



ІВАН-ГАЛАВАСЁК, Галаварэз, Сцёнцель, Калінавік, Пасны, свята Ёсекнавення галавы Іаана Хрысціцеля (11 верасня н. ст.). У гэты дзень забаранялася есці скаромнае, а таксама ўжываць у страву круглыя плады, каб не быць падобнымі на Градыяду, якая забаўлялася галавой Іаана Хрысціцеля, нібы яблыкам (парушэнне гэтай забароны пагражала нарывамі на целе). Верылі, што на працягу года адсечаная галава Іаана Прадцечы прырастае да свайго месца, аднак калі на І. Г. карыстацца *нажамі* і *сякерамі*, то яна можа зноў адпасці, і таму стараліся ў гэты дзень нічога не сячы і не рэзаць, нават *хлеб* ламалі рукамі ці наразалі лусты загадзя. Калі на І. Г. варылі бацвінне, то пазбягалі *чырвонага*, баючыся, што на працягу года ў доме пральцеца чыя—небудзь кроў. Каб у гаспадарцы нічога не згарэла, імкнуліся выпаліць у печы загадзя, стараліся не завозіць у хлявы сена і пазбягалі рабіць што—небудзь істотнае. Дзяўчаты не расчэсвалі на І. Г. *косы*, каб *валасы* не секліся; не мылі *галовы*, каб не наклікаць *каўтуна* ці галаўнога болю. На Палессі на Калінавага

Івана ламалі *каліну* і варылі з яе кісель ці *кашу*, каб цэлы год не балела галава.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 521—523.

У. Васілевіч

ІГОЛКА, голка. Згадкі пра І. выяўляюць сувязь яе з ідэяй руху і адпаведна з матывам кантакту з тым светам. І. уваходзіла ў склад пасагу, што акрамя ўтылітарных намераў звязвала яе з ідэяй паспяховага стварэння, «сшывання» новай сям'і. У аказіяльнай і купальскай абраднасці беларусаў І. знайшлі выкарыстанне ў выпадках выяўлення так званых «малочных» чараўніц (гл. *Ведзьмы малочныя*) і помсты ім — дзеля гэтага працэдзвалі *малако* праз *цадзілку* з уторкнутымі ў яе І. і кіпяцілі іх.

У дачыненні да выкарыстання І. існавалі пэўныя рэгламентацыі. Так, трэба было пільнавацца, каб не пакалоць кагосьці І. ці нечым іншым вострым на *Каляды*, бо можа нарадзіцца двухгаловае дзіця. Гэтаксама ў «крывыя» калядныя вечары трэба было наагул устрымлівацца ад шытвя.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 356.

Т. Валодзіна, С. Санько

ІГРЫШЧА, паводле спосабу словаўтварэння стаіць у шэрагу слоў, што абазначаюць месца, дзе нешта расло (іржышча, ляннішча, бульбянішча), было пабудавана (хацішча, царковішча, селішча, гарадзішча), месца, пляц, на якіх групуюцца пэўныя забудовы (дварышча), альбо месца, дзе нешта перыядычна адбываецца (такавішча, стрэльбішча, ігрышча). І. цяпер абазначае ўжо само дзеянне, дакладней абазначала, бо яно належыць да рэаліяў традыцыйнай

беларускай культуры, якія зніклі з практыкі да сярэдзіны XX ст. Першапачаткова І. было папулярным у беларусаў і азначала забаву моладзі шлюбнага ўзросту, абавязковымі элементамі якой былі музыка, танцы з размеркаваннем пар на ўвесь вечар і вячэра-пір у складчыцу. Размеркаванне пар і пачастунак адрознівае І. ад танцаў, на І. удзельнічалі толькі загадзя аб'яўленыя ўдзельнікі: павінна было хапіць людзей для размеркавання па парах. Традыцыйна І. праводзілася не абы-калі, а на вызначаныя каляндарныя святы, найперш на *Каляды*. Усе іншыя прысутныя былі гледачамі І., яго каментаарамі, гарантамі яго традыцыйнасці. Найбольш дасканала распрацаваным было каляднае абрадавае І. «Жаніцьба Цярэшкі» (гл. *Цярэшка*), якое мела свае ўласныя мелодыі, уласныя тэксты песняў, грунтавалася на асаблівай міфалогіі і мела пашырэнне толькі на тэрыторыі палачан. Даўней І. мела функцыю легітымізацыі новазлучаных сужонскіх пар накштат хрысціянскага вячання, было формай язычніцкага бласлаўлення *шлюбу*, што асуджалася царквой. У Іпацеўскім летапісе гаворыцца, што «схадзіліся яны [радзімічы] на ігрышчы, на скокі і на ўсялякія шатанскія песні, і тут «умыкалі» сабе жонак — з якою вось хто дамовіўся». Такім чынам, на І. складаліся сужонскія пары па ўзаемнай схільнасці і само І. служыла вельмі важным інтарэсам грамады. Дарэчы, ігра ў народнай гаворцы азначае не толькі ігру на музычных інструментах, але і любоўную ігру, акт апладнення (ігра сонца ў пэўныя тэрміны, найграныя (аплодненыя) яйкі і інш.).

Літ.: Жаніцьба Цярэшкі. Мн., 1993. С. 7—8.

Л. Салавей

ІДАЛЫ, багі, балваны, ёлуп, каменныя бабы, куміры, стоды, каменныя, драўляныя або металёвыя скульптурныя выявы паганскіх багоў. Кожны І. увасабляў пэўнага бога. У часы паганства І. устанаўлівалі на *капішчах* як аб'екты пакланення. Пасля прыняцця хрысціянства вядомыя выпадкі высякання *крыжоў* на І. Часам І. надавалі форму крыжа (в. Грабаўцы і Залуззе Жабінкаўскага, Буцькі Пружанскага, Даўгінава Вілейскага р-наў). Значная частка І. пры хрышчэнні была знішчана (спалена, закапана ў зямлю ці затоплена ў вадаёмах), іх месца заступілі вялікія слупы з выразанымі выявамі Божай Маці, Збаўцы або Іаана Прадцечы (напрыклад, у колішніх ваколіцах Нясвіжа, паводле П. М. Шпілеўскага).

Найбольш старажытнымі І. з'яўляюцца статуі, знойдзеныя на паселішчы Асавец Бешанковіцкага р-на (позні неаліт і ранні бронзавы век). Каменныя І. былі вышыней 0,6—1,2 м (металёвыя меншых памераў) з выявамі ад аднаго да чатырох твараў, часцей з адным тварам. Найбольш вядомыя Шклоўскі ідал («Ёлуп», захоўваецца ў Нацыянальным музеі Рэспублікі Беларусь) і Слоніўскі (захоўваецца ў Слоніўскім краязнаўчым музеі). Блізу в. Млыны Камянецкага і Багуслаўцы Пружанскага р-наў былі выяўлены каменныя І. з трыма тварамі. Блізу в. Богіна Браслаўскага р-на на востраве Богінскага возера стаяў І. «Стод». Яго вышыня адпавядала палове сярэдняга чалавечага росту, рукі складзены на грудзях. Блізу в. Слабодка Смалавіцкага р-на быў І. «Цар Давыд». Вядомыя І. у выглядзе чатырохгранных слупоў каля в. Ульянавічы Сенненскага р-на, а таксама па берагах рэк Бярэзіны, Случы і Прыпяці. У 1684 годзе ў руінах старажытнага будынка

каля Віцебска знойдзены залаты І. *Перуна*, а ў 1860 годзе на Барысаўшчыне ў дупле дуба — два І. — з серабра і з бронзы.

Літ.: *Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М.* Ідальы // *Археалогія і нумізматыка Беларусі: Эцыклапедыя*. Мн., 1993. С. 281; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 65.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ІЛЛЯ, Галляш — свята народнага календара ў гонар старазапаветнага прарока, якога ўшаноўвалі як боства (адзначалася 2 жніўня н. ст.). Паводле біблейскага падання, І. тварыў цуды і жывым узнёсся на *неба*. Пасля прыняцця хрысціянства І. у народным уяўленні зліўся з язычніцкім богам *Перуном*, уабраўшы ў сябе яго рысы і функцыі. У міфалогіі, старажытных вераваннях і ў фальклоры беларусаў І. — распарадчык *дажджоў* і *навальніц*, апыкун земляробства, абаронца ад нячыстай сілы, але раззлаваны можа насласць *навальніцы*, *град* і *засуху*. Таму дзень І. на Беларусі святкаваўся ўсюды. У засушывае надвор'е І. служылі малебны, у якасці ахвяры клалі *яйкі* ў барознах між градаў. І., згодна з павер'ямі, ездзіць па небе ў залатой калясніцы, і ад яе калёсаў сыходзіць *гром*, а ад удараў конскіх капытоў утвараецца *маланка*. Калі ўвесь час ліў дождж, казалі, што І. запаліў адзежу і залівае агонь вадою з *хмараў*, а падчас засухі — што І. сушыць адзежу пасля пажару. Дзень І. лічыўся канцом сезону ў пчалароў, бо *пчолы* ўжо не раяцца: «Толькі да Іллі паглядзі на вулі!» На І. пачыналі жаць *жыта*: «Ілля жніво пачынае, а лета канчае». І. прыходзіць з доўгачаканым хлебам: «На Іллю поўну печ хлеба наллю», «На Галляша з новых круп каша». У народных прыказках дзень І. прадстаўлены як пераходны

да чарговага сезона: «Прыйшоў Ілля, то і лета няма», «На Іллю да абеда лета, а па абедзе восень». Назіраецца пачатак пахаладання, дажджоў: «Ілля нарабіў гнілля». У прыродных назіраннях звязваўся са святам Пятра: «Прыйшоў Пятрок — апаў лісток, прыйшоў Ілля — апала два»; «Пётр-Павел час убавіў, Ілля-прарок — два ўвалок». Пасля І. заканчвалі купацца, бо «Ілля ўкінуў у ваду алядня (лёду)».

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 496—500.

У. Васілевіч

ІНЦЭСТ (лац. in «не» і castus «абычайлівы»), кровазмяшалны *шлюб* або інтымная сувязь найбліжэйшых сваякоў, шлюбны звяз, які парушае прынятую ў дадзеным грамадстве экагамію. Галоўная роля ў інцэстуальных сувязях належыць узаемадачыненьням паміж маткай і сынам, сястрой і братам. З інцэстуальным матывам можа быць звязана існаванне *двуполасці* ў багоў, міфалагічных істот, якія сістэматычна адраджаюцца, сімвалізуючы цыклічнасць, неўміручасць космасу. К. Г. Юнг лічыць, што андрагіннасць персанажаў гэтага тыпу звязана з іх адмоваю ад «мужнасці» ў сувязі з табуваннем інцэстуальнага імянення да першай каханай — маці. У міфалогіі І. стаў асновай шэрагу сюжэтаў. У «міфічным часе» кроўнароднасныя шлюбы не былі парушэннем нормаў, гэта датычыцца шлюбаў першапродкаў, якія былі адзінай парай на зямлі, не мелі выбару (напрыклад, брат і сястра Яма і Ямі ў ведыйскай міфалогіі) альбо калі сітуацыя паўтараецца пасля сусветнай катастрофы, тады працяг роду людскога залежыць ад І. Элімінацыя шлюбных і іншых забарон у найбольш важных

абрадах, свяшчэнныя блізкароднасныя шлюбы ў традыцыйх старажытных царскіх дынастый адпавядаюць сітуацыі «незлачыннага» І. І. выкарыстоўваўся як сродак выяўлення дзікунства чужога этнасу, яго нецывілізаванасці.

Сюжэты ў беларускім фальклоры заўсёды паказваюць І. як злачынства, страшны грэх, якога ўсе імкнуцца ўнікнуць, а калі дапускаюць, то па няведанні, з моцы неспрыяльных, трагічных абставінаў (брат і сястра, разлучаныя ў дзяцінстве, уступаюць у шлюб, а высветліўшы краўнасць, не знаходзяць магчымым жыць, ператвараюцца ў кветкі (гл. *Браткі*); браты–разбойнікі, што забілі швагра і зняславілі сястру, раскайваюцца, ператвараюцца ў вапнавае каменне, каб потым людзі, выпальваючы вапну ў печах, агнём знімалі іх грахі, ачышчалі; сястра, ратуючыся ад шлюбу з родным братам, губіць сябе: там, дзе яна ўпала, паўстала цэркаўка). Беларускія сюжэты з матывам І. маюць паралелі ў спадчыне аддаленых ад нас у прасторы і часе індаеўрапейскіх народаў. Так, балада пра ўдаву і яе сыноў–блізнят (двойнюкоў, трай-

нюкоў), якіх яна, уклаўшы ў карабец, сплаўляе па Дунаі і якія праз 12 гадоў вяртаюцца і робяць спробу ажаніцца з маці і сястрой, амаль дакладна паўтарае хецкі міф пра царыцу Канеса. Хецкая царыца таксама нарадзіла сыноў–блізнякоў (аж 30) і сплавіла іх у судзіне па рацэ, але яны вярнуліся і хацелі пабрацца са сваімі сёстрамі. Матыў І. можна лічыць скразным, найбольш ён рэалізуецца ў нашых баладах, а сюжэт «Браткі» натхніў В. Дуніна–Марцінкевіча на стварэнне першай у новай беларускай літаратуры паэмы «Травіца брат–сястрыца». Інцэстуальны эдыпаўскі матыў праглядаецца ў звычай пахавання *Ярылы* — сына Маці–зямлі. Вяртанне назад, у матчына чэрава, у небыццё, з’яўляецца, згодна з псіхааналітычнай трактоўкай, адной з грунтоўных праяваў пазасвядомага і служыць перверзіяй, замяшчэннем інцэстуальных сувязяў, якое аб’ядноўвае каханне і смерць.

Літ.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1997. С. 545—547; Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 69—81; Юнг К. Г. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.

І. Вуглік, Л. Салавей



КАБЕЦ, хвасцёц (*Falko vespertinus*, праслав. *кобьсь «сокал або ястраб»), драпежная *птушка* з сямейства сакаліных, якая, відаць, здаўна выкарыстоўвалася для *варожбаў* па птушым палёце, прынамсі, пра гэта можа сведчыць назва самой птушкі, утвораная ад дзеяслова *kobiti «варажыць, асабліва па лёту птушкі» (Ф. Слаўскі), ад якога і рус. кобь «варажба». Назва вядомая ўсім славянскім мовам. Іншыя тлумачэнні абапіраюцца на параўнанне з ням. Nabicht «ястраб», англ. hawk «сокал, ястраб», а таксама з літ. kabùs «чэпкі, ухоплівы» або kábė «крук, кручок» (параўн. англ. hawk-nosed «гарбаносы, з арліным носам, з кручкаватым носам»).

Літ.: Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 10.

С. Санько

КАВА́ЛЬ, міфалагічны персанаж, які надзелены звышстваральнай сілай, звязанай з агнём. Міфалагічны К. увасабляе нябесны агонь і жыве на *небе*. Ён нават можа быць богам-грамавержцам або яго памагатым. Але часам К. звязаны з рудамі, якія здабываюцца з-пад зямлі, і тады ён асацыюецца з падземным агнём або

наагул з ніжнім (падземным ці водным) светам. Часта К. называюць пасярэднікам паміж верхнім і ніжнім светам. Для беларускай міфалогіі характэрныя паданні пра кавалёў *Кузьму і Дзям'яна*, якія змагаліся са змеям.

К. мог ажаніцца толькі на гаршчэчніцы. Такая пара выступала ў ролі святароў, *чараўнікоў*, што закліканыя былі забяспечыць *зямлі* ўрадлівасць (гл. *Ганчар*). Святам К. лічыцца 14 лістапада (дзень святых Кузьмы і Дзям'яна). На Чэрвеньшчыне яшчэ ў пачатку ХХ ст. увосень для К. збіралі «асяніну» — плату натурай. Вядомы традыцыйны беларускі танец «Каваль», дзе рухі пабудаваныя на імітацыі работы К.

Згодна з народнымі павер'ямі, К. валодаў здольнасцю варажыць і чараваць, асабліва гэтая ягоная здольнасць магла праяўляцца ў дачыненні да *вады*, якой К. супрацьстаіць. У беларускіх казках К. выкоўвае цудоўную булаву, якой ён (або іншы персанаж) змагаецца супраць *Цмока*. У балцкай міфалогіі вядомы боскі К. Целявель — памочнік Пяркунаса. У старажытнай Вільні К. працаваў па суседстве з культавым цэнтрам Пяркунаса.

У беларускім песенным фальклоры вобразу К. часам надавалася сексуальная афарбоўка («Выганяй, маці, каваля з хаты, // Бо каваль малады хоча начаваці»), К. іншасказальна называлі бацьку толькі што народжанага дзіцяці («Паздароў, Божа, таго каваля, // А хто скаваў мало дзіця»). Акт зачачця прыпадаў на ўзрост да кавання *жалеза* («А каваў ён уначы, // Не паліўшы свячы»).

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 180; *Іванов Вяч. Вс.* Кузнец // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 21—22; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного

симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. 1(5). С. 87—90; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 133—134, 365—366; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 219—223; *Шатэрнік М. В.* Краёвы слоўнік Чэрвеньшчыны. Менск, 1929.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

КАДУК, *нячысцік*, што з’ядае немаўля і тым прыводзіць *род* да вымарачнасці. Персаніфікацыя *хваробы* эпілепсіі (*радзімцаў*, падучай, падучкі) накшталт адпаведных персаніфікацый *халеры*, *воспы*, гарачкі, *трасцы*, *начніц*, крыскаў ды інш. Сваё імя К. атрымаў ад лацінскай назвы хваробы *caducus* — «падучы». Хворыя на эпілепсію лічыліся апантанымі нячystай сілай, што пранікала ў нутро чалавека, мучыла яго, выклікаючы спецыфічныя праявы: страту прытомнасці, сутаргі, канвульсіі, скрыгат зубоў і да т. п. — «его дьявол был осел, и кадук мевал, упалал и от себя отходил, жона его тым се брыдила». К. часам дараўноўвалі да *чорта*: «Ці чорт, ці чортаў унук — адзін кадук». К. адрозніваецца ад падобных дэмануў тым, што шкодзіць не ўсім, а толькі грэшным людзям, зусім не чапае *жывёл*, акрамя *хіба коней*, якія ў далёкіх паходах часам не вытрымлівалі сонечных удараў і падалі, здыхалі, іх агонія нагадвала падучку. «Лічачыся першымі па часе адраджэння, у бягучым часе кадукі з’яўляюцца паследнікамі, забытымі інвалідамі д’ябальства, на якіх не звяртаюць увагі астатнія нячысцікі, не выкарыстоўваюць ні іх вопытнасці, ні іх дапамогі, ніколькі не цэняць іх старэчы аўтарытэт, — адзначаў Нікіфароўскі. Абязжараныя ўсім гэтым ды, звыш таго, расцвіленыя сваімі сабратамі, К. бродзяць водаль ад нячысцікаў і ад сваіх нешматлікіх аднагодкаў. Бачачы ж людскую праўду, асабліва пашану малодшых

да старэйшых, паблажліваць дужых да слабых, кадукі больш за іншых нячысцікаў прыхільныя да людзей, знарок не шкодзяць ім і толькі тады прыступаюць да ахвяры, калі яна спагудная ў людскім сэнсе. Вядома, сваю рэдкасную працу яны выконваюць з навичнай зграбнасцю майстроў, вопытнасцю дзялкоў».

К. уяўляўся нашым продкам у даволі неакрэсленых формах: то здалёк нагадваў капу сена, кучу моху, мог спалохаць нечакана незвычайным рухам. Народнае павер’е пра тое, што К. есць жывых маленькіх дзяцей, якіх прыносяць яму падначаленыя нячысцікі, спарадзіла ўяўленне, што К. вядзе да вымарачнасці, паколькі прымхлівае стаўленне да хворых на невылечную *падучку* — эпілепсію перакрэслівала надзеі гэтых няшчасных на сямейнае жыццё, на працяг роду. Пра пашыранасць уяўленняў пра К. у старажытнасці ва ўсіх сацыяльных пластах нашага грамадства сведчыць звычайнае права, паводле якога кароль Рэчы Паспалітай забіраў да скарбу вымарачныя маёнткі «па праву кадука»: «Тые замкі — Пинск, Кобрин, Рогачы знову на короля его м. светлое памяти Жигмонта Першого кадуком спали». След уяўленняў пра К. захаваўся ў колішнім грозным беларускім праклёне «А каб цябе Кадук...», які ў сувязі са стратай першапачатковага сэнсу набыў характар лагоднага выслоўя-папроку.

Літ.: Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. Т. VI. Вильна, 1888; Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Вып. 14. Мн., 1996; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер’і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 75—76; *Никифаровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995. С. 33—34; *Сержпнтоўскі А. К.* Прымкі і

забабоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998. С. 253—254; *Gloger Z.* Encyclopedija staropolska ilustrowana. T. 2. Warszawa, 1978. S. 302—303.

Л. Салавей

КАЖАН, *жывёла*, шырока прадстаўленая ў міфалагічных вераваннях беларусаў. Згодна з народнымі ўяўленнямі, у К. ператвараецца *мыш*, якая з’ела штосьці ў царкве або наагул асвечанае. За з’едзеную благавешчанскую прасвірку *Бог* зробіў мыш К. — істотаю, што ўдзень не бачыць, а ўночы ловіць камароў ды мошак. Лічылі, што ў К. можа ператварыцца пацук, у якога ад старасці вырастаюць крылы. К. называлі начным *чортам*, здольным прыносіць як няшчасце, так і шчасце — таму яго стараліся злавіць на *Купалле*, бо выпушчаны потым на волю ён можа прынесці свайму збавіцелю багацце. Наагул К. успрымалі як начных духаў, што прыносяць людзям *долю*, нядолю, здароўе, *хваробу*, прыгажосць, брыдоту. У які дом заляціць К., там неўзабаве нехта памрэ. Калі К. сядзе на падлетка, той перастане расці, а калі ўвабіцца ў *валасы* — яны саб’юцца ў *каўтун*, калі сядзе на *галаву* — яна пакрыецца пархамі. Калі К. праляціць пад кілою у *быка* — той пачне кульгаць, калі пад выем у *каровы*, то ў яе прападзе ці сапсуецца *малако*, і тады яе трэба падкурваць разам з купальскімі зёлкамі і самім К. («клін клінам»). Казалі, што К. могуць паўставаць у чалавечым абліччы або ператварацца ў *грошы*, калі К. пакласці ў скрыню з безліччу дзірачак на *трынаццаць* дзён. У К. народ бачыў уваслабленне душы *чараўніка*. Каб паўплываць на шкадліўцаў, лавілі К. і, абвязаўшы суравымі палатном і *ніткаю*, падвешвалі ў комін. Як будзе пятрэць К., выпетрае і вядзьмак і прыбязыць прасіцца вызваліць К.

Здохне К., і ведзьмару прыйдзе канец. Памерлы чараўнік пасля *смерці* таксама з’яўляўся ў выглядзе К. З дапамогаю гэтай істоты, лічылася, можна зрабіцца нябачным. Дзеля гэтага трэба было пасадзіць К. у *гаршчок*, завязаць анучкаю з дзірачкаю, закапаць апоўначы ў мурашніку і бегчы з лесу не азіраючыся, каб не пачуць кажановага крыку (бо калі пачуеш — памрэш). Праз *сем* дзён, калі гаршчок дастаюць, ад К. застаюцца толькі костачкі. З іх трэба выбраць кручок і вёлкі і, узяўшы іх у рот, чалавек нібыта становіцца невідзімкаю. З гэтымі костачкамі была звязана і любоўная магія. Калі зачачіць кажановым кручком дзяўчыну, яна адразу закахаецца; калі ж яна надакучыць — дастаткова адпихнуць яе вёлкамі, і яна разлюбіць. Гэтаксама, казалі, можна прываражыць і хлопца, колючы яго косткаю ў *сэрца* (гл. *Любізнік*). Карчмары, каб прывабіць пітакоў, прыбівалі да сцяны К. Выкарыстоўвалі К. і ў якасці знахарскага сродку. Хвораму на *ліхаманку* давалі на *тры* дні насіць пад пахаю загорнутага ў анучку жывога К., пасля чаго трэба яго выпусціць, і ён, прыняўшы *хваробу* на сябе, занясе яе далёка ад чалавека. Ад *радзімцаў* (падучай) лячылі крывёю К. Па К. спрабавалі вызначыць і бліжэйшае надвор’е: калі К. хутка з’яўляліся пасля *заходу сонца* і ляталі дапазна, гэта абяцала ясную пагоду.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 231; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 107—109, 196, 369, 513; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер’і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 114, 116—117, 134, 157, 269, 634.

У. Васілевіч

КАЖУХ вылучаецца сярод адзення высокім семіятычным статусам. Рытуальнае яго выкарыстанне

пачыналася з першых хвілін жыцця чалавека і працягвалася да самай *мерці*. На К. клалі народжанае *дзіця*, садзілі яго ў час першага пострыгу, адымання ад грудзей, у *чорны* К. захутвалі парадзіху, усюды на К. клалі толькі што памерлага чалавека. Нават у гарачае надвор'е К. апраналі маладыя, сядзелі на ім за вясельным *сталом*. Усе гэтыя кантэксты свярджаюць наяўнасць у К. глыбокага сімвалічнага зместу, калі ён пачынаў маркіраваць пераходнасць, маргінальнасць самой сітуацыі і адпаведна лімінальнасць істоты, што яго апранала. Дарэчы прыгадаць і казачныя эпізоды, калі герой зашывае сябе ў авечую шкуру з мэтай патрапіць на «той» свет.

Нельга паменшыць і ролю К. як сімвала, што ўвасабляў будучы дабрабыт, багацце і плоднасць. Ідэю багацця заканамерна актуалізавала наяўнасць густой поўсці (узгадайце зычанне на вяселлі: «Каб жаніх быў багаты, як кажух валахаты»). У каляндарнай і аказіяльнай абраднасці апрананне К., часцей вывернутага, сімвалізавала прысутнасць у рытуальнай прасторы таго свету ці намер уступіць з ім у кантакт — параўн. калядныя пераапрананні, што дэманстравалі прысутнасць продкаў сярод жывых, К. у рытуалах ахвярапрынашэння і народнай медыцыне. Апануўшы на *Дзяды* К. поўсцю наверх, лічылася магчымым убачыць *душы* продкаў, у такім жа выглядзе запрашалі на калядную куццю *Мароза*, *ваўкоў* і да т. п. Матыў вывернутасці звязаны з устаноўкай на свядомыя антыпаходзіны, а далучэнне К. да атрыбутаў прадстаўнікоў таго свету стасуецца з уяўленнямі аб аднолькавай калматасці К. і *чорта*, параўн. выслоўе «чорт кашлаты».

Маніпуляцыі з К. у народнамедыцынскіх рытуалах арыентаваныя

перадусім на сімвалізацыю ім пераходнай зоны — паклаўшы дзіця на чорны К., накрыж выстрыгалі пасмачку поўсці і падкурвалі яго; на К. дзіця «мерылі» ад *гуду*, выбіралі *цень* ды інш.

У асобных кантэкстах К. адсылае ўдзельнікаў абраду да вобраза *мядзведзя*. Менавіта «мядзведзіцай» у беларускіх вёсках называлі маладую (у вясельнай песні: «А прывязлі мядзведзіцу — саплівую, хрыплівую...»). Цікава, што гэтак жа называлі нявесту і ў старажытнай Грэцыі, дзе існаваў нават звычай, згодна з якім афіянкі ў гонар багіні Артэміды павінны былі рытуальна пераўвасобіцца ў мядзведзіху. З другога боку, згялягачныя легенды звязваюць першага мядзведзя з чалавекам, які, апрануўшы К., хацеў напаляхаць *Бога* і быў за тое пакараны.

Сімволіка багацця і дабрабыту ў К. рэалізавалася ў абрадах уваходзін, калі сямейнікі ўпаўзлі ў новую хату па пасцеленым поўсцю ўверх К., у самім будаўніцтве жытла — пры падыманні маціцы да яе прывязвалі загорнутыя ў К. *хлеб* і бутэльку з *віном*. Паўсюль праз К. вялі ў хлеш купленую *карову* і выганялі яе першы раз увесну ў *поле* (параўн. тлумачальнае клішэ: «Каб не гола була»). На Лепельшчыне на Грамнічкі прыносілі ў хату гусака і кармілі яго на стале, засланным К.

Літ.: Бяздоннае багацце: Легенды, паданні, сказы. Мн., 1993. С. 99; *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 137—142; *Крыўко М.* Са слоўніка Дзісеншчыны // Польшы. 1995. № 2. С. 256; Палявыя запісы аўтара; *Шпилювский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1852. № 3. С. 2.

