва ўмовах засушлівых, небагатых раслінасцю стэпаў, нагор'яў і да т. п. А. была адной з важных ахвярных жывёл (пасля *каня* і *каровы*) або ўваходзіла ў лік трох іншых: парасё — ягнё — цялё (у старажытных рымлян). Але рытуальны статус А. яўна ніжэйшы за статус каровы і каня, у пераліках свойскай жывёлы яна найчасцей фігуруе на трэцяй пазіцыі пасля першых дзвюх; ёю вельмі рэдка апякуецца *Хляўнік*. У мясцінах традыцыйнай авечкагадоўлі (напрыклад, на Каўказе) ля стойбішчаў ладзілі адмысловыя пялы для высушвання авечых скур (аўчынак) у выглядзе невысокага слупка з дзвюма перакладзінамі, якія потым трансфармаваліся ў рэлігійны сімвал пакутніцтва, ахвярнасці. А. успрымаецца традыцыйнай свядомасцю і як сімвал маўклівай пакорлівасці (параўн.: «Ці гэта ж вы людзі, а не авечкі?»). Ягнё было сімвалам Хрыста (ахвярны баранчык, распяты на крыжы). Як адзін з асноўных відаў жывёл, прызначаных багам, А. прыносілася ў ахвяру кроўна, шляхам заколвання, і бяскроўна — у выглядзе састрыга́най воўны. Культавая роля А., *воўны*, ваўняных нітак у традыцыях шматлікіх старажытных народаў неаднаразова падкрэслівалася ў спецыяльных даследаваннях. Авечае руно выкарыстоўвалі ў магічнай практыцы. У Беларусі пашыраны паданні пра рэчкі, заклятыя маткай (чараўніцай) або цыганкай з дапамогай авечага руна ў пакаранне за тое, што ў гэтай рэчцы ўтапіліся яе сын або дачка. Гл. таксама *Баран*.

***Літ.*:** *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II. Тбилиси, 1984. С. 581—582; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 327, 376; *Топоров В. Н.* Овца // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 237—238.

Л. Салавей, С. Санько

АГО́НЬ, адна з першасных стыхій, якая ўдзельнічала ў акце стварэння свету, у міфалагічных уяўленнях продкаў супрацьстаіць *вадзе*. Па адной з версіяў, А. упершыню трапіў на *зямлю* разам з *Перуном*. *Бог* паслаў яго на зямлю, каб пакараць *чорта*, які спакусіў першых людзей свету — Адама і Еву. Чорт схаваўся за *ясенем*, а Бог перуном запаліў яго. З таго часу людзі пачалі разводзіць А. і карыстацца ім. А. мае амбівалентны характар: ён можа сагрэць

і накарміць («справядлівы», «свойскі»), а можа і знішчыць, спаліць («чортаў агонь»).

Асаблівай павагай карыстаўся «жывы» А., які здабывалі шляхам трэння двух драўляных брускоў. Ім падпальвалі саламянае пудзіла на *Масленку*, распальвалі купальскае вогнішча (гл. *Купалле*). На *Вялікдзень* тушылі «стары» А., а праз тры дні ў двары распальвалі такім чынам новы, «малады». Другі раз гэты ж абрад паўтаралі на *Багача*, Сямёна або *Узвіжанне*, калі спраўлялі *Жаніцьбу коміна*. «Жывым» А. распальвалі вогнішчы з двух бакоў вёскі, каб засцерагчы жывёлу ад эпідэміі. Сімволіка А. шырока выкарыстоўвалася ў вясельнай і пахавальнай абраднасці. Як надзейны ачышчальны сродак ён павінен быў знішчыць усе падробы ведзьмакоў супраць маладых, таму перад тым як вясельны поезд уедзе ў двор, у варотах палілі стары саламяны сноп. Калі ў сям'і памірaў чалавек, то следам за труной у гаршку неслі гарачыя вугалькі, якія бралі з печы ў хаце памерлага. Гаршчок з вугалькамі пераварочвалі і ставілі на магілу. На Беларусі вядомы звычай «грэць нябожчыка». На другі або на трэці дзень пасля пахавання ў двары памерлага спальвалі стружкі, якія засталіся пасля габлявання дошак для труны.

Стаўленне чалавека да А. як да жывой істоты, якая можа і дапамагчы, і пакараць, паслужыла асновай для ўзнікнення цэлай сістэмы рэгламентацый паводзін у дачыненні да яго. Забаранялася пляваць на А. («будзе вогнік або ўвесь рот і язык абсядуць балячкі»), нельга было заліваць А. вадой, трэба было дачакацца, каб сам дагарэў і патух. Катэгарычна забаранялася пазычаць А. чужым людзям і асабліва ў вялікае свята. Каб засцерагчы сваё жытло і гаспадарку ад «перуновых стрэл», на ліштве, над уваходам або на «каньку» хаты выразалі або мацавалі разеткі з выявай знака Перуна. Гл. таксама *Зніч*, *печ*, *свечка*.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 13—14; *Токарев С. А.* Огонь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 239—240; *Ліс А. С.* Купальскія песні. Мн., 1974. С. 42—46; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 626.

І. Крук

АДЗЕ́ННЕ, вопратка, своеасаблівы «пашпарт» чалавека, паказвае на полавую, сацыяльную, класавую прыналежнасць; гэта першая інфармацыя, што атрымлівае сустрэчны пры камунікатыўным акце. А. у народных уяўленнях выступае як неадлучная частка яго носьбіта, калі ў сілу ўступаюць законы кантактнай магіі, згодна з якімі прадметы, што судакраналіся паміж сабой, будучы раз'яднанымі, застаюцца ў сімпатычных адносінах. Падобная сувязь назіраецца паміж чалавекам і яго А., калі маніпуляцыі з *кашуляй*, *штанамі* ды інш. маглі магічна ўплываць на стан асобы. У дадзеным кантэксце актуалізуюцца ідэі *душы* — абавязковай для чалавека, але адлучнай ад яго энергетычнай субстанцыі. Частка душы, згодна з архаічнымі ўяўленнямі, можа кандэнсавацца ў найбольш блізкіх чалавеку прадметах, і найперш у А. Такім чынам, А. маніфестуе сацыяльныя каштоўнасці і ўлучаецца ў сімвалічную мову народнай культуры, калі выступае як медыятар паміж чалавекам і светам, сваім і чужым, культурай і прыродай.

А. надзяляецца семіятычным статусам ужо пачынаючы з першых хвілін жыцця чалавека і нават да таго — згодна з вераваннямі, нельга рыхтаваць А. да нараджэння дзіцяці, іначай яно неўзабаве памрэ. Роля А. у радзінных, вясельных і пахавальных абрадах вызначалася адной і той жа акалічнасцю — змяненнем статуса чалавека. Праходзячы гэтыя станы, змяняючы свае ўзроставыя, сацыяльныя характарыстыкі, чалавек павінен быў карэктаваць і свой вонкавы выгляд, што ў першую чаргу праяўлялася ў трансфармацыях комплексу А.

Змена А. у фальклоры ўстойліва разумеецца як форма змянення знешнасці наагул, нават як дасягненне непазнавальнасці чалавека.

Найвышэйшы семіятычны статус атрымліваюць тыя віды А., што беспасярэдне прыкрываюць зоны кантакту, утвараюць абарончую мяжу: кашуля, нагавіцы, *фартух*. Функцыю *абярэга* ў гэтым А. мае перш за ўсё магічны арнамент.

***Літ.*:** *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 114—141.

Т. Валодзіна

АЗА́ДАК, частка цела чалавека, сімвалічнае значэнне якой абумоўлена месцам у структуры цела, а менавіта яе знаходжаннем не толькі ззаду, але і ўнізе. Фактычна А. — процілегласць *твару*, сярод значэнняў якога матывы адкрытасці, чысціні, бачнасці ды інш. А. характарызуецца ў народнай культуры як нешта таямнічае, нячыстае, нябачнае і нават небяспечнае. Царкоўная містыка і сімволіка А. чалавека як «твар наадварот» устойліва звязвала з пякельнымі сіламі. У Сяроднявеччы верылі, што д'ябал ставіў свае знакі на седніцы, а ў пратаколах інквізіцыі ёсць звесткі пра грэшнікаў і чараўніц, што цалуюць А. *Люцыпару*. Магчыма, лаянкавыя выразы кшталту «ідзі ў зад» раней мелі магічны сэнс, бо адсылалі фактычна на той свет ці, больш дакладна, у *пекла*. Тое ж значэнне прыпісвалася і рэальнаму агаленню А. перад кімсьці.

Сема «нізу» і адпаведныя адмоўныя канатацыі ў А. абумовілі разуменне дотыку ім, і падкрэслена голым, як спосабу негатыўнай магіі: «голым задам садзіліся к суседу на мяжу, каб у яго на полі не ўрадзіла»; «у час гноевай талакі адзін з капачоў пранік непрыкметна ў хлеў, зняў штаны і стаў церці па ўсіх вуглах голым А. — рабілася гэта для таго, каб «згалеў» хлеў і жывёлы». Кірунак задам наперад як адваротны прынятаму ўспрымаўся рэзка негатыўна і канкрэтызаваўся ў рэгламентацыі паводзінаў — нельга спіной уверх уставаць, а то будзеш цэлы дзень злы: «Ліхі, бо, мусіць, устаў ракам».

А. уваходзіць у ланцужок семантычных адпаведнікаў *геніталіі*—рот—*ступа*—*печ*—магіла, так ці інакш стасоўных з ідэяй *смерці*. А., маючы дачыненні да дэманічнага свету, разам з тым выступае і своеасаблівым абярэгам ад яго. У правілах беларусаў, пачуўшы голас нячысціка, рэкамендавалася хутчэй прамовіць: «пацалуй мяне ў зад». У замовах ад урокаў «бегла ваўчышчэ чэраз твае дварышчэ, паказала ср... А людзі стаялі да ўглянуліся, да зжахнуліся, а ў (імя) урокі мінуліся». Цікавыя і запісы М. Федароўскага: «Бывае, што *чорт* возьме скарб і пераносіць на другое месца. Трэба стаць ракам таму, хто ўгледзіць, і выставіць голу дупу, тады чорт возьме і кіне *грошы* на яго дупу»; «Калі чорт грошы нясе (агонь ляціць), трэба паказаць азадак, то падпаліць таго, каму нясе».

Значэнне А. у народнай культуры перасякаецца з сімволікай геніталій, параўн., да прыкладу, «як ср... або ніжэй пупа дзеўцы свярбіць — хлопцы яе хваляць». У рытуалах значымымі станавіліся і рэальныя, так бы мовіць, якасці А.: жанчыны, садзячы *капусту*, хапаліся за *галаву* і за А. са словамі: «Каб была такая крэпкая, як галава, і тоўстая, як ср...». Параўн. і прыгавор пры вырабе палатна: «Гладка, як ср..., а крыпышна, як стына».

Пазней А. страціў сваю знакавасць, яго агаленне і нават узгадванне пачынае ўспрымацца як зневажальны жэст і выклікаць смех або ганьбаванне.

***Літ.*:** Замовы. Мн., 1992. С. 275; *Иванов В. В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо–Западного отдела ИРГО. Кн. 1. Вильна, 1910. С. 213; *Павлова М. Р.* Магические приговоры в ткачестве // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 176; Славянская мифология. М., 1995. С. 138; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 202, 209, 272.

Т. Валодзіна

АЗЯРНІ́ЦЫ, міфічныя насельніцы Чорнага возера, што знаходзіцца ў лесе, недалёка ад вёскі Брусы Мядзельскага р–на. Уяўляліся ў выглядзе маладых жанчын з доўгімі зеленаватымі валасамі, цёмнай скураю і ступнямі ў выглядзе плаўнікоў. На дотык вельмі халодныя і замест крыві ў іх нібыта вада. Апранутыя ў сукні, сплеценыя з багавіння. Выходзячы на бераг, размаўляюць на незразумелай, як быццам птушынай, мове і спяваюць падобна да салоўкаў. Глыбока пад вадою іх спеў нагадвае жабінае кракатанне. Чалавек, які ўбачыць А., не павінен выдаць сябе, каб не быць зацягнутым імі ў багну. Гэта пагражае і тым, хто купаецца ў *возеры*. А. сваіх ахвяраў не адпускаюць. Відавочна, А. з'яўляюцца мясцовай мадыфікацыяй *русалак*. Гл. таксама *Начніца*.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 457.

У. Васілевіч

АКАМЯНЕ́ЛЫЯ ІСТОТЫ, валуны, якія, згодна з паданнямі, раней былі жывымі істотамі. Найбольш вядомае паданне пра акамянелага аратага, які быў пакараны разам з валамі за тое, што працаваў на *Вялікдзень* (вв. Гурыны Мазырскага, Быкавічы Бярэзінскага, Галаўлі Дзятлаўскага, Краснікі Докшыцкага, Мсціж Барысаўскага р–наў). Часта ў паданнях узгадваецца і жонка аратага, якая прынесла яму абед. Ёсць *камяні*, якія звязаны з акамянелымі *вяселлямі* (сустрэліся вяселлі і не саступалі адзін аднаму дарогу або вяселле сустрэлася з лютым змеем). Некаторыя камяні лічацца акамянелымі жанчынамі (паданні пра іх нагадваюць біблейны сюжэт пра скамянелую жонку Лота). Ёсць валуны, што лічацца акамянелымі волатамі, князямі. Вядомы камяні Дзям'ян і Мар'я.

З валуноў, у якія ператварыліся жывёлы, вядомыя *Воўк, Гусак, Мядзведзь, Бык, Карова, Кот*, а таксама *Вужыныя і Змеевы Камяні*. На Полаччыне распавядаюць такое: *Цмок* ляцеў з золатам і срэбрам да грэшнікаў. Раптам неба раскалолася, Цмок упаў і ператварыўся ў камень, а *скарбы* апынуліся ў зямлі пад каменем.

Уяўленні пра А. і. добра вядомыя і беларускаму казачнаму эпасу. Ператварэнне навечна ў камень унікае герой казкі «Гора і бяда», які не азірнуўся на параду старога святога

дзядка пасля таго, як скраў вопратку адной з сясцёр–прыгажунь і кінуўся наўцёкі. Ператварыліся ў камяні мужык са сваёй ранейшай жонкай, а яго новая жонка стала над імі бярозкай у казцы «Казачнік і песельнік». У камяні былі ператвораныя ведзьмай дзве старэйшыя сястры, якія не захацелі ўлагодзіць «чароўных памочнікаў» (печ, каня, карову і ветрака) у казцы «Маці і тры дачкі». Перамяніцца ў камень павінен той, хто пачуе размову воранаў ды камусьці пра гэта раскажа. Адратаваць яго можна толькі памазаўшы гэты камень кроўю няхрышчанага дзіцяці (казка «Мёртвае цела»). У камень ператварае ведзьма аднаго з двух незвычайна народжаных братоў–*асілкаў*, якога ратуе другі брат. І, вядома, звяртае ўвагу матыў ператварэння ў камень у канцы жыцця вядомага быліннага і казачнага асілка Іллі Мурамца, прычым лічыцца, калі гэты камень зусім урасце ў зямлю, то настане канец свету («Пра Іллюшку»). У казцы «Ілля Мурамец» асілак проста едзе памірaць у «каменныя горы». У гэтых сюжэтах дадаткова актуалізуецца вядомая міфалагічная сувязь асілкаў з камянямі і ўнутраная форма самога слова «асілак» (параўн. бел. *асла* «камень»).

***Літ.*:** Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 608; *Ляўкоў Э., Карабанаў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў: Наш край. Вып. 2. Мн., 1997. С. 47—68; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 86—95, 141—146; *Мялешка М.* Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // Запіскі аддзела гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973. С. 305, 312; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1978. С. 83, 217, 255—256; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. А—Б. Мн., 1978. С.168—169, 174—175; *Halicka A.* Materiały do charakterystyki petrograficznej zabytkowych głazów narzutowych Wileńszczyzny // Prace Muzeum Ziemi. 2.38. Warszawa, 1986. S. 53—64.

Л. Дучыц, С. Санько

АКНО, адзін з міфапаэтычных сімвалаў і элементаў жытла. У семантыцы вобраза А. найбольш рэалізуюцца такія апазіцыі, як вонкавы—унутраны і бачны—нябачны. Суадносіцца з ідэяй уваходу, пранікальнасці, сувязі жылля з вонкавым светам. А. звязвае жыллё не проста з астатнім светам, а са светам касмічных з'яў і працэсаў (з *сонцам*, *месяцам*, бакамі свету).

Пранікненне птушак праз А. у дом лічылася прадвесцем бяды. Тым часам праз А. выносілі памерлых нехрышчоных дзяцей і дарослых *нябожчыкаў*, якія памерлі ад «гарачкі». У выпадку *смерці* ў доме на А. ставілі ваду, «каб душа абмылася». Праз А. ажыццяўляецца сімвалічная сувязь са светам мёртвых. Лічылася асабліва небяспечным пакідаць вокны адчыненымі і не перахрышчанымі нанач, таму што праз іх могуць тады ўвайсці нябожчыкі і нячысцікі і задушыць спячых. А. лічылася своеасаблівым вокам дома (окъно — «вока»).

Праз А. ажыццяўляецца кантакт прадстаўнікоў розных светаў (напэўна, гэтым трэба тлумачыць абмен пажаданнямі і дарункамі паміж *валачобнікамі* і гаспадаром хаты). У легендах пра *камяні–краўцы* падкрэсліваецца, што матэрыял для пашыву *адзення* перадавалі змею–краўцу праз А., праз А. таксама атрымлівалі гатовыя вырабы. У валачобных песнях часам сустракаюцца словы: «Наш дар невялік, дзвярмі не ходзіць, // Праз акно шые». Ежа, якая падаецца ў вакно, заўсёды мае сакральнае значэнне.

Раней быў пашыраны звычай мець у хаце тры акны «ў імя святой Тройцы», а большая колькасць вокнаў рабілася толькі ў выключных выпадках, і то з бласлаўлення святара і дазволу вясковага сходу.

Вокны сталі рабіць даволі позна, і іх з'яўленне суправаджалася пэўным псіхалагічным дыскамфортам ад адкрытасці дома вонкавай небяспецы. Разам з тым А.–вока звязана ў касмічным плане з другім вокам — з сонцам, абодва яны з'яўляюцца носьбітамі святла, і таму нярэдка на ваконных ліштвах сустракаюцца выявы сонца.

Ва ўсходнеславянскіх тэкстах пра *Усяслава* і Вольгу–Волха падаецца, што асноўная інфармацыя, якая прадвызначае развіццё сюжэта, атрымана ля А. Праз А. ажыццяўляюцца і злачынныя планы. А. — адна з важных умоў любоўнага спаткання, дэманстрацыі жанчынай сваёй прывабнасці (параўн. у казках рытуальнае сядзенне нявесты каля А., нярэдка з *люстэркам*).

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 215—216; *Топоров В. Н.* К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто–славянские исследования. 1983. М., 1984. С. 164—185.

Э. Зайкоўскі

АКОПІРНАС, зыначанае ў беларускім асяроддзі імя вярхоўнага бога старажытных прусаў Акапірмса (з прус. uka + pirms «з усіх першы»). Вядомы з аповеду са збору І. Барычэўскага, пазначанага ім як «чарнарускі». Аднак амаль ніякіх дэталяў да вобразу А. гэты аповед не дае, апрача адной вельмі істотнай — А. быў родным братам *Жалгіуна–Каралюса*, вужынага караля. Апошняму была падуладная ніжняя, зямная сфера. Даследнікі прускай міфалогіі адзначаюць, што Акапірмс выконваў тую ж ролю, што і ўсходнебалтыцкі *Дзіевас*, магчыма, тэафорнае імя Акапірмс і было эпіклезай яго заходнебалтыцкага адпаведніка — Дэйвса. Прынамсі, за гэта можа сведчыць і пара «багоў» у адным літоўскім касмаганічным паданні, адзін з якіх там названы pirmasis dievas «першы бог», а другі — antrasis dievas «другі бог», пры гэтым «першы» быў старэйшым і магутнейшым за «другога». Акапірмсу была найперш падуладная верхняя, нябесная сфера (ён «бог неба і зорак»). Так што абодва браты ў нашым паданні сваім крэўным свояцтвам нібы сімвалізуюць адзінства вертыкальнай структуры свету.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Окопирмс // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 251; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185; Народные славянские рассказы, изданные *И. Боричевским*. СПб., 1844. С. 121—123; Kaip atsirado zemė: Lietuvių etiologinės sakmės. Sudarė ir parengė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1986. P. 18—20.

С. Санько

АЛЕ́НЬ, лось на тэрыторыі Беларусі ўшаноўваўся ў бронзавым веку, пра што сведчыць знаходка рагавой фігуркі гэтай жывёлы на паселішчы Асавец II у Бешанковіцкім р–не. Аднак раскопкі каля Балтыйскага ўзбярэжжа Літвы, на паселішчах Швянтойі, паказваюць, што знойдзеныя там жэзлы з галоўкамі ласей і маленькія ласіныя галоўкі з бурштыну датуюцца неалітам. На думку Р. Рымантэне, лось у кульце паляўнічых займаў асноўнае месца і лічыўся галоўным сярод усіх звяроў. На срэбраных акоўках упрыгожання V—VI стст. з магільніка Плінкайгаліс з цэнтральнай Літвы, на думку Л. Вайткунскене, над зямлёй паказана неба з запасамі вады, а па небасхіле імчацца

ласі, каб на сваіх рагах хутчэй прынесці нябесную вільгаць, у чаканні якой людзі выконваюць рытуальны танец. У паўночнай частцы Беларускага Панямоння ў жалезным веку і раннім Сярэднявеччы алень быў асноўным аб'ектам палявання, а пазней выява «аленя святога Губерта» (з крыжам пасярод рагоў) стала гербам Горадні.

Згодна з апісаннем Сусветнага дрэва (ясеня Ігдрасіль) у скандынаўскай міфалогіі, на сярэднім роўні чатыры алені скубуць лісце гэтага дрэва, алень Эйктурмір і каза Хейдрун ядуць яго лісце, стоячы на даху Вальгалы (нябеснага жытла эйнхерыяў — палеглых у баі воінаў).

Грунтуючыся ў пэўнай меры на тым, што на Рускай Поўначы ахвярапрынашэнні аленяў ці ласёў (а пасля замест іх быкоў) рабіліся на дзень св. Пятра і Паўла (29 чэрвеня ст. ст.), Іллёў дзень (20 ліпеня ст. ст.), Успенне (15 жніўня ст. ст.) і Прачыстую (8 верасня ст. ст.), Б. Рыбакоў лічыць, што дзве нябесныя аленіхі — гэта два пакаленні міфічных маці–парадзіх.

Літ.: *Вайткунскене Л.* К изучению религиозных верований древних балтов // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 10—11; *Рыбаков Б. А.* Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. М., 1976. С. 57—63; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Rimantienė R.* Šventoji. Narvos kulturos gyvenvietės. Vilnius, 1979. C. 170—171.

Э. Зайкоўскі

АНДРЭ́Й, прысвятак народнага календара (13 снежня н. ст.), ушаноўвае апостала Андрэя Першазванага. Адметны *варажбой*, якую наладжвала моладзь (дзяўчаты звычайна варажылі на суджанага). Акрамя агульных формаў варажбы (выліванне на ваду расплаўленага воску, выкраданне мужчынскага адзення ды інш.), у гэты дзень дзяўчаты, загадваючы на суджанага, «высявалі» насенне *лёну* ці *канапель* ля калодзежа, ля палонкі або ў пасцелі і прыгаворвалі: «Святы Андрэю, канапелькі сею, дай мне знаць, з кім буду спаць?» Калі кінутае ў агародзе насенне вясною добра прарастала, гэта абяцала дзяўчыне шчаслівы шлюб. Каб жаданні лепш збываліся, дзяўчаты цэлы дзень стараліся вытрымліваць пост і пазбягаць размоваў.

Літ.: *Васілевіч У.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 63—64.

У. Васілевіч

АНЧУ́ТКА, **Анцётка**, адна з назваў *чорта*. Апрача таго, словам «анчут» на Смаленшчыне называлі не толькі чорта, але і свавольнага, упартага дзіцёнка. Слова «анчутка» вядомае таксама значнай частцы рускіх гаворак з шырокім колам пераносных (звычайна пеяратыўных, ацэнкавых) значэнняў для характарыстыкі чалавека. Агульнапрынятая этымалогія яго — ад літ. *ančiūtė*, *ančiùkas*, памяншальнай формы ад *ántis* «качка». На рускай тэрыторыі слова азначае таксама гарэзлівых чарцянят, а часам *вадзяніка* або *балотніка*. Асацыяцыя *качкі* (і наагул вадаплаўнай птушкі) з антаганістам *Бога*–стваральніка добра вядома традыцыйным касмагоніям на вялікім еўразійскім абшары. Ёсць гэты матыў і ў беларускай народнай касмагоніі. Вадаплаўныя птушкі звязаны з пракаветнымі водамі і самымі першымі фазамі космагенезу, адсюль і сувязь іх з персанажамі, што ўвасаблялі сабой пракаветны стан будучага Сусвету, яшчэ не вылучанага з пачатковага хаатычнага стану.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Анчутка // Славянская мифология. М., 1995. С. 35; *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в

славянских языках. Л., 1982. С. 52; *Топоров В. Н.* Из истории исследования балто–славянских языковых связей: *анчутка* // Baltistica. 1973. T. IX. № 1. P. 29—44.

С. Санько

АПІВЕ́НЬ, нячысцік, які чапляецца да людзей, схіляючы іх да п'янства. Прысутнічае на ўсіх бяседах, сочыць за тым, хто колькі выпівае, падбухторвае не надта пітушчых выпіць паболей. Калі яму гэта не ўдаецца, падсыпае ў чарку нейкага зелля, пасля чаго чалавек робіцца зусім п'яны. А. любіць забаўляцца з п'янымі, дражніць іх і скідвае пад стол. Пабачыць А. можна толькі на добрым падпітку. Яго выгляд спалучае ў сабе антрапа– і зааморфныя рысы. Ён уяўляўся невялічкай істотаю, парослай цёмнай, рэдкай поўсцю. Галава па форме нагадвала чалавечую, толькі са свіным рылам, а там, дзе павінны быць бровы — тырчаць маленькія, як у маладога бычка, рожкі. Ёсць у А. хвосцік, закручаны, нібы ў парсючка, ножкі з капытцамі. Ходзіць проста або ракам. Сцвярджаюць, што няма на свеце п'яніцы, які б здолеў перапіць А. Сам жа нячысцік, колькі б ні выпіў, надта п'яным не будзе. Пра чалавека, які шмат п'е, але не п'янее, гавораць, што ён п'е, як А. Згадваецца гэты персанаж у Мядзельскім р–не.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 458.

У. Васілевіч

АПОШНІ, адна з ключавых міфалагем, якая ў міфалагічнай мадэлі свету супрацьстаіць намінанту *першы*, прычым супрацьстаянне гэта двухпланавае. З аднаго боку, дыхатамія першага і А. не з'яўляецца ўсеабдымнай і абавязковай у кожным міфалагічным або рытуальна–абрадавым кантэксце. Напрыклад, змест прыказак «На першым сяджу, апошняе ў горле тырчыць», «Як пашанцуе раніцай, дык пашчасціць і вечарам» сведчыць пра лагічную ўраўнаважанасць двух полюсаў, іх непарыўную ўзаемаспалучанасць і ўзаемазалежнасць. Разам з тым прыказкі тыпу «Першы блін комам» засяроджваюць увагу толькі на гэтым намінанце, але не дае падстаў лагічна «замкнуць» апазіцыю і выказаць адпаведную думку пра А. У такім разе актуалізуецца магія пачатку, а кампазіцыя развіцця і закальцаванасці структуры застаецца адкрытай і не абавязкова меркаванай.

З іншага боку, рытуальна–абрадавыя кантэксты сведчаць, што семантычнае поле міфалагемы А. неаднароднае. Яно можа быць прадстаўлена сімволікай як цотнага (радзей), так і няцотнага (часцей) лікаў. У пераважнай большыні выпадкаў галоўную апазіцыю міфалагемы «першы» складае парадкавы лік «трэці» (у сэнсе А.). Асабліва выразна гэтая дыхатамія паказана ў казачным эпасе і замовах (у тым ліку і ў вызначэнні асноўнага трансфера міфалагічнай традыцыі). Асноўнай дзейнай асобай (галоўным героем) шматлікіх казачных сюжэтаў выступае А., трэці сын. Гэтаксама ў народнай медыцыне і ў знахарстве міжпакаленная перадача досведу адбываецца ці першаму (старэйшаму) ці А. (малодшаму) спадкаемцу сям'і. Магчыма, за гэтай павышанай ступенню сакральнасці і хаваецца ўяўленне пра адкрытасць (хутчэй завуаляванасць) і неабавязковасць двухполюснага супрацьстаяння. Менавіта трэці, апошні сын (паскрэбак) у чарадзейных казках ведае таямніцы сусвету, валодае імі і захоўвае іх. Аналагічная ступень сакральнасці характарызавала стаўленне беларусаў да апошняга яйка,

якое знесла курыца ў летне–асенні час: яго не з'ядалі і не клалі пад курыцу–квактуху.

І. Крук

АРЖАВЕ́НЬ, Аржаве́ннік, нячысцік, які жыве ў аржавеннях — багністых мясцінах, быццам пакрытых іржою. Нават узімку яму не ўдаецца закрыць свайго жытла — бура–жоўтыя плямы з–пад снегу і лёду выдаюць знаходжанне А. Уяўляўся брудна–рудым, пакрытым іржавымі прыліпамі, з надзвычай тоўстым жыватом і тонкімі, як сцябліна хвашча, нагамі. Увесь час ён адрыгвае і выклікае агіду ва ўсіх нячысцікаў і ў жывых істотаў. Рэдкаю яго здабычаю можа стаць жывёла, якая, ратуючыся ад драпежнікаў, забягае ў балота, або чалавек, што забрыў у глуш у нецвярозым стане. А. спакайнейшы за сваіх братоў — *Багніка* і *Балотніка.* Лета не высушвае аржавенні, а людзям не трэба неўрадлівая зямля, і нячысцік, лежачы на дне, абрастае ліпучымі слаямі і падтрымлівае каламуць у аржавенні. Гл. таксама *Нячысцікі*.

***Літ.*:** Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 6; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 83—84; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 16.

У. Васілевіч

АРОЛ, ***каршу́н***, паводле беларускай народнай класіфікацыі, — цар птушак, як леў — цар звяроў. Царскімі і сакральнымі рысамі надзелены ён у беларускай вуснапаэтычнай спадчыне. Напрыклад, у загадцы: «Пад дубам райскім, пад крыжам царскім два арлы арлуюць, адно яйцо балуюць» (адгадка: Хрышчэнне немаўляці). У тэкстах валачобных песняў яскрава выступае забарона страляць А., бо ён можа стаць цудоўным памочнікам молайца ў складаны для яго перыяд — падчас жаніцьбы. У гэтым сюжэце замест А. можа выступаць *Сокал* або *Змяя*, якая таксама можа быць карысная молайцу ў час вяселля, яе таксама нельга забіваць. У баладным тэксце моладзец забівае А. на дубе, і на месцы падзення птушкі ўзнікае цэркаўка: «А дзе крылца ўпалі, там аўтары сталі, / А дзе ножанькі ўпалі, там свечанькі сталі». Падобны матыў і ў паданні пра дзяўчыну, што, ратуючыся ад інцэстуальнага шлюбу з родным братам, гіне, а «дзе яна ўпала, то там цэрква стала; Дзе яе ўпалі ногі, Там паставілі парогі; Дзе яе ўпала галоўка, Там аўтары паўсталі; Дзе яе ручкі ўпалі, Там пратэсы сталі; Дзе яе вочкі ўпалі, Там свечкі гарэлі». Існуе сюжэт балады пра заклад А. с *канём*: не адолеўшы каня, А. падае з неба на зямлю. Відавочна, што ва ўсіх выпадках А. — сакральна вылучаная птушка, яна прыраўноўваецца да чалавека, каня, змяі — істотаў, якія займаюць важнае месца ў сакральнай герархіі. Гл. таксама *Каршун*.

***Літ.*:** Балады. Т. І. Мн., 1977. С. 445, 447; Валачобныя песні. С. 365—385; Вянок беларускіх песень. Мн., 1988. С. 358—360; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 610—612; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Орел // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 258—260; *Скуратівський В.* Русаліï. Київ, 1996. С. 350—352.

Л. Салавей

АРЭ́ЛІ, прыстасаванне для гушканя. У міфалогіі звязваецца з ачышчальным вясеннім абрадам. Месцамі пачынаючы з *Масленкі* і паўсюль ужо з *Саракоў* А. вешалі да столі ў *хаце*, за бэльку ў пуні ці хляве або за

высокі сук на дрэве. Імкнуліся разгайдацца як мага вышэй. Скакалі таксама на дошцы, пакладзенай на палена. На Шуміліншчыне існавала павер'е, што калі разгайдацца на А. як мага вышэй, то вырасце высокі *лён*, а таго, хто гойдаецца вышэй за ўсіх, улетку не будуць кусаць камары. Блізу в. Каранікі на Браслаўшчыне вядома гара пад назвай Дуб, дзе заўсёды ладзіліся А. Асабліва быў пашыраны звычай гушкацца на А. на *Вялікдзень* (такая традыцыя вядомая таксама ва ўкраінцаў і іншых славянскіх народаў).

Гушканню дзяўчат на А. надавалася рэлігійнае значэнне ў старажытнай Грэцыі, Рыме, у народных абрадах насельнікаў пазнейшай Еўропы. Дзяўчыну павінны быў гойдаць малады чалавек, пажадана яе нарачоны. Гушкацца разам дзяўчыне і хлопцу лічылася непрыстойным.

На думку В. К. Сакаловай, звычай гушкацца вясной на А. быў звязаны з аграрнай магіяй. А. Голан лічыць, што гушканне жанчыны на А. у старажытнасці імітавала полавы акт, што ў сваю чаргу заклікана было спрыяць урадлівасці жывёл і раслін. Такім чынам, гушканню дзяўчат на А. надавалася рэлігійнае значэнне. На адной старажытнагрэцкай выяве жанчыну гойдае на А. сатыр. У Грэцыі і цяпер прынята ставіць А. каля дома маладых мужа і жонкі, прычым песні, якія распяваюць пры гушканні, маюць эратычны сэнс.

Міфалагічная семантыка гайдання на А. грунтоўна прааналізавана вучонымі, якія на шырокім факталагічным фоне сцвердзілі прыналежнасць гэтай акцыі да абрадаў ініцыяцыі. Т. Агапкіна падкрэслівае своеасаблівую карэляцыю стану палёту, дасягнення вышэйшай кропкі ў спалучэнні з падзеннем з ваганнем сацыяўзроставага становішча дзяўчат, якія імкнуцца атрымаць статус нявест і як бы праходзяць праверку на «спеласць». У Калінкавіцкім р–не на *Саракі* пры пачарговым пераскокванні–калыханні на дошцы казалі: «Хто сорак раз на дошкі падскочыць, дак замуж выдеть». Не супярэчыць таму і эратычна–сексуальная афарбоўка ўласна калыхання. Дасягненне ліміналнага стану, у якім адбываецца такая трансфармацыя, магчыма, відаць, толькі ў пункце перасячэння зямной і нябеснай сфераў, дзе чалавек аказваецца вольным ад уздзеяння акаляючых яго зямных фактараў (Т. Агапкіна).

У больш шырокім плане калыханне на А. сімвалічна ўзнаўляла акт стварэння Сусвету праз устанаўленне сувязі між небам і зямлёю, праз сцісканне–пашырэнне прасторы–часу, што і ўзбуджае ва ўдзельнікаў перажыванне акта касмічнага тварэння («смерць і новае нараджэнне»). У гэтым кантэксце А. уключаюцца ў метафарычны шэраг *калыска* — А. — *труна*.

Калыханне — адзін з улюбёных заняткаў асобных дэманалагічных персанажаў. На голлях дрэў любяць калыхацца русалкі. Убачыўшы падарожнага, яны пляскаюць у ладкі і клічуць: «Дар'я, Мар'я, ідзіце калыхацца». Паводле павер'яў, забараняецца калыхаць пустую калыску, бо ў ёй хаваецца *чорт*, які чакае, каб яго пакалыхалі.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 227—235; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 170; *Несанелис Д. А., Шарапов В. Э.* Мотив «раскачивания» в мифопоэтических представлениях народов коми // Труды Ин–та ЯЛИ Коми центра. 1966. Вып. 60. С. 85—88; *Соколова В. К.* Весенне–летние календарные обряды

русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX в. М., 1979. С. 116; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 89.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

АРЭ́Х, ляшчы́на, у беларусаў належаў да свяшчэнных дрэваў. Згодна з павер'ямі, у яго ніколі не б'е *маланка*. Менавіта пад арэшнікам хаваліся ў час навальніцы, затыкалі за пояс маладыя парасткі ляшчыны. І толькі ў адну летнюю ноч *гром* можа папсаваць А.: яны чарнеюць, як бы згараючы знутры. Як дрэва, што звязвае неба і зямлю, А. надзяляўся значнымі апатрапеічнымі ўласцівасцямі, яго галінкамі адганялі нячыстую сілу, *змей*, хмары.

Моцны, гнуткі арэхавы куст, які дае адразу шмат пладоў, часта здвоеных (гл. *Спарыш*), сімвалізаваў плоцкае каханне і пладавітасць. Па такіх двайных арэхах — «спарышах» — беларускія дзяўчаты гадалі аб замужжы, а загадкі пра А. і арэшнік маюць падкрэслена эратычны характар («Рос–рос, вырас, са штаноў вылез. Канчур загаліўся, дзеўкам палюбіўся»). Паказальны і тэкст беларускай гульні «*Яшчур*», багатай архаічным міфалагічным, а таксама шлюбна–эратычным зместам: «Сядзіць, сядзіць Яшчур // У арэхавым кусце, // Арэшкі лушчыць, // Вочкамі плюшчыць, // Жаніцца хоча». Выразную мужчынскую сімволіку арэхаў падкрэсліваюць звычаі, калі маладая клала іх пад ложак, каб першым нарадзіўся менавіта хлопчык.

Беларусы лічылі, што А. таксама цвітуць, але толькі ўначы на *Звеставанне* ці ў Чысты чацвер. Хто сарве і захавае першы цвет арэхавага куста, той хутчэй знойдзе скарб у купальскую ноч.

Як і іншыя пладовыя дрэвы, лясны арэх шырока выкарыстоўваўся ў вытворчай магіі: яго падкладвалі ў насенне, давалі авечкам у Юр'еў дзень, рассыпалі па хаце на Каляды.

У метэаралагічным кодзе А. адпавядае *вецер*. Так, паводле народных прыкметаў, калі на *Растро* або Новы год будзе вецер, то налета чакаецца багата А. Праўда, некаторыя прыкметы звязваюць ураджай А. таксама і са *снегам* (ветрам са снегам) на Новы год.

Літ.: *Агапкина Т. А.* Орешник // Славянская мифология. М., 1995. С. 288—290; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 329, 345—346; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом 'дерево' в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 67—73.

М. Малоха, С. Санько

АСІ́ЛКІ, міфалагічныя істоты незвычайнай сілы і антрапаморфнага аблічча. Як і *волаты*, былі «такія велізарныя, бы дуб». Але ў адрозненне ад волатаў, з якімі звязваюць узнікненне курганоў–*валатовак*, легенды падаюць асілкаў як жыхароў гарадзішчаў. Часам згадваецца, што А., якія жылі на розных гарадзішчах або на розных берагах ракі, «маглі перакідваць адзін да аднаго стопудовыя камяні і лавіць іх на ляту, як мяч». Часам замест камянёў называюцца *сякеры* або млынавыя жорны. Са Случчыны вядомая казка пра тое, як асілак разбівае булавой каменную сцяну, за якой пакутавалі выкрадзеныя цмокам людзі. У іншых казках цар *Гром*, як і А., разбівае камяні і дрэвы. У адной з легендаў магутны А. раструшчыў вялікім молатам вялізны камень, а ў казках кінутая ўверх булава А. «гудзе ў небе, бы гром грыміць». Такім чынам, А. у фальклоры асацыюецца з каменем, каменнымі жорнамі, сякерамі, громам, г. зн. з атрыбутамі бога навальніцы. Ад назвы каменнай

прылады, якою ў старажытнасці выкрасалі *агонь*, паходзіць слова «асялок» — «тачыльны камень», а таксама стараславянскае «осла» і падобныя да іх назвы каменя ў іншых індаеўрапейскіх мовах. Са словамі «осла», «аселак» мовазнаўцы звязваюць этымалогію слова «асілак». Ёсць падставы меркаваць, што А. уяўлялі разнавіднасць веліканаў, звязаных з *Перуном*. У старажытнагрэцкай міфалогіі алімпійскім багам папярэднічалі гіганты і тытаны, з якімі ў пэўнай ступені можна параўнаць волатаў і асілкаў.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 76; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 95; Легенды і паданні. Мн., 1983. С.27—30, 32; *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павета. Мн., 1926. № 23; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. А—Б. Мн., 1978. С. 168—169, 174—175.

Э. Зайкоўскі

АСІ́НА не належыць да шанаваных і ўлюбёных беларусамі дрэваў, хоць яе якасці шырока выкарыстоўваліся ў гаспадарчай дзейнасці і магічнай практыцы. Сырая А. вельмі кепска гарыць, дровы з А. не цаніліся. Затое яе драўніна не гніе; гэта выпрацавала прымхлівае да яе стаўленне, уключэнне ў матэрыялы для магічных дзеянняў, як, напрыклад, забіванне асінавага калка ў магілу нябожчыка, які блукае непрыкаяны па начах, ды інш. Вонкавая рыса А. — яе трапяткое лісце — спарадзіла этыялагічны міф на хрысціянскай аснове. Паводле яго, А. спала, калі на ёй павесіўся Юда, усвядоміўшы сваё жахлівае здрадніцтва. Прачнуўшыся, А. вельмі спужалася вісельніка, затрэслася ад страху, і з тае пары лісце на ёй трапечацца нават без ветру.

У фальклоры вогнішча з асінавых дроў — надзейны ачышчальны сродак ад усялякай нечысці.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 17—18.

Л. Салавей

АЎДАКЕ́Я, Аўдакéй, Аўдоцця, Яўдока, Галдакéй, прысвятак у народным календары, які часам лічыўся першым днём вясны (1 сакавіка ст. ст.), ушаноўвае хрысціянскую пакутніцу Еўдакію. Меў пэўныя правілы, што датычылі ў асноўным жанчын: забаранялася прасці, можна было толькі сукаць гатовыя ніткі, што–небудзь рэзаць дазвалялася толькі авечымі нажніцамі. Часам сяляне зусім не працавалі, каб не прагнявіць пакутніцу, бо яна «дзержа ў руках лета». З дня А. у некаторых мясцінах пачыналі гуканне вясны і, нягледзячы на пост, дазвалялася спяваць «вясноўскія песні». Стан прыроды ў гэты дзень (сыход снегу, галалёд) адлюстраваны ў прымаўках: «На Яўдокі голы бокі», «На Яўдокі — з гары патокі». У некаторых мясцовасцях сяляне высаджвалі расаду памідораў. З днём А. былі звязаны шматлікія гаспадарчыя і метэаралагічныя прыкметы: калі на А. вол нап'ецца з–пад страхі, то вясна будзе цёплая; цёплы дзень А. абяцаў удалы сенакос; «Аўдоцця пагодна — усё лета прыгодна»; дажджлівы дзень А. — трэба чакаць урадлівага жыта, марозны — паўставала пагроза памарожання грэчкі ў часе яе цвіцення; завіруха ў дзень А. — увесь год чакаўся халодны і неўраджайны.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 398—400.

У. Васілевіч

АЎЛА́С, прысвятак у народным календары (11 лютага ст. ст.), які з часоў паганства адзначаўся як свята *Вялеса*. З прыняццем хрысціянства месца Вялеса заступіў св. Улас, які таксама стаў успрымацца апекуном статка. На іконах А. заўсёды маляваўся акружаны каровамі, авечкамі. У беларусаў дзень А. лічыўся «каровіным святам», і каб не наклікаць на сваю жывёлу бяду, яе кармілі аладкамі, спецыяльна спечанымі гаспадыняй зранку, рогі кароў упрыгожвалі верасам, а пазней і папяровымі кветкамі. У некаторых мясцінах А. спраўлялі як конскае свята. У гэты дзень коней лепш кармілі, зусім не працавалі на іх, але маладых коней аб'язджалі. Да іконы св. А. у гэты дзень прыносілі масла; як сведчанне гэтаму прымаўкі: «Аўлас на масла лас», «У Аўласа барада ў масле», «На Аўласа бяры каўшом масла».

У цэнтральных і заходніх раёнах Беларусі атрымаў распаўсюджанне «Бабскі Улас», які адзначаўся толькі жанчынамі, што збіраліся разам і балявалі ўсю ноч (своеасаблівыя рэшткі жаноцкіх пола–ўзроставых хаўрусаў), мужчыны на святкаванне не дапускаліся, а калі і сустракаліся па дарозе, то павінны былі адкупіцца. Каб павялічыць надоі малака ў кароў, жанчыны пілі піва ў гэты час толькі з дайніц.

***Літ.*:** *Волков М. В.* Русская масленица и исторические данные о ней. Владикавказ, 1837; *Иванов Вяч. Вс.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Шлюбскі А.* Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Віцебск, 1927; *Шуру Г.* История первобытной культуры. Вып. I. № 1. 1923.

А. Райкова

АЎСЕ́НЬ[1], персанаж усходнеславянскай міфалогіі, звязаны са святкаваннямі Новага года, якія пачаткова, што вельмі верагодна, ладзіліся ўвесну. Пазней пасля каляндарнай рэформы яго ўшанаванні былі перанесены на зімовы калядны перыяд. А. пераважна вядомы з той рускай тэрыторыі, якая працягвае былы балцкі арэал. Аднак высновы пра поўную невядомасць гэтага персанажа на Беларусі (У. Тапароў) хутчэй за ўсё паспешлівыя. Прынамсі, на ўсходзе Беларусі, Смаленшчыне і Браншчыне вядомая адмысловая рытуальная страва з такой жа назвай (гл. *Аўсень*[2]), прысвечаная персанажу А. Святкаванні адбываліся 1 сакавіка (адна з вядомых датаў пачатку Новага года). Характэрная для навагодніх урачыстасцяў і форма гэтай стравы — гатаваная ў цесце галава *свінні*. Гэта старажытны салярны сімвал і сімвал урадлівасці. Так што гэтая акалічнасць дае падставы рэканструяваць і беларускага міфалагічнага персанажа А.

Скарэляванасць арэала «аўсеневых» тэкстаў з былым балцкім арэалам уздымае пытанне аб судачыненнях А. з латышскім Усыньшам (параўн. адну з формаў імя А. — Усень). Хутчэй за ўсё, тут мы маем справу не з генетычнай роднасцю, а з адным з субстратных міфалагічных персанажаў. Можна меркаваць хутчэй латгальскую крыніцу або крыніцу, дыялектна блізкую да латгальскай (параўн. латгальскую форму імя Усыньша — Jeuseņš). Этымалагічна Усыньш суадносіцца з такімі вядомымі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як літ. Аўшра, ст.–інд. Ушас, лац. Аўрора, ст.–грэц. Эас, слав. Вясна — увасабленнямі ўзыходу Сонца і світанку. У сваім часе Ф. Кёйпер дэталёва прааналізаваў міфалагічныя функцыі Ушас у гімнах Рыгведы і паказаў, што ў

бальшыні паказальных кантэкстаў Ушас увасабляе не світанак кожнага дня, а світанак першага дня Новага года. У кожным з 20 гімнаў Ушас самая характэрная рыса, як адзначае даследнік, гэта малітвы аб багацці (конях і быках) і нашчадках (героях). Параўнайма характэрны прыпеў беларускіх валачобных песняў, дзе абыгрываюцца абодва датычныя Ушас матывы: «Да бывай здароў, май сто кароў, // Май сто кароў, пяцьдзесят канёў, // Май пяцьдзесят канёў, сем сох валоў, // Сем сох валоў, паўтараста раёў. // Будзь [жа] здароў, як зімою вада, // Да будзь жа багат, як улетку зямля, // Да із дзеткамі, да з сямейкаю, // Да з сямейкаю весяленькаю, // Проціў новага лета песенька спета». У гэтых песнях вельмі часта спецыяльна адзначаецца, што «проціў новага лета песенька спета», чым падкрэсліваецца яе менавіта навагодняя (у нашым выпадку — веснавая) рытуальная прымеркаванасць. Параўн. і выкарыстанне тэрміна Каляда ў дачыненні да ўсіх трох святочных дзён каляднага перыяду з характэрнымі варожбамі на кожную з іх: «Коляда — одна на врожай, друга — на прыплыдок, трэтя — на здоровье» (Драгічынскі р–н, запіс Ф. Д. Клімчука).

Даследнікі адзначаюць адмысловую сувязь А., а яшчэ ў большай ступені латышскага Усыньша, з коньмі. Ёсць усе падставы лічыць, што ў пэўны гістарычны момант А. на бальшыні беларускай тэрыторыі (найперш у яе паўночнай частцы, прылеглай да латгальскай тэрыторыі) быў замешчаны некалькімі падобнымі па функцыях персанажамі. Самы яўны субстытут А. — св. *Юр'я*. Так, на Ровеншчыне зафіксавана цікавае тлумачэнне: «Кажут, Коляда приеде. Кажут, еде таки якись Юрий на кони». Наогул сувязь Юр'і з коньмі добра вядомая. Так, менавіта на яго свята ладзіліся адмысловыя абрады пастухамі–начлежнікамі. Можна прыгадаць і стандартную формулу беларускіх валачобных песняў: «Я каня маю і Юр'ю знаю».

Ёсць і іншыя яўныя субстытуты А. У беларускай міфалогіі гэта *Вазіла* і *Кумяльган*. Абодва мелі напаўчалавечую, напаўконскую постаці, абодва мелі самае непасрэднае дачыненне да коней. Толькі Вазіла быў руплівым апекуном коней і пастухоў з функцыямі, вельмі блізкімі да функцыяў латышскага Усыньша, а вось Кумяльган — гэта зласлівы шкоднік коням. З гэтымі персанажамі можна супаставіць своеасаблівую парнасць Усыньшаў у латышоў і меркаваную даследнікамі дваістасць А. У абодвух выпадках проціпастаўляюцца «стары» і «малады» персанажы, якія могуць увасабляць Стары і Новы гады. Прычым семантыка «старога», як правіла, аказваецца адмоўнай (параўн. Кумяльгана), а «маладога» — станоўчай (параўн. Вазілу).

Аднак, нягледзячы на мноства цікавых паралеляў, вобраз беларускага А. застаецца ўсё яшчэ дастаткова цьмяным і патрабуе далейшага паглыбленага вывучэння.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 184; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Авсень // Славянская мифология. М., 1995. С. 27; *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 51—70; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. 1986. М., 1986. С. 181; *Топоров В. Н.* Авсень и «Авсеневы» тексты в свете реконструкции // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 16—21.

С. Санько

АЎСЕ́НЬ[2], народная страва, прысвечаная святу *Аўсеня*[1]. Звычай прыгатавання зафіксаваны на ўсходзе сучаснай Беларусі, а таксама на Смаленшчыне і Браншчыне. Свята Аўсеня адзначалася 1 сакавіка.

А. гатавалі з цэлай свіной галавы, якую запякалі ў цесце. Цеста з аржаной мукі крута замешвалі на цёплай вадзе, дадавалі трошкі масла і соль. Галаву абмазвалі цестам нятоўстым пластам і запякалі. Пасля прыгатавання ачышчалі ад цеста і падавалі галаву на стол 1 сакавіка аб 11—12–й гадзіне. Язык і мазгі варылі асобна, мазгі маглі замест адварвання смажыць. Да А. падавалі вараную моркву, капусту, бульбу, печаныя антонаўкі, а таксама *цыбулю* і *часнык*.

Паколькі міфалагічнага Аўсеня называлі яшчэ Таўсень, Усень, Баўсень і часам нават Бігусень, то ёсць меркаванне, што ад апошняга імя паходзіць назва стравы бігос, пашыранай на захадзе Беларусі і ўсходзе Польшчы.

Літ.: *Похлебкин В. В.* О кулинарии от А до Я: Словарь–справочник. Мн., 1988.

Э. Зайкоўскі

АЎТОРАК, другі дзень тыдня, лічыўся адным з найбольш спрыяльных для пачатку важных для гаспадаркі і значных у сямейным плане спраў. Можна было смела выпраўляцца ў далёкую дарогу — абавязкова пашчасціць, паездка будзе выніковай. Як і панядзелак (абодва «мужчынскія» дні), лічыцца спрыяльным для квашання капусты. Відаць, менавіта мужчынскі пачатак у сукупнасці з сімволікай цотнага дня вызначылі станоўчае стаўленне да аўторка і прадказвалі поспех у задуманай або распачынанай справе, напрыклад: пайсці ў гэты дзень у сваты — не атрымаць «ад варот паварот»; калі ў гэты дзень адняць *дзіця* ад цыцкі, то яно не будзе прасіць суслу; пачыналі сеяць яравыя культуры, садзілі курыцу на яйкі; беларусы былі перакананы, што чалавек, які народзіцца ў гэты дзень, пражыве доўгае і шчаслівае жыццё; звычайна ў А. або *чацвер* (цотныя, шчаслівыя дні) распачыналі будаўніцтва новай хаты.

Разам з тым існуе павер'е, якое папярэджвае: не пазычай ніколі грошай у А., усё жыццё іх будзе не ставаць.

Сон, які прысніўся ноччу ў А., можа збыцца толькі праз 7—10 гадоў.

А. на другім паслявелікодным тыдні — *Радаўніца*, дзень памінання продкаў. Гэта адзіны выпадак, калі ўшанаванне продкаў трапляла не на *суботу*, а на А. Прычынай таму, відаць, з'яўляецца парадкавы нумар гэтага дня — дзевяты пасля Вялікадня, які ў структуры ўшанавання памерлага лічыцца адным з ключавых («дзевяціны»).

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

АХВЯРАПРЫНАШЭ́ННІ ЧАЛАВЕ́ЧЫЯ, пытанне аб існаванні абрадаў з чалавечымі ахвярамі ў сістэме паганства да гэтага часу канчаткова не высветленае. Частка даследнікаў лічыць, што згадкі ў некаторых пісьмовых крыніцах аб гэткіх звычаях штучна дадавалі сярэднявечныя аўтары–хрысціяне, каб спецыяльна абвінаваціць паганцаў у адпраўленні жудасных абрадаў. У выніку паступова узнік тэзіс хрысціянскай антыпаганскай прапаганды. Другая частка навукоўцаў з даверам ставіцца да звестак аб чалавечых ахвярапрынашэннях сярод паганскіх славян, нягледзячы на іх нешматлікасць і няпоўнасць.

Так «Аповесць мінулых гадоў» пад 983 г. сведчыць, што кіеўскі князь Уладзімір (на той час ён яшчэ не прыняў хрышчэнне) загадаў пасля абраду варажбы падчас недароду прынесці ў ахвяру варага. Вараг і яго бацька былі хрысціянамі і, не пагадзіўшыся са сваім лёсам, былі забіты натоўпам, а потым зрабіліся хрысціянскімі пакутнікамі. Тут цікава тое, чаму такі ганебны для прыняўшага хрысціянства князя факт захаваўся ў летапісе. Аб чалавечых ахвярах у палабскіх славян апавядаюць нямецкія храністы.

Таксама адзін з хрысціянскіх аўтараў з радасцю сведчыць, што «уже не закалаем бесам друг друга».

Хутчэй за ўсё чалавечыя ахвярапрынашэнні існавалі і ў балтаў, якія ці не апошнімі прынялі хрысціянства сярод еўрапейскіх народаў і частка якіх яшчэ ў познім Сярэднявеччы пражывала на тэрыторыі сучаснай Беларусі. Так з упэўненасцю можна казаць пра тое, што некаторыя балцкія плямёны прыносілі ў ахвяру крыжакоў, якія трапілі ў палон.

Літ.: *Соловьев Е.* Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // Архив историко–юридических сведений, относящихся к России. Т. 1. 1850.

А. Прохараў



БА́БА, **ба́бы**. Як парны да *«дзеда»* тэрмін Б. («бабы») у лакальных варыянтах: 1) абазначае назву памінальнага дня (наступнага за *Дзядамі*) і саміх продкаў: «На сненданне, кажуць, што это ўжэ не дзяды прідуць, а бабы»; 2) называе парных персанажаў рытуальна–гульнёвых дзеяў (напрыклад, дзеда і Б. у «Жаніцьбе Цярэшкі») і 3) абазначае антрапаморфную выяву дажынкавага снапа. Ёсць меркаванні, што Б. — гэта ў дыяхраніі не маці бацькоў, а менавіта пажылая, спрактыкаваная кабета, якая валодае неабходнай сакральнай інфармацыяй (параўн. сучаснае: бабка–знахарка, шаптуха, жанчына–павітуха). Верагодна, праекцыя да абазначэння продкаў абумовіла задзейнічанне тэрміна Б. у дэманалагічнай наменклатуры (*Баба Яга* сама разумеецца як першапродак), параўн. *Бурая баба*; «Не ідзі ў жыта, там бурая Б.», «Б. слепа і сопліва, што сядзіць пад мостам» ды інш. (гл. *Сопуха*).

Шырока распаўсюджаныя ўяўленні, што да чалавека перад яго *смерцю* прыходзяць продкі, напрыклад, у абліччы матылёў (параўн. рус. бабочки, варыянт — душечки, гл. *Матылёк*): «Як багата бабачак ляціць у хату, то будзе дрэнно, нехто помрэ».

Магчыма, пэўныя міфалагічныя паралелі мае выбар тэрміна Б., «бабка» для найменя кутняга *зуба*, *калодзежа*, дрыгвы і часткі прыпеку, куды выграбаецца попел.

Вобраз Б. часта фігуруе ў паданнях пра ўзгоркі (гл. *Гара Бабіна*), *курганы*, *масты*, *балоты*, культавыя *камяні*. Тэрмінам Б. часта называюць каменныя стоды і каменныя *крыжы*. Пра курганы блізу в. Вусце Браслаўскага р–на ў паданні гаворыцца, што тут ваявала нейкая Б. Пасля паразы яе войска гналі з людзьмі і конямі да тых курганоў, што знаходзяцца за рэчкай. У час пераправы праз рэчку загінула шмат людзей і коней і доўга з вады тырчэла дышла ад адной з затанулых павозак. Каменны стод, які стаяў на кургане блізу в. Грыцкавічы Свіслацкага р–на, зваўся «Грыцэвіцкая Баба». Каменны крыж на беразе воз. Глухога блізу в. Галошава Талачынскага р–на вядомы як Баба, або Кацярынаў крыж. Ёсць і іншыя найменні — балота Баба (в. Лахаўка Лунінецкага р–на), Бабі Гай (в. Алекшыцы Бераставіцкага р–на), паселішча ранняга жалезнага веку ва ўр. Баб'е (в. Калыбань Брагінскага р–на), курганы ва ўр. Бабіна Берва (в. Мілевічы Жыткавіцкага р–на) ды інш. Гл. таксама *Бурая Баба, Жанчына.*

Літ.: *Казлоўская–Дода Я.* Баба: З гісторыі назвы // Роднае слова. 1998. № 11. С. 84—86; Мікратапаніміка Беларусі. Мн., 1974. С. 21—22; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 145—147; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 1. С. 56; *Терновская О.* Баба // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 122—123; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. А—Г // Славянское и балканское языкознание. 1984. С. 185; Тураўскі слоўнік. Т. 1. Мн., 1982. С. 30, 33.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

БАБА́Р, нейкая істота, якой палохалі дзяцей у паселішчах беларусаў–будакоў Ніжагародчыны.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 459.

У. Васілевіч

БА́БА ЯГА́, **Ягі́ня, Ю́га**, у беларускай міфалогіі дэманічны вобраз *ведзьмы*; у казачным фальклоры — адзін з антаганістаў галоўнага героя, характэрны вобраз усходнеславянскіх *чарадзейных казак*, але таксама і чароўны дапаможнік.

У казках Б. Я. заўсёды звязана з *лесам*, дзе знаходзіцца яе жытло, звычайна акружанае плотам з чалавечымі чарапамі. Казачнае апісанне вобраза Б. Я. адно з найбольш распрацаваных, сталых і папулярных у чарадзейнай казцы. Казка малюе яе як пачварную, раскудлачаную старую, часта з касцяною нагою (што, магчыма, адлюстроўвае яе сувязь з пахавальным абрадам альбо абрадам ахвярапрынашэння). Заўсёды яскрава падкрэсліваюцца яе рысы жаноцкасці: вялікія грудзі, шматлікія дочкі ды інш. У казцы Б. Я. часта займае варожую, непрыязную пазіцыю да героя і да людзей увогуле. Яна адчувае чалавечы пах, што падкрэслівае іх паходжанне з розных светаў. Б. Я. з'ядае людзей. Аднак існуюць казачныя варыянты, дзе яна выступае як галоўны чарадзейны памочнік героя.

Даследнікі па–рознаму падыходзілі да разгляду вобраза казачнай Б. Я. У ёй бачылі гаспадыню дзікай лясной жывёлы, уладальніцу замагільнага свету, валадара памерлых. З іншага боку, яе вобраз разглядаюць як адлюстраванне рытуальнага вобраза кіраўніка ініцыяцыйных абрадаў. Гістарычныя параўнанні з апісаннем хецкага пахавальнага абраду падмацоўваюць гэтую думку. З цягам часу адзіны прататып з прычыны заняпаду паганства і выраджэння практыкі трупаспальвання падвойваецца на асобныя складнікі: Яга–памочніца і Яга–ведзьма, людаедка. З пражыткамі крэмацыі асацыюецца Яга–драпежніца, што чыніць жывым толькі шкоду. Этап трупапалажэння адбівае Б. Я., якая напачатку паўстае ў абліччы *нябожчыка* ў *дамавіне*–хатцы (параўн. «нос у паталок урос»), яна аказваецца продкам–апекуном, часам сваячкай па мацярынскай лініі.

Магчыма, вобраз Б. Я. узыходзіць да першапродка па жаночай лініі, з якім быў звязаны акт перадачы герою памочніка або чароўнага прадмета ў час ініцыяцыі. Ёсць падставы бачыць у Б. Я. «архетып вышэйшай жаночай істоты, што ўвасабляе псіхалагічнае ўсведамленне змены пакаленняў, пераадолення ўлады часу, бессмяротнасці ці нават архетып маці–прародзічкі» (Н. Піліпенка–Фрыцак).

Некаторыя вучоныя на падставе лінгвістычных дадзеных канкрэтызуюць міфалагічнага прататыпа Б. Я. у вобразе *змяі*, бо змяя («аднаногая», як і Б. Я.) мае хтанічны характар і з прычыны гэтага мае непасрэднае дачыненне да царства памерлых. Элемент «–яга» і яго варыянты маглі ўзыходзіць да вялікага этымалагічнага гнязда, звязанага з і.–е. коранем *egh(i)– «змяя». Іншыя схіляюцца да думкі, што Б. Я. мела выгляд *птушкі*. Яны зыходзяць з факта наяўнасці курынай лапкі ў яе хатцы, а таксама з яе аблічча: вочы, як у птушкі, размешчаныя з двух бакоў твару, нос доўгі — «вачамі гусей ў полі пасе, а носам у печы варочае». У адной з казак царыца над усімі птушкамі ператвараецца ў дзяўчыну і выходзіць замуж за Івана–салдата. У лесе жывуць дзве яе сястры — дзве Б. Я. Такія факты падтрымліваюць вельмі старажытнае разуменне Б. Я. як жаночага

прыроднага боства, якое бярэ шлюб з героем і дапамагае яму (сюжэт пра «бязладную нявесту»).

Але беларуская міфалогія рэпрэзентуе Б. Я. не толькі і нават не столькі як казачны персанаж. Фальклорныя матэрыялы XIX ст., сабраныя ў Беларусі, сведчаць, што ў ёй бачылі дэманічную істоту, якая як бы на самой справе жыве ў лесе і з'яўляецца гаспадыняй усіх ведзьмаў. Таксама як і ў казцы, у яе жахлівае аблічча і касцяная нага або замест ног жалезныя *таўкачы*. Яна можа ламаць нагамі–таўкачамі лес (падобна да *Лесавіка*), мятлою ганяць *вецер*. Падкрэсліваюцца яе рысы злаславай чараўніцы. Лічылася, што яна і яе ведзьмы пажыраюць душы людзей. Лётае яна ў *ступе*, на мятле, лапаце, граблях ды інш. У гэтым вядзьмарскім вобразе Б. Я. ужо адчуваюцца некаторыя рысы сярэднявечных паданняў аб ведзьмах (напрыклад, палёты Б. Я. на *Лысую гару* на шабаш). Дэманічны вобраз Б. Я. блізкі да заходнеславянскага вобраза «лясной бабы» — польск. jedza, чэш. jezinka (што параўноўваюць са стара–серб. jeza «морасць, хвароба»).

Літ.: *Бараг Л. Р.* Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік. Мн., 1978; *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. Прибавления. Кн. 1, 4. СПб, 1846. С.110; Живописная Россия. Т. 3. Ч. 2. Белорусское Полесье. СПб—М., 1882. С. 273—274; Замовы. Мн., 1992. С. 371; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Баба Яга // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 149; *Лаушкин К. Д.* Баба Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография. Л., 1970; *Носович И. И.* Белорусские песни // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб, 1873. Т. 5. С. 54; Общая лексика германских и балто–славянских языков. Киев, 1989. С. 81—90; *Пилипенко–Фрицак Н.* Отражение мифопоэтической картины мира в сказках // Антропоцентричний підхід у дослідженні мови. Ніжин, 1998; *Петрухин В. Я.* Начало этнокультурной истории Руси X—XI вв. М., 1995. С. 14; *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых образов и поверий. 2. Баба Яга // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. М., 1865, кн. 3; *Топоров В. Н.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием salŠU.GI в связи с параллелями из других традиций // Ученые записки Тартусского гос. ун–та. Вып. 201. Тарту, 1968; *Топоров В. Н.* Хеттская salŠU.GI и славянская Баба Яга // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. Вып. 38. С. 28—37; *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 109; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 80.

Т. Валодзіна, А. Прохараў

БАБЁР, распаўсюджаны некалі ў Беларусі пушны звярок, жыхар ціхіх лясных вадаёмаў, займае значнае месца ў духоўнай спадчыне беларусаў і выступае як сімвал многіх аспектаў жыцця чалавека. Паводле народнай класіфікацыі ён змяшчаецца ў ніжнім свеце, у воднай прасторы, але побач са шчаслівым дрэвам — *яварам*, які азначае Сусветнае дрэва: «Бо явар — дзерава шчаслівае, // Бо на верхі ў явары — сіні саколік, // Пасярэдзіне ў явары — роевыя пчолкі, // А ў камлі ў явары — чорныя бабры. // Чорныя бабры — на шапачку, // Роевыя пчолкі — на вяшчанне, // А сіні саколік — на вянчанне».

Па гэтым тэксце, шэрагу падобных да яго можна зрабіць выснову, што ў абрадах дабразычання маладым у вясельных песнях магічным шляхам арганізуецца ўдзел прадстаўнікоў (элементаў) трох касмічных сфераў у забеспячэнні дабрабыту маладой сям'і, прытым Б. служыць прадстаўніком ніжняй сферы. Сталы эпітэт «*чорны*» ў характарыстыцы Б. падкрэслівае яго хтанічную прыроду, але і

яго большую вартасць на рынку. Б. сімвалізуе багацце, дабрабыт, здароўе — бабровае футра, шапка часта выкарыстоўваюцца як вобраз багацця ў вянчальна–віншавальных валачобных песнях. Да таго ж «шапка–баброўка» служыла апатрапейным сродкам — лячыла яе гаспадара ад болю галавы. Б. лічыўся сімвалам мужчынскага пачатку, вобразам жаніха ў парах «Б. — *куніца*», «Б. — *ліса*»: «Ходзіць бобранька па двару, // За ім кунанька з просьбаю», а больш шырока служыў матывам у вясельнай эратычнай сімволіцы: «Наша пані добра, улавіла ў жыце бобра».

У многіх славянскіх мовах Б. рыфмуецца з «добр–»: «Усе бабры — дабры, адна выдра ліхая», «Хто заб'е бабра, таму не будзе дабра» ды інш. Апошняе выслоўе адлюстроўвае нашу рэальнасць, калі бабры, бабровыя гоні ахоўваліся законам: раздзел 10, арт. 9 Статута ВКЛ 1588 г. назначае плату за кожнага забітага чорнага Б. 4 капы грошай, за карага — 2 капы (у той час як вол каштаваў 2 капы грошай). Забарона лавіць, забіваць чужых баброў, разбураць іх паселішчы ці зганяць з месцаў пражывання, ведучы блізка сельскагаспадарчую дзейнасць, вызначалася пісаным законам, але мела і міфалагічную матывацыю: злоўлены Б. плача («плача, як бабёр»), яго пакуты адгукаюцца крыўдзіцелю — Б. «пераплача» ўсю сям'ю таго, хто яго злавіў, сям'я вымрэ. Падобныя матывацыі існуюць таксама і ў забароне забіваць іншых жывых істот, напрыклад *голуба* (бо забіты голуб складвае лапкі накрыж, як чалавек), *ластаўку* ды інш.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 201—257; Вясельныя песні. Кн. 1. Мн., 1980; Статут Вялікага Княства Літоўскага. 1588. Мн., 1989. Раздз. 10: О пушчу, о ловы, о дерево бортное, о озера и сеножати. Арт. 9. О бобровые гоны; *Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 529—531; *Топоров В. Н.* Мифопоэтический образ бобра в балтийско–славянской перспективе: генетическое, ареальное и типологическое // Балто–славянские исследования. М., 1998. С. 400—539.

Л. Салавей

БА́БІНА ГАРА́, узгоркі рытуальнага характару, верагодна, месцы былых свяцілішчаў, прысвечаных жаночаму боству (Багіні–Маці, увасабленню ўраджаю, прыроды). Пакланенне такім узгоркам дажыло да XX ст. На іх часта запальвалі агні на Купалле.

На тэрыторыі Беларусі вядомыя Бабіна гара блізу в. Радагошча Навагрудскага р–на, Баб'я гара блізу Полацка, блізу в. Навікі Пастаўскага, в. Лапатавічы Клімавіцкага р–наў, Бабуліна гара ў Глыбоцкім р–не. Сугучнымі Бабінай гары з'яўляюцца назвы ўзгоркаў накшталт Мар'іна гара, *Дзявочая гара*, Паненская гара ды інш. Гл. таксама *Баба*.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Узгоркі культавыя // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 624; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 145—147; *Wyrobeł Piotr.* Wielotygodniowe obrzędy ludowe pod Babią górą // Ziemia. Rok IV. № 12. 1913. S. 189—191.

Л. Дучыц

БАГА́ТКА, травяністая расліна, насельніца ўдзірванелых узгоркаў, што цвіце беспялёсткавымі кветкамі і якая ў купальскую ноч ужываецца для варажбы пра здароўе і дабрабыт кожнага з сямейнікаў і кожнай свойскай жывёліны. Купальскім надвячоркам прынесеныя раслінкі ўтыркаліся ў шчыліну сцяны ў сенях адпаведна сямейнай герархіі — бацька, маці, дзеці па старшынстве, конь, карова, авечкі (усе разам), свінні, куры і інш. За ноч кветкі распушваліся, утвараючы

малыя пушыстыя шарыкі накшталт перацвілага дзьмухаўца. Гэта было добрым знакам. Чыя кветка не распушылася, таго чакала няўдача і нават смерць. Падання пра паходжанне незвычайнай расліны не занатавана, аднак улучанасць яе ў купальскі абрадавы комплекс і яе адмысловая назва «багатка» сведчаць, што яна займае пэўнае месца ў нашай міфалогіі.

Л. Салавей

БАГАТЫ́Р, **Багаты́рка**, персанаж беларускіх паданняў і казак, у больш агульным значэнні — магутны чалавек. У паданнях багатыры ўтваралі рэкі, перасоўвалі горы, вытаптвалі азёры, вырывалі дрэвы ды інш. Паходзіць, верагодна, ад цюркскага «багатур». (У сучасных беларускіх гаворках слова «багатыр» семантычна звязалася з словам «багаты», і багатага чалавека называюць «багатыр»). У беларусаў назва Б. сустракаецца даволі рэдка, больш частыя назовы — *волат*, *асілак*. Можна меркаваць, што волаты і асілкі ў беларускай традыцыі звязаны з больш даўнімі, векапомнымі часамі, часта паказваецца на іх дахрысціянскае паходжанне. Нездарма семантычная нагружанасць і.–е. **vel–/ *vol–* звязана са светам памерлых (параўн. імя бога Волас/*Вялес*). Волаты і асілкі змагаюцца з нячыстай сілай. Верагодна, выкарыстанне фальклорнай назвы Б. больш прыстасавана да таго, што ў тыя часы разумелася як гістарычныя падзеі, у тым ліку да эпічных. Таму нягледзячы на бытаванне гэтага тэрміна ў казках, назва Б. традыцыйна звязана з некалькімі эпічнымі персанажамі, напрыклад паданні аб Іллі Мурамцу, ці выкарыстоўваецца ў паданнях аб гістарычных асобах, напрыклад багатырка Кацярына (руская царыца Кацярына Вялікая). Польскі пісьменнік пачатку XVII ст. Мікалай Рэй залічыў князя Канстанціна Астрожскага к «onym bohatyram, o których bajano».

Б. (Багатырка) у адрозненне ад назвы «асілак» і «волат» на Беларусі часцей сустракаецца ў дачыненні да жанчын (Багатырка *Кацярына*, Дарота і інш.). На мяжы Расонскага і Полацкага р–наў ёсць Багатыр–гара. Паводле падання, на гары калісьці жыла жанчына велізарнага росту і гэтакай жа сілы. Ваду на гару яна насіла за 10 вёрстаў з возера Нешчарда, адразу па два цэбры, у якія ўлазіла па 15 судаў, г. зн. 30 вёдраў. Каромыслам ёй служыў дубовы калодзежны вочап. Аднойчы яе затрымалі татары і спыталі, як бліжэй патрапіць у Полацак. Жанчына адказала, што не чула пра такі горад, а між тым з гары ў яснае надвор'е бачна была Святая Сафія. Татары раззлаваліся і накінуліся на жанчыну. Яна сваім каромыслам бадай што ўсіх перабіла, але адна з татарскіх стрэлаў трапіла ёй у сэрца. Багатырку пахавалі на гэтай гары. Ад таго і назва гары — Багатыр–гара. З цэбраў пацякла вада і ўтварылася рэчка Багатырка.

У Смалявіцкім р–не багатырка гары Замак білася з багатыром Юзэфаўскага замка. Бойка адбылася праз балота, па якім цячэ рака Усяж.

Некалькі паданняў пра багатырак вядома з тэрыторыі былога Лепельскага павета. У адным з паданняў Б. перамагла волата і яго войска, а затым перакуліла і паставіла ўверх каранямі вялізную елку. У другім лепельскім паданні Б. падымае высока над галавой коней і ідзе «валяць» чужаземнае войска.

Літ.: *Бараг Л. Г.* Беларуская казка. Мн., 1969. С. 71—99; *Бараг Л. Г.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. Вып. VIII. М.—Л., 1963. С. 29—40; *Богданович А. Е.* Пережитки

древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 125; *Карандзей І.* Помнікі старасветчыны і краявіды Вульскага і Расонскага раёнаў Полаччыны // Наш край. 1925. № 8—9 (47—48). С. 25; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 335; *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.

Л. Дучыц, А. Прохараў

БАГА́Ч, **Ражство Божай ма́ці, Раство, Другáя, Малáя, Ме́ншая Прачы́стая, Другі́ святок, Спожка,** свята, якое заканчвала цыкл вырошчвання ўраджаю і адначасова змяшчала абрадава–міфалагічны акцэнт на сацыяльна–абшчынны характар уяўленняў (21 верасня па н.ст.). Б. — лубок з жытам, у сярэдзіну якога ўстаўлялася *свечка*. Жыта для Б. зносілі жыхары ўсёй вёскі. Паводле апісання А. Багдановіча, у хату, дзе знаходзіўся Б., запрашалі святара. Пасля набажэнства лубок з жытам і запаленай свечкай у суправаджэнні ўсіх жыхароў абносіўся па ўсёй вёсцы і вакол статка. Затым удзельнікі ішлі да наступнай хаты, у якую на цэлы год пераносіўся Б. Відавочная магічная скіраванасць абраду на захаванне дабрабыту, ураджайнасці, плоднасці жывёлы, сямейнага ладу.

Б. у сістэме календара вылучаецца як свята, максімальна набліжанае да ўзвіжанскіх «сонечных» урачыстасцяў. Запаленая свечка як правобраз сонца, крыніцы святла суадносіць абрад са святкаваннем восеньскага раўнадзення. Аб'яднанне свечкі і зерня як сімвала дабрабыту наглядна дэманстравала тыповае для міфапаэтычнага мыслення ўяўленне пра *Сонца* — жыццядайнага апекуна земляробства.

Святочны дзень не толькі падсумоўваў зробленае, але і настройваў на далейшыя работы: «Багач — бярыся за рагач (саху), ідзі пад авёс араць», «Прыйшоў Багач — кідай рагач, бяры сявеньку, сей памаленьку». Ад цяжкіх работ пад восень сяляне добра стамляліся, асабліва жанчыны: «Да Багача баба рабача, па Багачы — хоць за плот валачы». На Віцебшчыне ў гэты дзень жанчыны хадзілі па ільнішчах і на кожным прыгаворвалі: «Няхай будзе *лён* такей даўгей, сколькі мы прайшлі!» У заходніх раёнах на Багача забівалі жывёліну, а гаспадара, які шкадаваў зарэзаць *барана*, перасцерагалі, што таго барана воўк парве. Назіралі за жывёлай, каб рабіць прагнозы з наступленнем зімы: калі пасля Малой Прачыстай жывёла імкнецца на пашу вельмі рана, то і зіма будзе ранняя. Сапраўды, прадчуваючы зазімкі, жывёла рвецца, каб у апошнія дні паболей скубануць свежай травы. Вялікая і Малая Прачыстыя і з імі *Пакроў*, што адзначаўся неўзабаве, утваралі агульны цыкл багародзіцкіх святаў (святкоў) і адпаведна называліся: першы святок, другі святок і трэці. З Малой Прачыстай аб'яўлялі наступную пару года: «Другі святок — восень, браток».

На 21 верасня н. ст. прыпадае адно з галоўных хрысціянскіх святаў, устаноўленых у гонар нараджэння Божае Маці. Два праведнікі — муж і жонка Іякім і Ганна не мелі дзяцей і малілі Бога паслаць ім дзіця. Іх малітва была пачута. Нібыта цуд, Бог паслаў старым бацькам дачку Марыю, якая ў будучым стала Маці Ісуса Хрыста.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 122—123; *Крук І. І.* Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С. 178—180; Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 162—165; Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 526—527.

Т. Валодзіна, У. Васілевіч

БА́ГНІК, *нячысцік*, што жыве ў тарфяным *балоце*, якое мае выгляд чорнай бруднай лужыны, не пакрытай

расліннасцю. Вонкава нават бруднейшы за *Балотніка*. Ён ніколі не выходзіць на паверхню нават тады, калі ахвяра трапіла ў багну і гіне ў гразі, бо ўпэўнены, што нікуды яна не дзенецца, а апусціцца да яго. Ён нагадвае пра сябе бурбалкамі, ды зрэдку — дробненькімі агеньчыкамі. У абодвух выпадках назіраецца лёгкае ўздрыгванне паверхні — яна дыхае і пыхкае. Людзі і жывёлы асцерагаюцца багны, якая парою забівае атрутнымі газамі, што час ад часу выпускае Б. Цёплае пыханне Б. абагравае багну і не дае ёй замерзнуць. У адрозненне ад іншых нячысцікаў Б. не баіцца перуновых стрэл, якія страчваюць сваю сілу пры дотыку да паверхні балота. Найбольш ён баіцца асушэння, калі вычэрпваюць багністую гразь на паліва ці ўгнаенне. У сухое лета, калі багна дзе–нідзе гарыць, паўмёртвы Б. мучыцца на дне свайго жытла ў чаканні дажджу і ручаінаў. Улюбёная зёлка Б. — багун, п'янкі пах якога можа задурманіць галаву чалавеку. Выгляд Б. (таўстун без вачэй, брудны, сляпы) адпавядае вобразу балота як не засвоенай чалавекам прасторы.

Літ.: *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 82—83.

У. Васілевіч, У. Лобач

БАДЗЮ́ЛЯ, дух, які змушае чалавека валацужнічаць, гоніць з наседжанага месца. Б. туляецца каля дарог. Бліжэй да зімы ўвязваецца следам за чалавекам, у хаце якога і пасяляецца. З гэтага часу там назіраюцца ўсялякія прыкрасці: чалавек пачынае піць, пускаючы на вецер свой набытак. Б. чакае, калі той усё растрасе і пойдзе па свеце. Каб прагнаць Б., трэба чыста вымесці і вымыць у хаце, і бруд выліць наводлег на заход сонца. Тады, кажуць, можна ўбачыць, як Б. уцякае, з перапуду забываючы схаваць сваё аблічча. Мае выгляд немаладой жанчыны з вялікімі па брух грудзьмі. На ёй няма ніякага адзення, толькі брудная падраная посцілка, якая амаль не прыкрывае парэпанага струплівага цела. Твар у яе непрыгожы: пукатыя вочы, кароткі шырокі нос, тоўстыя адвіслыя вусны, валасы, збітыя ў каўтун. Персанаж згадваецца ў Мядзельскім р–не.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1999. С. 461—462.

У. Васілевіч

БАЙ, **Бой, Буй**, князь, міфічны першанасельнік Беларусі, родапачынальнік беларускага этнасу. Ён з'явіўся на будучым беларускім этнічным абшары яшчэ ў тыя пракаветныя часы, калі «свет толькі зачынаўся». І аповед пра яго валадараннe этнагенетычнае паданне пачынае з кароткай касмаганічнай экспазіцыі. Напачатку нічога не было — адна толькі вада. Пасярод вады тырчэў камень. Аднаго разу *Пярун* пачаў біць у гэты камень і выбіў тры яскаркі: белую, жоўтую і чырвоную. Як упалі гэтыя яскаркі на ваду, усё ў свеце скаламуцілася, а як зноў прасвятлела, то аказалася, што вада і зямля адасобіліся. Па некаторым часе завялося і ўсякае жыццё на зямлі і ў вадзе. З'явіўся тут і першы чалавек — Б. Ён пачаў заводзіць чалавечыя парадкі. Б. меў многа жонак і яшчэ болей дзяцей. Славіўся Б. як магутны асілак і княжыў над усім тутэйшым людам. Меў князь Б. два любімых *сабакі* незвычайнай моцы і кемлівасці, якіх звалі *Стаўры і Гаўры*. Улюбёным заняткам Б. было паляванне з лукам у пушчах на дзікіх звяроў.

Калі прыйшоў час памірaць, князь Б. адказаў усю сваю маёмасць сынам і загадаў шанаваць яго верных сабак.

Аднак адзін сын — Белаполь — быў у гэты час на паляванні і яму ад бацькавай спадчыны засталіся толькі Стаўры і Гаўры і наказ пусціць іх па волі; і колькі зямлі аббягуць яны за дзень, тая і будзе ягонай спадчынай. Злавіў Белаполь дзвюх птушак: адну з паўднёвага мора, другую — з заходняга, пусціў іх і нацкаваў сваіх сабак. Паляцелі птушкі кожная ў свой бок, а за імі імкліва пабеглі сабакі. Па слядах тых сабак пацяклі дзве буйнейшыя беларускія рэчкі — *Дзвіна* і *Дняпро*. У тых абшарах і стаў сяліцца Белаполь, і ад яго пайшлі розныя плямёны беларусаў. А Стаўры і Гаўры на загад старога князя народ і дагэтуль ушаноўвае адзін раз на год перад *Сёмухай*. Дзень гэты завецца Стаўроўскія дзяды.

Вельмі архаічны характар міфалагічных вобразаў і князя Б. і яго сабак Стаўры і Гаўры не выклікае сумневаў. Беларускі этнаганічны 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 Б. аказаўся першым насельнікам толькі што створанай зямлі. Адпаведна ён стаў і першым памерлым, які, як правіла, становіўся валадаром царства мёртвых, пра што сведчыць яго фальклорная спрычыненасць да памінальнага дня. Гэтымі рысамі князь Б. аказваецца абсалютна тоесным адпаведным персанажам іншых індаеўрапейскіх міфалогій. Прыгадайма тут ведыйскага Яму і яго двух чатырохвокіх сабак, авестыйскага Йіму з чатырма псамі, грэцкага Аіды з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых. Эпічнымі аналагамі гэтых вобразаў ёсць два вялізныя сабакі на залатых ланцугах, што пільнуюць уваход у рай, дзе валадарыць сам *Бог* (казка «Знайда Дуброўскі»), або добра вядомы *Кашча*, абавязковымі спадарожнікамі якога былі два харты. Кашча сам можа разумецца як увасабленне смерці і свету памерлых.

На архаічны характар беларускага культу, магчыма, паказвае свайго роду «білінгва» ў звароце да Стаўры і Гаўры: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» Параўн. «...гам, прыхадзіце...», дзе першы элемент можа разглядацца як вытворнае ад і.–е. асновы *gua/e–(m)– са значэннем «хадзіць», прадстаўленай у багата якіх і.–е. мовах, у тым ліку і ў беларускім слове «гаць» з пачатковым значэннем «праход». У формуле звароту можа фігураваць толькі архаічная, ці толькі больш сучасная форма.

Матыў размеркавання бацькам спадчыны сваім сынам добра вядомы як роднасным індаеўрапейскім міфалогіям (параўн. размеркаванне спадчыны Таргітаем сваім сынам Арпаксаю, Ліпаксаю і Калаксаю — будучым родапачынальнікам розных скіфскіх плямёнаў), так і казачнаму эпасу (казкі тыпу «Бацькава спадчына»). Яшчэ адзін вельмі архаічны матыў у нашым этнагенетычным міфе — гэта рытуал уваладарання на тэрыторыі, якую за пэўны прамежак часу аббягае тая ці іншая сакральная жывёла, у дадзеным выпадку два сабакі (гл. таксама *Вітаўт*). Вобраз двух сабак Стаўры і Гаўры паказвае на верагодны блізнечы характар вобраза самога Б. (у гэтым звязку параўн. бел. абоі, абая «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; 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.

С. Санько

БАЛАМУ́ЦЕНЬ, вадзяны чалавек. Ва ўяўленнях маляваўся надзвычай непрыгожым: галава яго нагадвала збан, твар такі азызлы, што амаль не відаць вачэй, гусіная скура, кароценькія, тоненькія і крывенькія ножкі, вялізны жывот. Б. — халасцяк, пры гэтым вельмі любіць жанчын. Калі прыходзіць пара кахання, ён набліжаецца да тых месцаў, дзе жанчыны купаюцца ці палошчуць бялізну. Б. жартуе з імі, скідвае з кладак, муціць ваду і выглядвае сярод іх сабе жанчыну. Бялізну менавіта той, якую ён упадабаў, Б. заганяе да другога берага і, падчапіўшы яе за карчы, чакае. Пры набліжэнні жанчыны ён паўстае перад ёю ва ўсім сваім харастве і напускае на абранніцу чары, і тая паслухмяна ідзе за ім. Б. ніколі не бярэ жанчын назаўсёды, ён адпускае іх дадому, і яны набываюць здольнасць не тануць нават тады, калі б гэтага захацелі. Персанаж згадваецца ў Вілейскім р–не.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1999. С. 462.

У. Васілевіч

БАЛОТА, часта — рэшткі колішніх *азёр*, якія захавалі спецыфічныя назвы: Балваны, Кравяное балота, Паганскае балота, Каралеўскае балота, Белае балота, Чорная лужа, Чортава балота, Шведава балота, Шведава яруга ды інш. Паходжанне Б. апісваецца ў шматлікіх беларускіх касмаганічных паданнях. У іх апавядаецца, што бог пачаткова стварыў *зямлю* пасярод пракаветных водаў (гл. *Вада*) гладкай, роўнай, шырокай і ідэальна круглай. Але *чорт*, які пры гэтым прысутнічаў і нават здабыў з глыбіні водаў насенне зямлі, прыхаваў крышачку гэтага насення ў роце, каб потым паспрачацца з богам у здольнасцях да стварэння. Ды нечакана зямля пачала разрастацца ў яго чэраве, і чорту не засталося нічога, як пачаць выблёўваць гэтае насенне. Там, дзе ўпала чортава насенне, і ўтварыліся азярыны ды парослыя ніцымі лозамі Б. і багніскі. Касмаганічная сімволіка Б. звязана і з яго рэальнымі ўласцівасцямі — гэта беспарадкавая сумесь зямлі і вады, першасных элементаў, з якіх утвараўся будучы Космас. Таму Б. — улюбёныя месцы бытавання розных нячысцікаў, якія пераймаюць функцыі антаганіста бога ў акце стварэння. Але сярод гэтых нячысцікаў таксама назіраецца пэўная спецыялізацыя (гл. *Багнік*, *Балотнік*, *Аржавень*, *Лознік*).