Т. Валодзіна

КАЗÁ¹, **казёл**, найраней асвоеная *жывёла*, дамestыкацыя і выкарыстанне яе адбылося ў горных раёнах у поясе ад Малой Азіі і Месапатаміі да

гістарычнага Ірана і датуецца межамі 9—8 тыс. да н. э. Казёл выступае як рытуальная жывёла ў старажытных германцаў, балтаў і славян.

У сялянскім побыце беларуса К. замяняла бедным людзям карову, але часта, не маючы магчымасці трымаць карову, адмаўляліся набыць і К. Як да свойскай жывёлы селянін ставіўся да К. не надта добра, з адценнем знявагі, трымаючы ў галаве яе «чортава» паходжанне (параўн. прыказку: «Козы ня скот, бабы — ня людзі» і да г. п.). Не забудземся таксама і на прыродны характар К.: вольналюбівы, ініцыятыўны і разумны (прыказкі кшталту: «Пусці казла ў гарод»; існуе сюжэт, дзе жонка ўцякае ад нялюбта мужа, ператварыўшыся ў К.).

На вобраз К. у беларускім фальклоры наклаліся дзве традыцыі: язычніцкая і хрысціянская. У першай К. сімвалізавала сямейны лад, дабрабыт і ўрадлівасць («Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць»). Паводле другой К. — стварэнне чорта, жывёліна, што цесна звязана з нячыстай сілай. Паводле этыялагічнага міфа, К. зліпіў чорт, пазайздросціўшы творчаму запалу Бога, які стварыў авечак, кароў, коней і нарэшце чалавека. Жывёла ў чорта атрымалася не жывой, аж пакуль Бог не ўдыхнуў у яе душу, аднак на выгляд К. засталася падобнай да чорта: рогі, барада, шклянныя вочы... Але можна думаць, што сувязь К. з ніжнімі, хтанічнымі сіламі сягае пракаветнай даўніны, а хрысціянская традыцыя толькі ўзмацніла і гіперграфавала некаторыя старажытныя веранні.

Цікавы момант у беларускім фальклоры — розная колькасць вачэй у К. у некаторых сюжэтах, што можа актуалізаваць прыналежнасць К. да іншага, нечалавечага, свету. У адной казцы ў дзеда з бабай прарасло гарохавае зерне. Дзед палез па сцябліне наверх і ўтары знайшоў хатку, «а ў тэй

хатцы, што масла, што сыра: лаўкі і столь... з малочнага». Там жылі тры К.: аднавокая, з двума вачыма і з трыма вокамі; такім чынам, яны належаць да нябеснай, верхняй, сакральнай сферы. К. з трыма вокамі і знайшла (убачыла) дзеда: «Хацелі козачкі запароць старога, а потым адумаліся і ўзялі старога пасвіць іх, а старую даіць, да малачко збіраць». Тут можна ўбачыць своеасаблівую адмену міфа аб дамestыкацыі К. Можна прыгадаць і такога персанажа, як Казьма. Акрамя каранёвага сугучча можна прывесці іншыя паралелі. У адным апавяданні Казьма — Казьма Крывы (аднавокі) — мае статак К.; пад казлом хаваецца герой пасля таго, як пазбавіў Казьме Крывому апошняе вока. Аналогія з грэцкім Кіклопам тут відавочная. Супаставім таксама розную колькасць вачэй вышэйзгаданых трох коз і Казьмы.

К. — сімвал урадлівасці і прыбытку. У казцы дзеду даецца «залатая козка», з якой сыплюцца золата і серабро. Наагул К. (ці частка яе цела) часта называецца залатой: каза-залаты рог; ведзьма абарочвае дачку К. — «нібыта залатой». У апошнім прыкладзе можна ўбачыць супадзенне ў адным тэксце дзвюх традыцый. У. М. Тапароў робіць слушнае пазтапнае супастаўленне К. са старажытнымі пярэднеазіяцкімі багамі ўрадлівасці, кшталт хецкага Тэлепінуса. Вядомы сюжэт у дзіцячых казках пра выгнанне К. з дапамогаю пчалы; таксама казка пра К., зайчыка (гл. *Зяцц*) і пeўня, які выганяе К. з хаты зайчыка (узгадаем аналагічны сюжэт з лісіцай (гл. *Ліса*), дзе яна выконвае аналагічную К. ролю). Тут развіваецца схема выгнання пакрыўджанага бога ўрадлівасці, каб ён выканаў сваю асноўную функцыю — паспрыяў ураджаю. Таму можна выснаваць, што К. магла раней быць увасабленнем

бога, які нараджаецца і памірае. На *Каляды* ладзіцца абрад: апранутую К. «забівае» дзед-стралок — К. памірае, але зноў ажывае, пяецца песня пра ўрадлівасць.

Сімвалам урадлівасці К. абавязана сваёй прыроднай плоднасці і юрліва-сці, — гэта ў першую чаргу датгчыць казла-самца. З апошнім звязаны шэраг фальклорных і лінгвістычных актуалізацый. Пашырана пабудова найменняў казла-самца ад каранёў, першаснае значэнне якіх было «рабіць паступова-зваротныя рухі», напрыклад «маркатун» у значэнні «пажадлівы казёл» — ад і.-е. *mor-/*mer-.

Літ.: Белова О. В. Коза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 522—524; *Гамкрелдзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 585—589; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891. С. 140, 149—152, 587, 594—597; *Легенды і паданні. Мн., 1993. С. 53; Топоров В. Н.* Козел // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 663—664.

Ю. Драздоў, Л. Салавей

КАЗА², народная назва нейкага сузор'я (Віцебшчына), верагодна, сузор'я зімовага неба Вознік. Падобныя назвы вядомыя ў Польшчы: *koza, kozielki, kózki, kózka*, якія, як лічыцца, калькуюць лац. *Capella* «козачка» — самая яркая зорка сузор'я Вознік. Аднак не адмаўляецца і незалежнае ўтварэнне, бо перыяд высокага ўзыходжання гэтага сузор'я прыкладна прыпадае на калядныя святкаванні, у часе якіх «каза» з'яўляецца адным з цэнтральных персанажаў, параўн. і палескую (былы Мазырскі павет) назву другой Куцці — *Куцця святога козліка*. Аповед пра паходжанне апошняй назвы паўтарае тэму антыч-

нага міфа пра Амалтэю (лац. Капэля): гэта клопат казы (козліка) пра схаванага ад пераследу немаўляці Зеўса (Ісуса Хрыста).

Звернем увагу на тое, што зорка Капэля на *Каляды* — гэта самая высокая і вельмі яркая зорка на небе. І гэты момант яўна адлюстраваны ў калядных песнях, падобных да той, што была запісана, напрыклад, у Пастаўскім р-не: «Ў чыстым полі лаза стаіць, каляда. // На тэй лазе каза сядзіць. // Прышоў да яе серанькі ваўчок. // — Да злезь, каза, патанцём...» Для беларускага фальклору вобраз нейкага персанажа на дрэве звычайны і адпавядае моманту кульмінацыі адшаведнага гэтаму персанажу нябеснага свяціла. Параўнайма, напрыклад, провады *Юр'я* на дрэва ў момант, калі кульмінуе зорка Арктур у сузор'і Валапаса (а гэта самая яркая зорка веснавага зорнага неба). Гэткая сітуацыя можа задавацца і вобразам *гары*, вяршыня якой, як і вяршаліна дрэва, сімвалізуе *неба*, як у каляднай песні: «На гарэ каза // З казлянятамі, // А ў даліне воўк // З ваўчанятамі. // Выскачыў ваўчок, // Казу — за бачок. // А ваўчанята — // За казлянята. *Воўк* у тэкстах такога кшталту заўсёды знаходзіцца ўнізе. Простым спраўджваннем па зорнай мапе можна пераканацца, што менавіта ў гэты момант здараецца ўзыходжанне ўжо згаданай зоркі Арктур, якая, вельмі верагодна, адпавядае фальклорнаму св. Юр'ю. З іншага боку, *ваўкі*, як вядома, з'яўляюцца яго сакральнымі жывёламі, якім ён можа прызначаць на ахвяру свойскіх жывёлін. Такім чынам, сітуацыя, якая сімвалічна апісваецца ў калядных песнях, аказваецца добра ўзгодненай з падзеямі, якія адбываюцца на зорным небе.

Але ў гэтай тэмы ёсць і іншы паварот. Таксама да калядных святаў дапасоўваецца добра ўсім з дзяцінства

вядомы казачны сюжэт пра К. і сямёра казлянятаў. Раней рускі астраном Дз.Свяцік заўважыў, што калі пад ваўком разумець *Месяц*, пад К. — зорку Капэлю, а пад сямю казлянятамі — Пляяды, то змест гэтай дзіцячай казкі адпавядае нябеснай драме, якая перыядычна адбываецца на калядным зорным небе. І звязана гэта з тым, што Месяц, рухаючыся па высокай траекторыі ў зімовы перыяд, мала адхіляецца ад экліптыкі — бачнага гадавога перасоўвання *Сонца* па нябеснай сферы, а яна ў сваю чаргу вельмі блізка праходзіць ад зоркавага згуртавання Пляядаў, так што Месяц перыядычна, асабліва пад поўню, можа іх цалкам сабой затуляць. У казцы гэтаму адпавядае пажыранне ваўком–Месяцам (а гэткае сімвалічнае атаясамленне добра вядомае) казлянятаў–Пляядаў. Але ўжо праз дзён колькі воўк–Месяц значна аддалаецца ад гэтай кропкі нябеснай сферы і калі ён з поўні пераходзіць на сходы, то адразу танчэе, нібы выпусціўшы казлянятаў–Пляядаў са свайго чарава.

І тут можна бачыць відавочны камаганічны падтэкст — тэму новага нараджэння (адраджэння), сімвалічна выражаную персанажамі (К. і яе дзеткамі), якія традыцыйна ў нас асацыююцца з тэмай плоднасці, багацця, дастатку, з тымі самымі азнакамі, якімі характарызуецца *вырай*.

Літ.: Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 406; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер’я. Мн., 1981. С. 57; *Святский Д. О.* Очерк истории астрономии в древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. 7—9. М., 1961—1966; *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. 192; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. К—Каята. Мн., 1988. С. 56.

С. Санько

КАЗА́К (назва паходзіць ад цюркскага «вольны, незалежны чалавек»), персанаж беларускіх паданняў, казак і песняў. Упершыню згадваецца ў грамадзе вялікага князя літоўскага Вітаўта ў 1395 г. Казацтва як ваеннае са слоўе сфармавалася ў XV—XVI стст. на поўдні Украіны (Запарожская Сеч) у асноўным з беглых сялян. Адным з заняткаў казацтва былі ваенныя паходы. У сувязі з падзеямі часоў Сярэднявечча К. пакінулі пэўны след у беларускай гісторыі (паўстанне С. Налівайкі, руска-польская вайна). Разам з гэтымі падзеямі вобраз К. знайшоў адлюстраванне і ў беларускім фальклоры.

Распаўсюджаны таксама назвы археалагічных помнікаў (асабліва гарадзішчаў) — Казацкая Гара, Казацкі Стан, Казацкі Барок, Казацкія Ямы. На Случчыне вядома паданне пра курганы могільнік пач. II тыс., там нібыта пахаваны К., ахвяры вайны 1812 года.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 235, 252—253; Сведения 1873 года о городищах и курганах // Известия Императорской археологической комиссии. Вып. V. СПб., 1903. С. 64; *Строгова В. П.* О словах «казак» и «подсоседник» в древнерусском языке и новгородских говорах // Программа и тез. докладов к 8-й научно-методической конференции Северо-Западного зонального объединения кафедр русского языка педагогических институтов. Л., 1966. С. 115—117; *Чаквін І. У.* Казацтва // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 231—232; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 58—59.

Л. Дучыц

КАЛА́Ч, святочны печаны выраб з пшанічнай мукі ў выглядзе круглай булкі, прадаўгаватага *пірага*, вялікага абаранка або нават *бліна*. На захадзе Беларусі (пераважна ў Зах. Палессі) К. часта выконваў ролю *каравая* ў вясельным абрадзе. На Піншчыне К. сустракала маладых маці жаніха. К. або абаранкамі аздаблялі

і традыцыйныя вясельныя караваі: іх змяшчалі зверху караваі і ўпрыгожвалі кветкамі і фарбаванымі мяцёлкамі аўса або нанізвалі на каравайную стужку. Дарылі К. або абаранкі жаніхі нявестам і ў перадвясельны перыяд. У Зах. Палессі К. дарылі ўнукі сваім бабкам—павітухам. У цэлым абрадавае выкарыстанне К. у Беларусі абмежаванае і больш уласцівае, відаць, заходнім і паўднёвым славянам.

Літ.: Гура А. В., Плотникова А. А. Калач // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 439—442; Калач // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 233; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 133—136.

С. Санько

КАЛІНА, у старажытнай міфапэтычнай традыцыі К. дзякуючы розным аспектам яе каштоўнасці — харчова—лекарству, гаспадарчаму, ахоўнаму, эстэтычнаму, а таксама з прычыны адпаведнасці колеравых характарыстык гэтай расліны асноўнай колеравай трыядзе (*белы, чырвоны, чорны*) з'яўлялася сакральна вылучаным дрэвам і займала ў архаічнай герархіі *раслін* вызначанае традыцыйнае месца. Згодна з міфалагічнымі стэрэатыпамі часоў індаеўрапейскай агульнасці, калі свет падзяляўся на тры сферы — верхнюю, сярэдняю і ніжнюю, якія лакалізаваліся ў пэўных частках Сусветнага дрэва, К. была цесна звязана з ніжняй сферай, са светам памерлых і проціпастаўлена шчасліваму *Дрэву жыцця*. «Каліна — дрэва нешчаслівае: // У карані каліну да вадою мыець, у карані. // Серадзі каліну чарвяк тэчыць, серадзі. // У цвяту каліну дзеўкі ламалі, у цвяту. // Ягаду каліну птушкі клявалі, ягаду... // Ой, явар — дзерава шчаслівае, ой явар: // У карані явара конь сабаліў, у карані. // У серадзі явару да ярыя пчолы, у серадзі. // У вярху явару звонкія гуслі, у

вярху» (параўн. *Рабіна*). Успрыманню К. як нешчаслівага дрэва спрыяла не толькі тое, што яна ў адрозненне ад *явара* нядоўга жыве, невысока ўздымаецца ў *неба*, а расце ў нізінах, каля вады, мае горкія ягады, а і міфалагічныя ўяўленні пра паходжанне гэтага дрэва ад *жанчыны*, якая загінула ці то ў выніку закліяцця, ці то нешчаслівага кахання, ці то ахвярапрынашэння. У беларускім баладным сюжэце, напрыклад, нявестка ператвараецца ў незвычайную К. праз закліцце свякроўкі. Сын пачынае секчы запаветнае дрэва: «Секануў ён раз — цела бела, // Секануў ён другі — кроў канула. // Секануў трэці — слова мовіла: // За што, за што, мой міленькі, так мяне».

Уяўлялася, што К., якая расце бліжэй да падземнага царства, але ўсё ж такі з'яўляецца зямной раслінай, можа перадаць гісторыю забойства жанчыны, якая ўжо на «тым» свеце, пад зямлёй, жывым людзям, што на зямлі.

Міфалагічнае ўспрыманне К. як нешчаслівага дрэва, якое паўстала ад загінуўшай жанчыны і якое звязвалася са смерцю, з трансфармацыяй, стала асновай для набыцця К. значэння надмагільнага дрэва, дрэва смерці. Беларускума фальклору вядомага матывы расцвітанна незвычайнай К. на дзівочай ці жаночай магіле, зацярушвання К. дзівучыны, якая патанула ў сакральнай рацэ *Дунай*. У песні, напрыклад, жонка просіць у мужа: «Ой, памру я, мой міленькі, памру. // Да зрубі мне цісову труну. // Вой, выкапай глыбоку магілу, // Станові мне ў галоўках каліну».

К., што вырастае на магіле бацькоў нявесты, — пашыраны вобраз беларускіх вясельных сірочых песняў. Сімвалічная роля К. як медыятара ў спробах кантакту нявесты з замагільным светам з мэтай запрашэння памерлых бацькоў на *вяселле* яскрава праяўляецца ў такіх дзеяннях маладой,

як адхіленне, заломванне, ламанне К., што расце на магіле, або змятанне магілы калінавымі галінкамі, напрыклад: «Выйду на магілінічак, пахаджу, // Рукой каліначку заламлю, татку на вяселле запрашу».

Як дрэва-медыятар, адзначанае прыналежнасцю да нечалавечага локкусу, К. выступае ў старажытнай частцы духоўнай культуры беларусаў — *замовах*. У іх з К. звязваецца звышнатуральная сіла, якая выгаворвае, пускае на вецер «скулу—рожу»; «сіні агонь, прапускаець і шал, і бешанства выганяець»; «сівенькі дзядочак» ламае і паліць К. з лекава-магічнымі мэтамі; на К. адпраўляюць *хваробы*, звязаныя з пачырваненнем. Медыятыўнае значэнне мае К. у некаторых абрадах.

Асаблівую цікавасць уяўляюць прыпевы са словамі «каліна», якія вельмі часта ў купальскіх і калядных песнях разам са зваротам да Сонейка, Дуная, Івана Купалы і г. д. складаюць нейкі сакральны пласт, дэтэрмінаваны характарам купальскай і каляднай урачыстасцяў як семантычна звязаных гранічных вежаў у жыцці чалавека і космасу.

Разгледжаныя міфалагічныя ўяўленні пра К. абумовілі набыццё фальклорным сімвалам К. значэння асобы (часцей жаночага роду) у стане пераходнасці, пераўтварэння, а таксама сімвалізацыю ім нешчаслівай маладой жанчыны ці яе горкай *долі*. Апошнія значэнні з'яўляюцца таксама вынікам асацыяцыі дзядзючыны (жанчыны) з К. на аснове іх вонкавага падабенства і псіха-асацыятыўнай сувязі горкіх калінавых ягад з горкай жаночай доляй. На глыбінным міфалагічным роўні, дзе К. была песна звязана са смерцю (якой архаічны светапогляд прыпісваў эратычны характар), можа знайсці сваё абгрунтаванне і эратычнае значэнне сімвала К., шырока ўжыванае ў вясельным абра-

давым комплексе беларусаў і іншых славян. З забыццём міфалагічнага грунту эратычную афарбоўку сімвала К. стаў падтрымліваць асацыятыўны кампанент: падабенства чырвоных ягад і кропляў *крыві*, якое ўзнікла на аснове ўжо існуючай семантыкі вобраза К. як нявесты. Калі вобраз К. сімвалізаваў самую лімінальную істоту, асобу ў стане пераходу, кульмінацыйным момантам якога ўяўлялася смерць (рэальная ці сімвалічная), то сам працэс пераходу знайшоў глыбокае раскрыццё ў матывах пераправы па *Калінавым мосце*.

Літ.: Балады. Кн. 1. Мн., 1977. С. 182—183; Булька Г., Гуняжэнко І. Каліна // Беларуская думка. 1995. № 2. С. 73—75; Вясельныя песні. Кн. 1. Мн., 1980. С. 21; Вясельныя песні. Кн. 3. 1983. С. 141; *Гамкрелідзе Г. В., Іванов Вяч. В.* Індоевропейскі язык і індоевропейцы. Ч. 2. Тбілісі, 1984. С. 485; Голас з невычэрпнай і жыватворнай крыніцы. Мн., 1995. С. 224; *Замовы*. Мн., 1992. С. 146—147, 151, 199, 212; *Малоха М.* Фразеологізмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 83—89; *Калыда Г. К.* Сімваліка раслін і дрэў у карагодных песнях беларусаў // Весті Акадэміі навук БССР. 1991. № 4. С. 89—90; *Радзіны*: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 149; *Усачева В. В.* Каліна // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 446—448; *Фацеева С.* «У лужку, у лужку калінка ў кружку...» Сімваліка каліны ў вясельных песнях // Роднае слова. 1996. № 2. С. 50—58; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 165—168.

I. Швед

КАЛІНАВЫ МОСТ, міфалагічны мост, месцамі лакалізацыі якога, як сведчаць беларускія фальклорныя тэксты, уяўляліся мора, пустыня, *рака* (вогненная, *Дунай*, *Смуродзіна* ці *Смародзіна*). Усе гэтыя семіятычна адзначаныя аб'екты асэнсоўваліся міфалагічнай свядомасцю як аддаленая, чужая прастора. К. м., які злучаў берагі межавай ракі паміж «тым» і

«гэтым» светам (якая вядомая ўсім індаеўрапейцам), звязваю чалавечую айкумену з іншасветам, яго прадстаўнікамі і маркіраваўся як прыналежны да царства *смерці*.

К. м. масціла нячыстая сіла, а ў дом ля К. м. прыходзілі д'яблы і з'ядалі дзяцей, на К. м. лакалізаваліся істоты змянай пароды (змяя Шкурапея, над усімі старшая, старшы чарвяк ды інш.), а таксама святых, што захавалі адзнакі паганскіх бовстваў (Прачыстая маці, сам Гасподзь Ісус Хрыстос, святых *Юр'я, Мікола, Пятро, Васіль, Кузьма*). На К. м. або ля яго расце *каліна*—дрэва, цесна звязанае з ніжняй сферай, з памерльмі.

Ідэя сувязі свегаў і станаў удлучалася ў больш агульную ідэю пераходу, якая была пакладзена ў аснову абрадавых комплексаў, звязаных з нараджэннем, выселлем і смерцю. Міфалагічны сімвал К. м., які падзяляў і злучаў адначасова людскі, матэрыяльны, свет і свет духоўны, заматэрыяльны, сваё і чужое, набыў значэнне пераходу з аднаго свету ў другі або з аднаго сацыябіялагічнага этапу ў іншы. У каляндарна-абрадавых песнях сімвалічны пераход сакралізаваных *гасцей*, звязаных з іншасветам: *Каляды, каляднікаў, валачобнікаў і г. д., заканчваецца рытуальным шэсцем па К. м. «Семсот каляднікаў» у беларускай песні просяць: «Ох, пазволь, пане, поле змераці, // Поле змераці, стадо згоніці, // Стадо згоніці на калінаў мост. // А калінаў мост да й уламіўся, // Вороное стадо да й затонуло». У песнях на шлюбную тэматыку нявеста мосціць К. м., які тут звязаны з сімвалікай кахання, пярынамі, па К. м. маладыя ідуць да *шлюб*у, брат сястру вядзе на пасад, едзе вясельны поезд маладога ці сам малады, напрыклад: «Не гніся, не гніся, калінавы мосцік, // Там едзе Міхаська да пешчы ў гасці... // Як праз поле едзе — лес палягае...»*

У радзінных песнях бацька, у якога нарадзілася дзіця, «бяжыць», «ступчыць», «пабрухваець» па К. м., просячы бабу «перабабіць», кумочка — «перанесці», а кумачку «перахрысціць» *дзіця*, г. зн. дзіця, якое адразу пасля нараджэння належала «чужому» свету, па К. м. павінна было трапіць у «гэты» свет (параўн. старажытнае ўяўленне пра нечысціню парадзіхі, дзіцяці, павітухі і мужа парадзіхі; тлумачыцца гэтая нечысціня сувяззю з «тым» светам).

Пераход паміж двума светамі ці станамі, згодна з міфалагічнымі ўяўленнямі, мог адбывацца толькі праз знікненне (рэальную ці сімвалічную смерць) чалавека на адным роўні і з'яўленне ўжо на другім роўні, у новай якасці. Таму К. м. — гэта і мост смерці (параўн. матывы беларускіх фальклорных тэкстаў: «Ай, ехалі сваты // Па калінавым масту. // Масты паламілі, коней патапілі», «Ішоў дзед калінавым мостам. Мост пахіліўся. Дзед паваліўся» ды інш.).

Пераход, змена станаў, згодна з архаічнымі ўяўленнямі, былі немагчымыя ўнутры арганізаванага свету і суправаджаліся барацьбой двух пачаткаў: новага і старога, свайго і чужога. Барацьба гэтая адбывалася на К. м., які сімвалізаваў прамежкавую зону (параўн. матывы казак і замоў, у якіх на К. м. адбываецца змаганне героя з пачварай, са змеям, св. Юры на К. м. забівае чараўніцу, што адбрала малако ў кароў ды інш.). Пазней сімвалічны пераход па міфалагічным К. м. пачаў паказвацца і ўспрымацца як рэальная пераправа па матэрыяльным К. м.

Літ.: Беларускі фальклор: Хрэстаматыя. Мн., 1970. С. 183, 200; Восточнославянские волшебные сказки. М., 1992. С. 34; Вяселле: Песні. Кн. 1. Мн., 1980. С. 439; Замовы. Мн., 1992. С. 158; *Малоха М.* Фразеологізмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн.,

1998. С. 83—89; Песни белорусского Полесья. М., 1993. С. 31.

І. Швед

КАЛОДЗЕЖ, студня, у міфапаэтычнай традыцыі адзін з дзейсных каналаў камунікацыі з «іншасветам», песна звязаны з жаночай сімволікай і стыхіяй (зямной і нябеснай) вільгаці. У чарадзейнай казцы «Падчарыца» гераіня, апусціўшыся ў К., трапляе на *неба*, дзе сустракае *Бога*, які загадвае ёй «зімой... падушкі падбіваць, каб снег ішоў, а ўлетку... двор месці, каб дождж ішоў». Сувязь К. з нябеснай вільгацю выразна прасочваецца ў абрадах выклікання дажджу (з гэтай мэтай у К. «сеялі» мак, ваду з трох (сямі) К. разлівалі па палях, што ўяўляла сабой сімвалічны акт апладнення, ці ўкідвалі ў яго скрадзены ў ганчара *гаршчок*. Адначасова К. звязаны з хтанічнай, патэнцыйна небяспечнай сферай. Лічылася, што лясны К. апоўначы ператвараецца ў жытло *чорта*, дзе ён захоўвае сваё багацце. На Случчыне, падчас сонечнага ці месцавага зацмнення, зачынялі ўсе К., баючыся, каб праз іх на свойскую жывёлу не прыйшоў мор ці пошасце. На Мазыршчыне ў час перадсмяротнай агоніі паціраючаму давалі напіцца вады з К.

У паданні пра заснаванне *Турава* фігуруе міфічны К. князя *Тура*, які мае тры дны: меднае, сярэбранае і залатое. У выпадку, калі прарвецца апошняе, залатое дно — мусіць наступіць канец свету (хаос), і *зямля* ператворыцца ў вялікі акіян. Міфалагічным чынам «абыгрывалася» напоўненасць—ненапоўненасць К. У беларускім народным сонніку *поўны* К. азначаў багацце, прыбытак, а сухі, пусты — нястачу і голад.

Калструктыўныя асаблівасці калодзежнага зруба асацыяваліся з жаночымі дзетароднымі органамі, параўн. загадку: «У дзёда вісіць, у бабы ззяе, дзед папросіць — баба дае» (К. з жура-

вом). Адсюль наяўнасць шэрагу перасцярог, звязаных з К., якія датычылі цяжарных жанчын. Так, цяжарнай забаранялася сядзець на агароджы К., бо дзіця, якое народзіцца, магло ўтапіцца. Гэтаксама нельга было глядзецца ў К. (будзе сляпое дзіця), выліваць назад зачэрпнутую ваду, бо дзіця будзе ванітаваць пасля кармлення цыцкаю. Калі ж рэшту вады, што засталася пасля мыцця «месячнай» кашулі, уліць у *замок* і, замкнуўшы, укінуць у К. — гэта прыводзіць да бясплоднасці жанчыны.

Каб «залагодзіць» К. з ягонай «новай» вадой, на Піншчыне ў першы дзень *Калядаў* (да ўсходу *Сонца*) жанчыны спецыяльна хадзілі «вітаць» яго. У вясельнай абраднасці маладая, ідучы першы раз па ваду ў слябібе мужа, павінна была пакінуць ля К. акрайчык *хлеба*. З мэтай павелічэння ўдойнасці *кароў* і каб не трацілася *малака*, жывёлу трэба было абліць вадой з трох К. або, пакрыўшы ваду з К. абрусам, выпіць праз яго *чатыры* разы, пачаргова перастаўляючы *вядро* на чатыры бакі ад К.

Функцыя К. як канала камунікацыі з «іншасветам» абумовіла яго вялікае значэнне ў дзявоцкіх *варожбах* «на жаночую долю» і замужжа. Так, на св. Андрэя (30 лістапада н. ст.), каб убачыць у *сне* суджанага, дзяўчына *тры* разы абыходзіла К., абсейваючы яго канапляным насеннем з прыгаворам: «Святы Андрэю, на цябе канпелькі сею» і кладучы рэшту пад падушку (Случчына). На *Каляды*, каб вызначыць, куды дзяўчына пойдзе замуж, у К. на нітцы апускалі *ключ* (сімвалічны *coitus*). У які бок адхіліцца ключ у час кранання да вады — з таго боку будзе жаніх (Віцебшчына). Пазнаць жа свайго жаніха можна было, замкнуўшы К.; той, хто прыйдзе да дзяўчыны па ключ, і будзе яе жаніхом (былі Вяліжскі павет). З гэткай

жа мэтай пад Новы год або напярэдадні *Вадохрышча* на ноч пад ложка ставілі сімвалічны К. (2—3 вяночкі, зробленыя з лучынак, і судзіна з вадой, часам вешалі замок), з якога, у *сне*, мусіў падаць ваду суджаны. Таксама на «Куготы» (пярэдадзень Новага года) дзяўчаты хадзілі да К. есці прасяную *кашу*, а пасля крычалі ў К. «ку-гу-гу». Адкуль адгукнецца рэха, туды ёй і ісці замуж (Маларышкі р-н).

Пакрыццё калодзежнага зруба страхой акрамя ўтылітарнай функцыі абароны ад засмечвання мела і магічнае значэнне — каб у К. не ўлез нячысты. Стрэхі маглі аздабляцца разнастайнай сімволікай («дрэва жыцця», *салярная сімволіка*, сімвалы вады ды інш.).

Асаблівай пашанай у народзе карысталіся так званыя «святыя К.», культывыя К., вада якіх надзялялася чудадзейнымі лекавымі і ачышчальнымі ўласцівасцямі і з якімі былі звязаны тыя ці іншыя паданні. Гэта, напрыклад, ужо згаданы Тур-калодзеж, выкапаны князем Турам. Блізу в. Масалаі Крупскага р-на ёсць Вітавы калодзеж, які, паводле аповедаў, быў выкапаны для караля Віта, калі той абедаў у час паходу. Каля К. у в. Дарасіно Любанскага р-на адбывалася набажэнства на *Макавея* і ў Прапалавенне. У Палькавічах Магілёўскага р-на да студні народ збіраўся ў тры пяціцы на год (восьмую, дзевятую і дзесятую пасля *Вялікадня*, асабліва ў дзевятую (Палькавіцкую) пятніцу. Над К. пад Юр'евай горкай блізу Віцебска была пабудавана капліца. Набажэнствы ў ёй адбываліся ў дзень св. Георгія і ў дні Барыса і Глеба. Вядомы К. пад назвамі — Дзівічы калодзеж, Турэцкая студня, Князь-Калодзеж, Сіні калодзеж, Каралеўскі калодзеж, Калодзеж Ундзіны, Святы калодзеж, Еўжын калодзеж ды інш.

Зрэшты, культывае значэнне меў кожны К., што і абумоўлівала выкананне разнастайных календарных і аказіянальных абрадаў. Ваду К. свяцілі на Вадохрышча, і вадой з трох пасвенчаных К. апырсквалі *пчол*, каб добра вяліся. Каб не гніла *капуста*, на *Пятра* да ўсходу *Сонца* спяшаліся адшчыкнуць з градкі тры капусныя лісткі і ўкінуць у К. На Купальнага Яна («Петруўчанаго») абсявалі К. макамак ды лёнам (Гомельшчына). Пасвенчаны на Макавея мак сыпалі ў К., калі ўлетку доўга не было дажджу.

Літ.: *Валенцова М. М., Виноградова Л. Н.* Колодец // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 536—541; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць. Мн., 1993. С. 12, 18, 25, 28, 31—32; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 531; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 280—282, 329, 347—348, 400, 410, 412; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 131, 142, 168, 188; *Романов Е.* Матэрыялы па этнаграфіі Гродненскай губерні. Вільно, 1911; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 187, 188, 191; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Матэрыялы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянскі і балканскі фольклор. 1986. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 186—188, 195, 218, 220; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1971.

Л. Дучыц, У. Лобач, С. Санько

КАЛЫСКА, калыбка, зыбка, люлька, ложка для немаўляці, старадаўнія віды традыцыйнай народнай мэблі, прызначаныя для калыхання дзіцяці, адрозніваліся канструкцыйна і паводле спосабаў калыхання, калыбання, гойдання, зыбання. Сімвалічна стасуецца з матчыным улоннем, *хатой*, *дамавінай* і *арэлямі* (параўн. бел. калыска «арэлі»). З К. былі звязаны шматлікія павер'і і засперагалыныя захады, пачынаючы ўжо ад

моманту яе вырабу і нават выбару матэрыялу. Так, лічылася, што К. павінны рабіць абавязкова староннія людзі, іначай дзіця можа неўзабаве памерці. З другога боку, было вельмі пажадана, каб К. рабіў сам бацька або хаця б нешта дарабіў ці навязаў вярочакі, а то дзіця не будзе яго шанаваць.

Прынесеную ў хату К. перш-наперш абкурвалі асвечанымі зёлкамі і ставілі так, каб на дзіця не падалі ні сонечныя, ні месяцовыя промні. Нованароджанае дзіця не адразу кладуць у К., а толькі пасля «хрэсту». Калі трэба ўладкавацца з К. так, а не іначай, падлогу вакол яе пасыпалі *полелам* асвечанай *вярбы*. Паўсюль забаранялася калыхаць пустую К., каб не калыхаць *чорта*, *хваробу* або каб дзіця не памерла. Пад К. або ў яе клалі вострыя ці металевыя (жалезныя) прадметы (напрыклад, *іголку*, *нож*, *шпільку*), крыжык, ладун, вугольчык, «пячыну» (кавалачак гліны ад *печы*), *хлеб-соль*, *ката*, каб захаваць дзіця ад нядобрых уплываў. Сваю ролю адыграла прасторавая адарванасць К. ад зямлі, ад «нізу», што адпавядала ў агульнай скіраванасці на захаванне жыццёвай сілы дзіцяці.

К. становілася першай «хаткай» маленькага чалавека, у яе, як і на *вяселлі* ці ўваходзінах, найперш пускалі ката, укладалі *пірог*. Маючы на ўвазе беспасярэднія сімвалічныя судачыненні К. з труной (параўн. успрыманне іх як «часовых» змяцілішчаў чалавека, як праваднікоў з аднаго свету на другі; часта К., як і труну, «спраўлялі» толькі чужыя людзі), падкрэсліваецца важнейшы сэнсавы лейтматыў сімволікі К. — быць канцом шляху, па якім дзіця прыйшло з таго свету, і пачаткам жыцця гэтага. К. з'яўляецца сімвалічным адпаведнікам мацярынскага ўлоння: і пакіданне К., і з'яўленне на свет пазначалі новы этап у жыцці чалавека.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего мирозосерпцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 176; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 150—155; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 327—329; *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў: Канец XIX — XX ст. Мн., 1993. С. 32, 37; *Ластоўскі В.* Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 270; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 242; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 63—65, 68, 100, 105, 109—111, 114, 119, 128—129, 190; *Сахута Я. М., Цімоў В. С.* Калыска // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 236; *Серзпунтоўскі А. К.* Прычмы і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 174—176, 181—183, 191—192; *Толстая С. М.* Кольбель // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 559—562.

Т. Валодзіна, С. Санько

КАЛЯДЫ, Каляда́, тэрміны замежнага паходжання (ад лац. *calendae* «першы дзень месяца»), звязаныя з календаром і каляндарнымі (навагоднімі) абрадамі, глыбока засвоеныя на беларускай глебе і часткова міфалагізаваныя. Комплекс зімовых навагодніх святаў у беларусаў захаваў усе прыкметы абрадавасці «пачатку» (года) і чыста хрысціянскага тлумачэння (Каляды і Раство). К. (свята) называліся ў множным ліку, у іх шмат агульных рысаў з адпаведным святам у нашых паўднёвых суседзяў: украінцаў, малдаван, румын. Нават на тэрыторыі самой Беларусі ў абрадавасці К. назіраюцца адрозненні: чым больш на поўдзень, тым больш багата ідзе святкаванне. Затое Беларусь вызначаецца сваёй адметнасцю — вярнацю веснавому святкаванню Новага года — абрадам абходу двароў валачобнікамі, багатым рэпертуарам валачобных песняў ды інш.

Тэрмін «каляда» мае іншае значэнне, чым К., хоць значэнні часам

супадаюць. «Беларусы ўжываюць слова «каляда» ў двух значэннях, — пісаў А. Багдановіч, — як назву свята і як назву прадуктаў, прыгатаваных да К. са свінніны: кілбас, сала, кумпякоў — усё гэта ў сумарным сэнсе называлася калядою». Як абгрунтаванне сказанаму ён прыводзіў радкі каляднай песні: «Ехала Каляда па ляду, // Рассыпала каляду». Што да абрадавай стравы з ахвярнай жывёлы, то тут усё слушна. Можна яшчэ дадаць, што і сама *свіння* называлася калядой («Добрая ў цябе сёлета каляда!»), свінню адкормлівалі і рэзалі спецыяльна перад К. У калядныя дні праваслаўныя святары «хадзілі па калядзе», збіраючы прадуктовую даніну не толькі жывёльнага, але і расліннага паходжання (зерне рознага роду). Калядоўнікі таксама «каледавалі», абыходзячы двары з песнямі і віншаваннямі.

Што датычыць нейкага персанажа Каляда, то тут глеба вельмі недыхтоўная, абмяжоўваецца песнямі, у якіх ёсць прыпевы «Каляда!», «Коліда!», што можна зразумець і як абрадавае выпрошванне дароў — каляды. Можна прыняць меркаванне А. Я. Багдановіча, што К. належаць да ліку святкаванняў сонечнага культу. Тут маецца поўны комплекс вялікага свята (гадавога): ачышчэнне жылля, сядзіб, мыццё ў *лазні*, ушанаванне продкаў-*дзядоў* (тры куці: посная, багатая і вадзяная), спажыванне рытуальнай ежы, ахвяраванні і калектыўныя абрадавыя піры, *варожбы*, у тым ліку і варожбы па нутраных органах жывёлы (па «*касе*» ў свінні меркавалі пра цэлы год). Атрыбутам К. можна лічыць *арэхі* (на Вялікдзень — чырвонае *яйка*), гульні з імі, якія маюць характар варажбы — «*дот*» ці «*лішка*», шматлікія калядныя забароны, рэгламентаваныя «*крывыя вечары*» ды інш. К. у Беларусі

вызначаліся *ігрышчамі*, сярод якіх абсалютна унікальнае — «Жаніцьба Цярэшкі» (гл. *Цярэшка*), пашыранае толькі на тэрыторыі колішніх палачан, а таксама абрадавыя гульні-карагоды: «*Яшчар*», «*Ліпка*», «*Перапёлачка*», «*Падущачка*». На народную аснову наклаліся яшчэ запазычаныя з Захаду лячэчныя тэатры-батлейкі і царкоўныя абрады кштальту «крыжовага ходу», асвячэнне вады ў Ірдане ды інш.

Літ.: *Багдановіч А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 83—84; *Виноградова Л. Н.* Колядование // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 570—575; Земляробчы каляндар. Мн., 1990; *Кабакова Г. И.* Коляда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 568—570; *Климишин И. А.* Календарь и хронология. М., 1981; *Коваль У. I.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 79—80.

Л. Салавей

КАМАЕДЗІЦА, адно са святаў беларускага народнага календара. Упершыню апісана ў 1874 г. С. Нячаевым і грунтавалася на матэрыялах з ваколіцаў Вягомля. Згодна з апісаннем, свята адбывалася заўсёды напярэдадні *Благавешчання* (Звеставання) 6 красавіка н. с. і прысвячалася *мядзведзю*. У гэты дзень падавалася адмысловая ежа: спачатку гатаваўся сушаны рэпнік (травяністая расліна з сямейства крыжакветных) у знак таго, што мядзведзь ужывае пераважна раслінную ежу, травы. Наступнай стравой быў аўсяны кісель, бо мядзведзь любіць авёс. Пасля кісялю елі гарохавыя камы (кашу ці галушкі з адваранага і тоўчанага *гароху*), таму нібыта і сам дзень атрымаў назву «Камаедзіца». Пасля абеду ўсе — старыя і малыя — клаліся, але не спалі, а бесперапынку павольна перакочваліся з боку на бок, каб гэта максімальна

нагадвала пераварочванне мядзведзя. Цырымонія гэта працягвалася каля дзвюх гадзінаў і рабілася дзеля таго, каб мядзведзь лёгка ўстае са сваёй зімовай бярглогі. Пасля абеду сяляне ўжо не займаліся сваімі дзённымі работамі, а святкавалі. Па перакананні сялян, як адзначалася, мядзведзь на Звеставанне абуджаецца ад зімовай спячкі, устае з бярглогі. Таму яго і сустракалі з добразычаннямі. Пра семантыку свята гл. таксама *Качырына* і *Мядзведзь*.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 74—75; Земляробчы каляндар: Абрады і звычай. Мн., 1990. С. 139—140; *Нечаев С.* Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 229—230.

Э. Зайкоўскі

КАМЁНЬ. Народныя ўяўленні аб магічных здольнасцях К. заснаваныя на спецыфіцы ягоных фізічных якасцяў (важкасць, цвёрдасць) і разнастайнасці формаў (гладкі, шурпаты, маленькі, вялікі ды інш.). Апошняя акалічнасць ляжыць у аснове меркаванняў аб здольнасці К. расці. Паводле легенды, у міфалагічныя часы, калі Бог (Божая Маці) хадзіў па зямлі, К. вырасцілі памерамі з хату, але пасля таго як Бог збіў нагу аб К. і пракляў іх, яны перасталі расці ці «растуць, але памалу».

У беларускіх замовах К. выступае як сімвалічны цэнтр сусвету, «падмурак» Сусветнага дрэва, дзе знаходзіцца прычына *хваробы* або ўмовы (прасторавыя, персанальныя) яе ліквідацыі; як своеасаблівы «адрас» на мяжы іншасвету, куды накіроўваецца (вяртаецца) немач і адкуль чакаецца дапамога: «На сінім моры-акіяне стаіць дуб, пад тым дубам ляжыць Латыр-камень, пад тым камянем ляжыць чорная руна, у той руне жывець змяя Скурапея» або «На моры,

на лукамор'і ляжыць белы камень, на тым камні сядзіць дзедзька-белаба-рэдзька. Прашу цябе, дзедзька-белаба-рэдзька, што б ты вынімаў шал...»

Трываласць, цвёрдасць, даўгавечнасць К. фігуруе як асноўная матывацыя яго выкарыстання ў магічнай аперацыі выбару месца пад новую хату. На Віцебшчыне гаспадар мусіў таемна прынесці на меркаванае месца па адным К. з 4 палёў (4 бакі свету) і раскласці па ўяўных кутах будучай хаты. Калі праз ноч К. засталіся незварухнутымі — месца лічылася ўдалым. Тым жа тлумачыцца і звычай перабіваць пупавіну нованароджанаму хлопчыку К. — ён меўся быць дужым і трывалым. Калі дзіця не магло доўга навучыцца хадзіць (уменне хадзіць як чарговая прыступка «зацвярдзення», «ачалавечвання»), яго вадзілі па К.-гладышах з перасохлага ручая.

Гладкасць К. (апазіцыя гладкі, лысы, бедны — шурпаты, калматы, багаты) у адрозненне ад яго цвёрдасці, як правіла, трактавалася негатыўна. Так, напрыклад, цяжарнай забаранялася сядзець на К., бо ў дзіцяці не будуча расці *валасы*. Калі дзеці бавіліся з дробнымі К. — гэта было прыкметай на сярэдні ўраджай, калі ж з гладышамі — знакам няўроду і голаду.

Цяжар К. лёг у аснову асацыяцыяў з цяжкасцю (убачыць К. у сне — да цяжкага жыцця) і цяжарнасцю. Так, калі закінуць К. з першай баразны дзеўцы ў *фармух* — тая зацяжарыць. З другога боку, важкасць К. (як антытэзы бязважкасці, пуштаце) мела пазітыўнае значэнне. Каб павалічыць надой ад сваіх *кароў* за кошт суседскіх, трэба было з суседскага гарода скрасці *дзевяць* К. і выкіпяціць імі збанок з-пад *малака*. Каб роды былі лёгкімі і ўдалымі, раілі церці жывот цяжарнай К., знойдзенымі ў мышыным кубле.

Паводле сведчанняў А. Кіркора, яшчэ ў сяр. XIX ст. на Беларусі амаль

кожны К. вялікіх памераў ці незвычайнай формы фактычна быў кultaвым; ушаноўваўся тутэйшым насельніцтвам і меў адметныя паданні наконт свайго паходжання. На тэрыторыі Беларусі ўлічана больш за 300 кultaвых К. Гэта абярэгі, гойбіты (дапамагаюць ад розных хваробаў), следавікі (гл. *К.-следавікі*), цудадейныя (паданні звязаны з прывідамі і рознымі незвычайнымі з'явамі), камяні-скарбнікі (паданні пра закапаня скарбы), акамянелыя аратыя (акамянеў араты разам з валамі за тое, што працаваў на Вялікдзень), акамянелыя вяселі (гл. *Акамянелыя істоты*), вёскі, азёры, храмы. Характэрнымі для Беларусі лічацца *К.-краўцы*. Вылучаецца клас авістычных кultaвых валуноў, якія ўвасабляюць продкаў або звязваюць іх з гістарычнымі асобамі і падзеямі (камяні Дзед, Стары, Дзедаў камень, на камені абедаў Напалеон ды інш.). Значная частка кultaвых валуноў звязваецца з паганскімі боствамі — Дажбогаў камень (в. Крамянец Лагойскага р-на), Волас (в. Крыжоўка Мінскага р-на), Воласень (в. Вялікія Дольцы Ушацкага р-на), *Пярун* (вв. Расходна Сенненскага, Папялы Глыбоцкага р-наў). Шырока распаўсюджаны валуны, якія, згодна з паданнямі, звязваюцца з *чортам*. Найбольш вядомыя паданні: чорт нёс К. з мэтай заваліць дзверы храма, але праспяваў *певень*, і чорт выпусціў К. Ёсць валуны з вьемкамі розных формаў і ямкамі (вв. Вялец Глыбоцкага, Дубнікі-Ператок Любанскага р-наў). Большасць такіх аб'ектаў можна звязваць з кultaм продкаў. Ёсць валуны з высечанымі на іх малюнкамі і надпісамі. Асабліва вылучаюцца Барысавы камяні з надпісамі XII ст.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 23—25;

Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 41—43; Коваль У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 80—82; Левкіевская Е. Е., Толстая С. М. Камень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 448—453; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Ляўкоў Э. А., Карбанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Кultaвыя камяні Беларусі // 3 глыбі вакоў. Наш край. Мн., 1997. № 2. С. 47—68; *Ляўкоў Э. А., Карбанаў А. К., Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Вінакураў В. Ф.* Чортавы камяні // Гістарычна-археалагічны зборнік. Мн., 1997. № 11. С. 151—156; *Мялешка М.* Камень у вераваньнях і паданнях беларусаў // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 183; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб., 1902.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі, У. Лобач

КАМЁТА, мятла́, нябеснае свяціла, якое, зрэдзьчасу з'яўляючыся на зорным небе, прадвясцічала розныя няшчасці: войны, голад, паморак ды інш. Па тым, у які бок у К. апушчаныя «рогі» (хвост), меркавалі, які край будзе «змецены» ўшчэнт (адсюль народная назва К. — Мятла). Самую вялікую шкоду прыносіла тая К., што перакідвалася ў «чорную бабу» (пошасць). Існавала павер'е, што ёсць К., якія на небе зусім не бачныя, а толькі на *сонцы*. Калі такая К. затуліць сонца, то здараюцца сонечныя зацменні, але шкоды яна не прыносіць.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 53.

С. Санько

КАМЯНІ-КРАЎЦЫ, камяні-шаўцы, катэгорыя культавых камянёў, з якімі звязаны пласт дахрысціянскіх павер'яў. Уяўляюць сабой буйныя валуны з неапрацаванай паверхняй, якія ў асноўным знаходзяцца ў паніжаных месцах, часам каля вады. Звычайна пра такія валуны існуюць паданні, што ў кожным з іх жыў *змея* ці *чорт* (часам чалавек ці абстрактны «кравец»), які вельмі добра і за невялікую плату шыў адзенне. Як правіла, абавязковай дэтאלлю з'яўляецца згадка пра існаванне ў камені акенца, праз якое кравец атрымліваў тканіну і аддаваў гатовыя вырабы. К.–к. вядомыя блізу в. Вароніна Сенненскага р–на, вв. Славені (Шклоўскі і Талачынскі р–ны), в. Краснікі Докшыцкага р–на ды інш. Некаторыя з аналагічных валуноў называюць камянямі–«шаўцамі» (вв. Куранец Вілейскага, Камень і Дамінова Валожынскага р–наў). Паводле павер'яў, пашытыя боты пажадана было абуваць на *ігрышчы*, але толькі не ў царкву, бо там яны адразу распадаліся на дробныя кавалкі. Гэтыя звесткі сведчаць пра сувязь краўца (шаўца) з нячынстай сілай як працэўнікам хрысціянскага *Бога*, а ў больш старажытныя часы — як працэўніка *Перуна*. Нярэдка адны і тыя ж валуны ў розных паданнях называліся то краўцамі, то скамянелымі валамі (коньмі) і аратым (гл. *Акамянелыя істоты*). Гэта паказальна ў святле таго, што слова «кравец» у дадзеным выпадку гучыць блізка да польскага *karw* «вол» (асабліва стары, лянiвы) і літоўскага *karvė* «карова», прускага *curvis* «вол».

Частка К.–к. мела дадатковыя назвы: *Сцяпан*, *Змею камень*, *Чортаў камень*. Хутчэй за ўсё К.–к. першапачаткова з'яўляліся так званыя Барысавы і Рагвалодавы камяні на поўначы Беларусі, на якіх у XII ст. былі

выбітыя крыжы і формулы звароту да хрысціянскага Бога.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 5–6; *Легенды і паданні*. Мн., 1983. С. 352–355; *Мялешка М.* Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // *Запіскі аддзела гуманітарных навук*. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155–182.

Э. Зайкоўскі

КАМЯНІ-СЛЕДАВІКІ, валуны, на паверхні якіх ёсць адбіткі (прыродныя ці штучныя) у выглядзе нагі ці далоні чалавека (антрапаморфныя) або ў форме слядкоў розных жывёл (зааморфныя). Звычайна слядок адзін, але ёсць два і тры. К.–с. вядомыя амаль ва ўсім свеце, але найбольш іх на тэрыторыі, блізкай да Балтыйскага мора. Над некаторымі К.–с. пабудаваны капліцы, храмы. Культ следавікоў мае даўнюю традыцыю і спалучаецца як з паганскімі, так і хрысціянскімі вераваннямі. У часы паганства К.–с. былі звязаны з калтамі, прысвечанымі багам, бліжкім да хтанічнай сферы.

На тэрыторыі Беларусі ўлічана каля сотні К.–с. Яны невялікіх памераў (да 1,5–2 м) і найчасцей знаходзяцца ў балоцістых мясцінах, часта побач з *крыніцай*, *калодзежам*, ручаём. Найбольш пашыраныя назвы следавікоў — *Божы слядок*, *След Божай Маці*, *След чорта*, *След святога Мікалая*, *След Багародзіцы*. Ёсць назвы *След Валатоўны*, *Ступень дзяўчыны Лебедзь*, *След святога Антонія*. Паданні ў асноўным маюць наступныя сюжэты: *След пакінула Маці Божая* (Святая Дзева), калі ішла ў Ерусалім з малым дзіцем на руках; *След пакінуў святы Мікалай*, калі ішоў у царкву паказаць цуды. Найбольш вядомыя помнікі блізу Слаўгарада (*След Кацярыны–Валатоўны*), блізу в. Ківачына Пружанскага р–на (*След Святой*

Дзевы), в. Куцаўшчына Капыльскага р-на (След святога Мікалая), в. Гальшаны Ашмянскага р-на (Чортаў ступень), в. Расальшчызна Ёўеўскага р-на (След д'ябла-абжоры), в. Сянежычы Навагрудскага р-на (След Багародзіцы і След чорта) ды інш.

Да К.-с. людзі ходзяць на *Вялік-дзень*, *Юр'я*, Дзевятнік, *Сёмуху*, *Купалле*. Паводле павер'яў, дажджавая вада са слядкоў дапамагае ад галаўнога болю, ад хваробаў вачэй, ад трасцы, лечыць бародаўкі ў чалавека і жывёл.

Літ.: *Дучыц Л. У., Зайкоўскі Э. М., Ляўкоў Э. А., Карабанаў А. К., Вінакураў В. Ф.* Камяні-следавікі Беларусі // Гістарычна-археалагічны зборнік. Вып. 9. Мн., 1996. С. 133—141; *Мялешка М.* Камень у вераваннях і паданнях беларусаў // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4. Працы кафедры этнаграфіі. Т. 1. Менск, 1928. С. 155—182; *Baruch M.* *Boże Stopki.* Warszawa, 1907.

Л. Дучыц

КАНОПЛІ (*Cannabis sativa* L.), вырошчваліся і шырока прымяняліся практычна ў кожнай сялянскай гаспадарцы («Ў каго канпелькі, у таго двайныя капейкі»). Аднак атрымаць добры ўраджай К. было не так проста, і таму вакол гэтага занятку разгортвалася цэлая сістэма павер'яў і рытуалаў. У час дагляду К. традыцыйнае пажаданне «Дапамагай Бог!» успрымалася як чарадзейны акт, адказваць на які трэба было злоснай лаянкай. Нядобразычліўцы закліналі суседскія К. вымаўленнем «Канпелька Матруна, штоб ты ў землю махнула!», «Цю-цю, канпелька!». Каб засцерагчы К. ад асоту, гаспадары на вадохрышчанскую каляду аб'язджалі на *качарзе* свой гарод. Тое ж самае рабілі тройчы да ўсходу *Сонца*, калі К. доўга не ўсходзілі.

У абрадавай і лірычнай паэзіі К., іх сеянне ўстойліва сімвалізуюць дзяў-

чыну і яе гатоўнасць да любоўных і шлюбных дачыненняў (параўн. скаччыць у каноплі — «саграшыць»). «Сеяннем» К. дзяўчаты гадалі пра жаніхоў у дзень св. Андрэя. Для гэтага абсыпалі *калодзеж* семем К. і казалі: «На святога Андрэя // Канпельку сею. // Дай, Божа, знаці, // З кім век векаваці». Ішлі дадому, не азірнуўшыся, і клаліся спаць. У вераваннях палешукоў менавіта ў К. *бусел* прыносіць *дзіця*.

У народнай свядомасці замацавалася сувязь К. з *валасамі*, бо *лён* і К. увасаблялі ў расліннай сімваліцы *касу* (валасы) і тым самым саму дзяўчыну. Нездарма валацобная песня, адрасаваная палешукоў, называлася «канпелька», хаця самі К. у тэксце непасрэдна не згадваюцца. У часе *вяселля*, заплятаючы нявесту, упляталі ёй у касу некалькі валаконцаў пнянкі — на шпачсе.

Апатарапейчыны якасці К. заснаваныя найперш на яе наркатычных уласцівасцях. На Палессі перад першым выганам *кароў* у поле *знахар* плёў усю ноч канапляную *вяроўку* з прыгаворам: «Заклінаю і заплятаю жалезным тынам ад лютого поганьца вільча».

Цікава прыгадаць і тое, што ў старажытных народаў К. культываваліся найперш у знакавых, сімвалічных мэтах, а іх утылітарнае выкарыстанне пачалося значна пазней.

Літ.: *Добровольскі В.* Смоленскі этнографічны зборнік. М., 1903. Ч. 3. С. 51—52; *Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і.* Кн. 2. Мн., 1998. С. 375—376; *Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і.* Кн. 1. Мн., 1996. С. 317—320; *Радзіны: Абрад. Песні.* Мн., 1998. С. 157, 184; *Сержпутьскі А. К.* Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 184; *Усачева В. В.* Конопля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 583—588; *Jeleńska E.* *Wieś Komarówicze w powiecie Mozyrskim* // *Wisła.* 1891.