Іншыя паданні пра Б. блізкія да паданняў пра культавыя азёры (праваліласяцарква, дом), а таксама да паданняў пра курганы, гарадзішчы, культавыя *камяні* (на Б. біліся шведы з рускімі ці французамі, праваліўся шведскі салдат, што ратаваўся ад рускіх ды інш.). У Б. вядомы сляды ахвярапрынашэнняў вадзе. Так, у Наўгародскай Кормчай (XIII ст.) адзначана, што славяне «жроуть (прыносяць ахвяры) бесом, и болотом, и колодезям». Існаваў звычай адносіць на Б. і выкідваць «нячыстыя» рэчы (адзенне памерлага, смецце і да т. п.). У Гарадзенскай губ. балота часам было месцам пахавання «нячыстага» нябожчыка — самагубцы. У 1963 г. у Б. блізу в. Капланавічы Клецкага р–на знойдзена драўлянае рала ранняга жалезнага веку. Такія знаходкі ў Б. вядомыя ў Скандынавіі, Германіі. Знаходкі ралаў у Б. даследнікі тлумачаць як ахвяраванні сілам вады пасля вясенняга ворыва дзеля атрымання добрага ўраджаю.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995; Краткий очерк Минской губернии в физико–географическом и статистико–экономическом отношениях. Мн., 1897; *Поболь Л. Д.* Деревянное рало из торфяника у дер. Каплановичи //Acta Baltico–Slavica. T. 5. Białystok, 1967. S. 117—128; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2. СПб., 1893.

Л. Дучыц, У. Лобач, С. Санько

БАЛОТНІК, самы пачварны з усіх нячысцікаў, якія жывуць у *балоце*. Ён уяўляўся страшэнным таўстуном, зусім без вачэй, увесь у тоўстым пласце гразі, да якой наліпла ў беспарадку багавінне, мохавыя валокны, смаўжы, жукі і іншая вадзяная жамяра. Б. не здольныя да пяшчоты і ласкі. Панурыя, няўклюдныя, нерухомыя, яны жывуць поруч са сваімі братамі *Багнікам* і *Аржавеннікам*, а таксама *Лознікам* (*Лазавіком*), дапамагаюць адзін аднаму пераследаваць ахвяру — чалавека ці свойскую жывёлу. Прыгожымі вобразамі і гукамі яны заманьваюць ахвяру, якую пад звабліваў раслінаю чакае дрыгва. Калі ахвяра, блытаючыся ў каранях і ствалах лазняку, пачынае тануць, нячысцік хапае яе за ногі і паволі, але ўчэпіста цягне да сябе. Паверхня багны сыходзіцца, не пакідаючы слядоў пагібелі. Усе разнавіднасці нячысцікаў, што жывуць у балоце, не баяцца грамовых стрэлаў, якія трацяць смяротную сілу ад судакранання з паверхняю. Найвялікшая небяспека — асушэнне балота каналамі. Калі сыходзіць вада, нячысцік гіне, не ў стане выбрацца, і жытло робіцца яму магілаю. Парэшткі Б. зліваюцца з зямлёю і служаць угнаеннем — адным нячысцікам робіцца меней, бо ўсе яны вечна самотныя кавалеры. Б. цешыцца раслінным і жывёльным жыццём на паверхні свайго жытла. Раніцою і ўвечары ён крычыць на розныя галасы: раве, як птушка бугай, крача па–качынаму, булькоча, нібы цецярук, каб завабіць паляўнічага ці драпежніка. Калі прырода расквечвае паверхню жытла Б. кветкамі, ягаднікамі, грыбамі, нячысцік патаемна вырошчвае між іх багун, які задурманьвае чалавеку галаву. Б. прабівае там і тут балотныя вакенцы, атуляе іх здрадніцкай расліннасцю, падганяе туды рыбу. Гэтыя сатанінскія пасткі загубілі не аднаго чалавека. Надта злуе Б. чалавечая выдумка хадзіць па багне на балотных лыжах: паверхня трасецца, а чалавек рухаецца і не тоне. Яшчэ больш злуецца Б. у спякотнае лета, калі чалавек праводзіць па балоце нават каня з возам. Баіцца Б. вымерзнуць ад зімовых маразоў. З яго бярлогі час ад часу падымаецца цёплае дыханне, утвараючы балотную палонку.

Літ.: *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 80—82; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 20.

У. Васілевіч

БАРАДА́[1], у народнай культуры замяшчае сабой мужчыну і ўвасабляе жыццёвую сілу, рост, урадлівасць. Часта Б. выступае як атрыбут *Бога*, а таксама як неабходная прыналежнасць духаў і багоў плоднасці. У беларусаў *Палявік* уяўляўся гаспадаром поля ў выглядзе старога з Б. з каласоў. Цікава, што такія тыпова жаночыя багіні, як вавілонска–асірыйская багіня кахання Іштар і грэцкая Афрадыта маляваліся часам таксама з Б. Гэта можна растлумачыць толькі тым, што ў названых багінь раней былі больш шырокія функцыі — яны

былі багінямі ўрадлівасці. На думку Вяч. Ус. Іванава асаблівае значэнне мела Б. Грымотніка, што ўскосна адлюстроўвалася ў фальклорных формулах, якія стасуюцца да «барады Іллі»; тады практыка «завівання Б.» дазваляе рэканструяваць «архаічную форму абраду, калі чалавеку, які сімвалізаваў мужчынскае антрапаморфнае боства, прыстаўлялі бараду, зробленую з адпаведнага злака».

У дапятроўскай Расіі галіць Б. не было прынята, а калі пры Пятры I баярам Б. сталі сілком абстрыгаць, іх захоўвалі, каб быць пахаваным з ёй і паказаць на тым свеце гаспадару замагільнага царства — святому *Міколу*. Існавала рускае павер'е, што калі ведзьмаку абрэзаць Б., то ён пазбавіцца чарадзейнай сілы.

У Кіеўскай Русі вырыванне ці абстрыганне Б. лічылася адной з самых цяжкіх зняваг. Паводле летапісу, княскі ваявода Ян Вышаціч распарадзіўся вырваць бароды паганскім волхвам. У той жа час на міняюцюры Радзівілаўскага летапісу, якая ілюструе забойства князем Глебам Святаславічам волхва, апошні паказаны з паголенай Б. У «Жыціі», прысвечаным тром віленскім пакутнікам XIV ст., гаворыцца, што ліцвіны–паганцы галілі Б. і коратка стрыгліся, у адрозненне ад барадатых і доўгавалосых хрысціянаў. Кіеўскі князь X ст. Святаслаў Ігаравіч, апісанне аблічча якога было зроблена візантыйскім аўтарам, таксама не насіў Б. На тэрыторыі Беларусі вядомыя знаходкі брытваў у дахрысціянскіх курганах і на паселішчах (напрыклад, у арэале культуры ўсходнелітоўскіх курганоў). Не выключана, што распаўсюджанне звычаю насіць Б. адбылося пасля прыняцця праваслаўнай разнавіднасці хрысціянства, пад уплывам указанняў Старога Запавету. Кансерватыўная плынь юдаізму забараняе не толькі галіць, але і падстрыгаць Б. У адрозненне ад праваслаўнага ўсходу Еўропы звычай насіць Б. значна менш быў распаўсюджаны на каталіцкім Захадзе.

Б. у беларусаў лічылася шчаслівай прыкметай, бачным сімвалам прыхільнасці боства («на курчавай хазяіна барадзе раі раюцца, мяды плодзяцца»). З другога боку, Б. мужчыны мела такія ж абарончыя, ахоўныя функцыі, як і дажынкавая «барада». Пастух ад першага дня сваёй працы да *Дзядоў* мусіў не галіцца, бо ягоная Б. была засцярогай ад *ваўкоў* і іншых няшчасцяў ягонай працы.

У казках вядомы сюжэт, калі волас, вырваны з барады, становіцца цудадзейным памочнікам героя. Да нашых дзён захавалася павер'е: калі сустрэнеш чалавека з доўгай сівой барадой, абавязкова дакраніся да яго — будзе шанцаваць у жыцці.

Літ.: *Варлыга А.* Чатыры ўрачыстасці. Нью–Ёрк, 1970. С. 36—37; *Иванов Вяч. Вс.* Прус. *Bardoyts*, *bordus* и проблема названий бороды в индо–европейском // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. М., 1983; *Терновская О. А.* Борода // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 229—230; *Успенский Б. А.* Филологические розыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 52, 67, 173—175.

Т. Валодзіна, Э. Зайкоўскі

БАРАДА́² — апошнія каласы, пакінутыя на полі з асноўнай функцыяй забеспячэння ўраджаю наступнага года. Б. у народнай свядомасці павінна была захаваць урадлівую сілу зямлі ці, у варыянтах прынясення Б. дадому, — перадаць яе ўсёй гаспадарцы. Б. у традыцыйнай культуры беларусаў выступае як сродак імітатыўнай магіі, накіраванай на забеспячэнне пасеваў вільгаццю (для чаго над ёй мылі рукі) і прафілактычнай магіі для засцярогі ад *грому* і

навальніцы (хавалі яе за абразы), як носьбіт эратычнага сэнсу і апатрапеічнай сілы, як сродак мантычнай магіі і жыццядайнага пачатку (Б. *абкурвалі дзіця* ад *пярэпалах*у і адвар з яе давалі піць хворай *карове*).

Апошнія каласы як асяродак прасторы рытуальнага дзеяння вызначаюцца сваёй маргінальнасцю і выступаюць як прытулак духа *поля*/збожжа, як месца для ахвярапрынашэнняў і рытуальнай ежы, як прастора прадукавальнай і прафілактычнай магіі ў рытуалах *качання*/куляння.

Апошнія нязжатыя каласы на Беларусі таксама насілі назвы «спарыня», «*раёк*», «*рай*», «*каза*», «перапёлка», «*дзед*/дзедава *барада*», «дзеду на бараду», «дзяды», «Богава барада», «кукла».

Шэраг найменняў, дзе апошнія каласы выступаюць у якасці атрыбута асобы «Богу на бараду», «Іллі на бараду», «дзедава барада», «Міколіна бародка» і да т. п., мае, відаць, прататыпам даволі рэдкую «Велесу/Волату на бародку». Гл. таксама *Валасы*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997.

Т. Валодзіна

БАРА́Н. Культ Б. характэрны для многіх народаў. На тэрыторыі Усходняй Еўропы пахаванне чарапоў Б. (*казлоў*) у курганах (Гнёздава, Чарнігаў) звязваецца са скандынаўскім звычаем. На тэрыторыі Беларусі чарапы Б. (казлоў) выяўлены побач з касцяком чалавека ў курганных пахаваннях блізу в. Шо, Залескі, Чарневічы (Глыбоцкі р–н Віцебскай вобл.).

Існуюць шматлікія павер'і аб белых баранчыках (козліках), якіх бачаць апоўначы на курганах. Вядомы культавыя камяні, звязаныя з Б.: блізу в. Гудзеняты (ур. Баранішкі) Іўеўскага, у г.п. Мір Карэліцкага р–наў. Пра Барашкаў камень блізу в. Гудзеняты ёсць паданне, згодна з якім у час шведска–рускай вайны салдаты на камені смажылі Б. Пасля прыняцця ежы шмат шведскіх салдат аслеплі, яны блукалі вакол каменя і гінулі ў багне.

Вядомы абрады ахвярапрыношання Б. Блізу в. Рэчкі Шаркаўшчынскага р–на ў сярэдзіне XIX ст. у ноч на *Дзяды* збіраліся старыя сяляне, прыводзілі казла або Б., распальвалі на цвінтары агонь, рэзалі жывёліну, варылі і ў капліцы з абрадавымі песнямі рабілі памінальную вячэру. Свята з вогнішчамі ў гонар Б. адзначалася на гары каля в. Варганы Докшыцкага р–на (гл. *Гара Варганская)*. Даследнікі звязваюць культ Б. з культам урадлівасці.

Літ.: Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда (о поминовении умерших) // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 227—232; *Никольский Н.М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. Мн. 1929. С. 17; *Пагашчанін.* Крывічанскія дзяды //Крывіч. 1926—1927. № 12. С. 66—69; *Babel Tomasz.* Kultowe wyobrażenia baranów // 2 otchłani wieków. 1982. № 1—3. S. 87—92.

Л. Дучыц

БАРАНА́, звязана з земляробчай абраднасцю і пераважна з мужчынскай сферай гаспадарчай дзейнасці. У вонкавай форме Б. увагу прыцягваюць вострыя *зубы*, што вызначае яе фалічную семантыку, якая дамінуе ў рытуальна–магічных дзеяннях шлюбна–эратычнага кшталту, непасрэдна ці ўскосна арыентаваных на забеспячэнне высокіх прадукавальных здольнасцяў зямлі і жанчыны. Палескія дзяўчаты, каб прыспешыць прыезд сватоў, цягалі па завулках старую Б., а затым кідалі яе, разламаўшы, па ўсіх дарогах, што вялі ў вёску. Б. з хаты нявесты цягалі каля хаты іншых дзяўчат, а затым неслі яе да жаніха.

Менавіта вострыя зубы вызначылі і апатрапеічныя якасці Б., калі яна выступала як *абярэг*: Б. ставілі ў *варотах*, каб прабілася *чараўніца*, зуб забівалі ў сцяну ад блашчыц. Апатрапеічная моц Б. засноўваецца і на магічнай сіле вузлоў, а таксама на яе крыжападобнай аснове.

Як атрыбут дэманалагічных персанажаў Б. была і своеасаблівай «пасткай» для іх — у Б. магла ўшчаміцца *русалка*. З дапамогай Б. чараўніцы адбіралі ў *кароў малако*. Разам з тым менавіта гэты прадмет дапамагаў выявіць нячысцікаў — праз яе станавіліся бачнымі чараўніцы, дамавікі ды інш.

Літ.: *Гура А. В.* Борона // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 235—238; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 58—64; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 21—23.

Т. Валодзіна

БАРКУ́Н, **буркў́н** (рус. *донник*, літ. *barkūnas*), расліна, што ўваходзіла ў шэраг купальскіх зёлак. Лічылася моцным *абярэгам* асабліва ў спалучэнні з *тояй*. Імі можна было пазбавіцца ад заляцанняў нячыстай сілы. На Палессі існуе паданне пра тое, як неяк *чорт* падкаснуўся да дзяўчыны, якая пасвіла статак, і стаў «гуляць» з ёй. Ад гэтага дзяўчына пачала сохнуць і ўжо была блізка да смерці. Тады бацькі, даведаўшыся прычыну хваробы, уплялі ёй у *касу* свячоныя Б. і тою. Нячысцік, больш не маючы доступу да дзяўчыны, толькі раззлавана прамовіў: «Коб не буркун да тоя, то була б дзеўка моя!» і знік назаўсёды.

Пасвенчаныя Б. і тою вешалі ў адрынах. Пасвенчаным Б. абкурваліся, калі налятае «паганы *віхор*». Яго вешалі на шыю карове, калі ёй нешта рупіць, што яна аж мокрая становіцца. Б. сцябалі па нагах, каб яны не балелі.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 253, 259; Тураўскі слоўнік. Т. 5. Мн., 1982. С. 150.

С. Санько

БАРЫ́С І ГЛЕБ, прысвятак у народным календары (адзначаўся 6 жніўня н. ст.). Знаменаваў надыход жніва: «Барыс і Глеб — паспеў хлеб». З прычыны сугучнасці святы Глеб успрымаўся ў якасці апекуна *хлеба*. У народных песнях паведамлялася: «Святы Барыс снапы зносіць... бабкі злічаець». У гэты дзень забаранялася рабіць цяжкую працу: «На Барыса за серп і *косу* не бярыся». Лічылася, што парушальнікам гэтай забароны пагражала калецтва, а жывёле, якая ела скошанае ў гэты дзень сена, — хвароба і нездаровы прыплод; скіданыя ў гэты дзень стагі маглі быць спаленыя *маланкаю*, тое ж чакала пуню ці гумно са звезенай у гэты дзень збажынаю. На Б. і Г. асцерагаліся *дажджу* з *навальніцаю*, гэты ж дзень лічыўся апошнім днём купання.

Літ.: Жыцця адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 500—503.

У. Васілевіч

БЕ́ЛЫ, у традыцыйнай культуры беларусаў адзін з найбольш пашыраных колераў. Нароўні з *чырвоным* і *чорным* ён складае асноўны спектр каляровай сімволікі ў міфапаэтычнай мадэлі свету.

Б. колер надзвычай шырока ўжываўся ў народных строях, у вырабах ткацтва, у аздабленні ці ўпрыгожанні чырвонага кута і зоны адпачынку ў космасе сялянскай хаты, у рытуальна маркіраваным адзенні асноўных удзельнікаў абрадавай дзеі, напрыклад нявесты або нябожчыка. Існуе некалькі падыходаў да трактоўкі сімволікі Б. колеру ў народнай культуры.

Асобныя этнакультуролагі сцвярджаюць, што Б. колер варта атаясамліваць з чысцінёй, дзявоцкасцю, святасцю. У замовах сімвалам Багародзіцы ёсць белае покрыва, якім яна ўратоўвае людзей ад вайны, эпідэмій, мору.

Разам з тым аналіз шматлікіх рытуальных кантэкстаў паказвае, што Б. колер выступае як апазіцыя чырвонага, які сімвалізуе жыццёвы пачатак, нараджэнне і статуснае перанараджэнне. У такім разе становіцца зразумелым, што Б. колер можна трактаваць як сімвал смутку, жалобы, гора, смерці, трансфармацыі, пераходу ў іншы стан, іншы план існавання, сімвал *дарогі* з аднаго свету ў іншы. У міфапаэтычным сэнсе слова — гэта сімвал бязмежнасці, вечнасці Сусвету. У некаторых мясцінах Магілёўшчыны, напрыклад у Бялыніцкім р–не, захаваўся звычай: людзі, якія ідуць на пахаванне або на жалобны стол, павязваюць на левую руку Б. хустачку.

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; Яго ж: Метакод цветовой символики в традиционной культуре белорусов (оппозиция красного/белого) // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Матер. науч. конф. 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.* Симболика света у народној матки јужних словена. Ниш, 1996.

І. Крук

БЁРДА, дэталь ткацкага варштата, з дапамогай якой раздзялялі *ніткі* асновы. Вострыя зубы Б. абумовілі яго апатрапейныя рысы: Б. падкладвалі пад калыску дзіцяці. Мноства зубоў аб'ядноўвае Б. з іншымі прадметамі з прадукавальнай семантыкай. На яго вытворчай функцыі заснаваны звычай класці Б. пад ногі *карове* ў час першага выгану, «каб дадому прыбівалася». Б. забаранялі перавозіць на кабыле, «бо тая б кабыла была ўжо няплодна», Б. ніколі не пераносілі «голага», а абмотвалі яго, як і *іголку*, *грэбень*, пасмачкай *лёну*. Б. не аддавалі з дому пасля *заходу сонца*, а то не будзе радзіць *лён*, не пакідалі на ноч на вуліцы, цяжарная жанчына асцерагалася сустрэчы з суседкай, што несла Б.: баялася, што дзіця народзіцца худым ці *рабым*.

Літ.: *Павлова М. Р., Толстой Н. И.* Бердо // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С.154—155; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 372, 351.

Т. Валодзіна

БЛАГАВЕ́ШЧАННЕ, Дабраве́шчанне, Звестава́нне. Дата Б. вызначана шляхам адымання ад дня нараджэння Ісуса Хрыста 9 месяцаў. У беларускай традыцыі абраднасць Б. адлюстроўвае былыя культы *мядзведзя* і *змяі*. Іх першае веснавое з'яўленне, а таксама прылёт *бусла* — адной з іпастасяў абагоўленага продка — судачыняецца з «родамі» зямлі (паводле павер'я, *зямля* да гэтага часу цяжарная). Веснавыя абрады і песні сведчаць пра першыя *роды* маладых жанчын, што выпадалі на гэты час. Семантычнай дамінантай Б. ёсць ідэя пачатку, нараджэння, што найперш стасуецца з яго блізкасцю да Новага года па былым часалічэнні, што вызначыла і абрады ачышчальнага і прадукавальнага характару, а таксама матыў прысутнасці нячыстай сілы.

Асобныя мазаічныя дадзеныя беларускіх вераванняў укладваюцца ў агульную карціну, якая ілюструе міф пра барацьбу Грымотніка з адным з татэмных продкаў, дзеля чаго

запальваўся *агонь*. Гэтыя два асноўныя семантычныя вузлы Б. — культу агню і культу продкаў — звязаныя з рытуаламі дня веснавога раўнадзення. Далучэнне Б. да неспрыяльных, нешчаслівых дзён (на Палессі на Б. забаранялі не толькі што сеяць, але і чапаць насенне, падкладваць яйкі пад курыцу і пад.) магло ўзнікнуць на падставе паступовай інтэрпрэтацыі архаічнага сэнсу адпаведных абрадаў хрысціянскай культурай, а затым пераглумачэннем яе догматаў народнай свядомасцю, якая поўніцца ў беларусаў язычніцкім сэнсам.

Літ.: *Валодзіна Т.* Благавешчанне: семантыка і месца ў народным календары беларусаў // Весці НАН Беларусі. Серыя гуманітарных навук. 2000. № 3. С. 82—86; Вясновыя песні. Мн., 1979. С. 18, 124; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 411—419.

Т. Валодзіна

БЛІНЫ́, печыва, якое ў народнай традыцыі ўваходзіла ў шэраг абрадавых комплексаў і звязвалася з ідэяй ахвяравання продкам. Таму рытуальнае спажыванне Б. характэрнае найперш для памінальнага абраду. У час пахавання першы гарачы Б. прызначаўся самому памерламу, Б. неслі за труной і пакідалі на магіле. На Масленку Б. клалі на *акно*, каб продкі сілкаваліся парай, а на Змітраўскія Дзяды на Магілёўшчыне Б. збіраў па хатах пастух, кажучы пад акном, што яго паслалі «дзяды». З Б. у руцэ гаспадар клікаў Мароза на калядную вячэру; пры першым выгане жывёлы Б. неслі пастуху, які пагражаў: «Хто не дасць блінца — здохне аўца». Б. надаецца семантыка медыятыўнасці, і ў якасці пасярэдніка паміж рознымі светамі ён уваходзіць у склад шматлікіх варожбаў пра замужжа: з ім на галаве ішлі на вуліцу і пыталіся імя першага сустрэчнага мужчыны; з Б. беглі пад акно да суседзяў і чакалі слоў накшталт «сядзь» ці «ідзі»; ішлі з першым Б. на сметнік і прыслухоўваліся да брэху *сабакі* ды інш.

Б. як мучная страва характарызаваліся і прадукавальнай сімволікай — на куццю першы Б. неслі авечкам, каб яны цэлы год былі здаровыя. Часам даследнікі ў круглай форме Б. бачаць увасабленне сонца і тлумачаць спажыванне Б. на Масленку як сімвалічны акт ушанавання «маладога» веснавога сонца і далучэння да яго жыватворнай моцы.

У калядных песнях знаходзім выразнае проціпастаўленне Б. калядных і мікольскіх: першыя — «Б. ладныя» або «Б.–ладачкі», другія — «не такоўскія», што звязана з апазіцыяй піліпаўскага посту і яго завяршэння на першую куццю. Істотна адзначыць, што зрэдзьчас гэтая апазіцыя набывае свой сэнс адно ў складзе трыяды: Б. калядныя — мікольскія — васільскія (апошнія — «Б. блізкія»).

Літ.: Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 116—117, 136; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 348.

Т. Валодзіна, С. Санько

БОБ, як і іншыя стручковыя, у многіх народаў Еўропы быў асноўным харчам разам са збожжам і таму адыгрываў у міфапаэтычнай свядомасці значную ролю. Магічнае выкарыстанне Б. і фасолі звязана з архаічнымі ўяўленнямі аб іх як прыстанішчы душ памерлых. У сувязі з гэтым людзі імкнуліся з дапамогай Б. звязацца з «тым», замагільным светам. Адсюль выкарыстанне яго ў варожбах, рытуальных бяседах у час каляндарных свят. Характэрная прымета множнасці ў бабовых абумовіла выкарыстанне іх у магіі ўрадлівасці і адпаведна семантыку

плоднасці, што датычыць як рытуалаў заклінання ўраджайнасці нівы і прыплоду жывёлы, так і звычаяў, звязаных з працягам роду чалавечага. Б. разам з *гарохам* рассыпалі па хаце на *Каляды*, дадавалі яго ў густую кашу, каб гэткімі густымі ўзышлі пасевы. Менавіта Б. сярод стручковых надаецца роля замяшчаць сабой дрэва Сусветнае — у казках з бабінкі вырастае вялізная сцябліна, па якой герой трапляе на неба.

Літ.: *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 105.

М. Малоха

БОГ (ст.–перс. *baga*; ст.–інд. *bhaga* — у першасным значэнні «ўдача», «доля»), адзін з персанажаў славянскага дахрысціянскага пантэону, у кніжна–царкоўнай традыцыі вярхоўная сутнасць, надзеленая вышэйшым розумам, абсалютнай дасканаласцю і ўсемагутнасцю. Творца *неба* і *зямлі*, пачатак адвечны, духоўны і бесцялесны. Слова Б. складовае у найменнях славянскіх багоў (Чарнабог, Белабог, *Даждзбог*). Спіс паганскіх багоў, адлюстраваны ў пісьмовых крыніцах, склаўся досыць позна, але ў міфалогіях самых розных народаў можна знайсці персанаж, які з'яўляецца стваральнікам Сусвету і бацькам багоў, належыць да першага іх пакалення (Уран у грэкаў, у нейкай ступені Кронас у тых жа грэкаў, Сатурн у рымлянаў, Праджапаці ў індаарыяў ды інш.). У балцкіх народаў самымі старажытнымі і галоўнымі з багоў былі *Dievas* у літоўцаў, *Dievs* у латышоў і *Deiws Okopirms* у прусаў (гл. *Акопірнас*). Гэтыя імёны вярхоўнага Б. паходзяць ад і.–е. тэрміна **deiu–os*, які абазначае Б. наагул і звязаны з абазначэннем светлага дзённага *неба*. Балцкі *Dievas* стаіць над усімі багамі і ёсць стваральнікам Сусвету і людзей, але звычайна ён пасіўны і не ўмешваецца ў падзеі. *Dievas* жыве на небе і з'яўляецца бацькам багоў. Паколькі беларускія касмаганічныя паданні пра стварэнне Сусвету Б. практычна нічым не адрозніваюцца ад літоўскіх і латышскіх, то можна меркаваць, што гэты пласт міфалогіі захаваўся ў беларусаў ад іх балцкіх продкаў.

У беларускіх паданнях стваральнік свету называецца Б. Паколькі гэтае слова паходзіць ад індаіранскага **bhaga*, ёсць падставы лічыць, што для азначэння вярхоўнага божышча першапачаткова ўжывалася імя ад і.–е. **div–*, які абазначае 'свяціць,ззяць'. У старажытнаіндыйскай міфалогіі быў бог неба Дзьяус (*Dyáus*), у этрускаў бог Месяца *Tiv*, у старажытных грэкаў — Ζεύς, у германцаў — бог *Tiw*, *Tiu*, у іранскай міфалогіі дэвамі звалі ліхіх духаў.

Яшчэ ў 1874 г. А. Гільфердынг выказаў думку, што славяне сваё вярхоўнае божышча (адначасова бог неба) называлі проста Б. і, верагодна, таксама *Сварогам* (ад санскр. svarga «неба, рай Індры»). Гэты вярхоўны Б. быў вышэй за *Перуна*, але пад уладу апошняга аддаў зямны свет. А. С. Фамінцын да вярхоўных багоў залічваў Сварога, Перуна і *Вялеса*. І. Агіенка (мітрапаліт Іларыён) таксама звярнуў увагу, што ў дамове князя Ігара з візантыйцамі (944—945 гг.) пра магчымых парушальнікаў сказана: «Да будеть клят от Бога и от Перуна», а ў дамове з візантыйцамі Святаслава (971 г.): «Да имеем клятву от Бога, в его же веруем, в Перуна, и в Волоса, скотья бога». У гэтых двух выпадках выраз «от Бога» мог датычыць не абавязкова хрысціянаў, а якраз язычнікаў. Трэба мець на ўвазе шматлікія прыклады, калі кожны з

Θεός

Б. мае не адно імя, а некалькі, што ўжываліся ў якасці эпітэтаў.

У народнай традыцыі Б. звычайна ўяўляецца ў выглядзе сівога барадатага старога, які жыве на небе і часам вандруе па зямлі адзін або ў суправаджэнні святых (св. *Міколы*, Пятра ці інш.). У беларускім фальклоры распаўсюджаны сюжэты, паводле якіх Б. навучае людзей, засцерагае іх ад бяды, здзяйсняе цуды і праροцтвы, але можа і караць людзей за парушэнне імі маральна–этычных нормаў (п'янства, пыхлівасць, скнарлівасць і да т. п.). Адначасова Б. змагаецца з нячыстай сілай (асабліва *Чортам*) у асноўным з дапамогай Перуна. У народным успрыманні Б. супрацьпастаўлены чалавеку, які смяротны і пасля смерці аддае Б. сваю душу («аддаць Б. душу» — памерці). Б. жыве на небе (сёмым, вышэйшым небе), а чалавек (людзі) на зямлі і таму супрацьпастаўленне «нябесны — зямны» ідэнтычнае супрацьпастаўленню «боскі — чалавечы». Дзеянні Б. звычайна адбываюцца ў гэтак званыя «міфалагічныя часы», «калі людзі не былі такія грэшныя», «калі жытні колас быў ад зямлі» і г. д. Політэістычнае ўспрыняцце свету выяўлялася ў беларусаў XIX — пачатку XX ст. у найменні ўсіх святых багамі. Абразы ў хаце называліся «багі». Імя Б. часта выкарыстоўвалася пры клятвах і бажбе. Гл. таксама *Дзіевас*.

Літ.: *Гильфердинг А.* История балтийских славян. СПб., 1874; *Митрополит Іларіон.* Дохристияньскі вірування українського народу. Київ, 1994; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1894. Вып. I; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

Э. Зайкоўскі, У. Лобач

БОЖАЙ МА́ЦЕРЫ СОН, на Палессі (Тураўшчына) назва розных кветак і раслін: рагулькі (гл. *Тоя*), купальніка, арнікі горнай, *сон–травы*, нейкай травы, якую рвуць на *Купалле*. Аднак матывацыя самой назвы няясная. Параўн. *Божай маці пальчыкі*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 288.

С. Санько

БОЖАЙ МА́ЦІ ПА́ЛЬЧЫКІ, рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва прымулы — першацвета, што зацвітае адразу ж, як сыдзе снег. Іншая назва — *Ключыкі*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 10.

С. Санько

БОЖАЯ БАРОДКА, **куна́шка,** расліна забалочаных лугоў, пушыца, якая замест кветкі выпускае пучок снежна–белых валокнаў накшталт белай барады. Абедзве назвы «божая бародка» і «кунашка» з розных бакоў падкрэсліваюць асаблівасць расліны: кунашка (відаць, па падабенстве з футрай куны) — мяккасць, пушыстасць, Б. б. — па падабенстве да аблічча ідэальнай істоты — чысціню і белізну. Хоць асобнага міфалагічнага падання не занатавана, але назва паказвае на міфалагічнае вылучэнне расліны, калі яно названа з азначэннем «божы» (параўн. *божая кароўка*, божае дрэўца і інш.).

(Паводле паведамлення жыхаркі Мядзельскага р–на.)

Л. Салавей

БОЖАЯ КАРОЎКА, **палётка, кле́мка, пятру́шка, пе́трык, андрэйка, ве́дрык** і інш., распаўсюджаны жучок чырвонай у кропачкі афарбоўкі, адзін з найбольш міфалагізаваных інсектаў, які мае шмат імён у беларускай

мове і яшчэ больш у мовах славянскіх. Асобнага падання пра паходжанне Б. к. не знойдзена, сімволіка яе высвятляецца праз фальклорныя тэксты, найперш праз дзіцячыя заклічкі, што маюць характар варажбы пра надвор'е і пра асабісты лёс. У іншых жанрах і формах культуры (загадках, павер'ях, абрадах) Б. к. не атрымала адлюстравання. На аснове аналізу славянскага лінгвістычнага і паэтычнага матэрыялу вучоныя прыйшлі да высновы, што Б. к. мае дачыненне да асноўнага міфа, звязваецца з некалькімі матывамі і персанажамі. Па беларускіх фальклорных матэрыялах можна меркаваць, што Б. к. магла выконваць ролю пасланца да *Бога* (да *сонца*): «Божая кароўка, // Паляці на небка, // Прынясі нам хлебка, // Чорнага і белага, // Толькі не гарэлага».

Па палёце Б. к. варажылі пра надвор'е; пасадзіўшы на далонь, рэцытавалі: «Палётка, палётка, // Ці будзіць заўтра пагодка? // Калі будзіць, дык ляці, // А ня будзіць, дык сядзі».

Пра асабісты лёс варажылі таксама: «Клемка, клемка, дзе мая дзеўка? // Ці ў гэтым баку, ці ў гэтым баку *(паказваючы напрамак),* // Ці ў жоўтым пяску? // Ці коні пасець, ці ў зямлі гніець?»

Паводле рэканструкцыі Вяч. Ус. Іванава ў назве Б. к. можна бачыць адлюстраванне і.-е. уяўленняў пра «той свет» як пашу, на якой пасвяцца душы памерлых, а Б. к. ускосна звязана са светам мёртвых.

***Літ.*:** *Топоров В. Н.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (Coccinella septempunctata) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Этнолингвистические балто–славянские контакты в настоящем и прошлом. 11—15 декабря 1978 г. Предварит. матер. конф. М., 1978. С. 135—140; *Топоров В. Н.* Божья коровка // Мифы народов мира. Т. 1. А—К. М., 1991. С. 181—182; *Топоров В. Н.* Еще о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в перспективе основного мифа // Балто–славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 274—300; *Шаталава Л. Ф.* Назва божай кароўкі (Coccinella septempunctata) у беларускіх гаворках // З жыцця роднага слова: Лексікалагічны зборнік. Мн., 1968. С. 166—178.

Л. Салавей

БОСЫ, **разу́ты**, прыкмета чалавека, якой у народнай культуры надаецца то станоўчая, то адмоўная семантыка. Разуменне ступні як мяжы, той кропкі, якая наўпрост злучае чалавека з нізам, з іншасветам, актуалізуе неабходнасць выканання пэўных рытуалаў менавіта босымі: босыя дзяўчаты суправаджалі *«Куст»*, дзеці аббягалі хату на *Саракі*, мялі на *Благавешчанне* ды інш. Здыманне *абутку* забяспечвала максімальна поўнае далучэнне да звышнатуральнага. З другога боку, разутасць разумелася як негатыўная прыкмета. Паўсюль у народных тлумачэннях бачыць сябе ў сне разутым азначала смерць бацькоў, галечу, страту. Шырока распаўсюджана забарона хадзіць абутым аднанож, бо памрэ адзін з бацькоў ці прыйдзе хвароба. Разам з тым успрыманне нябожчыкаў як заўсёды абутых, што і забяспечвала іх вяртанне ў пэўныя тэрміны, вызначыла пахаванне чарадзеяў, забойцаў і пад. босымі, каб унікнуць іх «хаджэння». На Палессі басата ці паўабутасць лічыліся прыкметай прыналежнасці да нячыстай сілы — на Юр'еў дзень ведзьма з'яўлялася на папасе ля кароў босай ці ў абутку з развязанымі шнуркамі. Натуральна, прыкмета Б. знаходзілася ў самай шчыльнай сувязі з сімволікай ног (гл. *Нага*). Ногі, як атрыбут нізу, захоўваюць яго асноўныя якасці: увасабляюць жыццё і плоднасць, а таксама судачыняюцца з хтанічнай, тагасветнай прасторай і яе насельнікамі.

Таму ногі абавязкова прыкрываюць, і разуванне магчымае толькі ў «сваім», родным месцы, або ў рытуальна–знакавых кантэкстах.

Літ.: *Берман Г.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губ. // Записки ИРГО по определению этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 20; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 119; *Бушкевич С. П.* Босой // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 241.

Т. Валодзіна

БРАТ, кожны з сыноў у дачыненні да іншых дзяцей гэтых жа бацькоў. У беларускай традыцыі роля Б. вялікая ў вясельнай абраднасці. Калі няма ў маладых братоў, то іх замяняе блізкі родзіч. Меншы Б. расчэсвае нявесце *касу*, вядзе маладую на пасад, рассцілае *кажух* на лаве, у яго жаніх купляе месца за сталом. Б. маладой вязе куфар з пасагам і атрымлівае выкуп за яго ад маладога. У некаторых мясцінах з боку жаніха павінны прысутнічаць два браты — большы і меншы. Большы Б. пры кожным паклоне жаніха здымае з яго шапку і трымае над галавой. Меншы Б. служыць яму сябрам. Большы Б. павінен трымацца з левага боку, а меншы — з правага.

Літ.: Быт белорусских крестьян // Вестник Императорского русского географического общества. 1851. Ч. 9; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; *Немцаў А.* Вяселле // Наш край. 1927. № 4 (19). С. 32—42.

Л. Дучыц

БРА́ТКІ, лекавая расліна Viola tricolor, знешняй асаблівасцю якой з'яўляюцца рознакаляровыя кветкі на адным кусце — белыя і сінія, жоўтыя і сінія, жоўтыя і ліловыя. Пра паходжанне кветкі і пра гэтую яе асаблівасць створаны міф, уключаны ў нашы ліра–эпічныя песні — балады, прытым звязаныя з купальскім цыклам абрадавай паэзіі, што адлюстроўвае купальскія звычаі старажытных часоў. Паводле міфа, па волі злога лёсу быў дапушчаны інцэстуальны шлюб брата і сястры. Даведаўшыся пра сваё крэўнае сваяцтва, маладыя муж і жонка жахнуліся, грэх быў недапушчальны, брат і сястра ператварыліся ў «травіцу брат–сястрыцу», або іначай «браткі», з надзеяй, што калі дзеўкі будуць збіраць купальскія зёлкі, яны ўспомняць гісторыю няшчасных брата і сястры.

Літ.: Балады. Т. I. Мн, 1977. С. 244—288.

Л. Салавей

БУ́РАЯ БА́БА, згодна з паведамленнем В. Бютнера, ва ўяўленнях палешукоў жонка *вупыра*, найсмяшнейшая ў свеце істота. Гэта нязграбная бабуля без вушэй і носа, якая адну нагу трымае ці пад пахай, ці чухае сваю лысую галаву, увянчаную агромністым мухаморам.

Літ.: *Büttner W.* Zabytki pogaństwa na Polesiu // Kłosy. 1890. T. 50. S. 61—62.

Т. Валодзіна

БУ́СЕЛ, **баця́н, бу́ська,** шырока прадстаўлены ў беларускай міфалогіі, паводле якой гэта чалавек ці анёл, пакараны богам за цікаўнасць: даручаную яму торбу ці гаршчок з сабранымі там нячыстымі жывёлінамі–гадамі ён павінен быў кінуць, не развязваючы, у прадонне, ды не стрымаўся, развязаў паглядзець ды выпусціў усіх тых жывёлак на зямлю. Ператвораны ў птушку, цяпер ён мусіць лавіць усё тое, што некалі выпусціў, ачышчаць зямлю. Стаўшы птушкай, Б. ціснецца бліжэй да чалавека, селіцца побач ці нават на стрэхах хат, прыязны і карысны людзям, жыве сямейнай парай, служыць прыкладам сужонскай вернасці. У варыянце міфа, запісанага А. Сержпутоўскім ад казачніка Азёмшы,

апавядаецца, што чалавек не выканаў боскае даручэнне з–за сваёй хітрай і падступнай жонкі, што з цікаўнасці развязала той таямнічы гаршчок і выпусціла на зямлю ўсю нечысць. За гэта Бог ператварыў у птушак усю сям'ю. У тэксце Сержпутоўскага падкрэсліваецца, што колеры буслінай афарбоўкі адпавядаюць колерам традыцыйнай беларускай вопратк: *белы*, *чырвоны*, *чорны* — старажытная колерная трыяда з глыбокім сімвалічным зместам. Беларускі міф блізкі да класічнага міфа пра Пандору, толькі той у параўнанні з беларускім выглядае больш познім, там у гаршку Пандоры схаваны абстрактныя паняцці: няшчасці, хваробы, людскія звады і інш.

Б. для беларусаў — святая птушка. Забіць Б. — вялікі грэх. Па Б. варажылі, які будзе год: калі ён скіне з гнязда яйка — добры год, хлеба купіш за яйка, калі птушаня — благі, неўраджайны, хлеба не купіш і за дзіця. Дачыненні чалавека і Б. — прыклад гарманічнага суіснавання чалавека і дзікай прыроды, якая становіцца свойскай: чалавек дапамагаў Б. будаваць гняздо, ахвяруючы дзеля гэтага старыя колы, бароны, кладучы туды кавалкі жалеза, медзі. За гэта Б. магічным чынам засцерагаў жыллё ад пажару або папярэджваў, што жытло спаліць пярун. Пакрыўджаны Б. мог сам спаліць негасцінную сялібу, прынёсшы на яе галавешку, або занячысціць *калодзеж,* кінуўшы ў яго гадзюку. І што ўжо само па сабе важна, Б. усведамляецца менавіта як носьбіт нябеснага *агню*, як распарадчык і ахоўца яго, як апякун над іншымі нябеснымі стыхіямі, да прыкладу над *ветрам*. У час навальніцы раілі станавіцца пад дрэва з буслянкай, бо ў такое дрэва ніколі не ўдарыць *маланка*. Гэта і многае іншае сведчыць на карысць аднясення Б. да птушак бога Грымотніка. У такім кантэксце праясняецца нутраная форма дзіцячых заклічак: «Бусел, бусел клёка, // Выбіў жабе (бабе) вока, // Валачыў, валачыў // І у боршч умачыў. Бусел, бусел клекле, // Твая матка ў пекле. // Стаіць на вуліцы // У чырвонай спадніцы. ...Твая матка ў пекле // Выламала ногу, // Пайшла па другую, // Выламала і тую».

Назіраем сюжэтную рэалізацыю наступных матываў: 1) «маці» Б. катэгарычна прылічаюць да нізу, пекла (параўн. яе чырвоную спадніцу); 2) яна выяўляе прыкмету непаўнавартасці — «выбітае вока», «выламаная нага», чым родніцца з хтанічнымі істотамі, надзеленымі рысамі маргінальнасці. Падобная асіметрыя — вынік мяжы, якая звязана з сюжэтным разгортваннем матыву звяржэння на зямлю — «скідвання Б. жанчыны ў пекла». Інтэрпрэтуючы ўсё вышэйсказанае, атрымліваем: Б., які мае непасрэднае дачыненне да бога Грымотніка ці нават замяшчае яго, скідае на зямлю /у пекла/ «у боршч» жанчыну. Фактычна гэта простае паўтарэнне тэксту асноўнага міфа, калі Грымотнік у выніку канфлікту са сваім антаганістам зрынуў на зямлю дзяцей і жонку, якая падазравалася ў здрадзе.

Семантыка вобраза Б. перадусім выяўляецца з кола вераванняў, звязаных з прылётам гэтай птушкі на Звеставанне (*Благавешчанне*). Дзеянне з рытуальным печывам, прысвечаным Б., і суправаджальныя заклічкі дэманструюць судачыненне яго з вышэйшай сакральнай істотай, якая забяспечвае ўраджайнасць на зямлі («Бусел, бусел, на табе галёпу, а мне дай жыта копу»). Разуменне Б. як апекуна і распарадчыка ўраджаем і дабрабытам, як істоты, што «прыносіць» дзяцей, сцвярджае натуральнасць яго

знаходжання сярод гурту калядоўшчыкаў. Светапоглядная глыбіннай семантыкай вобраза Б. з'явілася судачыненне з продкамі, замагільным светам, што на больш познім этапе дазволіла бачыць у гэтай птушцы ўвасабленне самога *Бога*. Гл. таксама *Жаўна*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Нацыянальная арнітаморфная сімволіка беларусаў // Славянскія культуры: гістарычны вопыт і сучасныя праблемы. Мн., 1997. С. 200—209; *Страхов А. Б.* Балто-славянский миф о происхождении аиста и античные параллели // Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 106—108.

Т. Валодзіна, Л. Салавей

БЫК, ***Тур***, адна з сакралізаваных жывёлін у міфалогіі. Яшчэ ў палеаліце было заўважана, што серп маладзіка нагадвае рогі Б. У старажытнаіранскай і старажытнаіндыйскай традыцыях Б. з'яўляўся вобразам месяцовага божышча. У «Рыгведзе» бог Месяца Сома характарызуецца эпітэтамі «бык» і «самец», а ў «Авесце» гаворыцца, што Месяц «утрымлівае ў сабе семя быка». На думку М. У. Паповіча і Б. А. Фралова, сімвалічная сувязь Б. і Месяца абумоўлена супадзеннем 10-месячнага месяцовага года з працягласцю цяжарнасці каровы (10 месяцаў).

На тэрыторыі Беларусі культ Б. прасочваецца ад часоў позняга неаліту. У могільніку культуры шарападобных амфараў блізу пас. Краснасельскі Ваўкавыскага р-на разам с касцякамі іншых свойскіх жывёлаў ляжалі косці Б. Носьбіты мілаградскай культуры выраблялі гліняныя статуйкі буйной рагатай жывёлы. Зубы і косці Б. знойдзены ў пахаваннях ранняга этапу культуры доўгіх курганоў блізу в. Дарахі Гарадоцкага р-на. Косці Б. разам з рэшткамі людзей трапляюцца ў *курганах дрыгавічоў* і *радзімічаў*. Значная частка пахаваных у такіх радзіміцкіх курганах арыентавана галавой на ўсход, што з'яўляецца па паходжанні балцкім звычаем.

Знаходкі круглых металёвых падвесак з выявай галавы Б. вядомыя з в. Улазавічы на Іпуці (Браншчына), Гадзілавічы Рагачоўскага, Янушкавічы Лагойскага, Палоскі Дрыбінскага і в. Лоск Валожынскага р-наў, з курганоў блізу в. Сыч Барысаўскага р-на, з Полацка, а таксама з гарадзішча Даўгмале і з кургана блізу Нарыну ў Латвіі. У Полацку падвеска залягала ў пласце XII ст. Характэрна, што амаль усе помнікі з такімі знаходкамі належалі змяшанаму балцка-славянскаму насельніцтву. На большасці падвесак з выявай галавы Б. на яго ілбе двайны трохкутнік спускаецца вуглом уніз, а вакол галавы размешчаныя нейкія 7 схематычных фігурак. У культурных пластах гарадзішчаў жалезнага веку і раннефеадальных гарадоў Беларусі (акрамя Пінска і Берасця) сярод касцей дзікіх жывёлаў неаднаразова трапляліся рэшткі зубра, але косці тура адсутнічаюць. Магчыма, гэта сведчыць пра забарону паляваць на тура. С. Герберштэйн, які ў першай палове XVI ст. неаднаразова праязджаў праз тэрыторыю Беларусі, адзначаў, што спецыяльныя паясы з туравай шкуры насілі цяжарныя жанчыны, каб *роды* былі больш лёгкія. У Кіеве існавала «Турава бажніца». У царкоўным павучанні перыяду Кіеўскай Русі паведамляецца, што паганцы «на тых жа своих законопротивных соборищах некоего Тура-сатану... воспоминают и иные лица своя и всю красоту человеческую, по образу и подобию сотворенную, некими харями или страшилами закрывают». Пра «Тура-сатану» згадваў у XVII ст. Інакенці Гізэль. Паводле этнаграфічных звестак,

на Украіне быў вядомы звычай на *Каляды* «вадзіць тура». Каляднікі спявалі песні пра тура з залатымі рагамі. Тур таксама згадваўся ў вясельных песнях. У паўднёвых славянаў «турыцамі» называюць вясновы карнавал на *Масленіцу*, а ў заходніх «турыцы» святкуюць на *Сёмуху* (Тройцу). У перыяд з 25 снежня па 6 студзеня ў рускіх раней практыкавалася «гульня ў быка». У ваколіцах Турава яшчэ ў XIX ст. дзяўчаты насілі адмысловы галаўны ўбор з вялікімі «тур'імі рогамі», які рабіўся з саломы і тканіны. Штосьці падобнае існавала і ў былой Калужскай губерні. Святары не пускалі такіх «рагатых» дзяўчат у царкву. Ва ўкраінскіх вясельных песнях нявеста і жаніх называюцца турыцай і турам, а сватанне сімвалічна параўноўваецца з паляваннем на тура. У той жа час у вясельных песнях розных славянскіх народаў малады і маладая звычайна называюцца князем і княгіняй. Героі рускіх былінаў ператвараюцца ў тура як па сваёй волі, так і з прычыны ўздзеяння злых чараў. Першая сітуацыя прадстаўлена ў найбольш архаічных паводле сюжэту былінах пра Волха і Вальгу. У адной з беларускіх замоваў ад хваробаў жывёлы згадваецца, што «ішло дванаццаць царыкаў на Туру–гару». У некалькіх мясцінах вядомыя мікратапонімы Турава гара (Чашніцкі р–н і б. Лідскі павет), а таксама шэраг населеных пунктаў з коранем «тур» — Тураў, Турыйск, Туроўля, Турэц. Магчыма, тура датычыць паведамленне Пракопія Кесарыйскага (VI ст.) аб славянах: «Яны лічаць, што адзін толькі бог, творца маланак, з'яўляецца валадаром над усім, і яму прыносяць у ахвяру быкоў і здзяйсняюць іншыя свяшчэнныя абрады». Скандынаўскі бог грому Тор уяўляўся з бычынымі рагамі. У шэрагу міфалогій іншых індаеўрапейскіх народаў Б. лічыўся зааморфным увасабленнем такіх грамавержцаў, як Індра ў індыйцаў, Зеўс у грэкаў ці Юпітэр у рымлянаў. А. М. Афанасьеў абгрунтоўваў сувязь тура з *Перуном* на падставе загадак: «Тур ходзіць па гарах, турыца па далах; тур то свісне, турыца то мігне» (гром і маланка). Вядома беларуская загадка: «Чорны вол раве на сто гор». Цёмная навальнічная хмара магла асацыявацца з турам, для якога была характэрна чорная афарбоўка з белай палосай уздоўж спіны. У некаторых мясцінах на поўначы Расіі ў ахвяру св. Іллі (хрысціянскаму заменніку Перуна) прыносілі нявылегчанага Б., абавязкова чырвонага колеру.

У старажытнаіндыйскай «Рыгведзе» змеепадобны дэман Ўрытра, праціўнік бога грому і маланак Індры, характарызуецца як «вол, што хацеў стаць праціўнікам быка». Значыць, супрацьпастаўленне вала і паўнавартаснага Б. і судачыненне іх адпаведна з ніжнімі і верхнімі полюсамі бінарных апазіцыяў вядомыя задоўга да нашай эры. Парфірый, аўтар III ст., пісаў, што «душы тых, хто пахаваны ў зямлі, належаць быку». Славянскі *Вялес* уяўляўся ў вобразе чалавека–Б. У адным з раннесярэднявечных чэшскіх рукапісаў ён параўноўваўся са старажытнагрэцкім Панам. Яшчэ пра аднаго бога ўрадлівых сілаў зямлі — Дыяніса — існавала ўяўленне, паводле якога ён фігураваў у вобразе Б. Пан і Дыяніс маюць шэраг аналогій са славянскім Вялесам, якому ў літоўцаў адпавядае фальклорны Вяльняс. У літоўскіх этыялагічных сюжэтах да velnio banda — «статка Вяльняса» — акрамя іншых свойскіх жывёлаў належыць і Б. Зафіксавана ўяўленне пра тое, што Вяльняс можа ператварацца ў Б. або апранаць бычыную шкуру.

У шэрагу мясцінаў Беларусі вядомы ледавіковыя валуны, пра якія захаваліся паданні, што гэта ператвораныя ў камень валы і араты за грэх — працу на Вялікдзень (в. Лазовічы Нясвіжскага, Гурыны Мазырскага, Крынкі Асіповіцкага, Клесіна Вілейскага, Галаўлі Дзятлаўскага р–наў ды інш.). Пяць камянёў, або груп камянёў, пра якія існуюць аналагічныя сюжэты, вядомыя пад назвамі Быкі (Юравічы Чэрвеньскага, Сцебіракі Вілейскага р–наў ды інш.). Паданне гаворыць пра Рагвалодаў камень (в. Дзятлаўка Аршанскага р–на), што ён «стаяў на чатырох нагах, меў галаву і быў падобны на жывёлу».

Прасочваецца сувязь «святарскай сферы» з сімволікай Б. У авестыйскім матэрыяле Б. уваходзіў у адзін лексічны шэраг са жрацом. У індыйскай міфалогіі бог Месяца — сын Атры, які парадзіў «вялікіх багоў і падобных богу жрацоў».

Сувязь вала з ніжнімі полюсамі бінарных апазіцыяў пацвярджаецца беларускімі загадкамі, дзе вол азначае мароз: «Прыйшоў вол, выпіў вады дол», «Адзін (сівы) вол выпіў вады дол».

Акрамя тура, звязанага з культам бога–Грамавіка, і вала, прысвечанага хтанічнаму божышчу, у беларускім фальклоры прасочваюцца згадкі пра Б. як сімвал надыходу новага дня, што мае непасрэдную сувязь з узыходам сонца. Пра гэта сведчаць загадкі: «Сівы бык у вакенца шмык» (світанне), «Белы бык у акно тык» (дзень), «Прыйшла чорная карова, усіх людзей папарола; прыйшоў белы бык, пад акно нік, усе людзі паўставалі» (ноч і дзень). У народным дойлідстве сустракаюцца разам выявы сонца і рагоў Б. над брамай.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Бык у язычніцкіх вераваннях на тэрыторыі Беларусі // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т. 4: Общество, экономика, культура и искусство славян. М., 1998. С. 349—355; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 3—5; *Липец Р. С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М., 1972. С. 82—109; *Zajkowski E.* Święte zwierzęta w systemie dwuwyznaniowości na etnicznych ziemiach Białorusi w XII—XV wieku // Flora i fauna w kulturze średniowiecza od XII do XV wieku. Poznań, 1997. S. 44—47.

Э. Зайкоўскі

БЯЛУ́Н, адно з божышчаў беларускага дахрысціянскага пантэону. А. Кіркор лічыў Б. (Белабога) галоўным богам у беларускай міфалогіі, прабогам, бацькам *Перуна*. Паводле ўяўленняў беларусаў XIX ст., Б. зрэдку сыходзіць на зямлю ў выглядзе старога з доўгай белай барадою, у белым адзенні і з кіем у руцэ. Б. паказваўся толькі днём, пры сонечным святле, і мог вывесці вандроўніка з дрымучага лесу на дарогу. Таму існавала прымаўка: «Без Белуна цёмна ў лесе». У час жніва бог з'яўляўся на нівах і нават дапамагаў жнеям. Як падавальнік багацця ён часам любіў і жартаваць. Зрэдку Б. паказваўся ў жыце з вялікім мяшком на носе. Убачыўшы добрага работніка ці работніцу, ён клікаў чалавека да сябе рукой і прасіў выцерці яму нос. Як толькі той дакранаўся да носа, з мяшка раптам сыпалася *золата*, і Б. знікаў. Пра раптоўна разбагацелага шчасліўчыка казалі: «Мусіць, пасябрыўся з Белуном».

У заходнеславянскай міфалогіі, згодна з паведамленнем Гельмольда (XII ст.), сярод двух галоўных багоў быў блізкі да Б. па імю Белбог, які ўвасабляў удачу і шчасце. Яму супрацьпастаўляўся Чарнабог. Імя беларускага Б. утрымлівае суфікс –ун–, характэрны для імёнаў міфалагічных персанажаў у шэрагу індаеўрапейскіх народаў (параўн.: славянскае *Пярун*,

літоўскае Perkūnas, скандынаўскае Fjorgun), у адрозненне ад Белабога, дзе другая частка імя паходзіць ад запазычанага ў іранцаў *baga*, што сведчыць пра большую архаічнасць назвы Белуна. Але Б., ці Белабог, мог першапачаткова мець і хтанічнае паходжанне: параўн. этымалагічную блізкасць з літоўскім *bala «балота», падабенства да кораня *vel– (напр. *Вялес*, дэман Вала ў ведыйскай міфалогіі), нарвежскі дух буры Beli, гальскі ўладар памерлых Bile, кельцкі дэман ночы Balor).

Літ.: Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 3, ч. 2. Белорусское Полесье. СПб.—М., 1882; *Носович И. И.* Белорусские песни // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. 5.

Э. Зайкоўскі

БЯРОЗА, у міфапаэтычнай мадэлі свету выступае як дрэва–ахоўнік і медыятар паміж светам жывых і светам памерлых; сімвалізуе жаночы пачатак і менавіта таму стала вызначальным атрыбутам шэрагу святочных рытуальна–абрадавых комплексаў, асноўнымі ўдзельнікамі якіх былі дзяўчаты перадшлюбнага ўзросту.

Эпіцэнтрам рытуальных стасункаў моладзі з Б. быў час пераходу вясны ў лета, якому адпавядаў багаты цыкл траецка–сёмушных святкаванняў. У гэты час кожная сям'я аздабляла свой падворак і хату маладой зелянінай. Вароты, сцены хлява, *дзверы* ў *хату*, вуглы, сенцы былі ўпрыгожаны галінкамі магічна–ахоўнага дрэва. Б. ставілі і ў дварэ перад кожным *акном* хаты, што павінна было сімвалізаваць улучанасць кожнага з трох паколенняў сям'і, якія жылі пад адным дахам, у чарговы кругазварот жыцця, у веснавы вір прыроднага абуджэння і росквіту.

Бярозавыя гаі станавіліся ў гэты час месцам духоўнай ініцыяцыі дзяўчат перадшлюбнага ўзросту. У чацвер траецкага тыдня, на Сямік, яны збіраліся гуртам і ішлі «завіваць бярозкі»: прыгіналі вяршаліны двух блізка стаячых дрэў і папарна сплятралі іх у вянок, а затым выконвалі абрад кумлення — кожная са сваёй сяброўкай праходзіла праз утвораную арку. Гэты рытуал і сімвалізаваў змену сацыяльнага статуса іх удзельнікаў. Акрамя таго, дзяўчаты пускалі на ваду бярозавыя *вянкі*, каб паваражыць пра свой далейшы лёс. У міфалагічных легендах *русалка* выходзіць з вады і гойдаецца на Б.

Бярозавы вянок выконваў ролю не толькі прадказальніка, але і засцерагальніка. Каб перасцерагчы кароў ад ваўкоў і паспрыяць іх малочнасці, пастухі завівалі вянкі і надзявалі ім на рогі. На Берасцейшчыне існаваў вясельны рытуал: вяртаючыся з–пад вянца, вясельны картэж праязджаў пад жывой бярозавай аркай, утворанай пераплеценымі вяршалінамі Б., што раслі паабапал дарогі. Гэты абрад сімвалізаваў апошнюю прыжыццёвую змену сацыяльнага статуса маладых, што ўступалі ў *шлюб*.

Б. шырока выкарыстоўваецца ў народнай медыцыне. Гаючымі здольнасцямі валодае сок Б., венік, чага — грыб, які расце на Б.

Літ.: *Виноградова Л.Н., Усачева В.В.* Береза // Славянские древности. Т. 1. А—Г. М., 1995. С. 160—164; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Гомель, 1995. С. 25—26; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук



ВАВЁРКА (прасл. *ve(r)ver–, ад і.–е. *u̯er– «выгінацца»). У традыцыйнай культуры беларусаў з В. звязана не багата павер'яў. У асноўным яны датычаць зробленых В. прыпасаў. Так, лічылася, што забраць назапашаныя В. на зіму арэхі — такі ж вялікі грэх, як і адабраць хлеб у чалавека. Пакараннем за гэта была страта ўсіх зубоў яшчэ да старасці і болі ў страўніку. Але іншы чалавек мог іх ужываць, і гэта засцерагала і нават вылечвала яго ад згаданых хваробаў. Існуе таксама павер'е, што *ліса*, якая пачаткова мела чорную і белую поўсць, змяніла яе на жоўтую, пасля таго як яна аднойчы з'ела В. Так што маленькая В. ніколі не даруе сваім крыўдзіцелям.

Цікава яшчэ адзначыць, што на Валожыншчыне ваверчанят называюць русаўкамі.

***Літ.*:** Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 102; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 49; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. В. Мн., 1978. С. 11.

С. Санько

ВАДА́, у народных уяўленнях адна з асноўных касмічных стыхій (побач з *зямлёй*, *паветрам* і *агнём*). У многіх міфалогіях, у тым ліку і ў беларускай, В. звязваецца з пачаткам стварэння Сусвету, дзе яна сімвалізуе Хаос. Згодна з этыялагічнымі паданнямі, зямля была створана з пяску, узятага на дне першапачатковых водаў. У індаеўрапейскай і балта–славянскай міфалогіях В. дзеліцца на зямную і нябесную. У зямных водах хаваюцца *Змей* ці пазнейшы *чорт*. *Дождж* як нябесная В. пасылаецца Грымотнікам (*Пяруном*), якога пазней замяніў святы *Ілля*. У шэрагу міфалогій гаспадаром зямных водаў (*крыніц*, *азёр*) з'яўляецца праціўнік Грымотніка. У легендах *асілак*, які перамог Змея, выпіў В. з азёраў.

У той жа час у беларускіх вясновых песнях згадваецца пра адмыканне ўвесну святым *Юр'ем* (які сумясціў рысы як Грымотніка, так у пэўнай ступені і яго праціўніка) зямлі, травы, *расы*, В.

В. у свядомасці беларусаў — гэта ачышчальны сродак, без якога проста немагчымы пераход чалавека ў «той» свет (нябожчыка мыюць адразу пасля смерці), а таксама вяртання душы ў «гэты» свет — свет жывых. У беларусаў захаваліся два раўназначныя абрады далучэння немаўляці да статуса паўнапраўнага супольніка іх грамады. Першы раз гэта адбываецца на дзевяты дзень пасля нараджэння, а затым на саракавы — у час хрышчэння ў храме. Тую ж ачышчальна–пераходную ролю выконвала В. і ў вясельнай абраднасці. З *вядром* В. бацька абходзіў вясельны поезд перад адпраўкай у храм, з вядром В. сустракалі маладых, калі яны ўязджалі ў вёску, дома маладых вялі да *калодзежа*, дзе ім з аднаго вядра аблівалі *ногі*.

Ачышчальная роля В. даволі выразна захавалася ў каляндарнай абраднасці. Час пачатку вялікіх дзён (*Чысты чацвер*) і час іх заканчэння (*Купалле*) суправаджаліся абрадамі

рытуальнага купання або абмывання. А з другога боку — час пераходу з вясны ў лета (*Сёмуха*) атрымаў назву «Граны тыдзень», на працягу якога ўшаноўвалі душы заўчасна пайшоўшых у «той» свет дзяўчат–русалак, месца пражывання якіх — водная стыхія.

Разам з тым В. — мяжа паміж «гэтым» і «тым» светам, шлях у іншасвет, месцазнаходжанне душ памерлых і нячыстай сілы, што тлумачыцца сувяззю В. з пачатковым першабытным хаосам. Ушанаванне крыніц і азёр вядома на Беларусі з глыбокай старажытнасці.

В. з'яўляецца абавязковым элементам у знахарскай практыцы, носьбітам энергетыкі замовы. В. у замовах супраць хваробаў і нячыстай сілы надаваліся асабістыя імёны: Ульляна, *Кацярына*, Марына ды інш. В. для замоў бралася толькі з крыніц, у месцы іх сутокаў і супраць цячэння. Найбольшай сілай валодала «траянка» — вада, узятая з трох студняў апоўначы. Уяўленні пра В. як сілу дэструкцыі і хаосу адлюстраваныя ў народных перакананнях пра існаванне «мёртвых» крыніц, якія забіраюць у чалавека сілу і здароўе.

Багіні кахання, як правіла, абавязкова маюць непасрэднае дачыненне да зямных водаў. Славянская Мокаш (і пазнейшая Параскева–Пятніца, што яе замяніла), згодна з павер'ямі, мела дачыненне да калодзежаў, наагул да мокрых месцаў, а жаночая пара *Вялеса* (гл. *Кацярына*) лічылася апякункай крыніц і *рэк*. У зямных водах жывуць некаторыя персанажы дэманалогіі (*Вадзянік*, *русалкі*).

Сярод беларусаў асаблівай пашанай карыстаецца В., набраная з трох, сямі ці нават дзевяці рэчак або калодзежаў, а таксама В., у якой варыліся велікодныя *яйкі*, якой мылі хлебную *дзяжу*, іконы, якую пралілі праз *рэшата*, адтуліну ад сучка ў смаліне. Гаючыя здольнасці набывае В., у якую апускалі лекавыя расліны, святаянскія зёлкі, вугалькі са сваёй *печы*, медныя, срэбныя ці залатыя *грошы*. В. наагул у народных уяўленнях выступае як сінонім здароўя. Параўн., напрыклад, павер'е, што той, хто першы на *Каляды* прынясе В., то будзе здаравейшы за ўсіх цэлы год. В., прынесеная на Каляды з укінутай у яе срэбнай манетай мела незвычайныя ачышчальныя і гаючыя ўласцівасці, асабліва для чысціні твару. Пра тое ж сведчаць і калядна–велікодныя зычанні: «Будзь здаровы, як В.!» Але трэба было пільнавацца, каб пры ўмыванні на дол не ўпала ні кроплі, іначай увесь год у хаце будуць весціся блохі.

Здольнасць В. адлюстроўваць і ўяўленні пра яе сувязь з іншасветам вызначаюць яе шырокае выкарыстанне ў *варожбах*. Зямная В. мела цесную сувязь з В. нябеснай. Так, падчас засухі В., прынесеную з сямі крыніц, разлівалі па ворыве з мэтай выклікаць дождж.

Уяўленні пра В. як пра ачышчальную, гаючую сілу шырока бытуюць і ў сучаснай беларускай вёсцы, пра што сведчыць наяўнасць вялікай колькасці святых крыніц і *прошчаў*. У гадавым колазвароце хрысціянскай пасхаліі існуе некалькі святочных дзён, калі асвечаную ў храме В. прыносілі дадому.

Літ.: *Аверинцев С. С.* Вода // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 240; *Виноградова Л. Н.* Вода // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 386—390; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 38, 48, 98—99, 117, 139—140, 143, 199, 207; *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986; *Коваль У.І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 26—28; *Крук Я.* Сімволіка

беларускай народнай культуры. Мн., 2000; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 246—249; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės. Sudarė ir parengė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1986.

Э. Зайкоўскі, І. Крук, У. Лобач

ВАДЗЯНІ́К, Вадзяны́, Вадзяны́ дзед, Ві́рнік, Аму́тнік, *Ціхоня*, дух, увасабленне разбуральнай, варожай чалавеку стыхіі *вады* ў выглядзе міфічнага гаспадара канкрэтнага вадаёма. Паводле ўяўленняў беларусаў В. меў выгляд старога сярэдняга росту з даўгою кліністай *барадою*, гладкай ільсняной скурай і перапонкамі паміж пальцамі на нагах, што сімвалізавала ягоную сувязь з воднай стыхіяй. У забагненых азёрах мог уяўляць гарбатага і барадатага старога з нагамі і хвастом, як у каровы.

Будучы агрэсіўным у дачыненні да людзей, В. мог «забіраць» тых, хто купаецца (асабліва апоўдні і апоўначы, на *Купалле* ці *Іллю* — перыяды найбольшай актыўнасці В.), тапіць чоўны, ламаць вадзяныя *млыны*. Аднак В. мог быць і ўдзячным чалавеку, калі той, напрыклад, укінуў яго з сушы ў ваду і тым самым выратаваў яму жыццё. Тады В. усяляк спрыяў ва ўсіх справах, звязаных з вадой, асабліва ў рыбалцы. Каб заручыцца падтрымкай В. у рыбацкай справе, трэба было заключыць з ім хаўрус: кінуць нацельны крыжык у ваду і выракчыся радні, платай В. служыла *душа*. Асабліва паслугамі В. карысталіся млынары, якія ў якасці ахвяры кідалі ў плаціну *млына* жывую курыцу або закідвалі пад першы лёд сала ці сцягно свінні. Па звестках Я. Раманава, у Гарадзенскай губерні ў даўніну маглі прыносіць у *ахвяру* нават жывых дзяцей–сірот. Гэтаксама маглі заключаць хаўрус з В. і пчаляры.

Абярэгам ад В. лічыліся *попел, свіст*, а таксама *хлеб* з мукі, змолатай на Купалле: з'еўшы яго, чалавек не мог патануць. Аднак, казалі, за крыўду, нанесеную В. чалавекам, мог адпомсціць «сухапутны нячысцік».

Жонкамі В. з'яўляюцца дзяўчаты–самагубкі, або *русалкі*, якія нараджаюць «вадзянёнкаў». Напярэдадні *Вадохрышча* В. вымушаны прасіць ці красці ў людзей сані, каб вывезці і тым самым выратаваць «вадзянёнкаў» ад смерці ў хрышчонай вадзе.

Кожны вадаём меў свайго В., магутнасць якога залежала ад памераў і небяспечнасці *ракі* або *возера*. У тым выпадку, калі вадаёмы штучна злучалі, В. гінулі.

***Літ.*:** *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Водяной // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 240—241; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 9—14; *Ненадавец А. М.* За смугою міфа. Мн., 1999. С. 5—76; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 118—120.

У. Лобач

ВАДЗЯНІ́ЦЫ, рачны́я дзе́ўкі, душы тапельніц, якія паўстаюць у выглядзе маладых дзяўчат з доўгімі распушчанымі валасамі. Яны апрануты ў белыя празрыстыя сукенкі да зямлі, на галаве лёгкі вэлюм і вяночкі з белых кветак. Час ад часу В. выходзяць з вады, спяваюць сумныя і працяглыя песні і водзяць па беразе карагоды, рухаючыся павольна і плаўна. Таго, хто наблізіцца да іх, В. спачатку заводзяць у карагод, а потым заманьваюць у *раку*, у самы вір. Такая мадыфікацыя *русалак* сустракалася ў легендах на Мядзельшчыне.

***Літ.*:** Беларуская міфалогія. Уклад. *У. Васілевіч*. Мн., 2002. С. 78.

У. Васілевіч

ВАДО́ХРЫШЧА, Хрышчэ́нне, Кшчэ́нне, Богаяўле́нне, зімовае свята народнага календара, дзень завяршэння *Калядаў* (19 студзеня н. ст.). У каталікоў пярэдадзень В. (6 студзеня) мае назву *«Тры каралі»*. Найбольш яскрава ўвасобіла культ *вады*. Хрысціянская рэлігія звязвае В. з хрышчэннем Ісуса Хрыста Іаанам Хрысціцелем на рацэ Ярдан і са з'яўленнем усіх асобаў Святой Тройцы. На В. у храмах адбываецца асвячэнне вады, якую некалі бралі з бліжэйшай рэчкі (у гэты дзень усе вады святныя месцы называліся «Ярданямі»), прасякаючы на лёдзе вялікі *крыж* і фарбуючы яго бураковым сокам у ружовы колер. Пры асвячэнні вады на Усходнім Палессі ставілі кругом маладыя ялінкі, каб закрыць святую ваду ад усялякае нечысці, а іх галінкі потым падкладвалі пад квактух, каб было болей куранят, ці ўторквалі ў страху, каб туды не ўдарыў пярун. Ліхіх духаў на «Ярдані» адпужвалі таксама стральбою з ружжаў. Яшчэ з дахрысціянскіх часоў верылі ў цудадзейную моц асвечанай вады, захоўваючы ў доме, як і асвечаныя купальскія зёлкі: яе давалі выпіць хвораму; апырсквалі свойскую жывёлу адразу пасля ацёлу і перад першым выпасам; садовыя дрэвы, калі яны не давалі пладоў; поле перад сяўбою дзеля ўрадлівасці і каб вывесці асот; новую хату перад засяленнем і гаспадарчыя пабудовы; пчальнікі і вуллі; труну перад тым, як пакласці ў яе *нябожчыка*, і выкапаны дол на могілках. Найбольш уздзейнай лічылася вада, узятая з трох, а яшчэ лепей з сямі «Ярданяў», дзеля чаго пасылалі людзей ў розныя месцы. Казалі, хто першы зачэрпне святой вады і вернецца дамоў, той першы збярэ з поля сваю збажыну. Разабраўшы ваду, неслі яе дадому, а потым паілі з палонкі коней. Смельчакі купаліся ў палонцы да *ўсходу сонца*, каб цела было бялейшае і каб ачысціцца ад грахоў. Пры адсутнасці *рэк* ці *азёраў* бралі ваду з *калодзежаў*, апусціўшы туды крыжык, зроблены з лучыны, які потым вешалі на *варотах* ад малочных ведзьмаў (гл. *Ведзьмы малочныя*). Пяклі крыжыкі з цеста і елі іх. Напярэдадні В. сяляне пераварочвалі вазкі і сані, бо ў гэты час нібыта павінны прыходзіць *вадзянікі*, каб за ўвесь наступны дзень, пакуль асвечаную ваду не знясе плынь, вывезці сваіх дзяцей, якія могуць загінуць ад апускання крыжа ў ваду. З асвечанай вады ўцякае і *чорт*, перасяляючыся на *вярбу* аж да яе асвячэння на *Вербніцу*.

На В. выконвалі розныя магічныя дзеянні і варажылі на гаспадарчыя справы: часалі лён, каб такімі ж гладкімі былі цяляты; лавілі шапкамі і хвартухамі падкінутую жменю *гароху* і па злоўленых гарошынах разлічвалі на колькасць ягнятаў, што народзяцца сёлета; па *дыме* ад запаленай лучыны меркавалі, адкуль на весну трэба чакаць прылёту пчаліных раёў і, адпаведна, у які бок разварочваць вуллі; раскідвалі перад вадзяной куццёю па чатырох баках хаты жытнёвае зерне на багаты ўраджай. Варожачы на суджанага, пералічвалі калы ў плоце («кол, каліца...»); з куццёю ў роце беглі на вуліцу і пыталіся ў першага стрэчнага імя. Існавала шмат прадказанняў будучага надвор'я і ўраджаю. Калі на В. сцюдзёна — у жніво будзе вельмі горача; хрышчэнскі *снег* абяцаў урадлівы год, грыбное лета, але чакалася чарвівая *капуста*. Калі на В. было цёпла, спадзяваліся, што густа ўзыдзе збажына. Воблачнае В. прадказвала добры год, а калі на небе чыста, то і ў засеках будзе чыста. Малады снег, што выпаў у хрышчэнскую раніцу, лічыўся добрым сродкам адбельвання палатна і

лямцавання сукна. В. звычайна супадала з самымі халоднымі днямі зімы, пасля якіх год паварочваўся на лета: «Трэшчы — не трэшчы, прайшлі Вадахрэшчы. Не к Расту, а к Пятру!»

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1998. С. 372—380; *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. 179—196.

У. Васілевіч

ВАЗІ́ЛА, Вісуснік, Канька́ч, Табу́ннік, Хле́ўнік, апякун коней, антаганіст *Кумяльгана*. Як і апошні, меў падвойную прыроду: чалавечую і конскую, таму уяўляўся ў чалавечым абліччы, у чалавечай вопратцы (у супрацьлегласць Кумяльгану, які быў параслы конскай поўсцю), але з конскімі вушамі і капытамі. Жыве В. пераважна ў хлявах, але абавязкова бывае і ў начных. У кожнага гаспадара свой В., які ўсяляк даглядае гаспадаровых коней. У адрозненне ад Кумяльгана, які падмешвае коням у корм атрутныя расліны, В. падмешвае ім у пошар нейкую адмысловую траву, ад якой коні становяцца дужэйшымі. Існавала прымаўка: «Вазіла павязе», што значыла «коні самі даедуць». Захаваліся звесткі пра своеасаблівы спосаб ушанавання В. Пастухі ў начным забіваюць у зямлю даўгі шост і насоўваюць на яго конскі чэрап, спадзеючыся на дапамогу В. Падобная магічная практыка апісаная ў скандынаўскіх сагах («Ён узяў арэхавую жардзіну і ўзняўся з ёй на скалісты мыс, звернуты да мацерыка. Эгіль узяў конскі чэрап і насадзіў яго на жардзіну…»), але там служыла для нанясення камусьці шкоды.

Пэўнае падабенства прыроды В. і Кумяльгана і іх апазіцыйнасць дазваляюць разглядаць іх у адным шэрагу з такімі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як ведыйскія Ашвіны, старагрэцкія Дыяскуры, латышскі Усыньш, які меў пару сыноў, і бачыць у гэтых персанажах сляды архаічнай блізнечнай міфалогіі.

Літ.: Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 14—15.

С. Санько

ВАЙДЭЛОТЫ, святары ў свяцілішчах *агню* старажытных прусаў і ліцвінаў, абавязкам якіх было прымаць ахвяры, даглядаць вогнішча, сачыць за календаром святаў, навучаць і даваць парады, а таксама апяваць на пахаваннях герояў–нябожчыкаў, асабліва на восеньскім святе казла. Адам Міцкевіч у сваіх гістарычна–этнаграфічных тлумачэннях да паэмы «Гражына» цытуе сведчанне Сымона Грунаў, які ў XVI ст. трапіў на абрад казла ў Прусіі і ледзь уратаваў сабе жыццё, прысягнуўшы не выдаваць таямніцу паганскага абраду. «Пасля складання ахвяры стары В. пачаў апяваць дзейнасць даўнейшых герояў Літвы, — піша паэт, — перамяжоўваючы іх з маральнымі павучаннямі і модламі. Грунаў, які добра разумеў па–літоўску, сведчыць, што нічога падобнага не спадзяваўся пачуць ад ліцвіна, такая гэта была прыгажосць і вымоўнасць». Заваяваўшы Прусію і хрысціянізаваўшы яе, крыжакі выгналі з краю В., служак паганскіх культаў, захавальнікаў народных традыцый. Тым не менш яны ўсё ж сям–там у падполлі дзейнічалі і стагоддзі пасля. Вайдэлоткі выконвалі такія ж функцыі, як і В. Летапісныя звесткі сведчаць, што жонка вялікага князя Кейстута была вайдэлоткай, пакуль яе не выкраў князь і не ажаніўся з ёй, за што мог быць пакараны смерцю. Аўдавеўшы, Бірута–княгіня зноў вярнулася да святарскай дзейнасці пры вечным агні.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Вайделоты // Мифы народов мира. Т. 1. 1991. С. 208—209; Хроника литовская и жмойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 2. М., 1975. С. 62; *Būga K.* Rinktiniai raštai. T. 1. Vilnius, 1958. S. 183—189; *Kraszewski J. I.* Litwa. Starożytne dzieje, ustawy, język, wiara, obyszaje, pieśni, przysłowia, podania i t. d. T. 1. Warszawa, 1847. S. 162—165; *Mickiewicz A.* Pisma. T. 1. Kraków [пасля 1921 г.]. S. 204—206, 208.

Л. Салавей

ВАЛАСЕ́НЬ[1], хатні дух, які ўначы трывожыць і пужае людзей у сне. Уяўляўся невялікай істотаю, парослай цёмнай, густой і доўгай поўсцю, з сяміпалымі даланямі і доўгімі пазногцямі. Ён ходзіць выпрастаўшыся. Мужчынам казыча насы і драпае кіпцюрамі па твары. Жанчынам і дзяўчатам кудлаціць валасы, хапае за грудзі, а то і навальваецца ўсім сваім калматым целам. Дзяцей В. таксама палохае: гудзіць ім у вушы, казыча пяткі. Нясе ў сабе рысы як *Дамавіка*, так і тых міфічных істот, якія пужаюць людзей у сне (*Мара, Начніцы*). Згадваўся на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 475.

У. Васілевіч

ВАЛАСЕ́НЬ[2]**, валасяніца**, гнойны нарыў у выглядзе празрыстага пухіра на пальцах, хвароба з глыбокім міфалагічным падтэкстам, прычына якой бачылася ў пранікненні ў арганізм міфічнага валасня. Неаднаразова падкрэсліваецца яго іншасветнае, нячыстае паходжанне: В. могуць зрабіцца конскія *валасы*, што прабылі ў рацэ тры гады; валасы з кінутага ў неадпаведным месцы *каўтуна* або проста абы–дзе кінутыя валасы, якія птушка занясе ў сваё гняздо. У літоўцаў В. называўся «чортавым воласам», у рускіх вядомая назва «змеевец». І гэта пры тым, што рэальны вадзяны чарвяк зусім няшкодны. Народнае разуменне прычыны хваробы — у семантыцы гэтых найменняў, што першавытокам сваім маюць архетыпічныя ўяўленні пра *змея*.

Працэс вылечвання скандэнсаваны ў формуле «валасы, ідзіце на каласы». Рытуальнае дзеянне палягала ў тым, што пры захаванні адпаведных умоў праз каласы пралівалася на хворае месца гарачая вада. Потым на каласах знаходзілі мноства скручаных валасоў. Існавалі і іншыя спосабы пазбаўлення ад В. Для гэтага трэба было знайсці птушынае гняздо, у якім шмат валасоў, зварыць яго і гэтым ўзварам змываць В. тры дні запар да *ўсходу сонца*. Або трэба было растапіць у старым чарапку воск, дадаць туды свінога здору і алею, усё гэта добра перамяшаць і выліць на халодную ваду. Калі сумесь расцячэцца па вадзе гладка, ёю мажуць хворыя месцы, пакуль В. не прападзе.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 242—245; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 265; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 221.

Т. Валодзіна, С. Санько

ВАЛАСЫ́, у міфапаэтычным плане гэта нябесны *дождж*, які абуджаў *зямлю* пасля першага веснавога *грому* і апладняў яе, надаючы жыццё ўсяму раслінаму свету. Шматлікія казкі, легенды, загадкі і замовы сведчаць, што В. з'яўляюцца жыццядайным асяродкам, у якім злучаны фізічныя і духоўныя сілы чалавека, і адначасова яны ўяўляюцца самым актыўным каналам энергетычнага сілкавання чалавека ад космасу. Адзначаная міфалагема прадвызначыла прымхлівае

стаўленне да В. з боку людзей і выклікала да жыцця шэраг забаронаў і прадпісанняў, якіх трэба было трымацца на працягу ўсяго жыцця.

У пэўным сэнсе слова В. (перадусім іх наяўнасць або адсутнасць, іх стан, памеры, колер, упарадкаванасць або непрыбранасць) служылі тонкім індыкатарам духоўнага сталення чалавека, дакладным вонкавым маркёрам яго сацыяльнага становішча, сведчылі пра ступень аддаленасці ад першапачатковага прыроднага стану і акультуранасці іх носьбіта.

У час нараджэння дзіцяці ў нованароджанага выстрыгалі невялікую пасму В., упляталі іх у пупавіну і закопвалі ў чырвоным куце або пад *парогам* хаты. Асабліва ўважліва ставіліся да В. першага пастрыгу ў дзень адналецця дзіцяці: іх маглі пускаць на *ваду*, спаліць на прыпечку, але часцей за ўсё захоўвалі за абразамі на працягу ўсяго жыцця. Цяжарнай жанчыне забаранялася стрыгчы В. на працягу ўсяго перыяду цяжарнасці, каб плод не перастаў развівацца.

Пастрыжаныя В. збіралі ў торбачку (маглі затыкаць у шчыліны ў сценах хаты) на працягу ўсяго жыцця, а пасля смерці складвалі ў падушку і клалі пад галаву *нябожчыку*. Кожны выпаўшы В. падбіралі, накручвалі на палец і ў такім выглядзе хавалі, каб іх не падабраў *чараўнік* або птушка і не наслалі на іх гаспадара хваробу (гл. *Валасень*[2]). Шырока вядомая на Беларусі прыказка: «На Благавешчанне дзеўка косу не пляце, птушка гнязда не ўе». Лічылі, што В., падабраныя птушкай пасля вяртання з выраю і закручаныя ў гняздо, правакуюць хваробу *каўтун*.

Па характары заплятання В. можна было даведацца аб сацыяльным статусе іх носьбіта. Напрыклад, дзяўчаты насілі толькі адну *касу*, напярэдадні *вяселля* яе маглі абрэзаць, а часцей расплятáлі і перапляталі ў дзве касы, якія ўжо ўкладваліся «куклай» або «гняздом». Жанчына не мела права пакінуць хату і зайсці ў храм з непакрытай хусцінай (наміткай) галавой. У момант родаў косы распляталіся.

Для мужчынскай паловы сям'і В. таксама выконвалі важную ролю. Наяўнасць вусоў сведчыла пра полавае сталенне і магчымасць стварыць сям'ю і прадоўжыць свой *род*. Толькі жанаты мужчына меў права насіць *бараду*. На Навагрудчыне захаваўся старажытны звычай, які хутчэй за ўсё папярэднічаў храмаваму абраду «звядзення свечак» у час вянчання. Хросная маці маладога выстрыгала пасму В. з галавы жаніха і нявесты і падпальвала гэты пучок, каб «злучыць» навечна маладых. Сівыя В. былі сведчаннем сталага ўзросту і жыццёвай мудрасці. Адсутнасць В. лічылася прыкметай д'ябла (ідыёма «лысы чорт»).

На Гомельшчыне захаваўся цікавы звычай, які датычыў паводзінаў пастухоў. У перыяд ад Юр'я і да Казьмы–Дзям'яна ім забаранялася стрыгчы В., каб *каровы* не разбрыдаліся, не губляліся ў лесе і каб іх не чапалі *ваўкі*.

Вядома мноства забаронаў і рэгламентацый, звязаных з вызначэннем найбольш аптымальнага часу пастрыгу і катэгарычнай забаронай рабіць гэта ў пэўны час. Казалі, што В. нельга стрыгчы ў *аўторак*, *пятніцу* і *нядзелю*. Пры гэтым улічвалі і нябесны фактар. Каб В. раслі хутка і іх было шмат, лепшым часам для стрыжкі быў перыяд ад маладзіка да поўні. Нельга было стрыгчы В. у «міжыкалядзь» (паміж першай і трэцяй куццёй), іх не чапалі ў святочныя дні, асабліва на Івана Галавасека. Забаранялася расчэсваць В. на *Раство*, іначай усе *Каляды* будзе балець *галава* або куры будуць разграбаць у куратніку ці на градах.

У некаторых сітуацыях В. распускалі: у знак жалобы жанчыны так хадзілі да 40 дзён пасля смерці мужа, бацькі або сына. Каб *лён* быў валакністым і мяккім, жанчыны распускалі В., калі мялі лён.

Непрыбранасць В. сведчыла аб вяртанні іх носьбіта ў першародны, адпрыродны стан. Так, асноўным персанажам легенд пра Русальны тыдзень была *русалка* — жаночая постаць, утрапёная душа заўчасна загінуўшай дзяўчыны, якая выходзіла з «таго» свету, свету продкаў, каб выбраць сабе пару («зашлакатаць» якога хлопца і павесці за сабою ў ваду). Характэрнай асаблівасцю вобраза русалкі былі доўгія распушчаныя В., што і сімвалізавала яе прыналежнасць да прыроднай стыхіі. В. неслі ў сабе сакральную родавую (міжпакаленную) інфармацыю. Доўга і старанна жанчыны расчэсвалі В. на *Вялікдзень*, бо былі перакананыя: колькі В. на галаве, столькі будзе ўнукаў. А вось каб перасцерагчы чалавека ад *сурокаў*, на *Грамніцы* кожнаму з сямейнікаў бацька выпальваў на галаве крыж асвечанай у храме грамнічнай свечкай.

У міфалогіі і этнаграфічных звычаях таксама надавалася рытуальнае значэнне жаночай прычосцы. Ва ўкраінскай мове выраз «волосом світити» азначае «быць дзяўчынай». Пра замужнюю жанчыну кажуць «волосом засвітила». Сузор'е Валасыняў, Валасажараў (Пляядаў) называлі яшчэ «Бабы». У «Рыгведзе» сонечны прамень называецца «золатавалосым» (параўн. з паўночна-велікарускім «волосы солнца» — промні сонца пры ўзыходзе ці заходзе). У беларускай мове гэтаму адпавядае выраз «косы сонца» (словы «Ты хапаў за косы сонца» ў вершы Янкі Купалы «На смерць Сцяпана Булата», параўн. бел. дыял. косы «валасы»). У Сярэднявеччы і нават пазней на ўсходзе Еўропы лічылася вельмі непрыстойным для замужніх жанчын «свяціць волосам» (В. павінны былі быць цалкам схаваныя пад галаўным уборам). У той жа час дзяўчаты хадзілі з распушчанымі В.

Паводле беларускіх народных павер'яў, пакуль дзяўчына цнатлівая, да таго часу ў яе вялікія косы. Лічыцца, што каса засцерагае дзяўчыну ад усялякага ліха. Тым часам «у кожнай дзеўкі ў касе злосць сядзіць». Дзяўчыне нельга прычэсвацца і мыцца ўвечары, інакш яна выйдзе замуж за пастуха. Жанчыне ж нельга нікому з-пад галаўнога ўбору паказваць В., бо інакш «нячысты можа падкаснуцца». Як вядома з этнаграфіі, праставолосыя жанчыны ўвасаблялі Пятніцу (пазнейшы заменнік багіні Мокашы). Дзяўчына, згодна са звычаем, распускае В. у час *вяселля*, прычашчэння, а таксама В. распускаюць пры чараўніцтвах і гаданні.

Літ.: Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 343, 364; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 478—479; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 50; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Ревуненкова Е. В.* Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 108—113; *Толстой Н. И., Усачева В. В.* Волосы // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 420—424; *Успенский Б. А.* Филологические розыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 168.

Э. Зайкоўскі, І. Крук

ВАЛАТОЎКІ, народная назва курганных могільнікаў. Найбольш пашырана на поўначы Беларусі і ў сумежных раёнах Смаленшчыны, Пскоўшчыны і Усходняй Латвіі. Назва ў асноўным супадае з арэалам

рассялення *крывічоў*. У некаторых раёнах Віцебшчыны В. зрэдку называюць старажытныя грунтовыя могільнікі. Найменне паходзіць ад слова «*волат*» — персанажа беларускай міфалогіі — памерлага продка–*асілка*. Паданні звязваюць В. з магіламі паганскіх воінаў, з закапанымі *скарбамі*, *золатам*, якое нарабаваў волат. Варыянтамі назваў з'яўляюцца Валатовачкі, Вілатоўкі, Вілаватка, Валотка, Напалеонаўскія Валатоўкі, Калатоўкі, Малатоўкі, Талатоўкі ды інш. Назва «Валатоўкі» зафіксаваная ў пісьмовых крыніцах XVI—XVII стст.