T. V. S. 519; *Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego*. Warszawa, 1938. S. 227.

М. Малюха

КАПІШЧА (ад стараславянскага *капь* — выява бога, *ідал*, якое запазычана з цюркскіх моваў і мела там значэнне «выява, вобраз, прывід, з’ява»), адна з разнавіднасцяў паганскіх *свяцілішчаў*. У літаральным сэнсе — месца, дзе стаяў драўляны ці каменны ідал. Як спраўджана археалагічнымі даследаваннямі, характэрнымі асаблівасцямі К. з’яўляліся пляцоўка круглай у плане формы, абведзеная па краі ровам, камянямі або ямамі, у цэнтры пляцоўкі стаяў ідал. Культавыя помнікі з пералічанымі асаблівасцямі былі вядомыя яшчэ насельніцтву тшцінецка-сосніцкай культурнай супольнасці эпохі бронзы (напрыклад, на паселішчы Пустынка ў Чарнігаўскай вобл.). На пазнейшай беларускай этнічнай тэрыторыі вядома капішча на селішчы Грудок блізу г. Почапа ў Бранскай вобл., якое датуецца пачаткам н. э. У цэнтры круглага памяшкання было круглае збудаванне з абпаленай гліны (магчыма, вогнішча-ахвярнік). Бліжэй да ўваходу знаходзіліся рэшткі галоўнага ідала. Налева і направа ад вогнішча-ахвярніка і цэнтральнага ідала ў дзвюх нішах стаялі другарадныя ідалы.

На гарадзішчы Тушамля (на поўдзень ад Смаленска) у другой чвэрці I тыс. н. э. існавала круглая пляцоўка дыяметрам 6 м, абкружаная агароджай з укапаных у зямлю слупоў. У цэнтры агароджы стаяў слуп дыяметрам 0,5 м, які ўвасабляў ідала. У V—VII стст. н. э. насельнікі плямёнаў банцараўска-тушамлянскай культуры збудавалі ў паўднёва-заходняй частцы гэтага гарадзішча такую ж круглую ў плане агароджу дыяметрам 5,5 м, у цэнтры якой размяшчаўся слуп-ідал. Унутры круглай агароджы-

свяцілішча на гарадзішчы Гарадок (таксама Смаленская вобл.) побач з цэнтральным слупам-ідалам знойдзены чэрап вялікага *мядзведзя*. Мяркуюць, што цэлая галава мядзведзя знаходзілася ці на цэнтральным слупе, ці адным са слупоў агароджы.

Даследнікі славянскіх паганскіх свяцілішчаў І. Русанова і Б. Цімашчук (Масква) вылучаюць на падставе археалагічных дадзеных наступныя тыпы свяцілішчаў з ідаламі: 1) уласна пляцоўкі-К.; 2) малыя гарадзішчы-свяцілішчы; 3) храмы; 4) К. як складовыя часткі буйных культавых цэнтраў. Самай характэрнай рысай К. першага тыпу з’яўляецца іх агароджанасць, абарона ад злых сілаў і адсутнасць штучных земляных насыпаў. Блізу в. Ходасавічы Рагачоўскага р-на Гомельскай вобл. побач з селішчам і курганным магільнікам X—XI стст. на беразе воз. Святое падчас раскопак выяўлены дзве пляцоўкі дыяметрам 5 і 7 м, абкружаныя равочкамі. З 4 бакоў знаходзіліся паглыблены серпападобнай формы (шырыня 1,8, глыбіня 1 м), у якіх гарэлі вогнішчы, а ў цэнтры пляцовак прасочаны ямы, дзе стаялі ідалы. На іншых славянскіх землях пляцоўкі-капішчы абкладалі ці брукавалі камянямі.

Асаблівасцю малых гарадзішчаў-свяцілішчаў з’яўляюцца іх невялікія памеры, непрыдатнасць для абароны і круглая форма, а таксама найчасцей адсутнасць культурнага пласта і размяшчэнне рова паміж валам і пляцоўкай. Нярэдка на вяршыні вала або на дне рова гарэлі рытуальныя вогнішчы. Найбольш вывучаныя малыя гарадзішчы-свяцілішчы Украінскага Прыкарпацця і Смаленшчыны. У Беларусі блізу в. Верахўяны Бераставіцкага р-на Гродзенскай вобл. даследавана гарадзішча-свяцілішча, якое мела пляцоўку дыяметрам 7 м, роў размешчаны паміж пляцоўкай і

валам, дно рова было выбрукавана камянімі. Вышэй выбрукоўкі ў культурным пласце залягала шмат вуголля і касцей жывёл. Знойдзены фрагменты ранняга ганчарнага посуду. Участкі выбрукоўкі былі выяўленыя і пры раскопках пляцоўкі. Пляцоўкі гарадзішчаў–свяцілішчаў уяўлялі сабой К., дзе стаялі ідалы.

Храмамі з'яўляліся закрытыя памяшканні, у якіх размяшчаліся ідалы. Храмы вядомыя паводле пісьмовых крыніц, а даследаваліся археалагічна ў асноўным на заходнеславянскіх землях і на захадзе Украіны. Датуюцца IX—XIII стст.

Пра буйныя культавыя цэнтры сведчаць пісьмовыя крыніцы, а таксама раскопкі на тэрыторыі палабскіх славян (цяпер усход Германіі), у Польшчы, Прыкарпаці, у Кіеве і Ноўгарадзе. У склад буйных культавых цэнтраў маглі адначасова ўваходзіць усе вядомыя тыпы культавых помнікаў: круглыя К., абмежаваныя ровам, валам ці шэрагам камянёў, храмы, у якіх стаялі ідалы, каменныя выбрукоўкі і ахвярнікі з камянёў, ахвярныя ямы і пляцоўкі. Некаторыя славянскія буйныя культавыя цэнтры дзейнічалі да сярэдзіны XIII ст.

Паколькі тэрмін «капішча» ўтвораны ад старажытнай назвы ідала, а ў некаторых беларускіх і рускіх дыялектах ідал абазначаўся словам «стод» (з ст.–сканд. *stōð* «слуп, калюмна»), то магло быць так, што паганскія К. першапачаткова называліся тэрмінам «стадола» (з ст.–в.–ням. *stadal* «хлеў, стайня»), як абазначэнне таго месца, дзе стаялі ідалы. Пазней у сувязі з пашырэннем хрысціянства і барацьбой духавенства супраць рэшткаў паганства зніжаецца семантычны статус паняцця «капішча». У пачатку XX ст. на Магілёўшчыне так называлі месца, дзе закопвалі здохлую жывёлу.

Слова «капішча» сустракаецца ў мікратапаніміі, напрыклад Капішча — выцерабленае балота (в. Журоўка Бярэзінскага р-на), поле і лес (в. Навацёлкі Бярэзінскага р-на).

Толькі ў 1904 г. было забаронена паганскае К. у Мінску, якое існавала на беразе ракі Свіслач блізу сучаснай вуліцы Чырвонаармейскай. Тут у дрыгвістым месцы была невялікая пляцоўка, дзе рос вялізны дуб, стаяў святы камень і няспынна гарэла вогнішча. Гэтае капішча на працягу ўсяго XIX ст. абслугоўвала адна сям'я чараўнікоў Севасцеяў. Царква забараніла хаваць іх на хрысціянскіх могілках, а потым паспрыла і забароне К.

Літ.: *Зайкоўскі Э.* Камяні шмат аб чым нам гавораць // Мастацтва Беларусі. 1990. № 1. С. 70—73; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 111; *Русанова І. П., Тимоцук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 9, 17—20; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 121—163; *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1987. С. 764; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 250.

Э. Зайкоўскі

КАПУСТА (*Brassica oleracea*), *гародніна*, якая ў народнапаэтычных уяўленнях сімвалізуе стан кахання, часцей пазашлюбнага ці грахоўнага. Як вынікае з тэкстаў песняў, К. часцей пагражаюць *казёл* і *заяц* — падкрэслена мужчынскія сімвалы: «Заінька, дзе звячора быў? — У агародзе капусту ламаў». Вытокі падобнай сімвалізацыі, на думку У. І. Коваля, у сувязі К. з уяўленнямі аб завязванні, закручванні, што асацыявала яе з жаночым пачаткам. Вырошчванне К. у народных уяўленнях засноўвалася на прыწყпе імітатывунай магіі, а качан К. традыцыйна параўноўваўся з *галавой* чалавека. Побач з пасаджанай К. клалі *камень*, каб яна была такая ж

цвёрдая. Часам камень загорталі ў белую хусцінку ў імкненні забяспечыць гэтым *белы* колер качаноў. Рытуальна рэгламентавана і вырошчванне К.: калі з'яўляліся вусені, іх збіралі ў стары *лапаць* і спальвалі ці вывозілі на чужое поле; на *Купалле голая баба* абыходзіць вакол каліва, а на Малую Прачыстую да сонца б'е кожную галаву К. *качаргой*, каб выраслі качаны вялікія і цвёрдыя. Цэлая сістэма прадпісанняў існавала і наконт часу заквашвання К. (выбар адпаведнай *квадры Месяца, посуду, пільванне* пэўных правіл паводзінаў).

Паводле народных уяўленняў, К. стасуецца з *язюляй* (у Зах. Палессі лічылі, што язіюля пасія *Пятра* перастае кукаваць, схаваўшыся ў К.) і *каршунюм* (параўн. палескую назву незавітага качана К. — шуляк, а таксама матывіроўку пакарання дзяцей каршунюм у дзіцячай гульні «У коршуна» або «Шуляк» — яны парвалі, пакапалі, атапталі, паелі яго К.).

Літ.: Гура А. В. Коршун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 614; Дзіцячы фальклор. Мн., 1972. С. 464—465, 467—469, 681; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 320—327; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 82; *Малоха М.* Славянские народнопесенные воззрения на овощи и их фразеологическое воплощение. Капуста // Суспільствознавчы навуки та відроджэння наці. Луцьк, 1997. Кн. 3. С. 165—168; *Усачева В. В.* Капуста // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 457—461.

М. Малоха

КАРАВАЙ, адзін з асноўных атрыбутаў беларускага *вяселля*. Можна сказаць, што абрад вяселля быў акальцаваны каравайнымі рытуаламі. Яно распачыналася працяглым, дэталёва распрацаваным абрадам

выпякання К. і пераносам яго ў клец, а заканчвалася дынамічным і эмацыйным абрадам міжродавага падзелу рытуальнага *хлаба*.

Семантычнае поле і функцыянальны спектр К. даволі шырокія. Практычна заўсёды неадлучнымі атрыбутамі-спадарожнікамі з'яўляюцца *жыта, дзяжа, каша*. Калі зерне ў кантэксце абраду сімвалізавала патэнцыю жыцця, каша судачынялася з абрадамі пахавальна-памінальнага цыкла, семантыка дзяжы цесна звязана з лімінальнымі трансфармацыямі прыжыццёвага перыяду, напрыклад змене статусу маладых у часе вяселля (учора — хлопец і дзяўчына, сёння — жаніх і нявеста, заўтра — муж і жонка); выпечаны хлеб—К. фіксаваў закончанасць ініцыяльна-пераходнага этапу. Пацвярджэннем гэтай версіі з'яўляецца тое, што К. выпякаецца толькі адзін раз — пры першым *шлюбе*.

Прынцып падабенства (адзін з асноватворных у народнай культуры) сведчыў, што маладыя, якія ўзялі шлюб, атрымлівалі такую *долю*, якую ў яго заклалі жанчыны-каравайніцы. Таму да выбару каравайніц заўсёды ставіліся з вялікай адказнасцю. Імі маглі быць вопытныя і паважаныя вяскоўцамі людзі, дбайныя і руплівыя гаспадыні. Забаранялася запрашаць да ўдзелу ў рытуале *ўдоваў* ці бяздзетных жанчын. Звычайна на вяселле выпякалі два караваі. У хаце маладой ён меў форму круга—*Сонца*, а ў хаце маладога — нагадваў форму *Месяца*. У народнай свядомасці існуе павер'е, што К. прадказваў лёс маладых, гэта своеасаблівая кніга іх жыцця. Напрыклад, вялікая трэшчына пасярэдзіне прадказвала няўдалы шлюб. Як правіла, К. меў трохроўневую кампазіцыю, што цалкам паўтарала міфапэтычную мадэль свету або сімвалізавала радаводную сувязь. Ніжняя шырокая частка — сімвал *роду*,

які спраўляў вяселле, сярэдняя частка сімвалізавала сям'ю, у якой нарадзіўся жаніх ці нявеста, верхняя частка — пара галубкоў, «шышачкі», «звяркі» — гэта доля маладых, якую трэба было непадзельна захоўваць усё жыццё.

У беларусаў існавала традыцыя выпякаць К. пры канцы жніва як сімвал заканчэння збору ўраджаю і адначасова падзяку і зварот да зямлі захаваць спарышу на новы год.

Літ.: *Гура А. В.* Каравай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 461—466; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 220—224; *Іванаў Вяч. Ус., Татароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства (Да 75-годдзя акад. АН БССР К. Крапівы). Мн., 1972. С. 163—175; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К семиотике коровая в связи с происхождением коровяных обрядов // Sign. Language. Culture. The Hague; Paris, 1970. P. 370—383; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 82—83; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Топоров В. Н.* Об одной мифоритуальной «коровье-бычьей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контекстах // Славянские этюды: Сб. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 491—532; *Федароўскі М.* Люд беларускі: Вяселле. Мн., 1991.

І. Крук

КАРАГОД, адзін з найдаўнейшых жанраў фальклорна-гульнівай, абрадавай сфер традыцыйнай культуры. Яму ўласцівы сінкрэтэчны характар — спалучэнне харэаграфіі, спеваў, пэтычных тэкстаў, драматычна-гульнівага дзеяння. К. — дастаткова самастойная частка абрадаў, у асноўным веснавых і летніх, на яго падставе існуюць карагодныя гульні, танцы. Першапачаткова ў карагодным дзеянні дамінавалі спевы, з часам развіўся драматычны, сюжэтны, дыялагічны

пачатак, які садзейнічаў жанраваму адасабленню К. У Беларусі вядомыя тры віды К.: кругавы, двухлінейны і адналінейны. Адналінейны К. звычайна складаецца з дзяўчат ці дзяўчат і следам хлопцаў («Тураўскі К.»), што ішлі адзін за адным, трымаючыся за рукі. Двухлінейны К., калі ўдзельнікі рухаліся дзвюма шарэнгамі, насустрач адна адной, быў пабудаваны на бінарным супрацьпастаўленні двух пачаткаў — у асноўным мужчынскага і жаночага, што знаходзіць адлюстраванне ў дыялагічным канфлікце спеваў. Найбольш распаўсюджаная і жанрава плённая форма К. — кругавы. Яго графічная семантыка звязаная з архетыпам кола і праз яе з *Сонцам*, прычым К. адпавядаюць індаеўрапейскія выявы сонца ў руху часоў бронзавага веку, якія маюцца і на посудзе з беларускіх земляў. К. выступае сімвалам дынамічнага Космасу, асабліва калі ў цэнтры яго стаіць гульнівы выканаўца. К. — увасабленне еднасці яго ўдзельнікаў, акрэсленай рытуальнай прасторы, месца, дзе разгортваецца магічнае дзеянне, яго *абярэг*, асабліва калі ў цэнтры — выява міфалагічнай постаці (напрыклад, *Лялі*). Канкрэтна-функцыянальная семантыка К. досыць разнастайная і залежыць ад абрадавай. Так, з рэліктавай прадукцыйнай магіяй звязаны К. «Лянок», дзе імітуецца працэс вырошчвання і апрацоўкі гэтай расліны. Да магіі плоднасці маюць дачыненне карагоды на св. *Юр'я* («Гдзе карагод ходзіць, // Там жыта родзіць»), вакол постаці *Ярылы*, *Лялі* (тут спалучаюцца два колы — вяскоў каля ног *Лялі* і К.). Купальскі К. мае эратычную накіраванасць, пра што сведчаць спевы ўдзельнікаў. К. звязаны таксама з кўльтам *нябожчыкаў* — яго вадзілі на могілках на *Радаўніцу*; вядомыя курганныя групы ў выглядзе кола. К. — атрыбут нячысцікаў, яго

водзяць *русалкі*, але танчаць яны «з падскокам», як вядзьмаркі ў еўрапейскіх краінах.

Літ.: Народны тэатр. Мн., 1983.

І. Вуглік

КАРАЧУН, у дыялектным маўленні беларусаў абазначэнне раптоўнай *мерці* ці сутаргаў: «К. прышоў», «К. яго скандрычэў» ды інш. У іншых славянскіх народаў вядомыя адрозныя значэнні гэтай лексемы: крывы чалавек, дзіця, якое пачынае хадзіць, зімовы сонцаварот, звязанае з ім свята і яго атрыбуты. Распаўсюджаная семантычная эвалюцыя ў кірунку «хвароба, смерць — дэманалагічная істота» прадвызначыла персаніфікацыю К., далучэнне яго да злых духаў.

Існуе некалькі этымалагічных версій паходжання слова «карачун». Аўтары «Этымалагічнага слоўніка славянскіх моваў» лічаць, што ўсе значэнні слова ўкладваюцца ў лагічны эвалюцыйны ланцужок: «той, хто крочыць» — «смерць, адыход» — «пераход сонца» і ўзыходзяць да адзінага **korčiti* «крочыць». Згодна з іншай версіяй, вытокі наймення К. — у індаеўрапейскай аснове *(s)*ker-*, *(s)*kor-* «рэзаць», рэфлексамі якой выступаюць лексемы кшталту чурка, *Чур*, для якіх гэтаксама актуальная тэма смерці. Р. М. Казлова названыя значэнні слова К. аб'ядноўвае агульнай для іх прыкметай «крывізны», параўн. генетычна роднасныя лексемы — акачурыцца, скурчарыжыцца, а таксама скруціцца — «памерці»; напрошваецца і зварот да архаічнага абраду скурчанага пахавання. Цікавыя ў гэтым плане казачныя персанажы тыпу карга, баба Каргота.

Прадстаўнікі міфалагічнай школы XIX ст., захопленыя багаццем народнай традыцыі і схільныя да рознага роду яе апрацоўкі, бачылі ў К. бога падзем'я, які змагаўся з *Перуном*. Згодна з іх апісаннямі, К., «ведаючы,

што народзіцца «божыч» (яснае сонца), пераўтвараўся ў *мядзведзя*, набіраў хаўруснікаў—*ваўкоў* (мяцеліцы) ды ганяўся за жанкою *Перуна* (Грамаўніцай, ці *Калядою*, ці *Пятніцаю*), якая хавалася паміж *верба*мі і там нарадзіла сына *Дажэджбога*.

Літ.: *Валенцова М. М.* Карачун // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 468—469; *Десницкая А. А.* Сравнительное языковедение и история языков. Л., 1984. С. 341—344; *Добровольский В.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 40; Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Ч. 2. С. 252; *Козлова Р. М.* Образование с корнем *(s)*kor-*/*(s)*korč* в славянских языках // Этимология. 1982. М., 1985. С. 50; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 265—266; Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 11. М., 1984. С. 57; *Юрчанка Г. Ф.* І сячэ і паліць. Мн., 1974. С. 34.

Т. Валодзіна

КАРОВА, адна з найбольш рана прыручаных *жывёл*, яе адамашненне адбылося задоўга да прыручэння *каня*. Працэс асваення некалькіх разнавіднасцяў «дзікага быка» працягваўся, верагодна, доўгі час у двух арэалах — еўрапейскім і заходнеазіяцкім і належаць да часу блізу VII тыс. да н. э.

Надзвычай важнае гаспадарчае значэнне, якое мела К. і *малако* ў жыцці індаеўрапейцаў, спарадзіла асаблівае стаўленне да яе, што выявілася ў багатай культывай, магічнай практыцы, у паэтычнай сімволіцы ды інш. Ужо сімволіка «Рыгведы», абапіраючыся на больш раннюю традыцыю, часта выкарыстоўвае вобразы «дойнай К.» і яе малака як сімвал касмічнай урадлівасці і дастатку. Па ведыйскім абразе галоўнай ахвярнай жывёлінай была К., і гэта натуральна для грамадства, што ў асноўным займалася гадоўляй буйной рагатай жывёлы. Рытуальнае забойства К. у якасці ахвяры багам

адбывалася вельмі ўрачыста, з адпаведнымі малітвамі дзеля захавання і залагоджвання яе *душы*. Агульнаіндаеўрапейскі характар мелі рытуалы ахвяравання цельнай («васьміногай») К., занатавання ў традыцыях хетаў, індаарыяў, старажытных рымлянаў. У малітвах падчас ахвярапрынашэння выказваліся просьбы да багоў паслаць ахвярадаўцам урадлівасць, багацце, дабрабыт. Паводле візантыйскіх пісьмовых крыніц, славяне ў VI ст. н. э. прыносілі ў ахвяру *Перуну*, богу—«стваральніку *маланак*», *быкоў*.

У традыцыях беларусаў К. высока цанілася і шанавалася, яна мела шмат узроставых назваў: цялушка—гуменніца (сёлетняя); цялушка—дравушка (пярэзімак); цялушка—трацячка, бычок—трацячок, або падцёлак; маладая кароўка (пасля першага цялення), ялаўка (няцельная К.), проста К. У нас не існавала цвёрдай забароны забіваць К., ужываць мяса ў ежу (у рускіх забаранялася есці цяляціну). Аднак К. рэзалі ў рэдкіх выпадках, калі гэта было мэтазгодным і К. некалькі гадоў запар не цялілася («ялаўка», адсюль, пэўна, і «ялавічына»), калі яна скалечылася, калі не было чым карміць ды інш. Усё ж традыцыйнае прызначэнне бычкоў і цялушак рознае, такое, як у валачобнай песні: «Тыя бычкі — на пажытачкі, // А цялушачкі — на прыплодачкі». Яшчэ і цяпер зарэзаць бычка на мяса — звычайная справа, а цялушачку — непрыемная неабходнасць, гора гаспадыні, здараецца, па ёй плачуць, перажываюць. К. для беларускіх сялян была і важнай карміліцай, асабліва для дзятвы, яна ж забяспечвала ўстойлівую ўрадлівасць глебы. К. надавала і пэўны статус гаспадару («што гэта за гаспадар без каровы!»), давала яму ўлучанасць у справы абшчыны — найманне *пастуха* для ўся-

го статку, удзел у рытуалах першага выгану на пашу, вызначэнне пастухоў—падпаскаў і да т. п. К. знаходзілася пад даглядам гаспадыні ў адрозненне ад каня, які заўсёды быў пад апекай мужчыны, гаспадара.

З К. звязана шмат прымхаў, вераванняў, магічных рытуалаў, замоў. К. надавалася роля міфічнай апякункі. У чарадзейных казках К. выступае цудоўнай апякункай дзяўчыны—сіраціны, якая называе яе «кароўка—мамка», што можа азначаць і згадку пра міф аб паходжанні К. ад жанчыны, асобна не зафіксаваны народазнаўцамі. К. чароўным спосабам дапамагае сіраце выканаць невыканальнае заданне — за дзень спрасці 7 кудзелін на 7 верацён, асноваць кросны і выткаць палатно. Як вядома, абыздэннае палатно, намітку ткалі ўсе гаспадыні вёскі, праганяючы вечарам статак К. праз яго і адносячы яго ў царкву якраз на *Юр'я*. Прынесеная ў ахвяру кароўка—мамка раіць сваёй апякунцы «разбіраць чаровы» і знайсці там зярнятка *яблыні*, пасадзіць яго, з яго вырасце чароўная яблынька, якая забяспечыць шчаслівае вырашэнне лёсу сіраты (запіс Л. Салавей, Мядзельскі р-н).

Як і чалавек, асабліва жанчына, К. баіцца *суракоў*, *благіх вачэй*, подступаў *ведзьмаў* ды інш. Існавала ўяўленне пра *ведзьмаў малочных*, што пранікаюць у Купальскую ноч у кароўнікі, адбіраюць малако, псуюць жывёлу. Ад іх ды іншых нягодаў забяспечвалі К. магічнымі рытуаламі, *замовамі*, абярэгамі, сродкамі народнай медыцыны. У замовах магічным шляхам абгароджвалі К. і выклікалі большую яе прадуктыўнасць: «Добры дзень, Дунаю, я к табе прыбываю не за вадою, а за малаком, сырам, маслам і тварагом тваім» або «Ідзі, кароўка, у поле, травы наядайся, вады напвайся, малачком налівайся, а

ведзьме ў рукі не давайся. Ведзьме — галаўня ў зубы, а чэрап на вочы. Як з—пад чэрапа вацэй не відаць, так ведзьме ад маёй кароўкі малачка не ядаць» (Рагачоўскі р—н). Каб К. не была збрадлівай, над ёй чынілі наступны магічны рытуал: адстрыгалі з канчыка хваста валасы і пасму поўсці з—паміж рагоў, загортвалі ў анучку і запіхвалі ў хляве пад *парог*, прыгаворваючы: «Як валасы пільнуюць парог, каб так карова пільнавала двара» (Рагачоўскі р—н). Такіх захадаў з лячэннем і аховай К. занатавана шмат.

К. і *каравай* звязаны як этымалагічна, так і дачыненнем да вясельнага абраду. Па этнаграфічных дадзеных, на караваі рабіліся выявы вымя і рагоў, у каравайных песнях сустракаюцца згадкі: «Я рагат і багат, у малыя дзверы не ўлезу». У беларускіх абрадах сватання бык і цялушка фігуруюць як сімвал жаніха і нявесты. Н. Сумцоў выказаў думку, што каравай замяніў асноўную некалі ахвярную жывёліну — К. (у Заходнім Палессі на *Купалле* ўпрыгожвалі зелянінай каровін ці конскі чэрап, які потым спальвалі ці кідалі ў ваду). Для каравайных абрадаў характэрнае згадванне пра падараванне К. Каровіна масла часта згадваецца ў каравайных пытаннях рытуальнага кшталту. Паколькі каравай параўноўваецца з Сусветным дрэвам, то вобраз К. (і *аленя* ў некаторых славянскіх паралелях) можна інтэрпрэтаваць праз суаднясенне з рагатай жывёлінай на выявах Сусветнага дрэва, дзе яна змяшчаецца ўсярэдзіне дрэва.

Такім чынам, доўгае сужыцце чалавека з К.—карміліцай, К.—маці стварыла вакол гэтай жывёліны густую міфалагічна—магічную атмасферу, спалучыўшы разам прыроднае і надпрыроднае, практычнае і ўзнёслае, пазычнае, дакладна спраўджанае і

фантастычнае, аднак заўсёды значымае і цікавае.

Літ.: Валадобныя песні. Мн., 1980. С. 218—219; *Гамкрелідзе Т. В., Иванов Вяч. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 565—577; *Замовы.* Мн., 1992. С. 82; *Зямля стаіць пасярод свету...* Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 341—378; *Иванов Вяч. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 255—257; *Корова* // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 608—609; *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968; *Ригведа.* Мандалы I—IV. М., 1989. С. 320; *Рикман Э. А.* Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные вопросы и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 180—181; *Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка.* Л., 1979.

Э. Зайкоўскі, Л. Салавей

КАРОМЫСЕЛ, хатні прадмет, знакавыя характарыстыкі якога абумоўленыя вонкавай формай, а менавіта выгнутай, скрыўленай паверхняй. К., як і пакручаным дубцом, забаранялася біць *карову*, іначай яна застанеца ялавіцай або будзе мець цяля з нейкай крывізнай (пераважна ў хрыбце). Гэтаксама і цяжарная жанчына пазбягала пераступаць праз К., іначай яе дзіця нарадзілася б гарбатым.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 185; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 4, 147, 175.

Т. Валодзіна

КАРШУН, **карша́к**, **коршак**, **каныя**, **шуляк**, **арол**, драпежная птушка сямейства ястрабіных. У герархii драпежных птушак (*арол*, *сокал*, *ястраб*) К. займае даволі нізкае месца. Калі

цар птушак арол царавы ў дзесьці ў прыродзе, рэдка сутыкаючыся з чалавекам, а сокал у якасці паліўнічай птушкі служыў чалавеку і дорага цаніўся, то К. засталася роля дробнага, а ўсё ж непрыемнага шкодніка, які часта нападае на свойскіх птушак, прыносіць шкоду гаспадарцы (пра ролю К. як рэгулятара экалагічнай раўнавагі чалавек мала думаў). Таму К. знішчалі, гналі ад сядзіб, пра яго блга думалі, яго не баяліся. На Ўкраіне (Падолле) і ў сумежных з Беларуссю раёнах (Палессе, Чарнігаўшчына) занатаваны абрад выгнання К. («шуляка»), што павінны быў магічным шляхам ахаваць курэй ды іншых птушак ад яго нападаў. Удзельнікамі абраду былі *жанчыны*, *мужчыны* з'яўляліся толькі на апошнім этапе з забітымі К., *варонамі*, нават *совамі*, за што атрымлівалі ад жанчын пачастунак. А. В. Гура адзначае тыпалагічнае падабенства абраду выгнання К. з абрадамі «*провады русалкі*», «*пахаванне стралы*», «хрышчэнне і пахаванне зязюлькі».

Выразным міфалагічным матывам, звязаным з К., з'яўляецца традыцыйнае ўяўленне беларусаў пра сезонна ператварэнне *зязюлі* ў К. пасля *Пятра*, калі яна пераставала куваць. Гэта выклікана назіраннем, што пад восень, калі знікалі непрыкметна зязюлі, наляталі падобныя да іх маладыя каршуняты, якія пачыналі ўпалёўваць сабе ежу, пужаючы маладняк свойскіх птушак. Апрача зязюлі К. у фальклоры трывала стасуецца з *капустай*: параўн. палескую назву незавітага качана капусты — «шуляк», а таксама матывіроўку пакарання дзяцей К. у дзіцячай гульні «У коршуна» або «Шуляк» — яны парвалі, капалі, патапталі, паелі яго капусту. Часта К. змешваецца або атаясамляецца з канюком (каняй) — птушкай гэтага ж сямейства, якой *Бог* забараніў піць ваду з вадаёмаў, а толькі дажджавую за тое,

што яна адмовілася чысціць мора або разносіць ваду па ўсіх вадаёмах пасля стварэння свету, як гэта рабілі ўсе іншыя птушкі. Паводле іншай версіі, каня не можа піць туую ваду, што п'юць усе птушкі, бо адразу памрэ. Таму і лётае яна з крыкам, «канючыць», просячы Бога: «Піць! піць! Чаю! чаю!», каб ён злітаваўся і паслаў *дождж*. Таму і кажуць: «Жджэ, як каня дажджу». Часам крык К. або кані расцэньваўся як прадвесце блізкага дажджу. Падобны сюжэт існуе і пра іншую птушку — *кнігаўку*, якая ў некаторых месцах таксама называецца «каня».

К. успрымаўся найперш як рэальны шкоднік, з гэтым звязаныя ўсе ўяўленні і засцерагальныя дзеянні. Яго статус як драпежніка быў настолькі высокі, што лічылася, калі пакласці каршуковае пер'е ў падушку, то з яе ўцячэ ўсякае іншае пер'е, нават з наймацнейшай насыпкі. Дзеля забеспячэння ад К. ды варання беларусы Віцебшчыны на *Каляды* называлі іх *галубамі*, а на Віленшчыне асцерагаліся паліць дзяркач, а таксама прыносіць з лесу дадому клін, якім там расшчэплівалі (раздзіралі) дрэва. Выкарыстоўвалася таксама слоўная магія супроць К. Так, на Смаленшчыне дзеці, заўважыўшы К., пачыналі махаць на яго хусткай і нараспеў выкрыкваць: «Ястраб ляціць, трасцу схваціць... Шу-у-гу!» К. служыў сімвалам драпежнасці, рашучасці: «наляцеў, як каршун», казалі пра забіяку. У беларусаў захаваліся розныя выслоўі на тэму К.: праклён на нашкодзіўшых курэй: «Каб цябе каршун задзёр!», «Каб вас каршун забраў!»; лаянка «Ах вы, каршунова пер'е...», «Акыш, каршунова мяса!» ды інш.

У чарадзейных казках К. разам з іншымі драпежнымі птушкамі можа аказацца чароўным памагатым галоўнага героя, перайшоўшы да яго на службу ад *Каічэя*.

Літ.: Гура А. В. Коршун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 613—615; Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1977. С. 542—556; Дзідзячы фальклор. Мн., 1972. С. 464—465, 467—469, 681; Добровольский В. Н. Звукоподражания в народном языке и народной поэзии // Этнографическое обозрение. 1894. № 3. С. 81—96; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 126; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 68—69, 371; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 228; *Скуратівський В.* Русаліі. Київ, 1996. С. 373—374.

Л. Салавей, С. Санько

КАРЫТА, начоўкі. Знакавы патэнцыял К. рэалізуецца найперш у народнамедыцынскіх рытуалах. «Асурочнае» дзіця клалі пад К. ля *парога* хлява і праганялі праз яго *свіней*, гушкалі над К., калі моцна плакала; з К. умываліся, каб мінуліся суроки; нагрываліся К. у час прыступу эпілепсіі. Змяшчэнне пад К. актуалізуе дамінавальныя ў народнай медыцыне ідэі другога нараджэння, што забяспечваецца сімвалічным атаясамленнем К. і *дамавіны*. Іх судачыненне звязанае з падабенствам вонкавай формы. У падблюднай песні радок «Стаіць карыта ды другім накрыта» прадказвае *смерць*; вядомыя і выпадкі выкарыстання К. у якасці трыны: у ім «хавалі» міфалагічных персанажаў, неслі тапіш ляльку Кастраму. У К. перацягвалі ў новую хату *Дамавіка*. Само змяшчэнне пад К. (у нябачную прастору) сімвалічна накіроўвалася на ўзнаўленне «таго» свету.

На думку Ў. І. Коваля, у фраземах кштатлу «пасадзіць пад карыта» — «ажаніцца, выйсці замуж раней, чым старэйшы брат, сястра» адлюстроўвалася ідэя перавагі малодшых, якія з'яўляюцца больш жыццяздольнымі, чым старэйшыя брат ці сястра. Аднак

у казках кштатлу «Залатая яблынька» махаха хавае пад К. падчарку ад жаніха—гусара.

Літ.: Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 349; Коваль В. И. Из этнофразеологии белорусско-литовского пограничья // Франциск Скюрина и Вильнюс. Вильнюс, 1991. С. 54; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 36.

Т. Валодзіна

КАРЭТА, Калясніца, Каляска, Брычка, Будá, Воз ды інш., у міфалогіях індаеўрапейскіх народаў з'яўляецца астральным сімвалам. Вобраз калясніцы Грымотніка (Індры ў веддэйскай міфалогіі, Тора ў германаскандынаўскай, Пяркунаса ў літоўскай, *Перуна* ў славянскай) першапачаткова сімвалізаваў яго сувязь з сонцам.

На Беларусі шырока распаўсюджаны паданні пра закапаня ў *кургане* ці гарадзішчы або затоплення ў *рацэ, возеры, балоце* каласкі (карэты), часта залатая. У некаторых паданнях сцвярджаецца, што гэта зрабілі *шведы, французы* ці сам французскі імператар Напалеон. У в. Обча Бабруйскага р-на апавядаюць пра залатую К., якую закапаў Напалеон у адным з вялікіх курганоў. Паводле паданняў, закапана залатая каляска ў курганах блізу в. Сарокі—Берагоўцы Шчучынскага р-на. Блізу в. Болецк Гарадоўскага р-на ў кургане пад назвай Буда схаваная крытая фурманка (буда) забітага ваяводы, і калісці нібыта на кургане можна было бачыць *белую* буду, запрэжаную тройкай белых коней. На гары блізу в. Андрэеўшчына Дзяржынскага р-на, паводле падання, французы закапалі 100 «брык» (вазоў) *золата*. На гары блізу в. Драчкава Смалявіцкага р-на быццам бы ў час вайны са шведамі была закапана

калясніца Пятра Вялікага з яго *грашма* і каштоўнымі рэчамі. Вядома шмат паданняў, калі *пеўня* запрагалі ў вазок і вазілі зямлю, каб засыпаць *змея*.

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 24—40; Сведения 1873 года о городищах и курганах // Известия Археологической комиссии. Вып. V. СПб., 1903; *Сементовский А.* Белорусские древности. Витебск, 1890. С. 4.

Л. Дучыц

КАСА¹, жаночая прычоска. Адну К. насіць дазвалялася толькі дзяўчатам, замужнія жанчыны валасы закручвалі або запляталі ў дзве К. Доўгая К. — прадмет асаблівага гонару і клопатаў дзяўчыны («каса — дзівочая краса»), у беларусаў ёй нават прыпісвалася асаблівая абарончая моц — «каса асцерагае дзеўку ад усялякага ліха». Каб К. былі даўжэйшымі і тоўстымі, адкрывалі *галаву* пад грыбным *дажджом*, падрэзвалі канцы ў першую *пятніцу*, у *Чысты чацвер* прычэсваліся да сонца, стоячы пад нізкай бярэзінай; некалькі разоў на год мылі галаву кабыліным малаком, «то і косы будуць густыя і доўгія, як кабылячы хвост», елі т. зв. «свінскія косы» (селязёнкі ды інш.). Побач з прадпісаннямі існавала і шмат забаронаў, невыкананне якіх прыводзіла да выпадання *валасоў*. Самая вядомая — не кідаць вычасаных валасоў абы-дзе, дзяўчыне не класці на галаву мужчынскую *шапку* ды інш. Здаралася, у прыгожых К. з'яўляўся зайздроснік, які мог, дакрануўшыся да іх, вырваць пасмачку і кінуць на *вецер*, дзьмухнуўшы, тады валасы радзелі і выпадалі. Па тым, як выглядала К., вызначалі гатоўнасць дзяўчыны да *шлюбу* — «нявеста лічыцца спелаю, калі яе К. дарасла да пояса».

К. у вясельнай абраднасці — сімвал маладой. Рытуальная перамена прычоскі нявесты — распятанне/

заплятанне, падрэзванне і падпальванне валасоў, «продаж» К. — сімвалізавала змяненне сацыяльнага статусу дзяўчыны, узіцце шлюбу. Распятанне К. паказвала развітанне з дзівочкасцю, заплятанне дзвюх К. і надзяванне жаночага галаўнога ўбору — пераход нявесты ў групу жанчын. Маніпуляцыі з К. часцей замацоўваліся за рытуалам пасаду, калі нявеста сядзела на *дзясцы*. Распяталі К. яе сяброўкі або *брат*. Валасы з бакоў падпальвалі, працягнуўшы невялікія пасмачкі праз пярэцёнак і паднесшы іх да *свечкі*. Займальным відовішчам для прысутных на вяселлі становіўся продаж К.: «Брат, закасайшы рукавы па локаць, з прытворна суровым выглядам хапае леваю рукою К. дзяўчыны, якая плача, а праваю — нож і пагражае зараз жа адрэзаць цудоўныя валасы, калі жаніх не заплоціць яму выкуп. Доўга і ўпарта яны таргуюцца...» Выкупіўшы нарэшце К., жаніх сімвалічна набываў уладу над жонкай. На Палессі К. нявесте часам распяталі ў царкве, а валасы скручвалі «ў куклу».

Неабходнасць вясельных маніпуляцый з К. тлумачылі і тым, што «ў кожнай дзеўкі ў касе злосьць сядзіць, і людзі думваюць, што яна спакойна, а як да шлюбу едучы распятуць косу, тады злосьць вылязе наверх». У песнях вяселле абмалёўваецца як развітанне з К. — «Пашла мая каска // Пад цёмным лесам, // І дзе дзевачкі не хадзілі, // Там маю косу палажылі».

Замужнія жанчыне забаранялі часаць К. увечары напярэдадні свята і на самое свята да абеду — іначэй неўзабаве памрэ яе муж.

К. распускалі ў час *родаў*, калі распяталіся ўсе прысутныя ў хаце дзяўчаты і жанчыны, а таксама для спецыяльных рытуалаў, калі распятанне К. пазначала пераход у іншасвет, набыццё яго выгляду,

здыманне з сябе арганізавальных абмежаванняў соцыуму. З расплеченымі валасамі праважалі *русалку*, варажылі, вядзьмаркі ў такім выглядзе кіраваліся на свае чарадзейскія справы. Перад Новым годам дзяўчаты, наадварот, «касу замыкалі», г. зн. запляталі і ўкладвалі яе на галаве. З расплеченай К. мялі лён, каб той быў такі ж доўгі і мяккі.

Заплетанне косак людзям і жывёле — характэрнае дзеянне міфічных персанажаў. У былічках валасы заплетае *Дамавік*, грывы *коням* — *ласка*. У той жа час, каб засцерагчыся ад начыстай сілы, у валасы ўпляталі *расліны-абярэгі: тою, руту, палын*.

У прыкметах, калі пры заплятанні К. застаецца пасмачка валасоў, трэба чакаць хуткага падарожжа.

Літ.: *Варфоломеева Т. Б.* Северобелорусская свадьба: Обряд, песенно-мелодические типы. Мн., 1988. С. 47—48; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 93, 105, 187, 274; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 178, 198, 216, 241; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 478—483; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 164, 180; *Романов Е.* Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1999. Т. 2. С. 615—618; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. С. 308.

Т. Валодзіна

КАСА́², прылада для касьбы. Функцыянальна, зыходзячы з часу касьбы, звязана з шэрагам сакральных істогаў. Так «Святы Іван коску правіць» (валачобная песня), «Святы Пётра ў косы звоніць, а святы Паўла граблі робіць» (прыказка на свята Пятра і Паўла), «Святы Данат коскі точыць, сянцо косіць» (з песні ў дзень св. Даната), «На Кузьму і Дзям'яна касіць не рана» (з гэтымі апякунамі каваль-

ства К. звязана таксама як прадукт кузні). К. як сімвал мужчынскага пачатку складае бінарную апазіцыю жаночаму: калі цераз яе пераступіць жанчына, у касы можа адарвацца «вуха». Таму К. нельга класці на зямлю, а трэба ўтыкаць кассём у зямлю (ляжачую К. таксама зазубрыць *чорт*, які хаваецца пад пракосам). З К. звязаны і магічны прыём супраць *дажджу*: на першы сенакос касец зрывае траву і прыціскае да К. — тут трава сімвалізуе заціснуты, прыпынены дождж. К. звязана з травой імітацыйнай магіяй: калі К. пакладзеш на *стол* — трава будзе нізкая. Згубны прыём у дачыненні да К. — пацерці працоўную частку салама, тады яна «не бярэ травы». Каб пазбавіцца гэтага, па лязу трэба аспярожна правесці *жабало*.

Згодна з міфам, каса першапачаткова належала чорту, а долата — *Богу*. Чорт апырэдзіў Бога ў касьбе і апошні скараў гэтую прыладу, калі чорт спаў. Накасіўшы колькі трэба, Бог здолеў упэўніць чорта ў тым, што К. трэба памяняць на долата. У дадзеным выпадку Бог выступае ў досыць рэдкай для гэтай постаці ролі — выкрадальніка.

Літ.: *Валенцова М. М.* Коса // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 618—620; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 387; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суевежные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

І. Вуглік

КАСА́³, грудабрушная перагародка (варыянт — селязёнка) у парсюка (параўн. літ. *kasà* «падстраўнікавая залоза»), выкарыстоўвалася для прадказанняў будучыні падчас калядных *варожбаў* па вантробах галоўнай ахвярнай жывёліны гэтага свята. Так, даўгая К. паказвала на доўгае лета, калі ж яна звужалася ў канцы, то ўдалы будучы толькі першыя пасевы.

Роўная К. (селязёнка) прадказвала ўмераную зіму, з патаўшчэннямі — зіму з моцнымі маразамі, з адным тоўстым канцом — даўгую халодную зіму. «Свінскія К.» (селязёнкі) маткі раілі есці сваім дочкам, каб добра раслі *валасы*.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 85; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 176; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 193.

С. Санько

КАСАРЫ́, Косар, Косы, Касці, Матавіла, Чэпіга ды інш., народныя назвы сузор'я Арыён, дакладней т. зв. «пояса Арыёна», радзей Пляядаў. К., як правіла, уяўляюць гурт з трох не надта яркіх зорчак, выцягнутых амаль у правільную простую лінію. У восеньска-зімовы час К. выкарыстоўваліся для вызначэння часу. Назва матываваная падабенствам ланцужка з трох зорак да паставы касцоў на пакосе па тры ў адзін шэраг. Назва вядомая многім славянскім мовам: укр. Косарі, рус. Косцы, Косари, польск. Kosarze, Kosiarze, Kośniki, Kośce, Kosa/Kosy, Skosy, славац. Kosci, серб.-харв. Kòsci, славен. Kosci, ст.-чэш. Kosa/Kosy. Гл. таксама *Тры Каралі*.

Літ.: Карпенко Ю. А. Названия звездного неба. М., 1981. С. 47; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 292—300; Niebrzegowska S. Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata // Językowy obraz świata. Lublin, 1990. S. 148, 152, 157.

С. Санько

КА́СНЫ, ліхія духі, якія дзейнічаюць гуртам. Напаўшы на ахвяру, прысмотваюцца да яе, нібы п'яўкі, пакуль тая не памрэ. Чым больш ахвяра супраціўляецца, тым з большай сілаю яны прыстаюць да яе, нібы ахопле-

ныя злобай. Адзін з К. не ўяўляе небяспекі для чалавека, аднак тыя, што паблізу, могуць склікаць іншых. Іх піск ахвяра можа пачуць толькі маючы пры сабе такі *абярэг*, як «чацвярговая соль» — г. зн. *соль*, асвечаная ў храме на *Чысты чацвер*. Гэтыя нячысцікі маюць агульныя рысы з іншымі крывасмокамі: *Вупырамі*, *Ератнікамі*. Назва К., магчыма, звязана з бел. дыял. касны «сараматны, дрэнны, худы», рус. дыял. ка́стный, ка́стной «паскудны, гідкі, брыдкі, нячысты», параўн. таксама Кашчэй, *Кашч*.

Літ.: Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 38—39; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 4. Мн., 1988. С. 295, 325.

У. Васілевіч

КАЎ́БАСА́, кілбаса́, мясная страва, якая ад старажытных часоў была знаёмай беларусам, як і таксама суседнім народам. У беларускай традыцыйна-побытавай культуры К. сімвалізавала ежу «ад пуза», сытасць, што адпавядае еўрапейскай традыцыі, дзе К. увабляла гіпертрафаванае карнавальнае абжорства. К. выступае сімвалам «залагога веку»: «Мінуліся тыя часы, калі (што) ляталі каўбасы»; спакусы, памкненняў: «Цешся, ліска, вяселле блізка, каўбасы з'ясі», «Знюхаў кот каўбаску»; багацця, дастатку: «Па каўбасе нап'емся ўсе»; маёмасці: «Не будзь ласы на чужыя каўбасы»; шчодрай узнагароды: «Павесь на рогі каўбасу, і тваю карову прыпасу». К. падавалася выключна да святочнага стала — на *Каляды*, *Вялікдзень*, *вяселле*, хрэсьбіны, у чым праяўлялася яе культаява семантыка. Асабліва цесна гэтая страва была звязаная з калядкамі: «Прыйшлі Калядкі ўвечары, ўвечары, // Прынеслі кілбаскі ў рэшаце, ў рэшаце. // Паставілі рэшата

на стаўпе, на стаўпе, // Самі селі за сталом на кuce, на кuce... // А вы, кілбаскі, з стоўпа далоў, з стоўпа далоў. // А вы, дзеванькі, к чорту дамоў, к чорту дамоў. // А ты, красуня, астанься, астанься, // І са мною звянчайся, звянчайся». У дадзеным выпадку К. мае выразную эратычную сімволіку — гэта ў першую чаргу *рэшта* на слупе. Сувязь па прынцыпе імітацыйнай магіі паміж «дзеванькамі» і кілбаскамі азначае іх сімпатычнае набліжэнне, дзе іх аб'ядноўваюць, акрамя эратызму, рысы грубай спажывецкасі, якія знаходзяцца ў бінарнай апазіцыі з вобразам «красуні». Эратычная сімволіка К. праяўляецца і ў наступным фрагменце калядкі: «Пайшла Каляда ў шостую хату, // А ў шостаі хаце каўбасу пякуць да і нам дадуць // Хоць па маленечкаму кусочку, // Каб любілі хлопцы вашу дочку». Спалучэнне ў святочнай К. сімволікі стравава-спажывецкага і эратычнага адпавядае карнавальнаму сінтэзу гэтых інтэнцый як выразнікаў культуры чалавечага «нізу». К. таксама звязаная з функцый «абкружэння» ежы, як, напрыклад, у валачобных песнях: «Сорак яек на паўміску, // Каўбасою абкружыўшы»; ці: «Скавародку — ў печ, па яечкі — ў клец, // Кусок сала пакрышыці, // А калбаскаю абгарадзіці...» Акрамя натуральнай формы К. тут можа прысутнічаць і магільны элемент замкнёнага кола спажывецкага, страўнага мікракосму, дзе К. як яго найбольш канцэнтраваны выразнік, утварае магільную мяжу.

Літ.: Паэзія беларускага земляробчага календара. Мн., 1992.

І. Вуглік

КАЎТУН, 1) збітыя, зблытаныя ў адзін ком *валасы*, поўсць; 2) захворванні, асноўныя прыкметы якога боль, ламаццё ў касцях, сутаргі ды іншыя сімптомы рэўматычнага

кшталту. Прычыну хваробы звязвалі з характэрным кліматам і жыццём сярод балот, з адсутнасцю належнай гігіены ў спалучэнні з цяжкаю працай, з крытычнымі сітуацыямі, *пярэпалахам*, *сурокамі*, як гэта замацавалася ў замоўнай формуле: «Ці ты з падзіўку, ці ты з пасілку, ці з цяжкага падыманья, ці з цяжкага падыханья». З'яўленне К. тлумачылі і прычынамі чыста знакавага характару, часцей вытрыманымі ў рэчышчы імітацыйнай магіі: К. суадносілі з прадзеннем на *Каляды*, з мыццём валасоў на *Івана Галавасека*, з трапленнем у валасы *кажана* ды інш. Важна і тое, што ўтварэнне К. многія ўспрымалі як добры знак і не спыняліся яго здымаць, іншыя адмыслова «завівалі каўтун», каб хвароба выйшла з чалавека вонкі і тым палегчыла ягоныя пакуты. З'яўленне К. у жывёлы прыпісвалі дзеяннем хатняга ці здаровага духа і забаранялі яго здымаць, каб не нашкодзіць жывёле.

Аперацыя пазбаўлення чалавека ад К., вытрыманая ў строгіх тэмпаральна-лакальных рамках, палягала, першае, у спальванні ці пусканні зрэзанай пасмы на *ваду*, што мела этапу адпраўленне К. на той свет, і па-другое, да затыкання пад страху, над *дзвюрыма*, каб імітаваць трывалую прысутнасць К. над *галавой*, што пазбавіць ад яго «гневу» ў выглядзе болю ці ад паўторнага вяртання на галаву.

Назіраецца пэўная сінанімічнасць К. з *заламам* на полі, у кожным разе супадаюць персанажныя, хранатопныя ды іншыя коды пазбаўлення ад іх, якія адназначна сцвярджаюць прыналежнасць К., як і залому, да сферы ўмяшання нячыстай сілы і чарадзеяў. Ёсць меркаванні і аб далучэнні К. да праяваў культуры *Вялеса*, калі зіванне К. прыпісвалася *Дамавіку*, які генетычна мог быць звязаны з гэтым старажытным богам.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 89; Замовы. Мн., 1992. С. 246; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 188; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 170.

Т. Валодзіна

КАЦЯРЫНА, персанаж беларускага фальклору, які ўвабраў у сябе рысы як хрысціянскай святой, так і паганскага божышча. У перакладзе з грэцкай мовы Кацярына абазначае «заўсёды чыстая». Св. Кацярына з Александрыі загінула блізу 311 г. «за веру». Дзень святой адзначаўся праваслаўнымі 24 лістапада (7 снежня), а католікамі — 13 лютага, 9, 22 і 24 сакавіка, 30 красавіка, 25 лістапада. Вядома, што на дзень К. 7 снежня дзяўчаты варажылі: пяклі аладку на адной *солі* і з'ядалі яе ўвечары, каб у *сне* «суджаны-раджаны падаў вады». Адсюль вынікае, што К. пэўным чынам звязвалася з каханнем, будучым *шлюбам*, а таксама з *вадою* (штучным выкліканнем смагі падчас *варажбы*). Хутчэй за ўсё ў сувязі са шлюбнымі функцыямі К. узніклі прымаўкі, зафіксаваныя ў многіх мясцінах Беларусі: «У нашай Кацярыны вяселлі і хрысціны». Характэрна, што ў рускіх жанчын прынята было маліцца св. К. «от трудного рождения жён». Як у беларусаў, так і ў некаторых іншых народаў Еўропы (французаў, бельгійцаў, немцаў) дзень св. К. лічыцца пачаткам зімы. У шэрагу мясцінаў Еўропы для пладавітасці *жывёлаў* і *птушак*, а таксама для захавання ўраджаю на некаторыя зімовыя святы, у тым ліку на дзень К., прыносілі ахвяры жывёлам. Св. К. лічыцца патронкаю каруначніц у Англіі, мадыстак і краўчых у

Францыі. Асаблівую цікавасць выклікае дзень К., які прыпадае на 24 сакавіка (6 красавіка), г. зн. святкуецца адначасова з *Камаедзіцай*. Наступны дзень прысвечаны *Благовешчанню* (Звеставанню). Згодна з рэканструкцыяй першабытнага календара, праведзенай В. Г. Уласавым, у старажытнасці 24—25 сакавіка, як вынік купальскай ініцыяцыі дзяўчат, адбываліся *роды*.

У апублікаваным у 1890 г. А. М. Семянтоўскім паданні *курганы* блізу вв. Бяздзедавічы і Вусце пад Полацкам лічацца помнікамі барацьбы расійскай царыцы, *асілка*-К., супраць польскай раці *асілка*-Батуры. Перамога засталася за К., якая прагнала польскае войска, «і тут руская зямля стала». Але ў паданні зблытаныя розныя эпохі: кароль Рэчы Паспалітай Стэфан Баторый (Сцяпан Батура) з XVI ст. сустракаецца з расійскай царыцай Кацярынай II з XVIII ст. Лагічна дапусціць, што такая псеўдагістарычная афарбоўка спецыяльна зроблена А. М. Семянтоўскім, чалавекам вялікадзяржаўных поглядаў і «западнорускаго» накірунку ў навуцы.

У паданні пра Сіні калодзеж недалёка ад Прапойска (Слаўтарада) паведамляецца, што вельмі даўно жылі ў той мясцовасці «два *багатыры* — *Сцяпан* і *Марка*, і багатырка Кацярына». Сцяпан і Марка заляцаліся да К., але яна больш кахала Сцяпана, які, праўда, быў слабейшы за свайго суперніка. К. абвясціла, што пойдзе замуж за таго, хто далей кіне *камень*. Сцяпану яна дала меншы камень. Пасля таго як яны кінулі «за дзевяць вёрст», на камені Сцяпана застаўся *след* нагі К., а на другім — сляды пальцаў рукі Марка. Але камень Марка ўсё-такі ўпаў трохі далей. Каб не пайсці за нялюбага, К. «бразнулася з каменя», разлілася вадою і выскачыла з пад зямлі вёрстаў за пяць ад Прапойска,

дзе і ўтварыўся «Сіні калодзеж». Ляснік, які першым даведаўся пра існаванне гэтай *крыніцы*, заўважыў косякі яе жанчыну з распушчанымі *косамі*, якая прычэсвалася. Убачыўшы чалавека, жанчына схавалася ў *крыніцу*, а ў *лесніка* праз тры дні ў *Сожы* ўтапілася дачка. Варыянт такога падання быў запісаны ў Шчучынскім р-не.

У 1929 г. І. Карандзеям было апублікавана паданне пра «Багатыр-гару» ў *ваколіцах* Полацка. У гэтым творы таксама фігуруе сюжэт пра жанчыну-*волата*, але імя не называецца. «Ростам гэтая жанчына была тры аршыны. Вадзі яна насіла на гару *валікімі* цэбрамі, па два цэбры за адзін раз, а ў кожным цэбры было па 15 судаў». Далей распавядалася, як «жанчына-багатырка» завяла ў *балота* татарскае войска, але і сама загінула ад рук татараў. Узгорак, дзе пахавалі тую жанчыну, сталі называць Багатыр-гарой.

Паводле звестак Э. Ляўкова, некалі на беразе *Свіслачы* ляжаў валун «*След валатоўны*», які быццам бы пакінула *дзяўчына*, пераступіўшы праз раку. Дзесяці ў *Паазер'і* існаваў камень «*Дзявочы след*». Паводле падання, *след* таксама належаў *валатоўне*. Такім чынам, два апошнія *камяні-следавікі* звязваліся з жанчынай-*волатам*, падобнай да *К.* з іншых паданняў.

Несумнеўна, што ў *дадзеным* выпадку ў *фальклоры* прасочваюцца рысы *жаночага міфалагічнага персанажа*. У *міфалогіі* *волаты* (у шырокім сэнсе) звычайна дзеюць у часе, калі яшчэ не завершылася стварэнне і не ўсталяваўся канчаткова *навакольны свет* і *пантэон*. Таму гэтыя *персанажы* належаць сферы *хаосу*, з чаго *вынікаюць* іх *хтанічныя ўласцівасці*. Хтанічнасць *паганскага правобразу* *пазнейшай К.* *вынікае* не толькі з яе *волатаўскага* росту, але і ў сувязі з *зямнымі водамі* як часткай *ніжняга*

свету. У *міфалогіях* *індаеўрапейскіх народаў* *персанажы*, *асацыяваныя* з *воднай сферай*, *сімвалізавалі ўрадлівасць*, *багацце* і *жыццёвую сілу*.