Літ.: Историко–юридические материалы. 1981. Вып. 22. С. 453, 467, 496; Вып. 23. 1982. С. 469, 491; *Касьпяровіч М. І.* Валатоўкі і звязаныя з імі перажыткі (першапачатковыя вынікі даследвання) // Наш край. 1929. № 6—7. С. 84—89; *Писаренко Ю. Г.* Могилы волотів на Русі // Український історичний журнал. 1988. № 5. С. 123—129.

Л. Дучыц

ВАЛАТОЎНЫ, у беларускіх паданнях жанчыны–*асілкі*, надзеленыя надзвычайнай сілай. З культам В. у Беларусі звязаны шэраг геаграфічных аб'ектаў: *Багатыр* [–ка–] гара (Расонскі р–н), Дароціна гара (Дрысенскі р–н), *Дзявочая гара* (Мсціслаўскі, Валожынскі р–ны) ды інш. На думку Э. Зайкоўскага, культ В. падобны да вобраза Багіні–Маці (Дзевы), «панеслай ва ўлонні сваім». Але ў большасці выпадкаў фальклорная традыцыя звязвае В. не са стваральнай (урадлівасць, плоднасць, даброты), а з разбуральнай дзеяй, са стыхіяй вайны і адпаведна *смерці*. Так, В., што жыла на гары блізу Расонаў, прыводзіць да згубы чужынскае войска; Дарота з Асвейшчыны таксама «жанчына–вой», якая «змагалася ў нейкую даўнюю вайну і загінула на гары». Тэма вайны прасочваецца і ў паданні, звязаным з Дзявочай гарой блізу Мсціслава, ды іншымі археалагічнымі помнікамі. Такім чынам, вобраз В. можа ўзыходзіць да разбуральнай іпастасі Багіні–Маці, якая звязваецца з дзікунствам, ярасцю, вайной, злымі чарамі, што тлумачыцца прыналежнасцю жаночага пачатку да стыхіі хаосу. Беларускія В. знаходзяць паралелі ў кельцкай (багіня вайны Морыган); германскай (ваяўнічыя дзевы–багатыркі Валькірыі і Дысы) і прускай міфалогіях. Рэшткі культу В. прасочваюцца ў міфалагічных вобразах пазнейшага часу: *Стрызе*, *Плачцы* і некаторых іншых.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман: Рэпрынтнае выданне. Мн., 1995. С. 35.

У. Лобач

ВАЛАЧОБНІКІ, удзельнікі традыцыйнага беларускага абходу двароў на першы дзень *Вялікадня*, што да нядаўняга часу практыкаваўся на ўсім этнічным абшары Беларусі і з'яўляўся этнавызначальным крытэрам (у пераходных зонах са змешаным насельніцтвам беларусы адрозніваліся ад суседзяў «валачобніцтвам»). Валачобны абход першапачаткова быў выкліканы святкаваннем Новага года, верагодна, падчас веснавога раўнадзення, як і цяпер святкуецца ў некаторых іранскіх і іншых народаў Усходу — Наўруз. Спарадычна таксама назіраліся выпадкі валачобніцтва дзяўчат на *Юр'я* (Гродзеншчына), жанчын–гаспадынь вечарам пасля завяршэння ткання абыдзённага ахвярнага палатна «намёту» (гл. *Абыдзённік*) перад Юр'ем (паўночны захад Міншчыны).

Удзельнікі абходу, выключна мужчыны, арганізоўваліся ў гурты па ўзросту (дарослыя мужчыны, юнакі, падлеткі). Кожная група мела свайго «пачынальніка»–запявалу, «падхватнікаў»–харыстаў, музыку ці музыкаў,

«механошу», абавязкам якога было не спяванне, а нашэнне «валачобнага» — дароў, што атрымлівалі В. за свае велічальна–віншавальныя песні гаспадару, гаспадыні, дарослым сыну і дачцы, бабцы. Дары часткова спажываліся разам, часткова дзяліліся паміж В. Песні валачобныя надзвычай цікавыя, эпічна разгорнутыя, багатыя этнаграфічнымі рэаліямі, міфалагічнымі вобразамі, аптымістычныя па настроі, жыццясцвярджальныя. Выключная каштоўнасць гэтага помніка духоўнай культуры беларусаў узмацняецца яшчэ і тым, што і сам валачобны абрад, і песні ўяўляюць сабой рэалізацыю індаеўрапейскага міфа пра знікаючага бога ўрадлівасці (параўн. хецкага Тэлепіну) і яго вяртанне і аднаўленне, абуджэнне заснулай разам з ім прыроды (С. Санько).

Літ.: *Санько С.* Сюжэт пра «зніклага бога»: гецка–крыўскія (беларускія) паралелі // Kryŭja. 1994. № 1. С. 5—23; Валачобныя песні. Мн., 1980; *Ліс А. С.* Валачобныя песні. Мн., 1989.

Л. Салавей

ВАЛХВЫ́, у перыяд Кіеўскай Русі назва паганскіх святароў. Можна меркаваць, што В. да прыняцця хрысціянства складалі спецыяльную карпарацыю, якая займалася рэлігійнымі справамі і падтрымлівалася дзяржаўнымі ўладамі. Накірункі дзейнасці В. былі вельмі разнастайнымі, пра што сведчаць летапісы, якія прыгадваюць вялікую колькасць розных «спецыялізаваных» катэгорый В.: вешчуны, кобнікі, кашчуннікі, чараўнікі, ведуны, баяны, воблакаразгоннікі і т. п. Сустракаем у крыніцах і жаночыя спецыяльнасці: чараўніцы, ведзьмы, чарадзейкі, навузніцы ды інш.

В. выконвалі шырокае кола рэлігійных абавязкаў. Яны адпраўлялі культы славянскіх бостваў, з чым было звязана і прынясенне *ахвяраў* на пашану гэтым багам, у тым ліку і чалавечых. В. павінны былі назіраць і за каляндарна–астранамічнымі зменамі. Мы ведаем, што ў славянаў у дахрысціянскую эпоху ўжо існаваў дастаткова развіты каляндар, звязаны з паганскімі рэлігійнымі ўяўленнямі. Вялікую ролю ў ім гралі рэлігійныя святы, прымацаваныя да розных каляндарных перыядаў і з'яваў. Займаліся В. і «карэктаваннем» надвор'я, напрыклад падчас прыродных бедстваў. Ніводная вялікая справа ў славянскіх плямёнаў не пачыналася без правядзення спецыяльных абрадаў *варажбы*, прадказання будучыні, што займала немалое месца ў дзейнасці паганскіх святароў. Значную ролю ў грамадстве гралі В., якія займаліся знахарствам, ведаўствам, лячэннем розных хваробаў. З дзейнасцю В. была звязаная і паэтычная творчасць у Кіеўскай Русі. Можна меркаваць, што менавіта яны былі складальнікамі і спевакамі эпічных і былінных твораў, дзе добра адчуваецца сусвет паганскіх багоў.

Пасля прыняцця хрысціянства ў 988—989 гг. хрысціянскі клір і прадстаўнікі княскай улады пачалі шырокія ганенні на В. Але яшчэ на працягу XI—XIII стст. было шмат прыкладаў уплыву іх на народ, з імі ідзе няспынная барацьба, аб чым прыгадваюць пісьмовыя крыніцы. Асабліва часта гэта адбывалася на далёкіх ускраінах, але ёсць прыклады адкрытай дзейнасці В. і ў сталіцах княстваў. Напрыклад, В. даюць парады пры нараджэнні полацкага князя *Усяслава Чарадзея* (блізу 1029—1101), які, дарэчы, як сведчыць летапіс, нарадзіўся «ад валхвавання», а ў былінах называецца Вольхам Усяславічам.

Паступова назва «валхвы» знікае са старонак гістарычных крыніц. Але ж дзякуючы дастаткова талерантнай

рэлігійнай палітыцы ў Вялікім Княстве Літоўскім, а да гэтага нейкі час і ў Полацкім Княстве, паганскія *капішчы* і святары захоўваліся яшчэ даволі доўга. У Тураве запісана паданне «Пра папа ідальскага», дзе апавядаецца пра святара ў свяціліщы каля горада, які дапамагаў хворым людзям, пакуль князь не забараніў шанаваць паганскіх багоў.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 228—229; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 43—53.

А. Прохараў

ВАРАЖБА́, абрады і рытуалы, якія павінны былі прадказаць будучыню ці неабходныя паводзіны чалавека з дапамогаю звышнатуральнай сілы. В. была адным з самых істотных кампанентаў традыцыйнай духоўнай культуры, у тым ліку, безумоўна, і беларускай.

В. — комплекс магічных практык і дзеянняў, закліканых прадвызначыць будучыню, прасвятліць невядомае ў мінулым ці ў прасторава–адлеглай сучаснасці. Узнікла ў першабытным грамадстве разам з крышталізацыяй веры ў існаванне пэўнага касмічнага парадку, які быў засведчаны людзьмі праз назіранне і супастаўленне з'яваў прыроды, астранамічных цыклаў, паводзін жывёлаў ды інш. В. — свайго роду камунікатыўнае ўзаемадзеянне чалавека з навакольнай рэчаіснасцю, якая ёсць для яго ў пэўнай ступені крыніцай інфармацыі. Тэхніка мантычных аперацый пабудавана як устанаўленне адпаведнасці знакаў і значэнняў. Гэтая адпаведнасць невыпадковая, паміж кожным знакам і яго інтэрпрэтацыяй ляжаць глыбокія светапоглядныя сувязі, якія абумоўліваюць сімвалізацыю адпаведнай рэаліі. Найперш В. прадугледжвае ўстанаўленне кантакту са звышнатуральнымі істотамі з мэтай атрымання ведаў пра будучыню.

Поспех у сустрэчы з духамі самага рознага кшталту забяспечваўся цэлым комплексам умоў, лакальнымі і тэмпаральнымі характарыстыкамі рытуалу, якія ўсе агулам і кожны паасобку былі накіраваныя на здыманне межаў паміж рознымі светамі і атрыманне з «таго» боку адпаведнага знаку. Каб наладзіць кантакт, той, хто збіраўся варажыць, здымаў *крыж* і *пояс* — «размыкаў» абарончую мяжу, развязваў вузлы, часам распранаўся, заплюшчваўся, маўчаў і да т. п. Спрыяльнымі для дасягнення мэтаў В. станавіліся месцы нежылыя, «пагранічныя» (*печ*, *парог*, *вароты*, *ростані* і г. д.), і час, які таксама вылучаўся межавымі, пераломнымі характарыстыкамі.

Рытуалы В. у славян былі добра вядомыя ўжо візантыйцу Пракопу Кесарыйскаму (VII ст.). Ён адзначаў: калі славяне шануюць духаў прыроды і багоў, яны прыносяць ім ахвяры і адначасова варожаць па гэтых ахвярах. Пра асаблівую значнасць для палабскіх славян абрадаў В. у адзін голас сведчаць усе нямецкія сярэднявечныя храністы (X—XI стст.). Адзін з іх, Гельмольд, указвае на прычыну ганаровага стану святароў у славянскіх плямёнах: «Кароль жа ў іх знаходзіцца ў меншай пашане ў параўнанні са святаром. Бо той пільна разглядае адказы [боства] і тлумачыць вызнанае ў варажбе. Ён ад указанняў варажбы, а кароль і народ ад яго ўказанняў залежаць». Надзвычайная роля В. у дзяржаўным і сельскагаспадарчым жыцці палабскіх славянаў бачная і ў тым, што ўсе дзеянні пачыналіся толькі пасля адпаведных абрадаў В.: кірункі вайсковых паходаў, чаканні на ўраджайнасць налета, даты рэлігійных святаў, колькасць ахвяраў у гонар багоў ды інш. Калі вынікі В. былі адмоўныя, славяне адмаўляліся ад задуманай справы.

Палабскія плямёны ганарыліся праўдзівасцю сваіх аракулаў.

На Беларусі пач. XX ст. вылучалі два роўні В. Прафесійна В. займалася вузкая катэгорыя людзей–«варажбітаў». У выніку спецыялізавана–паглыбленага назірання за сусветам і міжпакаленнай перадачы досведу варажбіты дасягалі вялікай дакладнасці ў вызначэнні спрыяльных, «добрых» дзён для розных этапаў сельскагаспадарчай дзейнасці, промыслаў і чалавечай жыццядзейнасці. Валоданне «аматарскім» роўнем В. было ўласціва большай частцы традыцыйнай супольнасці. Яго спецыфікай было выкарыстанне не толькі штодзённых назіранняў, але і прыкмет паводле падабенства з чаканым, меркаваным або непажаданым. Найбольш распаўсюджана была В. на *Каляды*. Прадказанне набывала надзвычайную актуальнасць у перыяд зімовага сонцавароту таму, што, паводле ўяўленняў, менавіта гэты час характарызуецца найбольшай дэструкцыяй касмічнага парадку (вяртанне хаосу). Такім чынам В. заклікана ўпарадкаваць будучыню. Як прафесійная, так і аматарская В. шмат увагі аддавала асабістаму лёсу чалавека.

Вылучаюцца В. гаспадарчыя, накіраваныя на атрыманне ведаў пра будучы ўраджай, прыплод жывёлы, важныя падзеі, В. аб уласным здароўі, часе смерці і найбольш шматлікая група В. аб будучым замужжы, характары ці выглядзе мужа/жонкі, колькасці дзяцей і да т. п.

Літ.: *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности // Славянский и балканский фольклор. М., 1981; «Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць»: Беларуская народная варажба / Склад. У. Васілевіч. Мн., 1993; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1—3.

Т. Валодзіна, У. Лобач, А. Прохараў

ВАРВА́РА, прысвятак у народным календары, дзень хрысціянскай пакутніцы (17 снежня н. ст.), які лічыўся жаночым святам. На В. забаранялася прасці кудзелю, бо святая была замучаная *верацёнамі*. Каб скаціна добра вялася, пяклі *пірагі* з *макам*, а таксама выпякалі з цеста галовы, *рогі*, *ногі*, капыты, вушы, якімі кармілі свойскую жывёлу. Пасля В. *дзень* паступова пачынаў расці («Варвара ночы ўварвала, а дня прытачыла»). У метэаралагічных назіраннях дзень В. звязваўся з іншымі суседнімі прысвяткамі: «Варвара мосціць, Сава цвякі вострыць, а Мікола прыбівае», «Варвара заварыць, а Сава папраўціць, а Мікола гвоздам заб'е». Добрае надвор'е на В. прадказвала добры ўраджай *лёну* на наступнае лета.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 558—559.

У. Васілевіч

ВАРГІ́Н, паводле беларускіх міфалагічных аповедаў, кашэчы кароль. Вызначаўся В. сярод іншых катоў сваім выглядам: ён быў велізарных памераў, увесь чорны, бы смоль, поўсць на ім аж блішчэла, была мяккая і гладкая, хвост, як у собаля, а вочы гарэлі агнём. Меў здольнасць нечакана з'яўляцца і гэтак жа нечакана знікаць, нават пры зачыненых дзвярах і вокнах. Часта мяняў гаспадароў. Уваходзячы ў ласку да новых гаспадара ці гаспадыні, В. выклікаў у іх найцяжэйшыя псіхічныя расстройствы, непаддатныя ніякім лекам, і, па сутнасці, выводзіў сваіх гаспадароў па–за межы ўсякай сацыяльнасці, так што яны маглі перасварыцца з усімі сваімі сямейнікамі, сябрамі, знаёмымі, маглі

пачаць рабіць супраць іх розныя захады і г. д. Скончалася ўсё гэта звычайна поўным фізічным і душэўным знясіленнем ахвяры. Народ верыў, што каты наагул, а тым болей кашэчы кароль В., маглі сваім варкатаннем выклікаць у галаве тых, хто з імі найбольш бавіўся, з'яўленне рознай жамяры (рою восаў, матылёў і да т. п.) або і зусім маленькіх пачварных істот, ад чаго хворы немінуча павінны быў пакутліва памерці. Даць рады мог толькі моцны, «прыродны», *чараўнік* або *знахар*, які патаемнымі словамі мог не толькі сагнаць В. з двара, але і выгнаць усю гэтую жамяру і знішчыць яе. Такога знахара В. баяўся як чорт крыжа.

Імя кашэчага караля В. цалкам матываванае яго шкаданоснымі дзеяннямі. Імаверна, імя гэтае паходзіць ад літ. várginti «мучыць, стамляць, прыносіць пакуты». Гл. таксама *Кот*.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 258—271.

С. Санько

ВАРЛІВОКА, персанаж, які па сваіх рысах набліжаецца да *Бабы Ягі* і старога «ростам з кокаць, барада з локаць, вочы па яблыку», вядомы са Смаленшчыны. В. мае адну нагу ў дзіравым боце, нос «кручком», бараду «клачком» і жалезны кастыль. На ягоным ілбе ёсць «смаршчына», а сам ён, калі ідзе, «зубы скаліць». Гэтае апісанне наводзіць на думку, што В. — жывы *нябожчык*. Паводле казкі В. забівае трох унучак і жонку старога, што сцераглі *гарох*. Стары узяў кій і пайшоў да В. Па дарозе яму сустрэліся качар, вяровачка і жолуд. Апошні выбіў В. у ягонай хаце апошняе вока, вяровачка спутала В. нагу, а стары з качарам дабілі яго. Можна меркаваць, што імя гэтага персанажа паходзіць ад балтыйскай асновы са значэннем «жабка» (параўн. літ. varlė «жабка») і азначае «той, хто мае жабіна вока», параўн. таксама «вірлавокі» — з выпуклымі вачыма. Выпучанае вока само па сабе можа маркіраваць хтанічную істоту (параўн. жабіну галаву *Ведзьмы малочнай*).

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 152—153; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971.

Ю. Драздоў, С. Санько

ВАРОНА, паводле народнай класіфікацыі належыць да «нячыстых», нешанаваных і несцеражоных птушак. Вельмі прыстасаваная да ўмоў жыцця спадарожніца чалавека незаслужана была названая «дурной». Біялагічная асаблівасць В., яе здольнасць пераносіць зіму на месцы (часам з часовымі вандроўкамі на поўдзень) паслужыла грунтам для этыялагічнага падання, паводле якога В. разам з усімі птушкамі спрабавала ляцець у *вырай*, але пасля першага дня палёту вельмі заганарылася, што адолела вялікую адлегласць і вырашыла вярнуцца і палюбавацца на свой шлях. Так яна рабіла кожны дзень, прыбаўляючы шторазу адлегласць, але кожны раз вяртаючыся дамоў. Так і заспела яе вясна дома, калі птушкі вярталіся з выраю. Вобраз В. падаецца больш у камічным, легкаважным тоне, ён адрозніваецца ад сімволікі чорнага *ворана* (крумкача, крука), у ім менш змрочнасці, злавеснасці. Усё ж карканне В. было прадвесцем нейкай бяды, *пажару*, пакражы. Крык В. «расшыфроўваецца» як «ук–раў, ук–раў!», лічылася, што В. шмат бачыць, ведае. У некаторых мясцінах Беларусі верылі, што душы добрых людзей усяляюцца ў белых *галубоў*, *лебедзяў*, а благіх і злых — у крумкачоў і В.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 530—542; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 67.

Л. Салавей

ВАРОТЫ, уваход з вуліцы ў сялянскую сялібу, на двор, элемент мяжы, што аддзяляла «сваю», асвоеную тэрыторыю ад вонкавай, чужой і патэнцыйна небяспечнай. Апатрапейным мэтам служыла накрэсленне на В. *крыжоў* мелам, затыканне калючых *раслін* і вострых прадметаў, зубоў ад *бараны*, на Піншчыне дзеля абароны ад чараўніцы на В. вешалі *вянок*. Каб засцерагчыся ад *хлеўніка*, перад В. ставілі жароўню з асінавым палаючым вуголлем. На В. чарадзеі напускалі свае чары, на іх часам было намазана *крывёй*, *малаком*; гэта азначала, што «якісь ліхі чалавек зачараваў». З іншага боку, каб абяскшкодзіць чараўніцу, стараліся здабыць яе *валасоў* і пакласці пад бягун у В., і тады яе толькі ад адной думкі пра чары «па касцях круціць будзе». Як і чарадзейства, пад В. адпраўляліся *хваробы* — «каб вывесці бародаўкі, трэба знайсці ў полі костку, пацерці ёю бародаўкі, а потым пакласці яе пад капец В.»

Роля В. асабліва вялікая ў рытуалах з семантыкай «*першага*»: выгану жывёлы, прывозу першага збожжа, калі ў В. слалі чысты абрус, прыезду нявесты ў двор жаніха ды інш. Перад першым выганам кароў з вечара пад В. хавалі асвечаную *вярбу*, каменьчык, сплеценую да сонца з *канопляў вяроўку*, пад ногі жывёле падкладалі *замок, яйка, ключы*, атрыбуты ткацтва. Параўн. у замове: «вароты як адчыняюць, як тавар на пашу выганяюць, злому зверу рот замком замыкаюць». Менавіта ў В. раскладвалі вогнішча з *саломы*, праз якое павінен быў праехаць вясельны поезд. У двары маладога В. замыкаліся, перад імі стаяў сноп саломы, прыданка абвязвала сноп поясам з абаранкамі, маладая кідала на сноп булачку *хлеба*, хросны бацька частаваў *гарэлкай* хлопцаў, якія толькі пасля гэтага адмыкалі В. У іншых месцах каля В. разыгрываліся сцэны, калі ўдзельнікі ўбіраліся паляўнічымі і сустракалі вяселле стрэламі. Калі гандаль зацягваўся, напіралі і ламалі В.

В., як і дзверы, асэнсоўваліся як жаночы сімвал. У замове «на добрыя роды» «Прачыстая замочкі адмыкала, царскія вароты адчыняла і з цела маладзенца выпускала». У асабліва цяжкіх выпадках муж парадзіхі прасіў святара адкрыць царскія В. ў царкве. Праз В. давалі хлеб карове перад злучкай, пры першым выгане авечак на В. вешалі мужчынскія нагавіцы.

В., якія злучалі сялібу з вонкавым светам, адкуль меўся з'явіцца суджаны, станавіліся месцам дзявочых *варожбаў*. Праз В. кідалі чаравікі з ночваў: калі перакінецца пара — хутка вяселле, калі толькі адзін — трэба яшчэ год чакаць.

Як В. на той свет архаічным мысленнем разумеліся і *зямля*, і *неба*. У замове ад урокаў звярталіся да св. Ягорыя: «Адамкні сваімі залатымі ключамі вароты, адкрый сваю залатую рызу, прыбаўляй гасподнія расіцу. І вадзіца–царыца, змываеш жа ты лясы, балоты, жоўтыя пяскі, змый раба божага».

Літ.: Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 201, 239, 449; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 192, 195, 200, 202, 437; Замовы. Мн., 1992. С. 67, 268, 331; Зямная дарога ў выраі: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 35, 124, 133, 250.

Т. Валодзіна

ВАЎКАЛА́К, **ваўкала́ка**, чалавек, ператвораны ў *ваўка*, *пярэварацень*. Паводле ўяўленняў беларусаў

ператварэнне можа адбыцца як па ўласнай волі з пэўнымі эгаістычнымі мэтамі чалавека–*чараўніка*, так і па яго чарах, скіраваных на аднаго чалавека або групу людзей. Чалавек можа трапіць выпадкова на закляцце, нават уласнае, і стаць В. Ператварэнне па ўласнай волі адбываецца шляхам перакульвання праз уторкнутыя вастрыём уверх у зямлю *нажы* (іх колькасць у розных паданнях падаецца ад аднаго да дванаццаці — 1, 5, 7, 12). Гэтай жа мэце можа паслужыць асінавы пень, які, ссекшы дрэва, не перахрысцілі. Калі скарыстоўваліся 5 нажоў, то на зямлі іх размяшчалі так, каб яны ўтварылі як бы абрыс ваўка: дзве нагі пярэднія, дзве заднія і адзін хвост. Перакульваючыся паступова праз гэтыя нажы, чалавек з кожным разам набываў рысы звера. Вярнуць чалавечы выгляд можна было толькі адкуліўшыся назад праз тыя ж нажы. Калі парадак прадметаў будзе парушаны ці будуць кімсьці забраныя самі прадметы, то адчараванне становіцца немагчымым. Таму лічылася, што працэдура пераварочвання ў В. павінна адбывацца ў глухім месцы без сведкаў.

Існавала перакананне, што моцны чараўнік можа ператварыць у В. цэлае *вяселле*, калі ў ім сабрана 12 асобаў. Тады чараўнік перакіне праз іх гарошыну, узятую са струка з 12 зернямі, прамовіць таемнае закляцце, і людзі пабягуць ваўкамі. Ператварыць вяселле ў В. чараўнік можа і з дапамогай заклятай *ніткі*, працягнутай праз *дарогу, хамута* ды інш. Выпадкам можна трапіць на заклятае месца. Так, чалавек, пачаўшы будаваць хлеў, секануў тры разы па парозе і прамовіў (закляў): «Хто пераступіць гэтае месца, той скінецца ваўком на ўсё жыццё!», маючы на ўвазе злодзея, рабаўніка. Аднак, забыўшыся, сам ступіў на тое месца і стаў В., прытым на ўсё жыццё.

Паводзіны В. вельмі адрозніваюцца ад паводзінаў звычайных ваўкоў: яны жаласна выюць, нібы плачуць ці стогнуць, выюць на ўсход сонца ці ў напрамку сваіх вёсак — гэта іх малітва, яны робяць сабе ўзгалоўі, раніцай мыюцца, водзячы мордамі па роснай траве, вясной капаюцца ў раллі — нібы аруць. В. трымаюцца бліжэй да жытла людзей, не баяцца іх, калі тыя маюць пры сабе толькі палкі, і могуць цярпець іх удары. Не ядуць звычайную ежу ваўкоў — сырое мяса, падлу, нячыстых жывёл, нават галадаючы, а падбіраюць рэшткі людской ежы, косткі, выкінутыя кавалкі скураной вупражы і інш. В. можа загінуць ад кулі паляўнічага, тады на ім могуць выявіцца рэшткі вопраткі, крыжык, пярсцёнак ці іншыя знакі яго чалавечай прыроды. В. захоўваюць здольнасць думаць і перажываць па–людску, яны пакутуюць. Калі мінаецца тэрмін чараў, В. становіцца чалавекам. Лічылася, што В. можна дапамагчы хутчэй стаць зноў чалавекам. Дзеля гэтага трэба кінуць на яго *пояс*, накрыць абрусам, на якім асвячалі велікодную ежу, кінуць на яго сваю скінутую і разадраную адным узмахам *кашулю*, парваць ільняную нітку, пад якой В. прабег, і інш. Калі ўдзельнікі вяселля сталі В., то ім трэба зайграць на скрыпцы вясельныя песні, пры гэтым угаворваць: «Ці ня досыць вам хадзіць, людзей смяшыць, сабак дражніць? Ідзіце лепей дамоў!» Як толькі музыка зайграе песню, што ігралі ў момант іх зачаравання, В. радасна крычаць і становяцца людзьмі. Дзеці, народжаныя ў ваўкалацтве, таксама В. аж да ператварэння ў людзей іх бацькоў. Але нават ахрышчаныя, яны маюць адмоўныя рысы, акрамя выпадкаў, калі іх ахрысціў святар, які сам пабываў у ваўкалаках. Стаўленне да В. у народзе было дваістым, аднак пераважае

ўсё ж спачуванне, літасць, жаданне дапамагчы вярнуць ранейшы выгляд. Уяўленні пра В. шырока распаўсюджаныя ў славянскіх народаў, дзе яны маюць блізкія па гучанні назвы і надзяляюцца падобнымі рысамі. В. стаяць у адным шэрагу з іншымі пярэваратнямі, але паданні пра іх распрацаваныя лепей. Паводле беларускіх народных уяўленняў чалавек можа перакінуцца ў птушку, паўзуна, нават малую казурку ды кожную жывёліну — *лісу*, *мядзведзя*, тхара, *ласку*, у свойскую жывёлу і розныя неадушаўлёныя прадметы, што часта бачым у казках, баладах ды іншых творах.

Міф пра В. мае пад сабой розны грунт — найперш старажытную і.–е. культавую, сацыяльную традыцыю, успамін пра існаванне архаічных сацыяльных групаў «ваўкоў», а таксама жывыя штодзённыя назіранні за жыццём ваўкоў, з якімі нашым продкам давялося жыць у непасрэднай блізкасці, улічваючы прыродна–экалагічныя асаблівасці нашага рассялення ў лясной зоне. У выніку склаліся пэўныя ўяўленні, правілы паводзінаў, замацаваныя ў сакральных тэкстах і рэальных прыкметах. Сур'ёзнае стаўленне да ваўка як да годнага суперніка пераадольвалася ў казках, дзе яму адведзеная зніжаная роля. Юраўскія звычаі і абрады сведчаць пра існаванне агульнапрызнаных правілаў добрасуседства ці суіснавання чалавека і ваўка ў адной прасторы («Воўк каля гнязда не бярэ», «Якую скацінку воўк намеціў, тая яму і дастанецца» ды інш.). Існуе шмат успамінаў пра сустрэчы з ваўкамі, калі чалавек і воўк мірна разыходзяцца. Спачувальнае стаўленне да В., якія, паводле народных пераказаў, больш пакутавалі, чым прыносілі шкоду, магло быць падказана назіраннем за састарэлымі ваўкамі, што не маглі ўжо здабываць ежу паляваннем і таму цягнуліся да жытла ў пошуках спажытку. Паданняў пра людзей, што нараджаюцца са здольнасцю ператварэння ў ваўка і такімі застаюцца да смерці, у нас не зафіксавана.

Вобраз В. выкарыстоўваўся ў беларускай паэзіі ў розных аспектах. Так, Янка Купала звярнуўся да яго, малюючы чалавека–пярэваратня: «Як змеркне, як ноч дзень звае // І зораў паявіцца знак, // Па нівах, па сёлах шнуруе // Туды і сюды ваўкалак. // У поўнач на пні і на сталі // Знімае, ўздзявае свой від; // Не кеміць ні крыўды, ні жалю, // Ні наспаў магільных, ні пліт... »

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 145—146; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Волкодлак // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 242—243; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 30—32; *Купала Янка.* Збор твораў: У 7 т. Т. 3. Мн., 1973. С. 9; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 173—180; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 15—21; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1907. С. 76—78; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 67—70, 264; Тураўскі слоўнік. Т. 2. М., 1982. С. 267—268.

Л. Салавей

ВАЎКАМІ́Р, легендарнае паселішча, заснаванае легендарным высакародным рымскім шляхцічам, паплечнікам *Палямона* — Даўспрунгусам (герба Кітаўрас/Кітаўрус). Ён пайшоў далей за ўсіх спадарожнікаў Палемона на ўсход, яго валоданні распаўсюджваліся да ракі Вяллі. На рацэ Швента ён заклаў замак — В. Хроніка Літоўская і Жамойцкая адзначае, што паходжанне назвы невядомае.

Выразная славянская этымалогія назвы паселішча можа сведчыць пра славянскі элемент, які браў удзел у складанні міфа. Можна выказаць меркаванне, што паданне магло ў міфалагічнай форме распавядаць пра ўсталяванне мірных дачыненняў паміж прышлымі людзьмі і мясцовымі жыхарамі. Цікава, што на тэрыторыі Прыбалтыкі і Беларусі шмат міфалагічных паданняў аб людзях–ваўках (пачынаючы ад герадотаўскіх неўраў, якіх лакалізавалі ў вярхоўях Барысфена–Дняпра, і канчаючы паданнямі пра *ваўкалакаў*). Адзін з легендарных літоўскіх князёў меў таксама імя Воўк.

Цікавымі з'яўляюцца сведчанні падання аб дваістай, вертыкальнай структуры пабудовы Ваўкаміра. Адзін замак быў пабудаваны Даўспрунгусам на пагорку, а другі — унізе. Пазней такая ж структура сустрэнецца ў *Вільні*.

***Літ.*:** Хроника Литовская и Жамойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 16.

А. Прохараў

ВЕ́ДЗЬМА, **вядзьма́рка**, паводле ўяўленняў беларусаў, дэманічная істота, звязаная з надпрыроднымі сіламі, жаночае ўвасабленне «нячыстай сілы» (да па́ры і дзеля службы Д'яблу, Шатану, *Чорту*). Існуе і мужчынскі варыянт гэтай з'явы — вядзьмак. Найбольш поўнае апісанне ўяўленняў беларусаў пра В. зроблена М. Я. Нікіфароўскім. Вобраз В. — адзін з улюбёных персанажаў чарадзейных казак, дзе дадаткова выяўляюцца асобныя рысы яе характарыстыкі, а таксама ў замовах і іншых тэкстах.

Паводле вераванняў, В. жыве сярод людзей, але вылучаецца асаблівасцю паводзінаў і сваім выглядам: у яе можа быць падвойны рад зубоў, бародаўка ці пучок валасоў на твары, «лішнія» пальцы на руках ці адсутнасць некалькіх пальцаў, можа быць нават хвост даўжынёй з пядзю і іншыя адхіленні ці прыроджаныя калецтвы, якія выклікалі ў людзей прымхлівы страх. Лічылася, што ў В. і ведзьмакоў незвычайна змрочны выраз твару, бліскучыя вочы, кудлатая галава, павольны, хрыпаваты ці гартанны голас, асаблівая маўклівасць ці няспынная буркатлівасць, як бы размова з сабой, незвычайная хада. В. не здольныя спачуваць чужому гору і не дзеляцца сваім уласным, не моляцца Богу, пазбягаюць хадзіць у царкву, не выконваюць агульнапрынятыя абрады, унікаюць вясёлых людскіх сходак і да т. п. Вядзьмарства набываецца «самахоццю», па ўласнай волі, ці «нахраццю» — па злой задуме кагосьці, ці з выпадку (трапілася ліхая гадзіна).

В.–жанчына мае вялікія здольнасці перакідвацца ў іншыя істоты — *жабу*–рапуху, *птушку*, кабылу, *сароку*, *чорную котку*, *ласку*, а таксама перакідваць, зачароўваць іншых. Так, яна перакідвае ў казках брата–двайнюка і яго памочнікаў–жывёл у камяні. В.–жонка насылае на свайго мужа шматгаловых змеяў, але муж забівае іх мячом–самасекам. Здольнасць В. да метамарфозаў дазваляе ёй рабіць шкоду: перакінуўшыся жабай, яна высмоктвае *малако ў кароў* (гл. *Ведзьмы малочныя*), летучы на начное купальскае зборышча, яна адбірае лекавую сілу зёлак, збівае *расу* з травы, робіць *заломы* ў жыце ды інш. В. лётае па *паветры*, выкарыстоўваючы розныя прадметы ці жывыя істоты: *ступу, гаршчок,* лаўку, дошку або *ваўка*, *казла*, *мядзведзя*. Памяло ёй трэба, каб замятаць за сабой *сляды*, іначай па слядах можа ўчыніць ёй шкоду іншая В. Казачная В. жыве на адлюддзі, у лесе, у дзікім месцы. В. —

людаедка, яна выкрадае дзяцей, каб спячы іх ды з'есці, або спрабуе расквітацца такім спосабам з дзецьмі, пакінутымі ў лесе (магчыма, дзеля ініцыяцыйнага выпрабавання). Надпрыродныя здольнасці жанчыны–В. і яе дзейнасць абмежаваныя ў часе, у межах сутак — гэта начны час, у межах года — пераломныя моманты: купальскае сонцастаянне, *Масленіца* ці запусты. Пра яе начное жыццё можна меркаваць па чарадзейных казках, напрыклад па песеннай устаўцы ў сюжэце «Мядзведзь — касцяная нага»: «І куры спяць, // І гусі спяць, // Толькі ведзьма не спіць, // Чорну *воўну* прадзець, // Маю нагу варыць.// У–гу–гу–у! // Аддавай маю нагу!» (Мядзельскі р–н, запіс аўтара). Тут бачна, што сваё чорнае прадзіва В. ажыццяўляе тады, калі спяць куры і гусі, калі дзень не абвешчаны, і ўсякая нячыстая сіла вольна разгульвае па свеце. Можна меркаваць, што незвычайныя ўласцівасці В. — гэта вынік сувязі з «тым светам», з царствам сценяў. Лічылася, што В. не адчуваюць болю, калі біць іх па целе, але боль будзе шматкроць мацнейшы, калі біць верхнім бокам далоні (не як звычайна), асабліва ж калі біць па яе *сценю*: гэты сцень — прыхвасцень В., адзін з чарцей, які перадае боль на яе. В. нават можна знішчыць, калі праткнуць яе сцень цвіком з царкоўнага будынка. Калі ж В. пасля смерці выходзіць з магілкі, то асвечаным у царкве прадметам трэба праткнуць магілу або, раскапаўшы, забіць асінавы кол у сам труп В. (гл. *Вупыр*). Пашкодзіць жывой В. таксама можна найбольш тады, калі яна перакінецца ў іншую істоту, напрыклад у муху. Муха садзіцца на *цадзілку*, а яе можна разам з цадзілкай укінуць у вар. В. будзе пакутаваць. В. можна падсмаліць грамнічнай *свечкай*, закласці шляхі яе пранікнення *крапівай*–жыгучкай, *чартапалохам*, калючкамі, параніць і да т. п.

Вялікая сіла В. выклікала і вялікі страх перад ёй, адсюль і шматлікія спосабы змагання з ёй, розныя засцярогі. Правобразамі В., відаць, паслужылі асобы з незвычайнымі прыроджанымі ці набытымі фізічнымі і псіхічнымі ўласцівасцямі, выканаўцы архаічных абрадаў, пагарджаныя, выціснутыя на ўзбочча жыцця і адначасова сакралізаваныя, надзеленыя незвычайная сілай, страх перад якой стараліся нейтралізаваць у казках, перасцярогах і інш. Так, у казках В.–людаедку падманам прымушаюць спячы і з'есці ўласную дачку замест чужога кемлівага дзіцяці, у яе адбіраюць ці выкрадаюць чароўныя скарбы: цудоўнага каня, казла, залаты ліхтар, самапітны жбан, ратуюцца ад яе з дапамогай цудоўных прадметаў, што ператвараюцца ў розныя перашкоды на яе шляху.

Архаічнасць вобраза В. пацвярджаецца яшчэ і тым, што мужчыны лічыліся меней за жанчын схільнымі да вядзьмарства. Ведзьмакамі станавіліся прадстаўнікі складаных прафесій: *кавалі*, млынары (гл. *Млын*), леснікі, канавалы, даўнейшыя войты.

Існуе цяжкаўлоўнае адрозненне паміж ведзьмамі і чараўніцамі (гл. *Чараўнік*[1]). Чараўніца, відаць, больш лекарка, хоць яе дзеянні могуць прыносіць шкоду таксама. Жанчына–чараўніца, здаецца, не выходзіць, як В., з межаў сваёй людской прыроды.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 420—421; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1895. С. 32—34; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1907. С. 68—73; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. М., 1998.

С. 259—263; Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979; *Юсим М. А.* Ведьмы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 226—227; Słownik folkloru polskiego /Pod red. Juliana Krzyżanowskiego. Warszawa, 1965. S. 72—74.

Л. Салавей

ВЕ́ДЗЬМЫ МАЛОЧНЫЯ, ве́дзьмы-кароўніцы, міфічныя істоты, шкоднасць якіх палягае ў адбіранні імі ў *кароў малака*, ад чаго змяншаўся ўдой, яно рабілася вадкае, без вяршкоў, тым часам як у саміх В. м. малако станавілася надзвычай густое і адразу ў даёнцы збівалася ў масла. Свае чарадзейскія намеры В. м. найчасцей ажыццяўлялі ў тыя дні, «калі *раса* малочная» — на святога *Юр'я* (першае запасванне скаціны) і на *Купалле*. На купальскую ноч В. м. і чэрці (гл. *Чорт*) збіраліся разам і ладзілі агульнае купанне ў малацэ, адабраным у чужых кароў. У гэты ж дзень В. м. ездзілі на каровах з пашы да ваколіцы. В. м. ніколі не насілі з сабою малака — ім дастаткова было ўтыркнуць *нож* у дрэва, і адтуль яно пачынала струменіцца. Пад В. м. падазравалі асобных тутэйшых жанчын, здольных ажыццяўляць чарадзейскія дзеянні не толькі ў сваім натуральным абліччы (на ліхі промысел яны выходзілі *голымі* ці ў *кашулі*, з раскудлачанай галавой), але і ператвораных ў нейкую зааморфную істоту: *жабу*–рапуху, *сабаку*, *кошку*, *ласку*, *курыцу*, другана, леляка (казадоя), гадзюку, яшчарку, муху. Здаралася, у народным уяўленні ствараўся кампілятыўны вобраз В. м.: яна малявалася велічынёй з *саву*, з жабінай галавою і на курыных нагах. Заўважаным у вядзьмарстве асобам стараліся нічога не даваць, каб праз пазычаную рэч В. м. не адабралі малака. Пашыранасць вераванняў пра В. м. прывяла да стварэння разнастайных лакальных варыянтаў гэтых вобразаў. Спосабы здабычы В. м. малака ўяўляліся неаднолькава. Адабраць малако ў каровы В. м. магла нават толькі глянуўшы на яе вымя ці пакаштаваўшы яе малака, а таксама ўзяўшы касмыль яе поўсці, пусціўшы сваю карову ў агульную чараду, пазбіраўшы раскіданыя пастухамі крошкі (ва ўсіх выпадках — праява кантактнай магіі), або «доячы» зубы *бараны* (імітацыйная магія) з думкамі пра пэўных кароў. В. м. нібыта перакідвалася ў дробную жывёліну, падчэплівалася да вымя і высмоктвала малако, ад чаго карова шалела і захворвала на мастыт. Да *ўсходу сонца* В. м. бралі хустку ці анучу, цадзілку, кашулю, *ручнік* з кутасамі, размахвалі імі і цягалі па расе на чужых межах, градах, нівах. Пры гэтым прамаўлялі розныя магічныя словы: «Няхай з вады малако будзе»; «Малако з кветак чырвоных, жоўтых, белых… плыві да нас!»; «Кароўкі ўсялякае масці, няхай ваша малако да мяне ідзе!» Цягаючы анучку, па мянушках пералічвалі ўсіх кароў, і таму гаспадыні давалі каровам падменныя мянушкі, адпаведныя дням іх нараджэння (Васкрасёха, Панедзя, Аўтурэня, Сярода, Чацвера, Пяцёха, Субоня), або мянушкі свінні, кошкі, сабакі і г. д., у выніку чаго В. м. атрымае ці малако, ці мачу ад гэтых жывёлаў. Потым тую ж палатніну В. м. падвешвалі ў хаце і падстаўлялі збанок, куды сцякала малако, або кідалі яе ў бочку, і тая напаўнялася малаком. В. м. збіралі ў *Чысты чацвер* з поля абранага гаспадара 9 камянёў і, напаліўшы іх, кідалі ў збанок з вадою, пасля чаго малако ад суседавай каровы пераходзіла да чарадзейкі. В. м. давалі чужой карове *трыпутнік*, сарваны імі зубамі на межах, а таксама выкідвалі на вуліцу дзяркач ці *цадзілку*, і якая карова зачэплівала іх, тая і страчвала малако. Ад шкоднага ўздзеяння В. м.

існавала цэлая сістэма *абярэгаў*: на шыю карове вешалі васковыя *свечкі*, *часнык*, асвечаную *соль*, а на *рогі* — *вянкі* з папараці і з асінавых галінак; першацёлкам у рагу свідравалі дзірачку і, заліўшы туды ртуць, залеплівалі воскам ад грамнічнай свечкі; пры запасванні, каб усе чары аказаліся марныя, праціралі вымя асвечаным *макам*, змазвалі асвечаным салам, клалі на Юр'я ў варотах *жалеза*, ніты ад кроснаў («Як гадзюка нітоў не разбярэ, так ад кароўкі малака не адбярэ. Як жалеза гадзюка не ўгрызе, так каб ведзьма маю кароўку не ўгрызанула»); гаспадары падкурвалі кароў асвечанымі зёлкамі; давалі з'есці карове стоўчаную высушаную змяю, знойдзеную напярэдадні Юр'я; пакрывалі карову *кажухом*; абсявалі абору *крапівою*, *макам*; вешалі на *вароты* хлява калючыя, пякучыя і з горкім пахам *расліны*, *грамнічныя свечкі*, на якіх, казалі, застаюцца сляды зубоў В. м., якая так і не здолела прабрацца ў хлеў; на *Вадохрышча* рабілі драўляны *крыж*, апускалі яго ў *калодзеж* на *ваду*, а дастаўшы, прымацоўвалі на варотах; праганялі карову праз распалены на вуліцы *агонь*, які мусіў знішчыць чары. Каб дакладна ўстанавіць, хто сярод вяскоўцаў В. м., таксама існавалі розныя спосабы: перасыпалі ў паселішчы вуліцу льняной кастрыцаю ці прынесенай з лесу ігліцаю з *мурашкамі* або працягвалі ўпоперак дарогі спрадзеную левай рукою канапляную ці льняную нітку, і тады менавіта ведзьміна карова не здолее пераадолець гэтай перашкоды; трэслі канаплю–самасейку, у выніку чаго В. м. павінна была прыбегчы; набіралі з купальскага вогнішча *попелу* і стаялі на ростаньках, і туды мусяць сабрацца ўсе В. м., каб выпрасіць таго попелу; В. м. можна, лічылі, убачыць, выйшаўшы за хлявы з *хамутом* на шыі або калі гляджэць праз *барану* на статак ці праз дзірачку ад агарка лучыны — на людзей, што моляцца ў царкве ў велікодную ноч; В. м. можна выявіць і па тым, што менавіта каля яе хаты спыняюцца і рыкаюць суседскія каровы. Супраць В. м. стараліся змагацца і актыўнымі дзеяннямі. Угледжаную ў хляве вялікую жабу ці не сваю кошку тройчы білі крыж–накрыж лазовым прутом як пераўвасобленую В. м. і выгуквалі яе імя. Падазронай жабе наносілі раны, спадзеючыся, што адпаведнае калецтва праявіцца і на сапраўднай ведзьме або наагул праколвалі яе асінавым калом. У пакаранні В. м. таксама прымянялася імітатыўная магія: у толькі што падоенае малако ўкідвалі напаленую да чырвані падкову, і сэрца шкодніцы абавязкова заскварыцца. Гэтаксама прынятую за В. м. муху завязвалі ў цадзілку, калолі *іголкамі* і вешалі ў анучцы пад загнетам, распаліўшы агонь асінавымі дровамі і крапівою, каб дакладна так пякло і калола ліхадзейцы. За суткі такіх выпрабаванняў, казалі, В. м. можна давесці да смерці. Калі ж яна ўсё–такі прыбяжыць прасіць літасці, трэба пільнаваць, каб, адыходзячы, не знесла з двара шчопаць зямлі ці якую трэску, бо ўсе свае чары паўторыць ізноў.

Літ.: Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 377, 429—431, 434, 464, 466, 469—478, 583; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 354—369; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 91—94, 143—158, 485, 641, 642.

У. Васілевіч

ВЕ́НІК, прадмет хатняга ўжытку, надзелены ў народных уяўленнях дэманічнымі і апатрапейнымі якасцямі. Утылітарная яго суаднесенасць са *смецем* паказвае на сувязь з продкамі,

бо смецце само па сабе з'яўлялася як бы матэрыяльным увасабленнем *душы* чалавека: будучы ў судакрананні з чалавекам, яно «ўцягвала» яго пэўную ідэальную частку, надоўга захоўвала яе. Таму натуральнае атаясамленне В. з хатнім духам. У вёсках забаранялася выкідваць В., так і казалі: «Не нада выкідаць гаспадара». В.–*дамавік* як увасабленне душаў–апекуноў станавіўся надзейным *абярэгам* хаты ад пранікнення варожых уплываў: В. клалі пад *калыску*, маладым пад падушку, мялі хату пасля *заходу сонца* і ставілі ў *парозе*, калі хадзіў *нябожчык* (параўн. і моўны абярэг: «Соль табе ў вочы, галавешку ў зубы, галень між калень»). У абрадах пахавання В. дэманструе рысы як абярэга, так і ўвасаблення душы памерлага продка (што ў дыяхраніі арганічна звязана). Забараняецца месці ў хаце пасля таго, як нехта выправіўся ў дарогу, а таксама ў памінальныя дні. На Палессі не чапалі В. без патрэбы, «каб не патрывожыць душу». Вядомыя прадпісанні перакідваць В. праз страху для палягчэння агоніі таму, хто памірае. Семантыка В. як увасаблення і локуса дамавіка/душаў продкаў абумовіла выкарыстанне яго ў народнай медыцынскай магіі. Адметна, што В. мог «прымаць на сябе» *хваробу* («ад урокаў матка хуценька праводзіць В. злева і выкідае той венік з хаты») і служыць своеасаблівым каналам для яе выдалення. З утылітарнай функцыяй ачышчэння, вымятання нечысці звязаны абарончыя, ачышчальна–прадукавальныя функцыі В., успрыманне яго як сродку пазбаўлення ад *сурокаў* і хваробаў.

Шырока распаўсюджанае ўспрыманне В. як атрыбута нячыстай сілы (на В. лётае *чараўніца*, а нячыстая сіла нават набывае выгляд мятлы) грунтуецца на хрысціянскай інверсіі семантыкі паганскіх багоў, душаў продкаў, калі яны набылі рэзка негатыўнае да сябе стаўленне і перайшлі ў разрад нежыці.

У народнай культуры размяжоўваюцца функцыі В. зялёнага і сухога, «змеценага», які ў дыялектах меў назовы «галень», «дзяркач» і актуалізаваў рысы пераважна хтанічна–дэманалагічнага кшталту. Зялёны, лазневы В., наадварот, увасабляў мужчынскую моц, здароўе, хоць і лічыўся датычным да праяваў іншасвету.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 97—102; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Веник // Славянские древности. М., 1995. Т. 1. С. 307—314; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 35—37.

Т. Валодзіна

ВЕРАБЕ́Й, паводле беларускіх народных уяўленняў — птушка–шкоднік, птушка–злодзей: крадзе зерне, дзе б яно не знаходзілася, знішчае частку ўраджаю, асабліва вераб'іным нападам падлягалі *каноплі*. В. трапіў у шэраг нешанаваных, хоць і не вельмі грозных «ворагаў» селяніна. Паводле народнай міфалогіі, В. скача дзвюма ножкамі адразу, бо за правіннасць у часе выбараў птушынага цара яму звязалі ногі. В. добра жыве і множыцца, бо гэта дазволіў яму Бог за тое, што ён украў адзін цвік, якім збіраліся прыбіваць Ісуса да крыжа. *Душа нябожчыка* ў выглядзе В. можа прылятаць да блізкага чалавека, які моцна па ім смуткуе. У выглядзе В. лятаюць няхрышчаныя душы, значыць, В. належыць да разраду хтанічных істот. На Палессі В. залічаюць да тых гадаў (*вужоў*, *жаб*, смаўжоў ды інш.), што былі сабраныя ў торбу на знішчэнне, але па неасцярожнасці былі выпушчаныя чалавекам (анёлам), за што апошні

быў ператвораны ў *бусла*. Паўднёвыя славяне, сям–там рускія і палешукі пяклі В. на Новы год і разгаўляліся імі. У іншых раёнах Беларусі В. палілі, а *попел* захоўвалі, каб дадаць яго да насення вясной дзеля магічнай засцярогі ад гэтых птушак. Па В. дзяўчаты варажылі пра замужжа: злоўленага В. кідалі ў запаленую печ, калі той здолеў вылецець, то і дзеўка «вылеціць» замуж. Існаваў беларускі народны танец «Верабей», заснаваны на імітацыі рухаў В. Усё гэта сведчыць, што ва ўяўленні чалавека яго шэры спадарожнік займаў не апошняе месца.

У беларускім казачным эпасе ўтрымліваецца матыў варагавання В. і *мышы* (казка «Верабей і мышона»). Пры гэтым В. выступае рэпрэзентантам усіх птушак — насельнікаў паветранай прасторы, а мыш — рэпрэзентантам усіх звяроў, насельнікаў зямной паверхні. У вайне птушак і звяроў В. выступае як няўдалы супернік мышы. Складаныя стасункі В. і з *варонай*. Так, па парадзе вароны В. склікае ўсё птаства на вайну са звярамі, але ў казцы «Пціцы на Русі» В. выступае крыўдзіцелем вароны, якую пабіў за тое, што яна нібыта накаркала кепскае надвор'е, якое не дазволіла мужыку змалаціць збожжа. І ў гэтай жа казцы вераб'і выступаюць у ролі пасланцоў цара птушак *арла*, якія мусілі запрасіць варону на суд за тое, што яна крыўдзіць малых птушак. У выніку варона была асуджаная на смяротнае пакаранне. Нязгода В. з воронай і *сарокай* падкрэсліваецца і ў казцы «Пташэчча піва», калі гэтыя тры птушкі не змаглі разам зрабіць супольнага піва. Шкадлівыя функцыі В. падкрэсліваюцца ў кумулятыўнай казцы «Верабейка на былінцы», у якой толькі чарвякі паслухаліся В. і ўрэшце прымусілі галінку калыхаць В. У казцы «Быль і верабей» просьбу В. выконваюць стральцы, караючы гэтым самым і чарвякоў, якія адмовілі таму ў дапамозе.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 586—598; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 366—368; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 172—173; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 195—196, 230; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 314, 336.

Л. Салавей, С. Санько

ВЕРАЦЯНО, начынне для прадзення. В. і праселкі знаходзілі ў курганах IX і X стст. Сакральнасць В. перадусім тлумачыцца самім дзеяннем, што выконваецца з дапамогаю гэтага прадмета: з хаатычнай валакністай масы ствараецца ўпарадкаваны пачатак — *нітка*. Акрамя таго, уяўленні пра тое, як «завярцелася, закруцілася і выкруцілася неба», а затым «пачала круціцца і выкруцілася зямля», дазваляюць змясціць В. на месца восі, цэнтра Сусвету (параўн. у гэтым стасунку «Тымей» Платона).

Уяўленні і магічныя прыёмы заснаваныя на рэальных уласцівасцях В., на тым, што яно круціцца. Таму В. забаранялі дакранацца да дзіцяці, бо яно перастане расці — стане падобным да В., якое расце ўшырыню, а па вышыні не мяняецца. В. уваходзіць у шэраг вострых калючых прадметаў, што абумовіла яго выкарыстанне ў якасці *абярэга* і сродку супрацьдзеяння нячыстай сіле: тры В. клалі пад *калыску*, праз іх пералівалі *ваду* ад *сурокаў* ды інш. Укол В. у народнай традыцыі таксама набываў адметныя рысы — узгадаем казачны матыў пра царэўну, якая засынае, укалоўшыся В. У беларусаў «укалоцца верацяном — да кахання».

Відаць, падабенства рухаў кручэння В. і *змяі* сталі грунтам іх актыўнага збліжэння ў народных уяўленнях. Так, на *Каляды*, *Благавешчанне* В. хавалі што далей, бо іх знаходжанне навідавоку абяцала сустрэчу змей улетку («верацёны вужамі пойдуць у лес»). У легендзе ў змяю–вераценіцу ператварылася В., якім пралі на Каляды і выкінулі, замест таго каб спаліць. У змей улетку ператвараліся і проста нядбайна кінутыя на Каляды В.

В. асэнсоўваецца як абавязковы атрыбут Пятніцы — жанчынападобнай міфалагічнай істоты, якая жорстка карала тых, хто парушаў забарону прасці ў *пятніцу*. На глыбінным роўні прадзіва ставілі да Пятніцы як да жаночага боства, актыўнага творцы існага.

Будучы толькі жаночай прыладай працы, В. становіцца жаночым атрыбутам і ў такой якасці выступае ў полавызначальных рытуалах — на В. адразалі пупавіну дзяўчынкі, каб тая стала добрай прапляй.

З іншага боку, В. мае і выразную эратычную — мужчынскую (фалічную) — семантыку. Так, калі ў дзяўчыны, якая прадзе, часта падае В., то гэта значыць, што сяброўка адбівае яе каханага.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180, 360, 368—369; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 39—40.

Т. Валодзіна

ВЕ́РБНІЦА, Ве́рбная, Па́льмавая нядзе́ля, апошняя перад *Вялікаднем* нядзеля, з якою было звязана асвячэнне ў храмах галінак *вярбы*, што служыла аберагальным і прадукавальным сродкам. У некаторых мясцінах Гарадзенскай губерні яшчэ ў XIX ст. на В. прывозілі ў цэрквы вярбу цэлымі дрэвамі з карэннямі і пасля асвячэння ламалі з яе галіны. Гістарычныя вытокі В. верагодна паходзяць ад паганскіх часоў, калі продкамі ўшаноўваўся культ зеляніны, што звязвалася з прыходам вясны і распусканнем першага дрэва. У хрысціянстве гэты дзень прымяркоўваецца да Уваходу Ісуса Хрыста ў Ерусалім, дзе народ сустракаў яго пальмавымі галінкамі.

Пасля асвячэння прынята было сцябаць вербачкамі адзін аднаго з прыгаворкамі і пажаданнямі: «Не я б'ю — вярба б'е. За тыдзень — Вялікдзень», «Хвароба ў лес, здароўе ў косці». Верылі, што, б'ючы галінкамі, можна перадаць чалавеку здароўе, жыццёвую моц, харство гэтага дрэва, якое першым абуджаецца ад зімовага сну: «Будзь здароў увесь год, як калядны лёд», «Будзь здароў, як вада, а расці, як вярба». Выкарыстоўвалася вербачка і ў народнай медыцыне: ад зубнога болю і ад *ліхаманкі* трэба было з'есці 9 вербных пупышак; давалі дзецям ад глістоў. Падпальвалі галінку і дымам абкурвалі хворага, гняздо квактухі, *попелам* яе пасыпалі месца вакол *калыскі* нованароджанага дзіцяці. З дапамогаю вербачкі дзяўчаты праводзілі *варажбу*: сцебануўшы незнаёмага хлопца, пыталі ў яго імя, спадзеючыся даведацца пра імя свайго суджанага. Асвечанай вярбе надаваліся магічныя ўласцівасці, таму яна, як хрышчэнская *вада* і *грамнічныя свечкі*, доўга захоўвалася ў доме і ўжывалася пры розных патрэбах. Яе бралі з сабой перад ворывам, калі збіраліся на проведкі нівы; на *Юр'е*, калі ішлі ў поле «*расу* таптаць» і ўторквалі ў зямлю, каб збожжа было тоўстае і вялікае, як вярба; на зажынкі. З'еўшы пупышку з асвечанай вербачкі падчас першага *грому*, можна было не баяцца летніх *навальніц*. А ўлетку, пры набліжэнні навальніцы,

асвечаны дубчык выстаўлялі на *акно*, каб адагнаць хмару; супраць граду галінку падпальвалі. Ад пажару білі вярбою кожны вугал у доме. Але найчасцей выкарыстоўвалася асвечаная вярба ў жывёлагадоўлі. Яе вешалі ў хляве, ёю сцябалі скаціну, каб была здаровая, плодная, не паддавалася *сурокам*, прычым асабліва тады, калі карова доўга заставалася ялавіцаю ці была цельная. Асвечаным дубчыкам выганялі кароў у першы раз на пашу на веснавога Юр'я. *Пастух* цэлы дзень мусіў трымаць вербачку пры сабе, тройчы выцінаючы кожную жывёліну, а потым уторкваў або ў мурашнік, каб і яго статак быў дужы і не разбрыдаўся, або, вярнуўшыся, — у страху, каб жывёлы своечасова вярталіся дадому і не баяліся нечысці.

Каталікі–беларусы імітаваныя «пальмы» аздаблялі засушанымі і фарбаванымі кветкамі, травамі, каласкамі, мохам. Імі ўпрыгожвалі дом, клалі на магілы блізкіх людзей. З надыходам зімы пальму кідалі ў полымя.

Асвячэнне вярбы ўспрымалася ў народзе як выгнанне з яе нячыстага духа. Паводле народных вераванняў, чэрці ўцякаюць з вады пасля *Вадохрышча* і пасяляюцца на вярбе, ажно пакуль тую не асвецяць на В., пасля чаго ўцякаюць у траву да яе асвячэння на Яна (*Купалле*).

Згодна з народнымі назіраннямі, *маразы*–«вербічы» на перадвелікодным тыдні неабходны менавіта ў гэты час, каб не было больш позніх маразоў, якія могуць пашкодзіць сяўбе і ўсходам ярыны.

Літ.: Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 143—154; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 628; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998.С. 573—574.

У. Васілевіч

ВЕ́ЦЕР, з'ява прыроды, у традыцыйных уяўленнях нярэдка амбівалентная: гэта і магутная стыхія, супрацьпастаўленая нячыстай сіле, і ўласна яе параджэнне, увасабленне, калі В. персаніфікуецца і дэманалагізуецца. Палешукі ўяўлялі В. у постаці пачварнага, пузатага чалавека з доўгімі, падобнымі да гусінай дзюбы вуснамі. Дзюба гэтая, каб выклікаць моцны В., шырока раскрываецца, а каб халодны — шчыльна сціскаецца, пакідаючы на канцы толькі адну адтуліну. Самая адметная, нават дыферэнцыяльная прыкмета міфічнай постаці В. — яго вялікія вусны, праз гэта ўзнік нават асобны дэмонім — *лупаты*: «А сёння лупаты дзьме ды дзьме; у ветры лупы, як каўбасы тоўстыя». У беларусаў існуе і асобнае дэманалагізаванае найменне — ветры, вятры. Гэта абагуленая назва *нячысцікаў*, якая захавала старажытную семантыку, матываваную разбуральнай сілай В., а таксама яго здольнасцю прыносіць розныя хваробы: *падвей*, ветраніцу, вятранку. Эпітэтам ветраны характарызуюцца і *сурокі*, ляк, *каўтун* і інш. «На вецер» пасылалі злыя намеры — «а той вецер, каго пападзе, — скруце, зламае, неўма што стане, і забярэцца нячысты дух усярэдзіну». Менавіта праз В., казалі, *ведзьма* насылае свае чары. У былічках кінуты ў слуп *віхору*, В. *нож* пакрываецца крывёю або нават прыходзіць чорт з нажом, утыркнутым у нагу, і абяцае служыць да смерці, калі гэты нож вымуць.

Аднак менавіта з В. лічылася магчымым адаслаць, адправіць хваробы (параўн. выраз «Ветры яго вазьмі»). Дабратворная сіла В. дапамагае чалавеку, наганяе дажджавыя хмары, прыводзіць у дзеянне ветравыя *млыны*.

Прычыны В. звязваліся з уяўленнямі пра сувязь атмасферных з'яў з тым светам, лічылі за прыстанішча

духаў і дэманаў. Моцны і працяглы В., асабліва ў сонечнае надвор'е, паказваў на гвалтоўную і дачасную смерць чалавека, пераважна тапельца або вісельніка. В. тады, згодна з павер'ем, абураны дачаснай смерцю і хоча выплюхнуць першага з вады, а другога — вырваць з пятлі. Напрамкам В., у паданнях, кіруюць дзеці, якіх прыспалі маці. Каб папярэдзіць моцны В., забаранялі спальваць галень, бяліць палатно ў час красавання жыта. В. можна было свядома кіраваць: беларусы лічылі, што млынар павінен умець «запрагаць вецер», выклікаць яго ў патрэбны час, кідаючы жменямі муку ўгору.

У дэндралагічным кодзе В. адпавядае *арэх*. Так, паводле народных прыкметаў, калі на Раство або Новы год будзе В., то налета чакаецца багата арэхаў.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 135; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 329, 345; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 40; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 214; *Романов Е.* Белорусский сборник. Т. 8. Вильно, 1912. С. 45—46; Т. 5. Витебск, 1891. С. 3; *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S.157.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, У. Лобач

ВЕЧАРНІ́ЦА, Вечарні́чка, назва планеты Венеры ў яе вечаровай бачнасці. З Венерай у ранішняй бачнасці — *Зарніцай* — у народнай свядомасці не атаесамляецца. Згодна з народным павер'ем, *Бог* пасылае В. агледзець зямлю перад наступленнем начной цемры. Падобная назва сустракаецца ў іншых слав. мовах, параўн. рус. Вечерница, с.-х. Вечерњача, польск. Wieczornica. Параўн. таксама літ. vakarìnė, ням. Abendstern 'тое самае'. Мяркуецца, што менавіта В. павінна ў «пакаранні Месяца» за шлюбную здраду *Сонцу* ў міфалагічным сюжэце «Нябеснай сям'і» (больш падрабязна гл. *Месяц*). Гл. таксама *Воўча звязда*.

Незлічоныя звароты да «вячэрняй зары (зоркі, зорачкі, зарніцы, зары–зараніцы)» у беларускіх замовах ад усіх хваробаў і іншых напасцяў. Яна называецца «божай памачніцай». Гэта яе сталая характарыстыка. Не ва ўсіх выпадках, безумоўна, гаворка ідзе менавіта пра В. У шэрагу выпадкаў замова звернута да зары — свячэння неба на захадзе перад змярканнем. Але наяўнасць замоваў, дзе абодва вобразы можна разглядаць у паралельным шэрагу (параўн. «Добрай парой, вячэрняй зарой, вячэрняй зараніцай, божай памашніцай прыступі, памажы...»), дазваляе меркаваць, што і В. грала паважную ролю ва ўяўленнях беларусаў.

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 79; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 1. Мн., 1979. С. 304; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 154.

С. Санько

ВІДУ́ШАВА ГАРА́, Ві́душава гара́, Ві́дава гара́, Ві́дзіуш гара́, Ві́тава гара́, сакральная гара блізу в. Кажан–Гарадок, недалёка ад упадзення р. Цны ў Прыпяць. Існуюць розныя паданні пра гару: што быццам тут жыў выгнаннік Авідзій, пахаваны рымскі паэт Авідзій, які загінуў недзе на Палессі. Некаторыя даследнікі звязваюць назву са славянскім богам Вітам, які меў *сем* галоў і сем мячоў на поясе.

***Літ.*:** Донесения о первых успехах путешествия в России Зорияна Долуга–Ходаковского из Москвы 13 липца 1822 г. // Русский исторический сборник, издаваемый Императорским обществом истории и древностей Российских. Том. 7. М., 1844. С. 84; Памятная книжка Минской губернии на 1878 год. Часть II. Мн., 1878. С. 117; *Zieńkiewicz R.* O uroczyskach i zwyczajach ludu Pińskiego oraz o charakterze jego pieśni// Biblioteka Warszawska. T. 4. Warszawa, 1852. S. 505—527.

Л. Дучыц

ВІ́ЛЬНЯ, горад, заснаваны вялікім князем літоўскім Гедымінам (1316—1341) блізу 1323 г. (паводле Стрыйкоўскага, у 1322 г.) пры сутоку рэк *Вяллі* і Вільні. Горад атрымаў сваю назву ад ракі. З В. быў звязаны шэраг міфалагічных паданняў.

Паданне, змешчанае ў Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай і ў блізкіх да яе летапісах, апавядае, што Гедымін паехаў са сваёй сталіцы Трокаў на паляванне каля ракі Вяллі. На адной з гор ён забіў магутнага *тура*. Пазней гэтая гара атрымала назву Туравай. Стрыйкоўскі сведчыць, што з чэрапа забітага тура быў зроблены пазалочаны куфар, які доўгі час быў скарбам вялікакняскай сям'і, і толькі князь Вітаўт падараваў яго імператару Свяшчэннай Рымскай імперыі Сігізмунду. Пачыналіся прыцемкі, і Гедымін спыніўся на ноч каля свяцілішча *Швінтарога*, дзе спальвалі літоўскіх князёў, пры сутоку Вяллі і Вільні. У сне яму з'явіўся вялікі *жалезны воўк,* які стаяў на Туравай гары і выў як сотня ваўкоў. Сон уразіў князя, і ён пажадаў даведацца аб яго значэнні. Быў выкліканы вярхоўны паганскі святар крыве–крывэйтыс *Ліздзейка,* які і растлумачыў князю, што на гэтым месцы трэба закласці горад, слава якога, як сведчыць выццё ваўка, разыдзецца па ўсім свеце. Гедымін прыносіць ахвяры ў свяцілішчы Швінтарога і намерваецца перанесці сваю сталіцу.

Паданне аб заснаванні Вільні належыць да шматлікіх міфаў аб заснаванні гарадоў на месцы паспяховага палявання, якія пашыраны ва ўсім свеце. Само паляванне валадара дзяржавы амаль ва ўсіх традыцыях мела добра вызначаныя сакральныя рысы, яму аддавалася вялікая ўвага ў рэлігійных культах і мастацтве. Забойства звера перад пабудовай горада можна разглядаць як міфалагічнае разуменне ахвярапрынашэння, якое ў рэлігійным плане будзе спрыяць будучыні горада. Відаць, нездарма ў паданні выступае менавіта тур (параўн. *Тураў*), бо гэтая жывёла вельмі шанавалася ў Вялікім Княстве Літоўскім. Так, тур ці бык удзельнічаў у рэлігійных рытуалах клятвы пры дзяржаўных дамовах. Адмысловую ролю гэтых жывёл адзначае аўтар «Песні пра зубра».

Другі звярыны персанаж, які дзейнічае у паданні, — *воўк*. Гэта таксама невыпадкова. І ў беларускай, і ў літоўскай міфалогіях добра прасочваецца сувязь вобраза ваўка з ваяўнічасцю. З ваўкамі параўноўваліся шматлікія князі–ваяры, перш за ўсё *Усяслаў Чарадзей*. Не забываймася і на тое, што ў беларусаў наагул сустрэча з ваўком падчас падарожжа ўважалася за вельмі добрую, спрыяльную прыкмету.

Далей Хроніка сведчыць, што на Туравай гары Гедымін пабудаваў Верхні замак. Тут жа, па словах летапісца, было закладзена свяцілішча «Перкунаса, ці *Перуна*». Стод Пяркунаса быў з крамяню, і святары высякалі з яго новы *агонь*. Каля стода гарэла непагаснае вогнішча. Ніжні замак быў пабудаваны на гары Швінтарога, летапісец называе яго яшчэ Крывым замкам. Гэтая думка аб ідэнтычнасці Ніжняга і Крывога замкаў доўгі час

не аспрэчвалася. Але цяпер з'явіліся падставы казаць аб магчымасці існавання яшчэ адной асобнай часткі будучага горада за ракой Вяллёй — Крывога горада (параўн. пасад Крывец у Полацку). Яго назву можна выводзіць не толькі ад характару пагоркавай мясцовасці, але магчыма бачыць сувязь назвы з этнічным кампанентам *крывічоў*. Супольнае жыццё розных этнасаў на адной тэрыторыі было нярэдкім пры пабудове шматлікіх гарадоў.

У структуры пабудовы горада можна ўбачыць пэўную сістэму. Перадусім гэта структурная вертыкаль Верхні замак — Ніжні замак, звязаная з міфалагічным супрацьпастаўленнем верху і нізу. Верх звязваўся з Перкунасам, святілішча якога ўсталяваў Гедымін (не зусім зразумела, што адбылося са святілішчам Пяркунаса на Швінтарозе). Ніз атаясамліваўся з пахавальнымі рытуаламі і іх багамі, якія адначасова маглі быць багамі багацця і надаўцамі плоднасці. Безумоўна, што сваю ролю ў гэтым плане адыгрывала месца спалення памерлых князёў. На думку У. М. Тапарова, семантыка ніжняга свету, царства памерлых і звязанай з ім плоднасці ўвайшло і ў назву горада — Вільня, якое паходзіць ад назвы ракі (узмацняюць карціну і найменне другой ракі і яе другое імя — Вялля–Нярыс). Ён звязвае назву горада з і.-е. *vel-/ *vil-/ *vol- — з ідэяй царства памерлых і плоднасці. З гэтым жа семантычным пластом звязана і імя аднаго з самых шанаваных славянамі багоў — Воласа–*Вялеса*, «скоццяга бога», бога багацця, валадара свету памерлых (параўн. літ. Velnias «чорт», velionis «нябожчык» і да т. п.). Дарэчы, у гэтым плане можна параўнаць і гарадскую структуру Кіева, дзе святілішча Перуна знаходзілася на княскім двары на гары (верх), а стод Вялеса — на Падоле, у гандлёвым раёне блізу Дняпра (ніз).

Калі ўлічваць магчымасць існавання ў Вільні асобнага Крывога горада, можна ўбачыць і іншую, траістую, гарызантальную, а можа, і сацыяльную структуру. Тады ёсць падставы казаць і пра магчымую суаднесенасць трох частак адзінага горада з траістай сістэмай падзелу і.-е. грамадства паводле Ж. Думезіля, калі Верхні замак звязваўся з ваярамі і княскай уладай, Ніжні — са святарамі, а Крывы горад — з рамеснікамі. Хоць і гэтая траістая структура можа згортвацца да дваістай па этнічным прынцыпе: балцкі элемент — славянскі элемент.

Пазней у міфалогіі, звязанай з Вільняй, усё больш актуалізуецца яе падабенства з Рымам. Гэта, вядома, адпавядала спробам валадароў ВКЛ весці сваё паходжанне з Рыма праз *Палямона*. Так, неаднаразова адзначаецца, што, як і Рым, Вільня пабудавана на 7 пагорках. Да пазнейшых навацый далучым і версію польскага храніста Я. Длугаша пра рымскага (італьянскага) арыстакрата князя Вілюса, які быццам бы і заснаваў Вільню.

***Літ.*:** *Топоров В. Н.* Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71; Хроника Литовская и Жамойтская // Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 39—41.

А. Прохараў

ВІЛЬЧА́К, ві́льчык, канёк, канструктыўны элемент, які ўтвараецца верхнімі перакрыжаванымі канцамі дошак–закрылін, што прыкрываюць тарцы двухсхільнай страхі. Вядомы ў будаўніцтве многіх народаў Еўропы, у тым ліку па ўсёй Беларусі, акрамя хіба некаторых раёнаў Гомельшчыны, дзе пераважалі 4-схільныя дахі. Парныя В. — найбольш старажытны

і пашыраны канструктыўна–мастацкі элемент традыцыйнага жытла. Тэхнікай прапілоўкі іх вырашалі ў выглядзе стылізаваных конскіх галоў, птушак, змеяў, рагоў ды інш. У старажытнасці такія В. выконвалі ролю *абярэга* — сімвалічнага прадмета, якому прыпісвалі магічную здольнасць засцерагаць жыллё ад няшчасцяў і ліхіх духаў. Ёсць меркаванне, што папярэднікамі В. былі часткі свяшчэнных птушак ці жывёл (галовы, рогі, хвасты), якія мацаваліся на вяршыні шчытоў жытла. На Палессі ахоўная роля В., выкананых у выглядзе парных галовак буслоў ці змеяў, захоўвалася яшчэ і ў пач. XX ст. Сёння магічны сэнс В. страчаны, ім надаецца толькі дэкаратыўнае значэнне. Парныя В. саступілі месца адзінарным, выпілаваным з адной дошкі і прымацаваным на скрыжаванні закрылін. Акрамя традыцыйных зааморфных і арнітаморфных матываў шырока ўжываюцца геаметрычныя, раслінныя, стрэлападобныя, далучаецца сучасная эмблематыка ды інш.

Літ.: *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства. Мн., 1933; Беларуская народная архітэктурная разьба. Мн., 1958; *Сахута Я. М.* Народная разьба па дрэве. Мн., 1978.

Я. Сахута

ВІНАГРА́Д, **«віно»**, паводле беларускай народнай традыцыі незвычайная расліна, сімвалічны вобраз якой шырока выкарыстоўваецца ў песенным і выяўленчым народным мастацтве (пры адсутнасці этыялагічных міфаў пра яе), адна з раслін, культываваных індаеўрапейцамі з глыбокай старажытнасці, пра што сведчаць пісьмовыя і археалагічныя дадзеныя.

У беларускай вуснапаэтычнай традыцыі «віно» і «вінаград» маюць вялікую семантычную нагружанасць, выступаюць у ролі складаных сімвалаў, захоўваючы яшчэ значэнні: «віно» як зялёны вінаградны куст, «вінаград» як вінаграднік, вінны горад, «сад–вінаград». Гэтыя вобразы ўключаюцца ў абрадавыя тэксты, у валачобных песнях служаць прыпевамі–заклікамі, прыпевамі–вестамі: «Ой, зялён явар, вінаград!», «Да віно ж ты маё зеляно!» і інш., што павінна было сігналізаваць пра наступленне вясны, пачатак новага года. «Вінаградная» сімволіка шырока выкарыстоўваецца ў абрадавай паэзіі, асабліва ў вясельных песнях, магічным шляхам вызначаючы характэрныя аптымістычныя рысы важнага пераломнага моманту ў лёсе чалавека і яго будучыні: здароўе, плоднасць, багацце, харство — усю «салодкасць» маладога жыцця. Насуперак таму, што ні ў прыродзе, ні ў садоўніцтве Беларусі вінаград («віно») не быў пашыраны, з'яўляючыся тыповай паўднёвай раслінай, у фальклорнай традыцыі беларусаў ён займае значнае месца.

Літ.: *Иванов В. В.* Вино // Мифы народов мира. Т. I. М., 1987. С. 236—237; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 651—654; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 126—135.

Л. Салавей

ВІНО, у міфалогіі адзін з сімвалаў урадлівасці і міфалагічны знак, які атаясамліваюць з *крывёй* чалавека.

Рытуальна–культавая роля В. ў індаеўрапейскай традыцыі цягнецца таксама з глыбокай старажытнасці, пра што сведчыць структура абрадавых формул кшталту грэц. «віно ўзліваю», «віном пакрапляю» ў адпаведных тэкстах. Ахвярная жывёліна пакраплялася неразбаўленым віном, тады як людзі ў тыя часы звычайна пілі разбаўленае вадой віно. Яшчэ ў

старажытных хетаў падчас прысягі хецкіх воінаў пры ўзліванні віна прамаўлялася формула: «Гэта не віно, гэта — кроў ваша», якая потым увайшла ў хрысціянскую сімволіку (словы Ісуса Хрыста, які падняў чашу з віном: «Гэта ёсць кроў мая»). Для звычаяў старажытных хетаў характэрна таксама ўзліванне віна на ахвярную жывёліну, што прыносілася ў ахвяру вярхоўнаму «боству Сонца». У старажытнагрэцкім культе Дыяніса містэрыі ўвасаблялі разрыванне гэтага божышча вінаградарства і вінаробства на часткі, што таксама суадносіць кроў з В. Акрамя Дыяніса ў грэкаў увасабленнем В. быў таксама Зеўс Сотэр («Захавальнік», «Выратавальнік»). У Рыме ж існаваў асаблівы рытуал Vinalia, калі віно прысвячалі Юпітэру.

У беларускіх песнях В. часта згадваецца разам з мёдам («Несла мёд–віно ў туравым розе»), тое ж уласціва некаторым казкам («Я там быў, мёд–віно піў, па барадзе цякло, а ў рот не папала»). У валачобных песнях пры апісанні добрага гаспадара і яго двара згадваюцца 4 кубкі, з якіх адзін наліты «зеляным віном», другі — «чорным півам», трэці — «салодкім мядком» і чацверты — гарэлкай. Гарэлка прызначаецца валачобнікам, «чорнае піва» — жонцы, «саладок мядок» — дзецям гаспадара, а «зеляно віно» — самому гаспадару. Адначасовае згадванне «зеляна віна» і «горкай гарэлкі» з'яўляецца аргументам супраць іх атаясамлення, хоць у рускай мове В. часам называюць гарэлку.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980. № 18—26; Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 651—654.

Э. Зайкоўскі

ВІТАЎТ (1350—1430), князь ВКЛ (1392—1430). На беларускім этнаграфічным памежжы ў Смаленскай губерні было запісана паданне аб атрыманні В. улады, якое па сваіх матывах вельмі блізкае колу славянскіх гістарычных паданняў. Паданне пра В. не мае аніякага гістарычнага падмурку, але добра адлюстроўвае міфалагічныя ўяўленні тутэйшых насельнікаў аб валадарах.

Паданне апавядае, што ў Польшчы памёр нейкі кароль, які не пакінуў нашчадкаў. Яго набліжаныя надумалі пусціць каралеўскага *каня* з прымацаванай да яго каралеўскай зброяй, каб ён абраў будучага караля. Два месяцы конь ішоў па краіне, пакуль не падышоў і не пакланіўся ў адной вёсцы старому, які віў абрыўкі. Гэты стары зрабіўся каралём, і працяглы час краіна пры ім квітнела. Калі ён адчуў надыход смерці, дык загадаў музыкам граць пры пахаванні, і тады, калі краіне будзе пагражаць небяспека, трэба будзе зноў зайграць, і В. прыйдзе на дапамогу. Але ў словы В. не паверылі, а пасля яго смерці наважыліся праверыць іх праўдзівасць. З'явіўшыся з таго свету, В. разгневаўся і пракляў людзей. Пасля чаго ў Польшчы пачаліся бунты.

Першая частка падання шчыльна звязаная з агульнаіндаеўрапейскімі ўяўленнямі аб кані, які з'яўляецца вешчуном багоў і дае знак на атрыманне каралеўскай улады: іранскі міф аб прыходзе да ўлады цара Дарыя, грэцкі міф аб Пелопсе ды інш. Звычай, паводле якога цар ідзе за белым канём і падначальвае ўсе землі, на якія ступіць яго нага, мы бачым у Старажытнай Індыі перад абрадам ашвамедхі — прынясення каня ў ахвяру. У славянскай міфалогіі конь таксама часта вызначае волю багоў у дачыненні да князёў (польскае паданне аб Лешку II, паданне аб смерці кіеўскага князя

Алега ад свайго каня). Найбольш блізкае да беларускага падання аб В. чэшскае паданне пра князя Пржэмысла, якое захавалася ў хроніцы XII ст. Чэхі жадаюць мець князя, і вяшчунка дае ім свайго каня з сімваламі сваёй улады, які і прыводзіць чэхаў да іх будучага князя. Ва ўсіх міфах удзел каня ў абрадзе вядзе да ўсталявання новай дынастыі, і гэтую міфалагічную традыцыю працягвае і беларускае паданне, нягледзячы на поўнае разыходжанне гістарычнай рэчаіснасці ў выпадку з В. Цікава і тое, што беларускае паданне дайшло да нас не праз летапісы, як у іншых выпадках, а захавалася ў вуснай народнай традыцыі.

Беларускае паданне фіксуе і вельмі пашыраны ў славянскай міфалогіі матыў сялянскага паходжання будучага князя (чэшскі Пржэмысл, польскі Пяст). Занятак старога, калі яму пакланіўся конь, — ён уе *вяроўку* з абрыўкаў — набывае магічную афарбоўку і суадносіцца з адсутнасцю бунтаў падчас яго кіравання. Апошні матыў падання аб В. нагадвае вельмі пашыраны на Беларусі сюжэт аб курганах з *асілкамі* ці князямі, якія падчас небяспекі для Беларусі будуць яе абараняць.

Акрамя гэтага падання на тэрыторыі Беларусі ёсць шмат геаграфічных аб'ектаў, якія ў народных уяўленнях былі звязаны з паходамі князя Вітаўта (Віта). Так, напрыклад, паходжанне назвы Лошыца (цяпер у межах Мінска) «народная этымалогія» вядзе ад «ложа», якое ваяры падчас паходу зрабілі князю Віту (Вітаўту).

Літ.: *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С.162; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 290.

А. Прохараў

ВОЗ, Вазок, Аліяшова Павозачка, *Каляснíца, Карэ́ц, Ча́ша, *Сíта*[2], *Сахачы́*, беларускія народныя назвы сузор'я Вялікай Мядзведзіцы. Вядомы даследнік народнай астраноміі Д.Свяцкі адзначаў: «Параўнанне Вялікай Мядзведзіцы з возам або каляскай сустракаецца амаль ува ўсіх народаў... Няма сумневу, сама фігура, утвораная зоркамі сузор'я, давала падставы да такога атаясамлення». Сапраўды, так у народзе і тлумачаць назву гэтага сузор'я: «Чатыры колцы і ручонка — аліяшова Павозачка, або сітца» (Смаргонскі р–н). Сузор'е В. служыла для прасторавай арыентацыі і вызначэння часу ночы. З В. звязаны шэраг народных уяўленняў і павер'яў. Назва Аліяшова Павозачка яўна асацыюе сузор'е В. са св. *Іллём*, адным з хрысціянскіх субстытутаў *Перуна*, які раз'язджае па небе ў каляснiцы, высякаючы іскры–маланкі і грукаючы коламі, спараджаючы грымоты. На Случчыне існавала павер'е, што ў нябёсны В., які стаіць заўсёды на поўначы, запрэжаны *мядзьведзі,* і на ім у канцы свету будзе ездзіць антыхрыст, змушаючы добрых людзей, каб яны забыліся на *Бога* (параўн. катанне Радзівіла Пана Каханку ўлетку на санёх, запрэжаных мядзьведзямі, па дарозе, пасыпанай соллю).

Вобраз «нябёснай каляснiцы» сустракаецца ў беларускіх замовах ад розных хваробаў, прычым у вельмі паказальным астранамічным кантэксце: «Стану пад ясным небам, пад яснымі зарамі, перад дробнымі звяздамі, перад жаркім сонцам і ясным месікам і нябеснаю каляснiцаю», да нябёснай (гасподняй) каляснiцы звярталіся па дапамогу ад шалу, нячыстай сілы, нарадкі, залатніка і ўроку. Гэта дае падставы меркаваць, што на Беларусі мог існаваць і такі варыянт назвы сузор'я В., як *Каляснiца.

Іншыя назвы гэтага сузор'я (Карэц, Сахачы, Сіта, Чаша) актуалізуюць іншыя асацыятыўныя шэрагі.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 52, 149, 240, 262; *Святский Д.О.* Очерки истории

астрономии в древней Руси//Историко–астрономические исследования. Вып.7. М., 1961. С. 113—114; *Сержпутоўскі А.К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С.131; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т.4. Мн., 1984. С.431; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 46; *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 104; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 289—290; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 157.

С.Санько

ВОЗЕРА. Пакланенне азёрам звязанае з культам урадлівасці. Сведчаннем прыналежнасці возера да паклоннага сталі найменні: Святое возера (Свяціца, Свяцец, Святазер'е ды інш.). На берагах некаторых такіх азёраў зафіксаваны сляды паганскіх *капішчаў*. Часам гэта быў *камень*, *дуб*, высокі ўзгорак. Да культавых можна далучыць таксама азёры з паганскімі назовамі: Валовае, Бабіна, Лысае, Чортава, Чортава Вока, Ігрышча, Янава, Дзевіна, а таксама Царкавішча, Крэсцішча, Белае, Чорнае, Сіняе, Краснае. Белае і Чорнае азёры размешчаны часта побач. Паводле легенды, на беразе возера Валовае блізу Полацка было паганскае капішча *Перуна*. Сюжэты паданняў пра азёры зводзяцца ў асноўным да таго, што на іх месцы правалілася царква (касцёл), вёска або горад. Ёсць паданні пра затопленыя званы, *скарбы* або пра *змея*, які жыў у возеры. Насельнікі В.: *азярніцы, русалкі, свіцязянкі, яваркі, ядзеркі.*

***Літ.*:** Бяздоннае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1990; *Віцьбіч Юрка.* Плывe з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Максимович Н. И.* Днепр и его бассейны. Киев, 1901; Труды Минского губернского статистического комитета. Вып. 1. Мн., 1870.

Л. Дучыц

ВОЛАТЫ, міфалагічныя істоты незвычайнага росту, сілы і антрапаморфнага аблічча. У легендзе пра паходжанне д'ябла і *балотаў* будучы д'ябал паўстае ў выглядзе В., які з'яўляецца з *вады*, «паварочваецца, але не можа ўстаць» у вадзяным «стаўбе». В. былі такога росту, што цяперашнія людзі «нават ім да каленяў не дасталі б», галовы ў іх былі вялізныя. У легендзе «Вужава карона» В. у лесе заступае дарогу герою і, вырваўшы вялізнае дрэва, страшыць, гучна стукаючы ім. У згаданай легендзе пра паходжанне д'ябла В. з'яўляецца з вады (*Вялес* таксама звязаны з вадой, балотам, нізінай) і становіцца антаганістам *Бога* (нярэдка пазнейшага абазначэння *Перуна*).

Украінскі даследнік Ю. Г. Пісарэнка, зыходзячы з таго, што назвы «Вялес, Волас» і «волат» маюць агульную этымалогію, прасочвае сувязь фальклорных В. з богам Вялесам. Як гэты бог, так і В. мелі дачыненні да замагільнага свету. З іншага боку, іх яднала таксама функцыя забеспячэння ўрадлівасці. У прыватнасці, сувязь ураджайных тэрмінаў кораня «волат» з Вялесам засведчыў земляробскі абрад пакідаць «Валотку на бародку», г. зн. пакідаць некалькі каласкоў («волацяў») на полі нязжатымі. Гэтыя каласы лічыліся «Воласавай барадой» (гл. *Барада*[2]).

У Сярэднявеччы ў в. Валатава (цяпер на тэрыторыі г. Гомеля) існавала Мікольская царква. На Волатавым полі пад Ноўгарадам Вялікім таксама стаяла Мікольская царква, а раней, згодна з паданнем, стаяў ідал Воласа. Святы Мікола Мірлікійскі быў хрысціянскім заменнікам Вялеса. Гл. таксама *Валатоўкі.*

***Літ.*:** Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею (АВАК). Т. XIII. Вильна, 1886. С. 373, 375—376; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974;

Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 118—153; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 26, 31; *Писаренко Ю. Г.* Велес–Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ, 1997.

Э. Зайкоўскі

ВОЛЬХА, але́шына, дрэва нізкіх балотных мясцін, выкарыстоўвалася раней у асноўным на дровы, а кара — на афарбоўку тканіны. У міфалогіі і паэзіі звязана з уяўленнямі пра замагільны свет, з плачам і небяспекай. Асаблівасць В. — на паветры яе сок, кара, сырая драўніна чырванеюць. Беларускія легенды звязваюць *чырвоны* колер кары В. з крывёй *чорта*, які ратаваўся на ёй ад ім жа створанага *ваўка* (чорт цкаваў ім Бога, аднак воўк паслухаўся апошняга і ўкусіў чорта). Так што міф пра асаблівасць В. у народным пераказе злучаны з сюжэтам пра паходжанне ваўка. Беларускія фраземы выкарыстоўваюць вобраз В. для характарыстыкі неадукаванага, цёмнага чалавека — «куст альховы», «пень альховы».