Такім чынам, *паганскаму міфалагічнаму персанажу*, які *пазней быў адаптаваны* да *вобраза святой К.*, *уласцівыя наступныя рысы*: 1) *волатаўскі* *рост* і *сіла*; 2) *сувязь* з *зямнымі водамі*; 3) *апякунства над шлюбамі* і *парадзіхамі*; 4) *згадванне ў пары са Сцяпанам*; 5) *магчыма, ваярская функцыя* (*паданні з ваколіцаў Полацка*). Паколькі *фальклорны Сцяпан быў хрысціянізаваным замянікам Вялесы*, то *вынікае*, што *Кацярына* — *гэта сакральная пара Вялесы*. Такія функцыі, як *сувязь з вадой* і *апякунства над шлюбамі*, *збліжаюць гэты персанаж з Мокашшу*. Але *Мокаш* *лічылася сакральнай парай Перуна*.

Магло быць і так, што *сумарны вобраз К.* (св. *К.* у *народнай традыцыі*) *склаўся ў выніку кантамінацыі* *некалькіх розных персанажаў* (ці *квазіперсанажаў*), *сюжэтныя ўваходжанні* якіх *маглі матывавацца ўласнымі імёнамі з кансанантнай структурай к-т-р-(н)-*. Так, з аднаго боку, *сувязь з вадой* можа быць *матывавана* *захаваннем* *старой гідранімічнай асновы ў арэале гідраніміі балцкага тыпу*: *параўн. бел. Кóтра, літ. Katrà, Katàrė, рус. Катарянка/Которянка* (*рака ў Верхнім Павоччы*), *для якіх узнаўлецца праформа *Kat(a)r-en-/in-; магчыма, сюды ж далучаюцца тапонімы кшталту рус. Которь, Котурка, Котырь, лтг. Katras-kalns, Kotorani, прус. Cother, Cottir, а таксама шэраг т. зв. «кацярынскіх» назваў (У. М. Тапароў)*. З іншага боку, *ваярскія і волатаўскія рысы* *вобраза К.* *адсылаюць да іншага кола адпаведнікаў*: *дыял. праслав. *katora «спрэчка, сварка, бойка»* (слова *вядомае* толькі ва ўсходнеславянскім арэале) *зі-е. паралелямі ст.-ірл. cath «бой, войска», ст.-англ. headu*

«бой», ст.-інд. *sátruh* «пераможца, супернік, вораг» і да т. п.

Літ.: *Власов В. Г.* Формирование календаря славян: Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 119; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 10—12; *Карандзей І.* Помнікі старасветчыны і краўвіды Вульскага і Расонскага раёнаў Полаччыны // Наш край. 1928. № 8—9. С. 75; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 251; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 150; *Мартынов В. В.* Славянская и индоевропейская аккомодация. Мн., 1968. С. 154—155; Прыказкі і прымаўкі. Мн., 1976. 1193; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. С. 173; *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987. С. 157—158; *Сементовский А. М.* Белорусские древности. Вып. 1. СПб., 1890. С. 21; *Топоров В. Н.* Балтийский элемент в гидронимии Поочья. II // Балто-славянские исследования. 1987. М., 1989. С. 49; *Чичеров В.* Зимний период русского народного календаря XVI—XIX веков // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. М., 1967. С. 42.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

КАЧА́ННЕ, куля́нне, адзін з прыёмаў земляробчай магіі. Па-за рытуалам, у будзённым жыцці, існавала строгая забарона ляжаць на зямлі ніцма. К., у першую чаргу ў складзе веснавой абраднасці, сімвалізуе максімальнае зліццё з зямлёй і стымулюе паспяховы рост збожжа, аддачу зямлі сваёй сілы і атрыманне такой жа ад яе. К. у час жніва ўлучае ў сябе і прафілактычныя захады прадухілення звязанай са жнівом *хваробы* і вяртання выдаткаванай сілы. Суправаджальныя прыгаворы ў асноўным пабудаваныя паводле законаў імітацыйнай магіі: «Як мы [коцімся], каб так...» (жыта кацілася і да т. п.). Існуюць варыянты дажынкавага К./куляння, якія паказваюць на непасрэдную сувязь гэтага рытуальнага дзеяння са шлюбна-эратычнай тэма-

тыкай (параўн. тлумачэнні кшталту «бабы загадваюць дзеўкам качацца, каб прыязджалі сваты»). Такім чынам, чалавек, які качаецца па зямлі, перадае ёй свае ўласцівасці, у тым ліку і негатыўныя — стомленасць, хваробу ды інш. Тое ж назіраецца і ў дачыненні да паводзінаў жывёлы — забаранялі ступаць на тое месца, дзе качаўся *конь*, бо па цэле «пойдуць плямы». З іншага боку, качанне ставіла на мэце выпісунць для сябе якасці глебы. Прыгадаем *Бабу Ягу*, якая «кацілася-валілася па касцях, Піліпкавай крыві напіўшыся, Піліпкавага мяса наеўшыся». З іншых рытуалаў вылучаецца кулянне ў час першага *грому*, «каб навальніцы не баяцца», у час заканчэння ўборкі *лёну*, бульбы, а таксама ў час *вяселля*: «Хто сцэле маладым, той і пакоціцца — аднаго бы побораюць, бухнуць, бы пом'ялі, браціха якая, брат качаюцца».

Літ.: *Валодзіна Т.* Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мн., 1997. С. 27—30; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 134.

Т. Валодзіна

КАЧАРГÁ, вожаг, кавяня́, камяня́, касэ́ра, кацюба́, ключка́, пячное начынне, звязанае з хатнім агнём, як *засланка*, *вілы*, *лапата хлебная* і інш. Утылітарныя і магічныя ўласцівасці К. як начыння абумовілі адценні, звязаныя з *агнём*, *печчу*, матэрыялам (*жалеза*), формай (*крывая*). Канцэнтруючы ў сабе жыццядайную і ачышчальную моц агню, а таксама рэпрэзентуючы ўдзел у маніпуляцыйных продкаў-заступнікаў, К. знайшла выкарыстанне ў народнай медыцыне і ветэрынарыі, у рытуалах гаспадарчага цыкла. К. рэпрэзентавала дом і гаспадарку. Так, каб прывучыць *куруцу* да *хаты*, яе тройчы абводзілі вакол К. Праз непасрэдную сувязь з агнём К. у сваім семантычным полі замацавала

матэў забароны непаважлівага стаўлення да агню і адпаведна да сябе самой. Так, забаранялася ступаць на «нос» К., кідаць *смецце* ў качарэжніку і пад. Усведамленне міфалагічнай моцы агню і жалеза вызначыла функцыянаванне К. у якасці *абярэга* — яе ставілі ў хляве, крэслілі *кола магiчнае*, каб прадухліць пранікненне варожай сілы, што было эквівалентна рытуальнаму *авворванню*. Каб засцерагчы *каноплі* ад асоту, гаспадары на вадохрышчанскую каляду аб'язджалі на К. свой гарод. Тое ж самае рабілі тройчы да *ўсходу Сонца*, калі каноплі доўга не ўсходзілі. Пасля каляднай вярчы гаспадыня павінна была пхнуць гаспадара К., а той, паваліўшыся на лаўку, мусіў прамовіць: «Дай жа, Божа, штоб твае снапы так хутка падалі на нiве!», г. зн. каб снапы былі ядраныя.

Выкарыстанне К. у радзінных і вясельных абрадах падкрэслівае, з аднаго боку, зварот да іншасвету па спрыянне (сват, адпраўляючыся на перамовы, кідаў К. і ўсё, што ёсць у качарэжніку, на печ, каб сватаўство было паспяховым), а з іншага — актуалізуе яе фалічнае значэнне: праз К. пераступалі і парадзіха, і нявеста, у час сватання звязвалі качарэжнік матузом. Падчас калядных варожбаў на К. скакалі толькі дзяўчаты і ніколі — хлопцы.

Уласцівая многім каляндарным і аказіянальным рытуалам язда на К. ёсць своеасаблівым спосабам камунікацыі з «тым» светам, дзе К. выконвае ролю інфармацыйнага канала паміж супрацьпастаўленымі сферамі жыцця.

Літ.: Белова О. В. Кочерга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 635—637; Валодзіна Т. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 19—26; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 190, 222—223, 338, 375—376; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 318; *Коваль У. І.* Народ-

ныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 83—84.

Т. Валодзіна, С. Санько

КАЧКА, вадаплаўная *птушка*, вылучаецца вялікай колькасцю відаў. Здаўна была прыручаная, свойская. Як і іншыя вадаплаўныя птушкі, у традыцыйным светапоглядзе К. найперш асацыюецца з пачатковымі *водамі* і першымі фазамі касмагенезу. Так, персанаж — антаганіст *Бога* часта менавіта ў вобразе вадаплаўнай птушкі (К.—нырца або *лебедзя*) здабывае з глыбіняў пракаветнага акіяна насенне *зямлі* — матэрыял для будучага стварэння свету (матэў, шырока вядомы многім народам Еўразійскага кантынента). Сувязь К. з пачатковымі (і адпаведна канцавымі) фазамі касмагенезу добра прасочваецца ў вядомым казахным сюжэце пра смерць *Кашчы: яйка* з Кашчавай смерцю знаходзіцца ў К., тая — у *зайцы* і г. д., а ўсе гэтыя хтанічналімінальныя персанажы — у карэнях Сусветнага дрэва (*Дуба*). К., як і іншыя вадаплаўныя птушкі, вылучаецца таксама тым, што ёй падуладныя тры касмічныя стыхіі — *вада*, *зямля* і *паветра*, еднасць якіх яна можа рэпрэзентаваць.

У міфалогіі з К. звязаны ўяўленні аб метамарфозах. У чарадзейных казках *тры* або *дванаццаць* К.—сяспёрскідваюцца дзяўчынамі—прыгажунямі; адна з іх, стаўшы жонкай героя казкі, ратуе яго і сябе ад пагоні, скінуўшыся *рэчкай*, а мужа ператварыўшы ў селязня (качара); у залатую К. ператвараецца кінутая ў ваду трэска ад яблынькі, а гэтая К. потым абарочваецца Парупеем Прапаршчыкам; у К. заклінае дзяўчыну—сірату ліхая мачаха і да т. п. Істотна адзначаць, што ва ўсіх гэтых ператварэннях актуалізавана найперш шлюбная

сімволіка. Таму нездарма К. з цеста ўпрыгожвалі вясельны *каравай*. На Барысаўшчыне ў цэнтры каравай жаніха змяшчалі фігуркі качара і К., а вакол *яйкі* (у качцы качар упрыгожваў каравай маладога, а К. — каравай маладой). У многіх раёнах пяклі пернікі ў выглядзе качачак ды інш.

Вядомыя малюнкi К. на неалітычным гліняным посудзе (вв. Юравічы Калінкавіцкага, Галоўск Сенненскага р-наў). Старажытныя выявы звязваюцца з паляўнічай магіяй. У XI—XII стст. насілі падвескі ў выглядзе К., якія выконвалі ролю абярэгаў.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 202, 211, 428; *Кривальцевич Н. Н.* Уточка в верованиях неолитических племен Белоруссии // Древности Литвы и Белоруссии. Вильнюс, 1988. С. 18—22; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38, 40; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычай, абрадах і вераваннях беларускага сялянства // Працы сэкцыі этнаграфіі. Выпуск трэці. Менск, 1933. С. 3—79; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 76—77, 161—162, 179, 199—200, 258—259, 266, 271, 274—275, 281—282, 446—447, 541; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1978. С. 23—24, 35, 96, 192, 224, 280—281, 367.

Л. Дучыц, С. Санько

КА́ША. Абрадавая значнасць К. тлумачыцца выкарыстаннем яе ў якасці ахвяры паганскім багам ці духам, што ў сваю чаргу ўзыходзіць да ўяўленняў аб спажыванні К. як звароце да продкаў, як успамін пра іх, як дачыненні з імі ці далучэнне іх да сваіх спраў. Падобнае выкарыстанне звязана з тым, што К. — старажытная хлебная ежа, якая першапачаткова гатавалася з зярнят злакавых раслін. Таму праз яе лічылася магчымым далучыцца да жыццыворнай магічнай сілы збожжа («Нема лучшее пашы над кашы»). Праз гэта К. атрымала сакральныя функцыі дабратворна ўплываць на ўрадлівасць зямлі і дабрабыт чалавека.

Густую К. гатавалі ў час гнаёвай і жніўнай *талокаў*, на дасеўкі і дакоскі, каб адпаведна густым зарадзіла збожжя. Вера ў магічныя ўласцівасці К. выклікаць дастатак засноўвалася таксама на «множнасці» гэтай стравы ці яе складу з вялікай колькасці асобных адзінак — крупінак, што з гледзішча законаў імітацыйнай магіі набывала выразныя заклінальна-прадукавальны характар.

Разам з тым на талочнай вячэры К. выступала не толькі ў сваім рэлігійна-магічным аспекце, але і як праяўленне розных формаў супольнасці, як кансалідуючы акт, калі супольнае спажыванне К. падкрэслівала прызнанне і зацвярджанне кожнага ўдзельніка вячэры ў сваёй прыналежнасці да дадзенага калектыву. Часткова гэта адлюстравалася ў называнні талакі жней «кашай».

У гастронамічным кодзе К. часам супрацьпастаўляецца *хлебу*, што ўваабляецца, у прыватнасці, у забароне есці К. з хлебам: «Не еж К. с хлебом, бо пузо роз'яжэцца» (Тураўшчына) або «Ня еш К. з хлебам, а то сабакі на вуліцы з'ядуць» (Смаленшчына). У звязку з гэтым нельга не прыгадаць, што менавіта К. з'яўляецца адной з галоўных страваў у пачатковай і завяршальнай фазах жыццёвага цыкла (пры нараджэнні — так званая «бабіна К.», на пахаванні і памінках — К. або куцця. І наадварот, у сярэдніх фазах жыццёвага цыкла хлеба і хлебным вырабам наагул належыць галоўная роля (параўн. *каравай* у вясельным абрадзе, выслоўі кшталту «Хлеб — усяму галава» і да г. п.). Апазіцыйнасць К. і хлеба выяўляецца таксама ў тым, што разломваннем хлеба пачыналася прыманне стравы, а К. яно завяршалася (параўн.: «После К. нема другое пашы», г. зн. што К. была заключнай стравой на сталe). Не ў апошнюю чаргу супрацьпастаўленасць

К. і хлеба абумоўлена тым, што тэхналогія выпечкі хлебных вырабаў — гэта параўнальна позні культурны здобытак, К., безумоўна, больш старажытная страва. Аднак варта звяжаць і на тэхналагічныя адрозненні прыгатавання гэтых страваў: пры выпечцы хлеба галоўную ролю выконвае пераважна *агонь*, пры прыгатаванні К. значную ролю грае таксама і *вада* (вада + агонь).

Літ.: Валенцова М. М. Каша // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 483—488; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 219; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 58—200; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 19, 299.

Т. Валодзіна, С. Санько

КАШАЛЬ РЫТУАЛЬНЫ, магічны сродак ад хваробаў *авечак*. К. вельмі актыўна імітаваўся жанчынамі ў царкве падчас чытання Евангелля і казанняў святара. Такі рытуал зафіксаваны ў XIX ст. у наваколлі г. п. Бягомль (цяпер Докшыцкі р-н).

Літ.: Нечто из религиозных обрядов и суеверий в Бегомльском приходе Борисовского уезда // Минские епархиальные ведомости. 1874. № 7. С. 227—232.

Л. Дучыц

КАШУЛЯ. Першыя дні *дзіця* загорталі ў пялюшкі, К. яму апраналі ў рытуальна вылучаны момант — на хрэсьбіны. Да года К. звычайна шылі са старой тканіны (што ўвасабляла ідэі пераемнасці), і толькі пасля першага падстрыжэння дарылі новую сарочку.

Відавочна, К., якая прылягае да цела, з'яўляецца правадніком яго звышнатуральных ці патаемных уласцівасцяў і таму можа ўбіраць у сябе тыя ці іншыя якасці чалавека, да прыкладу, *хваробу* ці знясіленне. Адсоль выкарыстанне К. у народна-медыцынскай практыцы: яе раздзіралі падчас прыступаў радзімцаў; пры

начніцах вешалі кашульку дзіцяці каўняром уніз; адзенне хворага чалавека працягвалі праз адтуліну ў *дрэве* ці наагул спальвалі. У асобных медыцынскіх мапіюляцыях актуалізаваўся матыў «вывернутасці», што на рытуальным роўні ўвасаблялася ў апрананне вывернутаі К. Наагул выварочванне К. актуалізавалася ў сітуацыях кантакту з «тым» светам, да прыкладу, у лесе, дамагаючыся схільнасці *Лесавіка*, выварочвалі К. ці апраналі яе задам наперад. Усё гэта сцвярджала ідэю перавернутасці проціпастаўленай сферы. Дарэчы прыгадаць, што К. уваходзіла ў шэраг ахвяраў міфічным перанамам — *Лесавіку, русалкам*, а каб ператварыць *ваўкалака* ў чалавека, рэкамендавалася зняць уласную К., адным махам разадраць яе і кінуць да ног *ваўка*.

Мелі значэнне ў традыцыйнай культуры і правілы нашэння К., яе вывешванне, раздзіранне, перадача іншым і да т. п.

Літ.: Валодзіна Т. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 114—120; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 195.

Т. Валодзіна

КАШЧЭЙ, Кашч, Касцэй, злосны вядун-варажбіт, адзін з вобразаў антаганіста галоўнага героя ў *чарадзейнай казцы*.

Асноўны казачны сюжэт, звязаны з К., апавядае пра выкраданне красуні-дзяўчыны, якую спрабуе выратаваць галоўны герой. Яна разам з К. апынаецца ў «іншым свеце», а разам з ёй з *зямлі* знікае плоднасць. Дзякуючы герою, які здабывае *смерць* К., схаваную ў *лйку*, або дзякуючы яго *каню*, які забівае К., красуня-дзяўчына становіцца жонкай героя, вяртаецца на зямлю, і разам з ёй вяртаюцца плоднасць і дабрабыт.

Казка пра К. стасуецца з папулярным у індаеўрапейцаў міфам аб вяртанні плоднасці на зямлю, як, напрыклад, у ведыйскім міфе пра выкраданне дэманічным змеем Валай статкаў свойскай жывёлы і водаў і аб перамозе над ім Бога–Грымотніка Індры. Гэта ставіць казку пра К. у шэраг каляндарных міфаў, якія выкарыстоўваліся дзеля тлумачэння няспыннага і цыклічнага паўтарэння сезонаў (параўн. прозвішча К. у казках — Бессмяротны, Неўміручы).

Этымалогія яго імя дакладна не вызначаная. Даследнікі шукаюць сувязь са словам «костка» ці з семантыкай валодання нейкім багаццем (параўн. імя ведыйскага змея Валы і яго сувязь з і.-е. *uel-/*ual-/*ul-, звязанае з семантыкай свету памерлых, але адначасова з багаццем, плоднасцю і тэмай валадарання наагул).

Б. Рыбакоў бачыць у вобразе К. адлюстраванне вынішчальных набегаў качавых плямёнаў на славянскае стапавае памежжа. Такую думку можна прыняць толькі як прыватны выпадак, калі вобраз захопніка з іншага геаграфічнага рэгіёна накладаўся на мясцовыя старажытныя міфалагічныя вобразы, звязаныя з іншым светам.

Літ.: Барак Л. Р. Сюжэты і матывы беларускіх народных казак: Сістэматычны паказальнік. Мн., 1978. С. 49—50; Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974; Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963; Скуратівський В. Русаліі. Київ, 1996. С. 176—177.

А. Прохараў

КВА́ДРЫ МЕСЯ́ЦА. Поўны цыкл «росту» і «старэння» *Месяца* (каля 28 сутак) дзеліцца на 4 фазы, ці квадры: маладзік, поўня, сход, вегах. Зменлівасць Месяца, адрозненне яго квадраў у беларускіх паданнях тлумачылася тым, што калі Месяц састарэе, то Бог крышыць яго на зоры. У літоў-

скай песні «Вяселле Месяца» Пяркунас, які раззлаваўся на Месяц, што той пакінуў *Сонца* пасля вяселля і закахаўся ў ранішнюю зорку, рассякае яго мечам. У адной з латышскіх песняў гэтае ж дзеянне ў дачыненні да Месяца робіць Сонца, раззлаваўшыся на яго.

Розныя даследнікі звярталі ўвагу на тое, што менструальны перыяд у жанчын адпавядае па працягласці перыяду 4 к. М., і таму ў міфалагічнай свядомасці ўзнікла ўвядзенне пра тое, што бог Месяца выклікае перыядычнае штомесячнае недамаганне жанчын. Некаторыя народы лічаць, што зачацце адбываецца, калі сексуальныя зносіны праходзяць пры поўні, а таксама, што жанчына ці дзяўчына можа зацяжарыць, калі будзе глядзець на Месяц. На думку В. Іванова, хецкія арта «Месяц» і артаhh «рабіць цяжарнай» этымалагічна звязаныя, што трэба тлумачыць фізіялагічнымі месячнымі цыкламі.

Падвескі–лунніцы ў выглядзе паўмесяца насілі ў старажытнасці ў Заходняй Еўропе і на Паўночным Каўказе, а таксама жанчыны старажытнай і раннесярэднявечнай Беларусі (мяркуюць, што гэта было жаночае ўпрыгожанне).

Згодна з матэрыяламі беларускага фальклору, у маладзіковы перыяд прынята пачынаць сяўбу, касьбу або жніво, а таксама ставіць вуллі, на трэці дзень маладзіка — прышчэпліваць дрэўцы. У той жа час у некаторых мясцінах лічылі, што «на маладзіку» нельга нічога сеяць і садзіць, бо пасянае будзе кепска дастываць, і лепш рабіць гэта пад «поўны», калі міне першая квадра. Трэці тыдзень («гнілуха») лічыўся неспрыяльным не толькі для сяўбы, але і для іншай працы. Верылі, што любая мізэрная рана, якая ў іншы час хутка загойваецца, на маладзік утварае нарывы, якія загойваюцца толькі да наступнага маладзіка. *Валасы* прынята

было стрыгчы ў першую квадру, але нельга было на маладзік чысціць коміны, бо пасля гэтага яны будуць хутка ізноў зарастаць сажай. Яшчэ ў сярэдзіне XIX ст. у царкве Прасвятой Марыі, дзе меўся чудатворны абраз Маці Божай (блізу Мар'інай Горкі ў Пухавіцкім р-не, паводле падання, пабудавана на месцы паганскага *свяцілішча*), набажэнствы адбываліся кожную маладзіковую нядзелю. Па маладзіковых нядзелях ушаноўваліся і многія са святых *крыніцаў*. Перад поўняю было прынята калоць *свіней*, лягчыць свойскую жывёлу, каб хутчэй паўнела, сеяць і садзіць гародніну, сячы лес на будоўлю і закладваць *хату*. У некаторых мясцінах лічылі спрыяльным у час поўні пачынаць слябу збожжа, але непажадана было садзіць агуркі і гарбузы, а таксама сеяць *гарох*, *боб* і *мак*, іначэй яны будуць цвісці пуштацветам (Рэчыцкі павет). Высякаць, выпальваць ляды і чысціць сады, гнуць палазы і абручы прынята было па «паўнаты», бо дрэва лічылася не такім крохкім. Убачыўшы ўпершыню Месяц пасля поўні, хрысціліся, але нельга было гэта рабіць *голаю* рукою (іначай яна будзе балець), а трэба было ўсю руку схаваш у рукаво. За найлепшую пару Месяца ўважалі канец другой квадры («поўна»), бо быў спрыяльны для заканчэння работ і складання запасаў. Раны, зробленыя ў трэцюю квадру (ветах), паводле павер'яў, хутка загойваліся. У ветах нават рэкамендавалася спецыяльна пакратаць старыя раны, каб хутчэй зажылі. Ветах лічыўся найлепшым часам для знішчэння шкодных насякомых і чарвякоў на агародзе, а таксама глістоў у дзяцей.

Літ.: *Гамкрелідзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 1—2. Тбилиси, 1984. С. 685; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—М., 1994. С. 56—57; Зямля стаіць пасярод свету...

Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 48—51; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 19—21; *Легенды і паданні*. Мн., 1983. С. 44; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 224—225.
Э. Зайкоўскі

КВЁТКІ-ЦАРЫ, легендарныя беля вадзяныя кветкі, якія ўтварыліся з затанулых у *возеры Свіцязь* жыхароў аднайменнага горада. Горад ператварыўся ў возера пасля таго, як рускае войска разбіла войска князя Міндоўга і саюзнае войска князя Мірскага, уладара горада Свіцязь, і стала пагражаць самому гораду. Як напамін аб страшнай трагедыі, кожную вясну зацвітаюць на возеры К.-ц. У легендзе развіваецца пашыраны на Беларусі сюжэт пра паселішча, якое ператварылася ў возера.

Літ.: *Легенды і паданні*. Мн., 1983. С. 391.
С. Санько

КІКІМАРЫ, Вёшчыцы, юныя міфічныя істоты выключна жаночага роду, што жывуць па сядзібах. Сваё паходжанне бяруць ад дзяўчатак, якія былі загубленыя да хрышчэння, або ад дачок, праклятых маткаю яшчэ ў чэраве. К. заўсёды знаходзяцца ў юначым узросце і з гадамі не мяняюцца. Нягледзячы на тое што К. засылаюцца да людзей з варожымі мэтамі, яны тым не менш застаюцца зусім бяшкроднымі. К. збіраюцца пераважна ў дамах, дзе адбылося забойства дзяцей, пракляцце і дзе паблізу быў схаваны трупік. Іх месцазнаходжанне — на *печы* ці ў падпечку, куды яны нябачна спускаюцца. Зрэдку К. набываюць цялесны воблік, і ў тыя рэдкія моманты іх няцяжка злавіць і разгледзець. Калі выстрыгчы на цемні ў К. *валасы* крыж-накрыж, яна назаўсёды застаецца чалавекам

і будзе расці, як звычайнае дзіця, хоць у будучым не пазбегне розных недахопаў: непрапарцыянальнасці формаў, крывізны асобных органаў, касавокасці, немагчы, заікання, беспамятлівасці, слабога розуму. З узростам К. забываюць пра сваё даўнейшае жыццё. Дзяцінныя К. загульваюцца і перашкаджаюць гаспадарам валтузняю і віскам. Часам К. спыняюць свае забавы, захопленыя немаўляткамі, якіх пестуюць мацяргі. Тады К. уздыхаюць, зайздросцячы чужой ласцы і немагчымасці займець чалавечыя радасці. К. прывабліваюць гаспадарчыя заняткі і, каб дагадзіць хатнім жанчынам, яны накідваюцца на адкладзенае тым штыво ці пражу і працягваюць перапыненую работу, выводзячы крывыя швы і выпрадаючы няроўныя ніткі. Раніцай гаспадыні з дакорам і нават лаянкаю выпраўляюць сапсаванае рукадзелле, што засмучае бедных К.

У міфалогіі рускіх і ўкраінцаў К. надзяляліся адрознымі, часам адмоўнымі функцыямі і вонкавымі рысамі.

Літ.: *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 84—85; *Левкиевская Е. Е.* Кикимора // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 494—496; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 54—59; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 64—65; *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы.* Т. 5. Мн., 1989. С. 31—32.

У. Васілевіч

КІНГІ, міфалагічная жаночая постаць, вядомая з Беласточчыны. Паводле падання, палац прыгажуні-каралевы К. стаяў на беразе ракі Нараў, недалёка ад месца ўпадзення яе ў Буг. Але аднаго разу, калі прыгажуня К. гуляла ў сваім зялёным садзе і слухала цудоўныя спевы птушак, зямля за-

трэслася, зрабілася цёмна наўкола, і яе палац праваліўся пад зямлю. На месцы, дзе стаяў палац, засталася толькі невялічкая гара. Але К. не забывалася на сваіх птушак і штораз апоўначы яна выходзіла з зямлі, раскладала вогнішча і садзілася на *камень*. Яна чакала, каб які-небудзь чалавек нарваў ёй букет кветак. Аднак праезджыя людзі, пабачыўшы агеньчык на гары, імкнуліся хутчэй аб'ехаць падазронае месца. Аднаго разу ехаў міма стары *разбойнік*. Убачыўшы на гары агеньчык, ён прыняў яго за кавалак *золата*. Калі разбойнік узяўся на гару, то пабачыў прыгожую дзяўчыну, якая сядзела на камені і перасыпала жменьямі золата ў куфры. К. папрасіла разбойніка нарваць ёй кветак у абмен на золата. Але той нечакана кінуўся на яе з нажом. Толькі на камені ўжо нікога не было. Са злосцю махнуў разбойнік нажом у паветры і ў той жа момант ператварыўся ў вялікі камень. Як бачна, легенда кантамінуе некалькі даволі папулярных у Беларусі матываў: пра паселішчы, што праваліліся пад зямлю, пра схаваныя заклатыя *скарбы*, пра *акамянелыя істоты*.