Разам з тым свежымі альховымі галінкамі з лісцем параць гладышы, каб ніхто не зачараваў *малако*, кладуць кавалачкі В. у вопратку маладых, г. зн. успрымаюць дрэва як *абярэг* ад хваробаў і няшчасцяў.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 14; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 75—76; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 89—91.

М. Малоха, Л. Салавей

ВОРАН, крук,крумкач, адзін з цікавых і разам з тым маладаследаваных персанажаў беларускага фальклору. Што да саміх міфалагічных функцыяў і сувязяў В., якія рэканструююцца на падставе фальклорных дадзеных, то можна вылучыць наступныя: 1) сталае суаднясенне В. з воднай стыхіяй: морам («Ляцеў воран па–над морам...»), *возерам* («*Арол* (воран) пераносіць сваіх птушанят цераз возера...»), *крыніцай* («Ты, чоран воран, ляці ў Кіеў. У Кіеве стаіць капліца, пад капліцай крыніца»), *вадою* («Ой, ляцеў воран ды чорная галка, // Ой, нізка над вадою»); 2) суаднясенне В. з прадметамі, звязанымі з вадою: *калодзежам* («Воран прыляціць, дастане косьці твайго брата, кіне ў жывушчы калодзеж — ажывіць»); 3) «усяведанне» В.: адзін з ягоных сталых эпітэтаў — «вяшчун». Менавіта з прычыны свайго «усяведання» В. часта фігуруе ў прыкметах; калі трэба кагосьці знайсці, звяртаюцца да В. («А ты, вораня... па свету лятаеш, пабольш за нас знаеш...»); 4) В. — змагар за праўду і справядлівасць: («Арол (воран) пераносіць сваіх птушанят цераз возера; ратуе таго, які гаворыць яму праўду»); 5) «карныя» функцыі В.: ён сваім крыкам (ці проста з'яўленнем) прыносіць няшчасце; 6) «гаючыя» функцыі В.: у беларускіх замовах В. клічуць на дапамогу ад хваробы («Эй ты, воран–орлам... Дзюбкаю выбівай, ету боль кокцямі выдзірай...»). Прынос В. мёртвай і жывой вады таксама можна разглядаць як праяву ягонае здольнасці вылечваць людзей, дапамагаць ім; 7) сувязь В. са светам памерлых: кажуць, што В. прылятае з «чужой старонкі» («Ляцеў воран з чужых старон...»). В. можа быць адным з увасабленняў *смерці*, злавіць яго ў казках можна, адно калі здолееш прыкінуцца мёртвым; 8) антрапаморфнасць В.: часта ў казках В. апісваецца як Воран Варановіч, апошні мае «валадарскую» годнасць, але можа і лётаць; 9) пара В. — Арол (ці функцыянальна тоеснае ўзгадванне гэтых персанажаў разам) даволі часта сустракаецца ў

тэкстах (параўн.: «А ў той хаці тры вараны, тры арлы ружжо замаўляюць...») і нагадвае ведычныя двандвы Мітра–Варуна ці Індра–Варуна; 10) дваістасць В. як магчымая праява культу блізнятаў. У казках ёсць сюжэт, дзе В. дзейнічае не адзін, а разам з іншым В., заўсёды маладзейшым. Гэтыя два вораны сядаюць есці забітага каня ці быка, а герой, які схаваўся ўнутры, вылазіць і хапае варанёнка. Стары В., каб уратаваць маладога, павінен прынесці мёртвую і жывую ваду. Герой забівае варанёнка, пырскае на яго прынесенай вадой і, калі той ажывае, адпускае на волю. Гэты сюжэт цікава суаднесці з думкай У. М. Тапарова, паводле якой божышчы–блізняты ўяўляюць двух братоў, з якіх адзін (старэйшы) — жрэц, а другі (маладзейшы) — ваяр (княскай/царскай годнасці). Малодшы ёсць таксама і першым смяротным, якога старэйшы брат — жрэц — прыносіць у ахвяру. Таксама цікава параўнаць гэта з вышэйазначанай параю В.—Арол, дзе Арол якраз і можа сігналізаваць аб царскай годнасці другога, малодшага.

Параўнальны аналіз фальклорных функцыяў і сувязяў В. з міфалагічнымі функцыямі і сувязямі ведычнага бога Варуны нечакана падказвае шмат аналогій. Гэта дае магчымасць зрабіць пэўныя крокі ў рэканструкцыі былога міфалагічнага статуса В. на тэрыторыі Беларусі. У папярэдніх высновах В. мог быць нейкім божышчам з заа– антрапаморфнымі рысамі адначасова (ці належаць да культу такога божышча). Гэтае божышча мела шчыльную сувязь з сакральнымі (першапачатковымі) водамі і светам памерлых, а яго галоўную функцыю складала назіранне за правільнасцю/няправільнасцю жыцця, у адпаведнасці з чым ён караў ці выратоўваў людзей. Таксама выявіліся пэўныя сувязі В. з усходнеславянскім богам *Вялесам* і магчымасць існавання пары В.—Арол ды блізнечнага культу В.

***Літ.*:** Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. № 50, 79; *Драздоў Ю.* Блр. Воран : вэд. Варуна: Да параўнаньня міталягічных функцыяў // VIEDA–1. Працы Беларускага Інстытута Эўропы. Мн., 1993. С. 32—37; *Драздоў Ю.* Параўнаўчы аналіз некаторых міталягічных функцыяў славянскага Ворана і вэдыйскага Варуны // Kryŭja: Crivica. Baltica. Indogermanica. Мн., 1994. С. 178—194; Замовы. Мн., 1992. № 8, 1226; Паказальнік сюжэтаў беларускіх казак // Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 606; Песні пра каханне. Мн., 1978. № 143, 143а; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 38, 219, 232, 361 ды інш.

Ю. Драздоў

ВОСПА, воспіца, воспік, ліха́я, раба́я, рабу́ха, шчарба́чка і інш., дэман *хваробы* ў выглядзе жанчыны. Уяўлялася злоснай і агіднай старою з адным моцным зубам, які тырчыць вонкі. Яна пырскае слінаю ў намечаную ёю ахвяру, з–за чаго на твары ў той застаюцца сляды гэтай хваробы (пра перахварэлага ў насмешку кажуць, што на яго твары чэрці гарох малаціл ці ячменныя крупы дралі). Малявалася В. таксама ў абліччы падарожніцы, якая разносіць па свеце хваробу, аберагаючы, аднак, тыя хаты, дзе ёй далі прытулак. У аналагічных антрапаморфных вобразах паўстаюць такія хваробы, як *ліхаманка, халера, пошасць, паморак* ды інш.

***Літ.*:** *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 45; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 33—34; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 267.

У. Васілевіч

ВОЎК, паводле беларускага этыялагічнага падання, быў створаны *чортам*, антыподам *Бога* і яго супернікам, які

зайздросціў Богу (дасканаласці божых стварэнняў) і спрабаваў стварыць сам. Пабачыўшы *сабаку*, чорт паставіўся да яго крытычна — малы, слабы, — і намерыўся зрабіць лепшага. Зляпіў з гліны большага, з вялікімі зубамі, яго мусілі ўсе баяцца. Тым часам ішоў Бог, і чорт стаў цкаваць свайго звера на Бога: «Кусі яго, кусі!» Але чортава стварэнне засталося нерухомым, мёртвым. Тады Бог ажывіў яго, гукнуўшы: «Кусі, воўча, чорта!» В. кінуўся на чорта, ўкусіў яго за нагу. Чорт ледзь выратаваўся ад яго на алешыне (гл. *Вольха*), абліўшы яе сваёю крывёю.

У іншым сюжэце апавядаецца, што В. зрабіў сам Бог, бо пранікся жалем да сіротак, што засталіся без бацькоўскага гадавання, іх не было каму карміць. Дагэтуль свойская жывёла вольна пасвілася без пастухоў, самапасам, у поўнай бяспецы. А як стварыў Бог В., а тыя сталі забіваць і скрадаць жывёлу, наносіць шкоду гаспадарам, людзі ўжо мусілі наймаць пастушкоў. Для сірот знайшоўся занятак, ад таго часу яны накормленыя і апранутыя, ад тае пары існуюць В. Мяркуючы па гэтых паданнях, у нашых продкаў было дваістае стаўленне да В.: яго нараджэнне выклікана творчасцю і Бога, і чорта. Жывучы доўгія стагоддзі побач з В., у значнай меры канкуруючы з ім у паляванні, чалавек здзіўляўся розуму В., яго вынослівасці, арганізаванасці зграі, сямейнай салідарнасці. Пазней у казках быў створаны стэрэатып даверлівага, тупаватага, нехлямяжага прастака, які зусім не адпавядае сапраўднаму ваўчынаму характару. На думку вучоных, у старажытнахецкай традыцыі В. служылі ўвасабленнем сакральных якасцяў, а воўчая зграя — узорам згуртаванасці, адзінства і ўсяведання. Пераапранане ў воўчыя скуры мела магічную сілу і было знакам асаблівага сацыяльнага статуса «людзі–ваўкі». Беларускае выслоўе «У воўчую шкуру ўшыўся» таксама азначала, што чалавек не прытрымліваецца агульнапрынятых нормаў, не спыняецца ні перад чым. У тэкстах «Хецкіх законаў» ёсць формула ператварэння чалавека ў ваўка — «ты стаў ваўком», суадносная з ст.–інд. «ён ёсць воўк», якая надавала чалавеку асаблівы статус пры шлюбным выкраданні нявесты. У беларускім фальклоры захаваўся сюжэт, дзе шлюбнае спаборніцтва за права ажаніцца з каралеўнай выйграе менавіта В. («шэры ваўчок»). Матыў апранання воўчых шкур вядомы ў ст.–германскай традыцыі (улучаючы гоцкую), дзе воіны выступаюць у воўчых шкурах і апісваюцца як В. Шырокае распаўсюджанне ў беларусаў і суседніх народаў набыло ўяўленне пра часовае ператварэнне асобных людзей і цэлых групаў (цэлага *вяселля,* напрыклад) у В., якія называліся *ваўкалакамі*. Пра шчыльнасць пашырэння ўяўленняў, вераванняў і паданняў на тэму В. у Беларусі сведчыць вялікая колькасць айконімаў і антрапонімаў, утвораных ад асновы «воўк»: Воўк, Ваўкі, Ваўчкі, Ваўкова, Ваўча, Ваўковічы, Воўкаўшчына, Ваўкалаты, Ваўкулакава і інш. Асаблівае стаўленне нашых продкаў да ваўкоў адбілася ў вераванні, што св. Юр'я з'яўляецца апекуном свойскай жывёлы (асабліва *коней*) і ваўкоў. Лічылася нармальным дараваць ваўку жывёліну са статку, ва ўсякім разе кранутая ваўком жывёліна лічылася ўжо страчанай для гаспадара. Як і ў іншых індаеўрапейскіх народаў, В. уяўляўся ўсяведным, яго імя нельга было называць, каб не выклікаць самога В., пра што сведчыць непасрэдны сэнс прымаўкі: «Пра воўка памоўка, а воўк тут» (адпаведнік лацінскага «Lupus in fabula»).

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. П.

Тбилиси, 1984. С. 492—497; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 45—46; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 75—76.

Л. Салавей

ВОЎНА, аве́чае руно, у міфалогіі выступае як сімвал урадлівасці, часам атаясамліваецца з вобразам Сусветнага дрэва. У антычным міфе пра арганаўтаў фігуруе авечае руно, якое вісіць на дрэве ў свяшчэнным гаі і ахоўваецца драконамі. Старажытныя грэкі прыносілі ў ахвяру Дэметры нямытую авечую В. У Афінах аліўкавую галінку абгортвалі авечай В., абвешвалі садавінай, посудам з мёдам і віном і неслі ў храм Апалона.

У беларускіх паданнях звычайна апавядаецца, што выток *ракі* ці *крыніцу ведзьма* (*чараўніца*, шведка, цыганка і інш.) заткнула В. (мяшком В.). У Верхаўлянах Бераставіцкага р–на, паводле падання, у крыніцы калісьці ўтапіўся сын ведзьмы. За гэта ведзьма заткнула крыніцу мяшком з В. У Поразаве Свіслацкага р–на ручай высах ад таго, што цыганка кінула ў яго выток жмут авечай В. і загадала больш не цячы. Паводле беларускіх казак, пры абрадзе выклікання цудоўнага *каня* спальвалі В. трох колераў — шэрую, вараную і рыжую. Яшчэ ў хецкіх рытуалах разам згадваюцца *змяя* і В. Згодна з беларускім і літоўскім фальклорам *Змей*, працаўнік Грамавіка, ляжыць каля каранёў трохчасткавага Сусветнага дрэва на чорнай В. У беларускіх замовах ад гадзюкі, вужакі, сліўня «змяя змяіная» ляжыць пад дубам на чорнай В.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Язычніцтва на сумежжы Панямоння і Падляшша ў Сярэднявеччы // Białoruskie Zeszyty Historyczne. Białystok, 1998. S. 120—123; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 34—35, 48, 54; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 376; *Лихачев Д.* Смех в древней Руси. Л., 1984. С. 173; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 89.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ВОЎЧА ЗВЯЗДА́. Так на Беларусі называлі Венеру ў яе вечаровай бачнасці (паводле А. К. Кіркора). Яе даследнік атаесамляў з *Цёцяй*. За ўзыходам В. з. беларусы назіралі на *Каляды*, кажучы: «відзіш воўча звязда». Параўн. пол. Wilcza Gwiazda — тое самае. Гл. *Вечарніца*.

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. 253; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 80; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 154.

С. Санько

ВОХ, Ох — маленькі барадаты чалавечак, які жыве пад зямлёю. Пачуўшы, як нейкі бядак уздыхае «Ох!», ён выходзіць і пытаецца: «Чаго патрабуеш?» Калі чалавек не спалохаецца і выкажа сваё жаданне, В. яму тое і дасць. Вобраз В. сустракаецца і ў чарадзейных казках («Аб Оху і залатой табакерцы»). Тыпалагічна В. суадносіцца з такімі міфалагічнымі персанажамі, як «сам з кокаць, барада з локаць, вочы па яблыку», нямецкімі цвергамі, прускімі барздукамі («барадатымі») і іншымі прадстаўнікамі ніжэйшай міфалогіі народаў Еўропы. Усіх іх аб'ядноўвае маленькі рост, даўгія бароды і апекаванне падземнымі скарбамі. Часта, як і беларускі В., гэтыя персанажы выступаюць чароўнымі дапаможнікамі або дарадцамі галоўнага героя.

Літ.: *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 236; T. II. 1902. S. 78—81.

У. Васілевіч, С. Санько

ВОХВАТ, рэгіянальная (на Чэрвеньшчыне) назва *чорта*, якім палохалі малых дзяцей.

***Літ.*:** Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 178; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 64.

С. Санько

ВОЧЫ, орган зроку, які ў народных уяўленнях успрымаецца як уваход у цела чалавека. Сімволіка В. цесна звязаная з асноўнымі паэціцыямі многіх кодаў мовы культуры. У межах астранамічнага кода *Сонца*, *Месяц* і *зоркі* разумеліся як вочы боства. У праекцыі на мікракосм *хаты* В. адпавядае *акно* (параўн. этымалагічную сувязь гэтых слоў), вераванні накшталт «калі вязуць *нябожчыка*, нельга глядзець у вакно — забаляць вочы»; ландшафтавы код вылучаў «вока» ў багне ці *ростані* як «вочы» нячыстай сілы: «Як кумы едуць цераз ростані, сыпалі соль, каб засыпаць вочы ліхому». Дарэчы, В. — адна з вызначальных прыкмет чарадзея: у адных яны чырвоныя і гараць, у другіх наагул толькі адно вока (параўн. Ліха аднавокае); крывы *чорт*, які глядзеў адным вокам і заманьваў падарожных у небяспечнае месца, перакідваючыся блукаючым агеньчыкам, аднавокі *Варлівока* ды інш. У зрэнках *ведзьмы* можна пабачыць фігуру д'ябла, а сама яна не мае адбітку ў вачах суразмоўцы. Вока непасрэдна ўяўлялася месцам, дзе можа пасяліцца нячыстая сіла — «калі вока скача, дык трэба яго *левай* рукой мезеным пальцам перакрыжаваць, каб *нячысцікі* пакінулі». Наагул сімволіка В. наўпрост перасякаецца з сімволікай *люстра* (узгадаем матыў згубнасці позірку вочы ў вочы, вобраз Вія ды інш.). Што да вегетатыўнага кода, у многіх міфах і легендах гвалтоўна страчанае вока ператвараецца ў каштоўны метал ці кветку — як вочы Васілька сталі валошкай, васількамі.

З сімволікай вачэй стасуецца і матыў «зглазу», *сурокаў*. Ліхія В., у народных поглядах, меў той, каго двойчы адымалі ад мацярынскіх грудзей або каму маці спачатку дала «левую цыцку». Сурочыць сваімі В. маглі і *жаба*, *змяя*, *сабака*. Асаблівая сакральная роля надавалася В., погляду *нябожчыка*. Лічылася, калі вочы памерлага няшчыльна заплюшчаныя, то ён «выглядае» чарговую *смерць*. Разбуральная моц прыпісвалася і позірку *чарадзея*, які ў момант смерці рабіў зло тым жывым, хто трапляў у поле яго зроку.

Хваробы В. звязваліся з парушэннем забароны працаваць у тыя ці іншыя святы, а менавіта шыць, прасці ў пятніцу і ў дні ўшанавання святой Параскевы Пятніцы, каб не «запарушыць» ёй В. На Гомельшчыне ў святы не пралі бялізну, каб не «повыпараці вочы» тым, хто будзе раджаць. У памінальныя дні катэгарычна забаранялася бяліць хату, каб «не замазаць» продкам В.

Важкі ў беларускай традыцыі і матыў сляпога, які нярэдка бачыць боскую ісціну глыбей, чым звычайныя людзі. Гл. таксама *Невідушчасць*.

Літ.: *Булгаковский Д.* Пинчуки. СПб, 1890. С. 186; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 286; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: Д—И //Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 107; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 241; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 308; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. № 1552, 1587; Wisła. T. XVII. № 4. 1903. S. 444.

Т. Валодзіна

ВУЖ, паводле народнай класіфікацыі належыць да разраду гадаў, уяўляе сабой мужчынскі персанаж міфалагічных паданняў. Да па́ры гаду была «га́дыня» — так называлі гадзюку, напрыклад, у Мядзельскім р–не. Дарэчы, там слова «гад» ужывалася толькі ў пераносным сэнсе і азначала благога, злога чалавека. У іншых мясцінах В. называлі ўсіх паўзуноў — і вужоў, і гадзюк. У гэтым сэнсе вельмі паказальнай з'яўляецца замова «ад вужакі», дзе ўсе паўзуны зведзены як бы ў адну сям'ю: «Выйду я за вароты, гляну ў чыста поле. У чыстым полі на сінім моры стаіць дуб. Што на тым дубе — залатое гняздо, што ў тым гняздзе — вуж–вужаніца і гад–гаданіца, і ўсім вужам–гадам царыца. Не будзеш ты сваіх вужоў–гадаў збіраць, не будзеш ты ім гразу даваць: паспешных, крапіўных, махавых, балатавых, гнаявых, падкалодных, межавых, земляных, не будзеш ты іх збіраць, не будзеш ты ім гразу даваць. Будзе ехаць Пётр і з пярунам, і з маланнёй. Маланнёю будзе паліць, пярунам будзе гразу даваць, на сінім камені галовы адсякаць. Вуж–гад, слівень–гад, гад–гаданіца, вуж–вужаніца, вазьмі сваё жала, вазьмі Алены боль». Беларускія міфалагічныя паданні сведчаць, што ў беларусаў было асаблівае стаўленне да В., якое нагадвала стаўленне да *бусла*. Інфарматары, калі хацелі падкрэсліць асаблівую архаічнасць побыту нашых продкаў, расказвалі, што некалі людзі трымалі В. у хатах пад *печчу*, і калі наступала пара палуднаваць і карміць дзяцей (у вялікіх сем'ях дзяцей кармілі асобна ад дарослых, пасадзіўшы іх на падлозе вакол вялікай міскі са страваю), тады В. смела выпаўзаў са свайго сховішча і еў разам з дзецьмі. Дзеці часам адпіхвалі яго, білі лыжкай па галаве, аднак В. не кусаў іх, не крыўдзіўся. В. спецыяльна ставілі ненакрыты збан малака, каб ён мог свабодна падмацавацца, калі хацеў. Калі ж В. жылі ў хляве, то ссалі малако ў кароў, і гаспадары не мелі нічога супроць гэтага. В. быў ахоўнікам гаспадаркі і ў пераносным сэнсе, як магічны сімвал і непасрэдна як знішчальнік дробных грызуноў, што непакоілі жывёлу, маглі занесці хваробу, знізіць яе прадуктыўнасць (як тая *ласка*–хлеўнік, што «ганяе» жывёліну ўначы, злізваючы яе салёны пот, з чаго тая худзее, дае меней малака і да т. п.). Нездарма забаранялася трывожыць ці забіваць такога В.–даільшчыка. Карова да яго прывыкала, была спакойнай, а без В. пачынала непакоіцца, трывожыцца ды пераставала даваць малако. Перакананне, што карова будзе больш прадуктыўнай, калі яе сцеражэ В., існуе ў многіх народаў. Як і бусел, В. мог прадказваць гаспадарам бяду, пагрозу стыхіі. Існавала паданне, як у ясны летні дзень В. са сваімі дзецьмі выпаўз з хлява і пакінуў падворак. Людзі ўстрывожыліся, думалі, што незнарок пакрыўдзілі свайго В. Неўзабаве на небе з'явілася хмарка, грымнуў гром, ударыў пярун, і абора згарэла (Мядзельскі р–н). Сыход В. быў гаспадару папярэджаннем, перасцярогай. Паданне «Літоўскі вуж» апавядае, што вужы дапамагаюць гаспадару ў бядзе, вышукваюць у падзямеллях для яго *грошы*. Калі такі В. канаў, з яго тлушчу рабілі свечку, якая пры неабходнасці магла склікаць на дапамогу цэлае вуковае войска на чале з вуковым каралём. А. В. Гура прыводзіў звесткі, што на Палессі і цяпер В. называюць «*дамавіком*», стараюцца не крыўдзіць. Аналагічна славакі лічаць яго гаспадаром дому — gazda domu. Беларускае слова «пачвара», што мае адпаведнік у санскрыце «паці вара» — гаспадар вара ці гаспадар дому, магчыма,

таксама датычыла некалі В., а потым набыло негатыўны сэнс. Акрамя дамавых вужоў былі вужы палявыя. Узаемадачыненні паміж імі адлюстроўвае палескае паданне, якое апавядае, як чалавек забіў на полі В. і пачуў нейкі голас, які загадваў яму, калі прыйдзе дамоў, сказаць дамавому, што няма палявога. Чалавек пераказаў гэтае здарэнне жонцы, і пасля яго слоў выпаўз В., укусіў чалавека за нагу, з чаго той адразу памёр. Падобны да нагаданага сюжэт занатаваны У. М. Дабравольскім на Смаленшчыне: там памерлая «паляха» перадала журботную вестку сваёй прыяцельцы «дамасе». В. уваходзіць у міфалагічны сюжэт пра паходжанне *зязюлі*, адсюль і ўяўленне пра зязюльку як жонку забітага мужа–В., і што гэтая адвечная птушка–ўдава паруецца часам з В. Пра В. існуе паданне, што яны ідуць на зіму ў *вырай*, як птушкі, прытым па дарозе нюхаюць усе расліны. Варта чалавеку адразу пасля В. панюхаць тую расліну, як ён ператворыцца ў В. Як і птушкам, ім назначаны час пачатку і канца зімоўкі (ад *Узвіжання* да *Благавешчання*). Першую ўбачаную гадзюку (мажліва, і В.) лавілі, сушылі, давалі каровам, каб ніхто не «сапсаваў» жывёліну, не «ўрабіў» чаго благога. Цяпер нават сельскія жыхары не адрозніваюць В. ад гадзюкі, часта знішчаюць і тых, і другіх. Раней В. быў абераганы і шанаваны. Цікава, што ў казачных сюжэтах В. практычна адсутнічае, значыць, існавала нейкае табу на зніжаны паказ яго вобраза, як, напрыклад, *ваўка*, *мядзведзя* ды іншых жывёл.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 32—33; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 319; Замовы. Мн., 1992. С. 116; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 250—252; Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 207—209; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1. S. 178.

Л. Салавей

ВУЖА́ЛКІ, дочкі Змяінага цара. У сваёй знешнасці спалучалі антрапа– і зааморфныя рысы: да паловы мелі выгляд прыгожых дзяўчат з доўгімі распушчанымі *валасамі*, а замест ног быў нібыта змяіны хвост. Звычайна яны жылі ў лесе ці паблізу вадаёмаў. Вельмі любілі сядзець на старых раскідзістых дрэвах і часаць залатымі *грэбнямі валасы*. Нягледзячы на незлічоныя багацці свайго бацькі (пад яго аховаю знаходзяцца шматлікія *скарбы*), В. зусім не маюць вопраткі. Аднак яны не адмаўляюць сабе ў дарагіх аздобах: каралях, бранзалетах, ад якіх у сонечны дзень ідзе такое ззянне, нібы само сонца скацілася ў лес. Калі нейкі чалавек знойдзе ўпрыгожанне, згубленае В., ён стане шчаслівы і не будзе баяцца змяінага ўкусу. В. не робяць чалавеку ніякай шкоды, але вакол месца іх знаходжання кішма кішыць гадаўё. Гэтак Змяіны цар ахоўвае сваіх дачок. На магчымага крыўдзіцеля В. могуць абрынуцца ўсялякія няшчасці, якія загубяць і яго самога, і ўвесь яго род. Згадкі пра В. сустракаюцца на Вілейшчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 486.

У. Васілевіч

ВУЖЫ́НЫЯ І ЗМЕ́ЕВЫ КАМЯНІ́, адна з катэгорый сакралізаваных камянёў. Звычайна ўяўляюць сабой вялікія неапрацаваныя валуны падоўжанай формы. Змееў камень блізу в. Гогалеўка Чашніцкага р–на ўяўляе

вялізны блок канглемерату. Згодна з павер'ямі, раней у пячоры пад каменем жыў *змей*, які мог гаварыць па–чалавечы, а часам і ператварацца ў чалавека. Змей быў вельмі добрым краўцом і закахаўся ў дзяўчыну з адной навакольнай вёскі. Пазней гэты змей быў забіты перуном. Згодна з паданнем, пад Вужавым каменем на Полаччыне вогненны змей хаваў *скарбы*. Блізу в. Валэйкішкі Астравецкага р–на раней ляжаў валун, у якім, паводле падання, жыў цмок Вяль, які перакідваў камень, а таксама забіраў у сялян жывёлу.

Ва ўсходнеславянскіх і балцкіх фальклорных тэкстах пра пераследванне Богам Навальніцы свайго праціўніка Змея паведамляецца, што апошні хаваецца таксама і пад каменем. У шэрагу валачобных песняў згадваецца камень, на якім ляжыць змяя: «На том балотцы ляжыць камень, // На том камені ды сядзіць змейка», «Ляжыць камень бялюсенькі,// Пад тым каменем — люта гадзіна». Змяя выступае памочнікам героя ці прадказвае яму шчаслівую будучыню.

Разам з *Чортавымі* і *камянямі–«краўцамі»* В. і з. к. належаць да той часткі сакралізаваных валуноў, што былі прысвечаныя ўшанаванню хтанічных істотаў.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 5, 7, 13.; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Мн., 1974. С. 5, 33, 42, 77, 86, 88, 104, 138; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 131—135.

Э. Зайкоўскі

ВЎЗЕЛ, у народных вераваннях выступаў як сімвал адзінства, непарыўнасці, замацавання, лакалізацыі пэўнай з'явы, любові, а развязванне В. набывала адваротны сэнс — раз'яднання, разлучэння, паслаблення, нараджэння, смерці. У міфапаэтычнай традыцыі беларусаў — гэта сродак сімвалічнага размыкання і замыкання межаў сакральнай прасторы (завязванне і развязванне *нітак, паясоў, ручнікоў* ды інш.). Выкарыстанне завязаных В. рэчаў у функцыі *абярэгаў* складае рытуальны комплекс, які звязаны з кантролем сакральных межаў. У некаторых народаў В. з'яўляўся папулярным амулетам супраць благога *вока*. В. як спосаб злучэння частак кантралюе ўваход і выхад у супрацьлеглыя светы, а рытуальнае завязванне і развязванне В. абазначае пачатак і канец камунікацыі. Завязванне В. — своеасаблівы чарадзейны акт, які можа ўтрымліваць як добры, так і ліхі намер. Павер'і, звязаныя з В., суправаджалі чалавека ўсё ягонае жыццё. Калі падчас шыцця ў В. завяжацца нітка — гэта значыла, што хтосьці прывяжацца да дзяўчыны. На вянчанні нявеста старалася развязаць паясны В. (тое ж рабіў муж жонцы ў першую шлюбную ноч), каб ёй лягчэй было нараджаць дзяцей. Перад *вяселлем* маладой завязвалі гарсэт, унізе завязвалася шнуроўка на *тры* вузлы, якія заканчваліся на жываце і павінны былі абараняць будучую маці ад злых сілаў і *сурокаў*. Або каб адняць сілу ў ведзьмакоў, маладая прала нітку асаблівым спосабам і на ёй завязвала В., прычым першыя два вузлы на *парозе* хаты, другія два — на парозе ганка, трэція два — ля *варот*. Падчас *родаў* у хаце развязвалі ўсе В. — гэтак сімвалічна раз'ядноўвалася знітаванасць мацеры і дзіцяці. Па колькасці В. на пупавіне варажылі пра колькасць у мацеры дзяцей у будучыні. Высушаную пупавіну завязвалі ў анучку, у вузельчык, які потым давалі развязаць падросламу дзіцяці, каб «развязаў розум», стаў спрытным, кемлівым, памятлівым.

Пры кананні чалавека, як і пры родах, у хаце таксама развязвалі ўсе магчымыя В., каб *душа* лягчэй магла аддзяліцца ад спакутаванага цела. Памерламу маладому хлопцу завязвалі на шыі хустку ў В., як знак не завязанага ім пры жыцці сямейнага В. А пры ўбранні ў апошні шлях жанатых людзей не старога веку, наадварот, не завязвалі В., каб жывым удаве ці ўдаўцу неўзабаве давялося завязаць новы *шлюб*.

Сустракаліся павер'і, звязаныя з В., і на працягу каляндарнага года. На *Каляды* наагул забаранялася завязваць і развязваць В. Калі ж гэтая забарона парушалася, то пад канец Калядаў, на вадапосную *куццю* на нітцы навязвалася такая колькасць В., колькі было выканана забароненых работ, пасля чаго нітку выкідвалі за дровы ці спальвалі. У *Чысты чацвер* у трох кутках хаты выпрадалі тры ніткі, якія лічыліся лекавымі ад ламоты пасля таго, як на іх навязвалася па *дзевяць* В. Увесну, з прылётам *буслоў*, дзеці завязвалі В., каб нешта знайсці ўлетку, і дзеля замацавання магічнага пажадання казалі: «На ціхае лета, на буйнае жыта, а нам на добрае здароўе!» На дажынках пакінутая *барада* завязвалася ў В., пад які клалі ахвярны кавалак *хлеба* дзеля новага добрага ўраджаю. *Сярпом* В. убіваўся ў ніву са словамі: «Ніўка, ніўка, падай маю сілку!» Адмоўнае ўвасабленне В. — *заломы* ці закруткі (завязванне асаблівым спосабам каласоў збожжа ў полі). Рабілі гэтыя заломы ведзьмакі, каб сапсаваць ураджай, прынесці шкоду гаспадару.

Менавіта ў В. канцэнтруецца ўся негатыўная энергія, якую здольны спыніць толькі чалавек з прыкметамі, што характарызуюць яго сувязь з «іншасветам». В. як магічная фігура даволі актыўна выкарыстоўваўся пры лячэнні розных немачаў. *Знахары* і шаптуны пры звіхах рук і ног адначасова з чытаннем замоў і малітваў навязвалі на шнуры дзевяць вузельчыкаў, прывязвалі да пакалечанай часткі цела (тое ж рабілі і пры *радзімцы*, *пярэпалаху*), вымяраючы ўсе часткі цела, суставы, галаву, і тою ніткаю з В. падкурвалі хворага. Знахар таксама абвіваў нітку вакол *галавы* хворага са словамі: «Вяжу тваю галаву» — і завязвае В., потым *жывот*: «Вяжу твой жывот», — зноў В. Далей такім жа чынам звязваюць *рукі* і *ногі* хворага, пасля гэтага В. кідаюць у *печ*. Ад *сурокаў* нітку з В. клалі ў кавалак хлеба і, завязаўшы ў анучку, неслі на ростані. Пры засцераганні ад сурокаў насілі на руках і нагах *чырвоныя* суконныя ніткі, завязаныя ў тры В. Ад зубнога болю павязвалі на шыі ці на руцэ шнурок з дваццаццю сямю В. Ад бародавак навязвалася столькі В., колькі іх выскачыла на целе; калі хто падыме тую нітку — да таго яны і пяройдуць, і таму кідалі яе на сметніку, на раздарожжы, за трыццаць тры крокі ад *крыжа* ці клалі пад пяткаю *дзверы* з разлікам: як В. сатруцца, так і бародаўкі знікнуць. Ад *ліхаманкі* завязвалі хоць на чым тры В., калі ўпершыню ўвесну бачылі бусла, і тыя В. давалі развязаць хвораму. А ў Чысты чацвер пры чытанні *дванаццаці* Евангелляў завязвалі дванаццаць В. на суворай нітцы і апярэзваліся ёю ці кідалі нітку з В. у бягучую *ваду*, каб з ёю сплыла і хвароба.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 39, 87, 101—102, 180, 209, 219, 257, 357, 372, 577; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 112, 331; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 66, 162, 188, 196, 208, 215, 223, 249—250, 268, 306, 583; *Казакова І. В.* Этнічныя традыцыі ў духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1995.

У. Васілевіч, Н. Муляронак

ВУПЫ́Р, у беларускіх вераваннях *нябожчык*, які чыніць усялякую шкоду людзям і свойскай жывёле. В., пралежаўшы доўгі час у магіле, не паддаецца гніенню і захоўвае выгляд здаровага чалавека; ляжыць у труне тварам уніз з расплюшчанымі вачыма і мае *чырвоны* (наліты *крывёю*) твар, што і з'яўляецца яго прыкметай. Для цела В. не існуе натуральных перашкодаў. В. у асноўным захоўвае тыя рысы свайго аблічча, якія меў пры жыцці, толькі вусны яго ад частага смактання распухаюць, а язык становіцца тонкі і востры, як джала. Гэтым вострым языком В., прыпаўшы да грудзі сваёй ахвяры, працінае ў ёй ледзь бачную дзірачку аж да самага сэрца і высмоктвае кроў. В. нападае на людзей і (радзей) на жывёлу ўначы і разносіць розныя пошасці. Але вярнуцца на сваё месца ён імкнецца да першых спеваў *пеўняў*. Калі гэта яму не ўдаецца, то В. падае мёртвы і аджывае толькі на наступны дзень у такі ж сама час. Хто смялейшы, мог наважыцца ўбачыць В. Для гэтага трэба было схаваць на ноч пад нейкай судзінай запаленую васкавую *свечку* і пасля паўночы час ад часу асвятляць пакой, падымаючы гэтую судзіну. Пры нечаканым асвятленні В. становіцца відзён, і тады яго трэба адлупцаваць асінавым паленам, каб больш у гэты дом не прыходзіў. Так, у прыватнасці, дазнаюцца, які канкрэтна памерлы *чараўнік* наведваецца ў постаці В. Часта В. пасля смерці працягваюць тыя заняткі, якімі займаліся пры жыцці: сквапны пан пералічвае *грошы* ў сваім прыхаваным *скарбе*, памерлы муж наведвае сваю жонку дзеля інтымнай блізкасці і да т. п. В. вельмі помслівыя: за найменшую крыўду ці нават за нястрыманае слова яны жыўцом раздзіраюць крыўдзіцеля або скручваюць яму *галаву*. Аднак В. не могуць ведаць думак чалавека, таму іх вельмі лёгка можна ашукаць, напрыклад забалбатаць, выйграўшы час і дачакаўшы, гэткім чынам, да першых пеўняў. В. могуць перакідвацца ў розныя жывыя істоты, мяняць сваё аблічча, а таксама перакінуць чалавека ў якога–небудзь звера (гл. *Пярэварацень*). Калі апошняе здарылася, трэба адкапаць падазраванага мярца, адрэзаць ад яго кавалак цела і, падсмажыўшы, даць перавернутаму ў звера чалавеку гэта з'есці, каб вярнуць яго ранейшае аблічча. Пазнаюць будучага В. і па такой прыкмеце, як падвойны шэраг зубоў, бо анамальная зубатасць — наагул характэрная рыса многіх дэманічных істотаў (гл. *Зуб*).

У старажытнасці, паводле сведчанняў пісьмовай крыніцы XV ст., славяне «требоу кладоуть... оупиремъ и берегинюмь», каб засцерагчыся ад шкоды з іх боку. Культ В. папярэднічаў культу *Перуна*. Этымалогія самога слова *ѻругъ* «неспалены» паходзіць ад індаеўрапейскай пахавальнай традыцыі трупаспальвання і судачыняецца з грэцкім *ἄπῠρος* «не спальваемы», «ахвяра без агню, не прынятая багамі», лацінскім *purus* «чысты», хецкім *pahhur* «агонь» і азначае нябожчыка, над якім не быў спраўлены належны пахавальны абрад. Менавіта адсюль вынікае распаўсюджанае ў беларусаў уяўленне аб тым, што В. становяцца «закладныя нябожчыкі», самагубцы, якіх хавалі без правядзення належнага абраду; чараўнікі; людзі, народжаныя жанчынай ад нячысціка; ад сувязі *ведзьмы* з *чортам*; людзі, да якіх пры жыцці падкаснуўся нячысцік; праклятыя кімсьці людзі; нябожчыкі, праз магілу каторых перакочыла чорная котка (гл. *Кот*); людзі, пакараныя за нейкія грахі (напрыклад, за хцівасць і празмерную прагу да багацця); людзі, якія, паміраючы, вельмі аб нечым шкадавалі

або аб якіх вельмі хто плача і бесперапынна ўзгадвае; падбабічы, г. зн. дзеці, якія нарадзіліся ўжо пасля таго, як іх маці стала бабіць чужых дзяцей. Дзейсным сродкам супраць В. лічыўся забіты ў яго магілу асінавы кол (гл. *Асіна*) або прыбітая на магіле асінавым калком *сцень* сваёй *левай нагі*. На Палессі самым надзейным сродкам ад В. лічылася зламаная ў *дарозе* вось ад воза, якой трэба было ўдарыць В. Баяцца В. асвечанага *маку*–самасею, якім абсыпалі дарогу ад дома да могілак, *хату* і могілкі, а таксама *часныку* і *цыбулі*. Дапамагае таксама *грамнічная свечка*, запаленая перад тым *акном*, праз якое панадзіўся хадзіць В., або стрэл у вакно са стрэльбы, заладаванай асвечанай *соллю*. Але самы радыкальны сродак пазбавіцца наведванняў В. — гэта раскапаць магілу падазраванага ў «вупырстве» чараўніка, адсекчы яму галаву і заціснуць яму яе паміж ног, каб ён не мог дастаць яе рукамі, а цела прыбіць асінавым калом да зямлі. Падобныя пахаванні сапраўды выяўляліся археолагамі ў складзе некаторых курганных могільнікаў. Калі ўсё ж такі В. задушыць чалавека, то, каб аджывіць таго, трэба што хутчэй адрэзаць у яго вялікія пальцы на *правай руцэ* і левай назе, калі гэта мужчына, і на левай руцэ і правай назе, калі гэта жанчына. Гл. таксама *Непрытомнікі*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 317—320; *Зеленин Д.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 46; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 181—182; *Лукинова Т. Б.* Из наблюдений над лексикой, связанной со способами захоронения у древних славян // Труды V Междунар. конгресса археологов–славистов. Т. IV. Киев, 1988; Міфы бацькаўшчыны / Уклад. У. Васілевіч. Мн., 1994. С. 21—22; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 180—185; Упырь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 549.

У. Лобач, С. Санько

ВУ́ШЫ, акрамя абыгрывання фізіялагічнай функцыі — слухання, разумеліся як адтуліна, што вядзе ўнутр чалавечага цела, і таму ўспрымаліся як канал інфармацыі будзённа–сакральнага зместу з вонкавага свету. «Калі ў вуху звініць — нехта ўмёр, і яго душа просіць пацераў», або наадварот — нехта нарадзіўся. Іншыя гэты звон тлумачылі як спрэчку анёла з д'яблам за *душу* чалавека. У такім разе раілі перахрысціцца, калі ж звінела ў *правым* вуху, трэба было плюнуць *тры* разы на правы бок, бо «гэта *чорт* едзе»; параўн. таксама: «Калі ў правым вуху звініць — анёл спявае, калі ў левым — чорт благому намаўляе». У дачыненні да сімволікі В. назіраецца феномен падмены бачання, ці дзейнасці *вачэй*, слуханнем.

Вуха ў дэманалагічным кодзе адбілася ва ўяўленні пра *Лесавіка*, якога малявалі без правага вуха. Смаленскія беларусы *хваробы* жывёлы тлумачылі тым, што «*Палявік* праз вуха праляцеў».

Дастаткова ўстойліва В. супастаўляюцца з парай «рот — vulva», што адлюстравалася ў іх сувязі з вераваннямі пра цяжарнасць: сверб у В. прадвяшчаў, што жанчына неўзабаве народзіць. На ўяўленнях пра В. як адтуліны, праз якія жанчына можа зацяжарыць (гл. матыў Багародзіцы, да якой Дух Святы спусціўся праз вуха) грунтуецца рэгламентацыя нашэння жанчынамі завушніц. Гэтае ўпрыгожанне дазвалялася замужнім жанчынам дзетароднага ўзросту, бо завушніцы сімвалічна «закрывалі» і

аберагалі вуха. У гэтым кантэксце можа быць патлумачаны і казачны матыў, калі герой лезе *каню* ў адно вуха і вылазіць праз другое прыгажэйшым або мацнейшым. Відавочна, ён «нараджаецца» зноў, пабываўшы на тым свеце, і адбываецца гэта менавіта праз вуха. Выраз «як у мядзведзевым вушку» — «так хораша» — можа быць патлумачаны з улікам поглядаў на гэтую татэмную жывёліну (гл. *Мядзведзь*).

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 476—477; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 220; Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 2. С. 221; *Попов Г.* Русская народно–бытовая медицина. СПб., 1903. С. 329.

Т. Валодзіна

ВЫ́РАЙ (балт.–слав. *ūr– 'мора'), у беларускай міфалагічнай традыцыі — старажытная назва *раю* і райскага Сусветнага дрэва, у вяршынях якога жывуць *птушкі* і *душы* памерлых. У беларускім фальклоры распаўсюджаны матыў «замыкання» і «адмыкання» В. *Богам* або ягонымі намеснікамі (*пчалой*, *жаваранкам*). «Замыканне» В. на зіму адбываецца на *Узвіжанне* (27 верасня), супадае з восеньскім раўнадзенням, калі птушкі і *змеі* займаюць сваё месца ў В., адпаведна ў кроне і каранях Сусветнага дрэва. «Адмыканне» В. прыпадае на *Саракі* (22 сакавіка) і звязана з веснавым раўнадзенням і прылётам птушак, чароды якіх таксама насілі назву В. Той, хто першы ўбачыў В., лічыўся шчаслівым і ўдалым чалавекам на працягу года.

Літ.: *Судник Т. М.* К статье акад. Ф. Безлая «Немецкое Himmel(reich) и славянское *vyrij, *irij»// Советское славяноведение. 1976. № 5. С. 67—68.

У. Лобач

ВЫТОКІ РЭК, катэгорыя водных аб'ектаў, якія нярэдка сакралізаваліся. Ушанаванне В. р. у міфалогіі непасрэдна звязана з культам *вады* і культам *крыніц*. Такое ўшанаванне вытоку якой–колечы ракі магло набыць і рацыянальнае тлумачэнне, асабліва калі вада гэтай крыніцы мела лекавыя ўласцівасці.

У беларускім фальклоры досыць шырока распаўсюджаныя паданні пра В. р., хоць чым закрытыя, каб не цякла вада. Неабходнасць прыкрыцця вытоку звычайна тлумачыцца смерцю патанулага ў крыніцы дзіцяці (звычайна гэта дзіця чараўніцы або цыганкі). За гэта В. р. былі заткнутыя, як сведчаць паданні, шчоткаю або авечай *воўнай* (в. Горск Бярозаўскага, Поразава Свіслацкага, Карабы Ашмянскага р–наў), закрытыя чыгуннай юшкай ці *патэльняй* (г. Капыль, в. Падлессе Баранавіцкага, Замасцяны Валожынскага р–наў), *каменем* (в. Покрышава Слуцкага р–на) або проста праклятыя (в. Арэцічы Жабінкаўскага, Дзеракі Вілейскага р–наў), пасля чаго вытак часткова перасыхаў ці зусім пераставаў цякчы. Пры В. р. блізу в. Верхаўляны Бераставіцкага р–на раней побач з паганскім *свяцілішчам* ляжаў вялізны валун. Тутэйшыя людзі верылі, што крыніца б'е менавіта з–пад яго. Згодна з паданнем, крыніца нібыта была такой магутнай, што даводзілася затыкаць яе мяшкамі з воўнай. Меркавалі, што калі камень зрушыць з месца, то крыніца разліецца і затопіць вёску.

Крыніца блізу в. Кемяны Ашмянскага р–на, дзе бярэ пачатак р. Вільня (левы прыток Вяллі), лічылася святой. Там стаяў вялікі па памерах *Чортаў камень*. Паводле падання, каля крыніцы вадзіліся чэрці і *здані*. Археалагічныя раскопкі паказалі, што на беразе крыніцы яшчэ ў жалезным веку існавала паганскае свяцілішча.

В. р. *Вяллі* паданні звязваюць са Сцёп–каменем (гл. *Сцяпан*), хоць той знаходзіцца за колькі кіламетраў. Сцёп–камень належыць да катэгорыі *камянёў–«краўцоў»*. Як Чортавыя камяні, так і камяні–«краўцы» звязаныя з міфалагічнымі ўяўленнямі, што прысвячаліся богу *Вялесу*. Вялес па прычыне сувязі з *левымі*, ніжнімі полюсамі бінарных апазіцыяў (ніз, халодны, вільготны, мокры) меў дачыненне да зямных водаў, крыніцаў (ці хаця б да часткі іх) і да В. р. З жаночых персанажаў міфалогіі адзначана сувязь з зямнымі водамі сакральнай пары Вялеса багіні *Мокашы* (пазней яе вобраз зліўся з хрысціянскай святой *Кацярынай*).

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 7—9; Легенды і паданні. Мн., 1983.

Э. Зайкоўскі

ВЫ́ШЫЎКА, від дэкаратыўнага мастацтва, арнамент або малюнак, выкананы *ніткамі* з дапамогай *іголкі* на тканіне, скуры. Вядомая таксама В. бісерам. В. упрыгожвалі *адзенне*, *абутак*, *ручнікі*, абрусы, фіранкі ды інш. Вышываныя тканіны былі абавязковымі ў радзіннай, вясельнай і пахавальнай абраднасці. Традыцыйнымі вышыванымі ўзорамі большай часткі насельнікаў Беларусі з'яўляецца «нашыванне» *чырвонага* колеру з *чорным* ці сінім колерам. Ужыванне чырвонай спражы ў народзе лічыцца сімвалам радасці, аховы здароўя, перасцярогі ад усяго негатыўнага. Кампазіцыйнае размяшчэнне арнаменту строга рэгламентавалася традыцыямі і было абумоўлена верай у ахоўную сілу. В. з рамбічным узорам уласцівая ў асноўным жаночаму адзенню, асабліва вясельнаму. На Палессі *ромбамі* вышывалі і мужчынскія кашулі. Гэта звязана з магіяй урадлівасці. Жаніха нявеста адорвала вышыванай *кашуляй* і *поясам*. Уменне вышываць расцэньвалася ў народным усведамленні як працоўны навык, неабходны кожнай жанчыне. У адной з палескіх песняў хлопцу раяць не браць *шлюб* з дзяўчынай, якая «не ўмее жаты, ні вышываты».

У беларусаў бытавала і запаветнае шыццё — вышываныя выявы хворых частак цела. Такія вышыўкі ахвяравалі царкве. У выпадку, калі гінула жывёла, вывешвалі вышываную выяву каровы.

Літ.: *Фадзеева В. Я.* Беларуская народная вышыўка. Мн., 1991; *Фадзеева В. Я.* Семантычныя значэнні беларускага народнага вышывання // Быт і культура беларусаў: Тэзісы дакладаў навуковай канферэнцыі. Мн., 1984. С. 22—24.

Л. Дучыц

ВЯДРО, як сакральная рэч выкарыстоўвалася ў вясельнай, пахавальнай і іншай абраднасці. На *вяселле* рыхтавалі некалькі вёдраў *гарэлкі*. За сталом гарэлку чэрпалі з В. Пасля вяселля маладая ішла да *калодзежа* і прыносіла дахаты В. *вады*. В. часта выкарыстоўвалася ў гаданнях. У былінах чашы, з якіх п'юць *віно* і *мёд асілкі*, звычайна называюцца В.

Рэшткі В. знаходзяць у пахаваннях, пачынаючы з часоў ранняга жалезнага веку, асабліва ў курганах XI ст. Паводле этнаграфічных дадзеных, у такіх В. нябожчыку ставілі мёд.

Літ.: Быт белорусских крестьян // Вестник Императорского русского географического общества. Ч. 9. СПб., 1851. С. 32,88; *Дучыц Л.* Аб адной катэгорыі курганных знаходак // Гістарычна–археалагічны зборнік. Вып. 4. Мн., 1994. С. 49—57.

Л. Дучыц

ВЯЛЕ́С, Ве́лес, Волас, адзін з галоўных багоў паганскага *пантэону* ўсходніх славян, вельмі шанаваны на Беларусі. У дамове паміж Руссю і

Візантыяй (911 г.) гаворыцца, што дружыннікі князя Алега кляліся сваёй зброяй «и Перуном богом своим и Волосом скотьем богом». Яго імя згадваецца ў дамовах 907 і 972 гг., у Нестаравым летапісе, дзе ён зваўся «скотьим богом».

З гэтага вынікае, што В. быў богам жывёлагадоўлі і багацця. У спісе багоў, чые ідалы стаялі паблізу церама князя Уладзіміра ў Кіеве, імя В. адсутнічае. Аднак вядома, што ў Кіеве ідал *Перуна* стаяў на гары, а В. — у ніжняй частцы горада, на Падоле. У «Слове пра паход Ігаравы» Баян названы Вялесавым унукам, што сведчыць пра сувязь культу В. з абрадавымі песнямі і паэзіяй. Р. Якабсон выказаў меркаванне, што прататып В. належаў да агульнаеўрапейскага пантэону. Як лічыў літоўскі даследнік Н. Велюс, да бога В. блізкія такія персанажы міфалогіі, як літоўскі фальклорны Вяльняс, латышскі Велс, прускі апякун памерлых і жрацоў Паталс, кельцкі бог багацця і жывёлы Езус, ці Велаун, індыйскі вярхоўны бог, захавальнік справядлівасці і пакаральнік вінаватых Варуна, дэманы Ўрытра і Вала ды інш.

Значная частка даследнікаў міфалогіі мяркуе, што В. быў звязаны з ніжнімі, *левымі* полюсамі бінарных апазіцый і супрацьстаяў Перуну як прадстаўніку верхніх полюсаў. Паколькі ніжнія полюсы звязаныя з халодным, вільготным, мокрым, то В. меў дачыненне да зямных *водаў*, *крыніцаў* (ці хаця б часткі іх) і да *выцокаў рэк*. У беларускіх і літоўскіх казках, якія належаць да сюжэтнай схемы міфа пра Бога Навальніцы, які пераследуе свайго праціўніка, апошні хаваецца менавіта ў зямных водах. Роднасны В. старажытнаіндыйскі Варуна распараджаўся морам, рэкамі, плынямі. Дэман Ўрытра таксама ляжаў у водах. З вадой быў звязаны і літоўскі Вяльняс. Некаторыя рэкі, асабліва Вялля і яе левы прыток Вільня, лічыліся сакральнымі і, магчыма, былі прысвечаны В. Да яго маюць дачыненне паганскія жрацы — *валхвы*. В. быў звязаны і з аграрнымі культамі, пра што сведчыць усходнеславянскі звычай пакідаць яму ў дар нязжатымі некалькі каласкоў, якія называлі «Воласавай бародкай». З імем гэтага бога перагукаюцца старадаўнія назовы сузор'я Плеядаў — Валасажары, Власожельцы, Валасыні. В. лічыўся таксама богам памерлых, падземнага свету, *смерці*. Акрамя таго, В. лічыўся богам клятвы, дамовы, міру. Ён апякун абшчынна-родавай арганізацыі.

Цесная сувязь гэтага персанажа з культам *камянёў*. Мяркуюць, што яму былі прысвечаны такія катэгорыі сакралізаваных валуноў, як камяні з назовамі «Вол», «Валы», «Быкі», *Чортавы камяні*, *камяні-«краўцы»* і камяні-шаўцы, валуны *Сцяпан*, Сцёп-камень, *Вужыныя і Змеевы камяні*. У зааморфным кодзе яму адпавядалі *мядзведзь*, *воўк*, *бык* (вол), *змяя*.

З культам В. звязаныя паданні пра заснаванне населеных пунктаў. Адно з іх — пра заснаванне старажытнага Берасця — падае П. М. Шпілеўскі са спасылкай на М. М. Карамзіна. Паводле падання, места было заснавана адным багатым купцом (*госцем*), які, загаціўшы бяростаю непралазныя балоты, ураставаўся сам і ўратаваў увесь свой тавар, а на памяць аб гэтым здарэнні пабудаваў капішча В. і прынёс яму шчодрыя ахвяры. На тым месцы пазней і паўстаў горад Берасце.

Пасля прыняцця хрысціянства заменнікамі В. сталі святыя Улас (Уласій, гл. *Аўлас*), Мікалай Мірлікійскі, *Сцяпан*. Асабліва на Беларусі быў пашыраны культ *св. Міколы*, які ўспрымаўся ў якасці апекуна жывёлы.

Лічылася, што ён спрыяе земляробству і пчалярству, звязаны з зямнымі водамі. Існавала цесная сувязь паміж шанаваннем Міколы і мядзведжым культам. Мікола пераняў і шэраг іншых функцыяў, у тым ліку звязаных з *валасамі* і *пазногцямі*. Па дадзеных пісьмовых дакументаў, Міколу шанавалі найбольш за усіх святых і ў Сярэднявеччы.

Жаночы персанаж, які з'яўляўся сакральнай парай В., у хрысціянскі час, верагодна, аб'ядналі з вобразам *св. Кацярыны*. Яе рысамі былі валатоўскі рост і сіла, сувязь з вадой, дачыненне да жывёльнага свету, асабліва да мядзведзяў, апякунства над *шлюбам* і *родамі*. Кацярына звычайна згадваецца ў пары са Сцяпанам.

Такім чынам, В. не толькі адзін з самых старажытных, але і самы шматгранны персанаж беларускай паганскай міфалогіі. Матэрыялы сведчаць, што ў вераваннях ён займаў нават большае месца, чым Пярун.

Літ.: Валачобныя песні Мн., 1980; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. Вып. VI. Тарту, 1973. С. 46—82; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 35; Лаучюте Ю. *Перунъ, Велесъ* и балто–славянская проблематика // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 21—23; Легенды і паданні Мн., 1983; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Писаренко Ю. Г.* Велес–Волос в язычницькому світогляді давньої Русі. Київ, 1997; *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. 261—262, 266—267; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 47—50; *Топоров В. Н.* Еще раз о Велесе–Волосе в контексте «основного мифа» // Балто–славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто–славянской конференции. М., 1983. С. 50—56; *Успенский Б. А.* Филологические изыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Шлюбскі А.* Матэрыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Віцебск, 1927; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 29; *Шуру Г.* История первобытной культуры. Вып. I. 1923. № 1.; *Vėlius N.* Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis. Folklorinio velnio analizė. Vilnius, 1987.

Э. Зайкоўскі, А. Райкова, С. Санько

ВЯЛІ́КДЗЕНЬ, Вялі́кадне, Вялі́чка, Па́сха, вялікае старажытнае свята ў гонар сонца, вясны, абуджэння прыроды і надыходу земляробчага сезона. Верагодна, што з В. некалі мог пачынацца каляндарны год. У эпоху хрысціянства В. стаў прымяркоўвацца да ўваскрэсення ўкрыжаванага Хрыста. Дзень правядзення В. залежыць ад месячнага календара: у праваслаўных ён святкуецца ў нядзелю пасля поўні, якая з'явіцца на небе пасля дня веснавога раўнадзення, г. зн. паміж 4 красавіка і 8 траўня н. ст. Да В., такім чынам, прывязаныя і іншыя рухомыя святы і перыяды народнага календара: *Масленіца*, Вялікі пост, *Вербніца*, *Чысты чацвер*, *Радаўніца*, Ушэсце, *Сёмуха* ды інш. В. — самае доўгачаканае і радаснае свята ў хрысціян, якое прыходзіла пасля працяглага

сямітыднёвага посту. Да В. усе старанна рыхтаваліся, прыбіралі хату і падворак, напярэдадні гатавалі самыя разнастайныя стравы, каб належным чынам сустрэць свята. У суботу ўсе, хто мог, ішлі на святочную службу ў храм, а тыя, хто заставаўся дома, не клаліся спаць, раскладвалі на вясковых вуліцах вогнішчы і чакалі, калі апоўначы зазвоняць званы і паведамяць усім, што Хрыстос уваскрос. Казалі, што ад гэтага звону абуджаюцца пасля зімы *пчолы* і пачынаюць спяваць *птушкі*, і першым з іх наймілейшая Богу птушка — *салавей*. Напярэдадні В. ці на самым яго пачатку людзі неслі асвячаць у храм розныя стравы і перадусім *яйкі*, пафарбаваныя галоўным чынам у адвары шалупіння *цыбулі* ці кары дрэў, што надавала ім *чырвоны* колер (былі і *пісанкі*, маляванкі — яйкі, размаляваныя рознымі ўзорамі). Яйка для асвячэння трэба было крыху аблупіць, каб святасць лепш прайшла ў яго. «Свято Вялічка — з красным яічкам» — менавіта ім разгаўляліся на В. за святочным сталом. А прынёсшы яйка дадому з царквы, апускалі яго ў *ваду*, каб ёю памыцца і потым быць румяным, прыгожым і здаровым увесь год. Адно велікоднае яйка клалі за абразы: калі яго кінуць у *пажар*, то ён патухне. З тою ж мэтаю захоўвалі шкарлупінне ад першага з'едзенага на В. яйка, нямыты абрус з велікоднага стала, косткі з асвечанага мяса спецыяльна закопвалі на гарышчы (аднак калі іх закопвалі ў *жыце*, то спадзяваліся тым самым засцерагчы ніву ад буры і *граду*). *Гарэлка*, куды падсыпаны стоўчаныя скарынкі ад асвечаных булак, казалі, мае здольнасць усыпляць ведзьмароў.

Улюбёныя гульні на В. — таксама з яйкамі: іх качалі па нахіленым жолабе і глядзелі, чыё далей пакоціцца; іх хавалі пад шапку і трэба было адгадаць, у які напрамак глядзіць дзюбка яйка. Але найбольш пашыраная была гульня ў біткі. Стукаліся святочнымі яйкамі, і пераможцам быў той, у каго яно заставалася цэлае («мацак»). Забаранялася на В. біцца з кім бы там ні было — за бойку страшылі градабоем на ўсю вёску. У народзе верылі, што чужы чалавек, які трапіць на велікодную бяседу, мае здольнасць прыносіць шчасце ў гаспадарку. У першы дзень В. трэба было есці толькі ўсё асвечанае — гэта нібыта гарантавала, што ўлетку не ўкусіць *змяя*. Разгавеўшыся ў сваёй хаце, гаспадары прыхоўвалі рэшткі асвечаных страў, каб праз *дзевяць* дзён, на Радаўніцу, занесці на могілкі і «пачаставаць» блізкіх нябожчыкаў. Нярэдка ў паўднёвых і цэнтральных раёнах Беларусі на В. хадзілі памінаць нябожчыкаў на могілкі. Відаць, таму, што на велікодным тыдні ў царкве стаяць адчыненыя царскія вароты, у народзе былі перакананыя: для ўсіх, хто памрэ ў гэты час, адчынены светлы *рай*, і *душы* нават самых вялікіх грэшнікаў увойдуць туды без перашкоды. Прыціхлыя на час посту песні, гульні, забавы цяпер зноў абуджаліся. На В. мужчыны і хлопцы збіраліся ў вялікія (да 10—20 чалавек) гурты *валачобнікаў* і хадзілі па сялу спяваць у кожным двары валачобныя песні («валачобнікі валачыліся»). Іх абрадавы сэнс — велічанне селяніна, пажаданне яму на пачатку палявых работ добрага здароўя, шчасця ў сям'і, прыплоду ў хляве, плёну на ніве. Ад В. пачыналі таксама вадзіць *карагоды*. Не абыходзілася і без *варажбы*. Дзяўчаты, каб даведацца, ці пойдуць сёлета замуж, спрабавалі пераскочыць цераз сані. Гаспадары, у якіх неўзабаве павінна была ацяліцца карова, чакалі, хто першы на В. пераступіць *парог хаты*: калі *жанчына* —

народзіцца цялушачка, калі *мужчына* — бычок. На В. існавала багата прадказанняў надвор'я. Чакалася, што сонца на ўсходзе, як і на Купалле, «грае», «купаецца» (гэта абяцала багатыя ўраджаі, шчаслівыя вяселлі). Адкуль *вецер* дзьме — адтуль будзе дзьмуць усё лета. Калі яснае і халоднае надвор'е — летам на садзе будзе поўна розных пладоў. Калі *дождж* — да Сёмухі трэба чакаць больш дажджоў, чым ясных дзён.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 146—174; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 583—589.

У. Васілевіч

ВЯЛЛЯ́, Ві́лія, адна з тых беларускіх *рэк*, якую згадваюць шматлікія паданні. Этымалагічна назву ракі звязваюць з і.-е. *vel–/ *vil–/ *vol–, з семантыкай свету памерлых, але адначасова і з семантыкай плоднасці. Пра В. апавядае вялікая колькасць паданняў, але яны на першы погляд не складаюць сэнсавага адзінства. Тым не менш, калі спалучыць разам асобныя матывы розных паданняў, можна зрабіць дастаткова цікавыя назіранні.

В. у паданнях шчыльна злучаная з вобразамі чарцей. Менавіта ім прыпісваюць паходжанне *камянёў*, нават і на дне самой ракі, і пагоркаў на яе берагах. Час ад часу ўказваецца, што *чорт* хацеў пры гэтым засыпаць ці спыніць раку. Матывы гэткага кшталту характэрныя пры тлумачэнні, чаму рэкі зрабіліся звілістымі. Простага тлумачэння гэтаму няма, але сама назва ракі і ўзгадка аднаго з паданняў, што імя красуні Вялляны (Улляны) пайшло ад яе гнуткага стану, сведчыць аб гэтай семантыцы.

Безумоўна, трэба разглядаць паходжанне ўяўленняў аб сувязі камянёў з ракою яшчэ ў паганскія часы, калі на землях сучаснай Беларусі было пашырана шанаванне камянёў, у тым ліку, відаць, і ў *вадзе* (параўн. Барысавыя камяні ў Дзвіне). Гэтае пакланенне можна звязваць з богам *Вялесам*–Воласам, які акрамя шматлікіх іншых «галін» апякунства быў і валадаром царства памерлых і надаўцам плоднасці. Фанетычныя і семантычныя судачыненні назвы ракі і нейкай істоты падмацоўваюць і балцкія прыклады. Літоўская назва чорта — vėlnias (пры velionis «памерлы» і Vėlinės «дзень памінання памерлых») — паказвае невыпадковасць узгадак гэтага персанажа ў паданнях аб В.

З семантыкай чорта, Вялеса і іншага свету звязаныя і іншыя матывы паданняў пра В. Так, згадваецца, што непаслухмяныя і разбэшчаныя дачка і сын былі ператвораныя маці ў раку В. і ў камень на яе беразе з выглядам чалавека і з адбітаю маланкай галавою. У іншым варыянце чорт падбухторыў *Сцяпана*–краўца адракчыся ад *Бога*, каб з яго дапамогай дамагчыся кахання красуні Вялляны. Чорт быў забіты грамавой стралой, а Сцяпан ператварыўся ў камень. Слёзы ж Вялляны далі пачатак рацэ. Гэтыя матывы адсылаюць нас да агульнаіндаеўрапейскіх міфаў аб барацьбе Грымотніка са Змеем ці з яго заменай іншай істотай ніжняга свету.

Пэўна можна казаць, што нават тыя паданні аб В., што дайшлі да нашага часу, сведчаць аб яе вялікай ролі ў старажытнай міфалогіі мясцовага насельніцтва (незалежна славянскага ці балцкага) і аб яе шанаванні. Нават яшчэ на пачатку нашага стагоддзя жыла памяць аб тым, што раней раку называлі «святой Вялікай ракой».

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Мифологические географические названия

как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 125—126; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 299, 571, 620, 644, 645 і каментары да іх.

А. Прохараў

ВЯНОК, рытуальны прадмет, абрадавае выкарыстанне якога перадусім звязана з магічным асэнсаваннем яго формы (круглы прадмет з адтулінай). Менавіта форма абумовіла апатрапейную моц В., калі ён аберагаў ад нячыстай сілы, хваробаў і чарадзейства. Праз В. працягвалі хворых дзяцей, працэджвалі *малако* і да т. п. (параўн. абрадавае выкарыстанне *хамута*).

В. належыць да ліку асноўных атрыбутаў вясельнага абраду. Яго шлюбная сімволіка замацавалася ў любоўнай магіі і шматлікіх *варожбах*. Галоўны сімвалічны сэнс В. маладой — увасабленне дзявоцкасці (параўн. матыў «страчанага вяночка»). В. надзявалі на галаву памерлым дзецям і нежанатай моладзі, а ў Віцебскай губерні В. клалі ў труну і жанатаму мужчыну, толькі сплецены з папараці, а не з *руты*, як плялі нежанатаму хлопцу.

Сваю ролю адыграла само дзеянне па вырабе В.: звіванне, віццё, скручванне, завіванне ж В. у гаспадарчым календары выступае адным з прыёмаў земляробчай магіі («Мы заўем вяночкі, мы заўем зялёныя, на жыта густое, на ячмень каласісты, на авёс расісты»). У складзе каляндарнай абраднасці В. пазначаў асноўную асобу рытуалу, захоўваў прадукавальны, абарончы і шлюбны сэнсы. В. з зеляніны ўпрыгожвалі *«русалку»* ці плялі адзін вялікі В., які выносілі за межы вёскі. Знішчэнне В. сімвалізавала «выгнанне русалкі». В. вылучаў сярод іншых удзельнікаў абраду *«Куста»* — прыбраную ў зеляніну дзяўчыну, В. плялі на *Сёмуху* ў час збору траецкай зеляніны. В. выступалі як абавязковы атрыбут купальскіх *ігрышчаў*. Іх надзявалі на галаву, перакідвалі праз вогнішча, але найбольш была пашырана *варажба* з пусканнем В. па *вадзе*. Купальскі В. надзяляўся і абарончай функцыяй — яго надзявалі *карове* на рогі «ад *ведзьмаў*». Асноўным рытуальным значэннем дажынкавага В. было ўвасабленне новага ўраджаю, плёну, багацця. В. прыносілі дадому, потым старанна абмалочвалі і гэтым зернем першым засявалі ніву. Круг В. як бы ўвасобіў у сабе гаспадарчы кругазварот: сеянне — жніво — сеянне.

Такім чынам, выява кола–В. як аховы ад злых сілаў, пражытак салярнага культу і сімвал дзявочай чысціні шмат што значыла ў абраднасці беларусаў, спрыяла замаўленню ўрадлівасці і дабрабыту. В. захаваў і старажытны сэнс ушанавання герояў, сімволіку славы. Важнасць і шырыня выкарыстання гэтага сімвала спарадзіла да жыцця асобнае выслоўе — «як у вянку» са значэннем «вельмі добра, хораша».

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 37—40; *Виноградова Л. Н.* Венок погребальный // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 320—321; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Венок // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 314—318; *Гура А. В.* Венок свадебный // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 321—325; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 220, 304—305; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 207; *Усачева В. В.* Венок жатвенный // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 318—320; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 575.

Т. Валодзіна

ВЯРБА́, адно з улюбёных беларусамі *дрэваў* «жаночага паходжання», апетых у песнях, узвялічаных у народных паданнях. Паводле старажытных уяўленняў, В. — гэта дзяўчына, якая, каб уратавацца ад замужжа са старым, перакінулася ў дрэва. Гісторыя паходжання В. выкладзена ў баладзе. Ператварэнне дзяўчыны ў В. адбылося па яе волі, па яе ўласным закляцці, прытым разам з ёй розныя прадметы і іх дэталі ператварыліся ў аб'екты прыроды: «Станьце, вёдры, камушком (2), // Почапачкі — ланцужком (2), // Каромысел — яварам (2), // А я, малада, — вярбою (2), // Пад крутой гарою (2), // Над быстрай ракою». Дзяўчына–В. стаяла над ракою, пакуль прыехалі купцы–таргаўцы, якія сталі секчы В., шчапаць дошчачкі ды рабіць гуслі. Звонкія гуслі расказалі, як радасна дзяўчыне ісці за роўню, і як цяжка і ненатуральна — за старога. Адпаведна сваёй гісторыі В. расце пераважна на нізкіх месцах, блізу *вады*, над *рэчкамі*, ручаямі.

В. была здаўна сакральна вылучаным дрэвам, яе ранняе цвіценне ёсць першай прыкметай вясны. В. з'яўляецца атрыбутам хрысціянскага свята Пальмавая нядзеля, або *Вербніца,* у гонар уезду Ісуса ў Ерусалім, калі людзі віталі яго пальмавымі галінкамі. Яскравы і добра вядомы звычай сцябаць адзін аднаго вярбовымі дубцамі са словамі: «Не я б'ю, вярба б'е, за тыдзень Вялікдзень. Будзь здаровы, як вада, і багаты, як зямля». Сапраўдныя ўласцівасці В. лёгка прыжывацца і хутка расці міфалагізаваліся і распаўсюдзіліся ў розныя сферы чалавечай жыццядзейнасці. У беларусаў В. з ядлоўцам, упрыгожаная штучнымі кветкамі і асвечаная ў царкве, служыла за магічны прадмет для выгану жывёлы ў поле на *Юр'я*, яе захоўвалі на покуце за абразом, а адну галінку садзілі ў адпаведным для яе месцы. В. ужывалася як лекавая *расліна*, галінкамі В. абтыкалі з ахоўнымі мэтамі палі і да т. п.

З другога боку, у беларускіх павер'ях менавіта В. абралі сваім прытулкам *чэрці*: з *Вадохрышча* да Вербнай нядзелі на ёй сядзяць нячысцікі і грэюцца на сонцы, а пасля таго як В. асвецяць, — валяцца ў ваду. Пры гэтым чэрці аддаюць перавагу сухой, дуплістай В. (гл. фразему «закахаўся як чорт у сухую вярбу»). У павер'ях палешукоў В., што нахіліліся над вадой, — «гэта праклятыя Богам тыя мацеры, што страцілі сваіх дзяцей».

У *замовах* В. побач з іншымі дрэвамі замяшчае сабой сакральны цэнтр: «На моры, на лукамор'і стаіць вярба, на той вярбе сем сот галля, а ў том галле звіта лапухова гняздо, а ў тым гняздзе ляжыць Ева–царыца...»

Літ.: Балады. Т. I. Мн., 1977. С. 392—393; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 53—61; *Толстой Н. И., Усачева В. В., Агапкина Т. А.* Верба // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 333—336.

М. Малоха, Л. Салавей

ВЯРОЎКА, прадмет, рытуальныя функцыі якога абумоўленыя «аб'яднальным» прызначэннем, тэхналогіяй яе вырабу — віццём, а таксама абарончымі здольнасцямі і падабенствам да іншых прадметаў.

Да ліку ўніверсальных можна далучыць прадпісанне купляць жывёлу з В., каб вялася і прыносіла багацце. І сёння ў беларускіх вёсках вытрымліваецца забарона біць В. карову, якую вядзеш да быка, калі, верагодна, актуалізавалася сема «завязвання» патэнцыйнай плоднасці жывёлы. Наадварот, як яе «развязванне» выглядае здыманне

гаспадаром, які прывёў карову да быка, В. з яе рагоў. Гаспадар затым той В. апярэзваўся сам. У той жа час В. у зламысна–магічных практыках замяшчала саму карову, прыпадабняючыся найперш да струменяў *малака*. У былічках ведзьма «доіць» В., збівае ёю *расу* — затым з В. цячэ малако.

У традыцыйнай свядомасці В. атаясамліваецца з пупавінай (цяжарнай забаранялася пераступаць В., бо іначай у *дзіцяці* пупавіна абматаецца вакол шыі), з крывымі *нагамі* (няможна ў святы віць В., бо маладняк народзіцца са звітымі нагамі), з чарвякамі і *змеямі* (у «шылаваты» *панядзелак* нельга віць В., каб не накруціць чарвей на *капусту* і *сады*).

Абвязванне В. ці абцягванне ёю вёскі стварае магічнае кола (гл. *Кола магічнае*), што засцерагала ад пранікнення нячыстай сілы. Так, на *Юр'е* да сонца плялі В., над якімі *знахар* прамаўляў закляцце, потым праз гэтую В. пераганялі статак у надзеі аберагчы яго ад *ваўкоў*.

Абавязкова прысутнічае і аб'яднальная, медыятыўная функцыя В., з дапамогай якой уяўлялася магчымым пранікнуць на той свет (гл. аналагічныя матывы ў казках). Беларусы В., на якіх апускалі *труну* ў магілу, вешалі затым на *крыжы* ці магільным дрэве, каб памерлы з іх дапамогай змог пераадолець шлях у іншасвет.

У народнай медыцыне з дапамогай *вяровачкі* сімвалічна стваралі «двайніка» хворага, вымяраючы ўсе яго суставы і завязваючы там вузельчыкі. Потым такая В. або спальвалася, або забівалася асінавым калком.

Асаблівае месца адводзілася В. вісельніка, якая, паводле павер'яў, прыносіць шчасце і багацце. Калі канакрад завалодае хоць часткай такой В. і будзе насіць яе з сабою, ён будзе застрахаваны ад усіх няўдач у сваёй «прафесіі». Такая В. прыцягвае наведнікаў у тую карчму, дзе знаходзіцца. Але калі чалавек будзе штодня да яе дакранацца — абавязкова скончыць жыццё самагубствам.

Літ.: *Агапкина Т. А., Левкиевская Е. Е.* Веревка // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 338—340; Виленский вестник. 1879. № 119; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 147, 239—240, 262; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 227.

Т. Валодзіна

ВЯСЕ́ЛЛЕ, складаны і працяглы па часе рытуальна–абрадавы комплекс, скіраваны на грамадскую фіксацыю прынцыпова іншага сацыякультурнага статуса маладых людзей перад шлюбнага ўзросту. Беларускае В. мела шмат агульнага з В. іншых суседніх народаў і разам з тым мела даволі выразную адметнасць практычна ва ўсіх складніках абрадавага комплексу: у структуры, у часе правядзення, у адлюстраванні светапоглядных асноў этнасу, яго менталітэту, вызначэння сацыяльнай ролі і месца *жанчыны*, у працягласці, дакладна вызначаных ролях кожнага ўдзельніка, у найбагацейшым песенна–харэаграфічным суправаджэнні.

Існавала забарона спраўляць В. у пост, а таксама напярэдадні шэрагу хрысціянскіх святаў. Асноўныя перыяды В. прыпадалі на час ад *Багача* і да Піліпаўкі («вялікая вясельніца»), ад *Вадохрышча* і да *Масленкі* («мясаедная вясельніца»).

У структуры беларускага В. можна вызначыць тры асноўныя этапы: абрады дашлюбнага часу, само В. і, нарэшце, абрады і абрадавыя рэгламентацыі паводзінаў маладых да года пасля В.

Перадшлюбны перыяд мог доўжыцца ад двух тыдняў да месяца і ўлучаў у сябе наступныя асноўныя моманты: сватанне, запоіны, змовіны, зборную суботу.

Сватанне адлюстроўвала самую старажытную форму вясельнай абраднасці, аснову якой складала купля–продаж нявесты. Мэта сватання — абодва бакі (жаніха і нявесты) павінны былі дамовіцца паміж сабой аб згодзе на *шлюб* і ўмовах падрыхтоўкі і правядзення В. З боку жаніха ў госці да маладой хадзілі сваты (прадстаўнікі свайго роду) — сват і бацька маладога або сват разам з маладым. Роля дзяўчыны ў гэтым выпадку была даволі пасіўнай: яе выпраўлялі з хаты. Канчатковая згода была за бацькамі, хаця згода ці нязгода дзяўчыны магла ўплываць на выніковасць сватання.

У некаторых мясцінах існаваў звычай праводзіць «агледзіны», калі бацькі нявесты выказвалі жаданне пазнаёміцца з сям'ёй жаніха і «агледзець» яе гаспадарку.

Следам за сватаннем ішлі запоіны («запівіна», «заповіны», «малыя заручыны», «барышы», «малая гарэлка»), у час якога канчаткова замацоўвалася згода абодвух бакоў, і з гэтага часу дзяўчына лічылася засватанай, ні адзін з бакоў пасля гэтага не меў права змяніць сваё рашэнне. Характар запоінаў зноў–такі нагадваў звычайную гандлёвую аперацыю, здавальняючы вынік якой «запівалі барышом». Пры канцы запоінаў дамаўляліся аб часе правядзення заручын («вялікія запоіны», «вялікая гарэлка», «змовіны»). На змовінах з абодвух бакоў прысутнічала шырокае кола радні, якая знаёмілася між сабой і канчаткова абмяркоўвала ўсе акалічнасці правядзення В., а таксама вызначаліся падарункі з боку жаніха і з боку нявесты.

Напярэдадні самога В., у суботу вечарам, у хаце маладой ладзілі «зборную суботу» («дзявочы вечар», «паненскі вечар», «вянкі», «зборны вечар»).

Зборная субота была своеасаблівай мяжой у характары жыцця і сацыяльным статусе дзяўчыны. Яна развітвалася са сваім дзявоцкім жыццём, са сваімі лепшымі сяброўкамі, пазбаўлялася права прысутнічаць разам з імі на гулянках дашлюбнай моладзі.

Адвячоркам у суботу ў хаце маладой збіраліся яе сяброўкі, яны вілі вянкі, рыхтавалі абрадавыя ўпрыгожанні для жаніха і нявесты. Завіванне *вянкоў* адбывалася з дазволу і дабраслаўлення бацькоў і сімвалізавала цнатлівасць дзяўчыны. У паўднёва–заходніх раёнах Беларусі ў зборную суботу «завівалі елку» («вілца»): яе ўпрыгожвалі каляровымі кветкамі, свечкамі, цацкамі, выраблены мі з саломы.

Уласна вясельны цыкл абрадаў распачынаўся з выпякання *каравая*. Можна канстатаваць, што каравайны абрад быў адной з дамінантаў ва ўсёй вясельнай абраднасці. Выпяканне каравая сімвалізавала пачатак вясельнай дзеі, а яго дзяльба сведчыла аб заканчэнні В. Акрамя гэтага, у структуру каравайнага абраду ўваходзілі наступныя рытуальныя дзеянні: падрыхтоўка *дзяжы*, замешванне цеста, вымятанне і распальванне *печы*, саджанне каравая ў печ, выманне з печы, *варажба* аб лёсе маладых па форме каравая і некаторых іншых вонкавых прыкметах, упрыгожванне, захаванне каравая ў каморы, вынас, дзяльба і пэўныя рытуальныя і магічныя дзеянні ўдзельнікаў В. з атрыманым кавалачкам («доляй») каравая.

Неабходна адзначыць, што каравайны абрад характэрны для паўднёвага, паўднёва–заходняга і цэнтральнага

рэгіёнаў Беларусі. У паўночных і паўночна–ўсходніх рэгіёнах існаваў так званы «стаўбавы абрад», асноўныя дзеянні якога выконваліся каля «слупа», «стаўба», які ўкопвалі побач з *печчу* з правага боку ад вусця.

Вельмі важнай этыка–рэгламентуючай часткай вясельнага абраду быў пасад маладых. Для атрымання канчатковай згоды маладых на шлюб і дабраславення бацькамі жаніха і нявесту садзілі на дзяжу, на лаву, засланую вывернутым *кажухом* або жытнёвым *снапом*. Прычым садзіцца на дзяжу маладым дазвалялася толькі ў тым выпадку, калі нявеста была цнатлівай.

Наступнымі храналагічнымі этапамі В. з'яўляюцца збор і адпраўленне дружыны жаніха, прыезд іх па нявесту і яе выкуп.

Пасля таго як дружына маладога вытрымае іспыт, прапанаваны дружкамі маладой, а выкуп задаволіць усе бакі, бацька нявесты тройчы па сонцы абводзіў дачку вакол *стала* і каля парога перадаваў яе ў рукі жаніха. Маладых адпраўлялі для шлюбу ў касцёл або павянчацца ў царкву. Маладыя садзіліся ў брычку ці ў фурманку, бацькі тройчы абыходзілі вясельны поезд і абсыпалі яго зернем *жыта*.

Калі нехта з маладых быў сіратой, то вясельны поезд адразу ехаў на могілкі, каб заручыцца благаславеннем продкаў на доўгае і шчаслівае сумеснае жыццё. Калі ж маладыя былі з поўных сем'яў, то яны спачатку вянчаліся, а затым ужо ішлі да магіл нядаўна памерлай радні і сваім ушанаваннем заручаліся іх «падтрымкай» на будучае прадаўжэнне роду.

Пасля вянчання маладыя ехалі да дому нявесты. Перад парогам хаты іх сустракалі яе бацькі. Маці была ў вывернутым кажусе, трымала на *ручніку хлеб–соль*, а бацька дзве чаркі і бутэльку *гарэлкі*. Бацька прапаноўваў ім выпіць па чарцы, аднак напярадзе ў іх была шлюбная ноч, таму ніякага пітва ўжываць нельга было. Пасля таго як маладыя вытрымлівалі іспыт, бацькі саступалі ім дарогу. Жаніх браў нявесту на рукі і пераносіў яе цераз *парог*. Маладыя па сонцы заходзілі ў чырвоны кут, садзіліся пад абразамі. З гэтага часу пачыналася самая вясёлая і гуллівая частка В.

Позна вечарам у хаце маладой адбывалася дзяльба каравая, затым малады адкупляўся ад сяброўак маладой, збіралася прыданае, і вясельная працэсія з песнямі адпраўлялася да дому маладога. Па шляху вясельны поезд некалькі разоў сустракалі вяскоўцы, перагароджвалі дарогу і патрабавалі выкуп. Вясельны поезд заязджаў прама ў двор. Маладыя злазілі з вазоў толькі тады, калі бацькі з'яўляліся на парозе хаты. Сутнасць урачыстай сустрэчы была тая ж, што і ў хаце маладой.

У двухдзённым святкаванні В. у хаце маладога асабліва важнымі былі два моманты: прыбіранне пасцелі для маладых і агледзіны яе пасля шлюбнай ночы, а таксама дзяльба каравая. Апошні абрад практычна завяршаў этап пераходу маладых у іншы сацыяльны статус. Цяпер яны ўжо станавіліся мужам і жонкай, якім трэба было працягваць род і забяспечыць яго дабрабыт. Характар і асаблівасці абраду дзяльбы каравая былі скіраваныя на магічнае мадэляванне далейшага лёсу заручанай пары.

Дзялілі каравай хросныя бацькі маладога. Сярэдзіну або верхнюю частку яе выразалі і пакідалі маладым, затым адорвалася сям'я маладых, пачынаючы з бацькоў, а затым ужо ўся радзіна.

Пасля дзяльбы каравая да маладой падыходзіла маці маладога, здымала з яе вэлюм (сімвал дзяўчыны) і

павязвала два атрыбуты жаночай долі: хусцінку і фартушок. Вэлюм на некалькі хвілін перадавалі старшай дружцы маладой, а затым вешалі на сцяну каля абразоў. Пасля гэтага маладыя пакідалі хату, а старыя людзі ладзілі свае «В.» — спраўлялі тэатралізаваны абрад «цыганоў».

На гэтым заканчвалася само В., аднак цыкл абрадавых дзеянняў вялікай родавай урачыстасці працягваўся да года. На дзевяты дзень спраўляліся «пярэзвы» («перазоў», «падвясёлкі», «банкеты», «гасціна», «госці») — узаемнае наведванне бацькоў маладых. З дзевятага да саракавога дня ў маладых доўжыўся «мядовы» месяц. Да года нявестка павінна была прыйсці дадому адна, без мужа, на свята ўшанавання сваіх продкаў: на *Радаўніцу* і на восеньскія *Дзяды*. І толькі пасля таго, як у маладой сям'і народзіцца *дзіця*, яна стане неразлучнай парай, якая на ўсіх святах і ва ўсіх прылюдных месцах павінна быць толькі разам.

Літ.: *Карский Е. Ф.* Белорусы. Т. 3. Очерки словесности белорусского племени. I. Народная поэзия. М., 1916. С. 235—295; *Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Мн., 1956; Вяселле: Абрад. Мн., 1978.

І. Крук

ВЯСЁЛКА (і.-е. *ǫes- 'зіхоткі, бліскучы'), з'ява прыроды, атуленая міфалагічнымі ўяўленнямі. Згодна з народнымі паданнямі, В. апускае адзін канец у мора, *раку*, луг і цягне *ваду* з усім, што ў ёй ёсць. Вада падымаецца ў хмару, адкуль, як праз сіта, прасейваецца, і *дождж* падае на зямлю. Калі паблізу апынецца чалавек, В. можа і яго ўцягнуць на хмару. Таму маці забаранялі сваім дзецям выходзіць на двор, калі ў небе з'яўляецца В. *Бог* даў В. дзеля таго, каб не было патопу, бо яна ведае меру вады для дажджу. Пакуль яна не накачае вады, дождж не пойдзе. В. у народзе ўспрымалі лукам *Перуна*, з якога грамавержац пасылае на зямлю стрэлы — *маланкі*. Па асаблівасцях В. і часе яе ўзнікнення на небе прадказвалі будучае надвор'е.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 84—85, 179; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 337, 563; *Страхов А. Б.* К балто-славянским семасиологическим параллелям (названия радуги) // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тезисы докладов Второй балто-славянской конференции. М., 1983. С. 44—45.

У. Васілевіч

ВЯТРОЎНІК, расліна з жоўтымі кветкамі (тураўск. парыло (Filipendula ulmaria (L.) Maxim, рус. лабазник), магчыма, назва і некаторых іншых раслін (напр., Spiraea L., рус. таволга). Паводле народных уяўленняў, В. — моцны ахоўны сродак ад *змей*, якія пакідаюць тыя месцы, дзе ён зацвітае. У гэткіх месцах можна смела браць ягады і *грыбы*. Але, уцякаючы ад В., змеі могуць збірацца ў адрынах. Каб засцерагчыся ад гэтага, зёлкі В. клалі ў адрынах або чаплялі на сценках. У народнай медыцыне В. лічыўся добрым сродкам для хутчэйшага загойвання адкрытых ранак. Ужываўся таксама для лячэння рэўматызму, падагры, хваробах скуры і інш.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 15; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. Мн., 1978. С. 332—333; *Шмярко Я.П., Мазан І.П.* Лекавыя расліны ў комплексным лячэнні. Мн., 1989. С.89.

С. Санько



ГАЁЎКІ, міфічныя насельніцы лясоў і гаёў, унучкі *Гаюна* (*Гаёвага дзеда*). Маляваліся ў выглядзе маладых гарэзлівых дзяўчат. На зіму яны пакрываюцца густой снежна–белай поўсцю, чыстым застаецца толькі прыгожы *твар* ды русыя *косы*. Па вясне поўсць спадае, і Г. становіцца як звычайная дзяўчына, толькі прыгажэйшая. Яны любяць усё жывое: да іх, параніўшыся, звяртаюцца па дапамогу і лось, і *птушка*, ведаючы, што Г. залечаць іх раны. Злавіць і прыручыць Г. немагчыма. У час небяспекі яны могуць рабіцца нябачныя. Гаёвы дзед забараняе неразумным унучкам выходзіць за межы лесу. Але, даведаўшыся пра гулянне ў недалёкай вёсцы, яны ўцякаюць туды і цішком падглядаюць, як забаўляецца моладзь, у якіх строях і ўпрыгожаннях вясковыя дзяўчаты. Упадабаную сукенку Г. могуць зняць з якой–небудзь адасобленай дзяўчыны, пусціўшы яе ў споднім ці зусім голую. У купальскую ноч Г. выходзяць да святочнага вогнішча, дурэюць у росным жыце, збіраюць зёлкі. Апоўначы яны вяртаюцца ў лес палюбавацца на цвіценне *Папараці–кветкі*. Чалавек, высачыўшы Г., можа неўпрыкмет пайсці за імі, і тыя прывядуць яго да кветкі шчасця. Г. часткова нясуць у сабе рысы *русалак*. Згадвалася пра іх на Вілейшчыне.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 490—491.

У. Васілевіч

ГАЙ КУ́ЛЬТАВЫ. Летапісныя звесткі аб пакланенні гаям знаходзяць пацвярджэнне ў этнаграфічным матэрыяле. Сведчаннем культавага прызначэння гаёў сталі іх назвы — Княжая Дубрава блізу Турава, Каралеўская Дубрава блізу в. Першамайская Шчучынскага, Дубовы Гай блізу в. Гатава Мінскага, Святы Гай блізу в. Ніз Слонімскага, Красны Гай блізу в. Талачманы Свіслацкага р–наў, Пушча Старына блізу в. Крывічы на Дзісеншчыне ды інш. Вядомыя паданні пра *скарб* у бярозавым гаі блізу в. Ягнешыцы Слонімскага р–на, пра куфар з *грашыма*, які ахоўваюць *сабакі* ў гаі блізу в. Цераховічы Зельвенскага р–на. Г. к. даследнікі звязваюць з культам памерлых. Спаленне нябожчыкаў адбывалася ў святых гаях.

***Літ.*:** Памятная книжка Минской губернии на 1878 год. Ч. II. Мн., 1878. С. 102; *Покровский Ф. В.* Археологическая карта Гродненской губернии. Вильна, 1895. С. 28, 39; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. II. СПб., 1893. С. 427; *Lambert Miś Andrzej*. Przedchrześcijańska religia rugian // Slavia Antiqua. T. XXXVIII. Rok 1997. S. 105—149.

Л. Дучыц

ГАЛАВА́, у антрапаморфнай мадэлі свету сімвалізуе *неба*.

Як і іншыя часткі цела, Г. мае яскравыя сімвалічныя аналогіі ў мікракосмах хатняга начыння, *печы*, уласна *хаты*, ландшафту і самога Сусвету. На роўні рэчыўнага коду Г. адпавядае *гаршчок* — у загадках Г. падаецца як «гаршчок разумны, хоць *сем* дзірак

мае», гл. таксама этымалагічную роднасць слоў чэрап і чарапок і звычай з Шумілінскага р–на: «Як чараўніца ўміраіць і ня можа ўмерці — дзірку ў пасудзіне праб'юць і дзіржаць над той бабай, тады скоранька ўмрэць». Відавочна, гэтая акцыя ізаморфна пашыранаму прадпісанню ўзрываць у такіх сітуацыях столь і тым рытуальна ствараць *дарогу* для больш лёгкага пераходу *душы* на той свет. Да сімволікі Г. маюць дачыненне галаўныя ўборы — *шапка*, *хустка*, намётка.

На роўні інтэр'еру з Г. чалавека супастаўляецца печ, назіраецца нават перанос назваў частак Г. чалавека на часткі печы і наадварот: каптур — верхняя частка печы і галаўны ўбор, чало — лоб і пярэдняя частка печы, чалеснікі і рус. «челюсть», паднябенне ў печы і ў *роце* ды інш. Адметнае паказанне роту як часткі печы, падпечка ў загадках — «Поўны падпечак белых авечак» (зубы), «У печцы цяпло паліцца, з–пад печкі попел валіцца» (курыць люльку) і інш. Сімвалічнае асэнсаванне печы як Г., часцей жаночай, прадвызначыла ўзнікненне цэлага шэрагу побытавых прадпісанняў. Пасля выпякання *хлеба* гаспадыня павінна была закрыць печ *заслонкай*, іначай, калі яна памрэ, у яе рот будзе «раззяўлены»; «як хто атходзіць, заслонку ў печы нада закрываць, каб ніхто на яго ні разяваўся» (зап. у Лепельскім р–не).

Ізаморфнасць Г. чалавека і яго *хаты* наглядна чытаецца ў загадках «Стаіць стоўб, а на тым стаўбу хата», «У адну пуньку ды сем варот». Выразная паралель Г. і хаты назіраецца ў найменні частак інтэр'еру праз апісанне чалавека: *вушы* — 1) на галаве і 2) выступы ў бярвеннях, якія ўпускаюцца ў вушакі; *барада* — 1) на твары і 2) выемка ў крокве. Роту і *вачам* сімвалічна адпавядаюць *дзверы* і *вокны*. У народных павер'ях, выпраўляючыся ў дарогу, зачынялі дзверы і вокны, каб «у злясліўцаў закрыліся раты са злымі языкамі»; у загадцы пра вокны — «як удзень, так і ўночы, ўсё тыя ж вочы».

У сістэме ландшафтавых аналогій Г. найперш вылучаецца *гара*, напрыклад у загадцы: «А на гары гай, пад гаем маргай, пад маргаем шмаргай, пад шмаргаем хапай» (*валасы*, вейкі, *нос*, рот). У новазапаветным аповедзе ўзвышша ў выглядзе ўзгорка, на якім быў укрыжаваны Хрыстос, атрымала назву Галгофа (грэц. «чэрап»). Паказальная і замацаванасць за гарой эпітэта Лысая.

І, нарэшце, касмічнымі адпаведнікамі Г. выступаюць неба і яго галоўныя аб'екты — *Сонца*, *Месяц*, *зоркі*.

Прычынамі галаўнога болю ва ўяўленнях беларусаў магло быць парушэнне забаронаў раскідваць вычасаныя *валасы*, прычэсвацца на Раство, мыць Г. у дзень Івана Галавасека і іншыя адступленні ад каляндарнай рэгламентацыі паводзінаў. Да ліку прафілактычных захадаў належаць прадпісанні ў час першага *грому* куляцца або стукаць сябе кулаком па Г. са словамі «залезна галава».

З Г. звязаны шэраг павер'яў і рытуалаў, што маюць як асноўную ідэю жыццёвай моцы, актыўнасці, пачатку жыцця.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 343; Загадкі. Мн., 1972. С. 112—114; *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: картина мира и миры образов. М., 1996. С. 118; Мифологический словарь. М., 1991. С. 158; *Никифоровский Н.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 88, 213; *Топорков А. Л.* Печь // Славянская мифология. М., 1995. С. 311; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. Мн., 1990. С. 35, 68, 103; Уласныя запісы аўтара.

Т. Валодзіна

ГАЛАВЕ́ШКА, **галаўня́**, абгарэлае палена. Найперш Г. увасобіла сакральную моц *агню*, якую можна было скарыстаць ці з прадукавальнымі, ці з абарончымі намерамі (параўн. формулу «Соль табе ў вочы, галавешку ў зубы»). Асаблівай магічнай сілай надзяляліся Г. з рытуальных вогнішчаў — купальскага, юраўскага ці каляднага. Каб *лён* быў высокі, у ваду кідалі Г. на *Купалле*, на Заходнім Палессі моладзь бегала, трымаючы іх над галавой, а потым закідвала ў поле для абароны ўраджаю ад нячыстай сілы. Такім чынам, па–першае, Г. сімвалічна замяшчае сабой агонь. Акрамя таго, тэрмін «галаўня» замацаваўся за жытняй спарынёй — чорным зернем, прычыны з'яўлення якой бачылі ў нябесным агні, у *маланцы*: «маланка жыта паліць — спарыня ў жыце», а таксама ў няправільных дзеяннях з тымі ж Г.: на *Каляды* забаранялася заліваць іх вадой, называць галавешкамі, казаць трэба «залатушкі» ды інш. Па–другое, Г. у *печы* звязваліся з продкамі: «печ — улюбёнае месца знаходжання *душаў*, на *Дзяды* галавешка, падаючы з печы, дзіўна іскрыцца і разгараецца»; «калі топяць у печы, а там гудзіць і трашчыць, то душы памерлых родных просяць дапамагчы, бо пакутуюць замест пекла ў печы». І па–трэцяе, у выглядзе Г. уяўлялі лятучага *змея*, што блішчыць і рассыпае іскры, несучы гаспадару багацце. Наагул у дыялектах «головня» — табуістычнае абазначэнне *змяі*.

Цікава, усе гэтыя тры пункты — семы спору, матывы змея і культу продкаў — аб'яднаў у сабе беларускі дэман *Спарыш*; да агню, памерлых і ўрадлівасці скіраваны гэтаксама вобраз *вужа*. Як паказвае У. М. Тапароў, «змяіную» тэму працягвае і навагодні паўднёваславянскі бадняк — недапаленае да канца палена, якое шырока выкарыстоўвалася ў прадукавальнай магіі. У шэрагу традыцый у падобных рытуалах спальвалася змяя, таму тэрмін, а за ім і рэалія, могуць мець дачыненне да вобраза супраціўніка Грымотніка.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 74; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Головня // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 508—510; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 84, 108; *Топоров В. Н.* и др. // Этимология. 1974. М., 1976. С. 3—13. *Kubiak L., Kubiak K.* Chleb w tradycyji ludowej. Warszawa, 1981. S. 91.

Т. Валодзіна

ГАНЧА́Р, гаршчэ́чнік, гаршчэ́чніца, у міфах многіх народаў вобраз бога ці культурнага героя, які творыць людзей (або асобныя іх часткі) з гліны. У паданнях розных народаў апавядаецца, што першыя людзі былі вылепленыя з гліны (у беларусаў таксама некаторыя жывёлы). У старажытнасці ганчарная справа была жаночым заняткам. Верылі, што гаршчэчніца валодае незвычайнымі ўласцівасцямі. Яна магла выйсці замуж толькі за *каваля*, які таксама з дапамогай *агню* вырабляў рэчы. Часта гаршчэчніца і каваль выступалі ў ролі святароў, пакліканых забяспечыць урадлівасць *зямлі*.

Яшчэ ў сярэдзіне XX ст. у Беларусі месцамі ганчарства лічылася жаночым заняткам, і вяскоўцы з пагардай глядзелі на мужчын–Г. У той жа час тачэнне драўлянага посуду паважалася як праца, годная мужчын (на Гродзеншчыне).

З вырабам глінянага *посуду* звязана шмат прыслоўяў і забабонаў. Лічылася, што калі благое вока гляне на посуд у часе лепкі, то гаршкі ў печы паб'е *Пярун*. З мэтай абароны посуд трэба было пакрапіць салёнай вадой або абвесці вакол тры разы падпаленай

драўлянай *качаргой* ці выкінуць праз страху будынка, дзе абпальваўся посуд, свіны гной. Часта ў час лепкі Г. маліўся. Калі Г. працаваў, то забаранялася зычыць яму поспеху, іначай начынне пры абпале разваліцца.

Літ.: *Hołubowicz W.* Ganczarstwo wiejskie zachodnich terenów Białorusi. Toruń, 1950. S. 232—233.

Л. Дучыц

ГАРА́, у беларускай міфапаэтычнай традыцыі мадэлюе вертыкальную структуру Сусвету і ўяўляе трансфармацыю Сусветнага дрэва. Міфалагічная Г. трохчасткавая. На яе вяршыні, тоеснай вяршаліне Сусветнага дрэва, жывуць багі (у індаеўрапейскай традыцыі Г. — пераважнае месца знаходжання бога Грымотніка), у ніжняй частцы — ліхія духі, а на зямлі — чалавечы род. Вяршыня Г. з'яўляецца і месцам волевыяўлення прароцтваў багоў (вешчы сон князя Гедыміна, князя *Тура* на Г.). У беларуска–балцкай міфалогіі Г. сімвалізавала шлях для *душ* памерлых у *вырай*. Каляндарна–абрадавы фальклор выяўляе Г. як сакральны цэнтр рытуальнай прасторы: «Ой сярод сяла стаяла гара» (калядная), «А на гары царкоўка» (купальская), «Да яго ж двор на пагорачку» (валачобная), што знаходзіць сваё пацверджанне і ў рэальнай (напрыклад, купальскай) абрадавай практыцы. Большасць паганскіх свяцілішчаў, вядомых на Беларусі з пісьмовых крыніцаў і палявых даследаванняў, стаіць на Г. Сакральнае значэнне мелі ўзгоркі, за якімі замацаваліся народныя назвы — *Дзявочая гара*, *Святая гара*, *Бабіна гара*, *Лысая гара*, Перунова гара (на выспе Асвейскага возера, в. Дараганава Асіповіцкага, в. Шчурок і Вензаўшчына Шчучынскага р–наў і інш.), Чортава гара (в. Касута Вілейскага, Гаравыя Полацкага, Пусташкі Браслаўскага р–наў ды інш.), Змеева гара (Млыны Камянецкага, Вароніна Сенненскага р–наў), Турава гара (Тураў Жыткавіцкага р–на), Богава гара (Барсукі Верхнядзвінскага р–на), Царкавішча (Смарыгі Полацкага, Лоск Валожынскага р–наў), Капліца (Нянькава Навагрудскага р–на), Княжая гара (Чудзін Ганцавіцкага, Хавонічы Кобрынскага р–наў), Пагулянка (ваколіцы Чэрвеня Мінскай вобл.), Святая грыва (Рэчыцкі р–н), гара Пяркунаса блізу Свянцянаў ды інш. На тэрыторыі Беларусі вядомы таксама назвы культавых гор — Карагодзіца, Ігрышча, Юр'ева горка, Белая гара, Вясёлая гара, Шайтан–гара, Маруленя, Гара Святы Ян, Казакова гара ды інш.

Звычай пакланяцца ўзгоркам дажыў да XX стагоддзя.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Узгоркі культавыя // Археалогія і нумізматыка Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1993. С. 624; Мікратапанімія Беларусі. Мн., 1974; *Токарев С. А.* О культе гор и его месте в истории религии // Советская этнография. 1982. № 3. С. 107—113; *Топоров В. Н.* Гора // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 311—315.

Л. Дучыц, У. Лобач

ГАРА́ ВАРГА́НСКАЯ, сакральная гара блізу в. Варганы Докшыцкага р–на Віцебскай вобл. Наверсе гары ляжаў культавы *камень*. У пэўныя дні на гары запальвалі вогнішчы. Існуюць розныя паданні: на гары стаяў замак, на гары быў зачынены касцёл, гара насыпаная ў часе шведскай вайны, на гары закапаная зброя, на гары закапаны скарб, які з'яўляецца ў розных выглядах.

Літ.: Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба Виленской губернии. СПб., 1861. С. 116—117; *Скрабатун У.* Баран — святая жывёліна Глыбоччыны // Наша слова. 1998. 4 лютага. С. 4; Tygodnik ilustrowany. 1903. № 28. S. 554.

Л. Дучыц

ГАРА́ РАГВАЛОДА І РАГНЕ́ДЫ, Рагне́дзін Курга́н, сакральная гара вышынёй каля 10 м на паўвыспе Перавоз на возеры Дрыса. Паводле паданняў, на гары быў забіты князь *Рагвалод* ударам каменнага малатка. Потым тут была пахавана княгіня Рагнеда. Напярэдадні вайны з гары з'язджае на белым кані магутны вершнік у панцыры.

Літ.: *Віцьбіч Юрка.* Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995. С. 20—21; *Говорский К.* Статистическое описание Витебской губернии // Витебские губернские ведомости. 1860. № 21. Неофициальная часть. С. 1—2; Живописная Россия. Т. III. СПб.—М.,1882. С. 248; *Сементовский А. М.* Белорусские древности. СПб., 1890. С. 16—17.

Л. Дучыц

ГАРОДНІНА. Сваё месца ў народнапаэтычных поглядах беларусаў на свет займаюць вераванні пра гарод і гародныя расліны. Гарод у міфапаэтычных уяўленнях — гэта не дзявоцкае і не мужчынскае месца, а пасадка Г. — працоўная функцыя *жанчын*, якая нярэдка суправаджалася рытуальнымі паводзінамі. Кожная з вядомых беларусам гародных раслін знайшла сваё месца ў раслінным кодзе традыцыйнай культуры, які здолеў зафіксаваць старажытныя звычаі і абрады, а таксама метафарычна адлюстраваць тыя ці іншыя якасці самога чалавека і ладу яго жыцця. Шмат павер'яў, звязаных з вырошчваннем Г., укладваецца ў даволі тыповую карціну аграрнай магіі, дзе асноўным структурным законам з'яўляецца падтрыманне формулы «падобнае выклікае падобнае»: каб гуркі былі доўгімі і тоўстымі, гаспадыня клала побач з сабой *таўкач*; цяжарную жанчыну прасілі пакласці першыя бульбіны; моркву сеялі толькі абутымі, каб яна не патрэскалася і не набыла форму босай нагі. Народнапесенная сімволіка задзейнічае Г. у «прыродных» частках вобразнага паралелізму, зыходзячы перадусім з яе «полавай» дыферэнцыяцыі. Асновай суадносін з тым ці іншым полам стала вонкавая форма Г. Так, рэпа, *капуста* і бурак падаюцца як жаночыя сімвалы, а гурок, морква, пятрушка, хрэн — як мужчынскія. У традыцыйнай культуры замацавалася абарончая семантыка вострай, пахучай Г. — *цыбулі*, *часныку*, хрэну, рэдзькі, перцу, якія выкарыстоўваліся ў якасці супрацьдзеяння варожым уплывам. Аналіз павер'яў, звязаных з Г., яшчэ раз дэманструе непадзельнасць і ўзаемаабумоўленасць народнапаэтычнай сімволікі і традыцыйнага ладу жыцця.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 304—314.

М. Малоха

ГАРОХ, адна са старажытных культур, што складала асноўную ежу да збожжавых, набыў у архаічнай культуры глыбокі сімвалічны сэнс. Яго найпершае і асноўнае абрадавае выкарыстанне — у пахавальна–памінальным комплексе. Г. раскідвалі па кутах ці кідалі за *печ* для *душаў* памерлых. Беларусы ў час памінальнай ежы адчынялі *вокны* і *дзверы*, а гаспадар, абышоўшы *хату*, запрашаў продкаў на страву з Г., які быў адной з найважнейшых калядных страваў, а таксама неабходным атрыбутам рытуалаў з выразнай прадукавальнай семантыкай. Бацька падкідваў Г. угару, а дзеці стараліся злавіць па дзве гарошыны, каб *авечкі* прынеслі паболей ягнят.

У народнай культуры Г. мае эратычную сімволіку, і праслая гарошына атаясамліваецца з зачаццем дзіцяці. У чарадзейных казках нараджэнне *асілка* Пакацігарошка наўпрост звязваецца з праглытваннем жанчынай цудоўнай гарошыны

(параўн. таксама значэнне фразеалагізмаў: паесці гароху — «зацяжарыць», атрымаць гарохавы вянок — «атрымаць адмову пры сватанні». Дарэчы, гарохавы вянок сімвалізаваў у рытуалах страчаную дзявоцкасць. Паказальны і наступны звычай, вядомы ў канцы мінулага стагоддзя на Гродзеншчыне: калі для абраду ачышчэння прыходзіла маладая жанчына, што мела пазашлюбнае дзіця, святар надзяваў ёй на галаву вянок з гарохавай саломы і загадваў прывязаць яе да дрэва, якое расло каля царквы. У беларускіх павер'ях струк з *дзевяццю* або *дванаццаццю* гарошынамі мог спыніць вясельны поезд, а пераКінуты праз страху, ператвараў удзельнікаў вяселля ў ваўкоў (гл. *Ваўкалак*).

Існуюць гіпотэзы аб прыналежнасці Г. да сімвалаў і атрыбутаў бога *Перуна*. Магчыма, таму героі некаторых казак, накіроўваючыся да *ведзьмы* (*Бабы Ягі*) па чароўныя гуслісамагуды, прыхопліваюць з сабой Г. Па гарохавай (або бабовай, гл. *Боб*) сцябліне баба з дзедам падымаюцца аж на неба да самога Бога.

***Літ.*:** Забабоны / Зап. А. Варлыга на Лагойшчыне. New York, 1972. С. 5; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 29, 51—52; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. С. 95, 120, 141, 169, 174; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 64, 228; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 350.

М. Малоха, С. Санько

ГАРЦУКІ, чорныя духі, падначаленыя *Перуну*, імя якіх паходзіць ад «гарцаваць» — гуляць, бегаць навыперадкі. Жывуць Г. у нязначнай колькасці ў вялікіх *горах*, дзе падчас усходу і захаду сонца гуляюць, нібы дзеці. Апоўдні Г. стралою носяцца на *конях* па палях і лясах, а ўначы па даручэнні Перуна лятаюць у паветры, набываючы аблічча розных драпежных *птушак*. Г. возяць па небе грамавы жоран, на якім раз'язджае Пярун з вогненным лукам; яны ўтвараюць *вятры*, буры і віхуры (гл. *Віхор*) і іншыя стыхійныя прыродныя з'явы.

***Літ.*:** *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. Кн. 4. СПб., 1846. С. 87—88.

У. Васілевіч

ГАРШЧОК, у шматлікіх рытуальных практыках сімвалічна рэпрэзентаваў сабой чалавека — яго *галаву* і чэрава, а таксама дом рэальны, зямны, і дом — дамавіну апошнюю. Як і чэрава жанчыны, Г. уяўляўся крыніцай жыцця, надзяляўся творчай патэнцыяй, а яго разбіванне сімвалічна пазначала пераход да жаноцкасці (посуд білі пасля першай шлюбнай ночы) і нават роды. У пахавальнай абраднасці Г. выступаў як умяшчальня *душы* памерлага, як посуд для вады, што служыць пасярэднікам паміж светамі. Яго пераварочванне ўстанаўлівала мяжу паміж процілеглымі сферамі, бо гэткім чынам нейтралізавалася небяспечная пустата Г., якая магла быць запоўнена *смерцю*. Ізаморфнасць Г. і труны назіраецца і ў звычаях закопваць у ім дзяцінае месца.

Сувязь Г. з душамі продкаў, з *печчу* і прасторай каля яе, а таксама наўпростае сутыкненне з *агнём* тлумачаць суаднясенне яго з *дамавіком*. Па ўсёй тэрыторыі Беларусі вядома павер'е аб перасяленні дамавіка ў новую *хату* менавіта ў Г. з жарам. На ўсходнеславянскай тэрыторыі дзіравы Г. уваходзіць у шэраг прадметаў, што выконвалі ў свядомасці ролю *курынага бога.* Трэба адзначыць, што міфалагема дзіравага посуду праз актуалізацыю апазіцыі цэлы/біты, адкрыты/закрыты

выступае ў аснове рытуальных практык, калі парушаная цэласнасць маркіруе адкрытасць, здыманне межаў паміж супрацьпастаўленымі сферамі і тым самым вызначае выкарыстанне такога посуду ў кантэкстах з семантыкай пераходу, кантакту: дзіравы Г. трымалі над *чараўніцай*, якая ніяк не магла памерці; ім кідалі ў *хлеўніка*, выганяючы з гаспадаркі, ды інш.

У шэрагу рытуальных дзеянняў абыгрываецца пустата посуду, яго патэнцыйная магчымасць «змяшчаць» у сабе тыя ці іншыя якасці: казалі, што ў Г. можна пабачыць чараўніцу, у ім пасля пэўных аперацый магла сканцэнтравацца персаніфікаваная хвароба, менавіта ў Г. знаходзілі прытулак атмасферныя з'явы.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 64—76; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 82—91.

Т. Валодзіна

ГАРЭЛКА. Гарэлка ў беларусаў мае выразны сімвалічны статус. Неадназначнасць стаўлення да Г. у рэальным жыцці вызначае дачыненні яе ў этыялагічных легендах як са станоўчым, так і з негатыўным полюсамі, як з *Богам*, так і з *чортам*. Згодна з запісамі са Століншчыны, Бог, ведаючы, што Г. гоніць чорт, зрабіў так, каб людзі, якія не злоўжываюць ёю, былі моцныя і здаровыя. У той жа час за выдумку чорта гнаць Г. з *жыта* Бог у дзесяць разоў скараціў ураджай.

Г. уваходзіць у шэраг абавязковых элементаў пахавальна–памінальнага комплексу. Пасля пахавання запрашаўся і сам *нябожчык* — яму лілі Г. на абрус са словамі: «Хадзі выпі чарачку гарэлкі». У час памінання ставілі на стол асобную чарку, адлівалі Г. на *стол*, лілі на магілку.

Г. — адзін з неадлучных элементаў каляндарных святаў. Амаль усе земляробчыя абрады адбываліся паводле канону старажытных аграрна–культавых дзеяў, якія патрабавалі шырокага гуляння, весялосці, багацця страў. У народнай свядомасці захавалася псіхалагічная матывіроўка сакральнасці і неабходнасці «піру» ў святы, звязаныя з земляробствам: «Без Г. і празнік не ў празнік». Значным сведчаннем важнай ролі Г. і *піва* стала сумяшчэнне значэнняў «піццё, пачастунак» і «вялікае свята» ў адным слове — канун.

Усведамленне залежнасці плёну ад частавання характэрна для большасці абрадаў. Да прыкладу, на вячэру пасля вывазу гною запрашаліся зусім незнаёмыя людзі: «Хадзіце, выпіце чарку, каб жыта вялося», а за сталом чарцы папярэднічаў тост: «Як вып'еш, так і адмочыць. Піце, каб усходы былі часцейшыя і гусцейшыя». У такім разе імітатыўная магія прыпадабняе Г. да *дажджу*.

Мае міфалагічны падтэкст і наступны матыў: менавіта з п'яных гасцей жартавала нячыстая сіла; вядомы шэраг былічак пра п'янага, які блудзіў па лесе, прачынаўся сярод балота, атрымліваў у падарунак «шышкі» і пад. Ап'яненне (у тым ліку наркатычнае) парушала прастора–часавыя арыенціры, спрыяла падобным кантактам з «нежыццю», як бы здымаючы межы паміж светамі.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 41—44; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 530; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 169—179.

Т. Валодзіна

ГАЮ́Н, Гаёвы дзед, дух, які сочыць за парадкам у лесе, мае слугамі звяроў і птушак. Уяўляўся ў выглядзе

старога дзеда, парослага замест валасоў сівым мохам. Мае ўнучак *Гаёвак*. Нагадвае *мядзведзя*, але ходзіць проста. З асаблівай пяшчотаю ахоўвае ўлюбёныя мясціны, каб ніхто не парушыў іх некранутага хараства. Перад выпадковым дрывасекам ён паўстае ва ўсім сваім жудасным абліччы, пасля чаго чалавек больш не адважваецца наведацца ў тое месца. У гневе Г., не паспеўшы спудзіць непажаданага прышэльца, можа заваліць яго дрэвам. У былыя часы не нарыхтоўвалі лесу на будоўлю без дазволу Г., іначай хата не будзе трывалая і даўгавечная. Селянін мусіў загадзя надвячоркам пайсці ў лес і ў нагледжаным месцы на пянёчку пакласці гасцінец са словамі: «Прынёс сняданне Гаёваму дзеду. Ці сам з'ясі, ці ўнучкам дасі». У гэтым дзеянні праглядаецца акт ахвярадаўства сілам навакольнай прыроды. Калі на раніцу пачастунак знікаў, гэта азначала, што Г. прыняў гасцінец і даў згоду на высечку. Калі ж пачастунак заставаўся некрануты, трэба было шукаць іншае месца. Калі ж дрэва з лесу забіралі без ведама Г. і пачыналі рабіць зруб, Г. пасылаў на будаўніцтва *зайца* (у народнай сімволіцы — сімвал няшчасця), які папярэджваў, што такая хата доўга не прастаіць. Падобнымі духамі лесу ў беларускай дэманалогіі з'яўляюцца *Лясун, Пушчавік*. Легенды пра Г. сустракаюцца на Вілейшчыне.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 489—490.

У. Васілевіч

ГЕНІТА́ЛІІ ЖАНОЧЫЯ, у традыцыйных поглядах — крыніца ўсеагульнага жыцця і багацця, універсальны спараджальны пачатак. У народна-медыцынскіх рытуалах матыў Г. ж. улучаўся ў агульную семантыку перанараджэння, калі падкрэслена маці пераступала праз хворае *дзіця*, выціралa яму *твар* падолам сподняй *кашулі*, праймала праз *спадніцу*. Жыццядайная моц Г. ж. асабліва выразная ў звычаі абціраць твар дзіцяці рукою, правёўшы ёю папярэдне між ног, са словамі: «Чым радзіла, тым адхадзіла».

Рэальная дэманстрацыя геніталій у рытуалах прызваная стымуляваць плоднасць, а таксама абараніць чалавека ад шкодных уплываў. У Кобрынскім павеце, калі сустракаліся з *папом*, то адплёўвалі два разы і дакраналіся да геніталій. Разам з тым з міфалагічнага пункту гледжання Г. ж. апісваюцца як таямнічы і цёмны пачатак, ад якога зыходзіць небяспека і нават *смерць* — «калі жанчына «прысвеціць», прайшоўшы над дзіцем, то яно не будзе расці». Як заўважае сербскі вучоны Л. Радэнковіч, Г. ж. у традыцыйным успрыманні — праход на той свет, і таму дэфларацыя маладой разумелася як адкрыццё шляху да сваіх продкаў. Адсюль строгае патрабаванне цнатлівасці нявесты, інакш можа адбыцца кантакт з іншымі, незнаёмымі і нават небяспечнымі сіламі. Параўн. тут уяўленні пра народка як пасланца чужога свету.

Г. ж. сярод элементаў прадметнага кода сімвалізуюцца рэчамі, якія судачыняюцца з колам або маюць адтуліну ці паглыбленне. Гэта перадусім *спадніца* і *фартух* (нявеста развязвала іх у час вянчання, каб пазней лёгкімі былі *роды*), *ступа*, *гаршчок* і *хамут* (як маладая выязджала да жаніха, на хвіліну развязвалі хамут, бо гэта палегчыць першыя *роды*). Хамут надзявалі на шыю «нячэснай» нявесце — няцэласнасць хамута суадносілася з «няцэльнасцю» дзяўчыны, параўн. у гэтых жа звычаях дзіравы посуд ці пірог з дзіркай. Гл. прымаўку «бабська хамуціна ўвесь свет замуціла». Метафара 'жанчына — *печ*' можа звужацца і

да выявы як печы чэрава, мацярынскага ўлоння. Цалкам суадносяцца з уяўленнямі аб сімвалічнай тоеснасці чалеснікаў і Г. ж. рытуалы «перапякання» дзіцяці, калі хворага на лапаце як бы садзілі ў печ: дзіця сімвалічна вярталася назад, ва ўлонне, каб нарадзіцца зноў «новым» і здаровым. *Засланка* ў гэтым кантэксце адсылае да матыву цнатлівасці нявесты: на *вяселлі* хадзілі з засланкай па вёсцы і аб'яўлялі аб падзеі. У сістэме архітэктурных аналогій Г. ж. адпавядаюць *дзверы* і *вароты* (напр., у прыказцы «І мы з тых варот, адкуль увесь народ»). Асабліва нагляднае падобнае атаясамленне ў радзіннай звычаёвасці і *замовах* — для палягчэння родаў адчынялі дзверы і *вокны*, параўн. таксама «Замкніцеся, ключы залатыя, зачыніцеся, дзверы царскія, не пусьціце гэтыя дзіцяці». Г. ж. маюць аналогіі і ў ландшафтавым кодзе: «Усе прайшлі праз той лажок, дзе на горачцы гаёк».

На міфапаэтычных асацыяцыях грунтуюцца і намінацыі Г. ж., сярод якіх дамінуюць птушыныя, жывёльныя метафары тыпу курка, ціпка, мышка, куна і да т. п., вызначальнымі для якіх стаюць семы плоднасці ды хтанічнасці.

Літ.: Българска етнология. София, 1999. № 1—2. С. 160; Замовы. Мн., 1992. С. 327; Палявыя запісы аўтара; *Плотникова А. А.* Встреча // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 454; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 305; *Сержпутовский А.* Сборник белорусских пословиц и поговорок // Архіў ІМЭФ НАН Беларусі. Ф. 9, воп. 2, спр. 121. С. 16, 67; *Толстой Н. И.* Гениталии // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 494—495; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 363; *Barszczewski A.* Białoruska obrędowość i folklor wschodniej Białostoczyzny (narodziny, wiesiele, smierć). Białystok, 1990. S. 123.

Т. Валодзіна

ГЕ́РМАН, імя, якім на Палессі называюць «хвігуру» вялікіх памераў, якую рабілі з дрэва і вешалі на яе *ручнікі*. Звычайна абрад праводзіўся дзеля выклікання *дажджу*. Выяву Г. параўноўваюць са старажытна–славянскімі паганскімі ідаламі. На жаль, беларускі абрад амаль не апісаны. Шматлікія паралелі палескаму Г. існуюць у паўднёваславянскіх рэгіёнах.

Літ.: *Толстой Н. И., Толстая С. М.* К вопросу о белорусско– (полесско–) болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследване на българския език с други езици. София, 1976. № 5.

А. Прохараў

ГНЯЗДО, назва нейкай зоркі, найбольш верагодна, зоркавага згуртавання Пляядаў (параўн. рус. Гнездо, Птичье Гнездо, Утиное Гнездо, Утичье Гнездо), паколькі шчыльная купка з шасці–сямі зорак на небе і сапраўды нагадвае адкладзеныя ў Г. яйкі. Можна меркаваць, што Г. знаходзіцца на самай вяршаліне нейкага (Сусветнага?) *дрэва*. Спраўджваючы сітуацыю па зоркавай мапе, заўважаем, што ўвосень, у момант найбольшага ўзыходжання Пляядаў на небе, яны акурат знаходзяцца пад сузор'ем Персея, якое ў сваю чаргу вельмі нагадвае перакуленае дагары нагамі дрэва. Апошняе добра вядомае шматлікім міфалогіям, у прыватнасці, ведыйскай, і сімвалізуе начны аспект касмічнага цэлага. Назва сустракалася на Браслаўшчыне.

Літ.: *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 52.

С. Санько

ГОД, адзін з найбольш буйных цыклаў традыцыйнага народнага календара. Каляндарны Г. звязаны з бачным гадавым рухам *Сонца* па нябеснай сферы ў адрозненне ад каляндарнага месяца, звязанага з рухам *Месяца* і зменай яго *квадраў*, хаця прывязка толькі да руху Сонца і з'яўляецца

адносна позняй. Як і іншыя каляндарныя цыклы, Г. мае сваю структуру, пры гэтым структуры цыклаў рознай працягласці аказваюцца ізаморфнымі. Як прыклад можна прывесці добра вядомае ў нашай традыцыі атаясамленне гадавых памінальных дзён з адпаведнымі часткамі сутак. Так, веснавыя памінальныя дні Фаміна тыдня называліся «сняданне па радзіцелях», летнія на *Сёмуху* — «абед па радзіцелях», а восеньскія, ці змітроўскія *дзяды* — «вячэра па радзіцелях». Увесь шэраг прыпадабненняў узнаўляецца тады як Вясна — Раніца, Лета — *Поўдзень*, Восень — Вечар і *Зіма* — *Ноч*, чым яскрава сведчыцца структурны ізамарфізм гадавога і сутачнага кола.

Рэканструктыўна беларускі каляндарны Г. падзяляецца на дзве буйныя асноўныя часткі: умоўна «мужчынскую» і «жаночую». У гадавым коле ім адпавядаюць «Зіма» і «Лета». Пачаткі і канцы гэтых частак храналагічна набліжаныя да дзён веснавога і восеньскага раўнадзенняў. Такім чынам, бінарная апазіцыя «мужчынскае»/«жаночае» прыводзіцца календаром у дынамічную раўнавагу.

Варта адзначыць, што парныя сімвалічныя шэрагі кшталту: *Мужчына*/*Жанчына* — Муж/Жонка — Малады/Маладая — Хлопец/Дзяўчына — *Брат*/*Сястра* — Зіма/Лета — Ноч/*Дзень* — *Бык*/*Карова* і г. д., наагул вельмі традыцыйныя для беларускага фальклёру. Вось некаторыя паказальныя прыклады падобных сімвалічных прыпадабненняў. Кампліментарныя апазыцыі: 1) Мужчына/Жанчына — Зіма/Лета: «Да Дзімітра баба хітра, па Дзімітры — мужчыны хітры» (прымаўка); 2) Бык/Карова — Ноч/Дзень: «Прыйшоў бык, пад акном мык, прыйшла карова, быка скалола» (Ноч і дзень у загадцы); 3) Хлопец/Дзяўчына — Зіма/Лета: «А ў малойчыкаў праўдачка, // Як зімняе соўнейка, // Як жа ж яно лялеіць, // Дак жа ж яно не грэіць. // А ў дзевачак праўдачка, // Як летняе сонейка. // Як жа ж яно лялеіць, // Дак жа ж яно сагрэіць», «Мальчыская праўдачка, // Як зімняе сонейка: // Хоць жа яно лялеець, // Дык жа яно не грэець. // ... Дзявочая праўдачка, // Як летняе сонейка: // Хоць жа яно смутненька, // Але ж яно цёпленька», «А ў мальчыкаў праўдачка, // Як узімку соўнійка».

Апазіцыя дзвюх частак Г. — Зімы/Лета — транслюецца таксама і ў зааморфны код у выглядзе апазіцыі *Воўк*/*Мядзведзь*, што, безумоўна, звязана і з рэальнымі праявамі актыўнасці гэтых двух распаўсюджаных прадстаўнікоў нашай фауны з вельмі высокім семіятычным статусам. Так, паводле народных уяўленняў, св. *Юр'я* ўвосень размыкае пашчы ваўкам, а ўвесну іх зноў замыкае, каб не рэзалі свойскай статчыны пасля яе выгану на пашу. Менавіта ў самы разгар зімы ваўкі збіваюцца ў зграі, ладзяць свае вяселлі (параўн. палеск.: талака, гайна, гурт, валка, цечка, воўчае вяселле). Мядзведзі, як вядома, гэтым часам мірна спяць у сваіх бярлогах. Пераварочванне мядзведзяў у бярлогах сігналізуе пачатак пераходу з зімовага гадавога паўкола да летняга. На Беларусі гэты момант адзначаны адмысловым святам *Камаедзіца*, якое шчыльна прымыкае да дня веснавога раўнадзення. Цікава і тое, што свя́ты Юр'і — апекуна ваўкоў — і *Міколы* — паводле праўдападобных меркаванняў звязанага з мядзведзямі — ідуць адно за адным, і веснавыя святы маюць свае восеньскія дублі. У звязку з гэтым цікава прыгадаць антычную блізнечную пару Апалона і Артэміды, сакральнымі жывёлінамі якіх былі адпаведна воўк і мядзведзь. Прыгадаем таксама, што менавіта Апалон у грэкаў уважаўся за апекуна календара і святы на гонар гэтага бога ладзіліся на маладзік, за што

ён меў эпіклезу «неаменій». Так што цалкам блізнечная пара ўвасабляла еднасць гадавога цыкла. Прапорцыя — Мужчына/Жанчына = Апалон/Артэміда = Воўк/Мядзведзь дазваляе гіпатэтычна лічыць св. Юр'ю (а дакладней, яго протаганіста) свайго роду «неаменіем» беларускага традыцыйнага календара. Тым болей, што ўшанаванні першага ўзыходу маладзіка былі пашыраны на Беларусі да нядаўняга часу. У гэтым сэнсе не здзіўляе значны роскід момантаў пачатку Новага года ў беларускіх «каляндарных» валачобных песнях. Наўрад ці пачатак гэты меў калісьці фіксаваную дату (напрыклад, 1 сакавіка), хутчэй ён быў прывязаны да першага маладзіка, найбліжэйшага да дня веснавога раўнадзення.

Галоўнымі святамі гэтых частак Г. былі *Каляды* і *Купалле*, прынагоджаныя да дзён зімовага і летняга сонцаваротаў. Гэтыя святы з'яўляліся своеасаблівымі кульмінацыйнымі (і пераломнымі) момантамі адпаведных перыядаў. У сваю чаргу кожны з гэтых перыядаў таксама падзяляўся на дзве часткі, у выніку чаго каляндарны Г. набываў чатырохчасткавую структуру. Сімвалічна гэтыя больш дробныя часткі класіфікуюцца наступным чынам: «дзявочая» (вясна)/«жаночая» (лета) і «хлапечая» (восень)/«мужчынская» (зіма), хаця на даволі позна зафіксаваных матэрыялах гэткі класіфікацыйны прынцып не можа быць прасочаны з усёй належнай паслядоўнасцю. У беларускай традыцыі захаваліся аўтэнтычныя назвы гэтых сезонаў: *Ляля* — вясна, *Цёця* — лета, *Жыцень* — восень, *Зюзя* — зіма. Дакладныя перыяды панаваньня адпаведных персанажаў не захаваліся. Але гіпатэтычна і з высокай доляй верагоднасці можна выказаць наступныя меркаванні.

Ляля — час ад веснавога раўнадзення да летняга сонцавароту. На нашу думку, акурат гэтым часам праводзіліся абрады ініцыяцыі дзяўчат, пасвячэнні ў дзяўчыны, кульмінацыйнымі момантамі якіх былі, імаверна, святы Ляльнік (22 красавіка), Юр'я (23 красавіка) і *Ярылавіца* (27 красавіка). Прыкладна ў гэты ж каляндарны перыяд дзяўчаты «юрыліся» ці «куміліся», г. зн. выбіралі сабе сяброўак на год, з якімі падчас вяселля яны мусілі развітвацца, што добра адбілася ў абрадавых тэкстах.

Цёця — час паміж летнім сонцазваротам і восеньскім раўнадзеннем, час уборкі ўраджаю. Можна падазраваць захаванне ў назве гэтага перыяду тэрміналогіі неалітычных культаў Вялікай Багіні Маці.

Як ні спакусліва адносіць Жытня таксама да летняга перыяду, прынамсі, да жніва, тым не менш ёсць усе падставы лічыць яго ахавальнікам восеньскага багацця (пасля таго, як ураджай ужо сабраны), удалых шлюбаў і культу продкаў (Дзяды, Каляды). Гэты сезон доўжыўся прыкладна ад восеньскага раўнадзення і да Калядаў і праходзіў, гэтак бы мовіць, пад знакам Вялеса. За гэта можа сведчыць, у прыватнасці, яўная сувязь «барады Жытня» з «барадой Вялеса», як называліся апошнія нязжатыя ў полі каласы, прысвечаныя Вялесу, а таксама цэнтральны для ўсяго перыяду абрадавы комплекс, звязаны з культам продкаў.

І, нарэшце, Зюзя — час ад Калядаў і да веснавога раўнадзення. Этымалогія слова здаецца празрыстай. Яно яўна звязана з бел. *зюзець* «мерзнуць» і *азызнуць* «азглець, змерзнуць на холадзе» і інш. На гэты ж перыяд прыпадаюць і месяцы з тоеснай унутранай формай назоваў: Студзень, Люты і, часткова, Снежань. Ёсць падставы звязваць менавіта з Зюзем як «юнацкім» перыядам (хаця сам Зюзя ўяўляўся сівым дзедам) абрады хлапечых ініцыяцыяў, пасвячэнняў у хлопцы — віры.

Літ.: *Гура А. В.* Волк // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 413; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985. С. 150, 155; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 84; Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 290, 330; *Санько С.* Штудыі з кантрастыўнай і кагнітыўнай культуралёгіі. Мн., 1998. С. 122—128; *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» // Проблемы славянской этнографии (к 100–летию со дня рождения члена–корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. Л., 1979. С. 127—129; *Толстая С. М.* Календарь народный // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 442—446.

С. Санько

ГОЛУБ, у народных уяўленнях святая, божая *птушка* (як *ластаўка*, *салавей*, *бусел*, *жаўранак* і інш.). Існуе забарона шкодзіць Г., забіваць іх і ўжываць у ежу, бо забіты Г. складае лапкі накрыж, як складаюць рукі нябожчыку, значыць у Г. — душа падобная да чалавечай. Уяўленні пра святасць Г. звязаны з хрысціянствам, менавіта Г. прынёс галінку алівы на Ноеў карабель, даючы знаць, што затопа пайшла на спад, што з'явілася зямля, якую можна засяляць. Забарона ўжываць Г. у ежу, відаць, з'явілася позна, у фальклоры захаваліся звесткі пра тое, што Г., як і курэй, гадавалі на спажытак. Г., як і буслу, беларусы дапамагалі загнездзіцца, у шчыце хаты ці гаспадарчай будыніны вешалі стары кошык для гнязда, у манастырах, дварах Г. падкормлівалі, будавалі галубятні. Людзі верылі, што душа добрага чалавека адлятае *белым* галубком, благога — *чорнай варонай* ці *крумкачом*. Г. — улюбёны вобраз у песеннай творчасці, сімвал вернасці ў каханні, пяшчотных дачыненняў у сям'і. «Як галубкі» — азначае суладна, палюбоўна. У баладзе галубка–ўдава адмаўляецца ад пшаніцы ды вадзіцы, усё плача па сваім галубку. Г. — увасабленне чысціні, лагоднасці, дабрыні. Каб каршуны ды вароны не чынілі шкоды ў гаспадарцы, іх на *Каляды* трэба было называць галубамі.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. СПб.; М., 1893. С. 307; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 228; *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. 2. Cz. 1. 1967. S. 552—553.

Л. Салавей

ГОЛЫ. Без *адзення* чалавек у традыцыйнай культуры — не чалавек, а частка прыроды. Катэгорыя «голага» выводзіць яго па–за межы культуры, далучае да катэгорыі «чужога» і «незасвоенага». Рытуальна найперш гэта выяўляецца ў абрадзе хрышчэння, семантыка якога вытлумачаецца як з пазіцый архаічнага, так і пазнейшага хрысціянскага светапоглядаў. Г. чалавек, як і Ісус Хрыстос, скідвае з сябе старое адзенне граху, што апрануў на сябе пасля «падзення» Адам. Гэта сімвалізуе вяртанне да першаснай чысціні і бязвіннасці.

Прыкмета Г. выяўляе і адкрытасць для кантактаў, спрыянне вонкаваму ўплыву. Г. чалавек як бы станавіўся прадстаўніком іншасвету. І таму магічныя яго дзеянні, згодна з павер'ямі, забяспечвалі жаданы вынік. Пры пераездзе ў новую *хату* гаспадыня, пакуль не ўзыдзе сонца, аббягала хату голай, стукала ў *вароты*, каб павялічваліся «род і плод». *Чараўнік* голым закручваў *залом* у *жыце*, *знахар* голым яго вырываў. Менавіта голай або ў адной сподняй кашулі была дзяўчына, выбраная на ролю «*Куста*» або *русалкі* ў адпаведных абрадах. Прыкладаў неабходнасці поўнага распранання з каляндарнай, сямейнай, мантычнай, медыцынскай, чарадзейскай практык можна называць шмат, аб'ядноўвае іх адно: адсутнасць адзення сімвалізавала

стан адкрытасці, найбольш спрыяльнай для кантактаў з ірэальнымі сферамі. Здымаючы адзенне, чалавек парушаў самую блізкую і інтымную мяжу, выходзіў за нормы, каб, па–першае, выказаць давер да сваёй прасторы і, па–другое, наблізіцца да касмічных стыхіяў.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 602; *Никифоровский Н.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 139, 229, 241; *Агапкина Т. А., Валенцова М. М.* Голый // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 517—518; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 107.

Т. Валодзіна

ГОСЦЬ, адзін з падставовых культурных канцэптаў беларускай духоўнай традыцыі. Э. Бенвеніст выводзіў паходжанне семантыкі гэтага слова яшчэ ад індаеўрапейскай старажытнасці. Г. — чужы для калектыву чалавек, у адной з магчымых сітуацый — чужаземец–вораг (напрыклад, лат. hostis — «вораг»), які ўваходзіць з гаспадарамі ў стасунак абмену падарункамі (параўн. «гасцінец» — падарунак, а таксама галоўны сэнс гасцявання — частаванне і пір). Такім чынам, праз гэтыя падарункі паўстаюць паміж гаспадарамі і чужынцамі нейкія ўзаемадачыненні, сувязі, нават узаемныя абавязкі.

У выніку гэтага семантыка слова «госць» зрабілася ідэальнай дзеля вызначэння бінарных супрацьлегласцяў свой/чужы, «гэты свет»/«той свет», а таксама пачало выкарыстоўвацца як маркер дзеля вызначэння медыятара ці медыятыўнага аб'екта ў міфапаэтычнай творчасці. Яно было прыстасавана для шматлікіх канкрэтных абрадавых сітуацый і перш за ўсё для абрадаў пераходу.

Найбольш часта ў беларускай народнай творчасці Г. называюць памерлага. Ён як бы ўжо знаходзіцца на сумежжы абодвух светаў і ў гэты час пакуль яшчэ не належыць ніводнаму з іх. У госці прымаюць *дзядоў*, *душы* памерлых продкаў. Г. называюць калядоўшчыкаў і *валачобнікаў*. У беларускім фальклоры пашыраны сюжэт, у якім Г. — непазнаны *бог* ці святы. Часта ён з'яўляецца ў выглядзе *жабрака* і хоча скарыстацца звычаем гасціннасці. Калі яму адмаўлялі — гаспадароў чакала бяда.

Прыклады: у вёску прыйшоў Г. — Ісус Хрыстос або святы у выглядзе дзядка (жабрака) і папрасіўся пераначаваць або паесці. Гаспадары не пусцілі яго, і толькі адна бедная жанчына (удава або дзяўчына) пусціла дзядка ў хату. Раніцай ён сказаў жанчыне ісці за ім і не азірацца. Калі яны пайшлі, ззаду пачуўся шум, і жанчына азірнулася. За гэта Бог ператварыў яе ў *камень*, а на месцы вёскі зрабіў *возера* (Бялынічы, в. Дзераўная Слонімскага р–на). Або дзяўчыну ператварыў у *зязюлю*, а вёску ў камяні (в. Ружаны Слуцкага р–на).

Літ.: *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 74—83; *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. М., 1975; *Ляўкоў Э., Карабанаў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. Мн., 1997. № 2. С. 54—55; *Невская Л. Г.* Концепт 'гость' в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993.

А. Прохараў

ГРАД, адзін з відаў атмасферных ападкаў. У адрозненне ад дажджу, які ў многіх выпадках спрыяў ураджаю, да Г. ставіліся адмоўна. Раней першая серада пасля Вялікадня называлася градавай серадой. На *Юр'я* вясновага, што адзначаўся 6 траўня (23 красавіка

ст. ст.), асвечаная вербачка ўторквалася ў зямлю з вераю, што гэтым самым удасца абараніць ніву ад Г. 11 траўня (24 траўня н. ст.), дзень Кірылы і Мяфода, называлі «днём абнаўлення Царграда» (ад землятрусу) і аддавалі яму ўвагу асвячэннем палёў з крыжовым ходам, каб Г. (сугучнасць з назвай горада) не пабіла пасеваў. На «градабоддзе» забаранялася араць.

Першая серада пасля *Сёмухі* (як і пасля *Вялікадня*) называлася градавай. У гэты дзень нельга было працаваць, каб не наклікаць на пасевы Г.

Лічылася, што ад «*грому*, *маланкі*, праліўнога *дажджу* і Г.» дапамагаюць свечкі, пасвечаныя на *Грамніцы*.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 117; Земляробчы каляндар. Мн., 1990. С. 318, 373; Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992. С. 571, 573.

Э. Зайкоўскі

ГРАМАЎНІ́ЦА, жонка *Перуна*. Як багіня лета Г. уяўлялася прыгожай поўнай жанчынай з прыбранай спелымі каласамі галавою і з пладамі ў руках. Агульныя рысы мела з міфічнай постаццю *Цёцяй*.

Літ.: *Соболевский Д.* Белорусы и Белоруссия // Чырвоны шлях. 1918. № 9—10. С. 23.

У. Васілевіч

ГРАМНІ́ЦЫ, Стрэчанне, зімовае свята народнага календара (каталікі адзначаюць яго 2 лютага, а праваслаўныя — 15). Мяркуюць, што назва паходзіць ад язычніцкага бога Грамаўніка (*Перуна*) — бога веснавых *навальніц* і *дажджоў*, якія спрыялі расліннасці. Паводле іншых меркаванняў, Г. названы так таму, што *Юрай* нібыта выпрабоўвае на нячыстай сіле свае стрэлы і менавіта з гэтага дня ўжо можна пачуць грымоты. Другая назва свята — Стрэчанне (ад царкоўна–славянскага «Сретенье») у хрысціянстве знаменавала сустрэчу Сімяона з Ісусам Хрыстом, сустрэчу Старога і Новага запаветаў, а ў народзе тлумачылася як сустрэча зімы з летам: «А ў нас сёння Стрэчанне, Стрэчанне, // Зіма з летам стрэлася, стрэлася. // Лета зіму піхнула, піхнула // І ножачку звіхнула, звіхнула. // Зіма пайшла плачучы, плачучы, // Лета пайшло скачучы, скачучы». Дзяцей, зацікаўленых пабачыць сустрэчу зімы і лета, пасылалі *голых* і *босых* за гумны і гароды, абяцаючы, што зіма ім дасць чырвоныя боты. Пра гэты пераломны дзень казалі: «На Грамніцы — паўзіміцы». Па стане надвор'я прадказвалі характар надыходзячых вясны і лета. Якая пагода на Г., такая і вясна. Калі на Г. вялікі мароз, то лічылася, што снег паляжыць нядоўга, а лета будзе пагоднае і сухое; мяцеліца на Г. прадказвала доўгую вясну, а значыць — недахоп корму для жывёлы; пацяпленне на Г. сведчыла пра раннюю вясну («Калі на Г. певень нап'ецца вадзіцы, то на Юр'я вол пад'есць травіцы»), аднак лета чакалася непагоднае, з невялікім ураджаем («На Г. адліга — з ураджаю будзе хвіга»). Асноўным рытуалам на Г. было асвячэнне ў храмах свечак (гл. *Грамнічная свечка*). На свята маці пяклі з цеста дочкам *сярпы*, а сынам — *косы*. Пасля Г. сяляне пачыналі рыхтавацца да веснавых работ, мужчыны ладзілі сохі і *бароны*, жанчыны садзіліся за кросны.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 386—390.

У. Васілевіч

ГРАМНІ́ЧНАЯ СВЕ́ЧКА, грамні́ца, *свечка*, асвечаная ў храме на свята *Грамніцы* (15 лютага н. ст.). Паводле народных уяўленняў, была надзеленая чароўнай сілаю, як і некаторыя іншыя свечкі: перадвелікодная, чацвярговая (асвечаная ў *Чысты чацвер*), велікодная (пры якой асвячаюцца стравы

на *Вялікдзень*), вянчальная (выкарыстоўвалася ад *ліхаманкі*). Агонь Г. с. прыроўніваўся да жывога *агню*, атрыманага ад *маланкі* ці шляхам трэння двух кавалкаў дрэва адзін аб адзін. Г. с. запальвалі і ставілі на покуці пры пачатку *грому* і *навальніц*, каб маланка не запаліла хату. Пры першым громе прыпальвалі крыж–накрыж з 4 бакоў агнём *валасы* ў дзіцяці або адзін у аднаго ад *пярэпалаху*, ад *сурокаў*. Агнём Г. с. выводзілі на бэльцы ў хаце крыж–*абярэг*. Выкарыстоўвалі Г. с. у аграрнай абраднасці і ў жывёлагадоўлі — бралі з сабою ў поле на першае ворыва і на зажынкі; у Градавую сераду (пасля *Ражства*, Вялікадня і *Сёмухі*) абыходзілі палеткі з запаленай Г. с., каб іх не пабіў *град*; запальвалі Г. с. пры першым выпасе скаціны; пасля ацёлу карове падкурвалі саскі перад першым кармленнем цяляці, каб яно вырасла тлустае. На *Купалле* падчас разгулу нячыстай сілы Г. с. вешалі на *вароты* ў хляве ў якасці абярэгу, каб не дапусціць туды *ведзьму*, якая здолее толькі пакусаць Г. с., не дабраўшыся да скаціны. Каб уберагчы карову ад малочнай ведзьмы, ад *русалкі*, ад *паморку*, прывязвалі ёй да рогаў Г. с., залівалі ў прасвідраваную ў розе дзірачку ртуць і заляплялі воскам ад Г. с. Каб *Хлеўнік* не мучыў свойскую жывёлу, гаспадар уночы з'яўляўся ў хлеў з незапаленай Г. с., і нячысцік, як і іншыя міфічныя істоты, быў не ў стане пераадолець асвечанай рэчы. Пашырана было выкарыстанне Г. с. у сямейнай абраднасці і ў розных побытавых сітуацыях. Пры цяжкіх *родах* Г. с. запальвалі перад абразамі. Калі збіраліся рашчыняць *хлеб* з новай мукі, то абкурвалі агнём Г. с. квашню. Найчасцей ужывалася Г. с. на пахаваннях і памінках. Падчас канання хвораму давалі ў рукі запаленую Г. с., каб анёлы, убачыўшы яе, прыйшлі на дапамогу; каб агонь асвятляў памiраючаму дарогу ў іншы свет аж да моманту *смерці*. Калі чалавек, сканаўшы, утрымліваў Г. с. у руках, лічылася, што ён памёр праведнікам. Пасля смерці бралі Г. с. з рук нябожчыка, тушылі, праводзячы яе крыж–накрыж. Калі дым падымаўся ўгару — гэта значыла, што *душа* пакінула цела і ідзе да праведнікаў, а калі дым слаўся па хаце, то душа яшчэ на адыходзе ад цела і павінна будзе прайсці праз пакуты. У народзе лічылі, што пры цяжкім кананні *чараўнікоў* не дапамагае аблегчыць пакуты нават Г. с., і тым, хто пры жыцці прадаў душу нячыстай сіле, трэба даваць у рукі сук смалянога дрэва. Альбо пры паміранні чараўніка бралі тры Г. с., над якімі накрыж пералівалі ваду з адной пасудзіны ў другую. Г. с. запальвалася ў галавах нябожчыка, пакуль той быў у хаце, на ўсіх памінках. Пры жалобе ў доме на працягу года прыпынялася ўжыванне Г. с. для падпальвання жывёлы, людзей. Апатрапеічная функцыя Г. с. праглядалася ў выпадках, калі яе ставілі на *акно*, паўз якое праходзіў прывід нябожчыкаў. Прызнанне агню як дзейснай ачышчальнай сілы прывяло да выкарыстання Г. с. у якасці магічнага сродку ад розных *хваробаў*. Пры заразных захворваннях абносілі вёску запаленай грамніцай і на кожным з 4 канцоў закопвалі ў яму крыху воску. Каб пазбавіцца *каўтуна*, трэба было перапальваць яго Г. с. валасок за валаском. Ад зубнога болю раілі кусаць Г. с. хворым *зубам*, які можа ад гэтага занямець, ці пускаць на яго праз лейку яе *дым*. Г. с. магла быць прадметам варожбаў на лёс і на будучае надвор'е: у каго першага яна патухне ў храме, той першы памрэ; у каго не патухне ці капне на руку — той будзе шчаслівы; калі запаленыя грамніцы трашчаць у храме, улетку трэба чакаць грымотаў. У Г. с. выразна ўвасобіўся старажытны культ агню.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 630.

У. Васілевіч

ГРОМ, з'ява прыроды, звязаная з *навальніцай*. Згадваецца звычайна разам з *маланкай*, хаця можа фігураваць і асобна. Як міфалагічны персанаж мае выключна акустычныя праявы. Быў звязаны з *Перуном* (параўн. у казцы: «Едзе Гром з Перуном...»). Хрысціянізацыя наклала на Г. свой адбітак, у тым ліку і на яго генезіс. Непасрэдна з хрысціянскай традыцыяй звязаная інтэрпрэтацыя Г.: 1) як гнева Божага за чалавечыя грахі; 2) Г. таксама адбываецца ад таго, што «святы Ілля па небе ездзіць»; 3) Г. паходзіць ад *камянёў*, якія грэшнікі раскідваюць па *небе*.

Асаблівае магічнае значэнне мае першы веснавы Г., калі зямля «трэскаецца», прымае ў сябе ваду, «рушацца» расліны, і які атаясамліваецца з плоднасцю, здароўем, багаццем. З ім звязаныя шматлікія магічныя дзеянні, што інспіруюць духаў *зямлі*, *вады*. Так, па зямлі качаліся, каб не балела спіна, не было вадзяной хваробы, каб урадзіў *лён*, валтузіліся па ёй *жыватом* — ад хваробаў жывата, куляліся праз *галаву* (магчыма, гэта звязана з веснавым пераўвасабленнем), каб хутка раслі дзеці, каб не баяцца Г. Першы Г. надаваў жыватворчую моц вадзе: да ракі ішлі ўмывацца ўсёй сям'ёй, гэтай вадой у хаце абмывалі дзіця, дзяўчыны мыліся ля ракі і выціраліся чым–небудзь *чырвоным*, каб быць прыгожымі і багатымі. Першы Г. стымуляваў магію *дуба*, каменя, *жалеза* — атрыбутаў сакральнай нябеснай моцы Грымотніка. Каб вылечыць спіну, прыціскаліся ёю да дубовай шулы ці церліся спінай аб дуб. Шэраг магічных прыёмаў звязаны з каменнем: каб быць здаровым, трэба схапіцца за камень, пагрызці камень, каб не балелі *зубы*; ад хваробы спіны кідалі праз сябе камень тры разы. Яшчэ адзін магічны элемент, звязаны з маланкай, Г., — жалеза. Каб *галава* не балела, трэба было падчас навальніцы ўдарыць па ёй тры разы і сказаць: «Залезна галава!» Ад Г. існаваў вербальны абярэг: «Мая жалезна галава не баіцца грома». Г. выступаў таксама сімвалам істотнага выпрабавання: «Ні гром, ні маланка не бярэ». Вытворны, бінарна–жаночы, сінанімічны вобраз Г. — *Грамаўніца*. Гл. таксама *Грамніцы*, *грамнічная свечка*.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 61—84.

І. Вуглік

ГРОШЫ, часта выкарыстоўваюцца ў якасці ахвяраванняў *камяням*, *дрэвам*, вадаёмам, *зямлі* ды інш. У паданнях выступае воз, куфар або скрыня Г. (частка залатых ці срэбраных), якія закапалі ці затапілі *татары*, *шведы*, *французы*. У казках Г. фігуруюць у заклятых *скарбах*, а таксама ў аповедзе пра *салдат*, якім раптам звальваецца торба Г. У беларускіх паданнях людзі, якія працавалі ў свята дзеля Г., акамянелі. Гл. таксама *Золата*.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38. Мн., 1993. С. 97—99, 100—101, 170, 264—265.

Л. Дучыц

ГРЫ́ША, ігры́ша, у беларусаў ушаноўвалася ў шэрагу з іншымі пладовымі дрэвамі. Забарона ссякаць Г. матывавалася тым, што на ёй сядзіць Божая Маці, калі сыходзіць на зямлю. Менавіта на Г. у 1470 г. аб'явіўся цудоўны абраз Маці Божай Жыровіцкай. Побач з ёй на Г. у беларускіх замовах могуць змяшчацца іншыя міфалагічныя персанажы, да прыкладу, тры сястрыцы: «У полі стаіць грушка,

пад той грушкай сядзяць тры сяструшкі: адна шые, другая вышывае, трэцяя кроў замаўляе». На Палессі «на Г. заганялі *русалку*: кідалі туды *вянкі*». Натуральна, усведамленне Г. як прытулку для міфалагічнай істоты ў хрысціянізаваным грамадстве абумовіла прыпадабненне яе да нячыстай сілы — згодна з павер'ямі, у старых, скрыпучых дуплістых Г. жыў *чорт* (параўн.: «закахаўся як чорт у старую грушу»).

Плады і галінкі Г. выкарыстоўваліся ў прадукавальнай магіі для перадачы людзям і жывёлам жыватворнай сілы: грушавы напітак давалі парадзісе; каб зацяжарыць, маладзіца з'ядала Г., якая даўжэй за іншыя павісіць на дрэве. Нараджэнне дзяцей звязвалі з Г. і на Палессі — пра немаўля казалі: «упаў з грушы», «баба з грушы прынесла».

Літ.: *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998. С. 38—43; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (К—П)// Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 188; *Усачева В. В.* Груша // Славянские древности. Т.1. М., 1995. С. 566—568.

М. Малоха

ГРЫБЫ́, паводле народнага тлумачэння, сваім паходжаннем абавязаныя персанажам хрысціянскай традыцыі. Некалі вельмі даўно, калі Хрыстос з Пятром хадзілі па зямлі і Пятро насіў у торбачцы пасілак, адбыўся такі выпадак: галодны Пятро крадком адламаў кавалак *хлеба*, паклаў сабе ў рот ды не паспеў праглынуць, як да яго звярнуўся Хрыстос з пытаннем, што яшчэ добрае для людзей можна зрабіць. Збянтэжаны Пятро выплюнуў той хлеб, і з яго пайшлі расці Г. Цяпер найбольш ядуць Г. у пост, асабліва ў Пятроўку, калі пачынаюць расці казлякі. Без Г. людзі не змаглі б датрымліваць пастоў, бо без казлякоў і квас не квас. Хрысціянскія персанажы гэтага падання сведчаць пра параўнальна нядаўні час яго стварэння ці перапрацоўкі. У традыцыях розных народаў далёкіх эпох Г. былі аб'ектам міфалагічнага «даследвання». Асаблівая іх прырода — не расліна і не жывёла, а таксама іх спажыўнасць, атрутнасць, галюцынагеннасць асобных відаў прыцягвалі да сябе ўвагу чалавека. У іх бачылі рысы, што збліжаюць як з нябеснымі, так і з падземнымі сіламі. Так, у некаторых народаў Індыі, Ірана ды і ў славян лічыцца, што Г. растуць ад *грому*, а не ад *дажджу*, што праяўляецца ў назвах асобных відаў Г. (рус. громовик, слав. molnjena goba ды інш.). Разам з тым узнікненне Г. выводзіцца часта ці то з пляўка *Бога* (у бел. паданнях з пляўка святога Пятра), ці то з божых выдзяленняў, вытрасеных на зямлю насякомых–паразітаў, словам, з нечага, адкінутага боствам. На думку У. М. Тапарова, Г. уключаюцца ў трыяду «жыццё — смерць — урадлівасць», якая дублюецца прасторавымі перамяшчэннямі аб'екта міфа. Тэма Г. у беларускай міфалогіі пакуль што мала распрацаваная, недастаткова выяўленая міфалагічная інфармацыя пра іх.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 77; *Топоров В. Н.* Грибы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 335—336; *Топоров В. Н.* Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica: Лингвистические исследования. М., 1979. С. 234—298.

Л. Салавей

ГРЭБЕНЬ. У міфалагічным успрыманні часальны Г. выступае як сакральная прылада, з дапамогай якой з хаатычнага, неапрацаванага *лёну* ствараўся арганізаваны пачатак — валакно. Гэтак жа прычэсванне чалавекам сваіх *валасоў* сімвалізавала пераход да культуры, соцыуму. Адсюль набыццё Г. якасцяў прадмета–медыятара паміж прыродным і культурным

і выкарыстанне яго ў *варожбах* і магічных рытуалах кантакту з нечысцю. Наяўнасць у Г. вострых зубоў ставіць яго ў адзін шэраг з прадметамі–апатрапеямі (яго ўкладалі ў *калыску* нованароджанага, вешалі ў *дзвярах* хлява) і вызначае яскравую фалічную семантыку, што абумовіла яго прадукавальныя якасці ў земляробстве і жывёлагадоўлі. Паказальныя і казачныя сюжэты, калі з кінутага ў чыстым полі грабянца вырастае густы лес. Шлюбная скіраванасць рытуалаў з Г. часта апіраецца на матыў прычэсвання валасоў як метафару *шлюбу* і эратычных дачыненняў. Г. з'яўляецца таксама атрыбутам некаторых дэманалагічных персанажаў, у першую чаргу тых, што наўпрост звязаны з *вадой*, напрыклад *русалак*. Шэраг кантэкстаў дазваляе меркаваць аб сувязі часання валасоў з *дажджом*, з магіяй выклікання дажджу.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 38—43; *Толстая С. М.* Гребень // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 540—543.

Т. Валодзіна

ГРЭЧКА, расліна ўсходняга паходжання. На тэрыторыі Беларусі з'явілася ў XV—XVI стст. Паколькі прыйшла сюды даволі позна, то і яе абрадавае выкарыстанне абмежаванае. Звычайна гэта абрадавая *каша*, якая служыць заменнікам іншай, больш старажытнай стравы.

Літ.: *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С.173—174; *Усачева В. В.* Гречиха // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 546—548.

Л. Дучыц

ГУМЕ́ННІК, падавіннік, сядзібны дух, які жыве ў гумне, пад асеццю, ахоўвае гэтую забудову і дапамагае гаспадару сушыць і малаціць збожжа. Г. уяўляўся дабрадушным дзядком маленькага росту, падперазаным саламяным перавяслам. Яго часта можна бачыць, але не трэба з ім загаворваць, а толькі маліцца і хрысціцца. Тады Г. зробіць сваю работу і стане нябачным. Пакуль гумны стаяць пустыя, Г. жыве ў *жыце* ў полі, таму народ часам блытаў яго з *Палевіком*.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 289.

У. Васілевіч

ГУСЬ, як і іншыя «водныя» *птушкі,* у касмаганічных уяўленнях і адпаведных міфах выступае як птушка, звязаная з пачатковым хаатычным станам першаматэрыі, і адначасова як сутворца Сусвету, якая падымае з дна мора першыя кавалкі *зямлі*, з якой *Бог* стварае ўсё існае. Звяртае на сябе ўвагу і называнне беларусамі «гусінай дарогай» Птушынага шляху, па якім, згодна з павер'ем, падымаюцца *душы* да *неба*, бо менавіта ён указваў дарогу ў *вырай*. І як вестка «адтуль» успрымаецца «санкцыянаванне» Г. *шлюбу*: «Ляцелі гусачкі цераз сад, // Крыкнулі Манечку на пасад». З дапамогай Г. ратуецца ад *Бабы Ягі*, якая ўвасабляе той свет, Піліпка ў казках. У беларускіх казках часта ўзгадваецца і пра *кашулі* з пер'яў ці чароўныя крылы як своеасаблівую вопратку дзяўчат, што ператвараюцца ў птушак (напрыклад, у казцы «Гусачкі–галубачкі»). Такім чынам, Г. у беларускай народнай традыцыі сімвалізуюць пасярэднікаў паміж супрацьпастаўленымі сферамі, якія пераносяць паміж светамі як весткі, так і самога чалавека. У народных уяўленнях Г. прыпісваецца шлюбная мужчынская сімволіка.

Літ.: *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 37; Гура А. В. Гусь // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 572—575.

Т. Валодзіна



ДАБРАХОЖЫ, **Дабраходжы, Дабрахочы, Дабрахот,** міфічная істота, уяўленні пра якую пашыраныя сярод жыхароў усходняй часткі Беларусі. Спалучае ў сабе рысы, уласцівыя *Дамавіку*, *Лесавіку*, *Палевіку*, *Хлеўніку*. Звяртаючыся да Д., звычайна пералічваюць усе яго ўвасабленні: «Прашу я цябе, хазяіна дваравога, палявога, устрэшнага, падарожнага».

Згодна з былічкамі, Д. паходзяць ад дзяцей, якіх маткі выпадкова задушылі ў сне. Гэта так званыя «прыспаныя дзеці». Паводле іншых уяўленняў, Д. паходзяць ад дзяцей, якіх бацькі па нейкай прычыне не пахрысцілі ці, пасаромеўшыся вялікай колькасці сваіх дзяцей (а гэта, па розных крыніцах, ад шасці да сямідзесяці двух), палову іх утаілі ад Бога. За гэта Бог зрабіў дзяцей нябачнымі і ператварыў іх у Д. У некаторых вёсках існуюць уяўленні, што палову ўтоеных дзяцей Бог зрабіў Д., а палову — *русалкамі*. І русалка, калі яна выходзіць замуж, становіцца Д. Бацькамі гэтых дзяцей лічаць як звычайных людзей, так і міфічных Адама і Еву, Ноя.

І тых, што сталі Д., і тых, што сталі русалкамі, памінаюць у адны і тыя ж дні — сераду, чацвер на Граным тыдні. Паводле адных аповедаў, для іх гатуюць вячэру, як для звычайных нябожчыкаў, і называюць іх «маленькімі родзічамі». У іншых аповедах дзеля іх на перакрыжаваных дарогах рассыпаюць зерне, а іх запрашаюць у выглядзе *птушак*. Менавіта на крыжовых дарогах, на межах і каля дрэў з амяламі можна часцей за ўсё пабачыць Д. Звычайна гэта здараецца апоўдні або апоўначы.

Часцей за ўсё Д. уяўляюць у выглядзе людзей у *чорным*, радзей у *белым* адзенні, але абавязкова з бліскучымі, найчасцей залатымі, гузікамі. Зрэдку яны з'яўляюцца ў выглядзе *віхроў* (вятроў), *змей*, птушак, а таксама істотаў, цалкам пакрытых чорнай поўсцю — *авечак*, *сабак* і нават людзей. Паводле іншых уяўленняў, знешнім выглядам Д. нагадвае гаспадара свайго дома, а калі ў доме гаспадарыць удава, то Д. — жанчына, абліччам яна падобная на гаспадыню. Разам з тым існуюць уяўленні, што колькасць Д. адпавядае колькасці сямейнікаў: «Колькі нас у доме, столькі і гэтых людзей». І кожны Д. суправаджае свайго падапечнага ў межах прасторы, што належыць роду, сям'і.

Уяўленні пра паводзіны Д. розныя. Адны лічаць, што ён — вельмі шкодная істота. Іншыя паводзіны Д. звязваюць з паводзінамі і характарам людзей. Так, ён жорстка карае за нядбайнасць, безгаспадарчасць, брыдкаслоўе, не любіць, калі яму пераходзяць *дарогу* або становяцца на яго *след*. За ўсё гэта ён можа наслаць цяжкую хваробу не толькі на крыўдзіцеля, але і на яго дзяцей, нашкодзіць гаспадарцы: зрабіць завалы з дрэваў, пакалечыць хатнюю жывёлу. Каб задобрыць Д. і заслужыць яго дараванне, трэба ахвяраваць яму *хлеб*. Гэты хлеб выпякаюць асаблівым спосабам: «на адваротным баку *патэльні*», «ня соляць», «ня хрысцяць». Разам з тым

існуюць уяўленні, што супраць Д. можна змагацца з дапамогай замоваў, прыкладам якіх з'яўляюцца замовы «ад ветру». Д. любяць выпрабоўваць людзей. У самых розных варыянтах у нашых вёсках распаўсюджаны аповед пра жанчыну, якая апранула ў сваю кашулю знойдзенае ў лесе (у полі) голае немаўля. У некаторых варыянтах яна яго не толькі апранула, але і пахрысціла — дала яму імя. За гэта Д. узнагародзілі яе сувоем тканіны, які ніколі не сканчаецца.

Сярод іншых назваў Д. найбольш распаўсюджаныя: «Багатыры» — за іх вялікую сілу, «Усаднікі» — за тое, што яны бываюць на конях, «Невядзімцы», «Нявідзімы», «Нявідзімыя» — за тое, што іх звычайна нельга пабачыць. Гл. таксама *Лесавік*.

Па іншых уяўленнях, Д. — гэта лясны бажок, рост якога залежыць ад вышыні дрэў, вакол якіх ён ходзіць. Уяўляўся не злым духам, як іншыя міфічныя насельнікі лесу, а апекуном пачцівых людзей. Але, як справядлівы суддзя, ён караў толькі вінаватага, насылаючы на яго пакутлівыя *хваробы*, з–за чаго той паміраў у страшэнных пакутах. Казалі, што пэўныя шчасліўцы могуць уратаваць няшчаснага, улагодзіўшы Д. ахвярамі — акрайцам хлеба і шчопаццю *солі*, загорнутымі ў чысты шматок. Такі чалавек разам з пакутнікам ідзе ў лес, дзе, памаліўшыся над ахвяраю, пакідае яе разам з хваробаю, а пакараны чалавек вяртаецца назад здаровы. На таго чалавека, які першы ступіў у яго *след*, Д. мог наслаць кару, прымусіўшы яго блукаць па лесе дацямна. Сяляне, што забавіліся ў карчме ці так дзе, апраўдваліся перад панам тым, што Д. трымаў іх у лесе, і пры гэтым расказвалі пра розныя дзіўныя здарэнні.

Літ.: *Лапацін Г. І.* Да адной замовы са збору Еўдакіма Раманава // «Я блізка стаю да народа...» Гомель, 1993; *Лапацін Г. І.* Міфалагічныя ўяўленні аб «Дабрахожым» на Гомельшчыне // Гомельшчына: старонкі мінулага: Нарысы. II вып. Гомель, 1996; Памяць: Гісторыка–дакументальная хроніка Веткаўскага раёна: Кн. 2. Мн., 1998; *Лопатин Г. И.* О демонологической лексике в языке жителей Ветковского района // Гомельшчына: народная духоўная культура, дыялекты, тапанімія: Матэрыялы рэгіянальнай навуковай канферэнцыі, прысвечанай 850–годдзю летапіснага ўпамінання Гомеля. Гомель, 1992; *Czarnowska M.* Zabytki mitologii słowiańskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Białej Rusi dochowywanego (Gub. Mogilewska) // Dziennik Wileński. 1817. T. 6. № 34. S. 407—408.

Г. Лапацін, У. Васілевіч

ДАЁНКА, гаспадарчы посуд, прызначаны для даення кароў і сімвалічна звязаны з іх прадуктыўнасцю, стыхіяй *вады* і жаночым пачаткам. Д. як рэч, выраблена чалавекам (г. зн. прыналежная да сферы культуры), уяўляе сабой першы этап ператварэння *малака*, як прадукта безумоўна натуральнага (прыроднага), у з'яву кулінарыі (культуры) праз наданне аморфнаму рэчыву контураў аб'ёму.

Паказальна, што разлітае малако (г. зн. вылучанае з гэтых контураў) лічылася дзейсным сродкам чарадзейства. Адсюль стан Д. і маніпуляцыі з ёй, паводле народных уяўленняў, непасрэдна ўплывалі на ўдойнасць кожнай *каровы*. Так, для павелічэння колькасці малака гаспадыня аблівала сваю карову вадой з Д. З гэтай мэтай яе спецыяльна «замочвалі» на веснавога Юр'я (6 траўня н. ст.). Каб у жывёлы не «пукаліся» (лопаліся) цыцкі, Д. забаранялася ставіць на прыпёку, а таксама выціраць яе *цадзілкай* (іначай будзе крывяністае малако).

Суаднесенасць Д. з жаночым пачаткам, якая вынікае з формы посуду, яскрава адлюстраваная ва ўяўленнях, што бытавалі ў XIX ст. на Віцебшчыне. Лічылася, што калі карова панюхае Д. — малако будзе псавацца

(«ссядацца») і каб яна «ізноў зрабілася добраю, трэба яе адразу даць панюхаць быку» (спалучэнне жаночага і мужчынскага тут выступае як неабходная ўмова добрай прадуктыўнасці). Каб малако не псавалася, не стала аб'ектам шкоды і магічнага крадзежу з боку нячыстай сілы і *ведзьмаў*, у Д. пры даенні ўкідвалі дрыбок *солі*, пры пераносе малака абавязкова накрывалі яе, працэджвалі далей ад чужых вачэй у паўзмрочным кутку гаспадаркі. Асаблівы статус Д. у рэчавым кодзе традыцыйнай культуры падкрэсліваецца катэгарычнай забаронай выкарыстоўваць яе на іншыя патрэбы, нават калі яна псавалася. У такім разе Д. раскідвалі па клёпках у зацішных месцах ці закопвалі (поўная дэструктурызацыя «старога» як перадумова ўзнаўлення дэфектыўнай мадэлі). Спальваць рэшткі Д. забаранялася, бо ў кароў маглі патрэскацца саскі.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

ДАЖБОГ, адзін з багоў усходніх славян. У «Аповесці мінулых гадоў» паведамляецца, што калі князь Уладзімір паставіў ідалаў «на хълме вне двора теремьнаго» (блізу 980 г.), то там акрамя выяваў *Перуна*, Хорса, *Стрыбога*, Семаргла, *Мокашы* прысутнічаў ідал Д. Ва ўстаўцы ў перакладзе ўрыўка з «Хронікі Іаана Малалы», што знаходзілася ў Іпацеўскім летапісе пад 1144 г., згадвалася: «По умрьтвии же Феостовъ (г. зн. старажытнагрэцкага бога Гефеста. — *Э. З.*) егож и Сварога наричить и царствова сынъ его именем Солнце, егож наричають Дажьбогъ. Солнце же царь сын Свароговъ еже есть Даждьбог». З гэтага вынікае, што Д. з'яўляўся богам *Сонца* і лічыўся сынам *Сварога*.

У старажытнаўсходнеславянскіх царкоўных павучаннях згадвалася, што паганцы «огневи молять же ся, завуце его сварожичем». У «Слове пра паход Ігаравы» ўсходнія славяне названыя Дажбогавымі ўнукамі, што дае падставу лічыць Д. міфічным родапачынальнікам або апекуном усходніх славян (ці, прынамсі, усходнеславянскіх князёў). У адной з украінскіх граматаў XIV ст. прыводзіцца асабовае імя Дажбогавіч, а ў польскіх дакументах трапляюцца імёны накшталт Dadzbog.

На думку лінгвістаў, імя Д. этымалагічна адпавядае спалучэнню тых жа элементаў, як і ў ведыйскіх тэкстах: daddhibhagam — «дай долю (багацця)». Усходнеславянскаму Д. хутчэй за ўсё адпавядаў Daćbog у заходніх славянаў і Дабог — у паўднёвых. Як вынікае з этымалогіі слова, з тэкстаў у «Рыгведзе», Д. быў размеркавальнікам дабротаў.

У міфалогіі балтыйскіх славянаў, як бачна з паведамленняў нямецкіх храністаў, сынам Сварога, Сварожычам, названы Radegast — Радагост. Галоўнымі атрыбутамі Радагоста былі конь і дзіда, а таксама вялізны дзік, які выходзіў з мора. Звычайна прынята лічыць дзіка (вепра) зааморфным сімвалам сонца.

А. Кіркор, абапіраючыся на беларускі фальклорны матэрыял, сцвярджаў, што Божыч, светлае сонца Д., выступае як сын Перуна і яго жонкі *Грамаўніцы*. Семантыку свята *Каляд* даследнік вытлумачваў як адлюстраванне барацьбы падземнага цара *Карачуна* або распарадчыка маразоў *Зюзі* з самім Перуном. Перад набліжэннем зімовага сонцавароту падземны цар прадчувае, што павінен нарадзіцца Божыч, і таму хоча знішчыць

дзіця. Дзеля гэтага Зюзя ператвараецца ў *мядзведзя*, збірае зграю *ваўкоў* (г. зн. мяцеліцаў) і разам з імі ганяецца за жонкай Перуна. Грамаўніца хаваецца ад іх і ў вербалозах нараджае Д.

Паводле звестак, атрыманых Э. Ляўковым, Дажбогавым каменем называюць валун блізу в. Крамянец Лагойскага р–на. На плоскай верхняй грані каменя ёсць адпаліраваныя паглыбленні штучнага паходжання: 3 авальныя і 2 круглыя, талеркападобныя. Да каменя ў час святаў (найперш на *Вялікдзень*) прыносяць ахвяраванні — манеты, кветкі і да т. п.

Літ.: *Гальковский М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II. // Записки Московского археологического института. М., 1913. Т. XVIII; Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. III. Ч. 1—2. СПб.—М., 1882; *Ляўкоў Э.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Мартынов В. В.* Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 66—72; Повесть временных лет. М.—Л., 1950; *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 257—259, 265; Слово о плъку Игореве, Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова // Слова пра паход Ігаравы. Мн., 1986; *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 38—41, 57—58.

Э. Зайкоўскі

ДАМАВІ́НА, **дамаўё, труна́**. Д., паводле народных уяўленняў, — жытло *нябожчыка* на «тым свеце», што адлюстравана ў самой семантыцы слова; у больш шырокім сэнсе — адзін з сімвалаў *смерці*.

У адрозненне ад звычайнай (жылой) *хаты* Д. увасабляе ў сабе базавыя характарыстыкі свету памерлых, дзе Д. згадваецца як «новая хатка харошанькая, толькі цесненькая, нявідненькая ды халоднень кая», «не вясёлая», «цёмненькая». Асабліва падкрэслівалася, што нябожчык (ягоная фізічная іпастась) мусіў перасяляцца ў хату, з якой няма выхаду («без *акон*, без *дзвярэй* зроблену»), што мусіла гарантаваць статычны лад жыцця памерлага на «тым свеце» і неўмяшальніцтва яго ў справы жывых (пазітыўны кантакт жывых з памерлымі продкамі адбываўся на анімістычным роўні). У Д. памяшчалася «доля» нябожчыка (*хлеб*, збожжа, *гарэлка*), рэчы, неабходныя для паўнавартаснага жыцця ў іншасвеце (*шапка*, *пас*, прылады працы, капшук, люлька, *крэсіва* ды інш.) і дробныя *грошы* для аплаты месца на могілках.

Суадносіны Д. з хатай выяўляюцца ў параўнанні могілак з «сялом, дзе сонца не грэе», і ў матэрыялах народнага сонніка. Так, убачыць у *сне* будоўлю новай хаты азначала, што наяве прыйдзецца рабіць Д. У шэрагу мясцінаў (былых Віцебскай і Магілёўскай губ.) Д., як правіла, рабілі з кепска агабляваных ці зусім не габляваных («абы якіх») дошак. Адмысловая недарабленасць надавала Д. прамежкавы, пераходны статус паміж светам жывых і памерлых.

З мэтай прадухілення чарговай смерці ў сям'і памерлага забаранялася рабіць Д. яго блізкім сваякам. Падобная забарона распаўсюджвалася таксама на ўдаўцоў і бяздзетных мужчын, што можа тлумачыцца дваіста: «хата» для нябожчыка была б «нешчаслівай», а людзі, якія яе рабілі, згубілі б шанец наноў ажаніцца і мець дзяцей. Звычайна Д. выраблялі на двары нябожчыка, але ў тым выпадку, калі ў гаспадарцы апошняга быў *чорны певень* ці сівы вол (сімвалы смерці), труну рабілі ў іншым месцы. Калі гатовую Д. неслі ў хату памерлага, сустрэча і размова з кім–небудзь была зусім непажаданай. Пры сустрэчы

з цяжарнай жанчынай работнікі клалі труну долу і прымушалі жанчыну тройчы задам абысці яе, каб засцерагчы дзіця ад магчымай смерці. Трэскі, што засталіся пасля вырабу Д., спальвалі або клалі ў яе, бо нават адна трэска, што засталася ў хаце, магла прывесці да чарговае смерці. Труну для малых дзяцей рабілі без жалезных цвікоў. У адваротным выпадку лічылася, што дзеці ў сям'і больш не будуць нараджацца (былая Гродзенская губ.).

Ад пачатку вырабу і да асвячэння Д. не пакідалі без нагляду, бо ў яе мог забрацца «нячысты» і, такім чынам, апаганіць тагасветнае жыццё памерлага ці авалодаць яго целам. У спякотнае надвор'е, каб нябожчыка «не разносіла» ў Д. або пад яе клалі замкнёны *замок* (Ушацкі р–н).

Суаднясенне Д. з светам памерлых, смерцю ляжыць у аснове яе выкарыстання як у шкаданоснай, так і засцерагальнай лекавай магіі. Казалі, калі сеяць *жыта* рукой, якая несла труну на могілкі, то яно не ўзыдзе. Д., выкладзеная з каменьчыкаў пад кутком хаты, мусіць прывесці да *хваробы* і смерці яе насельнікаў (Ушацкі р–н). Да таго ж выніку прыводзяць і дробныя рэчы (у другой палове XX ст. фігуруюць фотаздымкі), незаўважна скрадзеныя ў чалавека яго нядобразычліўцам і падкладзеныя ў Д.

З другога боку, трэскамі ад Д. абкурвалі ніву, каб не шкодзілі *вераб'і*, яны ж лічыліся дзейсным сродкам і ад зубнога болю па аналогіі з прынцыпам «мёртвым не баліць» (былы Слуцкі павет; параўн. адпаведныя замовы). Для катэгорыі так званых «нячыстых» нябожчыкаў (самагубцаў, ведзьмакоў) Д. звычайна не выраблялі. Такім чынам, за парушэнне сацыякультурных нормаў гэтая катэгорыя памерлых сімвалічна вымалася з супольнасці «добрых» нябожчыкаў: іх хавалі без Д. і па–за межамі могілак («сяла»).

***Літ.*:** Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998.; *Сысоў У. М.* Беларуская пахавальная абрадавасць. Мн., 1995.

У. Лобач

ДАМАВУ́ХА, дух дома. Уяўлялася ў выглядзе нізенькай, тоўсценькай, нібы дзежачка, кабеты сярэдніх гадоў. Ёю падтрымліваўся парадак і лад у хаце добрай гаспадыні. Яна спрыяла ёй у розных гаспадарчых справах, глядзела і люляла дзяцей, лячыла чароўнымі зёлкамі, з дапамогаю якіх тыя хутка папраўляліся. Чысценькая і акуратненькая, Д. вельмі не любіла нядбалых і неахайных гаспадынь, падкідаючы ў прыгатаваную імі страву свірэпку, пасля чаго ў тых сем'ях адбываліся сваркі і бойкі. Улюбёнаю стравай Д. была вараная бульба з малаком ці квасам, на святы яна разгаўлялася салам. Ела Д. няшмат, але пільныя гаспадыні прыкмячалі, што ў чыгунку паменшала бульбы, а ў збанку паменшала малака. Пачастункаў Д. не выстаўлялі, бо яна сама ўяўлялася гаспадыняю і магла браць усё, што жадала. Згадвалася на Маладзечаншчыне.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 507—508.