Літ.: *Легенды і паданні.* Мн., 1983. С. 362—363.

С. Санько

КЛАДНІК, Кладавік, дух, які валодае *скарбамі* і ахоўвае незлічоныя багацці. Апрагнаецца ў срэбраную світку з залатым поясам, на галаве — канічная *шапка* з літога *золата*. Абуваецца К. у срэбраныя *лапці* або ў боты з залатымі мысамі. У руках трымае дарожны кіў з чыстага срэбра і залатымі булдавешкай і наканечнікам. Уся хатня абстаноўка К. ззяе ад каштоўных металаў і камянёў, што служыць яму для асвятлення ў доме і ў дарозе. Аднак пры гэтых багаццях К. застаецца бедняком, бо з гэтага не бярэ і драбніцы

на свае харчовыя патрэбы. Ад худо-бы К. ледзь перасоўвае ногі. У яго срэбраным кашалі вяляецца ўсяго толькі недаедзеная ўкрадзеная ці выпрашаная, як міласціна, хлебная скарынка. Сквапнасць К. выпрацавала ў ім злосьць і на людзей, і на сваіх братоў: з першымі ён не ўступае ў кантакт, а ў другіх бачыць пасягальнікаў на дабро, якое сперажэ і якое павінна памнажацца за кошт ахвяры ці пагібелі яе *душы*. К. загубілі шмат людзей, што няспынна цягнуцца да скарбаў. Амаль усе скарбы з'яўляюцца крадзеным ці здабытым праз разбой дабром. Таму на іх ляжыць праклён, які і губіць іх шукальнікаў. Калі нейкі ўладальнік багацця хавае яго ў *землю* і накладвае закліцце, К. падхоплівае дабро і нясе яго ў глыбіню, а чалавек, перастаючы быць гаспадаром скарбу, зможа зноў яго ўбачыць толькі тады, калі надумаецца нешта дакладзі. Скарбам можа спакусіцца іншы шукальнік лёгкай нажывы. К. падымае скарб да паверхні зямлі і назірае за скнарам, пакуль той не заключыць здзелку з нячысцікам. Зрэдку К. выстаўляе скарбы дзеля праветравання, і гэты момант можа стаць зручным для захопу багацця, вядома, калі самога К. не будзе паблізу.

Літ.: *Никифоровский Н.* Нечистыки: Свод простонародных в Витебской Белорусии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 73—75.

У. Васілевіч

КЛЭТНІК, адмена вогненнага лятучага *змея*, Цмока, які свайму гаспадару можа прыносіць незлічоныя багацці. К. блізкі да *Дамавіка*, але адрозніваецца ад яго найперш тым, што ніколі не жыве ў *хаце*. Сваю назву ён атрымаў паводле характэрнага месца свайго пражывання — у клеці (істопцы). К. звязаны з паветранай і вогненнай стыхіямі. Заводзілі К.

штучна. Для гэтага трэба было дачакацца, пакуль сямігадовы *чорны певень* знясе *яйка* незвычайнай формы, падобнай да ракавіны смаўжа. Калі гэтае яйка вынасіць падпахай *тры* гады, то з яго вылупіцца маленькае змеяня, якое трэба было вельмі клапаціва даглядаць. Па нейкім часе К. пачынае лётаць, адшукваць схаваныя ў зямлі скарбы і прыносіць іх свайму гаспадару. Пра ўдачлівага або нечакана разбагацелага гаспадара на Беларусі казалі: «Яму змей грошы носіць». Улюбёная страва К. — *яешня*, але ні ў якім разе не салёная. Яе штодня гаспадары прыносілі ў клець. К. страшэнна крыўдлівы і помслівы. За паслону яешню і за лобшыя іншыя крыўды ён звычайна помсціў *пажарам*.

Выглядам К. быў падобны на вялізнага *вужа* з тым адрозненнем, што быў увесць нібы залаты, гарэў, як *агонь*, і меў крылы. Часам уяўлялі яго ў абліччы чалавека, які ўмее лётаць, што стасуецца з іншымі ўяўленнямі пра прыгажуну змея-*пярэваратня*. Убачыўшы ў небе палёт метэора, а тым болей баліда, сяляне казалі: «Змей паляцеў».

Бліжэйшымі «сваякамі» К. з'яўляюцца літоўскія айтварасы. Але на складанне вобразу К. істотна паўплывалі распаўсюджаныя ў сярэднявечнай Еўропе міфалагічныя апавяды пра васіліскаў.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 31; *Богдановіч А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 73—75; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Айтварас // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 55; *Greimas A. J.* Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones. Vilnius—Chicago, 1990. P. 35—109.

С. Санько

КЛКЎН, дарожны дух, грозны, але не злы. Яго ўяўлялі танклявым *волатам* у падраным балахоне з доўгімі

рукавамі, даўгавалосым. У адной рукаў ён трымаў вялікую пугу з конскага воласу, а ў другой — залаты *рог*. К. днём і ночу нябачна раз’язджае на крылатым *змеі* і пазнаць яго можна па віхурах пылу на дарогах і паху сернага газу, які выдыхае змей. К. згадвалі ў праклёнах («Клікун цябе вазьмі!») і абгаворах («Як той Клікун, растрэпаны, нячэсаны, з пугай, і дындруе па лесу, па бару ды па вялікім шляху»). Некаторымі функцыямі К. збліжаецца з вандроўным *Лесавіком* і *Палевіком*.

Літ.: Шпилевский П. Белорусские народные поверья. Ст. 3. СПб., 1852. С. 45—47.

У. Конан

КЛЮЧ, у народных уяўленнях выступае як сімвал магічнага замыкання—адмыкання (разам з *замком*), а таксама багацця і ўлады.

Як аtryбут вярхоўных сакральных істотаў (*Юр’я*, *Юр’ева* ці *Божая Маці*, *Бог*) К. найбольш выразна фігуруе ў веснавой абраднасці і фальклору (юраўскія песні) і *замовах*. Веснавое «адмыканне» сімвалізавала пераход ад зімы да лета («Лецечка адмыкаці, зіму замыкаці») і абуджэнне вегетаўных (плодных) здольнасцяў зямлі. Адмыканне зямлі св. *Юр’ем* (ці ягонай маткай) усведамлялася як апладненне: «*Юр’я*, вазьмі ключы, // *Юр’я*, ідзі ў поле, // *Юр’я*, адамкні зямлю, // *Юр’я*, выпусці расу».

У большасці замоваў, дзе фігуруе К., ён збольшага мае выразную функцыю «замыкання» той ці іншай небяспекі ці *хваробы* і, адпаведна, улады над імі. Так, пры першым выгане скаціны ў поле асноўнай сюжэтай лініяй замоваў з’яўляецца «замыканне» *Юр’ем* (*Ягор’ем*) пашчаў драпежнікам міфічнымі залатымі К.

Матыў «замыкання» сустракаецца ў замовах ад чаравання, у *дарогу*, ад *ветру* і асабліва на захаванне плоду: «Замкніцеся, ключы залатыя, // Зачыніцеся,

дзверы царскія, // Не пусціца гэтае дзіцяці...». У той жа час у замовах на добрыя *роды* К. сімвалізуе «адмыканне»: «Залатыя ключыкі, адамкніцеся, // Вы, царскія вароты, адчыніцеся».

У сістэме *варожебаў* (асабліва калядных) К. выступае як своеасаблівы код, які дазваляе «адамкнуць» каналы камунікацыі з іншасветам і, такім чынам, даведацца пра будучыню. Так, дзяўчына падвешвала К. на *нітцы* і апускала ў *калодзеж*. У які бок адхіліцца К. у час дакранання да вады — з таго боку будзе жаніх. К., пакладзены пад падушку, мусіў выклікаць добрыя прарочы *сон*, а выцягнуты багатае за 3—пад талеркі — абазначаў багатае замужжа і верхавенства ў сям’і.

Падобным чынам тлумачылася значэнне К. і ў сонніках. Акрамя багацця і шчасця К., убачаны ў сне, азначаў разгаванне тайны і выкрыццё злодзея.

Літ.: Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуска народная варажба. Мн., 1993; Замовы. Мн., 1992; *Левкиевская Е. Е.* Ключ // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 511—512; *Мячыкава І. І.* Абрадава—вербальны сімвал «ключы»: функцыянальнае прызначэнне і рэканструкцыя семантыкі // Весті Акадэміі навук Беларусі. Сер. гуманітарных навук. 1994. № 3. С. 93—99; *Никифоровский Н. А.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.

У. Лобач

КЛЮЧЫКІ, веснавая кветка — залаціста—жоўтая прымула, першацвет высокі, якая контурам нагадвае звязку *ключоў*. Гэтая асабліваць міфалагічна пераасэнсоўваецца ў народнай традыцыі. Да таго ж К. зацвітаюць у канцы красавіка — пачатку мая, звязваюцца з *Юр’ем* (святкуецца 6 мая н. ст.) і служаць знакам адамкнутай *зямлі*. Замкнутасць зямлі да гэтага часу можна растлумачыць тым, што *Юр’ева* маці згубіла была ключы, як пра гэта пясца

ўвеснавой юраўскай песні: «Юр’ева матка пагнала цялятка, // У лес пайшла, у лес пайшла, // Залатыя ключы панясла, панясла. // Юр’ева матка, вярніся, вярніся, // Бо ключы нашліся, нашліся, // Залатыя ключы нашліся, нашліся».

Матыў згубленых, а потым знойдзеных ключоў, мана пра згубленыя ключы даволі шырока распрацоўваецца ў песенным фальклоры і этыялагічных паданнях пра *зязюлю*. І зязюля, і Юр’я злучаюцца часавым фактарам, яны пазначаюць пачатак вясны і, больш канкрэтна, час абуджэння зямлі, яе адмыкання ад зімовай замкнутасці. Залацістыя кветкі К. — знак гэтага адмыкання, след нейкіх міфалагічных ключоў. У хрысціянскія часы ўзнікненне кветкі тлумачылася тым, што некалі святы *Пётра* ўпусціў ключы ад *раю* на зямлю. На тым месцы, дзе яны ўпалі, з’явіліся кветкі, што нагадвалі іх формай. У беларускіх веснавых песнях гаворыцца часам, што Юр’евы ключы — гэта ключы ад *пекла*: «Ой, Юр, Юр, Юр, Юры, // Да маценька кліча: // — Падай ключы пекельны, // Расіцу адамкнуць, // Травіцу ды выпусціць». У іншым варыянце веснавых песняў Юр’ева матка просіць сына падаць ключы *Пётра* зямлю адамкнуць. Ключы Юр’ева матка таксама называе «земляныя» (што адмыкаюць зямлю). Шмат розных уяўленняў, звязаных з кветкай К., існавала ў еўрапейскіх народаў. Яе выкарыстоўвалі ў народнай медыцыне, у *варожбах*, як прываротнае зелье ды інш. Гл. таксама *Божай маці пальчыкі*.

Літ.: Веснавыя песні. Мн., 1979; *Золотницький Н. Ф.* Цветы в легендах и преданиях. Мн., 1994. С. 99—113; Чырвоная кніга Рэспублікі Беларусь. Мн., 1993. С. 310—311.

Л. Салавей

КЛЯМКА, металёвае прыстасаванне, з дапамогай якога адчыняюць і зачы-

няюць *дзверы*, *вароты*, весніцы. На Беларусі вядома з Сярэднявечча, у народным дойлідстве пашырылася ў XIX ст. Уяўляе сабой дужку (ручку) з расплясканымі канцамі, якія мацуюцца да дзвярэй знадворку.

Як галоўнай дэталі афармлення ўваходу К. у старажытнасці прылісвалася ахоўная роля — не пускаць у жытло праз дзверы ліхіх духаў, нячыстую сілу. Такая ахоўная роля К. выклікала яе адмысловае мастацкае вырашэнне. Часцей за ўсё аздабляліся расплясканыя канцы дужкі, асабліва верхні, якому надавалі выгляд галолак *коней*, *пеўняў*, *рагоў барана* ды інш.

У наш час К. кавальскай работы сустракаюцца пераважна на варотах, сімвалічная роля іх страчана; у жылёвым будаўніцтве саступіла месца прамысловым вырабам.

Я. Сахута

КЛЯСКУ́Н (ад кляскаць «біць у далоні, падскокваючы»), беларусамі ўяўляўся прыгожым высокім юнаком з доўгімі светлымі *валасамі*. Быў вясёлы і разгульны. Калісьці К. жыў на *небе*, вадзіў *Месяц*, седзячы на ім верхкі і павяртаючы яго да зямлі то светлым, то цёмным бокам, з-за чаго адбываліся змены *квадраў Месяца*. За тое, што ён неяк самавольна адлучыўся са свайго месца, *Пярун* зрынуў яго на зямлю. На Месяцы застаўся толькі адбітак яго твару, добра бачны ў светлую месячную ноч. К. былі прысвечаны адмысловыя гульні: у траўні, часам у чэрвені, у светлы дзень пасля *заходу Сонца*, калі ўзыйдзе Месяц, карагод хлопцаў і дзяўчат, выбраўшы зграбнага юнака, упрыгожанага кветкамі і выявай Месяца з лістоў на лобе, накіроўваецца на лясную паляну. Вядзе карагод дзяўчынка гадоў дзевяці, з *вянком* на *галаве*. Яна нясе круглы *піроз*, упрыгожаны

зёлкамі, а хлопцы за ёю нясуць на насілках, пакрытых зелянінай, розныя святочныя стравы (аладкі, сыр, мёд, півя, хлеб, малако ды інш.). Карагод спявае песні з прыпевам «Клясь, клясь, Кляскун!» На паляне раскладаюць вогнішча і ладзяць песні і скокі з сімвалічным ахвярапрынашэннем агню.

Літ.: Шпилевский П. Белорусские народные поверья. Ст. 3. СПб., 1852. С. 51—60.
У. Конан

КНІГАЎКА, кáня, даволі распаўсюджаная ў нас птушка, жыхарка лугоў, аселіц, іншых адкрытых месцаў. Яна інтрыгавала нашых продкаў сваім рэзкім жаласлівым крыкам асабліва перад *дажджом*, пры з’яўленні чалавека ля месца яе гнездавання ці іншай небяспекі. Існуе некалькі міфалагічных тлумачэнняў гэтых асаблівасцяў К.: 1) крык К. азначае просьбу «піць—піць!», яна вечна пакутуе ад смагі, бо Бог забараніў ёй піць з лужы, возера, рэчкі ці мора, а дазволіў толькі лавіць дажджавыя кроплі або кроплі з камянёў, з лісцяў. Гэта выклікана тым, што пасля стварэння свету вада знаходзілася ў адным месцы, і птушкі, божыя памочнікі, разносілі яе па зямлі. К. адмовілася працаваць, за гэта ёй кара; 2) у іншым паданні гаворыцца, што К. працавала з усімі птушкамі — чысціла мора, але на яе ўзвяла паклёп сарока. Бог пакараў спачатку К., а потым, уведаўшы праўду, пакараў і сароку: яна засталася неадмытай ад гразі, чорна-белай; 3) К. прывезлі *шведы*, яны дапамагалі шведам знаходзіць мясцовых людзей, падымалі крык, калі адчувалі недалёка людзей, і гэта звычка засталася ў іх і цяпер. Гл. таксама *Каршун*.

Літ.: Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 729—731.

Л. Салавей

КОЛА МАГІЧНАЕ, прынцып, уасоблены ў пэўных дзеяннях ці ў прадметах, аснова якіх з’яўляецца геаметрычная форма круга. На падставе К. м. утвараліся *абярэгі*, рабілася адмежаванне ад усяго непажаданага, лакалізацыя ці знішчэнне таго, што несла шкоду, небяспеку; сімвалічна выяўлялася ідэя яднання ды інш. Шматлікія варыянты К. м. знаходзілі сваё выражэнне ў розных абрадавых і побытавых момантах на працягу ўсяго чалавечага жыцця: пры карэктаванні надвор’я, пры засяванні і зборы ўраджаю, пры гадаванні свойскай жывёлы, пры панаванні *паморку* і пошасці, пры лячэнні *хваробаў*, пры засяленні ў новую *хату* і пры *пажарах*, пры хрэсьбінах, *вяселлях* і пахаваннях, пры *варажбе* і чараванні ды інш. Сіла К. м., як лічылі, узмацняецца пры наяўнасці абавязковых фактараў: калі да яго стварэння далучаюцца пары выканаўцаў (2 валы ад адной каровы або валы-блізнюкі, якімі кіруюць таксама дзеці адной маткі ці браты-блізняты); калі дзеянне дзеля замацавання поспеху паўтараецца тройчы; калі дзеля большага выніковага эфекту прыцягваюцца дадатковыя рэчы (*кажух, сякера, памяло, качарга, лапата, крыж*); калі ўдзельніцы навадзення К. м. выступаюць *гольыя*; калі сакральны акт суправаджаецца гучнымі воклічамі і грукатам або магічнымі словамі-пажаданнямі («Як печ стаіць на месці, так штоб і скаціна хадзіла на места!», «Сухоты—ліхоты, хадзіце за вароты!»). К. м. найчасцей успрымалася той плошчай, тэрыторыяй, у межы якой не павінна пранікнуць ніякае ліха. Навадзенне К. м. магло ажыццяўляцца рознымі спосабамі. Гэта было *абворванне* кругом вёскі, калі імкнуліся засцерагчы яе ад градавых бураў або ад эпідэміі, *паморку*. Праводзячы плугам баразну, «чураліся»,

звярталіся да *Чура*, каб не прапускаяў цераз мяжу мор. Аналагічную баразну вакол сяла праводзілі *дванаццаць* дзяўчат у Вялікую суботу з мэтай адагнаць ад паселішча ўсё нядобрае. Абворвалі і асобную сялібу перад увазінамі ў новую хату. Абворванне магло праводзіцца таксама і ўзімку, па снезе. К. м. маглі ўтвараць абыходам ці аб'ездам пэўнага аб'екта. Так, каб спыніць *дождж*, аббягалі вакол хаты верхам на хлебнай лапаце (гл. *Лапата хлебная*); абыходзілі ў час *засухі* з абразамі царкву; пры затрыманні ўсходаў *кананель* аб'язджалі на *качарзе* вакол палосы; пры набывіці новай *каровы* абыходзілі яе з *вадою* і аблівалі; перад выпраўленнем маладога да маладой яго маці ў вывернутым *кажусе* аббягала яго воз; падчас *варажбы* дзяўчаты, рассяваючы насенне, абыходзілі *калодзеж*; калі пачынаўся прыпадак *ліхаманкі* ў хворага, *трынаццаць* разоў трэба было аббегчы вакол хаты. К. м. магло ўтварацца і абнясеннем пэўных рэчаў: вакол статка, каб уберагчы яго ад драпежнікаў, абносілі не даедзеную ваўкаму сабачую галаву; з мэтай суняць *пажар* абносілі полымя абразом ці прасфораю, *хлебам* у *рэшаце*, *малаком* у гладышы, асвечанаю вадою; вакол сурочанага дзіцяці абносілі пасвечаную *соль*, жменю аўса, ваду, сабраную з *трох* месцаў. К. м. можна было навесці шляхам працэрчвання. Ад пошасці праводзілі лінію круга смяляной *галавешкаю*; на *Купалле* таму, хто чакаў зацвіцання *Папараці-кветкі*, раілі ад розных жахаў абвесці сабе кругам; тое ж, дамаляваўшы ў цэнтры круга *крыж*, раілі рабіць і пры нападзе *русалак*; вакол спалоханага чалавека, спецыяльна пакладзенага на падлогу, *нажом* праводзілі круг. К. м. сустракаецца і ў форме апярэзвання, абкручвання, што насуперак папярэднім прыкладам мусіла

азначаць паяднанне. Напрыклад, сват, едучы ўпершыню знаёміцца з будучай гераіняй *вяселля*, абвясваўся саламянымі пугам, каб з'яднаць маладых; хлопца апярэзвалі паскам, каб ён пачаў хінуцца да дзяўчыны; каб дзяўчаты не сыходзілі замуж са свайго сяла, хлопцы абкручвалі яго *ніткаю*; каб спыніць *дождж*, ткалі *ручнік-абыдзённік* і, асвяціўшы, выпягвалі з яго ўсе ніткі і апаясвалі наўкола поле. Своеасаблівымі мадыфікацыямі К. м. маглі служыць і разнастайныя побытавыя прадметы: заручальны пярсцёнак, замкнуты *замок*, *хамут*, абруч ад дзяжы. Так, першы з іх выкарыстоўваўся, калі хацелі ўберагчы карову ад чараў: праз яго пралівалі маладзіва. Праз заручальны пярсцёнак давалі піць ваду парадзісе пры цяжкіх *родах*. Замкнуты замок, які клалі пры першым запасванні скаціны на *парозе* хлява, павінны быў забяспечыць не толькі замкнутую пашчу *ваўка*, але і адзіства статку і захаванне яго ад ваўкоў. *Конеі* пэўны гадавы перыяд кармілі праз хамут, каб яны трымаліся свайго табуна і нідзе не губляліся. Карменне на *Каляды* кур з абруча дзяжы нібыта гарантавала іх знаходжанне і нясенне яек у межах свайго двара. Праз абруч праводзілі цяжарную, каб спыніць у яе крывацечу. У залежнасці ад абставін К. м. напэўнялася розным сэнсавым зместам.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С.640.

У. Васілевіч

КОН, у беларускай міфалогіі ўвасабленне прадвызначанага вышэйшымі сакральнымі сіламі сусветнага парадку; у больш вузкім сэнсе — лёс чалавека, яго *доля*.

«У народных апавяданнях К. уваасабляецца ў постаці *волата* з сівой *бардой*, буйнымі сівымі *валасамі* і

густымі брывамі, якія пакрываюць яго *вочы*. Кожны волос у брывах як найвышэйшае дрэва на зямлі. К. улагодзіў увесь свет і даў усяму жы- вому — стварэнням, багам і людзям — безадменныя законы і сам спачыў на краю свету. Калі ён прагнуўся і зірнуў сваімі вачамі на свет, свет зга- рэў бы» (В. Ластоўскі).

З'яўляючыся неадменным, К. у той жа час можа быць спрагназаваны, што дасягалася падчас *варожбаў* у рытуальна значныя моманты быцця (*Каляды*, *Купалле* ды інш.). Най- большай здольнасцю прадвызначыць К. валодалі *знахары* і *чараўнікі* (варажбіты).

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска- крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 619—620.

У. Лобач

КОНЬ, адна з самых шанаваных *жывёл* у беларускай міфалогіі. Яго вобраз актыўна выкарыстоўваўся ў касмалогіі і ў кульце продкаў, у міфалогіі ён быў звязаны з трыма галоў- нымі сацыяльнымі групамі грамад- ства: святарамі, ваярамі, землепраца- вальцамі (гэтыя групы Ж. Дзюмезіль прасочвае ва ўсіх індаеўрапейскіх культурах). Вялікая роля належала гэтай жывёле ў абрадах *варажбы*.

Сярод касмалагічных вобразаў беларускай міфалогіі перш за ўсё трэба адзначыць сувязь К. з сонечным бо- гам *Ярылам*, апісанні вясновых абра- даў ушанавання якога ў беларусаў былі зробленыя ў XIX ст. Абранутую ва ўсё белае дзяўчыну 10 траўня (н. ст.) саджалі на *белага К.*, які быў прывя- заны да слупа, і спявалі песні ў гонар Ярылы. У сувязі з гэтым можна ка- заць, што К. быў сімвалам сонечных багоў, як, напрыклад, Ярылы. Гэткае супастаўленне Бога Сонца і К. з'яў- ляецца агульнаіндаеўрапейскай міфа- лагічнай асаблівасцю.

Салярная сімволіка, звязаная з вобразам К., добра бачная і ў палескіх рытуалах купальскага цыкла. Тут мы сустракаем тую ж абрадавую парадыг- му — збіванне конскага чэрапа са слу- па і яго спальванне ці спальванне ко- стак коней, *кароў*, *авечак* на Івана Купалу, што на Палессі мела назву «спальваць ведзьму». Такія слупы з прыбітымі да іх коламі, якія, безумоў- на, былі сімваламі Сонца, вядомыя падчас Купалля ў многіх мясцінах Бе- ларусі.

Той жа вобраз К., які прывязаны да слупа (з верхнікам ці без яго), рэ- прэзентуе беларускія народныя астра- намічныя ўяўленні. Амаль ва ўсіх славянскіх народаў сустракаецца на- зва Палярнай зоркі — Кол-зорка, якая разумеецца як слуп, што злучае зямлю і неба, вакол яго абарачаюцца ўсе астатнія зоркі, Сузор'е Вялікай Мядзведзіцы ў беларусаў, асабліва на поўначы краіны, мела назву К., ці Ка- лясвіца (Кола).

Гэтаксама і *чарадзеяная казка* ўтрымлівае падобны касмалагічны вобраз. Адзін з найбольш распаўсю- джаных матываў, якія даюць зачыні казкам: людзі заўважаюць, што нехта крадзе сена са стога каля *дуба*. Герой казкі, які ўначы сцеражэ стог, заўва- жае, што гэта кабыліца, якая час ад часу апісваецца як сапраўды цудоўная жывёла: па баках у яе зоркі, яна носіць героя па ўсім небасхіле ды інш. Мена- віта ад гэтай кабыліцы герой атрымлі- вае жарба, якое потым выконвае ўсе цудадзейныя даручэнні героя.

Як і ў іншых індаеўрапейскіх міфа- логіях, на К. ці на калясніцы ездзіць і некаторыя багі, перш за ўсё *Пярун*, бог *навальніцы* і *маланкі*. Боства на К. — звычайны вобраз для ўсіх інда- еўрапейскіх міфалогій. Пазней і час- тка хрысціянскіх святых, вобразы якіх звязаны з паганскімі багамі, так- сама стане ездзіць на К.

Асабліва цесна звязаны з К. св. Юры (Юрай, *Юр'я*), які лічыўся апекуном К. Яго свята адзначалася 6 траўня н. ст. і лічылася, што ў гэты дзень св. Юры зацінае зубы *ваўкам*, каб яны не елі К. Менавіта ўладальнікі К. асабліва шанавалі св. Юр'я, ад чаго пайшла і прымаўка: «Каня не маю — Юр'я не знаю, каня маю — Юр'я знаю». Прысвечанае гэтаму святому свята сваімі старажытнымі каранямі звязана яшчэ з паганскімі ўяўленнямі аб надыходзе вясны, таму даследнікі лічаць, што св. Юры замяніў вобраз Ярылы ці блізкага яму боства. Таксама з вобразам К. быў звязаны ў беларускай міфалогіі і св. Ягорый, свята якога лічылася «конскім святам».

Вялікі ўплыў на вобраз К. у беларускай міфалогіі зрабіла тое, што калісьці гэтая жывёла была звязаная з усімі асноўнымі сацыяльнымі пластамі старажытнага насельніцтва (святарамі, ваярам і земляробамі), якое шырока выкарыстоўвала К. у сваёй дзейнасці.

К. быў важным элементам сялянскай працы. Адсюль частыя апісанні К. у беларускім фальклоры, прычым са старажытных часоў захаваліся міфалагічныя рысы яго вобраза. К. стаў адным з самых улюбёных персанажаў песняў, прымавак і прыказак.

Калі ў пачатку I тыс. н. э. на сучасных беларускіх землях была засвоена верхавая язда, К. зрабіўся сімвалам ваярства, хутчэй іх вярхушкі, бо выхаваць спецыяльна падрыхтаванага для вайны К. было пэўна і дарагой справай. У выніку ён увайшоў у ваярскаю міфалогію. У часы позняга Сярэднявечча вобраз К. не страціў свайго месца ў фальклоры ваяроў, проста змяніліся галоўныя героі — так К. выступае ў песнях аб казаках.

Яшчэ ў старажытнасці К. граў вялікую ролю ў рэлігійных абрадах, якія выконваліся святарамі. Мы ведаем свяшчэнных К. бога *Светавіта* ў

палабскіх славян. Чэхі і іншыя славянскія плямёны прыносяць К. у ахвяру сваім багам. Нездарма менавіта К. выконвае прадказанне свята-ра кіеўскаму князю Алегу. Ад старажытнасці ідуць абрады варажбы з абавязковым удзелам К. і ў беларусаў.