У. Васілевіч

ДАРОГА, у беларускай міфалагічнай традыцыі ўвасабляе сувязь з іншасветам і светам памерлых. Так, у большасці беларускіх легендаў, паданняў, былін сустрэча чалавека з *Богам* (часта ў выглядзе *старца*), святымі адбываецца менавіта на Д. Як медыятары паміж «гэтым» і «тым» светам выступаюць старцы, «падарожныя» людзі. Усе знаходкі, зробленыя на Д., маюць незвычайны знакавы характар і, як правіла, пазітыўнае значэнне. Так, пуга, знойдзеная на Д., азначала нараджэнне сына ў сям'і; ежу,

згубленую кімсьці, давалі дзецям, якія доўга не гавораць (праўда, гаварыць яны мусілі з асаблівасцямі маўлення гаспадара згубленага). Гэткую ж знакавасць маюць і сустрэчы на Д. Штосьці нядобрае прадказвала сустрэча з *папом*, *зайцам*, *жанчынай* (з пустымі *вёдрамі*), *жыдам*, добрае — з *ваўком*, *старцам*. Асабліва гэта датычыла момантаў, калі чалавек выпраўляўся на значныя для гаспадаркі заняткі (ворыва, сяўбу, рыбалку ды інш.). Так, калі селяніну, які ехаў ці ішоў сеяць, Д. пераходзіў дзіцёнак — *жыта* магло вырасці не вышэй за ягоны рост; калі сустракалася жанчына — сяўбу наагул маглі перанесці на другі дзень, бо іначай не было б ніякага спору.

З другога боку, Д. у народнай традыцыі неадлучна звязана са светам памерлых і нячыстай сілай. *Смерць* разумелася як выправа чалавека «ў апошні пуць», «у вялікую невясёлую дарожаньку», «у дальнюю дарогу». Безнадзейна хворы, казалі, у сваіх трызненнях узгадваў Д. Значэнне смерці мела і Д., убачаная ў *сне*. Крыкі *савы* ўначы на даху, якія нагадвалі слова «пуць», азначалі, што ў *хаце* неўзабаве будзе *нябожчык*. Тое самае азначала і рыццё Д. *свіннёй* насупраць той ці іншай хаты. Суаднясенне Д. з іншасветам выяўляецца ў яе здольнасці дасягнуць *неба*: «Як дарога ўстане, то неба дастане».

Патэнцыйная небяспека Д. для чалавека тлумачылася яе сувяззю з «нячыстай сілай» (пераважна *чортам*): «па дарозе ходзяць чэрці», якія маглі набываць выгляд *пана*, «немца» ці пэўных жывёлаў (*казліка*, *барана*, *ката*). Існавала меркаванне, што тая частка Д., якую выпадкова ўзараў чалавек, слугуе надзейным сховішчам нячысціку падчас *навальніцы*. Перасцярожлівае стаўленне да Д. выяўлялася ў катэгарычнай забароне будаваць хату на месцы, дзе яна калісьці пралягала, бо гэта прывядзе да смерці ўсёй сям'і. Шырока бытаваў цэлы комплекс адмысловых *замоваў*, якія мусілі гарантаваць бяспеку ў Д., зрабіць яе лёгкай і кароткай: «Пуць кароценькі. Салодка дзерава к горкаму не прыстане, к чалавеку пуць не прыстане...» У дальнюю Д., акрамя замоваў, давалі разнастайныя *абярэгі* (родную зямлю, абразкі ды інш.).

Знакавы статус Д. (асабліва *растаняў*) тлумачыць яе выкарыстанне ў шэрагу магічных практык. Так, каб рассварыць маладую сям'ю, трэба было перабегчы Д. перад самым вясельным поездам. У замовах фігуруе адмысловы тып «порчы і нарадкі», якія насылаліся чараўнікамі на «торнай дарозе». Перасыпаўшы Д. мурашнікам з *мурашамі*, можна даведацца, гаспадыня якой каровы з'яўляецца *ведзьмай* (карова не магла пераступіць перашкоду).

Вобраз Д. шырока выкарыстоўваецца ў розных жанрах беларускага фальклору.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Замовы. Мн., 1992; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смешанных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1908. С. 228—239; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Oskar Kolberg*. Dzieła wszystkie. T. 52. Białoruś–Polesie. Wrocław, 1968.

У. Лобач

ДВА. Гэты лік у міфапаэтычнай сістэме з'яўляецца сімвалам бінарных апазіцый (супрацьпастаўленняў). З дапамогай такіх апазіцый у міфалагічных і ранненавуковых традыцыях апісваўся Сусвет. Лік Д. сімвалізуе ідэю ўзаемадапаўнення (*неба* і *зямля*, *дзень* і *ноч* у часавай структуры космасу, мужчынскае і жаночае як два значэнні катэгорыі *роду*), ідэі цоту, дуальнасці, блізнюкоў, двайнікоў, а ў мастацкім плане — ідэю сіметрыі.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 24, 29, 79, 83—89.

Э. Зайкоўскі

ДВАНА́ЦЦАЦЬ, лік, цесна звязаны са з'явамі касмаганічнага парадку. Гэты лік утрымлівае ў сабе асноўныя структураўтваральныя асаблівасці макракосму, расчляняе час на шэраг складовых адрэзкаў, дапамагаючы чалавеку суадносіць і парадкаваць свае дзеянні ў цеснай узаемасувязі з касмічнымі рытмамі.

Гэты ж прынцып ляжыць у аснове нашага сённяшняга вымярэння часу. Суткі ахопліваюць два часавыя адрэзкі: *дзень* і *ноч* — і кожны з іх доўжыцца па Д. гадзін.

Гэтую касмаганічную асаблівасць падхапілі і беларускія народныя казкі, у якіх на падмогу галоўнаму герою прыходзяць Д. братоў–малайцоў; збіраючыся на «той» свет, Івашка Мядзведжае вушка робіць жалезную булаву на Д. пудоў. Дзяўчыне–сямігодцы (падчарцы) дапамагаюць выканаць, здавалася б, нерэальнае заданне Д. месяцаў. Лік Д. шырока ўжываецца ў народных загадках і замовах. Шэраг беларускіх загадак заснаваны на метафарычным апісанні *года*, дзе ён нагадвае структуру міфапаэтычнай мадэлі свету або дрэва жыцця: «Стаіць дуб у чыстым полі, а на ім дванаццаць голляў, а на голлях, як заўсёды, пяцьдзесят і два гнязды. Па сем яек там ляжыць. Што гэта за дуб стаіць?» Гэты ж матыў даволі часта сустракаецца ў замовах ад розных *хваробаў*: «На моры, акіяні, на востраве на Буяні стаіць дуб, на том дубу дванаццаць какатоў, на тых какатах нітка. А ты, нітка, уварвісь, у раба Божага Івана кроў уваймісь». Дзеля таго каб пазбавіць чалавека ад хваробы, лекар «пераносіць» яго ў той час і тое месца, дзе не існавала ніякіх хваробаў. Лік Д. у дадзеным выпадку знакавы: ён пацвярджае закончанасць акта першатварэння і праз яго сімволіку знітоўваецца касмічны і зямны парадак.

Параўнанне рытуальных кантэкстаў і міфалагічнага сэнсавага напаўнення першага цотнага ліку першага дзесятка (гл. *Два*) і аналагічнага ліку другога дзесятка (Д.) дае падставы сцвярджаць, што яны тыпалагічна блізкія паміж сабой, а характар апазіцыі цот (два) і няцот (*тры*) у другім дзесятку (Д. і *трынаццаць*) яшчэ больш выразны, чым у першым.

Такім чынам, Д. як цотны лік сімвалізуе стабільнасць і закончанасць, нясе ў сабе гарманічны пачатак і супрацьстаіць хаосу, увасабленнем якога выступае лік–апазіцыянер — трынаццаць.

У беларускім фальклоры нярэдка згадваецца цмок з Д. галовамі, Д. сыноў, Д. разбойнікаў, Д. старцаў, Д. дружыннікаў. Некаторым культавым камяням ахвяроўвалі Д. курыных або вераб'іных галоў. Прынята было, каб нявеста да вянка падвешвала Д. стужак. У абшчынным судзе засядала па Д. чалавек. На *Дзяды* і на калядную куццю гатавалі па Д. страў. Налічвалі Д. сясцёр–*ліхаманак* — дочак Ірада, супраць ліхаманкі завязвалі Д. вузельчыкаў. На тэрыторыі ўсходніх славянаў, у тым ліку ў Беларусі, вядомыя знаходкі круглых металёвых падвесак XI — першай паловы XIII ст. з Д. выпуклымі кропкамі па краі і шасцікутнікам з увагнутымі бакамі ў цэнтры, пасярод шасцікутніка маецца выпуклая кропка, часам абкружаная падабенствам арэолу.

Магчыма, міфалагізаваны характар мае згадка ў летапісах пра Д. сыноў вялікага князя ВКЛ Альгерда.

Літ.: *Бородин А. И.* Число и мистика. Донецк, 1975; Верования и обряды жителей Могилевской губернии — белорусов // Труды

этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. IV. М., 1871. С. 26—33; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 108—110; *Зайкоўскі Э.* Астральная і каляндарная сімволіка на некаторых археалагічных знаходках Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 13. Мн., 1998. С. 126; *Златковская Т. Д.* Исторические корни европейского календаря // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 24—39; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Коринфский А. А.* В мире сказаний: Очерки народных взглядов и поверий. СПб., 1905; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Мамуна Н.* Почему именно двенадцать? // Наука и религия. 1991. № 9. С. 50—53; Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мн., 1986. С. 169—170; *Фролов Б. А.* Происхождение календаря // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 18, 20—21; *Янчук Н.* По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году) // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. IX. Вып. 1. М., 1889. С. 75, 81.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, І. Крук

ДВАРАВЫ́, персанаж беларускай народнай дэманалогіі, сядзібны дух–апякун двара, падворка, блізкі да *Дамавіка*. Згадваецца Д. пераважна ў замовах. Названы Д. паводле характэрнага месца свайго жыхарства — двор і надворныя пабудовы. Апошняе збліжае яго таксама з *Хлеўнікам*. Можа мець жонку («дваравіца») і дзетак. «Свой» Д. апякуецца хатняй жывёлай, асабліва ўлюбёнай масці, і варагуе з «чужымі» Д., ахоўвае жывёлу ад іх, а таксама ад чужога «палявога», «падмежніка», «кацярэжніка», «грыбоўніка». Гаспадары імкнуліся задобрыць свайго Д., частуючы яго і звяртаючыся са словамі: «Цар хазяюшка дваравой! Царыца хазяюшка дваравіца! І дарую я цябе і *хлебам*, і *соллю*, і нізкім паклонам, а што сам ем, п'ю, цем цябе дару. А ты, хазяюшка–бацюшка і хазяюшка–матушка, мяне берагі і скацінку блюдзі!». У некаторых мясцовасцях (на Смаленшчыне) Д. мог удзень быць падобным да *змея* (параўн. *Хут*) з галавой *пеўня*, а ўначы — да гаспадароў сядзібы.

***Літ.*:** Замовы. Мн., 1992. С. 42; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 56—57; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 40—43; *Толстой Н. И.* Дворовой // Славянская мифология. М., 1995. С. 155.

С. Санько

ДЗВЕ́РЫ, элемент *хаты* для рэгламентаванага ў яе ўваходу/выхаду, мяжа паміж жылой прасторай і навакольлем. Зачыненыя Дз. пазначалі замкнёнасць і абароненасць «свайго», унутранага, што падмацоўвалася спецыяльнай аздобай вонкавага боку Дз.: затыканнем за іх вострых прадметаў, калючых *раслін*, маляваннем *крыжоў* на *Вадохрышча* і інш., а таксама змяшчэннем ля Дз. (ужо з унутранага боку) *веніка*, *качаргі* і іншых *абярэгаў*. Адкрыванне Дз. сімвалізуе выхад, у тым ліку і за межы «свайго», у замагілле. Калі ў хаце ляжаў *нябожчык*, Дз. адчынялі, каб дапамагчы яго *душы* пакінуць цела. З той жа мэтай на Віцебшчыне з Дз. даставалі вершнік. «Выхад» з хаты нявесты сімвалічна праграмаваўся ў калядных *варожбах*, калі ад кута да Дз. дзяўчаты перастаўлялі адна за другой свае чаравікі. У той жа час пры захаванні пэўных правілаў Дз. «прапускалі» праз сябе і ў адваротным кірунку: гаспадар клікаў *Мароза* на куццю, адчыніўшы Дз. і высунуўшы галаву; дастаўшы на Дз. вершнік і гледзячы ва ўтвораную адтуліну, лічылася

магчымым убачыць памерлых сваякоў, што прыходзілі ў хату на *Дзяды*. Сімволіка мяжы захоўваецца ў звычаі забіваць над/пад Дз. *нож*, калі ў лесе заблудзіла жывёла, каб тая хутчэй вярнулася.

Дз. як локус ці аб'ект уваходзяць у шэраг рытуальных дзеянняў, звязаных з асноўнымі падзеямі жыццёвага цыкла, пераходны характар якіх вымагаў пільнай увагі да граніц, у тым ліку і да Дз. Калі сваты збіраліся да дзеўкі, браліся за дзвярны шпунт, «каб там зрабіць лад», у Дз. кумы перадавалі *дзіця* бацькам, ды і ў будзённым жыцці да Дз. праводзяць *гасцей* і сваякоў. У такіх кантэкстах семантыка Дз. супадае з семантыкай *парога*.

Медыятыўнасць, звернутасць Дз. як да «свайго», так і да «чужога» выразна бачная ў вераваннях палешукоў, згодна з якімі «*камета* перакідаецца ў чорну бабу, якая ўночы ходзіць па сялу ды й піша вуглем на дзвярах храсты; дзе паставіць чорны хрэст, у той хаце ўсе памруць. Затым то, як стаіць на небе мятла, трэба самому начыркаць хрэст на сваіх дзвярах вуглем», каб падмануць камету. Праз Дз. дэманы *хвароб* выганяліся і выдаляліся, да Дз. нават звярталіся: «Добры вечар, тры калы (тры калы — стаякі Д.: бакавыя і верхні), вазьміце маіх тры бяды, прыміце мае *хлеб–соль*, дайце рабе божай сон». Для пазбаўлення ад многіх хвароб практыкавалася рытуальнае вымярэнне дзіцяці ў праёме Дз., калі на вышыні роста ставілася рыска або прабівалася адтуліна, куды складваліся *пазногці*, *валасы*, *нітка*, якой мерылі суставы. Верылі, як толькі дзіця перарасце рысу, хвароба мінецца. Прастора за Дз., асабліва пятнічок — шчыліна між вушаком і прыадчыненымі Дз. — разумелася як пачатак іншасвету, локус «чужога» ў «сваім». У пятнічок выплівалі ваду пасля абмывання хворага, закладалі ў праём і сціскалі балючую руку, праз завесы пералівалі ваду ды інш. Свайго роду «дэманічнасць» Дз. і іх звернутасць да «таго» свету захавалася ў прадпісаннях вешаць на Дз. *кашулю* каўняром уніз пры *начніцах*.

Дз., як іншыя элементы жытла, уключаюцца ў сістэму перакадзіровак між целам чалавека і хатай. Выразная генітальная сімволіка Дз.: параўн. замовы на захаванне плода: «Замкніцеся, ключы залатыя, зачыніцеся, дзверы царскія, ня пусьціця гэтыя дзіцяці» (гл. *Геніталіі жаночыя*). Дз. таксама прыпадабняюцца *роту* і *зубам*, у прыватнасці, у замовах шаптуны «замыкаюць звярам зубы і губы». Над Дз. затыкалі адрэзаны *каўтун*, як бы імітуючы яго безупынную прысутнасць на *галаве*.

Літ.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 134—145; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Дверь // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 25—29; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 195; Замовы. Мн., 1992. С. 327, 554; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 28, 282, 296; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 175.

Т. Валодзіна

ДЗВІНА́, адна з найбуйнейшых рэк Беларусі. Больш–менш агульнага комплексу міфаў пра Дз. на Беларусі ўжо не фіксуецца. Аднак рэшткі розных паданняў сведчаць пра шматлікія міфалагічныя ўяўленні, якія былі звязаны з Дз. у паганскія часы і потым захоўваліся ў народзе.

Разам з *Дняпром* Дз. фігуруе ў паданні аб паходжанні беларусаў. Гэтыя рэкі пацяклі следам за сабакамі *Стаўры і Гаўры*, выпушчанымі міфалагічным родапачынальнікам беларусаў —

Белаполем. Паводле іншага падання, у Дз. жыў Цар рыб, які засцерагаў *рыбу* ад рыбаловаў. Уяўленне аб нейкіх валадарах рэк і азёр, звязаных з вышэйшым марскім валадаром, з'яўляецца агульнаславянскім, хоць гэты арэал і магчыма звузіць толькі да поўначы ўсходнеславянскага рэгіёна (параўн. паданні пра раку Волхаў, возера Ільмень ды інш.).

Ёсць і паданне пра тое, як *чорт* нёс вялізны *камень*, каб спыніць Дз., але кінуў яго побач у дрыгве. Паданні аб перакрыванні водаў рэк істотамі ніжняга свету належаць да агульнаіндаеўрапейскіх уяўленняў. Менавіта за воды рэк змагаецца Грымотнік. На Беларусі падобныя матывы вядомыя ў дачыненні да *Вяллі* і Дняпра. Гэта звязана з шанаваннем ніжняга свету, царства памерлых і яго багоў, асабліва *Вялеса*–Воласа — надаўцы плоднасці. А яшчэ — з шанаваннем камянёў у рацэ, пра што нагадваюць Барысавы камяні у Дз. З тымі ж уяўленнямі пра суперніка Грымотніка звязанае і значна ўжо пераробленае паданне аб патанулай у Дз. адсечанай галаве вялікага *змея*, які паядаў людзей у адной з вёсак. Цела змея ператварылася ў раку Вужыцу.

***Літ.*:** Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 73—74, 78—79, 361, 370.

А. Прохараў

ДЗЁВЯЦЬ. У лічбавым кодзе сімволіка гэтага ліку вынікае хутчэй за ўсё з таго, што гэта трохразовае паўтарэнне трыяды. Таксама трэба прыняць пад увагу дзевяцімесячную працягласць жаночай цяжарнасці. Дзевяцярычнасць прасочваецца ў тапаграфіі некаторых сакральных аб'ектаў. Так, *Дзявочую гару* ў Валожынскім р–не часам называюць Дзевяці–гара. На Дзявочай гары блізу Трыполля (Украіна) знаходзіўся ахвярнік — печ пачатку н. э. з 9 паўсферычнымі секцыямі–паглыбленнямі, а на гарадзішчы Паганскае, недалёка ад гары Дзевін і р. Дыя («багіня»?) у Маравіі (Чэхія) — ахвярнік X ст. з 9 ямамі. На думку Б. Рыбакова, 9 ахвярных ямаў на гары, прысвечанай багіні–дзеве, прымеркаваныя да ліку месяцаў цяжарнасці.

У Лагойскім р–не (в. Крамянец), калі доўга не было *дажджу*, павінны былі сабрацца 9 удоў і падважыць Святы (Дажбогаў) камень. Існавала павер'е, што тады на трэці дзень пойдзе дождж. У літоўскім фальклоры згадваюцца 9 іпастасяў Пяркунаса. Вядомы літоўскія казачныя сюжэты пра 9 братоў і пра 9–галовага цмока. Паводле беларускіх звычаяў, дзяўчынкі пачыналі ткаць паясы да свайго вяселля з 9– ці 12–гадовага ўзросту. Пры першым купанні дзіцяці ў ночвы клалі 9 вугольчыкаў з *печы*. Як сведчыць паданне пра Лідскі замак, калісьці туды прыйшлі 9 манахаў–францысканцаў з мэтай пашырэння хрысціянства, але былі забіты літвінамі–паганцамі. На іх магіле выраслі 2 сасны, з якіх, калі адсекчы галінку, сочыцца кроў. У паданні пра Лаўрышава (Навагрудскі р–н) апавядаецца, што раней на месцы вёскі рос дрымучы лес, і там у хаце жыла ўдава з дачкой і 9 сынамі–*асілкамі*. У магічных абрадах прынята накрэсліваць 9 крыжоў. Асаблівую моц мела *вада*, узятая з 9 водных крыніцаў (рэчак або студняў). Струк *гароху* з 9 або 12 гарошынамі мог спыніць вясельны поезд, калі ж такі струк перакінуць праз страху, то можна ўсіх удзельнікаў вяселля ператварыць у ваўкоў (гл. *Ваўкалак*).

***Літ.*:** *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 30, 51, 177, 227; *Казакова І.* Магія нашых продкаў // Беларуская мінуўшчына. 1997. № 1. С. 77—80; *Макаров И. А.* Магические обряды при сокрытии

клада на Руси // Советская археология. 1981. № 4. С. 261—264; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ДЗЕД, адзін з ключавых тэрмінаў традыцыйнай культуры беларусаў, абазначэнне ім шэрагу прадметаў і існасцяў акцэнтуе важкія бакі іх семантыкі. Лексема Дз. звычайна сустракаецца ў якасці назвы зажынкавага *снапа*, зрэдку дажынкавага, называе спецыяльную кладку снапоў, абазначае апошнія нязжатыя каласы — «дзед» («дзеду на бараду», «дзедава барада»). Падобныя найменні перакліканцца з уяўленнямі пра існаванне міфічнага Дз., які распараджаецца ўраджаем і патрабуе для сябе выканання пэўных дзеянняў — «бараду кідалі ў полі, каб дзед даў ураджай у зямлі сабраць». Дз. — сноп зажынкавы — рэпрэзентаваў сабой апекуна збожжа, гаспадара («гаспадар» — варыянтная назва першага снапа), дзеда–продка, апекуна хатніх спраў: «зажынкавы дзядок старажыць хаты, яго торкалі за абраз»; «дзед сцярох, кап мышы ня елі» ды інш. (параўн. *Жыцень*).

Сэнсавае значэнне апірышча, падтрымкі, грунту, асновы закладзенае ў найменні дзедам апорнага слупа ў гаспадарчых будынках; прыстасовы, у якую ўстаўлялі лучыну для асвятлення хаты; Дз. называлі звязаныя снапы саломы, якімі ўмацоўвалі край саламянай страхі. Характэрнае найменне «дзед» атрымаў *Слуп пячны* — цэнтральны слуп жытла, з якім самым цесным чынам звязваліся ўяўленні аб бостве–продку. Спрыянне жывым, засцярога іх ад нячыстай сілы дамінуюць у матывацыі абазначэнняў праз лексему «дзед» *чартапалоху*, суквецця–шышачак лопуху, што актыўна выкарыстоўваліся ў якасці *абярэгаў*.

Дзеля наўпростага назову продкаў ужываюць найперш множны лік — Дзяды, гэтаксама называецца і абрад памінання *нябожчыкаў*, і сам гэты дзень, а таксама прымеркаваныя да рытуальнай вячэры стравы: «вот не наварыць дзедоў, аны і сняца». Аднак фіксуецца і адзіночны лік: Дз. — памерлы продак. Маці супакойвалі дзяцей: «Прыдзе, прыдзе дзед, табе пірог спячэць», што сведчыць пра ўдзел продкаў у выпяканні *хлеба* (= надзяленні *доляй*).

У некаторых мясцінах Дз. называліся хмары — «ужо вылазяць дзяды, будзе дождж». Дз. — рэгулярнае азначэнне галоўных персанажаў гульнёва–абрадавых дзеяў накшталт «Жаніцьбы *Цярэшкі*», масленкавага пахавання Дз. ды інш., *жабрака* і нават нячысціка. Галоўнай прыкметай усіх гэтых вобразаў выступае судачыненне са светам памерлых і звязаныя з гэтым міфалагічныя адценні.

Адметна, што беларускай мове было ўласцівае ўтварэнне ад асновы «дзед» такіх паняццяў, як дзядзінец — двор перад *парогам*, дзе, магчыма, хавалі памерлых; дедина, дедизна — Айчына (параўн. Бацькаўшчына), спадчына і нават нябеснае царства, рай, вечнае жыццё, што ніяк не супярэчыць міфалагічнаму субстрату гэтага тэрміна.

Тэрмін «Дзед» часта сустракаецца ў мікратапаніміцы: Дзедава гара (Навасёлкі Мядзельскага р–на), лес Дзедаўшчына (в. Пагарэлая Стаўбцоўскага р–на), каменныя крыжы ва ўрочышчы Дзедаў шмат (блізу г. п. Бягомль Докшыцкага р–на), камень Дзед на месцы паганскага капішча ў Мінску на беразе ракі Свіслач, балота Дзядок блізу в. Мярэцкія Глыбоцкага р–на. Ёсць назвы старажытных могільнікаў — Дзед, Дзедка, Дзедавы ямы, назвы паселішчаў — Дзедаў Шпіль ды інш. Гл. таксама *Дзяды*.

Літ.: *Валодзіна Т. В.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 58—59; Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 8. Мн., 1987. С. 10—14; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Деды // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 363—364; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892. № 2—3. С. 27; Мікратапаніміка Беларусі. Мн., 1974. С. 71; *Свежинский В. М.* Терминология погребального обряда в старобелорусских письменных памятниках // Балто–славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тезисы докладов конференции. М., 1985. С. 67—69; *Седакова И. А.* Дед // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 41—43; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна–заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мн., 1980. Т. 2. С. 40, 63—65; *Сцяшковіч Т. Ф.* Матэрыялы да слоўніка Гродзенскай вобл. Мн., 1972. С. 145; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 107.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

ДЗЕНЬ, частка сутак, абмежаваная *ўсходам* і *заходам сонца*, час светлы, супрацьпастаўлены *ночы*, і таму чысты, «свой», бяспечны, чалавечы. Гэта прамежак часу, калі ажыццяўляецца абсалютная большасць гаспадарчых спраўаў, адбываюцца ўсе магчымыя сацыяльныя падзеі, што не маюць запатрабаванасці ў кантакце з іншасветам. Дз. адно разрываецца *поўднем* — невялікай часінай умяшальніцтва інфернальных сфер.

Дз. успрымаецца як боскі час, параўн. фраземы «кожны божы дзень», «даў бог дзень» (пра надыход новага дня), прыказку: «Даў бог дзень, дасць бог і пішчу» і пад. Адпаведна зацменне *Сонца*, наступленне ночы сярод белага Дз., магло ўспрымацца як божая кара або як часовая перамога інфернальных сіл.

У астранамічным кодзе Дз. суадносіцца з Сонцам, тады як ноч — з *Месяцам*. Сонца — гэта дзённае нябеснае вока (параўн. загадку: «Што гэта за вочы: адно свеціць удзень, а другое — уночы» — Сонца і Месяц). Пара Дз. і ноч маюць натуральную праекцыю ў колеравы код: Дз. — *белы*, ноч — *чорная* («Чорна карова увесь свет збарола, бела устала — увесь свет пападымала» — ноч, дзень; «Белая птушка увесь свет абляцела» — дзень; «Белы бык у вакно нік (тык)» — дзень). Але параўн. «чорны дзень» — час бедаў, няшчасцяў, таксама праклён «Каб табе дзень ноччу здаўся!» і г. д. Адсюль і прымаўка: «Радня толькі да белага дня, а ў чорны дзень не найдзеш». Магчыма, вельмі архаічная праекцыя пары Дз. — ноч у катэгорыі сваяцкіх дачыненняў, як у прыказцы «Дзень — бацька, а ноч — маці». Адпаведную мадэль можна знайсці ў багата якіх старажытных міфалогіях. У арнітаморфным кодзе з Дз. супастаўляецца *ластаўка*, а з ноччу — *салавей* («Ластаўка дзень пачынае, а салавей канчае»). Умяшальніцтва нячыстай сілы цалкам пераварочвае нармальныя суадносіны Дз. і ночы: «Хіба чорт здумаў гэтыя залёты: ані ўночы сну, ані ўдзень работы».

Літ.: Выслоўі. Мн., 1979. С. 146, 211, 396; Загадкі. Мн., 1972. С. 26, 59, 61—62; Прыказкі і прымаўкі. Кн. 2. Мн., 1976. С. 10, 68, 143.

Т. Валодзіна, С. Санько

ДЗІВАСІ́Л, жывасі́л (Inula helenium L.), буйная шматгадовая травяністая расліна (да 2 м вышыні) з вялікім шурпатым лісцем, жоўтымі кветкамі і тоўстым карэннем, шырока выкарыстоўваецца ў народнай медыцыне. Разводзіцца ў садах як лекавая і дэкаратыўная расліна, сустракаецца ў здзічэлым стане на ўсёй тэрыторыі Беларусі. Шырокая ўжытковасць Дз. як лекавага сродку (ён прымяняецца «ад усіх хвароб», асабліва пры болях у жываце, хваробах сэрца і прастудных,

жаночых і розных запаленнях скуры, супраць гельмінтаў, пухлін і верадаў і да т. п.) вельмі нязначна падмацоўваецца міфалогіяй (тым, што занатавана збіральнікамі XIX—XX стст.). Сама складаная назва расліны гаворыць пра яе асаблівае становішча ў народнай класіфікацыі раслін («дзіва–сіл» можна зразумець як «божая сіла» ад «дзіевас» — «бог», ці «дзіўная», «дзікая сіла»). Аднак больш пашырана іншая этымалагічная версія, згодна з якой назва Дз., як і рускае «девясил», паходзіць ад лічбы «*дзевяць*», хоць падобныя назвы ў славянскіх мовах азначалі раней іншыя травы, мелі іншыя значэнні (польск. dziewięćsił азначала «велікан»). Тады Дз. павінен значыць «дзевяць сіл», што мае таксама магічны змест, лічба 9 — магічная, асабліва ў формуле «тры–дзевяць» (разоў, паўтораў у *замовах*, адлегласцяў у казках, прадметаў ці прыкмет у амулетах і інш.). Такім чынам, незалежна ад этымалогіі назвы бачна, што расліне надавалася магічнае значэнне. Нездарма ёю лячылі такія міфалагізаваныя хваробы, як *каўтун*, рожа, залатуха, а спосаб лячэння «траянкай» боляў у жываце, выкліканых падыманнем вялікіх цяжараў (печанае яйка пасыпалі патоўчаным коранем Дз., кменам і *макам* і з'ядалі яго, седзячы абавязкова на *парозе*, бліжэй да продкаў), сведчыць, што расліне надаваліся надпрыродныя якасці. Адсутнасць этыялагічных паданняў пра гэтую выдатную расліну чакае свайго тлумачэння, верагодна, што празмерная папулярнасць яго ў часы паганства адыграла тут пазней сваю ролю.

Літ.: *Йорданов Д., Николаев П., Бойчинов А.* Фитотерапия: Лечение лекарственными травами. София, 1968. С. 177—178.

Л. Салавей

ДЗІЕВАС, **Дзіеўс, Дэйвс**, вярхоўны бог балцкага пантэона (літ. Dievas, лат. Dievs, прус. Deiws), персаніфікацыя светлага дзённага неба. У латышоў ён меў таксама імя Debestevs або Debess tevs — «бацька *неба*», што пераклікаецца і з беларускім *Неба*–бацька. Дз. — адзін з найбольш архаічных персанажаў у міфалогіях блізка ўсіх індаеўрапейскіх народаў. У міфалогіі балтаў вобраз Дз. даволі аморфны, часам ён выступае як бог наагул, што было замацавана і хрысціянскай тэрміналогіяй. Ад суседніх балтаў гэты персанаж, прынамсі, яго імя, трапіў і ў народную культуру беларусаў. Так, у Дзятлаўскім р–не Гродзенскай вобл. быў вядомы камень з выемкамі з назвай Дзево блюдас «блюда бога». Вядома ў нас было і другое імя Дз. — *Акопірнас* (з прус. Акапірмс «самы першы»). Цікава, што ў паданні пра *Жалгіўна–Каралюса*, вужынага караля, апошні названы родным братам Акопірнаса. У балцкіх народаў Дз. былі прысвечаныя шматлікія пагоркі, што з'яўляецца яго натуральным месцам знаходжання. З увагі на гэта можна меркаваць, што ў шэрагу выпадкаў вядомыя ў Беларусі ў розных мясцінах так званыя *Дзявочыя горы* могуць захоўваць сляды колішняга ўшаноўвання гор Дз., якія пазней у выніку дээтымалагізацыі былі перавытлумачаны як Дзявочыя або Паненскія. Не выключана таксама, што ў запісаным на Тураўшчыне выразе «дзевоча ноч» у значэнні «зорная, месяцавая ноч» яшчэ захоўваюцца глухія нагадкі на даўнейшае значэнне імя Дз. — «светлае, яснае неба».

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185, 351; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Диевас // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 378.

С. Санько

ДЗІК, **вяпру́к, парсю́к,** у міфалогіі меў розныя значэнні. Дз., парсюк быў сімвалам *сонца*. Магічны характар

мелі ахвярапрынашэнні *свінні* ў час рымскіх сатурналіяў. Абрадавае паяданне свініны заклікана прывесці да ўрадлівасці і дастатку. Звязана гэта было з тым, што свіння асабліва пладавітая жывёліна. У старажытных грэкаў яна адыгрывала вялікую ролю ў культе Дэметры. У ахвяру Дэметры прыносілі парасят, мяса якіх аддавалі жрацу, што праводзіў рытуальнае ворыва. Мяса клалі на алтар, змешвалі з зернем і апускалі ў баразну. Мяса (пераважна свініна) — асноўная ежа на *Масленіцу*, калі елі шмат для таго, каб магічным чынам забяспечыць дастатак. У германскіх казках Фрэйр у калядную ноч выпраўляўся на неба на вепруку. На думку А. Голана, назва Д. v.p.r. паходзіць ад слова, якое абазначала фалас. У XI ст., паводле Тытмара Мерзенбургскага, у палабскіх славян існавала паданне, што блізу свяшчэннага горада Радагошчы (Рэтры) часамі «падымаецца з возера вялізны Дз. з белымі, бліскучымі ад пены іклами, перапоўнены радасцю, жахліва валяецца ў балоце і прадказвае гэтым, што чакаецца цяжкая, бядотная і працяглая унутраная вайна». Акрамя функцыі ўрадлівасці ў многіх міфалогіях Дз. лічыўся сімвалам баявой магутнасці. У гамераўскім і старажытнагерманскім эпасах апісваецца баявы знак — «галава Дз.» на шлеме воіна. Паводле міфаў некаторых народаў (хеты, грэкі, кельты), у Дз. або свіней ператвораны людзі за грахі.

У Беларусі на помніках культуры штрыхаванай керамікі і днепра–дзвінскай культуры (ранні жалезны век) трапляюцца амулеты з іклаў Дз., а яшчэ раней такія рэчы былі характэрныя для насельнікаў паўночнабеларускай культуры (позні неаліт — ранняя бронза). Згодна з Тацытам, эстыі або айсты (старажытныя балты) пакланяліся прамаці багоў і на знак адрознення свайго культу насілі на сабе выявы Дз., якія ім замянялі зброю і ахоўвалі нават у гушчы ворагаў. Падчас раскопак раннефеадальных гарадоў і некаторых пахаванняў таксама знаходзяць амулеты з прасвідраваных іклаў Дз. У беларускім фальклоры ёсць паданні, што свіння, рыючыся ў зямлі, дарылася да крыніцы, якая паслужыла вытокам пэўнай ракі (напрыклад, Бярэзіны).

Літ.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984. С. 515; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 199; *Зайкоўскі Э.* Рэлігійныя ўяўленні насельніцтва цэнтральнай і паўночнай Беларусі ў жалезным веку (да пастаноўкі праблемы) // Беларусь у сістэме транс'еўрапейскіх сувязяў у I тысячагоддзі н. э. Мн., 1996. С. 36—38; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 367, 381; *Покровская Л. В.* Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 71; *Херрман Й.* Ободриты, лютичи, руяне // Славяне и скандинавы. М., 1986. С. 357; *Zajkowski E.* Święte zwierzęta w systemie dwuwyznaniowości na etnicznych ziemiach Białorusi w XII—XV w. // Flora i fauna w kulturze Średniowiecza od XII do XV wieku. Poznań, 1997. S. 44—47.

Э. Зайкоўскі

ДЗІ́КІЯ ЛЮ́ДЗІ, міфічныя істоты, якія, паводле народных уяўленняў, жылі ў чужых краях, за морамі. Яны мелі толькі адно *вока* ў лобе і вялікія, як у вала, *вушы*; былі парослыя поўсцю і з доўгімі хвастамі, замест гаворкі выдавалі пісk. Нічога не робячы, яны ляжалі ўздоўж *дарогі* і забівалі звычайных людзей, якіх з'ядалі. Зарэзаўшы *барана*, клаліся каля яго і праз дудачкі высмоктвалі з горла кроў.

Літ.: *Белова О. В.* Дикие (дивьи) люди // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 92—93; *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. I. Kraków, 1897. S. 232.

У. Васілевіч

ДЗЩЯ́ ў сацыяльна–ўзроставай герархіі займае асобнае, вылучанае месца, надзяляецца рысамі святасці, бязвіннасці, чысціні і ў той жа час успрымаецца як пасланец іншага свету, як істота, што цалкам не парвала сувязі з «тым» вымярэннем. Сімвалічная сувязь немаўляці з іншасветам асабліва выразна выступае ва ўяўленнях пра яго асаблівую схільнасць да *хваробаў*, *сурокаў* ды іншых дзеянняў дэманаў. Праводзіцца выразная паралель паміж навародкам у першыя хвіліны яго жыцця і *нябожчыкам* у плане супадзення рытуальных дзеянняў па пераводзе іх з аднаго свету ў другі. Найбольш небяспечны перыяд у жыцці Дз. — час паміж нараджэннем і хрышчэннем, калі немаўля магло быць падменена з боку нячыстай сілы. З–за гэтага яго не раілі пакідаць аднаго (узгадаем звычай начнога «вартавання» нябожчыка), абстаўлялі шэрагам рэчаў–апатрапеяў, закрывалі ад чужых позіркаў. Уваход немаўляці ў свет людзей пазначаўся спецыяльнымі абрадамі (гл. *Роды*), якія з цягам часу зліліся з царкоўным хрышчэннем, а зацвярджэнне ў соцыуме — з радзінамі (сямейна–абшчынным святкаваннем нараджэння дзіцяці).

Абрадавыя функцыі Дз. замацоўвалі іх асноўную семантыку чысціні. Найперш узгадаем звычай навагоднягa «засявання» — хлопчыкі хадзілі па хатах, сеялі зерне з адмысловымі прыгаворамі. Успрыманне іх узросту супадала з ідэяй нараджэння новага і ўлучалася ў магічны кантэкст. Дз. бралі непасрэдны ўдзел у веснавых заклічках, іх функцыя часам зводзілася да ролі вестуноў вясны. Гэта яшчэ раз суадносіць узрост Дз. з «дзяцінствам» прыроды і ўскосна падкрэслівае «прыход» Дз. і вясны з тагасветнай прасторы.

Пераход Дз. у падлеткавы стан замацоўваўся праз шэраг рытуалаў. Так, смаленскія беларусы дзяўчынцы гадоў шасці ўпершыню дазвалялі прасці *нітку*, потым пражу спальвалі, а *попел* дзяўчынка з'ядала. У Віцебскай губ. на сямі–васьмігадовых дзетак надзявалі штонікі ці спаднічкі на «старызне» — адзенні бацькоў, каб «даўжэй пажыць».

Асобнай семантыкай і функцыямі надзялялася ў традыцыйнай культуры пазашлюбнае Дз. Паўсюль такое Дз. называлі Багданам, Багданькай — дадзеным *Богам*. Дарэчы, такое «свяяцтва» з Богам тлумачыць павер'е пра тое, што пазашлюбна народжаным Дз. асабліва шанцуе ў жыцці. Называнне такога дзіцяці «чуркай» на моўным роўні паходзіць ад славянскага азначэння продкаў (чуроў–прашчураў; гл. *Чур*, *Чурыла*) і пацвярджае ідэю аб кругазвароце душаў, перасяленні *душы* продка ў немаўля. Маюць міфалагічна–сімвалічны падтэкст і найменні «крапіўнік» (гл. *Крапіва*), хоць тут адбіліся сацыяльныя пачуцці пагарды ў дачыненні да маленькіх бязбацькавічаў. Наагул раслінны код важны ў найменнях пазашлюбных Д.: параўн. хаця б палескую назву «самасей»; мае месца і сувязь іх з метэаралагічнымі з'явамі (сляпы дождж ідзе ў момант іх зачацця). Народжаныя па–за шлюбам дзеці не маглі прэтэндаваць на ўдзел у важных рытуалах, але надзяляліся асаблівымі магічнымі якасцямі — станавіліся *знахарамі* або *чараўнікамі* (наймацнейшай лічылася *ведзьма*, народжаная без бацькі ад жанчыны–«крапіўніцы»).

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 81—178; *Кабакова Г. И.* Дитя природы в иерархии кодов // Балканские чтения. М., 1990. С. 130; *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 47; *Радченко З.* Гомельские народные

песни. СПб., 1888. С. XLII; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 152.

Т. Валодзіна

ДЗЯВОЧАЯ ГАРА́, разнавіднасць этнаграфічна–археалагічных помнікаў у выглядзе культавых узгоркаў, гарадзішчаў і іншага, якія ўшаноўваліся з часоў паганства.

Узгоркі з назвай накшталт Дз. г. часта сустракаюцца на славянскіх землях: Дз. Г. блізу Смаленска, у Трыполлі на р. Дняпро, Сахноўцы на р. Рось, на р. Лыбедзь (Украіна), Дзевін у Празе, Хебе, Мімоне, на р. Дыя (Чэхія), на р. Дунай (Славакія), у Балгарыі ды інш. Паводле меркавання расійскага даследніка паганства і археолага Б. Рыбакова, Дз. г. маглі быць звязаны з культам «жаночага божышча, багіняй–дзевай, што панесла ва ўлонні сваім», якая з'яўлялася папярэдніцай хрысціянскай Божай Маці Дзевы Марыі. Часта з такімі ўзгоркамі звязвалі вельмі старажытныя рытуальныя традыцыі і паданні, якія генетычна паходзілі ад культу багіні кахання. У часе археалагічных даследаванняў некаторых помнікаў высветлена, што, напрыклад, у цэнтры Дз. г. у Трыполлі знаходзіўся ахвярнік — печ пачатку нашай эры з 9 паўсферычнымі секцыямі–паглыбленнямі. На думку Б. Рыбакова, лічба *дзевяць* у спалучэнні з жаночай назвай свяшчэннай гары можа быць звязана з 9 месяцамі цяжарнасці. На Дз. г. у Сахноўцы знойдзена скіфская залатая пласціна з выявай свята ў гонар нейкай жаночай багіні. Ахвярнік пач. X ст. (час рэстаўрацыі паганства пасля разгрому Вялікамараўскай дзяржавы) з 9 ямамі выяўлены на гарадзішчы Паганскае ў Маравіі. Блізу яго знаходзяцца 2 гары з назвай «Дзевін» і р. Дыя («багіня»). Дз. г. ушаноўваліся да XX ст., пра што сведчыць, напрыклад, традыцыя ўстаноўкі драўляных крыжоў на Дз. г. у Сахноўцы.

У Беларусі вядома некалькі помнікаў з назвай Д. г. У першай палове XIX ст. З. Даленга–Хадакоўскі згадваў аднайменнае гарадзішча ў ваколіцах в. Любанічы (цяпер Кіраўскі р–н). Гарадзішча Дзявочая гара зафіксавана блізу в. Фралова (Гарадоцкі р–н). На ўскраіне Лагойска знаходзіцца гарадзішча з семантычна блізкай назвай — «Паненская гара», дзе выяўлена кераміка ранняга жалезнага веку. Вядома паданне пра дзяўчыну, якая загінула там, выкарыстанае потым В. Дуніным–Марцінкевічам у вершаванай аповесці «Вечарніцы» (1855 г.).

Гарадзішча Дз. г. размешчана ў г. Мсціславе, на правым беразе р. Віхры. Пра гару захавалася паданне, што яна нібыта была насыпана дзяўчатамі. Як і назва помніка, яно сведчыць пра пэўную сувязь з культам паганскага жаночага божышча, багіні–дзевы. У 1960 г. Л. В. Аляксееў зрабіў археалагічныя раскопкі помніка (у паўднёвай частцы пляцоўкі і на вале). У мацерыку выяўлена прастакутная яма (без знаходак) і другая — неглыбокая і бясформенная (каля нутранога падножжа вала), у якой знойдзена некалькі лобных ці цемянных касцей маленькага дзіцяці. Верагодна, гэта былі рэшткі ахвярапрынашэння (дзіцячыя чарапы выяўлены таксама каля Бабінай гары пад Трахтэміравам на Украіне, аднак гэтая гара, як мяркуюць, прысвячалася не багіні–дзеве, а багіні ўраджаю і лёсу). Пра паганскі звычай прынясення ў ахвяру дзяцей згадваў у XII ст. і Кірыла Тураўскі. На мацерыку залягае кераміка перыяду ранняй бронзы, але асноўная частка знаходак належыць ранняму жалезнаму веку (днепра–дзвінская і зарубінецкая культуры). Трапляюцца асобныя знаходкі перыяду Кіеўскай Русі і сярэдзіны XVII ст.

Дз. г. ёсць і на мяжы Валожынскага і Маладзечанскага р–наў, побач з в. Дуброва. Яшчэ ў 1881 г. апублікавана паданне, паводле якога на гары закапана жывая дзяўчына і разам з ёй пахаваныя два хлопцы, якія загінулі ў часе спаборніцтва за права стаць яе мужам. Там жа ляжаў вялізны камень, на якім нібыта сядзела дзяўчына, калі юнакі дужаліся. У 1987—1990, 1992 гг. археалагічнае вывучэнне гары праводзіў Э. Зайкоўскі. Культурны пласт адсутнічае, але на самай гары маецца каля двух дзесяткаў курганоў, 9 з якіх былі раскапаныя. Два большыя курганы складзены з камянёў, перасыпаных зямлёй, астатнія насыпаны з зямлі і ўнізе абкладзеныя вянком з камянёў. Пахаванні размешчаны ў асноўным у падкурганных ямах, арыентаваных галавой на захад (з некаторымі адхіленнямі). Знаходкі (упрыгожанні і кераміка) датуюцца другой паловай XI — пачаткам XII ст., частка рэчаў (бранзалет з зааморфнымі канцамі) мае балцкае паходжанне. Калі лічыць Дз. г. сімвалам культу багіні кахання і ўрадлівасці, а большасць курганоў — рытуальнымі пахаваннямі жрыц, то можна згадаць апісанне старажытнарымскім аўтарам Тацытам святога гаю багіні плоднасці ў аднаго з плямёнаў лугіяў (захад Польшчы). Тацыт прыводзіў звесткі, што той асяродак культу (святы гай) абслугоўваў жрэц у жаночым адзенні, жанчыны былі жрыцамі. Штосьці падобнае, відаць, магло быць і на Дз. г. (у большых курганах пахаваны мужчыны, астатнія пахаванні — жаночыя). Да нядаўняга часу на гары святкавалі *Купалле*, што можа быць звязана з традыцыяй выкарыстання Дз. г. у паганскія часы.

Магло быць і так, што некаторыя са згаданых узгоркаў першапачаткова мелі назвы, якія паходзяць ад балцкага dievas «бог», dieviškas «боскі» (гл. *Дзіевас*), а пазней адбылася іх паўторная этымалагізацыя да блізкага па гучанні слова «Дзявочая».

Літ.: *Алексеев Л. В.* Городище Девичья гора в Мстиславле // Краткие сообщения Ин–та археологии АН СССР. 1963. Вып. 94; *Зайкоўскі Э. М.* Раскопкі на Дзявочай гары // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 4. Мн., 1994. С. 71—87; *Зайкоўскі Э.* Таямніцы Дзявочай гары // Кгуўja. 1994. № 1. С. 91—101; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 140—145; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 285—317.

Э. Зайкоўскі

ДЗЯВОЯ, **Гожня, Кала́я,** ***Се́ва*** і інш., вядомая амаль на ўсёй Беларусі багіня цнатлівасці. З імем гэтай міфічнай постаці звязаны вясельны звычай святкаваць апошні дзень дзяводства нявесты. Са стратаю нявіннасці кожная дзяўчына пазбаўлялася апякунства Д. Гл. *Сева.*

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 88—93.

У. Васілевіч

ДЗЯДЫ́, свята беларускага народнага календара, звязанае з памінаннем продкаў («дзядоў»). У славянскай міфалогіі Дз. называюць таксама *душы* продкаў. Дз. адзначаюцца некалькі разоў на год: масленічныя, радаўніцкія, траецкія (духаўскія або стаўроўскія), пятроўскія, змітраўскія. Восеньскія Дз. (Змітраўскія, Вялікія, Асяніны, Тоўстая вячэра, Хаўтуры) самыя галоўныя. Яны адзначаюцца ў лістападзе, але ў розных рэгіёнах у розныя дні (Міхайлаўскія Дз., Піліпаўскія Дз., Змітраўскія Дз. ды інш.). У цэнтры абраду — вячэра ў памяць памерлых сваякоў. Рытуал Дз. у найбольш архаічнай форме захаваўся толькі ў беларусаў.

У гэты дзень усе хатнія мыліся ў *лазні* і пакідалі крыху *вады* і *венік* для Дз. Не шкадуючы прыпасаў, гатавалі вячэру. Продкаў трэба было добра пачаставаць, а потым і павесяліць, іначай яны нашлюць неўраджай і розныя няшчасці. У некаторых мясцінах на рытуал запрашалі *гасцей* (звычайна сваякоў, суседзяў, а часам і *жабракоў*). Перад тым як сесці вячэраць, гаспадар *тры* разы абыходзіў са *свечкай стол*, адчынялі *вокны* і *дзверы* і клікалі па імёнах продкаў.

У розных мясцінах на стол ставілі розную колькасць страў — дзе цотную, дзе няцотную (*сем,* адзінаццаць, *дванаццаць*), але, нягледзячы на гэта, у некаторых вёсках дазвалялася з'есці толькі тры стравы і выпіць тры чаркі. Сярод страў былі варанае і смажанае мяса, *бліны*, клёцкі, кісель, *гарох* з макавым малаком, крупнік з *грыбамі* або *рыбай*, верашчака з *каўбасой* ды інш. На стол ставілі так званыя Дзедаўскую чарку і Дзедаўскую міску, куды кожны з прысутных адліваў напоі і адкладаў ежу. У час вячэры гаварылі толькі пра продкаў, успаміналі іх учынкі, парады. На Дзісеншчыне выпісвалі з сямейнай хронікі памерлых і ўпісвалі нованароджаных. Пасля вячэры гаспадар казаў: «Святыя Дзяды, вы сюды прыляцелі, пілі, елі, ляціце ж цяпер да сябе!» У многіх мясцінах на стале пакідалі рэшткі страў, бо лічылася, што душы продкаў будуць частавацца яшчэ да раніцы. Часам пасля вячэры весялілі Дз. Былі песні, пляскі, маскарады. Пасля заканчэння вячэры свечку тушылі хлебнай скарынкай або блінам. Існавала прыкмета: калі *дым* пойдзе ўверх — добра, а калі нахілена, асабліва ў бок дзвярэй, то ў сям'і нехта памрэ. Паводле павер'я, калі не спаць ноч пасля Дзедавай вячэры, то можна ўбачыць Дз.

У некаторых раёнах Беларусі на Дз. наведваюць могільнікі — робяць *прыклады* (нарубы, церамкі, каменныя пліты), абкладаюць магілы дзірваном, камянямі, ставяць *крыжы*. Пасля на магілах пакідаюць пачастунак. Часта ў гонар кожнага памерлага запальвалі асобнае вогнішча. З дому з *печы* прыносілі гарачыя вуголлі, якія насыпалі на магілы, а *гаршкі* разбівалі ўшчэнт. Гл. таксама *Дзед*.

Літ.: *Берман Иоанн.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда. СПб., 1874. С. 28—31; *Верашчагіна А. У.* Дзяды, альбо дні памінання памерлых на Беларусі // Наш радавод. Кн. 5. Ч. 1. Гродна, 1993. С. 177—187; *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Деды // Славянские древности. Т. 1. М., 1999. С. 43—45; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Деды // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 363—364; Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 227—232; *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. Мн., 1929. С. 23; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 390—396; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 107; *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губернии Лидского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом. Вып. 1. СПб., 1853. С. 282—293; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986.

Л. Дучыц

ДЗЯЖА́. Роля Дз. у этнакультурным аспекце абапіраецца на багаты семіятычны фон уласна *хлеба*. Акрамя таго, сімволіка Дз. расшыфроўваецца з улікам апазіцыі мужчынскі/жаночы. У шматлікіх рытуалах Дз. увасабляе жаночае чэрава, адпаведна рост плоду, дзіцяці атаясамліваецца з падыходам, падыманнем цеста. Таму Дз. становіцца культурным эквівалентам *жанчыны* наагул,

цяжарнай у прыватнасці, і пачынае выкарыстоўвацца ў абраднасці, накіраванай на магічнае спрыянне нараджэнню. Паўсюль на Дз. саджалі нявесту і парадзіху ў час цяжкіх *родаў*, у Дз. на цеста клалі хворае дзіця і да т. п.

Як сцвярджае А. Л. Тапаркоў, глыбінная семантыка саджання на Дз. звязана з тым, што ў самы небяспечны пераходны момант абраду чалавек далучаецца да сілы, якая дапамагае яму пераадолець «стадыю ліміналь-насці». Пры гэтым чалавеку і яго роду перадаюцца якасці, якія асацыююцца з *караваем*, Дз., цестам: *доля*, багацце, вытворчыя магчымасці.

Дз. уваходзіць у структуру некаторых каляндарных абрадаў, існуе нават самастойны рытуал ачышчэння Дз., які мае назвы «дзяжа гавее», «дзяжа да споведзі пашла», прымеркаваны да Перадвелікоднага тыдня. Каб паспрыяць удаламу выпяканню хлеба, прытрымліваліся цэлага шэрагу забаронаў і прадпісанняў — убівалі ў Дз. *нож*, асцерагаліся ставіць на *голую* лаву, рабілі Дз. з грамабою.

Прыналежнасць Дз. да кола элементаў, звязаных з хатнім вогнішчам, прадвызначыла яе ахоўныя якасці. З дапамогай Дз. шукалі тапельцаў, у яе глядзелі, каб не баяцца *нябожчыкаў*; каб уратавацца ад гарэзаў *Дамавіка*, накрывалі *свечку* Дз. і хуценька падымалі пры яго з'яўленні.

Менавіта Дз., як і хлеб, зерне, ставілі на тое месца, дзе ляжаў нябожчык. Гэтая рытуальная дзея можа быць вытлумачана ў тым жа кантэксце, што і забіванне Кашчэя *яйкам*, а Бабы Ягі *таўкачом*, а менавіта ў рэчышчы ідэі перамогі смерці патэнцыямі новага жыцця.

Беларусы ўносілі Дз. у новую *хату*, бо верылі, што ў гэтым прадметным сімвале запачаткаваныя ідэі дастатку і дабрабыту.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. *Топорков А. Л.* Дежа // Славянские древности. Т. 1. М., 1999. С. 45—49; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 67—135.

Т. Валодзіна

ДНЯПРО, **Непр**, адна з найбольш буйных рэк Беларусі і Усходняй Еўропы, вобраз якой займаў вялікае месца ў беларускай і ўсходнеславянскай міфалогіі і фальклоры. Этымалогія звязана з агульнаіндаеўрапейскай назвай для азначэння *вады* (параўн. назвы іншых буйных рэк рэгіёна: Дунай, Днестар, Дон; таксама і шматлікія паралелі з усяго індаеўрапейскага рэгіёна: ст.–інд. боства водаў Дану, авест. danu «плынь»).

У Беларусі пашыраны паданні аб паходжанні Д. ад розных жывых істотаў — сына міфічнага цара, сабак *Стаўры і Гаўры*. Перад намі вельмі старадаўні пласт міфалагічных уяўленняў, паводле якіх усе прыродныя аб'екты паходзяць ад першапачатковых боскіх ці незвычайных істотаў. Усе паданні аб паходжанні Дняпра маюць дастаткова выразныя касмалагічныя рысы і звязаныя са старажытнымі міфалагічнымі сюжэтамі, хоць іх афарбоўка можа належаць і да Сярэднявечча.

У паданні аб паходжанні беларусаў гаворка ідзе пра стварэнне Сусвету і рассяленне беларусаў, якое было звязана з дамоваю: яны зоймуць тыя землі, якія за дзень аббягуць сабакі Белаполя — родапачынальніка беларусаў. Стаўры і Гаўры кінуліся ў розныя бакі, а па іх слядах пацяклі дзве ракі — Д. і *Дзвіна*.

У паданні «Сож і Дняпро» мы таксама бачым касмалагічную карціну. Старому цару Рыдану (іншая назва

Дзвіны) належыць стары замак на ўзгорку з 12 дзвярыма. Таксама ён валодае залатой каронай, якая параўноўваецца з *Сонцам*. Менавіта яна і зрабілася прычынай усіх бедстваў. Суседнія валадары падманам захапілі карону, і тады за імі пагнаўся сын Рыдана — Д., а наўздагон за ім, каб дапамагчы прабіцца праз скалістыя горы, — *Сож*. Потым па неасцярожнаму слову бацькі ўсе ўтрох разліліся вадою.

Таксама пра спаборніцтва Няпра (Дняпра) і Сажа апавядае паданне «Аб Сожу і Непрэ». Але тут ужо назіраецца страта грунтоўных матываў падання (напрыклад, зусім не абумоўлена мэта адпраўлення братоў у дарогу) і, акрамя таго, бачна і магчымая прывязка да падання біблейскага матыву аб падмане сляпога бацькі.

Звязаны з Д. і паданні пра тое, як нехта хоча спыніць раку, яна абыходзіць перашкоды, але ў выніку робіцца вельмі звілістай.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 116—119; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78—79, 133—134, 370—372.

А. Прохараў

ДОЖДЖ, атмасферная з'ява, ад якой залежыць рост раслін і ўраджай. Згодна з рэканструкцыяй асноўнага міфа, Д. ідзе пасля перамогі Бога Навальніцы над *Змеем*. У старажытнаіндыйскіх рытуальных тэкстах цар у якасці ўвасаблення Бога Грымотніка забівае свайго рытуальнага праціўніка і тым самым выклікае Д., забяспечваючы росквіт краіны. Пашыраны фальклорны сюжэт, калі Д. затапляе беззаконнае месца, дзе жывуць кепскія людзі. Беларусы лічаць, што Д. пасылае святы Ілля (хрысціянскі заменнік *Перуна*). Найбольшай сілай уздзеяння пры выкліканні Д. валодае «багава сірата» (напрыклад, 9 удоў пры падважванні Дажбогава каменя на Лагойшчыне). З паходжаннем Д. ад Грымотніка звязана беларускае павер'е, што для выклікання Д. трэба забіць жабу (адна з жывёл Грымотніка). Але хутчэй за ўсё погляды на тое, што Д. пасылае Грымотнік, з'явіліся пазней, у часы патрыярхату. Больш раннімі трэба лічыць уяўленні, што Д. пасылае багіня *неба*. У арыяў Індыі Д. называлі нябесным малаком. Жаночыя грудзі і воблакі абазначаліся ў санскрыце тоесна. У раннеземляробчых культурах неаліту і энеаліту балкана–дунайскага рэгіёна вядомыя знаходкі гліняных жаночых статуек, дзе з грудзей уніз цякуць патокі. З тагачаснымі абрадамі выклікання Д., як лічаць некаторыя даследнікі, звязаныя знаходкі чатырохгрудых пасудзін (напрыклад, у трыпольскай культуры на Украіне). Часам пары змей, што спляліся ў клубок, размяшчаюцца каля грудзей на жаночых статуйках, што аб'ядноўвае змяіную тэму з тэмай Д. у адзін семантычны комплекс. З Д. асацыяваліся *валасы* і *грэбень*, расчэсванне валасоў грэбенем. У некаторых мясцінах Д. успрымалі як слёзы багіні неба.

У міфалогіі механізмам выпадання Д. кіравалі звычайна заложныя нябожчыкі (тапельцы, самагубцы), якія належаць да хтанічнай сферы. Часта Д. выступае як сляды ад плачу божышча, святых ці сіротаў або вада, што сцякае з адзення тапельцаў. Д. пры сонцы называюць сляпым, сонечным, цыганскім, свіным, заячым ды інш. У Мінскай губ., калі ішоў сляпы Д., казалі, што гэта плача *ведзьма*.

Абрады выклікання Д. вядомыя амаль усім народам свету. Палескі абрад выклікання Д. змяшчае мноства рытуальных дзеянняў і забаронаў

магічнага кшталту: абход (*абворванне*) вёскі, поля, храма ці *калодзежа* (звычайна *тры* разы); аранне *дарогі*, тканне спецыяльных *ручнікоў* і выраб *крыжоў*, якія ставіліся на *ростанях* або каля калодзежа, рытуальныя дзеянні над магіламі нячыстых нябожчыкаў, што лічыліся прычынай *засухі*; абліванне вадой, разбурэнне мурашнікаў, забойства вужоў і жаб і вывешванне іх скурак на дрэвах; разбіванне *гаршкоў*, выліванне баршчу ў калодзеж.

Літ.: *Азимов Э. Г.* Из полесской народной метеорологии: Слепой дождь // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 212—217; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 13, 15; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 9, 80, 114, 123, 132—133; Легенды і паданні. Мн., 1983. № 20, 119, 164, 663; *Лысенко О. В., Островский А. Б.* Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя Белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 108—119; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 166—173; *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 95—130.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ДОЛЯ, доля–шча́сце, адно з вельмі старых уяўленняў–персаніфікацый, што міфалагічным спосабам тлумачаць прадвызначанасць чалавечага лёсу, яго разнастайнасць, шчаслівыя і нешчаслівыя яго вырашэнні. У індаеўрапейцаў Д. і *Бог* першапачаткова азначалі тое самае. Беларуская бажба «далібог» пацвярджае гэтае адзінства ці злучанасць Д. і Бога. У фальклорнай спадчыне беларусаў вобраз Д. прысутнічае ў творах вельмі часта. Паводле традыцыйных уяўленняў, чалавек надзяляецца Д. пры нараджэнні, прытым Д. яго надзяляе маці або найвышэйшыя сілы, якія сімвалізуе Бог. Д. дастаецца яму нібы з падзелу (ёсць і значэнне Д. як часткі нечага цэлага: «атрымаў сваю Д. спадчыны», «унёс сваю Д. у агульныя выдаткі» і да т. п.), прытым чалавек не заўсёды гэтай Д. задаволены. Д. можа быць добрая або ліхая, шчасная ці няшчасная, горкая, слезавая, як пра гэта гаворыцца ў вуснапаэтычных творах: «Адна матка нас радзіла, адна гадавала, // Чаму ж яна ня роўную нам дольку давала? // Табе дала, мой брацятка, долю хлебавую, // А мне дала, мой брацятка, долю слезавую» (Запіс аўтара, Мядзельскі р–н.)

У песнях розных жанраў, празаічных творах часта выступае Бог як надзельнік, давальнік Д.: «Усякаму дзераўцу Бог лісточак даў, // А мне, маладзенькай, Бог долі не даў».

У радзіннай (хрэсьбіннай) паэзіі таксама вылучаецца цэлы раздзел песняў пра Д. Добрую Д. немаўляці даюць бабка–павітуха, кум з кумою або просяць яе ў Бога. Сярод розных доляў найбольш важныя тры — «хлебавая», «грашавая» і «вянчальная», што азначала матэрыяльны дабрабыт і сямейнае суладдзе. Згадваюцца таксама долі «збожжавая», «багатырская», «свабодная», «здаравейка». У беларускіх праклёнах чалавеку зычаць благой Д.: «Каб табе ліхая доля!», «Хай яму горкая доля, як ён мяне напалохаў!» ды інш. Такім чынам, Д. уяўлялася амбівалентнай, магла быць добрай і благой. Эквівалентам «добрай Д.» часам разумеецца проста «Д.», а благой Д. — адсутнасць Д., «нядоля», бяздольнасць: «Чаму я такая бяздольная?», «бяздольная сіротка», «бяздольнік» ды інш.

Міфалагічнае паданне пра Д., дакладней пра сам працэс надзялення чалавека Д. дзесьці ў нябачаных звычайным зрокам сферах, занатавана А. К. Сержпутоўскім. «Добрая доля, та й жытка добрая» — такім сцверджаннем–высловуем пачынаецца гэтае паданне.

Змест яго палягае ў наступным: у выніку божай волі добрая бяздзетная кабета, што с пашанай паставілася да *жабрака*, раптам зацяжарыла і па парадзе дасведчаных жанчын у канцы цяжарнасці выканала пэўныя магічныя чыннасці, каб даведацца, каго народзіць — сынка ці дачушку. У незвычайным *сне душа* будучай маці далёка адляцела ў прастору і ўбачыла, як тры долі ў выглядзе трох гожых дзяўчын вырашалі, каму з іх служыць яе сынку. Значэнне кожнай долі–паненкі сімвалізавалі вянкі на іх галовах: з калючых траў — ліхая Д., з галінак дрэў, вецця — Д. рыбака і паляўнічага, з каласоў і кветак — шчаслівая Д. гаспадара. Каму быць з хлопцам, самі долі вырашалі гуляючы. Высока ўгору была падкінута кветка з вянка добрай Д., кожная доля–паненка імкнулася яе злавіць. (Дакладна па правілах дзіцячай гульні: «Хто першы схопіць, таму й будзіць».) Схапіла кветку ўсё ж самая гожая доля–паненка, яна і забяспечыла шчаслівае жыццё хлопцу. Такім чынам, тут праводзіцца думка, што Д. чалавеку трапляе як бы выпадкова з гульні таемных сілаў пазасвету. Чалавек усё ж імкнуўся ўплываць на грозную стыхію, ён выкарыстоўваў магічныя рытуалы, замовы, звароты непасрэдна да Бога як трымальніка ўсіх лёсаў. Так нашы продкі імкнуліся забяспечыць сваіх нашчадкаў добрай Д. Выходзіла, аднак, «Така доля, як у небе столя» (прымаўка).

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 54—58; *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 108—109; Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 391; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 283—284; Радзінная паэзія. Мн., 1971. С. 126—130.

Л. Салавей

ДОХ, Дахле́ц, персанаж народнай дэманалогіі, вядомы на Тураўшчыне. Верагодна, адно з увасабленняў або эпітэтаў *смерці*, прынамсі, за гэта можа сведчыць нутраная форма яго імя. Пераважна згадваецца ў выслоўях, дзе ён замяняе *чорта* (напрыклад, «А Д. его ведае», «Іх до Д. було, тых карасей» і да г. п.).

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 14, 36, 43, 79.

С. Санько

ДРЫГАВІЧЫ́, адно з летапісных плямёнавых аб'яднанняў усходніх славян. Упершыню згадана ў X ст. Канстанцінам Парфірагенетам, які называе Д. у ліку славянаў, што плацяць даніну кіеўскаму князю. Апошні раз летапісы згадваюць Д. у 1149 г. Д. займалі тэрыторыю ад Прыпяці да лініі Барысаў — Лагойск — Заслаўе, вярхоўі Нёмана, на ўсход да Дняпра і на захад да Выганаўскіх азёраў. У археалогіі этнічнай прыкметай Д. лічацца металёвыя зярнёныя пацеркі.

Існуюць розныя меркаванні наконт паходжання этноніма Д.: ад беларускага слова дрыгва «*балота*», ад літоўскага *drėkti* «сырэць, рабіцца вільготным»; ад слова дрыжэць; ад паганскага культу Дрыгваў — балотных багіняў. Г. А. Хабургаеў лічыць, што назва Д. мае балцкую аснову і славянскі суфікс –ічы. Літоўскі лінгвіст С. Каралюнас мяркуе, што назва Д. мае балцкую этымалогію ад кораня drig–/drug– «светлы, яркі» (г. зн. найвышэйшай, нябеснай светласці і яркасці). З такой этымалогіі і з пазнейшай тэндэнцыі ўжывання тэрміна gudas (які мае такую ж семантыку) можа вынікаць, што этнонім з коранем на drig–/drug– узнік як азначэнне больш паўднёвага ці паўднёва–ўсходняга ў дачыненні да іншых балцкіх плямёнаў этнасу, які жыў у кірунку ўзыходу сонца.

Літ.: *Ігнатоўскі І.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. Мн., 1992. С. 32; *Каралюнас С.* Из проблематики формирования балтийских и славянских этнонимов // Kalbotyra. 47 (2). Slavistica Vilnensis. 1998.

С. 7—21; *Карский Е.* Белорусы // Виленский временник. Кн. 1. Вильна, 1904. С. 68—71; *Хабургаев Г. А.* Этнонимия «ПВЛ» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 197; Słownik starożytności słowiańskich. T. 1. Cz. 2. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1962. S. 379—380.

Л. Дучыц

ДРЭВА (культавае). У міфалогіі камель Д. асацыюецца з сярэдзінным светам–*зямлёй*, а цэлае Д. у міфалагічнай мадэлі свету ўяўляе ўніверсальны сімвал, які аб'ядноўвае ўсе сферы космасу.

Культ Д. звязаны з культамі абагаўлення прыроды. Паводле беларускіх павер'яў, у Д. часта пасялялася чалавечая *душа*, Д. могуць хадзіць, размаўляць, ператварацца ў чалавека. Калі Д. сякуць, то з яго цячэ кроў і чуюцца стогны. Некаторыя Д. лечаць хворых (*ліпа* блізу в. Капланцы Бярэзінскага р–на, *дуб* блізу в. Царкавішча Ушацкага р–на). Да XX ст. захавалася абрадавае кармленне Д., асабліва *бяроз* (ім насілі *хлеб–соль*, загорнутыя ў палатно, *лён*, *грошы*). У беларусаў захавалася памяць аб «стоярусавым дрэве» — вельмі небяспечным. Яно вырастала на лясных перакрыжаваннях і магло ператварыцца ў чалавека. Святымі Д. лічыліся таксама бортныя Д. Вялікай пашанай у беларусаў карыстаўся дуб. Папулярнаю таксама была *хвоя*. Пісьмовыя крыніцы XVII ст. згадваюць паклонную «Марыну сасну» і «Галяшову сасну» на Віцебшчыне. Паблізу шырокавядомага Сцёп–каменя ля вытокаў р. Вяллі расце сасна Куліна, якая лічыцца жонкай каменя Сцяпана. Паклоннымі з'яўляюцца Французская сасна на кургане блізу в. Узрэчча Глыбоцкага р–на, сасна у в. Старыца на Случчыне, у г. Ліда, блізу в. Шаршуны ў наваколлі г.п. Радашковічы Маладзечанскага р–на ды інш. Культавыя ліпы растуць блізу в. Капланцы Бярэзінскага р–на, на выспе возера Неспіш на Браслаўшчыне, у Жыровіцах Слонімскага р–на, і *груша* — блізу в. Збляны Лідскага р–на. *Рабіна* ў беларускіх павер'ях лічыцца помслівым Д. — хто яе зломіць ці ссячэ, то неўзабаве памрэ або ў яго хаце будзе *нябожчык*. Шмат павер'яў звязана таксама з *асінай*, *вярбой*, клёнам ды іншымі Д.

***Літ.*:** *Дучыц Л.* Некаторыя дадзеныя пра культавыя дрэвы на Беларусі // Kryŭja. 1996. № 1. С. 73—78; *Зеленин Д. К.* Тотемистический культ деревьев у русских и белорусов // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 8. С. 591—629; *Зеленин Д.* Тотемы — деревья в сказаниях европейских народов // Труды Ин–та антропологии, этнографии. Т. XV. Вып. II. Этнографическая серия. 5. М., 1937; *Черновская М.* Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. 1818. № 21—24. С. 116—117.

Л. Дучыц

ДРЭВА АБЛУ́ДНАЕ, паводле народных уяўленняў, нейкае асаблівае паваленае бурай дрэва, пераступіўшы праз якое чалавек абавязкова заблудзіцца нават у малым, знаёмым з дзяцінства лесе. Прытым гаворка ідзе не пра частковую страту арыентацыі, а такую сітуацыю, калі ў галаве «нешта перакруціцца» задам наперад. Так, гледзячы на сонца і ўсведамляючы, што з лесу яму трэба вяртацца на поўдзень, чалавек па нутраному нейкаму сапсаванаму компасу ідзе ў супрацьлеглы бок, а бывае, што ажно супраціўляецца, калі знаёмы хоча яму дапамагчы. Нават дайшоўшы да сваёй вёскі, чалавек не пазнае знаёмыя мясціны, пакуль які арыенцір (дрэва, масток, крыж, капліца ды інш.) не «адверне» ў галаве, і ўсё стане на свае месцы (паводле паведамлення жыхаркі Мядзельскага р–на).

Л. Салавей

ДРЭВА ЖЫЦЦЯ́, міфапаэтычны вобраз, які выяўляе ўніверсальную канцэпцыю жыцця ва ўсіх яго праявах: нараджэнне — максімальная стадыя развіцця — смерць — новае нараджэнне. Разгляданы культурны канцэпт можна лічыць і мадэллю жыцця, і формулай яго дынамікі. Рэпрэзентантам Д. ж. станавіліся *расліны*, якія відавочна адрозніваліся ад іншых. Іх характарызавалі звычайна такія ўласцівасці, як даўгавечнасць, вялізныя памеры, а таксама шырокае ўжыванне ў розных практыках. У беларускіх народных уяўленнях, генетычна звязаных з агульнаіндаеўрапейскімі, такімі дрэвамі з'яўляліся *явар*, *дуб* і жаночая пара да іх — *ліпа*. З жаночых дрэваў таксама асаблівай жыццёвай сілай надзяляліся *вярба* і *бяроза*, што адбылося дзякуючы вялікай жыццяздольнасці гэтых дрэваў, якая праяўляецца ў непатрабавальнасці да ўмоваў жыцця, хуткім росце, раннім цвіценні і выпусканні лістоты.

У народнай культуры названыя дрэвы сімвалізавалі плоднасць, выкарыстоўваліся як сродак павелічэння жыццёвай моцы, як *абярэг*, здольны засцерагчы чалавека і яго маёмасць ад уздзеяння дэструктыўных сіл, а таксама кадзіравалі ідэю абнаўлення космасу і соцыуму, натуральна станавіліся сімваламі *роду* (параўн. абазначэнне бярозай без вяршаліны нябожа роду і г. д.), звязвалі жывых са светам памерлых, макракосм з мікракосмам. Ідэя жыццясцвярджальнага пачатку, увасобленая ў Д. ж., прысутнічае і ў міфапаэтычных матывах першанароджанага дрэва (дуба, явара), а таксама ў веры пра магчымасць паходжання чалавека ад дрэва ці з дапамогаю яго ўздзеяння (на беларускім матэрыяле яна прасочваецца ў легендах і казках).

Разам з тым дрэвы — рэпрэзентанты Д. ж. — звязваліся і са «злым» пачаткам і ўспрымаліся як локус дэманічных істот (*лесавіка*, *русалкі*, *чорта*, увасабленняў *хваробаў* ды інш.). Такая амбівалентнасць тлумачыцца тым, што Д. ж. можа выяўляць не толькі ўзыходзячую жыццёвую лінію, але і звязвацца з адмоўным складнікам дыхатаміі жыццё/*смерць*. Падобныя ўяўленні знайшлі пэўны адбітак у этыялагічных міфах пра названыя дрэвы, паўстанне якіх малюецца як вынік метамарфозы чалавека. Пры гэтым звяртае ўвагу факт дачаснай абарванасці чалавечага жыцця, якое знаходзіць працяг у іншай форме — дрэве (параўн. матывы беларускіх баладаў: «Яго бацька моцна скляў, // Яго конік гарой стаў. // А сядзельца — каменем, // Ён, малады, — яварам», «Не сячы, мой татулька, // Пры дарозе бярозы... // Пры дарозе бяроза — Я сама маладзенька», ці вераванне: «Нахіліўшыеся над вадою вербы — гэта праклятыя Богам тыя мацеры, што страцілі сваіх дзяцей»). Шырока вядомыя таксама матывы беларускіх баладаў пра загубленых закаханых, якія працягваюць кахаць адзін аднаго ў выглядзе дрэў, што, вырасшы з магіл, сплятаюць свае галіны.

Каля дрэваў, якія сімвалізуюць Д. ж., здзяйсняліся абрады, развязваліся важныя маральна-прававыя пытанні. У фальклорных творах прысутнасць такіх дрэваў служыла сродкам вылучэння, месца і надавала асаблівую вызначанасць падзеям, што адбываліся каля дрэва. А ў велічальных песнях — узвялічвала тых людзей, якім яны спяваліся. З цягам часу вобраз Д. ж. пачаў фармалізавацца, улучацца ў формулы паралелізму, набываць чыста эстэтычнае значэнне.

***Літ.*:** Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 350, 412; *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 78—85; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале

восточнославянских и польского языков). Мн., 1998; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 57; *Топоров В. Н.* Древо жизни // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 396—398; *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 398—406.

І. Швед

ДУБ, адно з найбольш шанаваных дрэваў у беларусаў і іншых індаеўрапейскіх народаў, у беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету — сімвал вечнага жыцця. У старажытнай Грэцыі ведалі пра свяшчэнны Д. Зеўса ў Дадоне. Вядома значная культавая роля Д. у старажытнагерманскіх плямёнаў. У прусаў свяшчэнны Д. быў месцам пакланення тром багам, у тым ліку і богу навальніцы Пяркуну. У грамаце галіцкага князя Льва Данілавіча за 1302 г. як мяжа ўладанняў узгадваўся Перуноў Д. У жамойтаў (Літва) абрадавыя дзеянні, што ўлучалі звароты да Пяркунаса, адбываліся каля свяшчэннага Д. Існавала індаеўрапейская аснова *peru– са значэннем «дуб», «лес». Вядомы старалітоўскі рытуал здабывання агню дзякуючы трэнню адзін аб адзін кавалкаў дубовага дрэва (звычай звязваўся з Пяркунасам).

У Дняпры і Дзясне (Украіна) вядомыя знаходкі культавых дубоў дахрысціянскага часу з увагнанымі ў іх 9 сківіцамі *дзіка*. На славянскім свяцілішчы ў Грос–Радэне (Усходняя Германія) па перыметры стаялі дубовыя схематызаваныя ідалы. Як апісваў візантыйскі імператар Канстанцін Парфірагенет (сярэдзіна X ст.), у час плавання на поўдзень русы прыносілі ахвяры Д. на дняпроўскім востраве Хорціца.

У беларускіх валачобных песнях пры апісанні ідэальнага двара гаспадара згадваецца дом, пабудаваны з Д., а ў адной з купальскіх песняў — дубовая *лазня*, у якой, як мяркуецца, адбывалася пакланенне паганскай багіні. У многіх выпадках Д. у фальклоры фігуруе ў якасці Сусветнага дрэва, таму каля яго падножжа знаходзіцца *Змей*, а таксама *воўна* і іншыя рытуальныя прадметы. Змей можа хавацца ад бога навальніцы ў дупле, таму ў Д. часта б'юць перуны. Матыў змяі на воўне пад дубам выступае ў беларускіх замовах ад «гадзюкі, вужакі, сліўня». У казках пра *Кашча* Несмяротнага пералічваюцца ўкладзеныя адзін у другі пад Д. рытуальныя сімвалы (*куфар*, *заяц*, *качка*, *яйка*, а ў ім — смерць Кашча). У легендах пра *асілкаў* Д. выступае як зброя асілка. Часам сустракаецца вобраз Сокала на дванаццаці Д., якога перамагае святы *Ілля* (хрысціянскі заменнік Перуна), ці згадваюцца змеі на трох Д. У латышскіх народных песнях вядомы Дуб Сонца, у які б'е бог навальніцы. Падобныя сюжэты прасочваюцца і ў літоўскіх песнях. Магчыма, Дуб Сонца трэба інтэрпрэтаваць праз супастаўленне з сімвалам *Сонца* над Сусветным дрэвам.

У народных замовах адным з асноўных прынцыпаў кампазіцыі з'яўляецца адсылка хворага да таго часу, калі ён быў маладым і дужым, здаровым і гожым, г. зн. да перыяду яго найвышэйшага фізічнага росквіту або да моманту нараджэння. Аналагічным часаваму параметру ў замовах выступае локус прасторы, які адпавядае месцу першатварэння. Таму ў шматлікіх замовах лекар яўна кіруецца сам і адсылае і хворага да той прасторы, рытуальным цэнтрам якой з'яўляецца вячысты Д.: «Устану я рана–раненька, памыюся белым–беленька, памыюся–перахрышчуся. Пайду з дзвярэй у дзверы, з варот у вароты, выйду ў чыстае поле на ўсход сонца. Там стаіць дуб».

Займаючы першае месца ў традыцыйнай абраднасці, Д. сімвалічна

ўвасабляў моц, сілу, мужчынскі пачатак. Пад пагрозай заўчаснай смерці яго забаранялася ламаць, секчы, зразаць. Затое ён як моцны энергетык дапамагаў лячыць захворванні спіны чалавека. Пачуўшы першы *гром*, трэба было спінай пацерціся аб Д.

Універсальнасць архетыпу Д. як увасаблення Сусветнага дрэва выразна прасочваецца ў казках і загадках. У беларускім фальклоры вядомыя загадкі на такі сюжэт: «Стаіць дуб–старадуб, // На тым дубе–старадубе // Сядзіць пцічка–варанічка. // Ніхто яе не спаймае: // ні цар, ні царыца, // ні красна дзявіца». «Пцічка–варанічка», якая сядзіць на вершаліне дрэва, не што іншае, як Сонца, а верхняя частка Д. належыць Богу, свету, дабрыні і ведам. У іншых тэкстах гаворка ідзе пра тое, што «пцічка–варанічка» выступае сімвалам смерці («ніхто ад гэтай пцічкі не адхрысціцца»). Менавіта на вершаліне Д. вісіць куфэрак, у якім прыхавана смерць Кашча Несмяротнага.

Калі верхняя частка Д. сімвалізуе свет вечнасці, то яго карані адпавядаюць зоне захавання продкаў, зоне існавання хтанічнага свету. Каля каранёў знаходзіцца ўваход у «Трыдзевятае царства» — царства смерці. Відаць, з гэтай нагоды ў некаторых мясцінах Беларусі да свяшчэнных Д. прыходзілі на *Радаўніцу*, ахвяруючы дрэву пэўныя памінальныя стравы, а на яго галінах развешвалі *белыя* льняныя *ручнікі*.

У Беларусі назвы культавых дубоў — Асілак, Волат, Святы дуб, Добры дуб, Стары дуб, Перуноў дуб, Вітаўтаў дуб, Дэвайціс (у перакладзе з літоўскай мовы — Божышча) ды інш. Шырокавядомымі былі Д. Волат на Менскім капішчы, Д. блізу в. Царкавішча Ушацкага р–на, блізу в. Адэлькавічы на Слонімшчыне, на беразе ракі Мядзелкі ў Паставах. На галінках Д. вешалі ручнікі, да яго насілі ахвяраванні (*грошы*).

На Палессі (Случчына, Тураўшчына) бытавала павер'е пра так званы ляны Д. (або лянівы Д.). Так, верагодна, называлі адзінокі Д. на лузе ці на полі. Ён вылучаецца тым, што на зіму не скідае лісце, а ўвесну распускаецца вельмі позна. Лічылася, што калі *карова* з'есць *павука* з такога Д., то без прычыны памрэ.

Літ.: *Дучыц Л.* Некаторыя дадзеныя пра культавыя дрэвы на Беларусі // Kryŭja. 1996. № 1. С. 73—78; *Ивакин Г. Ю.* Священный дуб языческих славян // Советская этнография. 1979. № 2; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 45—53; *Никольский Н. М.* Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, І. Крук, М. Малоха

ДУНА́Й, свяшчэнная *рака* славянаў: мае ўласны міф пра сваё паходжанне. Вядома, што водныя крыніцы ў старажытнасці былі аб'ектамі ўшанавання, ім складалі ахвяры, іх успрымалі як жывых істот і ўлучалі ў ланцужкі *метамарфоз*, што пачыналіся з чалавека: *жанчына* стала рэчкай, дзеці — ручайкамі, дзяўчына — возерам і да т. п. Паводле тлумачальнага міфа, што ўваходзіць у быліну кіеўскага цыкла, Дунай Іванавіч быў прыбліжаным кіеўскага князя Уладзіміра. Яму было даручана адказнае заданне — прывезці дастойную нявесту для князя, дзеля чаго ён паехаў у «харобрую Літву» сватаць «літоўскую» Апраксу–каралеўну, прытым яму было прыдадзена сілы сорак тысячаў і казны дзесяць тысячаў. Князь не быў упэўнены, што славутая каралеўна пойдзе за яго, таму наказ Д. быў у выпадку

адмовы ўзяць каралеўну сілай, што нагадвае гістарычны эпізод «сватання» Уладзіміра да полацкай князёўны Рагнеды. Забраўшы пагрозай нявесту для князя, Д. пазнаёміўся з яе сястрой Настасяй–каралеўнай, дзяўчынай–рыцарам (параўн. *Багатырка*), якая не мела сабе роўных у майстэрстве стральбы з лука нават сярод юнакоў–воінаў. Каб узяць каралеўну за жонку, Д. павінен быў паказаць сваю перавагу над ёй, але спаборніцтва прайграў і, абражаны, надумаў застрэліць выбранку. Каралеўна прасіла дараваць ёй жыццё, бо яна насіла ў сабе дзіця Д. Д. не паслухаў яе, застрэліў і, ускрыўшы цела, пераканаўся ў праўдзівасці яе слоў. У роспачы Д. пакончыў самагубствам, і дзе ўпала яго галава, пацякла рака Д., а дзе ўпала галава каралеўны, пацякла Настася–рака. Апрача былінаў, дзе сюжэт «Дунай» мае значную колькасць варыянтаў і заўсёды захоўвае матыў пачатку рэк з крыві эпічных герояў, у беларускіх баладах вядомы сюжэт, дзе малойчык ператвараецца ў Д., каб унікнуць нешчаслівага сужонства.

Традыцыйная беларуская вуснапаэтычная творчасць наскрозь пранізана вобразам Д., затое ні адна з нашых вялікіх і прыгожых рэк практычна не знайшла ўпамінання ў песенным фальклоры. У беларускім фальклоры Д. сустракаецца пераважна ў вясельных песнях і песнях пра каханне, дзе ён грае вельмі важную сімвалічную ролю. У больш позніх фальклорных тэкстах (лірычных, казацкіх ды інш.) уяўленне аб Д. як сакральнай рацэ і персаніфікаванай воднай стыхіі, што мела дачыненне найперш да жаночай абраднасці, з ладнага разбурана; Д. тут часта пазначае проста нейкую раку ў Еўропе.

Найчасцей Д. у фальклоры выступае ў двух увасабленнях — Д. як добры маладзец (рэдка) і Д. — свяшчэнная рака, родная рака, мяжа. На Д. адбываюцца ўсе абрадавыя чыннасці ці найважнейшыя для чалавека падзеі. Д. улучаецца ў шэрагі прыродных аб'ектаў, якім пакланяліся: Сонца, вецер, мора ды інш. Д. прыраўноўваецца да бацькі побач з маці–зямлёй: «Ціхі Дунаёк — то мой татухна, // Сырая зямля — мая матухна, // Зялёны дубок — то мой брацітка, // А калінінка — мая сястрыца, // Бела бярозка — то жана мая, // А адростачкі — мае дзетачкі».

Звяртаючыся да Д. у найбольш архаічных тэкстах, што належаць вясельнай абраднасці (а таксама прад– і паслявясельнай), можна выявіць наступныя сакральныя функцыі Д. Па–першае, Д. уяўляецца як граніца, мяжа. Яго пераходзяць ці гаворыцца пра неабходнасць (непазбежнасць) пераходу, бо пераправа за/цераз Д. сімвалізуе *шлюб*/каханне. Калі–нікалі хлопец, які амаль заўсёды знаходзіцца за Д., «прымушае» дзяўчыну перайсці яго. Для дзяўчыны пераадоленне Д. як апошняй мяжы азначае яшчэ і пераход праз рытуальнае памірання ў статусе дзяўчыны і атрыманне новага сацыяльнага статуса замужняй жанчыны. А таму часта ў сувязі з Д. актуалізуецца тэма (гвалтоўнай) *смерці*. Так, у Д. адбываецца рытуальнае патапленне дзяўчыны, сіроткі. Па–другое, вельмі значным з'яўляецца ўяўленне аб Д. як аб канечным і самым важным пункце перасоўвання, дзе выконваюцца самыя галоўныя, вызначальныя дзеянні: усе чыннасці вясельнага абраду адбываюцца на Д. або звязаныя з ім, асвечаныя ім. Так, дзяўчына ідзе сюды дзеля самых розных мэтаў: падумаць, як прыгатаваць *каравай*, напаіць *коней*, утапіць дзяцей, набраць *вады*, выкапаць *лазу* і пасадзіць на яе месца *ружу*, намачыць *касу*, пусціць расчэсаныя *валасы*,

каснікі, *касу*, *вянок* і іншыя сімвалы дзявоцтва па Д., сабраць *лёну*, адбяліць дзявоцкія падарункі і, безумоўна, сустрэцца з каханым. У сваю чаргу хлопец ідзе/едзе на кані да Д., каб падумаць пра сваё будучае сямейнае жыццё, сустрэцца з дзяўчынай. Па–трэцяе, Д. дапамагае ў вясельным абрадзе гатаваць каравай, пры гэтым ён персаніфікуецца. Д. дае ўсе кампаненты для каравая, ваду для каравая і для мыцця рук каравайніц бяруць у Д. Па–чацвёртае, Д. можа асэнсоўвацца як «водная лінія камунікацыі», па якой магчыма адаслаць/атрымаць пэўныя рэчы. Удава кладзе ў човен сваіх сыноў і адпраўляе плыць па Д. Хлопец пускае стрэлы, каб яны трапілі да яго каханкі. З Д. можа прыплыць нейкі прадмет сам па сабе («прыплыўка»). Па Д. плыве *лебедзь* і нясе дзеўцы вянок, па Д. прыплываюць вясельнае дрэўца, неабходныя для *вяселля золата* і серабро.

Сакральныя і ўзнёслыя рысы фальклорнага Д. падкрэслівае і вобраз залатога *моста*, праз які да дзяўчыны едуць сваты. Д. не толькі нешта сакральнае, але і мера велічы, хараства, бяспекі і да т. п. На Д. — радзімы дом лірычных песенных герояў, на Д. двор караля («Вакол двара Дунай цячэ»). Пераплыванне Д. з'яўляецца адным з заданняў спаборніцтва за права ўзяць замуж каралеўну.

Не толькі вяселле, але і пахаванне звязваецца з Д.: паміраючы маладзец просіць каханую праз год прыйсці на яго магілу, сабраць косці, перамыць іх у Д.

У тэкстах Д. цесна звязаны са светам раслінаў: *ліпай*, *бярозай*, *калінай*, *дубам*, *хваінай*, *гаем*, *ружаю*, лёнам, сенам. Сярод прадстаўнікоў свету жывёлаў конь аказваецца фактычна адзіным, хто звязаны з Д. Конь разумеецца як сімвал дачыненняў паміж хлопцам і дзяўчынаю: сядланне і паенне каня падобна па сваім сэнсе на пераход за/цераз Д. з той толькі розніцай, што першае сігналізуе аб любоўных (часта асацыяльных) стасунках, а другое, акрамя кахання, азначае яшчэ і шлюб.

Асобная праблема ў міфалагеме Д. — ягоны генезіс у славянскім (і ў тым ліку беларускім) фальклоры. Даследнікі тут падзяляюцца на дзве групы: першая сцвярджае, што Д. фальклорны паходзіць ад Д. геаграфічнага, другая — што лексема «дунай» пазначала ў славянаў любую вялікую (і не толькі) ваду і адсюль вынікае незалежнасць Д. фальклорнага ад Д. геаграфічнага. Падаецца, што сітуацыя з паходжаннем вобраза Д. больш заблытаная. Па–першае, відавочна, што рысы геаграфічнага Д. найбольш яскрава праступаюць у позніх фальклорных тэкстах і наадварот. Па–другое, новыя лінгвістычныя і гістарыяграфічныя сведчанні сігналізуюць аб існаванні ў беларускім фальклоры акрамя ўласна славянскай традыцыі Д. яшчэ дзвюх: старажытных балтыйскай і, верагодна, германскай.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 442—443; *Драздоў Ю.* Генезіс «Дуная» ў беларускім фальклоры // Беларусь у сістэме трансеўрапейскіх сувязяў у I тысячагоддзі н. э.: Тэзісы дакладаў і паведамленняў Міжнароднай канферэнцыі. Мінск, 12—15 сакавіка 1996 г. Мн., 1996. С. 26—28; *Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы накануне образования древнерусского государства // МИА. Л., 1968. № 152. С. 5—12, 170—171; *Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 110—171; *Салавей Л. М.* Вытокі песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 24—137; *Jagič V.* Dunau–Dunaj in der slavischen Volkspoesie // Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1976. Bd. 1. S. 289—333.

Ю. Драздоў, Л. Салавей

ДУ́НДАР, **Ду́ндаль**, рэгіянальная (Слонімшчына, Мядзельшчына) назва *грому* або *Перуна*, вядомая з праклёнаў: «А штоб цябе дундар свіснуў!», «А каб цябе дундаль свіснуў!». Звязана з літ. dundùlis «гром» (параўн. таксама анг. thunder, ням. Donner «гром»).

***Літ.*:** Выслоўі. Мн., 1979. С. 201, 464.

С. Санько

ДУША́, рэлігійна–міфалагічнае ўяўленне пра жыццёвы пачатак чалавека. Элементарнае ўяўленне пра Д. у беларусаў, як і ў большасці народаў, — гэта атаясамленне яе з дыханнем. Так, самі словы «дым», «дыхаць», «дух», «душа» з'яўляюцца этымалагічна роднаснымі і набліжаюцца да індаеўрапейскага кораню *dhu– : *dheu– : *dhou– : *dhue — са значэннем «віцца клубамі, дыміцца, веяць, дыхаць». Самое ўяўленне пра Д., на думку Э. Тэйлера, узнікла ў першабытным грамадстве пры назіранні за людзьмі ў стане *сну*, страты прытомнасці, *смерці*, калі лічылася, што іх пакінула нейкая жыццёвая сіла. Гэта карэлюецца і з беларускім матэрыялам: «як чалавек засне, то з яго Д. вылезе, то ходзіць усюды і ўсё робіць». Адсюль і распаўсюджанае павер'е, што падчас пахавання трэба пабудзіць заснулага, каб яго Д. не прыхапіла Д. *нябожчыка*. Месцазнаходжанне Д. у целе чалавека вызначалася па–рознаму (сэрца, жывот, галава), але звычайна атаясамлівалася з важнейшымі жыццёвымі органамі. Падчас жыцця чалавека Д. выглядала, як «цела ў целе», але пасля яго смерці станавілася *матыльком, птушкай*, мухай ці іншымі істотамі, звязанымі з паветранай стыхіяй. Паводле традыцыйных уяўленняў, Д. птушкай адлятае ад памерлага ці, наадварот, вяртаецца дадому, да радзіны, да тых, да каго яна была найбольш прывязаная. Гэтае перакананне, трымаючыся нібы ў падсвядомасці людзей, раптам успыхвае яскрава ў моманты душэўных узрушэнняў, калі надарыцца выпадак, які можа быць вытлумачаны як пацвярджэнне названага перакананння. У гэтым сэнсе вельмі цікавы мемарат, запіс якога зроблены ў мястэчку Даўгінава Вілейскага р–на ў наш час ад немаладой жанчыны, бабулі ўнучкі–сіроткі, маці якой памерла на *дзевяты* дзень пасля *родаў*. Паводле апавядання, вечарам пасля пахавання маладой маці ў вакно стала біцца незнаёмая птушачка. Калі акно адчынілі, гэтая прыгожая, з яскравым пер'ем птушачка адразу села на калыску дзяўчыны–сіроткі і так праседзела над ёй усю ноч, толькі раніцай яе выпусцілі з хаты. Людзі адразу здагадаліся, што не простая гэта была птушка, а Д. маці–пакутніцы не магла развітацца са сваім дзіцем.

У пачатковых уяўленнях Д. кожнага нябожчыка трапляла ў *вырай*, але хрысціянства прынесла падзел на грэшных і праведных, Д. якіх адпаведна траплялі ці то ў *пекла*, ці то ў *рай*. Так можна патлумачыць уяўленне аб тым, што *чараўнікі*, *ведзьмы* маюць дзве душы — звычайную чалавечую і нячыстую (грэшную).

У пахавальнай традыцыі беларусаў Д. нябожчыка да 40 дзён магла прыходзіць у сваю хату, дзеля яе пакідалі *ручнік* і ваду для мыцця, пасля чаго яна выпраўлялася на *неба* (у вырай). У той жа час Д. памерлых няхрышчаных дзяцей, самагубцаў, чараўнікоў заставаліся на зямлі, ператвараючыся ў *русалак*, *упыроў* ды іншых прадстаўнікоў нячыстай сілы.

Асобна меркавалі аб Д. забітых *салдатаў*, якім нібыта сам Бог спускаў драбіны, каб іх Д. адразу патрапілі на неба (параўн. у гэтым стасунку старажытнагерманскія ўяўленні

пра пасмяротны лёс ваяроў). Д. тых людзей, якія заключалі хаўрус з «нячыстай сілай» (*Вадзяніком*, *Лесавіком*, *чортам* ды інш.), пасля смерці пераходзілі ім на службу. Д. усіх памерлых продкаў перыядычна вярталіся да радзіны ў памінальныя дні (*Дзяды* і інш.) і паважнае абыходжанне з імі (пачастунак, падрыхтаваная *лазня* і да т. п.) лічылася зарукай добрага лёсу для жывых і плёну ў гаспадарцы.

***Літ.*:** Народныя казкі–байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 191—192; *Маїрчик М.* Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису) // Народознавчі зошити. Студії з інтеґральної культурології. Thanatos. Львів, 1996. № 1. С. 92—104.

У. Лобач, Л. Салавей

ДЫМ, паводле міфалагічных уяўленняў беларусаў, з'яўляецца адпаведнікам чалавечае *душы*, што вынікае з іх агульнае здольнасці ўздымацца ў *паветра* (*неба*) і знаходзіць пацверджанне ў агульнаеўрапейскай традыцыі, дзе паняцці Д., дыхаць/дух, *душа* — этымалагічна роднасныя (*dheu–, *dhou–, *dhue– «віцца клубамі», «дыміцца», «веяць», «дыхаць»). Здольнасць Д. сягаць да неба, іншасвету («без ног, без крылляў, а да неба ўзнімаецца») пакладзеная ў аснову магічных практык і прадказанняў, што асабліва выяўляецца ў пахавальнай абраднасці і народнай медыцыне. Так, калі Д. ад запаленага пер'я падушкі (на якой ляжыць цяжка хворы) ці *грамнічнай свечкі* разыходзіцца па кутах хаты — гэта знак на выздараўленне, калі ідзе за *парог* — азначае *смерць*. Калі чалавек ужо памёр, тыя ж прыкметы набываюць адваротнае значэнне: Д. застаецца ў хаце — неўзабаве сярод сямейных будзе яшчэ адзін або некалькі *нябожчыкаў*.

Д. ад спальванай *саломы*, на якую клалі нябожчыка, указвае старану (вёску), у якой здарыцца наступная смерць. На цеснай сувязі з душой чалавека, наяўнасці духменю грунтуецца ў беларускім знахарстве аперацыя *падкурвання*, пры якой вялікая ўвага аддавалася субстанцыі Д. (купальскія зёлкі, ільняная кудзеля, рэшткі воўны з бёрдаў, костка нябожчыка ды інш.), што абавязкова мусіла мець самастойны знакавы статус. Паказальна, што большасць хваробаў, пры якіх выкарыстоўвалі абкурванне, былі нервова–псіхічнымі: перапуд, начніцы, *сурокі*, *радзімцы*. Прынцып уздзеяння Д. палягаў у кантакце з душой хворага (рэзкі пах адганяе хваробу ці ліхіх духаў) і перанясенні прычыны нямогласці ў іншасвет. Так, пры спалоху дзіцяці трэба было «ўзяць жменю кужалю і часаць яго, адкрыўшы комін, а пачасаўшы, разаслаць на стале і паставіць пасярод зляканага дзіцёнка і запаліць: куды Д., туды і ляк, Д. на двор і ляк дамоў» (Е. Раманаў). Д. купальскіх зёлак выкарыстоўваўся як надзейны *абярэг* супраць чарадзейскай псоты на жывёлаў. Д., убачаны ў *сне*, азначаў навіну, калі ўздымаўся ўгару — шанцаванне, уніз — няўдачу. У побытавай практыцы Д. выступаў як індыкатар надвор'я.

***Літ.*:** Выслоўі. Мн., 1979. С. 200, 464; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Замовы. Мн., 1992; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891; *Сысоў У. М.* Беларуская пахавальная абраднасць. Мн., 1995.

У. Лобач



Е́ЛКА, ялі́на. Сімволіка Е. у народнай культуры часцей негатыўная, значную ролю ў чым адыграла наяўнасць вострых іголак. Акрамя таго, Е. як дрэва, што расце ў сырых, цёмных месцах, лічыцца недобранадзейнай, чорнай, таму яе ніколі не садзяць блізка ля хаты. У міфалагічным плане «калючасць», «адмоўнасць» Е. адлюстраваліся ў сувязі яе з дэманалагічным светам. Высокі ствол, нізкія калматыя галінкі, дрэва, што зрокава займае ўсю прастору ад *неба* да *зямлі*, — усё гэта стварала адпаведны фон для з'яўлення ў народнай фантазіі рознай нячыстай сілы. Паводле Н. Велюса, у літоўскім фальклоры, вельмі блізкім да беларускага, Е. — гэта дрэва Вяльняса, хоць часцей, відаць, з апошнім суадносіцца камель або пень Е., г. зн. толькі адзін складнік апазіцыі верх/ніз.

Аднак у беларускай традыцыі існуе ўяўленне пра Е. як пра дрэва «свянцонае» (асвечанае). У яе ніколі не б'е *Пярун,* таму падчас *навальніцы* найлепей было хавацца менавіта пад Е. Гэтыя асаблівасці Е. тлумачыць этыялагічнае паданне, праўда, з чыста хрысціянскім сюжэтам. У ім апавядаецца, што калі слугі цара Ірада хацелі забіць немаўля Хрыста, то Божая Маці хавала яго пад Е., якая сама апускала сваё галлё, каб прыкрыць дзіця. За гэта Бог асвяціў дрэва і прызначыў заўжды яе ставіць у хаце або затыкаць за абразы на *Каляды* і *Вялікдзень*. Ахоўныя ўласцівасці Е. тлумачылі таксама тым, што яе лапкі растуць крыж–накрыж.

Е. у балта–славянскай традыцыі лічыцца за дрэва, звязанае са светам памерлых. Яе галінкі і сёння выкарыстоўваюцца ў пахавальных абрадах — з іх робяць вянкі, іх кідаюць на дарогу да могілак і г. д. Гэта звязваецца ў першую чаргу з вечнай зелянінай Е., што не магло не асацыявацца з вечнасцю жыцця, з магчымасцю працягу існавання ў іншых яго вымярэннях.

Е. займае значнае месца ў вясельным комплексе беларусаў. Упрыгожаная ў зборную суботу «ёлачка» сімвалізавала дзявоцкасць маладой, яе хараство. Атрыбут уяўляў сабой невялікае дрэўца, нават яго вершаліну або галінку, прычым толькі зімой — яловую, летам жа ў якасці «ёлачкі» выступалі галінкі пладовых дрэў. «Ёлачку» ўторквалі ў *каравай* ці ставілі на спецыяльную падстаўку, упрыгожвалі стужкамі і кветкамі. Такое выкарыстанне Е. абумоўлена яе сімволікай вечнасці, ідэяй сувязі светаў і станаў, што ўпісвалася ў больш агульную ідэю пераходу, асноўную і для вясельнага, і для пахавальнага абрадаў.

Звычай ставіць Е. на Раство, шырока распаўсюджаны ў Зах.Еўропе, з часам стаў элементам каляндарнай абраднасці і ў Беларусі. Е. стала таксама атрыбутам масленкавых, велікодных, юраўскіх звычаяў. На Палессі Е. упрыгожвалі на *Масленку*. Значную ролю адыгравала Е. на свята *Вадохрышча*: ёю абтыкалі палонку, у якой асвячалася вада; лапкі яловых галінак падкладвалі пад квактух, каб было болей куранят; утыркнутыя ў страху галінкі вадохрышчанскіх Е. засцерагалі хату ад удару перуна.

Літ.: *Велюс Н.* Растения Вяльняса в литовском фольклоре // Балто–славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 121—130; Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 155; Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 376; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 99—109.

М. Малоха, С. Санько

ЕРА́ТНІКІ, міфічныя істоты, у якіх бачылі былых ведзьмароў і *ведзьмаў*, што перад *смерцю* хацелі адрачыся ад сваіх агідных паводзінаў, але не атрымалі дазволу сваіх валадароў — *чарцей*. Згубную дзейнасць Е. праводзяць ад вечаровых прыцемкаў да світання. Штоночы яны павінны падпільноўваць на дарогах запозненых падарожнікаў і мучыць людзей у іх дварах і пабудовах. Е. раптоўна абхоплівае ахвяру аберуч ці хапае яе за горла і трымае, пакуль тая не сканае. Пасля гэтага нячысцік, нацешыўшыся пакутамі ахвяры, выпівае цёплую кроў, а цела нявечыць. Е. няшмат, і ў бойцы яны неміласэрна грызуцца, драпаюцца, душаць адзін аднаго і пры гэтым ні адзін з іх ніколі не застаецца цэлы. Е., не баючыся грамавых стрэлаў, могуць быць параненыя вострымі металёвымі рэчамі і хутка гінуць ад уколаў і парэзаў. Гэтак людзі зжываюць іх са свету. Памерлы Е. ператвараецца ў смярдзючы прах, які разбуральна дзейнічае на здароўе людзей і жывёл, трапляючы праз ежу і пітво ў цела. Е. з'яўляецца мадыфікаваным вобразам *упыроў*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 61—62.

У. Васілевіч

ЁЎНІК, **Асе́тнік**, сядзібны дух, які жыве ў ёўні (асеці), у *печы* ці на печы. Блізкі сваяк *Лазніка*, з якім яднаецца вогненным паходжаннем, і *Дамавіка*, ад якога ён адрозніваецца толькі тым, што з'яўляецца не ў белай вопратцы, а ўвесь чорны ад дыму, з палаючымі, нібы вуголлі, вачыма. Часцей Ё. нябачны для людзей, але калі робіцца бачны, то ўяўляе сабою чалавекападобную масу, дзе праз сажу, пыльнае павуцінне і наліплую мякіну нельга разгледзець яго асобныя формы. Ё. рупіцца, каб правільна палілася сушыльная печ і сушыліся снапы і зерне, пасылае патрэбны для веяння скразняк, дапамагае спорыць работу. Калі ў сушні апрацоўваецца лён і пянька, ён дапамагае каля мялкі і трапалкі. Любіць Ё., калі сушня замяняе лазню, і можна змыць з сябе сажу і пыл. Ё. рэдка пакідае печ ці сушыльную жордку і робіць гэта толькі тады, калі трэба агледзець ток, склады снапоў, паназіраць за малацьбою і работнікамі або калі неабходна выкашляць пыл і сажу. Пры наведванні асеці непатрэбнымі асобамі Ё. палохае іх, а ненавісніка можа задушыць чадам ці нават спаліць разам з дабром. Ё. не баіцца звычайнага агню і можа спакойна збоку назіраць за *пажарам*, каб потым вярнуцца на сваю печ ці на абгарэлае бервяно і жыць да адбудавання новай асеці. Аднак Ё. можа загінуць у пажары ад *маланак*: мякінны пыл імгненна ўспыхвае, і Ё. згарае, не пакідаючы пасля сябе ні пылінкі. Іншы Ё. не пойдзе ў ёўню, адбудаваную на тым самым месцы: пабудова застанецца без нячысціка. Каб залагодзіць Ё., прыносяць яму ахвяру: пры наладжванні ёўні адзін сноп кідаюць у агонь, каб Ё. «была занятка». Калі ж угнявіць яго, ён сам пачынае паліць снапы і ёўню.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. С. 69—70; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 57—59.

У. Васілевіч



ЖА́БА. У традыцыйных вераннях Ж. уяўляюцца былымі людзьмі, якія перавярнуліся ў земнаводных у выніку сусветнага патопу ці злоснага праклёна. Аднак Ж., як правіла, займаюць апошняе месца ў жывёльнай герархіі з улікам апазіцыі добры/дрэнны, прыгожы/брыдкі. У беларусаў шырока распаўсюджаныя павер'і пра пераварочванне менавіта ў Ж. вясковых чараўніц. На Магілёўшчыне верылі ў тое, што Ж. чапляюцца за *цадзілкі ведзьмаў*, калі тыя палошчуць іх у возеры, а самі чараўніцы кідалі Ж. у балота кавалкі *сыру*. З'яўленне Ж. у *хаце* лічылася кепскім знакам, а ўбачыць іх у *сне* наагул прадказвала *смерць*. Выразы «каб табе Ж. цыцкі дала», «табе зялёна Ж. зубы пашчытае» ўваходзяць у шэраг найбольш страшных і моцных праклёнаў. «Нечысціня» Ж. адбілася ў «практычна»–міфалагічных парадах не чапаць яе, бо на руках могуць з'явіцца бародаўкі, верылі і ў здольнасць Ж. сурочыць чалавека. У выглядзе гэтай істоты ўяўлялася *хвароба*, а медыцынскія маніпуляцыі зводзіліся да «выгнання» яе са страўніка. Забаранялася называць Ж. дзіця да году, іначай яно будзе гарбатым.

Як найяскравая прадстаўніца нізу, Ж. можа быць супастаўлена з верхам і нават яе паходжанне ўспрымаецца як нябеснае. Ж. шырока задзейнічана ў метэаралагічных павер'ях, у абрадах выклікання дажджу (параўн. нанізванне Ж. на галінку, рытуальнае пахаванне Ж., павер'е пра палку, якой разнімалі Ж. і *вужа* і якая затым магла адводзіць хмары, ды інш.). Нават у казках з'яўленне царэўны–Ж. суправаджаецца грымотамі. Як і пры першым *громе*, пры пачутым першым веснавым кваканні раілі куляцца. Сцвярджэнне беларусаў, што «Да першага грому Ж. не квакае і зямля не ачышчаецца» захавала гэтыя архаічныя ўяўленні пра складаную ўзаемасувязь верху і нізу, пра Ж. як хтанічна–«нябесную» істоту.

Цікавасць выклікаюць і вераванні заходніх славянаў пра Ж. як хатняга апекуна (дарэчы, яе вобраз перасякаецца з вобразам *вужа–дамавіка*). Узгадаем і славянскую Ж.–царэўну, што выступае ў казках як татэмны продак, шлюб з якім абяцае творчае пераўтварэнне свету. Я. М. Няёлаў сцвярджае: «Царэўна–Ж. — мастацкі сімвал добрых творчых сілаў прыроды».

Забойства Ж. у вераваннях магло выклікаць як дождж — рэакцыю *неба*, так і смерць маці. Улічыўшы жаночую сімволіку Ж., а таксама ўсё вышэйсказанае, можна меркаваць, што за яе вобразам тоіцца зрынутая на зямлю жонка Грымотніка, а іх «паядынак» метафарычна закадаваны ў міфалагічным «тэксце» *бусла*.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 114—115; *Гура А. В.* Лягушка // Славянская мифология. М., 1995. С. 251—252; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение. М., 1892.

№ 2/3. С. 25; *Неелов Е. М.* Натурфилософия русской волшебной сказки. Петрозаводск, 1989; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 201—202; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* Лягушка в мифологеме творения мира //Структура текста–81. Тез. симпозиума. М., 1981. С. 63—65; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто–балканские данные) // Балто–славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 137—154; *Толстая С. М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания дождя // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22—27; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купального обряда //Славянский и балканский фольклор. Мн., 1978. С. 135—136; *Толстые Н. И. и С. М.* Вызывание дождя в Полесье //Славянский и балканский фольклор. Мн., 1978. С. 112; *Топоров В. Н.* Др.–греч. *βάτραχος* и др. (заметка на полях) // Балто–славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 155—162; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 46.

Т. Валодзіна

ЖА́БЕР–ТРАВА́, міфічная цудатворная зёлка, аповед пра якую пераказаў Я. Баршчэўскі ў сваёй кнізе «Шляхціц Завальня». Ж.–т. расце на дне глыбокага возера сярод вострых камянёў і водарасцяў у валоданнях духа Фарона — аднаго з васьмі цыганскіх духаў, якія ўплываюць на людзей. Апоўдні, у ясны, сонечны дзень, у самую спёку Ж.–т. свеціцца пад вадой, бы ясная зорка. Калі сарваць яе ў гэты момант, то можна стаць уладальнікам цудадзейнай моцы гэтай расліны. Перад ёю губляе сваю сілу нават *агонь*, таму яна выкарыстоўвалася для тушэння *пажараў* і засцерагання ад іх. Лісцік Ж.–т., прыкладзены да скроні, нібы здымаў з вачэй нябачную занавесу, і яны пачыналі зусім іначай глядзець на свет і бачыць будучыню.

Назва Ж.–т. звязана з бел. дыял. жа́бер, жабрэй «зябер, канапелька (Galeopsis L.), рус. пикульник» — кусцістая калючая трава, якая дыванком рассцілаецца па бульбе, ячменю і г. д. і восці якой блішчаць. На семантыку маглі паўплываць назвы іншых раслін з падобнымі або аднакарэннымі назвамі: жабрэц «цяцюшнік (Euphrasia)» («Кветачкі на жабрацу блакітным колерам цвітуць, расце жабрэц на пяску»); жа́бур «раска (Lemna)», жа́бер, жа́бор, жа́бер'е «жабнік» — густыя водарасці, якія зацягваюць паверхню вады; жа́бернік «незабудка балотная» — зёлка з маленькімі светла–сінімі кветкамі; жаб'ёрка «расліна павітуха» — калючая расліна, што расце ў жыце, а таксама больш аддаленыя, такія, як жа́бнік «жабер, раска (?)», «жа́бнік (Hydrocharis), рус. водокрас», «Дуброўка серабрыстая (Potentilla argentea)»; жа́біные очкі «сінія пралескі». Частка з гэтых раслін, відавочна, звязана з вадой. На ўтварэнне міфалагічнага вобразу Ж.–т., безумоўна, паўплывала блізкасць да літоўскіх слоў з асновай на žib–: žiburys «святло, агонь», žibėti «блішчэць, свяціць, зззяць», žibuõklė, žibùtė «пралеска» (параўн. бел. жабіные очкі!) і, нарэшце, žibulys, бел. дыял. жыбулька «зябер, жабер» — усе з матываванай семантыкай «бляску», «зззяння», што з'яўляецца галоўнай азнакай і міфічнай Ж.–т.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 226—232; *Лаучюте Ю. А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982. С. 66; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 130—131; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 55—56; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 3. Г—І. Мн., 1985. С. 193, 254, 354—355.

С. Санько

ЖА́ЛГІУН–КАРА́ЛЮС, паводле заходнебеларускіх міфалагічных уяўленняў, вялікі кароль *вужоў*, родны брат *Акопірнаса*. Як і належыць яго годнасці, Ж.–К. меў на галаве блішчастую карону. Апрача таго, ён меў волатавы посвіст, які чуваць было па ўсім краі, мог хадзіць на хвасце стойма. Усе вужы былі або яго дзецьмі, або падданымі. Уяўленні пра Ж.–К. непасрэдна працягвалі культ вужа–апекуна, вельмі распаўсюджаны на Беларусі і ў Літве, у тым ліку і ўяўленні пра вужынага цара. Ж.–К. пільна сочыць, каб хто не пакрыўдзіў гаспадара, у якога дома жыве або жыў вуж–дамавік. Дзеля таго каб паклікаць Ж.–К. на дапамогу, трэба было запаліць свечку, ссучаную з тлушчу памерлага хатняга вужа. Святло гэтай свечкі бачна было па ўсім краі. Пабачыўшы яго, Ж.–К. склікаў усю сваю вужыную сілу і скіроўваў яе на помсту крыўдзіцелю. Ведалі вужы ўсе падземныя *скарбы* і свайму добразычліўцу на знак падзякі маглі здабыць і *грошы* і іншыя даброты.

Звяртае ўвагу тое, што Ж.–К., які рэпрэзентуе сферу нізу, называецца родным братам Акопірнаса. Імя апошняга — гэта нязначна перайначанае ст.–прус. Акапі́рмс «самы першы» (са ст.–пр. uka– і pirms, літар. азначае «з усіх першы»), верагодна, эпіклезы Дэйвас'а (гл. *Дзіевас*) — вярхоўнага бога неба старажытных прусаў (заходніх балтаў), які, такім чынам, рэпрэзентаваў верх касмалагічнай вертыкалі. Дзякуючы крэўнаму сваяцтву Ж.–К. і Акопірнаса касмалагічная апазіцыя верх/ніз аказвалася не контрадыкторнай, а кампліментарнай.

Першы кампанент імя самаго Ж.–К., імаверна, стасуецца з літ. *žaltys* «вуж», магчыма, і з нейкай дыялектнай (заходне)балцкай формай.

***Літ.*:** *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Окопирмс // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 251; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 185. Народные славянские рассказы, изданные *И. Боричевским*. СПб., 1844. С. 121—123.

С. Санько

ЖАЛЕ́ЗА, **зялеза́, залеза́**, метал, якому ў традыцыйнай культуры надаваўся даволі высокі семіятычны статус. Ж. уваходзіла ў сімвалічную тэтраду *золата—серабро—медзь—Ж.*, якая звычайна рэпрэзентавалася дзвюма трыядамі: золата—серабро—медзь і золата—серабро—Ж. Першая трыяда стасавалася найчасцей з іншасветам, параўн. казачныя тры царствы — залатое, сярэбранае і меднае (часам выкарыстанне медзі адносілі да пракаветных часоў першанасельнікаў *асілкаў–волатаў*). Другая трыяда, з аднаго боку, праектуецца на бінарную апазіцыю сакральнае (золата — серабро) і прафаннае (Ж.), а з другога боку, на сацыяльную трыяду цары—князі—мужыкі (параўн. у казцы «Аб Іване Бяшчасным»: «… золата і серабро і дарагея камення — ета для царэй, для князей, для вялікіх ліц; а сталь і зялеза — ета для мужыкоў»). У сваю чаргу трыяда золата—серабро—Ж. мае праекцыю ў колеравым кодзе, дзе ёй адпавядае трыяда *чырвоны—белы—чорны* колеры.

Высокі семіятычны статус Ж. у народнай культуры матываваны як яго прыроднымі ўласцівасцямі (моц, цвердзіня), так і спосабам яго выпрацоўкі і апрацоўкі. Ж. — рэчыва, якое ўжо цалкам належыць свету культуры, прайшоўшы працэс апрацоўкі *агнём* (плаўка, коўка) і *вадой* (загартоўка). У гэтым сэнсе апрацоўка Ж. нагадвае працэс гатавання ежы (параўн. апазіцыю «сырое»—«гатаванае» ў К. Леві–Строса). Але спачатку яно належыць розным дэманічным істотам (у выглядзе балотнай руды,

напрыклад), якія з'яўляюцца яго ахоўнікамі. Таму Ж. спачатку трэба здабыць. З гэтай прычыны ва ўсіх архаічных грамадствах металургі і *кавалі* надзяляліся адмысловым сімвалічным статусам. Кавалі былі медыятарамі паміж светам Прыроды і светам Культуры, якія трансляваліі неаформлены (хаатычны) матэрыял Прыроды ў *рэч* Культуры. Адсюль агульнараспаўсюджаныя перакананні, што кавалі зносяцца з «нячыстай сілай», з'яўляюцца моцнымі *чараўнікамі* і да г. п.

Прыродныя якасці Ж. — моц, цвердзіня, трываласць, а таксама сувязь з агнём падчас апрацоўкі абумовілі выкарыстанне вырабаў з Ж. у якасці ўніверсальных *абярэгаў*. Іх выкарыстоўвалі як у засцерагальнай, так і ў медычнай магіі. Апатрапеічныя ўласцівасці мелі практычна ўсе ўжытковыя вырабы з Ж.: *сякера*, *нож*, *каса*, *серп*, цвік, *іголка* і пад. — начынне, прызначанае, каб рэзаць або калоць; *качарга*, *чапяла*, *патэльня* і пад. — начынне, звязанае з *печчу* і хатнім агнём; падкова, *крэсіва* і пад. — рэчы, чые апатрапеічныя ўласцівасці абумоўленыя не толькі іх функцыйнасцю, але і формай. Усе падобнага кшталту рэчы мелі ўласцівасць не толькі адганяць розную нечысць, *хваробы*, няшчасці, але і знішчаць іх. Таму ў *чарадзейных казках* і *замовах* станоўчыя персанажы дзейнічаюць прадметамі або зброяй з Ж. Так, у тэкстах гэтага кшталту рэгулярна згадваюцца жалезныя жазло, прут, дубец, кій, пуга, кнут, меч (параўн. меч–самасеч у казках), грэбні, скрабачы, капачы, жалезны град (як зброя Грымотніка), булава (ляска), лук і некаторыя іншыя. З напасцямі змагаюцца фантастычныя птушкі з жалезнымі дзюбамі, «какцямі», крыллямі.

Універсальнымі сімваламі трываласці, непарушнасці і надзейнай ахаванасці ў розных жанрах беларускага фальклору выступаюць «жалезны тын» (валачобныя і калядныя песні, замовы, чарадзейныя казкі), «жалезныя вароты», «жалезныя дзверы» (у казачнай кузні), «жалезны мост» (як эквівалент *калінавага маста*), «жалезны стоўп», «жалезная дошка» (якую нагой не праламаць), «жалезны плат» і пад. Ахоўную прастору надзейна замыкаюць жалезныя *замкі* і *ключы* (жалезнымі замкамі св. *Юр'я* замыкае пашчы *ваўкам*, каб не рэзалі хатнюю жывёлу). Як прылада пакарання за ману і злачынствы ў гэтым свеце ў чарадзейных казках фігуруе «жалезная барана». Як сімвал трываласці і надзейнасці ў фальклорных тэкстах сустракаюцца «жалезны сундук» (напрыклад, з заклятымі *скарбамі*), «жалезныя ланцугі» (якімі, у прыватнасці, прыкуты *Люцыпар*), «жалезныя абручы» (што мацуюць бочку з пасаджаным у яе героем або труну). Стаптаць тры пары жалезных чаравікаў або ботаў і з'есці тры жалезныя хлябы — значыць максімальна адпакутаваць за свае пралікі і здабыць здольнасць дасягнуць недасяжнага.

Мнагастайным было выкарыстанне прадметаў з Ж. у шматлікіх каляндарных і аказіянальных абрадах, асабліва ў тых, дзе найбольш актуалізоўвалася семантыка пераходнасці (навагоднія, радзінныя, вясельныя і пад.), а таксама ў народнай медыцыне і проста ў «прафілактычнай» магіі. Так, на *Каляды* на Палессі Ж. клалі на прыпечку або падвешвалі ў коміне. Пры першым выгане быдла на пашу ў дзень св. Юр'я перад *парогам* хлява клалі замкнёны жалезны замок і сякеру, праз якія скаціна мусіла пераступіць. Жалезныя рэчы, звязаныя з хатнім агнём, выкарыстоўвалі для адгону градавых хмараў. Каб прывабіць *бусла* ў новую буслянку, клалі ў яе кавалак Ж. або медзі, бо іначай, лічылася, ён у ёй не паселіцца.

Каб не балела *галава*, трэба было тройчы ўдарыць па ёй і сказаць: «Залезна галава!» Ад *грому* існаваў вербальны абярэг: «Мая жалезна галава не баіцца грому». А каб галава не балела цэлы год, на Палессі падчас першага грому клалі на яе Ж. Прамаўляючы замову ад шалу, прыкладалі да ілба распаленае Ж. Цяжарная павінна была насіць пры сабе заўсёды штосьці жалезнае, напрыклад іголку, нож і г. д., каб дзіця не мучылася з–за канвульсіяў «ад павею» («навею»). Калі жанчына была «ў полазе», то каб *роды* былі лёгкія, ёй на ложак клалі нож і суравыя ніткі. Парадзіха, каб захаваць сябе і сваё дзіця ад высыпкі на целе («находу»), забівае ля парога ў хаце глыбока ў зямлю жалезны нож. Купаючы дзіця, клалі ў ваду якую–небудзь жалезную рэч, каб ахаваць ад *сурокаў*. Калі ж купаць дзіця даводзілася матцы, у якой былі месячныя, то, каб яго цела не пакрылася высыпкай, маці клала ля парога што–небудзь жалезнае (нажніцы, нож, цвік, долата і пад., лепей — калі без тронкаў і калодачак) і тройчы «сплёхвала» на гэтую рэч вадой ад купання напачатку і ў канцы купання. У дзіцячую *калыску* клалі кавалак Ж., каб яго ўласцівасці — моц і трываласць — перадаліся здароўю дзіцяці. Усе малочныя зубы дзіцяці кідалі ў запечак, прыгаворваючы: «Мышка, мышка! На табе зуб касцяны, а дай мне жалезны!» На Палессі, каб ахаваць дзіця ад спуду, калі па сялу неслі *нябожчыка*, яму пад галоўку таксама клалі штосьці жалезнае.

Аднак дваістае паходжанне Ж. — яго пачаткова хтанічная прырода і ўведзенасць у свет Культуры — абумоўлівае і яго сімвалічную амбівалентнасць. У міфалогіі і фальклоры Ж. вельмі часта аказваецца азнакай прадстаўнікоў іншасвету, прычым як хтанічных і дэманічных, так і персанажаў вышэйшай міфалогіі. Зрэшты, і кавальская справа — падобна, вынаходніцтва *чорта*. Так, у паданні «Пра касу і долата» апавядаецца, як аднойчы пайшоў чорт з *Богам* касіць. У Бога было долата (ёсць падставы думаць, што каменнае), а ў чорта каса. Справы ў Бога ішлі кепска і, калі пасля абеду чорт заснуў, Бог узяў чортаву касу і накасіў яшчэ болей за чорта. Прачнуўшыся і пабачыўшы, што Бог накасіў больш за яго, чорт прапанаваў абмен касы на долата. З тых часоў ён з долатам і застаўся. Каса ж перайшла ў карыстанне людзям. Гэтаксама ў казцы «Няшчасны Егар» яе герой хітрасцю здабывае ў чорта прыналежныя таму «тапарок», «малаток», «красіўцо» і «крамянец» (атрыбуты *Перуна*).

Штучнасць, ненатуральнасць вырабаў з Ж. робяць апошняе знакам анармальнасці і, такім чынам, знакам розных дэманічных і хтанічных персанажаў. Такія персанажы або самі цалкам жалезныя (параўн. *Жалезны чалавек*, *Жалезная баба*, *жалезны воўк*, змяя ў казцы, якую перакоўваюць на *каня*), або маюць нейкія часткі цела з Ж. Так, па жалезных *зубах* можна пазнаць нябожчыкаў–*непрытомнікаў*. М. Федароўскі прыводзіць аповед пра наведанне сясцёр–удоў іх мужамі–нябожчыкамі — «знаем, сяструшко, гэта не нашы мужы, мусіць нячыстыя, бо зубы жалезныя». Жалезную *нагу* мае *Баба Яга* (Юга) або ў яе замест ног жалезныя *таўкачы*, у палескіх *русалак* — жалезныя цыцкі («Не йдзеце ў жыто, бо там русаўка да з цыцкамі зелезнымі, да вона цебе ўхопіць да поцягне ў жыто»), у *Змея* ў казцы жалезны язык, а ў гадзюкі ў замове жалезны хвост, у дзеўкі на Лукамор'і жалезная галава, жалезныя «дзюбкі» мелі 12 псоў цара Варыёна Анцыёнавіча ў казцы «Таратурка» і да г. п. Персанажы гэтага шэрагу

могуць вылучацца і тым, што ім належаць жалезныя рэчы: у Бабы Ягі або *ведзьмы* — жалезныя *ступа* і таўкачы, жалезнымі прутамі яна карае коней за тое, што не маглі добра схавацца ад героя казкі, у яе таксама жалезная *лазня* або лазня з жалезнымі дзвярыма, у якой яна хоча змарнаваць героя; Змей частуе Кірылу Кажамяку жалезным бобам і хлебам і прапаноўвае яму сесці ў жалезнае крэсла; жалезную ступу мае і такі казачны персанаж, як Васіліска Дыябальска; у чорта ў *пекле* — жалезная качарга, каб мяшаць у катлах смалу, і жалезныя вілкі, каб варушыць у ёй грэшнікаў. На Шкляныя горы ў валадаранні Кашчы герой можа ўзлезці толькі з дапамогай спецыяльна выкаваных жалезных «какцей».

Беларускаму фальклору вядомы і такі вобраз, як «жалезная гара». Менавіта на ёй знаходзіць сваю смерць асілак Ілля Мурамец, не здолеўшы падняць маленькага кацялка. У жалезнай гары хаваецца змей, але яе разламвае памочнік героя асілак Ламізялеза і дапамагае перамагчы змея.

Падчас некаторых абрадаў прысутнасць Ж. і іншых металёвых упрыгожанняў было недапушчальным, як, напрыклад, падчас вянчання. Магчыма, менавіта дзеля прыналежнасці металаў адразу некалькім, анталагічна адрозным светам.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 88—135; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 68, 70, 72, 88, 141, 154, 209—210; Замовы. Мн., 1992; *Левкиевская Е. Е.* Железо // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 198—201; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 109, 434; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973; Чарадзейныя казкі. Ч. ІІ. Мн., 1978.

С. Санько

ЖАЛЕ́ЗНАЯ БА́БА, міфічная насельніца палёў і гародаў. Уяўлялася злой нізкарослай старою з вялікімі жалезнымі грудзямі. Яна хапае крукам дзяцей, якія асмельваюцца заходзіць адны ў яе ўладанні, каб паласавацца гароднінай, кідае іх у сваю жалезную *ступу*, таўчэ і есць. Гэтыя рысы Ж. Б. можна бачыць у вобразах *Русалкі* (параўн. палескія ўяўленні пра жытнёвых русалак «з цыцка́мі зелезнымі», якія зацягвалі ў жыта дзяцей), *Стрыгі*. Месцам жыхарства Ж. Б. называлі таксама студню, у якую яна зацягвала тых, хто туды заглядваў, і асабліва дзяцей.

Літ.: *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 94, 104; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 290; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 74; *Шаховіч М.* Дэманічныя постаці і з'явы ў народным вераванні на стыку польскай і беларускай культур // Мост праз стагоддзі: Зборнік навуковых прац. Беласток, 1982. С. 134.

У. Васілевіч

ЖАЛЕ́ЗНЫ ВОЎК, персанаж беларускай і літоўскай міфалогіі. Упершыню згадваецца ў беларуска–літоўскіх летапісах (Летапіс Археалагічнага таварыства, Летапіс Рачынскага, Альшэўскі летапіс, Румянцаўскі летапіс, Яўрэінаўскі летапіс), самыя раннія з якіх датуюцца XVI ст., у сюжэце, прысвечаным заснаванню горада *Вільні* вялікім князем літоўскім Гедымінам у пач. XIV ст. Паводле падання, князь Гедымін неяк пасля палявання заначаваў «на луце на Швинторозе» і яму прысніўся сон, што на Крывой (Лысай) гары стаіць вялікі Ж. в., а ў ім раве, «как бы сто волков выло». Пакліканы для тлумачэння сну галоўны святар *Ліздзейка* інтэрпрэтаваў гэта так: «Княже великии, волк железныи

знаменует — город столечныи тут будет, а што в нем унутри ревет, то слава его будет слынути на весь свет». Вобраз Ж. в. некаторыя даследнікі лічаць познім, літаратурнага паходжання, але гэтаму супярэчыць тое, што Ж. в. таксама згадваецца ў беларускіх казках, запісаных у XIX ст. М. Федароўскім у ваколіцах Ліды, легенда пра Ж. в. прасочваецца ў сучасным фальклоры Віленшчыны.

Таксама трэба мець на ўвазе, што гарадскім гербам Вільні з XVI ст. была выява святога Хрыстафора, які пераносіць праз раку малога Хрыста. У хрысціянскіх легендах (як усходніх, так і заходніх), а таксама ў праваслаўнай іканаграфіі св. Хрыстафор часта паказваўся сабакагаловым (вобразы *сабакі* і *ваўка* ў міфалогіі семантычна блізкія), акрамя таго, святы загінуў у малаазійскай вобласці Лікія (ад грэц. λύκος — «воўк»).

Археалагічныя раскопкі ў самай старажытнай частцы Вільні (Крывы горад, Ніжні замак, гара Гедыміна) паказалі наяўнасць усходнеславянскіх знаходак XI—XII стст. Зыходзячы з гэтага, можна казаць, што горад быў заснаваны *крывічамі* і, магчыма, у часы князя Усяслава Полацкага. Здольнасць апошняга ператварацца ў ваўка (г. зн. быць *ваўкалакам*) акцэнтуецца ў «Слове пра паход Ігаравы». Усяслаў Чарадзей у дачыненні да іншых князёў Кіеўскай Русі лічыўся як бы непрызнаным (першапачаткова імя св. Хрыстафора было Рэпрэў ад лацінскага Reprobus — «адкінуты», «асуджаны»). Выбар выявы для гарадскога герба Вільні, відавочна, быў звязаны з рэмінісцэнцыямі сапраўдных заснавальнікаў горада. Да таго ж у міфалагічных уяўленнях многіх народаў Еўропы вобраз ваўка пераважна асацыяваўся з культам правадыра вайсковай дружыны ці родапачынальніка племя.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Беларусы ў старажытнай Вільні // Спадчына. 1993. № 1. С. 17—24; Полное собрание русских летописей. Т. 35. Летописи белорусско–литовские. М., 1980. С. 96; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 2; *Zajkowski E.* Święte zwierzęta w systemie dwuwyznaniowości na etnicznych ziemiach Białorusi w XII—XV w. // Flora i fauna w kulturze średniowiecza od XII do XV wieku. Materiały XVII Seminaru Mediewistycznego. Poznań, 1997. S. 44—47.

Э. Зайкоўскі

ЖАЛЕ́ЗНЫ ЧАЛАВЕ́К, вобраз беларускай міфалогіі, які мае адпаведнікі ў паўднёвых славян (балг. Железен човек, серб. Гвоздени човек і інш.). Уяўляўся як *волат* з *жалеза*, які ахоўвае свае лясныя ці балотныя ўладанні. На Палессі Ж. ч. палохалі дзяцей, каб тыя не хадзілі адны ў лес. Можа быць супастаўлены з такімі персанажамі, як *Жалезная Баба*, а таксама з вобразамі волатаў, якія з'яўляюцца, цалкам закаваныя ў жалезны панцыр.

Літ.: *Цыхун Г. А.* Жалезны чалавек // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 193.

С. Санько

ЖАНІ́ЦЬБА КОМІНА, **Жаніцьба пасве́та (посвета, падсве́та), Жаніцьба лучніка́,** абрад ушанавання пасвета, коміна, у традыцыйным сялянскім жытле — прыладаў для асвятлення хаты лучынай або дробна пасечанымі хваёвымі карэньчыкамі, якія спальваліся на «каганцы» — прыстасаваных для гэтых мэтаў старой патэльні, аскепку чыгунка або глінянай місачкі. Бытаваў пераважна на Палессі, хоць вядомыя запісы з Віленскага пав. Віленскай губ. Прымяркоўваўся да дзвюх каляндарных датаў: увесну — да Фамінога тыдня (паводле А. Я. Багдановіча), увосень — да дня Сымона/Сямёна Стоўпніка (Стаўбуна) 14 верасня (1 верасня ст. ст.). Адзначаў або пераход ад пераважна

хатніх зімовых працаў да працаў на полі, гародзе (увесну), або першае пасля летняга перапынку запальванне лучыны, якое азначала таксама пераход ад пераважна знадворкавых працаў да працаў у хаце («Як перву раз … прасці садзіліс…»). Пасвет абвязвалі *хмелем*, стужкамі, новымі *ручнікамі*, упрыгожвалі кветкамі (часам святаянскімі), абсыпалі насеннем (гарбузікамі), зернем, таксама хмелем, клалі пад яго розныя «ласошчы», у «каганец» падлівалі *гарэлку*, кідалі скрылёчкі сала, масла, што можа ўспрымацца як рытуал ахвярапрынашэння, адрасатам якога выступае як персаніфікаваны пасвет, *агонь*, так і дух–продак, які звязваўся з агнём, *печчу*. Падчас абраду моладзь выконвала або адмысловыя, або проста вясельныя песні. Цікава, што беларусы Віленшчыны выконвалі падчас абраду Ж. к. танец «Цярэшка», традыцыйны танец каляднага святочнага цыкла (гл. *Цярэшка*). Матывацыі «жаніцьбы» былі розныя: комін жэніцца з хатай, печчу, кавянёй або нават з «працай» даўгімі зімовымі вечарамі.

Комін правамерна суаднесці з узвіжанскім *крыжам*, Сусветным дрэвам/слупом як цэнтральнымі восямі мікракосму хаты і макракосму Сусвету. Такім чынам, у Ж. к. назіраем агульнародавы рытуал ушанавання хатняга свяшчэннага *агню* з праекцыяй на агонь Сусвету з магічнай мэтай спрыяння дабрабыту ў хаце, які разумеўся ў тых жа катэгорыях, як і парадак у Сусвеце, бо сам Сусвет на пэўным этапе асэнсоўваўся як пабудова з цэнтральным слупам — Сусветным дрэвам у сакральным цэнтры.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895 (рэпрынтнае выданне 1995 г.). С. 18—19; *Валодзіна Т. В.* Беларускі земляробчы каляндар: Саракі—Узвіжанне // Весці АН Беларусі: Серыя гуманіт. навук. 1996. № 3. С. 89—90; Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 268—272; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 85—87; *Лозка А. Ю.* «Жаніцьба коміна» // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 193—194; Народны тэатр. Мн., 1983. С. 74—75; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 75; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 188.

Т. Валодзіна, С. Санько

ЖАНЧЫ́НА. Апазіцыя мужчынскі/жаночы ляжыць у падмурку цэнтральных супастаўленняў міфапаэтычнай мадэлі свету: *дзень*/*ноч*, *агонь*/*вада*, *неба*/*зямля*, верхняе/ніжняе, *правае*/*левае*, *цотнае*/*няцотнае* і да т. п. Сферу жаночага рэпрэзентуе ўсё, што звязана з нараджэннем і смерцю, здароўем і хваробай, з аховай жыцця і дабрабытам. Ж. ахвотна прыпісвалі магічныя ўласцівасці, якія абапіраюцца на ўсведамленне цеснай сакральнай сувязі жаночага пачатку са спараджальнымі функцыямі зямлі. Таму менавіта Ж. выконвалі шматлікія ўтылітарна–знакавыя дзеянні ў працэсе вырошчвання ўраджаю, толькі яны парадкавалі агародныя справы. У асноўным за Ж. замацаваліся практычныя і рытуальныя клопаты догляду хатняй жывёлы і птушак. Да сферы толькі жаночых заняткаў належалі ўсе працэсы па вырошчванні, збору і апрацоўцы *лёну* і *канапель*. Прадзенне і ткацтва, якія на міфалагічным роўні разумеюцца як метафара «стварэння свету», таксама належалі Ж., што яшчэ раз падкрэслівае яе стваральную функцыю. У большасці выпадкаў Ж. аддавалася галоўная роля ў каляндарных рытуалах і звычаях.

Далучэнне Ж. да нізу ў структурнай мадэлі, а таксама ўяўленні пра яе фізіялагічную «нечыстату» і грахоўнасць далі імпульс для залічэння Ж. да адмоўнага вартаснага полюсу. У асобных выпадках Ж. лічылася нават небяспечнай, калі адна яе прысутнасць

магла пашкодзіць будучаму ўраджаю. Калі на шляху гаспадара, які ішоў сеяць збожжа, сустракалася Ж., ён мусіў вярнуцца назад. Перакананні ў асаблівай небяспецы «жаночага» чарадзейства звязаныя і з асаблівасцямі жаночай псіхікі, з эмацыйнай актыўнасцю паводзінаў Ж.

Асаблівым статусам надзялялася цяжарная Ж., калі падвойваліся яе магічныя прадукавальныя, жыватворныя здольнасці: цяжарную Ж. прасілі першай увайсці ў новую хату, яна давала праз вароты хлеб карове, біла тую сваім *фартухом* дзеля паспяховай злучкі. Аднак стан цяжарнасці адносіў Ж. да «асабліва нячыстых» і небяспечных істотаў, што абумоўлена найперш яе «двудушшам» і знаходжаннем на мяжы жыцця і смерці. Гэтая «нечысціня» яшчэ больш набліжала цяжарную Ж. да касмалагічнага нізу, хтанічнай сферы (існавала павер'е, калі не пазычыць што–небудзь цяжарнай Ж., дык у хаце з'явіцца вялікая колькасць *мышэй*).

У большасці выпадкаў вылучаецца амбівалентнасць Ж., якая паказвае на яе асаблівае становішча ў сістэме традыцыйнай культуры, бо менавіта Ж. выступае як прадстаўнік іншага свету і таму можа ўплываць на лёсы людзей і на самую зямлю.

Такім чынам, знакавыя функцыі Ж. мелі месца ва ўсіх сферах гаспадарчай дзейнасці і жыццёвага дабрабыту беларускай вёскі. Як заўважае Т. А. Бернштам: «Жаночыя сакральныя «веды» ў параўнанні з мужчынскімі мелі больш «зямны» характар, былі пераважна магічнымі, г. зн. больш архаічнымі і ўсеабдымнымі. У вядомым сэнсе можна сказаць, што Ж. былі «гаспадынямі» зямлі — яе вонкавага і нутранога (уключаючы падземны) свету».

Літ.: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — нач. XX в. Л., 1988; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 215; Жыццяадвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 40—75; *Иванов В. В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо–Западного отдела ИРГО. Кн. 1. Вильна, 1910. С. 212; *Толстая С. М.* Беременность, беременная женщина // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 160—164; *Цивьян Т. В.* Оппозиция *мужской/женский* и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 77—91.

Т. Валодзіна

ЖАЎНА́, вялікі чорны **дзяцел,** паводле беларускіх міфалагічных паданняў — гэта пчаляр–бортнік, ператвораны *Богам* у *птушку* за тое, што не святкаваў у *нядзелю*, а выдзёўбваў у сасне борць для *пчол*. Іншы варыянт падання таксама гаворыць пра пакаранне Богам пчаляра пераўтварэннем яго ў птушку за той самы грэх — працу ў нядзелю, толькі ўжо чалавек рабіў засекі на дрэве, у якім была выяўлена пчаліная сям'я (такія знакі–засекі былі ў кожнага бортніка, якія сведчылі пра права на пчол). За несвяткаванне нядзелі чалавек, ператвораны ў Ж., павінны цяпер штодня, у будні і ў святы, дзяўбці дрэвы, рабіць у іх вялікія дуплы. Гэтыя паданні маюць пад сабой рэальны грунт: Ж. любіць старыя хваёвыя лясы, дзе ў тоўстых дрэвах нястомна выдзяўбае дуплы для гнездавання. Новым дуплом Ж. карыстаецца ўсяго адзін год, потым рыхтуе іншае, а ранейшае займаюць іншыя птушкі, *вавёркі*, *куніцы* і лясныя пчолы, якіх некалі было вельмі многа ў нашых барах, а борцевае пчалярства практыкавалася яшчэ ў пачатку XX стагоддзя. Так што Ж. у прыродным ланцугу ўзаемазалежнасцяў выступала сапраўдным працаўніком, які забяспечваў жыццё для

пчол. З–за яе афарбоўкі (чорны колер, чырвоная «шапачка») у Ж. склаліся няпростыя стасункі з чалавекам, яна любіць ціхія мясціны, дзе яе не палохаюць. Яе не часта можна ўбачыць, назіраць за яе жыццём. Адсюль дастатковая таямнічасць, незвычайнасць птушкі. Чырвоная «шапачка» на галаве гаварыла народнаму ўяўленню пра сувязь Ж. з *агнём*, а рэзкі крык «піць, піць» перад дажджом стаў добрай прыкметай змены стану надвор'я, перамены на *дождж*. Крык Ж., як і крык кані–*кнігаўкі* і некаторых іншых птушак, у паданні тлумачыцца тым, што Ж. не ўдзельнічала ў капанні рэк і іншых вадаёмаў, за гэта пакарана: не можа піць ваду на зямлі, а толькі дажджавыя кроплі. Ёсць іншыя прыкметы: калі Ж. ці іншы дзяцел дзяўбе сцяну ці вугал хаты, гэта значыць, што ў хаце нехта памрэ. У рускіх падзёўбанае бервяно лічылася нават непрыгодным для будынку, а толькі на дровы. Такім чынам, Ж. надаецца шмат рысаў, якія робяць яе вешчай птушкай, звязваюць са светам чалавека і светам духаў, а яе сувязь з божай жывёлкай — пчалой — надае ёй больш станоўчай значнасці.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 711—715; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. 2. СПб., 1893. С. 352—353; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 52—54.

Л. Салавей

ЖА́ЎРАНАК належыць да добрых, «божых» *птушак*, шкодзіць яму, забіваць ці ўжываць у ежу лічылася грахом. Згодна з этыялагічнымі міфамі Ж. стварыў *Бог*, падкінуўшы ў *неба* камячок *зямлі*, з чаго зрабілася шэрая маленькая птушка з прыемным спевам. Ж., непрыкметна падняўшыся ў неба, заўсёды імкліва «каменем» падае на зямлю, нібы пацвярджаючы сваё «паходжанне». Спеў Ж. расшыфроўваецца як яго пахвальба; калі ўзлятае ў неба: «Палячу, палячу на неба, на неба, Схаплю бога за бараду, за бараду», а калі падае ўніз, то нібыта гаворыць: «А бог мяне кіем, кіем... Тры, тры, тры!». Звычайнага Ж. не адрозніваліадад Ж. чубатага, так узнікла паданне, нібыта Ж. не ляціць у *вырай*, а ператвараецца ў чубатага і зімуе тут, шукаючы корму на сметніках каля людскіх сяліб, адсюль і мянушка чубатаму «смяцюх». Каб выклікаць вясну, праводзілі абрад «Гуканне вясны», галоўным атрыбутам якога былі спечаныя з цеста «жаўранкі», якіх раздавалі дзецям, а аднаго спальвалі ў *печы*, відаць, у якасці ахвяры. Першы спеў Ж., што прыляцелі з выраю на веснавыя праталіны, быў сігналам да пачатку веснавых работ.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и в народной поэзии // Этногр. обозрение. 1884. С. 81—96; *Moszyński K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928. S. 165.

Л. Салавей

ЖОРНЫ, прылада для памолу зерня, ручны млын. У беларускай міфалогіі часта *камяні* выступаюць у якасці чортавых Ж. (наваколле Бягомля, в. Жукаўка Вілейскага р–на ды інш.). Паданне ў Жукаўцы гаворыць, што пакуль *чорт* быў малады, то мала думаў пра гаспадарку, а пад старасць ніхто не захацеў яго карміць і давялося яму самому здабываць ежу. Ён зрабіў з каменю Ж. і паклаў на воз. У дарозе конь стаміўся і не мог цягнуць воз. Чорт пачаў біць каня, і той скінуў у канаву Ж. Паданне пра Рагвалодаў камень, які быў каля в. Дзятлава Аршанскага р–на, гаворыць, што камень калісьці быў на чатырох нагах і меў галаву. Млынар адсек яму галаву і

зрабіў Ж. Але гэтыя Ж. самі перамалоліся ў пясок, змалолі ўсё багацце і ўсю сям'ю млынара. У вяліжскім паданні два браты *асілкі* перакідваюць Ж. цераз *Дзвіну* з берага на бераг, выпрабоўваючы сваю незвычайную сілу.

Літ.: *Дубровский С.* Рогволодов Камень // Записки Северо-Западного отделения императорского географического общества. Кн. 4. Вильна, 1914. С. 213—217; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 50; *Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Культавыя камяні Беларусі // З глыбі вякоў. Наш край. № 2. Мн., 1997. С. 47—68; *Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Чортавы камяні // Гістарычна–археалагічны зборнік. № XI. Мн., 1997. С. 151—156.

Л. Дучыц

ЖУРАВЕ́ЛЬ, жораў. Вобраз Ж. у вераваннях беларусаў у многім пераклікаецца з вобразам *бусла*. Яднае іх перадусім вонкавае падабенства, а таксама ўспрыманне як *птушак* іншасвету ў яго станоўчым разуменні. Ж. лічылі носьбітамі дабрабыту — убачыўшы іх, казалі: «Здароў будзь». Ж., як і бусла, бралі ў свой гурт калядоўнікі. У Асіповіцкім р–не да пераапранутага ў Ж. звярталіся: «Жораў, жораў! Пакажы свой нораў. Сцягні блін, вылеці ў комін». У песні «наляталі журавы із чужое стараны, селі–палі на раллі дай расказвалі». Іх прылёт з «чужой стараны» і тлумачыць валоданне ведамі, сакральнай інфармацыяй. Менавіта як апякун–продак успрымаецца Ж. у вядомай казцы пра чароўную торбачку ды рог, якія ён дорыць беднаму дзеду.

Табу на прамое называнне гэтай птушкі Ж. — «трэба казаць весялец, а не журавель, а то будзеш увесь год журыцца» — зыходзіць з прынцыпаў народнаэтымалагічнай магіі, хаця можа мець і глыбейшыя вытокі.

Значэнне фальклорнага вобраза Ж. падкрэслівае яго актыўны, мужчынскі пачатак — узгадаем аднайменную гульню, выразы накшталт «панадзіўся журавель у нашу канапель» ды інш.

Літ.: Гура А. В. Журавль // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 228—229; Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 196—197.

Т. Валодзіна

ЖЫВЁЛЫ. Культ Ж. вядомы ў многіх народаў свету і яго адгалоскі захаваліся да нашых дзён. У міфалогіі Ж. выступаюць як адзін з варыянтаў сімвалічнага коду. У судачыненнях з трохчасткавым падзелам Сусветнага дрэва з верхам звязваюцца *птушкі*, з сярэдзінай — капытныя Ж., а з нізам — *змеі*, *жабы*, *мышы*, *рыбы*, *бабры*, выдры. У казках Ж. часта выступаюць у якасці цудоўных памочніках герояў або як самастойныя персанажы. Ж. шырока распаўсюджаны ў сферы сімволікі, геральдыкі, у ювелірным мастацтве. Дзіцячыя цацкі робяць у выглядзе Ж. Пякуць крэндзелі ў форме Ж., а таксама каравайныя фігуркі, звязаныя з магіяй плоднасці. У старажытнасці былі пашыраныя амулеты з іклаў і зубоў свойскіх і дзікіх Ж.

Абрады, звязаныя з Ж., скіраваныя на тое, каб надаць сілу і здольнасці Ж. людзям (абрад *Камаедзіцы*, ваджэнне *мядзведзя*, «пячы ката», калядныя абрады з казою і да т. п.). Мядзведзя, *сабаку*, *бусла*, *жаўну* і некаторых іншых Ж. беларускі фальклор лічыць ператворанымі людзьмі.

Ж. выступалі ў ролі будаўнічай ахвяры (асабліва *конь*, *певень*, *курыца*). Перад засяленнем гаспадара ў новы дом у ім начуюць Ж.: у першую ноч певень і курыца, у другую — *гусь* або *кот* і котка, у трэцюю — парася, у чацвертую — *авечка*, у пятую — *карова*, у шостую — *конь*. І толькі на сёмую ноч,

калі ўдала прайшлі папярэднія, засяляўся гаспадар. Ідэя такой герархіі мае агульнаіндаеўрапейскія вытокі.

Пэўную ролю адыгрывалі Ж. у пахавальным абрадзе, пра што сведчаць фаўністычныя знаходкі ў старажытных пахаваннях: напрыклад, косці каня знойдзены ў курганах X—XII стст. блізу в. Дарахі Гарадоцкага, в. Патока Клічаўскага, у грунтовым могільніку блізу в. Велямічы Столінскага, касцяк свінні ў кургане каля в. Нісімкавічы Чачэрскага р–наў, косткі каровы, якія былі перавязаныя скураным раменьчыкам, у кургане блізу в. Батвінаўка Чачэрскага р–на ды інш.). На Палессі напярэдадні *Купалля* адбывалася спальванне костак каня, каровы, авечкі.

Каб унікнуць эпідэміі, у ахвяру прыносілі Ж. (на Барысаўшчыне на перакрыжаванні дарог закопвалі жывым *чорнага* пеўня, яго ж на Смаленшчыне спальвалі перад *абворваннем* вёскі і г. д.). Шмат магічных дзеянняў рабілася ў народнай ветэрынарыі (на Навагрудчыне карову, якая ацялілася, пакрывалі якой–небудзь вопраткай і паілі спецыяльнымі напарамі). Магічныя дзеянні здзяйснялі пры продажы–куплі жывёлы. Так, на Піншчыне крыжападобна выстрыгалі шэрсць з крыжа цяляці, якога збіраліся прадаваць, і затыкалі ў сцяну хлява (каб карова пасля продажу яе дзіцяці не перастала даіцца), купленую карову ці каня пры ўводзе ў двор аблівалі *вадой*, каб ведала дарогу дамоў, скармлівалі новаўведзенай жывёліне *хлеб* з *соллю* з пячной засланкі і г. д.).

У Беларусі шырокавядомыя валуны, якія, паводле народных уяўленняў, лічацца ператворанымі Ж. (камяні–валы блізу вв. Быкавічы Бярэзінскага, Бібікі Мазырскага, Лазовічы Нясвіжскага, Крынкі Асіповіцкага, Сцеберакі Вілейскага, Іканы Барысаўскага, Брынеў Петрыкаўскага р–наў; камяні–мядзведзі блізу в. Знаменка Крупскага, Юхнаўка Докшыцкага р–наў ды інш.). Кажуць, што некаторыя *камяні* лячылі Ж. Каля в. Краснагорка Браслаўскага р–на ёсць камень са *следам* каня. Дажджавая вада са слядка на камені лечыць коней. Вадой са слядка на камені блізу в. Навіцкавічы Камянецкага р–на лечаць бародаўкі ў кароў. Вядомы *камяні–следавікі* са слядамі мядзведзя (в. Наўгароды Мёрскага, Пушкары Сенненскага р–наў), ката (Кеўлы Смаргонскага р–на). На камені блізу в. Журавец Асіповіцкага р–на ў народзе паглыбленні называлі слядамі мядзведзя, *ваўка*, *зайца* і лісіцы. Паводле падання, камень ляжыць з таго часу, калі яшчэ быў мяккі, і кожны звер, які прабягаў міма, пакідаў на ім свой след. Ёсць таксама камяні, звязаныя са змеямі (Змееў камень блізу в. Гогалеўка Чашніцкага, Валэйкішкі Астравецкага р–наў ды інш.). Малюнкі Ж. (сабакі, пеўня, ката і бусла) былі праскрабаны на Святой сасне, якая яшчэ ў пачатку XX ст. расла на шырокавядомай у навакольлі Шчыткавіцкай прошчы на Бабруйшчыне (цяпер тэрыторыя Старадарожскага р–на).

Ж. у народным мастацтве беларусаў пашыраны з першабытных часоў, калі з імі звязвалася складаная сістэма павер'яў, ім прыпісвалася ахоўная функцыя. На думку першабытных людзей, сілуэты Ж. у дэкоры вырабаў ці вырашэнне формы вырабу ў выглядзе свяшчэннай Ж. павінна было забяспечыць здароўе, дабрабыт, засцерагчы ад нячыстай сілы.

Схематычныя гравіраваныя малюнкі ці дробная пластыка зааморфнага характару на тэрыторыі Беларусі вядомыя з часоў неаліту. На Паазер'і на сценках керамічных вырабаў трапляюцца выявы, што нагадваюць змеяў. Вельмі дакладна зроблена падвеска–амулет у выглядзе змяі са стаянкі

Асавец Бешанковіцкага р–на. Багатыя знаходкі трапляюцца пры раскопках гарадзішчаў жалезнага веку, асабліва ў Падняпроўі. Досыць рэалістычна з гліны вылеплены коні, сабакі ды іншыя свойскія Ж. Матывы Ж. (коней, сабак, ільвоў), т. зв. «тэраталагічны (звярыны) стыль», вельмі папулярны ў аздабленні рэчаў дружынна–баярскага побыту XI—XIII стст.: накладак калчаноў, рукаятак нажоў, зброі ды інш.

У народным мастацтве беларусаў найбольшай папулярнасцю карысталіся вобразы каня, *казы*, *барана*. Іх сілуэты можна бачыць у дэкоры народнага жытла (*вільчакі*, ліштвы, каваныя *клямкі*), на драўляных каўшах–карцах, дошках–штампах для фігурнага пячэння, у вырашэнні гліняных цацак–свістулек. У наш час сімвалічная роля вобразаў Ж. страчаная, але яны з'яўляюцца асновай для формаўтварэння вырабаў утылітарна–мастацкага характару ў саломапляценні, глінянай і драўлянай пластыцы ды інш. Традыцыйныя вобразы дапоўнілі новыя: зубра, ільва, *аленя*, ката.

Літ.: *Байбурин А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 155—162; *Богданов В. В.* Древние и современные погребения животных в России // Этнографическое обозрение. 1916. Вып. 3—4. С. 86—112; *Дучыц Л.* Жывёлы і птушкі ў пахавальным абрадзе курганоў Беларусі // Гістарычна–археалагічны зборнік. 1997. № 11. С. 147—150; *Жабінская М. П.* Складзі ўзор сам: народны арнамент у побыце. Мн., 1992; *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994; *Журавлев А. Ф.* К ареальной характеристике восточнославянской скотоводческой охранительной магии (обряды при эпизоотиях) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977. С. 227—232; *Иванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 150—154; *Кацар М. С.* Беларускі арнамент. Ткацтва. Вышыўка. Мн., 1996; *Крук І. І.* Асаблівасці кампазіцыі ўсходнеславянскіх казак пра жывёл // Быт і культура беларусаў. Тэзісы дакладаў навуковай канферэнцыі. Мн., 1994. С. 86—88; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства // Працы секцыі этнаграфіі. Мн., 1933. Т. III. С. 3—79; *Сахута Я. М.* Беларуская народная кераміка. Мн., 1987; *ён жа*: Народнае мастацтва Беларусі. Мн., 1997; *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972.

Л. Дучыц, Я. Сахута

ЖЫВОТ, адзін з найважнейшых органаў цела, які звязаны з жыццёвай, фізічна–крэацыйнай, спажывецкай функцыямі. У беларускай традыцыйнай культуры Ж. выступае як сімвал жыцця побач з *галавой*, *сэрцам*, прычым у пары з апошнім асабліва часта: «Каб і сэрца не сушылі, і жывата не крушылі». У замовах Ж. звязаны з *печчу*, што адпавядае іх функцыянальнаму падабенству ў чалавечым і хатнім арганізмах, марфалогія якіх тут відавочна суадносіцца. Ж. як жыццёва–крэацыйны элемент можа выступаць і ў гіпертрафавана–карнавальным значэнні. Празмерны Ж., які з'яўляецца ў еўрапейскай традыцыі адным з сімвалаў чалавечага «нізу», у беларусаў робіцца гратэскным элементам адмоўных персанажаў, нячысцікаў. Так, у казачнага Кокаця «пуза... сем метраў»; *вадзянік* з «азыслым пузам». Разам з тым бог зімы *Зюзя* таксама тоўсты. У беларускай традыцыйна–побытавай культуры не склаўся, у адрозненне, напрыклад, ад рускай, рэпрэзентацыйна–мадэльны культ Ж., калі вялікі Ж., выстаўлены напаказ, лічыцца сведчаннем высокага сацыяльнага статуса.

Літ.: Замовы. Мн., 1992.

І. Вуглік

ЖЫД, яўрэй, персанаж беларускага фальклору, асацыяваны з прадстаўнікамі этнасу, які сфармаваўся на тэрыторыі Палесціны ў канцы II тысячагоддзя да н. э. На тэрыторыі Беларусі жыды–мігранты вядомыя з XIV ст. Большасць іх жыла ў гарадах і мястэчках замкнёнымі тэрытарыяльнымі абшчынамі (кагаламі). Своеасаблівасцю вызначаліся іх выгляд, вопратка, ежа, культавае дойлідства. Ж. (як і *цыган*) быў адным з вясельных персанажаў беларускага *вяселля*, а таксама батлейкі. Ж. фігуруе ў беларускіх паданнях і казках (казка пра вандроўку жыдоў). Сярод масак калядоўнікаў абавязковым персанажам быў Ж. (этнаграфічныя дэталі — белая *маска*, гарбатасць фігуры).

Некаторыя ўяўленні аб з'явах надвор'я звязваюцца з Ж. (*дождж* пры *сонцы* — жыдоўскі дождж, цыганскі дождж). Падчас абраду выклікання дажджу на Палессі ў калодзеж кідалі *гаршчок*, украдзены ў суседзяў–яўрэяў, аблівалі жыдоў вадой (в. Барбараў Мазырскага р–на).

Для народнай дэманалогіі характэрныя ўяўленні аб яўрэях–знахарах, уяўленні аб *хапуне* (чорт хапае Ж. у судную ноч).

Князь–возера або Чырвонае возера на Палессі мае таксама найменне Жыд–возера. Паводле падання, назва паходзіць ад таго, што адзін з князёў (у розных варыянтах Радзівіл, Вітгенштайн, нехта з Ягелаў) закахаўся ў жыдоўку. Ён баяўся яе бацькоў і таму пабудаваў на возеры замак і пасяліўся там з каханкай. Але вясенні павадак разбурыў замак. Ад таго і пайшла назва — Жыд–возера. У былым Пінскім павеце блізу в. Кухоцкая Воля пра тры курганы запісана паданне, што ў адным пахаваны *татары*, у другім — прыгнаныя аднекуль Ж. і ў трэцім — хрысціяне. У Беларусі вядомыя мікратапонімы ад слова Ж. — гарадзішча Жыдава Гара, камень Жыдоўская ярмолка (паблізу Суража), Жыдоўскія могліцы (на Палессі) ды інш.

Літ.: *Белова О.* Евреи в обрядах и поверьях полешуков (этнокультурные стереотипы в народной традиции) // Загароддзе–2: Матэр. навукова–краязнаўчай канферэнцыі «Палессе — скрыжаванне культур і часу». 25—27 верасня. Пінск, 1999. Мінск, 2000. С. 80—82; *Лобач Ул.* Да гісторыі фармавання негатыўнага этнастэрэатыпу адносна жыдоў на Беларусі //Нацыянальныя меншасці Беларусі. Кн. 2. Брэст—Мінск—Віцебск, 1996; *Марзалюк А. В., Марзалюк І. А.* Да пытання аб фарміраванні негатыўнага вобраза яўрэя ў ментальнасці насельніцтва Беларусі эпохі Сярэднявечча // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя. Мат. навук. канф. Магілёў, 1999. С. 24—30; *Н. К.* Заметки о городе Борисове и его уезде // Памятная книжка Виленского генерал–губернаторства на 1868 год. СПб., 1868. С. 101—102; Описание церквей и приходов Минской епархии. Вып. VI. Пинский уезд. Мн., 1897. С. 79; *Соколов В.* Поездка на озеро Князь–Жид Мозырского уезда // Минские губернские ведомости. 1869. № 35, 36.

Л. Дучыц

ЖЫ́ЖАЛЬ, Жыж, Жы́жа, паводле звестак фальклярыстаў XIX ст. — бог *агню*. Згодна з паведамленнем П. Драўлянскага (П. Шпілеўскага), у Ж. верылі пераважна на тэрыторыі Мінскай губерні. Беларусы ўяўлялі, што Ж. расхаджвае пад *зямлёй* і там выпускае з сябе агонь. Калі ён робіць гэта паціху, то сагараецца зямля, а калі хутка, то ўзнікаюць на зямной паверхні *пажары*, якія знішчаюць лясы і сенажаці, высушваюць палі і агароды, ад чаго яны робяцца бясплоднымі. Існавалі выслоўі: «Жыж унадзіўся», г. зн. «сталі часта ўзнікаць засуха ці пажар»; «няўмычны, як Жыж» — «неадчэпны, прыліпчывы, як Жыж»; «Жыжка села» —

абазначэнне лішая, вогніка на вуснах. З інфармацыі П. Драўлянскага можна зрабіць выснову, што Ж. — бог толькі падземнага і зямнога агню і не меў дачынення да агню сонечнага, нябеснага. Зрэшты, магло быць, што імя гэтага персанажа міфалогіі было штучна створана прадстаўнікамі міфалагічнай школы на аснове дзіцячай назвы агню — «жыжа». Параўн. таксама літ. žiužė «агонь» (з дзіцячай мовы), суадносіны якога з беларускім словам такія ж, як у бел. *Зюзя* : азызнуць «змерзнуць». Усе словы этымалагічна роднасныя, у аснове іх ляжыць сема «быць пякучым» (бел. жыжкі «пякучы» пра агонь, крапіву і да т. п.).

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 93—94.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

ЖЫ́ТА, найважнейшая збожжавая культура беларусаў, значна міфалагізаваная ў народнай свядомасці. Пра Ж. існуе некалькі міфалагічных сюжэтаў больш позняга паходжання: а) Ж. на зямлі пайшло з таго каласка, што *Бог* скінуў па просьбе галодных *сабак*. Каласок разарвалі сабакі, а адно зерне трапіла ў зямлю, з яго вырасла Ж. такое буйное, што з каласка намалацілі бочку зерня. З таго часу ў людзей ёсць Ж.; б) Калі Бог першы раз пасеяў Ж. на зямлі, яно радзілася буйным, як *боб*, каласы былі вялікія, салома высокая. Аднак *чорт* прыдумаў гнаць з Ж. *гарэлку*, з таго часу Ж. стала дробным, бо навошта ж божы дар перарабляць у атруту; в) Людзі цяпер вельмі шануюць *хлеб*, але некалі так не было, хлеба было шмат, і яго кавалкі валяліся пад нагамі, на дварэ, у хляве, усюды. Убачыўшы такую непавагу да хлеба, Бог адабраў яго ў людзей. *Кот* і сабака пачалі прасіць у Бога хлеба, і ён даў ім па каласку. Чалавек адабраў іх, пасеяў, Ж. зноў развялося, але хлеб людзі пачалі шанаваць з таго часу.

Ж. раўназначна багаццю, раю, назва «рай» захавалася ў абрадзе дажынак і абрадавых зажыначных песнях.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 74—75.

Л. Салавей

ЖЫ́ТНЯЯ БА́БА, персанаж беларускай міфалогіі, жаночая пара *Жытня*. Уяўлялася ў абліччы нейкай фантастычнай жанчыны з каласамі на галаве і зоркамі па баках. Відавочна, тоесная Талацэ (Багіні), якая выбіралася з ліку прыгожых незамужніх дзяўчат падчас дажынак. У Бельскім пав. Смаленскай губ. апошні *сноп* апраналі ў *кашулю* і абвязвалі *хусткай*, называючы «бабай». «Бабу» з песнямі неслі з поля ў двор гаспадара і ставілі ў хаце на покуце на час святочнай вячэры. Па заканчэнні «бабу» адносілі ў гумно.

Літ.: Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 247, 254; *Піліпенка М. Ф.* Жытняя баба // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 199.

С. Санько

ЖЫ́ЦЕНЬ, бог восені, які спрыяе росту і выспяванню збажыны, гародніны. Яго ўяўлялі нізкарослай істотай сталага веку — худым і нават кашчавым, з ускудлачанымі *валасамі*. Асаблівасць яго выгляду — тры *вокі* (адно на патыліцы). Сагнуўшыся, ён ціха расхаджвае па палях і агародах, аглядаючы навокал, ці добра прыбраны ўраджай на нівах. Знайшоўшы шмат каласоў, пакінутых нядбайнымі жнеямі, Ж. падбірае іх і звязвае ў *сноп*, а потым пераносіць на той жніўнік, дзе збожжа сабрана з ашчаднасцю. У выніку

на першай ніве на наступны год усё прападзе, а на другой — можна чакаць вялікага ўраджаю. Тое ж здараецца і на агародах. Убачыўшы каго-небудзь з гаспадароў, Ж. падыходзіць да яго і грозіць пальцам, што ў будучым абяцае неўраджай. Гэтым жэстам Ж., які паўстае часам у выглядзе *жабрака* з торбаю, папярэджвае кожнага стрэчнага пра вялікі ўсеагульны голад. Ж. у абліччы жабрака можа з'явіцца і перад старанным і беражлівым гаспадаром, даючы яму, такім чынам, знак пра набліжэнне небяспекі, каб той падрыхтаваў запас хлеба на галодны год. Клапатлівы Ж. заўсёды нябачна прысутнічае пры восеньскай сяўбе. Ходзячы па полі, ён сурова ўзіраецца пад ногі, утоптвае зерне, каб ніводнае не прапала і каб яно хутчэй апладнілася зямнымі сокамі. Імя Ж. увайшло ў прымаўкі: «Жыцень хлеба даў», «Барджэй да Жытня, калі ў засеку хлеба не прытне» (г. зн. звальваюць віну на Ж., калі ў стадоле бракуе хлеба), «Жыцень з кабзой (торбай), голад на двор». Ж. быў вядомы пераважна ў Магілёўскай і Мінскай губернях.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. Спб., 1846. Прибавления. Книга 4. С. 93—94; Живописная Россия. Т. III. Ч. 2. СПб.; М., 1882. С. 268—269; *Соболевский Д.* Белорусы и Белоруссия // Чырвоны шлях. 1918. № 9—10.

У. Васілевіч

ЖЭРАБ'І, агульная назва прадметаў, якія служылі пры абрадах *варажбы*.

Усе старажытныя аўтары, якія пісалі пра славян: візантыйскія гісторыкі, арабскія падарожнікі, нямецкія храністы, сведчаць, што славянскія народы перад усімі больш-менш важнымі і грунтоўнымі справамі шмат увагі аддавалі правядзенню абрадаў варажбы, каб даведацца пра лёс прадпрыемства. Лічылася, што варажба дае адказ бостваў на пытанне і паказвае іх волю. Такім чынам развязваліся і розныя спрэчныя пытанні.

Нямецкія храністы апісваюць Ж. у выглядзе нейкіх драўляных прадметаў, якія кідалі на зямлю. Археалагічныя дадзеныя сведчаць і пра існаванне касцяных шасцігранных прамавугольнікаў з разметкай на асобных гранях. На малюнках Радзівілаўскага летапісу падобныя прадметы бачым у руках кіяўлян: яны кідаюць Ж. на чалавека, які будзе прынесены ў ахвяру. Ж. выпала на варагаў-хрысціян. Шмат падобных костак сустракаецца ў дружынных пахаваннях паганскіх часоў перыяду Кіеўскай Русі. Знойдзены яны і на тэрыторыі Беларусі, напрыклад у Мінску.

Варажылі і па паводзінах *жывёлы*. Магчыма, адсюль узнікла назва «жарабец» пры азначэнні коней і птушак.

Літ.: *Штыхаў Г. В.* Вырабы старабеларускай дробнай пластыкі: Помнікі мастацкай культуры Беларусі. Мн., 1989. С. 172—174.

А. Прохараў



ЗАБАРОНА, універсальная форма рэгламентацыі грамадскіх паводзін. Рэгулюе, рэгламентуе, прадпісвае, упарадкоўвае характар і змест жыццядзейнасці чалавека ва ўсіх сферах, утрымлівае пачатак культурнага ўпарадкавання і ўпарадкаванасці. Узнікненне і складванне асноў З. і — шырэй — сістэмы З. звязана з асаблівасцямі псіхалагічна–ментальнай арганізацыі і дзейнасці ранняга чалавека. Фармаванне З. цесна было знітавана з паступовым усведамленнем неабходнасці ўнармавання першапачатковага Хаосу, неасвоенай Прыроды. Пачатковымі стадыямі складвання З. можна лічыць інтуітыўныя рэакцыі ранняга чалавека з яго міфалагічнай свядомасцю на штодзённую практыку.

З развіццём працэсаў дыферэнцыяцыі З. як норма выконвае функцыю камунікацыі, падтрымліваючы становішча раўнавагі індывіда ў дачыненні з Прыродай і — шырэй — Космасам. Напаўненне З. культурным зместам з'яўляецца лагічным вынікам працэсаў усведамлення і асэнсавання чалавекам свайго месца ў Сусвеце.

У выніку ўпарадкавання дачыненняў чалавека на ўсіх роўнях жыццядзейнасці сфармаваліся З. гаспадарчага (утылітарна–побытавага), сацыяльна–грамадскага, уласна культурнага кшталту. У сферы гаспадарчай дзейнасці забаранялася выконваць канкрэтную працу на працягу пэўных каляндарна–святочных дат. Напрыклад, у дні *Калядаў* забаранялася што–небудзь шыць, вязаць, круціць, прасці. Лічылася, што парушэнне З. можа паўплываць на прыплод свойскай жывёлы, адбіцца на дабрабыце гаспадаркі. Цікавай каляднай забаронай з'яўляецца З. выносіць на працягу Калядаў *смецце з хаты*, у адваротным жа выпадку куры будуць «драць» чужыя грады. Дадзеныя дзеянні забаранялася выконваць і на працягу Траецкага (Сёмушнага) тыдня, што назіраецца, напрыклад, на Крупшчыне. Як значна пазнейшы этап функцыянавання інстытута З. з'яўляецца магчымасць зняцця, ліквідацыі вынікаў парушэння З. пры гаспадарчай неабходнасці шляхам рассякання *веніка* на *парозе*, паркана (віткі, якой мацавалася парканіна). З. на пэўныя віды гаспадарчай дзейнасці ў час Калядаў і на Сёмушным тыдні сведчыць аб фармаванні яе яшчэ ў язычніцкія часы, пра што сведчаць самі назовы гэтых святаў. Значна пазней З. на працу распаўсюдзілася і на істотныя даты рэлігійнага календара.

Як рэгулятыўная норма З. абыймала ўсе сферы гаспадарчай дзейнасці. Яе рэгламентацыя ахоплівала працэсы сяўбы, збору ўраджаю, куплі–продажу, будаўніцтва, нарыхтовак зімовых прыпасаў ды інш.

У сацыяльна–грамадскай сферы З. рэгулявала і ўпарадкоўвала дачыненні чалавека ў супольнасці: у сям'і (працяг *роду*), у калектыве (у грамадзе), у родзе — гэта на нутраным роўні; з іншымі супольнасцямі: іншым родам, у *дарозе* і г. д. — гэта на

роўні вонкавым, сувязяў з навакольным светам.

Галоўная сутнасная характарыстыка З. — яе парогавасць. Гэтая асаблівасць шырока адлюстравана і ў галіне духоўнай дзейнасці чалавека. Сфера яе праяўлення і распаўсюджвання абыймае прастору ад месца і часу выканання канкрэтных абрадавых комплексаў, улучаючы іх вербальны кампанент, і да адлюстравання ў творах вуснай народнай паэзіі. У мінулым выкананне, напрыклад, каляднай абраднасці сярод іншых змястоўных роўняў лічылася і разглядалася як сакральна–магічны акт тварэння і стварэння. Таму прымацаванасць яе вытрымлівалася строга. Як пэўная норма З. знайшла сваё адлюстраванне і на роўні асобнага тэксту. Прыкладам існавання канкрэтнай З. на сацыяльна–грамадскім роўні і наступным яе адлюстраваннем у творы можа служыць народная песня «Чаму не прыйшоў, як месяц узыйшоў...», у якой юнак у сваё апраўданне гаворыць, што «малая (варыянт — старшая) сястра, // Каб яна не ўзрасла, // Сядзелка схавала». Як уласна мастацкая з'ява З. знайшла сваё праяўленне ў каляндарнай і сямейнай паэзіі і абраднасці, у замовах — найстаражытнейшым пласце народнай свядомасці і фальклорным жанры, у казках (асабліва чарадзейных), у баладах (часцей міфалагічнага характару і з адпаведнымі матывамі), у легендах (найбольш касмаганічнага тыпу) і многіх іншых вуснапаэтычных жанрах. У кожным фальклорным жанры рэалізацыя З. мае сваю спецыфіку, але агульным тут з'яўляецца сведчанне пераходу ў шэрагу яе функцыянавання ў іншы статус, якога звычайна толькі і можна дасягнуць праз парушэнне яе як нормы. Адсюль вынікае сюжэтаарганізуючая і стваральная функцыя З. Арганічная прысутнасць З. у фальклорных творах ускосна сведчыць пра язычніцкія пласты і вытокі яе фармавання, калі панавала міфалагічная свядомасць.

У працэсе развіцця інстытуцыяльнай З. з яе пачатковым сакральна–магічным статусам трансфармавалася ў звычаёвы комплекс рознанакіраванага характару і значэння; захоўваецца і на сучасным этапе ў многіх сферах жыццядзейнасці чалавека.

Літ.: *Шарая О. Н.* Запрет // Восточно–славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Мн., 1993; *Пропп В. Я.* Морфология сказки. М., 1998.

А. Цітавец

ЗАЗОЎКА, дэманічная лясная істота. Мела выгляд надзвычай прыгожай дзяўчыны з русымі густымі *валасамі*, такімі доўгімі, што ёй непатрэбна было *адзенне*. Шмат маладых мужчын і хлапцоў паддавалася на яе чары. Калі яна паказвалася якому–небудзь чалавеку, той, нягледзячы на перасцярогі, як заварожаны, ішоў за ёю. Яна клікала яго па імені мілагучным голасам, пералівіста смяялася, то паказвалася, то знікала, заманьваючы глыбей у лес прывабнымі рухамі свайго стройнага цела. Пры гэтым час ад часу адхінала валасы з самых патаемных мясцін. Завёўшы глыбока ў лес, лашчыла свайго абранніка, як ніводная жанчына. Рэдка які мужчына вяртаўся ад З., некаторыя гінулі ад яе прагнага кахання. Тыя ж, каторыя ўсё ж вярталіся да сваіх жонак ці каханак, праз некаторы час зноў сыходзілі назад у лес, каб больш ужо ніколі не вярнуцца. Часта такіх мужчын знаходзілі павешанымі ў лесе. Не кожнага З. прымала двойчы, і тады яны самі губілі свае жыцці. Голас у З. быў чысты і меладычны, песні адмысловыя, панскія, таму нават не паказваючы сваёй вабнасці, З. магла заманіць да сябе кожнага, хто яе

заслухаецца. На зіму З. некуды знікала. Паводле адных меркаванняў, упадала ў зімовую спячку ці на маразы пераходзіла ў нейкі свой асабісты свет; паводле другіх — абарочвалася лябёдкаю і разам з сапраўднымі *лебядзямі* адлятала ў *вырай*. З. уяўляе сабою разнавіднасць *русалак*. Згадвалася на Вілейшчыне.

***Літ.*:** Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 514—515.

У. Васілевіч

ЗАЛАТА́Я ГАРА́, вобраз беларускага фальклору, які сімвалічна ўвасабляе сакральны цэнтр і вось Сусвету (axis Mundi). Вяршыня З. г. сімвалізуе *неба* (параўн. у замове «Уранні і ўвечары прыбывай, малако, з поўнага месяца, з яснае зары, з залатое гары»). З. г. — адзін з элементаў ландшафтавага коду, якім мадэлююцца ідэальныя прастора і час, у прыватнасці *вырай*. У валачобных песнях — гэта ідэальны падворак гаспадара, як месца тэафаніі (богаз'яўлення). Двор стаіць на З. г. (варыянт: сама З. г. стаіць пасярод двара), абгароджаны тынам, вакол цячэ рака, пасярод сада расце цудоўнае дрэва з залатой карой, залатым веццем і лісцем. Гэты двор зусім не выпадкова параўноўваецца ў песнях з «раем»: «У тваім дварку, як у райку, // Сады цвітуць, пчолкі звіняць...» З. г. выступае як месца тэафаніі і ў замовах (параўн. «Ішоў Гасподзь Бог Сус Хрыстос па залатой гарэ, няслі залатыя ключы...» і пад.). Вобраз З. г. мае блізкія адпаведнікі ў іншых індаеўрапейскіх міфалогіях. У роднасных культурах ёй адпавядаюць індыйская «залатая Мэру» — месца знаходжання багоў, іранская Хара Бэрэзайці («Высокая Хара») або Рыпейскія горы ў грэкаў.

Вобраз З. г. адбіўся і ў мясцовых назвах: Залатая гара на Стаўбцоўшчыне; Залатая горка — колішняя ваколіца Менска, цяпер — вуліца ў цэнтры горада; Гара Залатая ў наваколлі Халопенічаў, Залатая гара каля в. Вярба Дрыбінскага р–на, Залатая горка каля в. Прошкава Глыбоцкага р–на, вёска ў Смалявіцкім р–не. Але, што не менш цікава, ёсць у нас і свае Райскія горы — узгор'е паміж Неўлем і Себежам, якое з'яўляецца водападзелам паміж *Дзвіной* і Вялікай. З іх найбольш вядомая Багатыр Гара (гл. *Багатырка*) паблізу мястэчка Расоны, якую народнае паданне звязвае з жанчынай–*асілкам*, апошнія ў сваю чаргу разумеліся як першанасельнікі нашага краю.

***Літ.*:** Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 74—75; *Віцьбіч Юрка*. Плыве з–пад Сьвятое гары Нёман. Рэпрынтнае выданне. Мн., 1995. С. 35; Замовы. Мн., 1992. С. 82, 173, 328; Мікратапанімія Беларусі. Матэрыялы. Мн., 1974. С. 91; *Прышчэпчык А. М.* Састаўныя мікратапонімы Стаўбцоўшчыны // Беларускі лінгвістычны зборнік. Мн., 1966. С. 218—226; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 152, 170.

С. Санько

ЗАЛОМ, **за́вітка, завíтак, ку́кла, каўту́н**, пучок зламаных і асаблівым чынам закручаных сцяблін *жыта* ці іншага збожжа, знак шкадлівага чарадзейства. З. выклікаў панічны страх. Паводле ўяўленняў беларусаў, шкоднае дзеянне З. можна было нейтралізаваць толькі адпаведнымі магічнымі чыннасцямі «спецыяліста» — *чараўніка*, шаптуна ці хрысціянскага святара. Без гэтага гаспадары нівы баяліся пачаць жніво, бо З. абавязкова прыносіў няшчасце, нават смерць гаспадару ці каму з яго сям'і. Старажытная вера трымалася да сярэдзіны XX ст., калі машынная ўборка на калгасных (не ўласных) палях перавяла многія архаічныя з'явы ва ўспамін людзей старога пакалення.

Літ.: Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 202—203; *Jan ze Swisłoczy.* Kramarz wędrowny. Wilno, 1821. (Залом у ваколіцах Будслава, цяпер Мядзельскі р–н); Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 86.

Л. Салавей

ЗАМОВА, рытмічна арганізаваныя творы формульнага характару, якім надавалася сіла магічнага ўздзеяння для дасягнення розных практычных мэтаў. Утылітарная накіраванасць З. ляжыць у аснове іх класіфікацыі. З. выкарыстоўваліся ў гаспадарчай, асабістай, сацыяльнай сферах, практычна ва ўсіх выпадках жыцця. Адсюль іх падзел на прамысловыя (гаспадарчыя), лячэбныя, любоўныя і сацыяльна–побытавыя (пазнейшае ўтварэнне). Найбольш архаічнымі з'яўляюцца прамысловыя і лекавыя З., у якіх адлюстравана ўшанаванне *вады*, *Лесавіка*, *Хатніка* і ахвярапрынашэнні ім. Уплыў хрысціянства на структуру і сутнасць З. з'яўляецца чыста намінальным (увядзенне хрысціянскіх персанажаў). У беларускай традыцыйнай супольнасці найбольш шырокае бытаванне мелі лячэбныя З., якімі валодалі не толькі *знахары* і *чараўнікі*, але і простыя вяскоўцы. У другой палове XX ст. у беларускай вёсцы ўсе асноўныя віды З. працягвалі бытаваць, не страціўшы свайго функцыянальнага прызначэння.

Літ.: Бабуля так лячыла…: Замовы ад хвароб. Мн., 1992; *Барташэвіч Г. А.* Магічнае слова. Мн., 1990; Замовы. Мн., 1992.

У. Лобач

ЗАМОК, у народных вераваннях выступаў як сімвал аховы, з'яднання ці раз'яднання. Разам з *ключом* згадваўся і выкарыстоўваўся пры разнастайных жыццёвых здарэннях, станавіўся элементам пэўных магічных *замоваў* і дзеянняў, напаўняючыся ў кожным канкрэтным выпадку адметным сэнсам. Замкнуты З. выкарыстоўваўся ў часе першага выпасу жывёлы, на *Юр'я*, дзе выконваў функцыю *абярэга* ад *ваўкоў*. У гэты дзень яго кідалі пад дзверы хлява, яго насілі пастухі ў кішэнях («Няхай замкнецца ў ваўка пашча на ўсё лета!»). Калі жывёла гублялася, замыкалі З., і *знахары* чыталі над ім замовы, пакуль скаціна не вярталася. Калі ж у лесе знаходзілі толькі рэшткі знішчанай каровы, да рагоў яе чэрапа чаплялі замкнуты З. і абыходзілі межы сваёй вёскі (*кола магічнае*), каб драпежнікі не цягалі астатняй худобы. З ім звязаны і хатнія заняткі: З. клалі на века *дзяжы*, каб ён не даваў выцякаць цесту. Часта З. як магічны прадмет выкарыстоўвалі пры розных жыццёвых абставінах. З яго дапамогаю, лічылася, можна развязаць шматлікія праблемы. Пры нежаданні мець дзяцей жанчына хавала замкнуты З. дзе–небудзь высока да таго часу, пакуль у яе зноў не ўзнікала жаданне прадоўжыць свой род, пасля чаго яна павінна была яго разамкнуць. Здаралася, З. у адным і другім стане (у залежнасці ад жадання ці нежадання жанчыны мець дзяцей) бралі з сабою пад вянец. З. як бы прадвызначаў раскрыццё жаночага чэрава. Каб спыніць крывацечу, падчас цяжарнасці кідалі замкнуты З. у ваду і праз дзень давалі яе выпіць. Пры пагрозе выкідышу праз замкнуты З. знізу ўверх тройчы сыпалі зерне ці прасоўвалі кавалак *хлеба* і лічылі ў адваротным парадку. Роды суправаджаліся у хаце, у каморы абавязковым размыканнем З., што азначала сімвалічнае раз'яднанне маці і дзіцяці. Аналагічныя дзеянні рабіліся і пры паміранні хворага, дзе размыканне З. павінна было паскорыць раз'яднанне спакутаванага цела з душою. Пры пахаванні свайго дзіцяці маці мусіла пакласці яму ў труну або ў яму замкнуты З. дзеля таго, каб

замкнуць смерць і каб іншыя яе дзеці не паміралі. Сваё сэнсавае напаўненне меў З. і ў *варожбах*. Дзяўчаты складвалі трэсачкі накшталт калодзежнага зруба, усярэдзіну ставілі шклянку з вадою, а зверху клалі З. — у сне павінен быў з'явіцца і адамкнуць яго той, хто неўзабаве стане мужам. Варажылі і з ключом: падвешвалі яго і, апусціўшы ў калодзеж, глядзелі, у які бок ён адхіляецца, гэтым вызначалі напрамак жыхарства будучага жаніха; альбо выцягнуўшы з–пад перавернутых пасудзін сярод іншых магчымых рэчаў менавіта ключ, меркавалі, што дзяўчына неўзабаве ці пойдзе служыць, ці стане гаспадыняю. У народзе жылі легенды пра міфічныя расліны — *Папараць–кветку* і *Разрыў–траву*, якія нібыта маглі адмыкаць і замыкаць любыя З. і прыносіць незлічоныя багацці сваім уладальнікам. Амулетам для размыкання З. магла, казалі, служыць нейкая адмыслова забытая костка ад чорнага *ката*. Розныя трактоўкі З. і ключа даюць народныя тлумачэнні сноў. Убачаныя ўвосні З. папярэджвалі чалавека засцерагчыся ад злодзеяў, а таксама ўспрымаліся парадаю памаўчаць, каб потым не прыйшлося каяцца. Згубіць ключ — значыла, што не пашанцуе, знайсці яго — тайну адкрыеш, злодзея знойдзеш, трымаць ключ у руках — будзеш пра ўсё ведаць. Нярэдка вобразы залатых і сярэбраных З. і ключоў згадваюцца ў замовах, якія гучалі пры розных *хваробах*, *сурокаx*, *родах*. Колькасць іх можа вар'іравацца ў межах сімвалічных лічбаў: «Замыкаю гэты загавор сямюдзесяццю замкамі, сямюдзесяццю ключамі; кідаю ключы ў акіян–мора». Гэтымі ключамі адмыкаюць З. на царскіх варотах, паясы і сустаўчыкі парадзіхі, каб тая не так пакутліва разлучалася са сваім нараджэнцам, або раз'ядноўваюць пару людзей з непадзеленым каханнем: «Залатыя замкі, разамкніцеся, царскія вароты, расчыніцеся, дзве душачкі, разлучыцеся». Замкнуты З. у тэксце замовы як бы замацоўваў выказанае магічнае пажаданне: «Етым маім словам ключ і замок. Замок замкну, а ключ аднясу пад Латыр–камень».

Выразная эратычная сімволіка З. і ключа, прычым першы, натуральна, увасабляў жаночы пачатак і больш канкрэтна — жаночыя дзетародныя органы (vagina і vulva), а другі — мужчынскі (penis). Гэтая сімволіка выразна выяўляецца ў шматлікіх загадках, замацавальных формулах некаторых замоваў, накшталт: «Ключ *неба*, *зямля* замок» пры атаясамленні Неба — бацька, Зямля — маці або «Замок брошу ў мора, ключ аддам на неба» (між іншага, у замове–прысушцы — «любжы»). Самі дзеянні адмыкання/замыкання З. ключом сімвалізавалі, такім чынам, полавы акт (coitus), апладненне. Параўн. таксама веснавое адмыканне зямлі св. Юр'ям (радзей Юр'евай маці) і, як вынік, абуджэнне і апладненне зямлі нябеснымі росамі–ключамі:

«Святы Юр'я, уставай рана,
адмыкай зямлю, выпускай расу...»

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 36, 39, 46, 87, 114, 207, 210, 257, 271, 285, 432—434, 436, 442, 479; Замовы. Мн., 1992. С. 376, 385; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 335, 361, 363, 398, 563; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 54, 106—108, 212—215, 315, 396, 633.

У. Васілевіч, С. Санько

ЗАРА́–ЗАРАНІ́ЦА, персаніфікацыя зары, якая захоўвае рысы яшчэ індаеўрапейскай багіні і праяўляецца найбольш часта ў беларускіх магічных тэкстах–*замовах*. Лячэнне

замовамі, якое практыкуецца ў беларускай традыцыі, таксама строга абумоўлена часам у межах сутак — на ранішняй і вячэрняй зары.

Адсутнасць этыялагічных паданняў пра зару ў беларускай традыцыі кампенсуецца частымі зваротамі дя яе ў замовах, у якіх выяўляецца падабенства нашай «зары–зараніцы» да ведыйскай Ушас: «Зара–зараніца, ясна царыца», «Зара–зараніца, божжа памачніца», «Зара–зараніца, красная дзявіца», «Зорка–зараніца, кроўная сястрыца» ды інш. Так у нашай традыцыі ствараецца вобраз зары–царыцы, краснай дзявіцы, памочніцы бога (трэба разумець *Сонца*), блізкай людзям, учыннай да іх просьбаў. Асабліва ўражвае рэдкае згадванне калясніцы зары. У беларускай замове нябеснае боскае сямейства зведзена ў адным шэрагу, там згадваецца і калясніца: «Стану я пад ясным небам, пад яснымі зарамі, перад дробнымі звяздамі, перад жаркім сонцам і ясным месікам і нябеснаю калясніцаю…» Зара ўключаецца ў набор ініцыяцыйных загадак, якія захаваліся ў асаблівым раздзеле беларускіх балад з загадкамі, дзе тэма зары адна з найбольш важных: «А што гарыць без полымя?» — «Зара гарыць без полымя». Усяго такіх загадак захавалася каля трыццаці, але найчасцей набор уключаў іх *сем*, усе яны датычацца міфалагічна вылучаных аб'ектаў прыроды — *каменя*, *вады*, *ветру*, *птушак* (дзятла, *лебедзя*, *ворана*), мора, *каня* ды інш.

У беларускіх тэкстах ранішняя і вячэрняя зара аднолькава шанаваныя, большасць зваротаў скіраваныя да абедзвюх разам — «зоры–зараніцы, божыя памачніцы», у гімнах «Рыгведы» множны лік таксама ўжываецца нярэдка: «Тое яркае багацце, якое прывозяць зоры, добрае для таго, хто складае ахвяру (і) працуе…» Звароты да «зары–зараніцы» («зораў–зараніц») часта дублюецца зваротам да Прачыстай Маці, якую можна зразумець як рэмінісцэнцыю архаічнага жаночага боства, што адзначана даследнікамі.

Зара здольная надзяляць незвычайнымі якасцямі: у казцы тром сынам–блізнюкам даюць імёны па часе нараджэння — Вячорка, Паўночнік і Заравы, і менавіта Заравы вызначаўся найлепшымі якасцямі характару, справядлівасцю, розумам, шчаслівым лёсам, першыя два ганебна гінуць.

Такім чынам, «зара–зараніца», як і Ушас, памочніца Сонца, з'яўляючыся на пагранічы цемры і святла чароўнай гульнёй колераў на небасхіле, азначае наступленне бачнасці, бяспекі, мажлівасці працы, стварэння дабрабыту. Пераходны момант — заўсёды адпаведны час для рытуалаў, малітваў, якія забяспечваюць памыснае вырашэнне наступных спраў, помыслаў, здароўя. Зара выступала як бы рэгулятарам жыццёвых рытмаў, была сігналам да дзейнасці. У традыцыйным побыце беларусаў уставаць на світанні («да сонца», «на досьвітку», «додня») было звычайнай справай, і першае, на што чалавек кідаў позірк прачнуўшыся, было неба на ўсходзе: па інтэнсіўнасці, колеру свячэння зары можна было даведацца, якая пара, а таксама пра надвор'е. Па сутнасці, чалавек кожны дзень глядзеў на зару, вітаў яе, прачытваў яе, акрамя хіба тых дзён, калі неба было закрыта хмарамі. Той, хто гадаваўся ў сельскай мясцовасці (а так гадавалася абсалютная большасць людзей у даўнія часы), той ведае, якія ўзрушлівыя, велічныя, незвычайныя і непаўторныя малюнкі стварае гульня сонечных промняў на ўсходзе і захадзе сонца. Таму зара павінна была здзіўляць, захапляць, пабуджаць фантазію, прымушаць думаць пра высокае, боскае, нябеснае.

Пра сувязь зары з сонцам гаворыцца ў купальскай песні, цікавай сваім рэфрэнам: «А пойдзем, сястрыца, // пад ясну зарыцу, // Іграй сонца із за зарою! // А возьмем сястрыца // Па жмені пшаніцы… // Іграй сонца із з зарою!» (Верхнядзвінскі р–н).

***Літ.*:** Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 639—650; Замовы. Мн., 1992; Замовы. Мн., 2000; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1973. С. 114—123.

Л. Салавей

ЗАРНІ́ЦА, Зараніца, адна з народных назваў планеты Венера ў ранішняй бачнасці. З *Вечарніцай* (Венерай у вечаровай бачнасці) у народнай свядомасці не атаесамляецца. Узыходзячы да світанку, яна сваім бляскам як бы супернічала з самім *Сонцам*, якое з'яўлялася толькі следам за ёй. У народзе меркавалі, што З. абуджае людзей і кліча іх да працы. З. часта згадваецца ў замовах ад розных хваробаў і напасцяў асобна або ў пары з «вечаровай зарніцай».

Падобная назва вядомая ў рускай (Утренняя зарница, Зарница, Заряница, Зарянка, Зурница) і с.–х. (Зорньача) мовах. Гл. таксама *Світальна Зорка.*

***Літ.*:** Замовы. Мн., 1992; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 79; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 31.

С. Санько

ЗА́СЛАНКА, заслонка, за́саўка. З асноўнай семантыкай *агню*, *печы* непасрэдна звязана і сімволіка З., якая актуалізуе іх прадукавальныя і медыятыўныя функцыі, а таксама сімвалічна ўяўляе жыватворны агмень. Апладняльная, дабратворная моц агню высвечваецца ў рытуальным пасадзе на З. нявесты, у кармленні на ёй *каровы*. Той жа станоўчы ўплыў агню ў спалучэнні з яго ачышчальнай накіраванасцю забяспечыў выкарыстанне З. у медыцыне і ветэрынарыі. З. як неадлучная частка печы разам з ёй сімвалізавала само хатняе вогнішча як цэнтральнае месца ў хаце і таму рэпрэзентавала ў народных павер'ях усю сялібу. Разам з тым, адкрываючы і закрываючы чалеснікі рэальнай печы, З. набыла сімвалічныя функцыі абазначэння ўваходу на «той» свет з усімі шматлікімі варыянтамі гэтага матыву. Адсюль выкарыстанне З. у мантычных і засцерагальных рытуалах, у абрадах з функцыяй выкрывання нечысці.

У антрапаморфным кодзе З. прыпадабняецца роту чалавека, а ў кантэксце *вяселля* звязваецца з цнатлівасцю маладой.

***Літ.*:** *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 27—29.

Т. Валодзіна

ЗА́СУХА, прыродная з'ява, акружаная ў народзе мноствам міфічных уяўленняў. Прычынаю ўзнікнення З. магло быць вядзьмарскае насланнё, а таксама выкананне людзьмі забароненых у пэўныя каляндарныя тэрміны дзеянняў. Справакаваць З., казалі, можа ўстаноўка *платоў* і агароджаў да свята *Благавешчання* (калі зямля яшчэ спіць, і трывожыць яе няможна), пастаўлены не ў пару помнік на магіле. Каб ліквідаваць «прычыну» З., разбуралі платы, здымалі *вароты* і заносілі ў *балота* ці ў *возера*; пераварочвалі помнік (*крыж*), пакуль не пойдзе *дождж*. Верылі, што З. можа выклікаць пахаваны тапелец, якому ўсё мала вады, і яго магілу мусілі паліваць крыж–накрыж ці ставілі на насып напоўненую пасудзіну, даліваючы яе час ад часу. Віноўнікам З. маглі прызнаць і *самагубцу*, пахаванага, насуперак народным правілам, на тэрыторыі могілак, а не за агароджаю. Каб не выклікаць З., нікому нічога не пазычалі ў дні пачатку

ворыва, ускопвання градаў, засевак, што тлумачылася магіяй першага дня. Каб спыніць З. і выклікаць дождж, у народзе існавала шмат магічных дзеянняў: разлівалі па полі ваду з *трох* ці *сямі калодзежаў*; дзеці–падлеткі насілі ваду на папараці ў няблізкія сёлы; вяскоўцы аблівалі стрэчных вадою; жанчын выганялі на *раку* купацца; дзеўкі і маладзіцы бегалі па полі і ўсе разам мачыліся (імітацыйная магія); мужчыны касілі траву (бо дождж не любіць касьбы і абавязкова праліецца); цягнулі *лапаць* у поле і галасілі; выкідвалі на двор *лапату хлебную*; тапілі шчаня, кацяня ці проста саламянае пудзіла; забівалі *жабу* і хавалі яе з прытворнымі галашэннямі ці *вужа* (*змяю*) і вешалі на дрэве; падвешвалі ўніз галавою жывога *ката* або вусеня; закопвалі ў зямлю жывога *рака*; сыпалі ў калодзеж *мак*–відук ці *каноплі* або кідалі туды мох, *дзевяць* гарошын, агародную расаду ці ўкрадзены *гаршчок*; праводзілі па вуліцы баразну сахою, у якую былі ўпрэжаныя дзяўчаты; пераворвалі *дарогу*; разворвалі дно ракі і тройчы абыходзілі з плугам вакол сяла, утвараючы *кола магічнае*. У выкліканнях дажджу прысутнічаюць і хрысціянскія элементы: сялянкі рабілі *абыдзённік* і вешалі яго на прыдарожны *крыж*, а потым пры ўдзеле святара перавешвалі на абраз і хадзілі па полі вакол сяла; маліліся над калодзежам *Богу*, клалі крыж на ваду; адслужвалі малебен ды інш. З. прадказвалі па асаблівасцях надвор'я ў пэўныя каляндарныя дні і, каб не пазбавіцца ўлетку дажджоў, адзначалі дзень прарока *Іллі*, а таксама аблівaліся ў Сухі (Траецкі) чацвер (або Дзевятнік) вадою.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 402, 415, 417, 496, 603—604; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 87—96, 260, 282; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 94.

У. Васілевіч

ЗАХОД СОНЦА, параўнальна невялікі адрэзак часу, калі *Сонца* набліжаецца да небакраю, але яшчэ бачнае на небе, станавіўся вызначальным для многіх рытуалаў або забаронаў пэўных дзеянняў. У гэты час забаранялі класці *дзіця* спаць, каб «сонца не забрала яго з сабой», не глядзелі *яйкі* пад квактухай, не пачыналі важных спраў. З. С. найбольш спрыяльны для дзеянняў з адгоннай, знішчальнай семантыкай (параўн. у праклёнах — «Закацісь ты жаркім сонцам пад кустом»; «хуць цябе сонцам закаці»; «штоб ты на захад сонца ішоў»). Асабліва паказальны гэты тэзіс у прадпісаннях народнай медыцыны — хворых дзетак насілі на зару; ваду, якой аблiваўся перапалоханы, вылівалі на З. С. якраз тады, калі шар закочваўся за небасхіл.

З З. С. распачынаўся час актывізацыі духаў і *душ* продкаў. У гэты момант ладзілі вогнішча на *Купалле*, пачыналі вячэру на *Дзяды*, што мела мэтай далучэнне да жывых духаў продкаў, якія толькі з наступленнем цемры пранікалі на зямлю.

Пасля З. С. не выносілі *смецце* з хаты; не пазычалі *агню*, *рэшата*, зерня; заканчвалі ткацкую работу, не пакідалі кросны, аснову на сцяне, іначай гэта пагражала пранікненнем у вёску *ваўкоў*; не вылівалі ваду на вуліцу пасля купання дзіцяці, не пакідалі пялюшак на вуліцы і нават забаранялі смяяцца: «Сонца нема, шчо ты зубу шчэрыш». Карацей, асвоены локус заканчваў пасля З. С. сваю жыццядзейнасць, а ў правы ўступаў усемагчымы іншасвет. Асабліва небяспечным лічыўся адрэзак часу пасля З. С. да спеву першых *пеўняў*.

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 476; Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 226; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 168; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. S. 168, 310.

Т. Валодзіна

ЗА́ЯЦ, табуістычныя назвы выдарапень, вытацюпень, адзін з вельмі папулярных і ў той жа час супярэчлівых вобразаў беларускай народнай міфалогіі, важны элемент зааморфнага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету. Семіятычны статус З. часткова абумоўліваецца яго марфалагічнымі і фізічнымі асаблівасцямі. Так, у фальклорных тэкстах абыгрываюцца і яго даўгія вушы, і шпаркія лапы, і караценькі хвосцік, і характэрная «заечая губа», і палахлівасць, і некаторыя іншыя яго ўласцівасці. Уяўленасць З. у тэкстах розных фальклорных жанраў неаднолькавая. Так, З. — вельмі папулярны персанаж казак пра *жывёл*. Не менш часта ён сустракаецца ў чарадзейных казках і значна радзей — у каляндарным абрадавым фальклоры. Сімвалічная роля З. вельмі яскрава праяўляецца ў шматлікіх звязаных з ім прыкметах, павер'ях і забабонах.

У чарадзейных казках З. амаль абавязкова прысутнічае ў тых сюжэтах, дзе персанажамі — чароўнымі памочнікамі героя — аказваюцца дзікія лясныя звяры. З. займае звычайна ў гэтых шэрагах пазіцыю самага маленькага (малодшага), часам падзяляючы яе, напрыклад, з *вавёркай* або *ласкай*, як у казках з матывам «звярынае малако». У гэткіх казках звяры дзейнічаюць супольна, у межах шэрагаў рэзка не супрацьпастаўляюцца адны адным, падзяляючыся толькі паводле семіятычных азнакаў «дужы»—«слабы», «вялікі»—«малы» і некаторых інш. З., як правіла, прыцягваецца да полюсаў мінімуму ў гэткіх апазіцыях.

Найбольш міфалагізаванае сюжэтнае ўваходжанне З. — у казках з матывам *Кашчава* (Змяёва) смерць у *яйку*. У гэтых казках З. уваходзіць ува ўпарадкаваныя сімвалічныя шэрагі, элементамі якіх абавязкова аказваюцца сам З., *качка* і яйка. Выразны касмаганічны кантэкст казак гэткага сюжэтнага тыпу раскрывае і сімволіку З. у традыцыйнай культуры наагул. Акурат максімальная набліжанасць З. да самых пачатковых стадый касмагенезу і да пракаветнага хаосу, уяўлянага пачатковымі водамі, робіць З. адным з так званых медыятараў *par excellence*. Ён належыць не проста памежнай зоне паміж гэтым і якім–небудзь з іншых светаў, а менавіта мяжы паміж светам (космасам) і нясветам (хаосам) як гэткімі. Між іншага, перакінуўшыся З., тройчы дасягае трыдзевятага царства герой казкі «Сіняя світа». Сувязь З. са светам памерлых прасочваецца ў казцы «Аб свіным кажушку», у якой памерлая маці дае з магілы сваёй дачцэ ў памочнікі З., якога тая перахоўвае ў дуплястай хваіне і на якім яна ездзіць да касцёла.

З гэтымі ўяўленнямі звязаныя і адмысловыя прадказальніцкія ўласцівасці З. Пры гэтым найчасцей З. вяшчуе нядобрае для людзей, будучы свайго роду тэрыяморфным адпаведнікам *ворана*. (У казцы «Бязногі багатыр» менавіта З. здабывае з крыніцы жывой вады, каб аджывіць героя. Цікава, што ў гэтай казцы З. дзейнічае ў пары з *ваўком*.) Так, паводле народных павер'яў, калі, выправіўшыся ў дарогу, сустрэнеш З., то лепей адразу ж вярнуцца дахаты, бо поспеху ў гэтай выправе не будзе. У гэтым павер'і З. выразна семіятычна і аксіялагічна супрацьпастаўляецца *ваўку*, сустрэча з якім, наадварот,

прадказвае удачу. Дадзенае ўяўленне, відаць, даволі архаічнае, за гэта можа сведчыць адзін фрагмент з летапісу Данііла Галіцкага 1252 г. пра хрышчэнне князя Міндоўга і яго паганскае мінулае: «Жряше богом своим вътайне: Нънадееви и Телявели и Диверикъзу, заечьему богу... Егда выехаше на поле и выбегняше заяць на поле — в лес, (в) рощения не вохожаше вну и не смеяше ни розгы уломити...». Выклікае цікавасць згадка нейкага «заечага бога» Дыверыкса, імя якога можа разумецца і як «божы бізун», і як «Сам Бог», «Гасподзь Бог» (параўн. прускія ватыўныя формулы, накшталт, «O Deiwe Rikijs...» — «О, Гасподзь Бог...» або «Mes Dinkaumai tebbe Rikijs Deiws...» — «Дзякуем табе Гасподзь Бог...»), апошняя магчымасць ставіць З. у вельмі спецыфічную пазіцыю, характар якой яшчэ патрабуе даследавання.

Дарэчы, воўк і З. выразна семіятычна супрацьпастаўляюцца і ў згаданым касмаганічным сюжэце: воўк (чароўны памочнік героя) раздзірае З. (які дзейнічае на баку антаганіста) і з таго вылятае качка, у якой схаванае яйка з Кашчавай смерцю.

Нічога добрага не прадказвае і з'яўленне З. пры будаўніцтве новага дома: гэты дом абавязкова згарыць. Не пазбегнуць масавага *пажару* і калі З. проста забяжыць у вёску. Гэтая нетрывіяльная сувязь З. з *агнём*, якая, што праўда, хутчэй ускосна выяўляецца і ў павер'і, быццам калі страляць па З. са стрэльбы, то тая сапсуецца, патрабуе дадатковага даследавання. Судачыняецца З. у фальклоры і з некаторымі нябеснымі свяціламі. Так, добра вядомая назва сонечнай (або наагул светлавой) плямы «зайчык». «Зайчыкамі» грае *сонца* на *Купалле*, рассыпаючыся на мноства частак, а потым раптам збіраючыся ў адно кола. У палякаў ёсць назоў Венеры ў яе вечаровай бачнасці — Gwiazda Zajączowa, або Zająca, у Беларусі, праўда, гэтае найменне не зафіксаванае (гл. *Вечарніца*). Найбольш выразная сувязь З. з Месяцам назіраецца ў дзіцячых лічылках, напр.: «Заяц–месяц, ідзе быў?»

У багата якіх павер'ях і чарадзейных казках выяўляецца таксама і нетрывіяльная сувязь З. з *чараўнікамі*, якія «апякуюць зайцоў» і могуць у іх пераўвасабляцца (як у казках «Хітрая навука» і « Пра хлопца, што ў ведзьмара вучыўся»).

Варта адзначыць і казачны матыў, як брат, папіўшы з заечага *следу*, ператвараецца ў З., але потым выратоўвае сваю сястру ад злой мачахі, дзе З. нібы заступае месца, звычайна займанае казлянём. У. Тапароў бачыў у казках гэтага тыпу захаванне даволі архаічных уяўленняў, звязаных з рытуальнай пахавальнай практыкай індаеўрапейцаў. Субстытуцыя казляняці (гл. *Казёл*) З. матываваная іх вельмі блізкай семантыкай: абодва ўвасабляюць мужчынскую гіперсэксуальнасць і плоднасць. Аднак у казках тыпу «Пра брахлівага козліка» два тэрыяморфныя ўвасабленні ўрадлівасці і плоднасці — З. і каза — апынаюцца ў жорсткай апазіцыі: каза выганяе З. з яго хаткі; ні *ліса*, ні воўк, ні *мядзведзь* не змаглі даць рады; толькі *певень* з дапамогай *пчалы* выганяе казу з зайчыкавай хаткі (параўн. вядомы хецкі міф пра зніклага бога ўрадлівасці Тэлепіну). Гіпервітальнасць/сэксуальнасць З. адлюстраваная ў розных непрыстойнага зместу анекдотах, прымаўках, прыпеўках і песнях (напрыклад, у бел. песні з Лепельскага р–на «Ай, кум да кумы баразёнкай ішоў»). Гэтая ж тэма абыгрываецца і ў некаторых беларускіх купальскіх песнях з відавочным эратычным кантэкстам

(і словамі: «Зайца знайдзем — паганяем, мальца найдзем — пагуляем»), пры тым што ў тэкстах падобнага кшталту па жытнёвым полі звычайна ганяюць духа ўрадлівасці (параўн. пагоню за *перапёлкай* або за Юмісам у латышоў).

Літ.: *Гура А. В.* Заяц // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 284—288; Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 408; 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. 266; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 73—76, 125—130, 310—314, 315—320; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 66—68; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1988. С. 717; *Топоров В. Н.* Прусский язык: Словарь. А—D. М., 1975. С. 322; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо–Западного края. Т. III. СПб., 1902; *Niebrzegowska S.* Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 154; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938.

Ю. Драздоў, С. Санько

ЗДА́НІ, прыві́ды, пужа́кі, пу́жалкі, тарпачы́, прывіды ў выглядзе людзей, *жывёл*, неадушаўлёных прадметаў ці *агнёў*, што здаралася людзям «бачыць» у розных сакральна вылучаных месцах: на могільніках ці паблізу ад іх, на скрыжаваннях дарог (гл. *Ростані*), на старых дварышчах, гарадзішчах, а таксама ў лесе, на полі, у сваім двары і да т. п. З. з'яўляліся часта на месцах смерці ці пахавання «закладных» нябожчыкаў, людзей, што загінулі трагічнай смерцю, *самагубцаў*. З. з'яўляюцца найчасцей у начны час, на змярканні, іх можа бачыць адзін чалавек ці гурт людзей, яны то праўляюць поўную абыякавасць да чалавека, то ўступаюць з ім у кантакт, завабліваюць і завуць некуды падманам. Так, прывідныя жнеі, што нібыта жалі на ніве блізу старога пакінутага могільніка пасля *заходу сонца*, не рэагавалі на запрашэнне кабет ісці з імі дамоў, у вёску. Прывідны карагод моладзі, што скакаў вакол прывіднага вогнішча, наадварот, клікаў моладзь да сябе: «Да нас, да нас!», увесь час аддаляючыся, пакуль урэшце не знікаў. На месцы прывіднага карагода засталося кола, якое не зарастала травой і пра якое хадзіла паданне, што яно засталося пасля таго, як некалі моладзь гэтай мясцовасці, сабраўшыся ля царквы на ўсеначную, наладзіла карагод, і гэты карагод праваліўся скрозь зямлю (в. Сваткі Мядзельскага р–на). З. стваралі не толькі візуальныя вобразы, але і гукавыя: рытмічнае стуканне, завыванне, шоргат, які нагадваў крокі і рыпенне. Паўсюль бытуюць апавяданні, як людзі пакідалі толькі што набытыя дамы, бо ў іх нешта пужала, стукала, завывала. Да нашага часу захавалася жывая вера ў хаджэнне некаторых *нябожчыкаў*, іх прысутнасць пэўны час пасля пахавання сям'я пазнае па крокаў нібы па сцяне, парыпванні столі ды інш. Пра тое, што чалавек спатыкаўся са З., часам здагадваюцца пасля падзеі. Так, спозненаму падарожніку раптам прывідзелася зграя *ваўкоў*. Са страху ён ускочыў на прыдарожны *крыж*, а звяры аблягалі яго, шчоўкалі зубамі, скрэблі кіпцямі дрэва да раніцы. Пры дзённым святле змучаны чалавек не знайшоў ані следу ваўкоў, і тады зразумеў, што гэта былі З. Асобны раздзел гэтых уяўленняў складаюць аповеды пра зманлівыя агні, што з'яўляюцца на месцах заклятых *скарбаў*.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 254—256, 338, 345—346, 351—352, 362—363, 391, 404, 414.

Л. Салавей

ЗІМА́, у беларускай міфалогіі — персаніфікаваная халодная пара года, жаночая па́ра *Мароза*. Уяўлялася ў абліччы старой, сівой бабы. Заўжды запрашае Мароза ў госці. Але бывае, што той за нешта ўзлуецца і не ідзе ў госці да З., тады яна горка плача, што аж цякуць халодныя слёзы.

Літ.: *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 41.

С. Санько

ЗЛЫ́ДНІ, нячысцікі, варожыя духі, якія насылаюць на чалавека нявшчасці. Гэта малыя гарбатыя, скурчаныя стварэнні ў вялізных ботах і *шапках* або касматыя, у выглядзе ці то *катоў*, ці то *сабак*. У хаце, на якую яны час ад часу нападаюць, усё перастае весціся. З. звычайна жывуць вялікім гуртам у падпеччы, а калі выпраўляюцца адтуль, то ва ўсёй гаспадарцы пачынаюць адбіраць розныя набыткі, шкодзяць так, што хата, дзе яны пасяліліся, бяднее і галее. Яны заглядваюць ва ўсе гаршкі, у лепшую *кашу* падсыпаюць пяску, у самае тлустае *малако* наліваюць *вады*, псуюць у *дзяжы хлеб*, крадуць у курэй *яйкі*. З. могуць узнікнуць без усялякае прычыны, а могуць таксама быць выкліканыя людзьмі, якія маюць вялікае жаданне разбагацець. З. абавязкова нападуць на таго, хто працуе падчас яды. З. становяцца персанажамі народных казак («Доля і злыдні»), яны згадваюцца ў прыказках: «Упраціліся Злыдні на тры дні, а ў тры гады з хаты не выганіш». Вобразы З. уласцівы таксама і ўкраінскай міфалогіі.

Літ.: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891. С. 47—48; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 197—199; *Jeleńska E.* Wieś Komarowicze w powiecie Mozyrskim // Wisła. 1891. T. 5. S. 503.

У. Васілевіч

ЗМЕЙ, **змяя́**, сімвалы мудрасці, магічнай сілы, любоўнай магіі, апякунства ачага, захавальнікі сям'і, дому і кожнага чалавека. З. — персанаж, які звязаны з урадлівасцю, *зямлёй*, *вадой*.

З.–Волат, Цар–З., З.–Страшыдла і інш. часта фігуруюць у беларускіх паданнях. Звычайна З. еў скаціну і людзей. Людзі змагаліся з ім, але не маглі здужаць. Потым з'явіўся *асілак*, які забіў З. і рассек яго на тры часткі — галаву, тулава, хвост і закапаў кожную частку ў асобны курган (в. Дабрыно Дубровенскага р–на). У некаторых паданнях гаворыцца, што людзям удалося З. злавіць і звязаць, але забіць ніяк не маглі. Надумалі засыпаць З. зямлёй. Але як ні стараліся гэта зрабіць, праз ноч зямля аказвалася раскіданай. І вось з'явіўся чалавек, які ў стары *лапаць* запрог *чорнага пеўня*, прывёз зводдаль тры разы па поўным лапцю зямлі і пачаў пасыпаць ёй страшыдла. Толькі кінуў першую жменю, З. зароў і задрыжэў, а раскапаная ім раней зямля пачала насоўвацца і закрыла яго (в. Сінякі Гарадоцкага р–на).

У іншым паданні апавядаецца, што пастух хацеў захапіць у Цар–З. алмазную карону, але як толькі ён сарваў карону, на яго з усіх бакоў набегла незлічоная колькасць змей. Пастух кінуўся наўцёкі і выратаваўся толькі дзякуючы таму, што дабег да манастыра пад Полацкам і зачыніў за сабой браму.

У беларускіх паданнях і павер'ях фігуруюць лятучыя і вогненныя З. Лятучы З. (*Цмок*) набывае аблічча барадатага чалавека і прыносіць свайму гаспадару ўраджай з чужых палёў. Бывае, што З. улятае праз комін і ў хаце ператвараецца ў прыгожага хлопца. Калі дзяўчына закахаецца ў такога хлопца–З., то пачынае марнець

і неўзабаве памірае. *Абярэгам* ад заляцанняў такога З. лічыліся асвечаныя *баркун* і *тоя*. Часта З. набывае аблічча ўлюбёнага чалавека, якога ўжо няма. З. можа хавацца ад Бога Навальніцы ў дупле *дуба* і таму ў гэтае дрэва часта б'е *Пярун*.

Вядомы Змеевы камяні (Расоншчына, в. Гогалеўка Чашніцкага р–на), Змеева гара (в. Вароніна Сенненскага р–на, ваколіцы Вільні), Змеевы валы (в. Завідзічы Лепельскага р–на) ды інш. Змеевы камяні звычайна ўяўляюць сабой вялікія, падоўжанай формы неапрацаваныя валуны. Вобраз З., згодна з фальклорам, нярэдка мае кравец ці шавец, што жыве ў камяні і свае вырабы аддае праз ваконца (паданні пра *камяні–«краўцы»* і камяні–«шаўцы»). Характэрным з'яўляецца існаванне павер'яў пра тое, што пашытыя боты пажадана было абуваць на *ігрышчы*, але толькі не ў царкву, бо там яны адразу распадаліся на дробныя кавалкі (сведчанне сувязі шаўца з нячыстай сілай, як працiўніка *Бога*, а ў больш старажытныя часы — працiўніка Грымотніка). Рагвалодаў камень у Аршанскім р–не меў дадатковыя назвы «Кравец» і «*Сцяпан*». А. М. Афанасьеў у свой час звярнуў увагу на падабенства формулы надпісаў на Рагвалодавым камені і на амулетах–змеевіках.

Ва ўсходнеславянскіх і балцкіх фальклорных тэкстах, дзе згадваецца аб пераследванні Грымотнікам свайго працiўніка, З., падкрэсліваецца, што апошні знаходзіцца ўнізе, каля каранёў трохчасткавага Сусветнага дрэва, на чорнай *воўне*. Пасля ў пераліку аб'ектаў, пад якімі хаваецца З. (Цмок), называецца і *камень*.

У шэрагу валачобных песняў згадваецца камень, на якім ляжыць змяя: «На том балотцы ляжыць камень, // На том камені ды сядзіць змейка», «Ляжыць камень бялюсенькі, // Пад тым каменем — люта гадзіна». З. выступае памочнікам героя, прадказвае яму шчаслівую будучыню. Адзін з распаўсюджаных матываў валачобных песняў — згадванне дароў. Гаворыцца, што «наш дар невялік, дзвярмі не ходзіць, праз акно шые» або «нашы дары невялікія: у дзверы не лезуць, у акно шыюць». Тлумачэнне гэтых выразаў вынікае пры параўнанні з паданнямі пра камяні–краўцы. Там абавязковай дэталлю з'яўляецца тое, што ў кожным такім камені нібыта было акенца, праз якое краўцу або шаўцу — звычайна гэта быў З. ці *чорт* — падавалі матэрыю для працы і плату, а таксама атрымлівалі гатовыя вырабы.

Выявы З. вядомыя яшчэ ў неалітычным мастацтве Беларусі. У XI—XII стст. на тэрыторыі Беларусі і Прыбалтыкі былі шырока распаўсюджаныя металёвыя бранзалеты і фібулы (зашпількі) са стылізаванымі канцамі ў выглядзе змяіных галоў. Ян Ласіцкі (канец XVI ст.) згадваў, што ў Беларусі «многія трымаюць у доме ручных З. і кормяць іх», а сялянскія дзяўчаты «ўпрыгожваюць шыю каралямі з галоў З.» Гл. таксама *Цмок*.

Літ.: *Александров А. А.* «Змиевы валы» в Великолукском уезде // Земля Псковская, древняя и современная. Тезисы докладов к научно–практической конференции. Псков, 1982. С. 31—33; *Бубенько Т. С., Зайковский Э. М., Поздняков В. С.* Исследования Белорусской экспедиции // Археологические открытия 1986 года. М., 1988. С. 355—357; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. 1896. № 1. С. 118; *Друцкий–Подберезский Р.* Литовские и Жмудские предания: Царь–Змей // Иллюстрация. 1848. № 28. С. 54; *Зайкоўскі Э.М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998 С. 5, 12—13; *Коваль У. І.*

Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 70; *Сербаў І.* Археалагічныя помнікі Дубровенскага раёну Аршанскай акругі // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. II. Працы археалагічнай камісіі. Т. 2. Мн., 1930. С. 91; *Шустров А. Г.* Следы космогонической модели мира в связи с культом змеи в Литве // Etnografiniai tyrinejimoi Lietuvoje 1983 br 1984 metais. Vilnius, 1985. S. 140—141.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ЗМЯІ́НАЯ ТРАВА́, **змяёўка**, расліна з сямейства ятрышнікавых, прыкметная асаблівасць якой — плямістае ланцэтападобнае лісце і клубнепадобнае карэнішча са слабым, нібы перасохлым, коранем. Паводле этыялагічнага падання корань гэтай расліны перакусіла змяя (гадзюка), калі *Бог* стварыў расліну для лячэння гадзючых укусаў. «Шэрае» лісце падобнае да афарбоўкі гадзюкі, нібы нагадвае людзям пра прыродную сувязь абедзвюх. Рэдкае распаўсюджанне расліны ў прыродзе Беларусі таксама павінна пацвярджаць міфалагічнае ўяўленне, што яе корань перакушаны. Сапраўды, кветка рэдкая, яна занесена ў «Чырвоную кнігу» Беларусі. (Паводле падання, чутага ў Мядзельскім р–не Мінскай вобл.)

Л. Салавей

ЗНА́ХАР, **знаха́рка**, паводле народных уяўленняў чалавек, надзелены звышнатуральнымі (магічнымі) здольнасцямі, якія ў адрозненне ад *чараўніка* выкарыстоўвае для дапамогі людзям. Як і чараўнікі, З. падзяляюцца на «прыродных» (моцных) і «навучоных» і маюць цесную сувязь з рамёствамі (кавальствам, ганчарствам ды інш.) і промысламі (напрыклад, пчалярствам, паляўніцтвам). Існавала павер'е, што пэўная азнака «прыроднага» З. — яго нараджэнне на свет адразу з усімі зубамі (гл. *Зуб*). Моцныя З. маюць здольнасць прадказваць будучыню (варажыць), лячыць разнастайныя хваробы як у людзей, так і ў жывёл, выступаюць як абаронцы людзей ад «чараў» і нячыстай сілы. У якім бы абліччы нячысцік не з'яўляўся да людзей, моцны З. яго адразу мог убачыць і распазнаць. Найгалоўная здольнасць «прыроднага» З. — яго ўлада над сілаю слова. Патаемным словам такі З. мог перамагчы любога нячысціка. Веды і ўменне З. звычайна ўсведамляюцца як дадзеныя Богам. Сіла З. разглядалася як мацнейшая за сілу хрысціянскага святара, але прыблізна роўная чарадзейскай. Адсюль значная распаўсюджанасць сюжэта аб суперніцтве, двубоі З. і чараўніка. Лічылася таксама, што моцныя З. ведаюць усе сакрэты апошніх.

Паводле народных уяўленняў, З. разумее мову дрэваў, звяроў і птушак, выдатна разбіраецца ў лекавых зёлках, можа адрозніць крыніцу з жывой вадой ад крыніцы з вадой мёртвай: а таксама кіраваць змеямі (*вужамі*) і ваўкамі (параўн. уладу чараўнікоў над зайцамі і семантычную апазіцыйнасць *зайца* і *ваўка*). Перадача магічных ведаў і прыёмаў адно толькі ў межах роду дазваляе разглядаць «прыродных», «патомных» З. як нашчадкаў жрэцкіх карпарацый той ці іншай вясковай акругі (характэрна, што і ў XIX—XX стст. «моцныя» З. ніколі не жывуць на блізкай адлегласці адзін ад аднаго), якія намінальна ўспрынялі хрысціянства і такім чынам былі «легітымізаваныя» як «белыя», «добрыя», нягледзячы на політэістычную сутнасць іх практык.

З. «навучоныя» ведаюць прыёмы (*замовы*) ад некалькіх хваробаў, якімі, як правіла, авалодалі выпадкова.

Знахарства такога кшталту шырока бытуе ў беларускай вёсцы і ў наш час.

Літ.: *Антонович Б.* Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877; *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Берман Н.* Чаровники и знахари западно–русского простонародья // Виленский вестник. 1903; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895 (рэпрынтнае выданне 1995). С. 146; *Довнар–Запольский М.* Чародейство в С.–Западном крае в XVII—XVIII вв. // Неман. 1996. № 6; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 423; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 70—71.

У. Лобач, С. Санько

ЗНІ́Ч, святы нязгасны *агонь* у паганскіх культурах літоўцаў і беларусаў. Гісторык XV ст. Я. Длугаш пры апісанні вераванняў і культаў у Літве да прыняцця хрысціянства згадваў, што ў Вільні гарэў свяшчэнны вечны агонь, у які паганскія жрацы ўвесь час падкідвалі дровы, каб ён не згас. Захавальнікам гэтага агню быў святар Зніч. Кароль Польшчы Ягайла падчас прыезду ў 1387 г. у Літву з мэтай увядзення каталіцтва загадаў патушыць вечны агонь, разбурыць свяцілішча і алтар, на якім складвалі ахвярапрынашэнні. У часе будаўніцтва Віленскага катэдральнага касцёла яго галоўны алтар быў узведзены «…на тым месцы, дзе палаў агонь, які [паганцы] фальшыва лічылі вечным, каб паганская памылка стала ўсім больш відавочнай». Падчас археалагічных даследаванняў у сутарэннях касцёла выяўленыя сляды паганскага свяцілішча і ахвярніка. (У польскага храніста XV ст. Мацея з Мехава замест З. у тым жа значэнні ўжыта назва Zincz (Зінч)). Гісторыкі XVI ст. А. Гваньіні і М. Стрыйкоўскі ўжывалі назву «З.» у значэнні «вечны агонь». Паводле звестак іншых храністаў, незгасальны агонь З. гарэў таксама на алтары ў буйным культурным цэнтры Рамове (Прусія), у Ноўгарадзе Вялікім, а ў Воліне, які размяшчаўся ў вусці р. Одра (Польшча) і дзе знаходзілася свяцілішча найвышэйшага паганскага боства, З. палаў у катле. У XIX ст. даследнікі міфалогіі А. Мяржынскі і Акялевіч лічылі, што сапраўдная назва З. была Зініч і абазначала месца, дзе стаяла капішча з гарэўшым на ім нязгасным агнём. На думку этнографа А. Карловіча, назва З. (ад літ. ziničus або zinčius) абазначала святара, які падтрымліваў вечны агонь. У пісьмовых помніках на старабеларускай мове назва З. не сустракаецца, хоць беларускія мовазнаўцы выводзяць ад яе сучасны памяншальны назоўнік *«знічка»* — блукаючы агонь, падаючая зорка. На думку лінгвістаў, назва З., напэўна, мае той жа корань, што і агульнаславянскае слова «зной», утворанае ад zneti — «гарэць» (блізкае да рускага дыялектнага «зноить, знеять» у значэнні «палымнець, тлець»; стараславянскае «зноитися»). У сучаснай беларускай мове тэрмін З. замацаваўся ў значэнні «святы агонь у паганцаў», польскае znicz абазначае «алімпійскі агонь», «надмагільнае полымя» (напрыклад, Вечны агонь на магіле невядомага салдата), чэшскае znič — «святы агонь у старажытных літвінаў і славян». Славянская этымалогія назвы З. (з улікам археалагічных і гістарычных звестак пра наяўнасць усходнеславянскага насельніцтва ў Вільні XII—XIV стст.) можа сведчыць пра тое, што на тэрыторыі летапіснай Літвы да Крэўскай уніі 1385 г. частка насельніцтва славянізавалася, але трымалася паганства.

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. 32; *Урбан П.* Да пытаньня этнічнай прыналежнасьці старажытных ліцьвінаў. Мн., 1994; *Długosz J.* Roczniki czyli Kroniki sławnego królewstwa Polskiego. Warszawa, 1981. Ks. 10. S. 210—213.

Э. Зайкоўскі

ЗНІ́ЧКА, захавальніца магільнікаў, гаспадыня магільных духаў. Паводле П. М. Шпілеўскага, уяўлялася як маленькая, тонкая, хударлявая, бледна–жоўтая жанчына з распушчанымі валасамі і басанож, ухутана была белым зіхоткім пакрывалам, усеяным бліскучымі зоркамі, у правай руцэ З. трымала зіхоткі пруток. Верагодна, З. была антаганісткай *Копшы*. Пра магчымую сувязь З. з магільнымі духамі можа сведчыць сучаснае беларускае слова «знічка», якое азначае *зорку падаючую*, палёт якой, згодна з распаўсюджанымі павер'ямі, азначае чыюсьці *смерць*. Гл. таксама *Зніч*.

Літ.: *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Статья третья. СПб., 1852. Асобны адбітак.

У. Конан

ЗНОСІНЫ, знос, магічны рытуал–спаборніцтва дзвюх матак (бацькоў ці іншых дарослых), што выпадкова сустракаюцца з немаўлятамі на *дарозе* (відаць, маецца на ўвазе першая сустрэча немаўлят). Такая сустрэча вельмі непажаданая, бо, паводле народнага пераканання, адно з дзяцей, што апынецца вышэй за другога, забярэ яго сілу, тое перастане расці, пачне плакаць, хварэць, можа нават памерці. Каб выйсці пераможцам пры З., дзяцей паднімалі ўгору, падкідвалі. Такія ўяўленні і практыка занатаваны ў паўднёвых раёнах Беларусі (Калінкавіцкі, Нараўлянскі, Лельчыцкі, Петрыкаўскі Гомельскай, Пінскі, Кобрынскі Брэсцкай вобл.) а таксама ў сумежных раёнах Украіны (у Валынскай, Ровенскай, Жытомірскай ды інш. вобл.). Акцыяльная частка рытуалу ўзмацняецца вербальнай: маці прамаўляе ці думае сабе наступную формулу–замову: «Мая — ваўчэня, а твая — козленя. Мае твае з'есць» або «Мой — воўчонок, а твой — зайчэнок. Мой воўчэнок з'есць твоего зайчэнка» (в. Залатуха Калінкавіцкага р–на).

Дзеянні і словы сустрэчнага боку парыруюцца і моцна пераклікаюцца: «Падкідаем высоко, да каб закахала глыбоко» (Сіманічы Лельчыцкага р–на), але можа быць ужыта і формула нейтралізацыі і прымірэння: «Одін хрэст, одін мір, одна помазання. Штоб не шкоділо ні тобе, ні мне» (Любешоўскі р–н Валынскай вобл.). Існуюць формулы–замовы, прыязныя немаўлятам і засцерагальныя супроць магчымых благіх думак матак: «На небе месяц і сонцэ,// Вас двое,// Расціце, дзеткі, абоя.// Дак што маткі думаюць,// Хай маткам,// А што дзеткі думаюць —// Хай дзеткам». (в. Залатуха Калінкавіцкага р–на.)

Паколькі немаўляты не могуць мець благіх думак і задум, то нічога кепскага ім не павінна «вярнуцца». Наагул у беларускай традыцыі лічылася нядобрым праклінаць дзяцей нават сваіх ворагаў, хоць у штодзённым жыцці былі выпадкі праклёнаў на патомства. Матыў магічнага забеспячэння перавагі аднаго чалавека над другім з'яўляецца скразным у магічнай практыцы беларусаў: цяжарная кума не павінна трымаць хросніка вышэй за сваё дзіця (ва ўлонні), бо тое не будзе расці; сустрэчныя шлюбныя паязды на дарозе ад вянца не павінны саступаць адзін адному дарогу, хто саступіць — страціць шчасце маладых, дарогу размяралі з дакладнасцю

і дзялілі, каб раз'ехацца без шкоды сабе. Уся гэтая агрэсіўная магія (нават абарончая) грунтавалася на перакананні, што перавага аднаго чалавека над другім дасягаецца не за кошт шчаслівых абставін аднаго (добрая спадчыннасць, розум, здольнасці, падтрымка роду і да т.п.), а за кошт жыццёвай энергіі другога (ты не сам зарабіў, а маё прысвоіў). Адсюль зайздрасць, падазронасць, нянавісць да поспеху іншага чалавека, яго здароўю, шанцаванню. Нават пахвала іншага чалавека ўспрымалася горш як этыкетнае ганьбенне: «Што гэта за дзіця такое благое, брыдкае?» ды інш., што разумелася як імкненне не сурочыць, а ўсялякія пахвалы кшталту «як ты хораша прыбралася» парыраваліся сказанай ці падуманай грубасцю: «Соль табе ў вочы, галаўня ў горла», або «Соль табе на язык, што балбатаць прывык», «Каб табе вочы павылазілі, як ты ўсё бачыш» ды інш.

Літ.: *Кабакова Т. И.* «Зносины», или словесные поединки в Полесье// Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 207—213; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказанія о ліцах і местах. Витебск, 1897; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 181—193; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T.1. Kraków, 1897.

Л.Салавей

ЗОЛАТА, у класіфікацыйных схемах міфапаэтычнай мадэлі свету ўваходзіць у спецыфічны «металёвы» код, у склад якога апрача З. уваходзіць, як правіла, яшчэ некалькі металаў: *серабро*, *медзь* і *жалеза*. У праекцыі на вартасцёвую шкалу З. займае вышэйшую пазіцыю, сімвалізуючы святло, *Сонца*, веліч, годнасць, чысціню, багацце, трываласць і г. д., што, безумоўна, звязана з прыроднымі якасцямі гэтага метала. З. — абавязковы элемент царскай (гл. *Сакральная ўлада*) і боскай атрыбутыкі. Так, вужыны цар мае на галаве залатую карону, цар *мышэй* — залатыя лапы і вушы, цар *ракаў Хабёр* — залатыя клюшні і вочы; Іван Іванавіч — будучы цар — мае залатую шаблю і да т. п. Вельмі папулярныя ў беларускім фальклоры вобразы *Залатой гары*, дрэва з залатой карой (голлем, лісцем і г. д.), якія сімвалізуюць ідэальны парадак на падворку слаўнага гаспадара, а па сутнасці праектуюць на гэты падворак ідэальныя прастору і час *выраю* (параўн. уяўленні пра «залаты век», калі сам *Бог* хадзіў па зямлі і не ў чым не было нястачы).

У беларускім фальклоры З. устойліва стасуецца з рознымі жывёламі, якія ці самі прыносяць З., ці паказваюць на яго месцазнаходжанне, дапамагаючы герою здабыць яго, а таксама з іх экскрэментамі: З. сыплецца (выходзіць у выглядзе экскрэментаў) з жывёлы, параўн. «залатую козку», якую трэба патрэсці, каб з яе пасыпалася З. з серабром; чорная *курыца* «апаражняецца» З. На гэтым пабудаваны матыў казак, у якіх герой падманвае пакупнікоў хатняй жывёлы (напрыклад, *каня*), якія нібыта замест гною «сыплюць» З. і серабром. Наагул З. (срэбра), асабліва здабытае з дапамогаю чароўных сіл, часта аказваецца *смеццем*, бітымі чарапкамі і да т. п. Бывае, што так «жартуе» *чорт*, які ахоўвае *скарб*. Тут можа дзейнічаць мадэль «падманлівасці першага погляду», асабліва гэта датычыць З. (серабро) «патымбаковага» (чорная курыца дадзена чортам): тое, што там — З., тут — гной, смецце, чарапкі і наадварот (параўн. прымаўкі кшталту «Не ўсё золата, што блішчыць»). Так, у адной казцы бедны брат атрымоўвае вуглі, якія ў хаце аказваюцца З. і

срэбрам. З. сталі і вуглі, прывезеныя маладажонамі з *пекла*, як падарунак ад бацькоў нявесты.

У Беларусі таксама пашыраныя паданні пра схаваныя скарбы, у тым ліку розныя залатыя рэчы. Так, у в. Сарокі і Берагоўцы Шчучынскага р–на распавядаюць пра зарытую ў адным з курганоў залатую каляску, а ў в. Маскавічы Браслаўскага р–на — пра затоплены ў возеры залаты човен.

Літ.: *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 587, 598, 635—637; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 608; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 97, 130—131, 162—163.

Ю. Драздоў, Л. Дучыц, С. Санько

ЗОРКА ВАСЬМІПРАМЕ́ННАЯ, адзін з самых пашыраных элементаў традыцыйнага беларускага арнаменту, не мае разгорнутага этыялагічнага падання, апрача кароткага вызначэння «зорка кахання». У беларускіх народных вырабах (ткацтве, вышыўцы, аплікацыі, разьбярстве ды інш.) З. в. кампануецца з рознымі іншымі характэрнымі фігурамі: *крыжамі* (простым роўнаканцовым, касым «андрэеўскім», мальтыйскім), кругамі, *ромбамі*, квадратамі. Сустракаецца шмат варыянтаў камбінацый гэтых фігур. З. в. выступае часта ўпісанай у ромбе, усечаным ромбе, квадраце, крыжы, спалучаецца з геаметрычнымі, геаметрызаванымі раслінными, зааморфнымі і антрапаморфнымі выявамі, можа ўтвараць стужачны шляк ці засцілаць сабой усю арнаментаваную плоскасць.

Семантыка гэтай пашыранай выявы яшчэ належна не даследаваная. Яна можа быць зразумета толькі на гістарычным тле з улікам усяго абшару, дзе З. в. мела пашырэнне. Арэал яе надзвычай вялікі. Яна вядомая народам Каўказа, іранцам, афганцам, таджыкам, курдам, коптам і блізкім да нас суседзям славянам, балтам, скандынавам і шэрагу іншых. Паводле высноваў гісторыкаў старажытнасці, З.в. з'яўляецца неантрапаморфным атрыбутам багіні Іштар, сімвалам, які замяняў традыцыйную выяву багіні, знакам, які ўсюды шанавалі. Багіня Іштар была звязана з планетай Венерай (беларускай *Зарніцай* і *Вечарніцай*), яна ўяўлялася ўзброенай і магутнай, даравала перамогу цару, была апякункай і ўвасабленнем плоцкага кахання.

Выявы З.в. знаходзяць археолагі ў вельмі старажытных культурах. Відаць, самая старажытная выява знойдзена на ўсход ад біблійнага горада Ерыхона — велізарная (1,85 м) складаная кампазіцыя на насценным роспісе, складаная таму, што даецца па прынцыпе «зорка ў зорцы», паўтораная тройчы ў спалучэнні з іншымі элементамі. Кампазіцыя датуецца 4–ым тысячагоддзем да н. э. У перадгор'і Капетдага ў пахавальным інвентары паселішча індаеўрапейцаў кераміка арнаментавана З. в., якія амаль дакладна паўтараюцца ў беларускіх вышыўках, а датуецца помнік 3–ім тысячагоддзем да н. э. Амаль як сучасныя ўспрымаюцца выявы З. в. на ўбранні воінаў з керамікі палаца персідскіх цароў у Сузе, што належаць да 500 г. да н. э. Усё гэта сведчыць пра каласальную ўстойлівасць выявы–сімвала, васьміпраменная кампазіцыя якога, магчыма, азначала значна больш, чым толькі багіню кахання, зорку кахання. Прывабнасці і глыбокай змястоўнасці гэтага сімвала аддалі належнае ў поўнай меры і беларусы.

Літ.: *Варга Домокош.* Древний Восток: У начал истории письменности. Будапешт,

1985; *Опенхейм А. Лео*. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1980. С. 201; *Сариниди В. И.* Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. М., 1967. С. 41 ды інш.

Л. Салавей

ЗОРКІ, **гвя́зды, звёзды**, элемент астранамічнага кода традыцыйнай мадэлі свету. Мадэлюючыя функцыі З. найперш выяўляюцца ў матыве «Нябеснай сям'і», дзе З. аказваюцца дзецьмі маці–*Сонца* і бацькі–*Месяца*, якія ў сваю чаргу рэпрэзентуюць ідэальную сямейную пару. Гэты матыў добра прадстаўлены ў беларускіх фальклорных тэкстах кшталту: «Стаіць цярём вышы ўсіх харом. // А ў тым цераме да чатыры углы, // Чатыры углы да чатыры акны... // У адным акне — ясён месіц, // У другім акне — ясна заря, // А ў трэцім акне — дробныя звезды, // А ў чацьвёртым акне — цёмная ночка. // Ясён месіц — Віцютка–пан, // Ясна заря — яго жана, // Дробныя звёзды — яго дзеткі, // Цёмная ночка — ўся яго сім'я» (варыянт: «У другім вакне — красна сонца... // Красна сонца — жана яго...» і пад.). Матыў «Нябеснай сям'і» можна лічыць за згорнуты этыялагічны міф пра паходжанне З.

Існавала і іншая версія такога этыялагічнага міфа, заснаваная на праекцыі астранамічнага кода ў рэчавы код і звязаная з уяўленнямі пра З. як пра нябесныя свечкі (параўн. загадку: «Свечак многа гарыць, а ніводнай не патушыць» (зоркі на небе), якія 1) штовечар запальваюцца анёламі; 2) запальваюцца анёламі, калі нараджаецца новы чалавек. Да гэтага ж шэрагу належыць і павер'е, што сузор'е *Cіта* (Пляяды) — гэта свечкі, якія гараць на небе там, дзе анёлы збіраюць *душы* памерлых і аддзяляюць душы праведнікаў ад душ грэшнікаў. У прынцыпе колькасць З. на небе адпавядае колькасці жывых людзей на зямлі, аднак рэальна іх заўсёды болей, бо *Бог* некаторых праведнікаў забірае на неба жывымі. Калі чалавек памірае, анёлы гасяць яго свечку і тая падае з неба (гл. *Зоркі падучыя*). Прычым калі памірае грэшнік, яго З. адразу падае долу, З. ж чалавека справядлівага ляціць або ў бок, або проста ўгару. Існавала і атаясамленне З. з душамі памерлых, якіх Бог выпускае на прагулку, каб яны маглі з вышыні паглядзець на сваіх жывых сваякоў, з душамі няхрышчаных дзяцей, якія з неба свецяць сваім бацькам, а таксама прыпадабненне З. да светлякоў. Апекуном, «зоркаводам» душ–З. на небе ў песнях і загадках выступае Месяц: «Хадзіў, пахадзіў // Месяц па небу, // Ой, зваў, перазваў // Зоры з сабою: // — Зоры, зараніцы, // Мае сястрыцы, // Хадзіце са мною // Бога шукаці»; «Адзін пастух пасе тысячу авец» (неба і зоркі) і да т. п. Менавіта гэтае атаясамленне З. і душ ляжыць у падваліне ўяўленняў пра сувязь З. і лёсаў людзей і заснаваных на іх гаданнях і прадказаннях.

Усе З. маюць свае спецыфічныя асаблівасці. Насамсправе З. вельмі вялікія. Калі б якая з іх упала на зямлю, то палову свету заняла б. Праўда, сцвярджалі, што некаторыя знаходзілі З., якія абрынуліся на зямлю. Іх насілі ў розных аздабленнях, аднак толькі стараннія людзі маглі бачыць характво такіх З., уладальніку ж яны падаваліся простым каменем. З. рознящца сваім бляскам. З. добрых людзей гараць ясна, зіхотка, а грэшнікаў — ледзь свецяць, а то і не свецяць зусім. Пра апошніх людзей казалі, што «ён шэльма з–пад цёмнае зоркі».

Вялікія зоркапады лічыліся кепскімі знакамі. Яны паказвалі

на тое, што або дзесьці адбываецца страшная «рубаніна», або што год будзе ўраджайны толькі на адну якую збажыну, аднак не ўсе дачакаюць спажыць яе, бо будзе моцны паморак.

Фальклорны вобраз З. актуалізуе ідэю множнасці, а адсюль багацця, дастатку. У загадках З. загадваюцца або праз мноства нейкіх дробных рэчаў (*гарох*, бульба, «сярэбраны пясочак», дзірачкі, зерне), або праз мноства хатніх жывёлін («шмат белых парасят», «быдла незлічона», «авечкі не лічаны»). Адсюль калядныя *варожбы* на ўраджай і прыплод. Так, зорнае неба на куццю прадвяшчала багатыя пчаліныя раі і наагул прыбытак на ўсё: збажыну, скаціну і дзяцей, таксама ўраджай грыбоў і ягад, багата яек. Меў значэнне і стан зорнага неба на ўсе тры куцці. Шмат зорак на першую куццю прадказвала ўраджай ранняга ячменю, ураджай *грыбоў*, ягад і *арэхаў*, а таксама раі на пачатку лета, на другую куццю — ураджай сярэдняга ячменю, проса, ураджай грыбоў, ягад, арэхаў і багатыя раі ў сярэдзіне лета, і на трэцюю — ураджай позняга ячменю, грэчкі або ўраджаі пад канец лета. Тая ж ідэя ляжыць у аснове формул–зычэнняў: колькі З. на *небе*, каб столькі *снапоў* на полі, і да т. п. Святло ясных З. лічылася вельмі спрыяльным, таму пад «божую страху», пад зорнае неба выстаўлялася прыгатаванае для сяўбы насенне, *соль* у ноч на *Чысты чацвер* (чацвярговая соль) ды інш.

Казачны эпас ведае матыў скрадання З. (разам з сонцам і месяцам) з неба, які мае яўны касмаганічны кантэкст. У казцы «Пра Івана–Дарагана» іх скрадае «з пачатку света» Кашчэй Бяссмертны (гл. *Кашч*).

***Літ.*:** Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 329—331; Загадкі. Мн., 1972. С. 27—29; Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 150—162, 216—219; Зямля стаіць пасярод свету…: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 54—57; *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение. Кн. XXVIII. 1896. № 1. С. 95; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 43; *Плотникова А. А.* Звезды // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 290—294; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 30—31; Чарадзейныя казкі. Ч. І. Мн., 1973. С. 66—77.

С. Санько

ЗОРКІ ПАДУ́ЧЫЯ, *душы нябожчыкаў*, што памерлі няхрышчанымі, і цяпер лятуць у *пекла*. Каб выратаваць такую душу ад пякельных пакутаў, трэба за кароткі час яе бачнага на небасхіле лёту «перахрысціць», сказаўшы хутка: «Ва ймя 'тца й сына, // Даю табе імя: // Калі пан, будзеш Ян, // Калі панна, будзеш Ганна». (Паводле паведамлення, занатаванага аўтарам у Мядзельскім р–не.). Гл. *Знічка*.

Л. Салавей

ЗУБ, у народным успрыманні выступае найперш «анатамічным» эквівалентам чалавека (параўн. міфалагічны матыў вырастання з З. дракона, засеяных Кадмам ці Ясонам у полі, воінаў–*асілкаў*), *жывёлаў* або нейкіх міфалагічных персанажаў. Атаясамленне З. і чалавека наглядна выступае ў тлумачэнні *сноў*, дзе выпаўшы З. прадказвае чыюсьці *смерць*. У час хрэсьбінаў кумы стараліся сесці шчыльней, каб у дзіцяці выраслі частыя З. У прадметным кодзе зубам адпавядае *засланка* ў печы (гл. загадкі кшталту «Маеш малое падпечайка, поўна ў цябе жалезейка»), *парог хаты* (кум у касцёле клаў дзіця на парог, каб у таго хутчэй вырэзваліся З.), *акно* (не трэба пляваць у вакно, каб не балелі З.).

Кожная адтуліна цела разумелася як месца медыяцыі, кантакту нутранага і вонкавага, і таму патрабавала кантролю і абароны. Найбольш паразлівым месцам лічыўся рот, менавіта праз яго выходзіла і вярталася *душа*, пранікалі дэманы. Адсюль выразныя апатрапейныя якасці З. Дарэчы, дзіця асабліва баялася *сурокаў* да з'яўлення ў яго першых З. З. выкарыстоўваліся ў якасці першых амулетаў, *абярэгаў*. Вядомыя знаходкі такіх амулетаў у курганных пахаваннях (напрыклад, блізу в. Батвінаўка Рагачоўскага р–на ў скураной сумачцы нябожчыцы сярод іншых амулетаў былі і два чалавечыя З.).

З. як «апазнавальная прыкмета», след звярынай прыроды, выдаюць дэмана, *вупыроў*, якія маюць іх падвойны шэраг, *нябожчыкаў*. М. Федароўскі падае былічку пра наведанне сясцёр–удоваў іх мужамі–нябожчыкамі — «знаем, сяструшко, гэта не нашы мужы, мусіць нячыстыя, бо зубы жалезныя». Мае значэнне незвычайная форма З. ці нават іх адсутнасць, што сведчыць пра далучэнне чалавека да нячыстай сілы, чарадзеяў–медыятараў або максімальнае выяўленне нейкіх якасцяў чалавека. Узгадаем «бабу без З.», што «сядзіць у яме пад *дубам*, не ўмее ні шыць, ні бяліць, толькі ўмее па свету хадзіць і людзям ляк гаварыць». Але бяззубасць магла выступаць і характарыстычнай азнакай некаторых персанажаў вышэйшай міфалогіі (параўн., напрыклад, бяззубасць індыйскага Пушана або бяззубасць св. *Пятра* ў беларускім паданні «Ілля і Пятро»). Семантызуецца і анамальная велічыня З. Так, адмоўныя персанажы часта характарызуюцца зубатасцю як азнакай іх непрыгажосці ці брыдкасці (напрыклад, у казцы «Мачаха, яе дачка і падчарка»); выскал З. — характэрная прыкмета такіх персанажаў, як *Варлівока*; наагул вышчараныя З. сімвалізавалі смерць. Выкарыстанне З. замест *рук* азначала паніжаны анталагічны статус (параўн. павер'е, што той, хто пры жыцці нешта ўкраў, будзе тое насіць на тым свеце ў З.). Існавала павер'е, што той, хто мае крывыя З., вельмі ўлюблівы і гарачы. З другога боку, З. успрымаліся як засяроджанне магічнай сутнасці, бо ў асобных раёнах ад *знахара* патрабавалася, каб ён меў усе здаровыя З. Таксама існавала павер'е, што немаўля, якое народзіцца на свет з усімі З., у будучыні стане вельмі магутным «прыродным» знахарам, слову якога будуць падуладныя ўсе *хваробы*.

У дачыненні да З. існавала цэлая сістэма рэгламентацый, накіраваная на захаванне З. здаровымі. Так, усе малочныя З. дзіцяці кідалі ў запечак (гл. *Печ*), прыгаворваючы: «Мышка, мышка! На табе зуб касцяны, а дай мне жалезны!» Уваходжанне З. у розныя сістэмы кодаў абумовіла шматлікія народныя медыцынскія рытуалы пазбаўлення ад зубнога болю. Напрыклад, каб З. не балелі, трэба пагрызці *першы камень*, што трапіцца пад руку, калі пачуецца першы *гром* (повязь: Пярун—Камень—Зуб).

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Дучыц Л.* Аб адной катэгорыі курганных знаходак // Гістарычна–археалагічны зборнік. № 4. Мн., 1994. С. 50; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 179; Замовы. Мн., 1992. С. 46, 50, 52, 66—78, 95; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 127; *Минько Л. И.* Суеверия и приметы. Мн., 1975. С. 49. Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 224.

Т. Валодзіна, С. Санько

ЗЮ́ЗЯ, персанаж беларускай міфалогіі (вядомы месцамі і на Украінскім Палессі), увасабленне зімовай сцюжы, а таксама каляндарнага перыяду ад *Калядаў* да веснавога раўнадзення. Паводле фальклорных звестак XIX ст., З. уяўлялі сівым тоўстым *дзедам*, нізкага росту, з доўгай *барадой*, *босым*, у *белым* футры, без *шапкі*, з жалезнай булавой. Верылі, што большую частку зімы З. праводзіць у *лесе*, але часам наведвае і вёскі, прыносячы туды моцную сцюжу. Разлаваўшыся, З. б'е булавой па пні, і тады пачынаюцца траскучыя маразы. На Каляды яму пакідалі частку куцці («Зюзя на дварэ — куцця на стале»), каб не быў такім лютым, а яшчэ часцей гаспадар кідаў за акно першую лыжку *кашы*, прыгаворваючы: «Мароз, хадзі куццю есці!»

Для разумення семантыкі вобраза З. істотнае павер'е, якое захавалася дзе–нідзе да нашага часу: што, каб спыніць вельмі моцныя маразы, трэба пералічыць дзесяць (дванаццаць) знаёмых *лысых* дзядоў, а каб выклікаць *вецер*, трэба падражніць лысага дзеда. На абразах звычайна малявалі лысым св. Міколу. У многіх краінах Еўропы св. Мікола (Санта–Клаус) з'яўляецца адпаведнікам Дзеда Мароза. Паколькі св. Мікола — гэта хрысціянскі заменнік *Вялеса*, то вынікае, што З. — адзін з эпітэтаў Вялеса, яго сезоннае ўвасабленне. Да таго ж Вялес звязаны з левымі, ніжнімі полюсамі бінарных апазіцыяў — нізам, вільгаццю, холадам, марозам, зімой. А. Кіркор тлумачыў паходжанне Калядаў як адлюстраванне барацьбы З. супраць *Перуна*. З. (або падземны цар *Карачун*), згодна з гэтым аўтарам, перад зімовым сонцаваротам ганяецца за жонкай Перуна і імкнецца знішчыць дзіця–Божыча (*Дажбога*).

Семантыка імя З. празрыстая. Яно звязана з такімі беларускімі словамі, як зюзець «мерзнуць», азызнуць «азглець, змерзнуць на холадзе» і да г. п. Імаверна, этымалагічна імя гэтае стасуецца з бел. Жыж, Жыжа, *Жыжаль* і літ. žiužė «агонь», у аснове семантыкі якіх — сема «быць пякучым», параўн. бел. жыжкі «пякучы» (пра агонь, крапіву і г. д.). Параўнанне «як зюзя», верагодна, дастасоўвалася да горкіх п'яніц з–за падабенства іх чырвоных насоў да чырвонага носа З.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4, с. 96—97; Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 3. СПб.; М., 1882; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С.95—96.

Э.Зайкоўскі, С. Санько

ЗЯЗЮ́ЛІНЫ СЛЁЗКІ, назва, відаць, некалькіх розных раслін, у прыватнасці, *прычарніка* (Platantera bifolia, рус. любка двулистая), а таксама, магчыма, дрыжніка (*зязюлькі*, слёзкі, Briza). Паводле этыялагічнага падання, «пышныя і прыгожыя кветкі» З. с. паходзяць ад слёз *зязюлі*, у якую ператварылася багатая сквапная сястра, якая аплаквала ў скрусе свайго беднага брата Максіма, які памёр ад холаду і крыўды з–за яе сквапнасці.

З. с. (прычарнік), відаць, выкарыстоўваліся як прываротны сродак (параўн. рус. любка двулистая). Гл. таксама *Чараўнік*[2].

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска–крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 797; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 76—77; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 170.

С. Санько

ЗЯЗЮ́ЛЬКА, **зязю́лькі,** назва некалькіх розных раслін: 1) Orchis

lalifolia, літ. gegùžraibė «рабы, як зязюля, ятрышнік», рус. ятрышник; 2) Satyrium, рус. кокушник; 3) дрыжнік або слёзкі, Briza, як правіла, называныя так паводле прыкметы рабізны (гл. *Рабы*), пярэстасці або ў крапінкі іх лісця або кветак, што робіць іх падобнымі да *зязюлі*. Гэтая матывацыя добра выяўленая ў літоўскай назве пералёту (Orchis lalifolia). Многія з гэтых раслін выкарыстоўваліся ў народнай медыцыне і гігіене, напрыклад, наварам дрыжніка мылі галаву. Да шэрагу гэтых назваў, відаць, належыць і бел. лоеўскае зязюльнік «нейкая лясная расліна, што цвіце дробнымі зялёнымі кветачкамі».

Літ.: *Байкоў М., Некрашэвіч С.* Беларуска–расійскі слоўнік. Мн., 1926. С. 135; Слоўнік гаворак цэнтральных раёнаў Беларусі. Т. 1. А—П. Мн., 1990. С. 170; Янкова Т. С. Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 140.

С. Санько

ЗЯЗЮ́ЛЯ, *птушка* з роду Cuculus, незвычайнасць біялогіі якой (не робіць гнязда, не выседжвае *яйкі*, не корміць птушанят, трымаецца самотна, скрытна, гучна кукуе, у палёце нагадвае *ястраба* ды інш.) спарадзіла шмат паданняў, якія міфалагічным спосабам тлумачылі ўсе гэтыя асаблівасці яе незвычайным паходжаннем. Асноўныя сюжэты «зязюлінага міфа», зафіксаваныя беларускімі збіральнікамі, наступныя: 1) З. — гэта ператвораная ў птушку дачка (князёўна), якую праклiяла маці за непаслухмянасць (не хацела выходзіць замуж за таго, каго вызначыла маці); 2) З. — гэта скупая сястра, што не хацела дапамагчы брату, і той памёр. Апамятаўшыся, сястра плакала і клікала яго па ймённю «Я–куб, Я–куб!» і так стала птушкай; 3) З. — гэта *ўдава* (салдатка), што ад вялікага жалю па мужу плача (кукуе) доўга, пакуль не становіцца птушкай; 4) З. — гэта маці, якая з крыўды на дзяцей, што не падалі ёй, хворай, вады, скінулася птушкай і вылецела праз акно з хаты; 5) З. — гэта дзяўчына, што стала жонкай *вужа* і жыла шчасліва, пакуль не наведала родны дом са сваімі дзецьмі: браты выпыталі таямніцу, падманам выклікалі мужа–вужа і забілі яго. Ад жалю жонка стала З., сыны — *салаўямі*, *сакаламі*, дачка, што выдала таямніцу, — *жабкай*. Гэты сюжэт у літоўцаў мае іншае развязанне: жонка вужа ператвараецца ў *елку* (eglė), сыны становяцца *дубамі*, *ясенямі*, дачка — *асінай*. З. у сюжэце пра Эгле выступае як вястунка, што папярэджвае сватоў вужа пра падман людзей: замест дзяўчыны яны давалі белую гуску, белую авечку, белую цялушку; 6) З. — гэта скупая жанчына, што пашкадавала ахвяраванага *жабраку*, *Богу* пад выглядам жабрака, *хлеба*, за кару ёй — ператварэнне ў птушку; 7) З. — гэта выбраная птушка для пошукаў птушынага караля *Кука*, за што астатнія птушкі абяцалі гадаваць яе дзяцей; 8) У Ноевым каўчэзе З. неўзлюбіў яе «кукуль», і Ной аддаў яе іншым птушкам. Кукуш застаўся без пары, лётае, кукуе самотны.

З. заняла важнае месца ў абрадавым календары беларусаў, яе кукаваннем абазначаецца вясна, ад *Вялікадня* да *Пятра* («Кукуй, зязюлька, да Пятра»). Па кукаванні З. лічылі гады жыцця, па першым кукаванні варажылі, які будзе *год* (добры, калі першае кукаванне чулася ў пакрытым лісцем лесе, і благі, калі яно адбывалася на «голы лес»). Пра свой уласны дабрабыт варажылі таксама па першым кукаванні: маеш з сабой *грошы* — будзе год для цябе багаты, не маеш —

наадварот. Дзеля гэтага пакідалі сабе апошні грош «на зязюльку», на шчасце. Зязюліна кукаванне стала раўназначна плачу, галашэнню, а сама птушка — сімвалам самотнасці, удоўства, жалю. Вечная ўдава З. не мае пары і спарваецца, паводле народных уяўленняў, з самцамі іншых птушак. Лічылася, што кукуе зязюлька–самачка, на самай справе, як ва ўсіх птушак, — самчык, самка адказвае яму ціхім «кох–кох–кох». Існуе перакананне, што не толькі З. як від утварылася ў выніку метамарфозы *жанчыны* ў птушку, але і сама птушка сезонна падвяргаецца пераменам: пад восень З. знікае, ператварыўшыся ў *каршуна*, што тлумачыцца падабенствам афарбоўкі пер'я, характару палёту гэтых птушак. З. звязвалася ва ўяўленнях з тым светам, са *смерцю*, яна лічылася вынікам сумных падзей, смерці, *хваробы*, няшчасця. У некаторых мясцовасцях З. зганялі са страхі, баючыся яе вестак. Разам з тым З. сакральна абароненая птушка, забіваць яе нельга, шкодзіць — таксама. Праклён «Каб ты зязюлькі не пачуў!» азначаў пажаданне чалавеку смерці. Сувязь З. са светам мёртвых пацвярджаецца яе падабенствам да *русалак*, абрадавае «пахаванне зязюлькі» супадае з «пахаваннем русалкі», «провадамі русалак», а «ку–ку!» — характэрны вокліч русалак. Матыў ператварэння жанчыны ў З. шырока выкарыстоўваецца ў песнях, асабліва ў балладах, дзе метамарфоза адбываецца па волі саміх жанчын, ахопленых моцнымі перажываннямі (жалем, роспаччу, рэўнасцю ды інш.).

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 682; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 55—63, 92, 134, 230, 336, 441; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 72—73; *Ненадавец А. М.* Свет міфалагічных уяўленняў (прадказанні пеўня і зязюлі) // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1991. № 1. С. 102—109; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 147; *Kraszewski J. I.* Litwa. Starożytnie dzieje, ustawy, język, wiara, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania. T. 1. Warszawa, 1847. S. 416—418.

Л. Салавей

ЗЯМЕ́ЛЬНЫ, эпітэт нейкага, відаць вярхоўнага, нячысціка (Люцыпара), які супрацьпастаўляе яго вярхоўнаму, нябеснаму богу (гл. *Бог*), які ў гэтым выпадку так і называецца — Нябесны, як у фразеалагізме: «Не вупрасіла ў небесного, то ў земельного не вупросіш» (Тураўшчына). Гл. таксама *Пякельнікі*.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 151.

С. Санько

ЗЯМЛЯ́, у народных уяўленнях — адна з асноўных касмічных стыхій (побач з *вадой*, *паветрам* і *агнём*), першаэлемент, з якога стваралася Сусвет. У касмаганічных паданнях падкрэсліваецца, што першай Бог стварыў менавіта З. З. асэнсоўвалася як усеагульная крыніца жыцця, маці ўсяго жывога, у тым ліку і чалавека (лічылася, што *Бог* стварыў чалавека з З.). Уяўленні аб З. цесна звязаныя з паняццем *рода*, радзімы, краіны.

Па народных перакананнях, З. «круглая як чалка» (або «шпакова яйка») і стаіць на вадзе; усярэдзіне З. увесь час гарыць агонь і пад З. жывуць іншыя людзі — «малыя, нядужыя, бо няма сонца», але калі будзе канец свету, то З. як бы перавернецца і гэтыя людзі апынуцца на паверхні З., тады як цяперашнія яе насельнікі пойдуць пад З.

У адпаведнасці з міфалагічнымі ўяўленнямі З. лічылі жывой істотай,

якая несла ў сабе жаночы пачатак. Яна апладнялася жыватворным *дажджом* — увасабленнем мужчынскага пачатку — і давала новы ўраджай, таму ў песенных і празаічных творах яе называюць «маці–сырая З.» З. як «карміцелька» лічылася святой, што тлумачыць паважнае, асцярожнае да яе стаўленне («няможна З. біць, зняверацъ ці пашкудзіць, бо З. святая»). Аб гэтым сведчаць шматлікія забароны і рэгламентацыі паводзінаў людзей у дачыненні да З.: яе нельга біць калом, розгай, бізуном, калупаць нагой. Адначасова існавала забарона чапаць З. у перыяд яе зімовага сну — ад *Пакроваў* і да *Радаўніцы* («можа быць смерць у сваёй сям'і або неўраджай»). Самай моцнай клятвай (ад якой нельга адракнуцца ні пры якіх абставінах) лічылася тая, калі чалавек спачатку цалаваў, а затым з'ядаў жменьку З. Родная З., узятая чалавекам з сабой на чужыну, адыгрывала ролю *абярэга*, пасля ягонай смерці яе клалі ў магілу. Каб хлопец адслужыў у войску і вярнуўся дадому жывым і здаровым, у час яго провадаў у войска выконвалася наступнае рытуальнае дзеянне: *правай босай нагой* хлопец пакідаў на З. каля *парога* выразны адбітак, маці збірала З. са *следам* у чыстую хусціну, завязвала на два вузлы і несла ў хату, каб захоўваць у чырвоным куце ўвесь тэрмін вайсковай службы.

Архетып З. цесна звязаны з культам продкаў. З аднаго боку, продкі лічыліся валадарамі З., а з другога, яна была іх вечнай *калыскай*: «З. святая, яна наша маці, яна нас жывых корміць, а па смерці да сябе прыхіляе». Двухполюснасць стасункаў чалавека з З. выразна адлюстраваная ў пахавальнай абраднасці і каляндарных святах, звязаных з ушанаваннем продкаў. Перад пахаваннем нябожчыка абавязкова абмывалі і пераапраналі ва ўсё чыстае, новае. *Смерць* і пахаванне разглядаліся як вяртанне ў матчына ўлонне. Але З. як чыстая стыхія магла не прымаць «закладных», «нячыстых» *нябожчыкаў* (самагубцаў, *чараўнікоў*), гэтаксама як і забітага перуном *чорта*, *змея* і іншых міфалагічных персанажаў.

Як усё жывое, З. нараджалася вясной, а паміралa ўвосень. Паводле ўяўленняў беларусаў, З. «замыкаецца», засынае на зіму і «адмыкаецца», прачынаецца ўвесну. Гэтая акалічнасць выклікала да жыцця шэраг абрадавых дзеянняў, скіраваных на павелічэнне спору З., адначасова яны жорстка рэгламентавалі паводзіны чалавека ў дачыненнях да яе. З мэтай хутчэйшага абуджэння З. выкарыстоўвалі розныя магічныя прыёмы. На *Масленку* рабілі лёдавыя горкі — сімвал цяжарнасці З., на *Саракі* дзяўчаты разрывалі 40 (гл. *Сорак*) вяровачак, што сімвалізавала разрыў З. зімовых путаў, на *Вялікдзень* з горак качалі *яйкі*, каб абудзіць яе і паспрыяць урадлівасці, а таксама ахвяравалі ёй рэшткі святочнай ежы. У час дажынак на ніве пакідалі «вялесаву бараду» (гл. *Барада*[2]), каб захаваць спор на будучы год.

З. з'яўляецца крытэрыем чалавечай маральнасці наагул. Так, за грахі чалавека З. можа праваліцца або праглынуць горад, вёску ці манастыр.

У народным арнаменце З. інтэрпрэтавана ў выглядзе характэрных матываў, сустракаецца з першабытных часоў у аздабленні вырабаў побытавага, абрадавага, мастацкага прызначэння. У разьбе, ткацтве, вышыўцы асэнсаванне З. набыло ўвасабленне ў выглядзе ромба, квадрата, прастакутніка, падзеленага на меншыя ромбікі ці квадрацікі, звычайна з кропкай у цэнтры кожнага (зярнятка ў З.). Асэнсаванне З. як касмічнага

цела ўвасаблялася ў выглядзе ромба з адросткамі ўсярэдзіну і звычайна суправаджалася матывам *Сонца* — ромба з промнямі–адросткамі. Змешчаныя адзін ў адзін, гэтыя матывы абазначалі адзінства, яднанне Сонца і З., наступленне вясны; яны ўтвараюць адзін з найбольш папулярных, пашыраных і ўлюбёных элементаў тканага і вышыванага арнаменту, якім аздаблялі адзенне, пасцель, ручнікі, абрусы ды інш. Гэты матыў, які ўжо ў XX ст. страціў сваё сімвалічнае значэнне, у аздабленні вырабаў дэкаратыўна–мастацкага прызначэння карыстаецца папулярнасцю і сёння.

Літ.: *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Кацар М. С.* Беларускі арнамент: Ткацтва. Вышыўка. Мн., 1996; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы. Гомель, 1995. С. 73—74; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930.

І. Крук, У. Лобач, Я. Сахута