Можна казаць і аб сувязях вобраза К. у беларускай міфалогіі з шанаваннем продкаў ці з уяўленнямі аб памерлых. Так, у вядомым летапісным урыўку аб нашэсці *наўяў* у Полацку яны пакідалі пасля сябе конскія *слды*. Часта гэтая згадка трактуецца так, што наўі ездзілі на К. (ці не сведчанне абрадам пахавання К. разам з чалавекам, які асабліва быў пашыраны ў балцкіх плямёнаў?). Але можна прыгадаць і згадку Нікіфароўскага наконт веры беларусаў, што *душа* памерлых трапляла ў К., і таму на К. не працавалі некалькі дзён пасля *смерці* чалавека.

Беларуская міфалогія захавала і асобныя вобразы, звязаныя з культурам К. Да іх належаць *Вазіла*, *Кумяльган*, *гарцукі*, Дзікае паляванне ды інш.

Літ.: *Іванов Вяч. Вс.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979. С. 150—154; *Іванов Вяч. Вс.* Опыт истолкования ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*— «конь» (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в древней Индии // Проблемы истории языков и культуры народов Индии: Сборник статей памяти В. С. Воробьева—Десятковского. М., 1974. С. 75—138 (публикация воспроизведена в сб.: Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 171—220); *Іванов Вяч. Вс.* Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 38—62; *Іванов Вяч. Вс.* Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 79—87; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні,

павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 87.

А. Прохараў

КОПША, хтанічнае боства, валадарыня царства мёртвых. К. уяўлялася страшнай, задымленай, у сажы і смале, неахайнай жанчынай (параўн. *Сопуха*). Жыве ў *дамавінах*, старых магілах, турбуе *нябожчыкаў*, асабліва тых, каму ў магілу не паклалі *грошы* ды іншыя неабходныя рэчы. Ахвяраванні К. рабіліся падчас паганскай трызны, на *Радаўніцу*. К. згадвалася ў прымаўцы: «З грашыма і Копшы дагодзіш».

Літ.: Шпилевский П. Белорусские народные поверья. Ст. 3. СПб., 1852. С. 60—61.
У. Конан

КОТ, **котка**, у міфалагічных уяўленнях беларусаў жывёла, звязаная з «нячыстай сілай». Лічылася, што *чорт* можа набываць выгляд *чорнага К.*, у прыватнасці, ратуючыся ад *Перуна*. Адсюль шырока распаўсюджаны звычай выганяць К. з хаты падчас *навальніцы*, іначай *Бог (Ілля)*, палюючы на чорта, мог спаліць перуном *хату*. У літоўскай міфалогіі К. выступае супраць Пяркунаса, у латышскай чорны чорт з каровінымі рогамі пры сустрэчы з *маланкай* увасабляецца ў чорнага К. Звязаны К. і з *Вадзяніком*: дзеля залагоджвання духа *вады* на вадзяных млынах адмыслова трымалі чорнага К. і *пеўна*.

На Палессі запісана этыялагічнае паданне пра паходжанне К. Згодна з легендай, чорт, задумаўшы спакусіць Еву і абярнуўшыся ў *мыш*, накіраваўся да яе на востраў, але Прасвятая Дзева, убачыўшы гэта, скінула долу сваю рукавічку, з якое і ўтварыўся К., які тут жа ўхапіў чорта-мыш.

На Віцебшчыне яшчэ ў 40-х гг. XIX ст. захоўваліся звесткі пра кашэчага караля — *Варгіна*. Уяўлялі яго ў абліччы вялізнага чорнага К. Існава-

ла павер'е, што ад вуркатання К. у *галаве* чалавека заводзіцца жамыра. У Заходняй Беларусі лічылі, што кожны К. ад нараджэння мае намер задуміць чалавека ў *сне*. Каб унікнуць падобнага, трэба было адсекчы яму хвост, дзе і месціцца кашэчая злосць.

Сёння самыя вядомыя павер'і пра ўвасабленне ў котцы чорта ці *ведзьмы* («Як чараўніцу везлі хаваць, за труной услед ішло многа вясковых каткоў, аж у магілу за ёй лезлі» — запіс з Лепельскага р-на). Адсюль успрыманне сустрэчы з чорным К. як знака бяды. Так, калі чорны К. перабяжыць *дарогу* маладым, што едуць да вянца, то жыццё ў іх будзе цяжкім. Існавала забарона трымаць К., калі ў доме памірае чалавек, каб на яго не перайшла *душа* памерлага. Магчыма, падобным уяўленням папярэднічала стаўленне да коткі як увасаблення душы (параўн. паведамленні кштальту «душа ў час сну скідаецца ў чорнага ката», «душа чарадзея выскоккае з хаты кошкай» ды інш.). Пагроза чалавеку з боку К. выяўляецца ў яго здольнасці сурочыць («уроки кашэчыя») і навесці *посту*.

У шэрагу выпадкаў не дазвалялі К. спаць з *дзіцём*, бо ад вуркатання ў галаве дзіцяці маглі завесціся *жабы*. З іншага боку, К. мог «падарыць» немаўляці моцны і добры сон (параўн. спяваць ката «спяваць калыханку»). Дзеля гэтага найперш у *калыску* клалі чорнага К. і закалыхвалі, пакуль ён не «запяець курлы» і не «заплюсніць вочы». Але пасля гэтага К. выганялі з хаты.

Шэраг вераванняў беларусаў сцвярджае судачыненне К. з *Дамавіком*: «якой поўсці прыжывецца К. у хаце, такой і жывёлу трымай», г. зн. яе прыме *Дамавік*; К. першага пускала ў новую хату, няшчасце прадвясціла тое, калі К. сыходзіў з хаты, ды інш. Котка, што пакацілася на гарышчы, прадказвала гэтаму дому хуткае *вяселле*.

Негатыўнае значэнне К. у народных вераннях адлюстравана і ў розных прыкметах. Калі К. ляжыць на *стале* ці ў куце, то трэба чакаць *смерці* гаспадара. К. у сне азначаў сварку, прыкрасць, ашуканства (параўн. прымаўку: «Кінуць ката ў хату», г. зн. справакаваць у хаце сварку). Верылі, што К. качаецца на кепскае надвор'е, дзярэ кіпцюрамі — на моцны *вецер*. На сувязь К. з іншасветам паказваюць і прыкметы на прыезд *гасцей*. Так, калі К. «хвост задзерэ да ліжэцца, госці будуць. Як хвоста на покуць покладзе — будуць госці. Кот муецца — госці, як у дзверы ногу задзерэ, то ўежжаюць».

Аднак вобраз К. у казачным фальклоры беларусаў, як правіла, мае станоўчую характарыстыку. К. выступае як хітрая, увішная і кемлівая жывёла, верная свайму гаспадару, і дапамагае яму ў крытычных моманты жыцця. Напрыклад, казачны герой (пераможца пачвары Іван Папялю) ператвараецца ў чорнага К.

На пачатку ХХ ст. на Меншчыне і Вілейшчыне яшчэ была распаўсюджана гульня пад назвай «пячы ката», якую можна лічыць рэліктам колішняга ахвярапрынашэння К. Гульня палягала ў тым, што пяклі з цеста крэндзель ці *каравай* у выглядзе К. і падвешвалі яго да столі ў хаце. К. раскачваўся пад столлю, а ўдзельнікі гульні лавілі яго. Потым К. разразалі і дзялілі паміж сабою. Кожны з'ядаў сваю *долю*.

У магічнай практыцы беларускіх вядзьмарак і знахарак шырока выкарыстоўвалася кашэчая печань. Так, ведзьмы, змешваючы з пэўнымі зборамі зёлак кашэчую печань і сэрца лісіцы, гатавалі чароўную вадкасць, якая надавала ім маладосць або незвычайную прыгажосць, а таксама рабіла іх нагэтулькі лёгкімі, што яны свабодна маглі лётаць па ветры, у тым ліку і на свае рэгулярныя шабашы.

У беларускім фальклоры ёсць сюжэт, які ў тэрыяморфным кодзе апісвае ўзнікненне семіятычных апазіцый *сабакі* і К. і мышы. Згодна з ім, даўней сабакі, К. і мышы жылі ў поўнай згодзе, але пасля таго як К. (котка) не ўпільнаваў паперы, у якіх былі запісаны ганаровыя правы сабакі, і мышы пагрызлі іх, пачалося вараганне сабак з К., а К. з мышамі (казкі «Сабакі, кошка і мышы», «Сабачыя паперы» ды інш.).

Літ.: Беларускі народны соннік. Мн., 1996; *Баршчэўскі Я.* Шляхіці Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 258—271; *Богдановіч А. Е.* Перэжиткі древняга міросозерцання у беларусав: Этнографічэскі очерк. Гродно, 1895. С. 144; *Гура А. В.* Кошка // Славянскія дрэвности. Т. 2. М., 1999. С. 637—640; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180, 193, 205, 225; *Замовы Мн., 1992; Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 88—90; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства // Працы секцыі этнаграфіі. Вып. III. Менск, 1933. С. 31—32; Тураўскі слоўнік. Т. 2. Мн., 1982. С. 225—226; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897; *Krawiecka E.* Kot — symbol ambiwalentny // Flora i fauna w kulturze średniowiecznej od XII do XV wieku. Prace komisji historii sztuki. T. 27. Poznań, 1997. S. 84—88.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц,
У. Лобач, С. Санько

КРАДЗЁЖ РЫТУАЛЬНЫ, адзін з спосабаў вылучэння рэчаў са сферы прафаннага (побытавага) і рэактуалізацыі іхняй сімвалічнай (сакральнай) значнасці і надзялення іх магічнай сілай. Рэч, скрадзеная ў рытуальных мэтах, для задавальнення асабістай патрэбы чалавека непасрэдна не прызначалася, а выступала як «чужое», у якасці дару, ахвяры «іншасвету».

Найбольшыя магічныя ўласцівасці прыпісвалі рэчам з пастаянна высокім

сакральным статусам (*посуд*, збожжа, *хлеб*), скрадзеным у людзей, якія ўяўляліся максімальна набліжанымі да сферы «чужога» (рамеснікі, *чужыныцы*, святары).

Так, у палескім абрадзе выклікання *дажджу* найбольш дзейным сродкам выступае *гаршчок*, скрадзены ў *ганчара* (*жыда*) і ўкінуты ў *калодзеж*. Падчас калядных *варожбаў* менавіта скрадзеная куцця (дровы ці іншыя рэчы) фігуруюць у аперацыі своеасаблівага рытуальнага дараабмену, дзе дар з боку «тагасвету» — інфармацыя для суб'екта варажбы аб ягонай долі. Паказальна, што крадзеж яблыка ў сне азначаў для жанчыны цяжарнасць (Рэчыцкі пав.).

Дзеля таго каб магільным чынам прадухіліць сваволью *Хатніка*, кожны кут жытла абкурвалі *макам*, загорнутым у анучку, скрадзеную з воза старызніка. А надзейным сродкам для вызаднення разнастайнай жамыры ў хаце лічылася зямля, скрадзеная (узятая ўпотаі) дзецямі ўвесну з першай баразны (Слоніцкі пав.).

Каб мець добрага *сабаку* ці *ката*, чалавек «мусіць іх украсці, бо крадзе нае заўжды лепш вядзецца й больш пажытачнае, чым купное ці дарава нае» (Слуцкі пав.).

Самым небяспечным лічыўся К. р., здзейснены са шкаданоснымі мэтамі (у адрозненне ад абрадаў засцерагальнага і прадукавальнага кшталту). Так, скрадзенае («паднеанае») у *каровы малако*, вылітае на *каліну*, прыводзіла да з'яўлення ў ім *крыві*. Праз усякую *рэч* (нават *смецце*), скрадзеную з *хаты* (падворка) у найбольш «напружаны» ў рытуальным сэнсе храналагічны адрэзак (1-ы дзень *Калядаў*, *Вялікадня*, *Купалле*), *ведзьма* магла навесці нястачу, *хваробы* ці *смерць* на людзей, што жылі ў ёй. Асабістая рэч чалавека, скрадзеная і пакладзеная ў труну з *нябожчыкам*, мусіла прывесці да яго-

най смерці. Надзвычайную пагрозу ўяўляў К. р. прадметаў, якія з'яўляліся сімваламі калектыўнай долі (купальская, юраўская *раса*, купальскі *агонь*), што вымагала з боку грамады распрацоўкі складанай сістэмы магільных засцерагальных дзеянняў.

Звычайны, побытавы (не рытуальны) крадзеж усведмяляўся як выключна грахоўны занятак («чортава спакуса») і таксама быў звязаны з шэрагам магільных уяўленняў, якія датычылі як удалых зладзейскіх методык, так і спосабаў адшуквання скрадзенага і выяўлення (пакарання) злодзея.

Так, рэч, скрадзеная падчас *пажару* (г. зн. «прызначаная агню»), мусіла стаць прычынай аналагічнай бяды ў хаце таго, хто скраў. За крадзеж сахі з поля ў злодзея павінна была здохнуць уся скаціна, а праз сем гадоў памерці ён сам.

Каб знайсці скрадзенага *каня*, зямлю з-пад яго *следу* трэба было рассыпаць у стайні, а каб «ссох» злодзей — мерку, знятую з ягонага следу, вешалі ў комін.

Крадзеж, здзейснены цяжарнай, азначаў, што яе дзіця ў жыцці будзе злодзеём.

Літ.: *Байбурын А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; *Крчакowski Ю.* Быт западнорусскаго селянина. М., 1874; *Сергеев-Пултуйскі А.* Прымы і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998; *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.

У. Лобач

КРАМЁНЬ І КРЭСІВА, прылады для здабывання («высякання») *агно*, надзеленыя ў народных уяўленнях шэрагам магільных уласцівасцяў і высокім сімвалічным статусам. З дапамогай крэсіва выклікаюць духаў.

Паводле археалагічных дадзеных, К. і к. на тэрыторыі Беларусі вядомыя з часоў жалезнага веку і ў рытуальным

аспекце былі звязаныя з культам бога Грымотніка ў ягонай ваяўнічай іпастасі, што знаходзіць сваё пацверджанне ў беларускім фальклору, дзе само з'яўленне К. і к. суаднесена са сферай сакральнага. Так, паводле падання, зафіксаванага на Случчыне, К. і к. даў людзям Бог, каб яны маглі здабываць агонь. Сярод археалагічных знаходак сустракаюцца крэсівападобныя падвескі з *серабра*, бронзы, *жалеза*, якія з'яўляюцца сімваламі ахвярнага агню. Такія падвескі-амулеты вядомы ў *скарбах*. Паводле павер'яў, яны ахоўваюць каштоўнасці.

У шэрагу чарадзейных казак («Няшчасны Егар» ды інш.) галоўны герой атрымлівае К і к. ад прадстаўніка «тагасвету» («чудовішча-старыка») у якасці магічнага сродку, звязанага з вайскавай сферай, які дазваляе яму перамагчы ворагаў: «Як секануць, то пасыплецца сіла — конніца і пяхота, і разныя сільныя багатыры» (Смаленская губ.). У іншай казцы герой у лясной хатцы знаходзіць кісет з К. і к. Ён чыркае імі, і імгненна выскокваюць 12 малайцоў, гэтых задаволіць кожную ягоную просьбу.

Суаднесенаць К і к. з богам Грымотнікам, стыхій нябеснага агню выяўляецца і ў тым, што яны з'яўляюцца *абярэгам*, «зброяй» супраць нячыстага (*чорта*) і выступаюць у замовах як дзейсны сродак супраць пэўных *хваробаў*: *рожы*, *каўтуна*, *ліхаманкі*, *сурокаў* ды інш. Так, напрыклад, над чалавекам, хворым на рожу, патрэбна красаць К і к., прыгаворваючы: «Красаю, б'ю, тну, высыякаю, агонь здабываю. Як тут агонь сыплецца, каб тая рожа высыпалася» (Слуцкі пав.). У замове супраць сурокаў падобная ачышчальная дзея адбываецца ў міфалагічным цэнтры Сусвету: «На моры, на кіяні сядзіць старушка на камяні з вогніўцам, з крамянцом: суроцы, уроцы адсякае» (Магілёўская губ.).

Шырокае выкарыстанне К. і к. у «памежных», канфліктных сітуацыях паміж чалавекам і «іншасветам» (напрыклад, *хвароба*) вынікае з памежнага статусу саміх прыладаў, дзе крамень — элемент прыроды, а крэсіва — выраб культуры. Невыпадкава, што ў такой «пераходнай» сітуацыі, як *смерць*, К. і к. з'яўляліся аднымі з важнейшых пахавальных атрыбутаў. На Беларускім Палессі звычай класі К. і к. у *дамавіну нябожчыка* захаваўся да ХХ ст. Адначасова К. і к. маглі з'яўляцца і атрыбутамі міфалагічных персанажаў, як правіла, не варожых чалавеку, — напрыклад *Хлеўніка*.

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Сержунтоўскі А.* Прымкі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998; *Новікова Г. Л.* Язычская символика кресаловидных привесок // Археология и история Пскова и Псковской земли. Тезисы докладов научной конференции «Древнерусское язычество и его традиции». Псков, 1988. С. 37—38; *Пропт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 195—196; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891; Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Мн., 1978.

Л. Дучыц, У. Лобач

КРАПІВА. У традыцыйнай культуры беларусаў К. найперш вылучаецца сваімі апатрапеічнымі якасцямі, заснаванымі на рэальных «агрэсіўных» асаблівасцях гэтай расліны. Шырока вядома затыканне К. за *дзверы* ў купальскую ноч, каб папярэдзіць пранікненне *чараўнікоў*. Дарэчы, менавіта *Купалле* наглядна дэманструе перавагу ў семантыцы К. матыву *агню* — з яе дзеці рабілі адпаведнік вогнішча і скакалі праз яго (параўн. выраз «жыжжкая крапіва»).

У пэўнай ступені «агонь» К., сцёбанне ёю, якое наагул асацыюецца з эратычнымі дачыненнямі, вызначалі адпаведнае яе ўспрыманне (параўн. фраземы «ў крапіве шлюб бралі», «скакаць у крапіву» — грашыць) і

найменне пазашлюбнага дзіцяці крапіўнікам.

У этыялагічных легендах у К. абарочваецца рэзка негатыўны персанаж — дачка, якая загубіла бацьку—*вужа*, расказаўшы яго тайну дзядзькам.

Літ.: *Малоха М.* Фітонімы ў моўнай карціне свету (*Urtica L.*) // Весті НАН Беларусі. 1999. № 4. Сер. гуманітарных навук. С. 142—146.

М. Малоха

КРА́СНАЯ ГОРКА, Яры́лавіца, святая вясны, якое адзначалася ў першую нядзелю пасля *Вялікадня*. У гэты дзень дзяўчаты і маладыя жанчыны збіраліся дзе—небудзь за вёскай на прыгожым месцы. Сярод ежы абавязкова былі *йікі*. Жанчыны спявалі песні, вадзілі карагоды, ладзілі гульні і танцы, гушкаліся на *арэлях*. У гэты дзень спраўлялі *вяселлі*, сваталіся, рабілася *авборванне* вёскі.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 327; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила: Куль хлеба. Смоленск, 1995. С. 580—581; Мікратапанімія Беларусі. Мн., 1974.

Л. Дучыц

КРОТ, жывёла, стасоўная ў міфалагічнай традыцыі з хтанічным светам і таемнымі (магічнымі) здольнасцямі. Паводле беларускіх легендаў, К. у часы стварэння свету ўступіў у канфлікт з *Богам*, адмовіўшыся будаваць *дарогу* (падкопваючы «райскія сады»), за што і быў асуджаны на падземны лад жыцця, слепату і *смерць* пры перасячэнні дарогі.

Сувязь К. з хтанічнай сферай (светам *нябожчыкаў*) выяўляецца ў звышнатуральных здольнасцях і ў адмысловай знакаваці ягоных паводзінаў. Так, чалавек, які вымазаў рукі свежай *крывёю* забітага К., атрымліваў здольнасць лячыць рукамі хваробы жывата (*жывыот* як «ніз» у структу-

ры чалавечага цела). Каб паляўнічая стрэльба «не жывіла» (г. зн. біла на-смерць), трэба было пад яе рулю пакласці лапку К. Калі К. пачынаў рыць зямлю ў *хаце*, гэта азначала, што неўзабаве сярод сямейных з’явіцца *нябожчык*, калі ж ён з-пад снегу выкід-ваў кратавінне — зіма абяцала быць лёгкай.

Шэраг народных уяленняў быў заснаваны на фізічных асаблівасцях К. (чорная ільсняная скурка, маленькія, «сляпяя» вочкі, шасціпалыя канечнасці). Напрыклад, цяжарным забаранялася забіваць К. ці пляваць на яго. У зваротным выпадку павінна было нарадзіцца сляпое ці шасціпалае дзіця. Калі ў *коней* «навожывалася» (здзіралася, крывавіла ад працы) скура, эфектыўным сродкам лячэння з’яўляўся мёртвы К., павешаны ў стайні.

Каб прываражыць («ухапіць») каханага, раілі адарваць ад жывога К. лапку і «пачвёркаць» ёю гэтага чалавека (Смаргонскі р-н). Эфектыўным сродкам барацьбы з К. як шкоднікамі ў сельскай гаспадарцы лічыўся жывы *рак*, упущаны ў яго нару, ці паліца ад сахі, якой перагароджвалі хады К. Пасля падобных мерапрыемстваў К. або сыходзіў з гэтае зямлі ці нават здыхаў.

Літ.: Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; *Сержпутоўскі А.* Прымкі і забабоны беларусаў—палешукоў. Мн., 1998; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

У. Лобач

КРОЎ, універсальны сімвал жыцця, увасабленне спецыфічных жыццёвых патэнцый той ці іншай жывой істоты і прадмет разнастайных магічных практык.

Найбольш жыццятворныя функцыі К. адлюстраваны ў прадкавальнай магіі і ў абрадах ахварапрашышэння,

дзе крываваы характар ахвяры (чалавек, жывёла) падкрэслівае яе найвышэйшы статус.

Клятва, прынесена на К., лічылася наймацнейшай і непарушнай, паколькі на кон ставілася жыццё. Так, у 1351 г. пры падпісанні міру паміж Кей-стутам і Людвігам Вугорскім абодва бакі, мачаючы пальцы ў К. ахвярнага вала *чырвонага* колеру, прамаўлялі: «Няхай са мной тое самае будзе, калі дамову не стрымаю». Пад уплывам хрысціянства клятвам на К. было нададзена надзвычай негатыўнае значэнне, аднак уяўленні пра незвычайную іх моц захаваліся. Паводле народных перакананняў, *чараўнікі* (*ведзьмы*) сваё звышнатуральнае ўмельства атрымлівалі ад «нячыстага» (*чорта*), прадаўшы яму *душу* і змацаваўшы дамову ўласнай К., пасля чаго ўжо не маглі парушыць пагадненне.

Зьмякаючыся ў колеравым кодзе з *агнём*, К. выступае своеасаблівым індыкатарам жыццяздольнасці чалавека («гарачая К.» — пра маладых, энергічных; «халодная» — пра старых, знямоглых) і адным з асноўных адрозненняў паміж светам жывых і «нежыццю» (*лябожчыкамі*, *вупырамі*; *ліхаманкай*, *стрыгай*, *халерай* ды іншым увасабленнем нездароўя), дзе апошняя мае бяскроўны (бледны) выгляд і адсутнасць жыццёвага цяпла (халодны дотык, позірк і г. д.).

Магічныя здольнасці К. непасрэдна залежалі ад спецыфічных уласцівасцяў пэўнай істоты (хтанічная, ахвярная, «нячыстая») і яе сітуацыйнага стану (здоровая, хворая, мёртвая).

У пазытўных мэтах выкарыстоўвалася К. істотаў, што мелі высокі ахвярны ці сакральны статус. Так, на Случчыне К. каляднай *свінні*, што разглядалася сялянамі як абавязковая ахвяра Калядзе, вылівалі пад карэнне садовых дрэваў з тым, каб яны пладаносілі. К. каляднага вепрука

з'яўлялася непасрэдным прадметам для *варажбы*: калі яе лілоса шмат, няспынным ручаём — мусіла быць дажджлівае лета. Калі ж «разбіралі» вялікага вепрука, «гвозд», якім затыкалі «юшку», абавязкова заносілі ў свіны хлеў, каб гадаванцы былі гэтакімі ж вялікімі.

У радзіннай абраднасці К. *белага пеўня* мазалі жывот цяжарнай жанчыне, што павінна было палегчыць *роды* (Себежскі пав.). Для бяздзетных жа дзейным сродкам, каб аднавіць дзетародную функцыю, лічылася К. з пупочнага канаціка немаўляці. К. *голуба* мазалі дзясны немаўлятам — ад гэтага мусілі хутчэй рэзацца *зубы*. К. шырока выкарыстоўвалася і ў лекавай магіі. Калі некага першы раз кідала ў эпілептычны прыпадак, прысутны пры гэтым здаровы чалавек мог назаўжды выкараніць хваробу, разрэзаўшы сабе мезенец на левай руцэ і мазануўшы К. хворага па зубах. Каб вылечыць у чалавека каросту, мазалі ягонай К. калючую палачку і кідалі яе навідавоку. Адпаведна хвароба пераходзіла на таго, хто яе падымаў.

Дзейным сродкам ад «вогніка» лічылася К. *чорнага ката*, ад «рабаціння» — К. *ластаўкі*, а той, хто вымажа рукі К. *крата*, набудзе здольнасць лячыць *жываты*.

У прамысловай магіі паўсюль у Беларусі паляўнічыя выкарыстоўвалі К. забітай жывёлы, шмаруючы ёю рулю стрэльбы, каб тая «не жывіла» (г. зн. біла б толькі насмерць). К. *змяі* магла выкарыстоўвацца падвойна: як дапамога пры ўкусе (К. той жа змяі мазалі рану) і як шкаданосны сродак (пры ўжыванні разам з ежай у страўніку ахвяры заводзіліся змеі) (Гродзенскі пав.).

Страта К. жывой істотай, і перадусім чалавекам, незалежна ад колькасці разглядалася як страта

жышчэвай энергіі і з'яўлялася вельмі небяспечнай. Лічылася, што калі ў чалавека часта носам ідзе К. — ён доўга не пражыве (Віцебская губ.). На месцы, дзе калісьці чалавек параніўся да К., забаранялася будаваць *хату*. А калі кроплі К. з носа падліжа *сабака* — будзе вельмі моцна балець *галава*. К., што з'явілася ў *малацэ кароў*, разглядалася як вынік чараў і азначала падзенне прадуктыўнасці (жышчэвасці) жывёлы. К. забітай жывёлы забаранялася пакідаць на «прахадным» месцы, бо той, хто на яго ступіць, пачынаў «скабліцца» (часацца) да тае пары, пакуль мяса жывёлы не будзе з'едзенае (Віцебская губ.).

Моцны крывацёк, паводле перакананняў сялян Случчыны, маглі спыняць толькі *знахары* (корпус замаваў ад крывацёку — адзін з самых вялікіх у гэтым жанры). Прычым калі гэта рабілі чараўнікі (ведзьмакі) — людзі, падаронныя ў сувязях з нячыстай сілай, лічылася, што К. сунімецца хутка, але будзе дрэнна цекчы па жылах, ад чаго чалавек будзе сохнуць.

З іншага боку, той, хто наб'е ў першы дзень *Вялікадня* ведзьму да К. (г. зн. спрычыніцца да страты апошняй часткі жышчэвай сілы), больш не будзе мець з яе боку ніякіх кепстваў (Заходняя Беларусь). З'яўляючыся грунтам найбліжэйшага сваяцтва (убачыць К. у *сне* — сустрэць на яве крэўных сваякоў), К. можа выступаць асновай своеасаблівага сімвалічнага «сваяцтва», ці лучнасці, часам непажаданай для чалавека.

Так, напрыклад, *серп*, які парэзаў жняю (пакаштаваў К.), абавязкова «перарабляўся» *кавалём*. Іначай парэзы да К. сталіся б рэгулярнымі (Слуцкі пав.). Аднак у сітуацыі, калі пры нейкай рабоце з *нажом* (ці іншым інструментам) руку да К. рэзала *дзіця* — гэта азначала будучы прафесійны выбар.

Суаднесенаць чырвонага колеру і К. спарадзіла ў народнай свядомасці шэраг адпаведных аналогій і тлумачэнняў. Рэшту квасу (напрыклад, падчас працы на полі) трэба было выліваць на мяжу, а не на ніву — іначай жнеі будуць рэзаць рукі (Віцебская губ.). Чырвоны колер *Месяца* (*Сонца*) тлумачыўся тым, што ён напіўся К. там, дзе на зямлі ідзе вайна. Адпаведны колер *альхі* нібыта ад К. параненага чорта, а ягад *рабіны* — ад крываваых слёз Евы, прагнанай з *раю* (Віцебская губ.).

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сергелутоўскі А. К.* Прымкі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998; *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 122—148; *Mierzyński A.* Źródła do mitologii Litewskiej. Cz. 2. W. XIV—XV. Warszawa, 1896; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

КРЫВІЧЫ, аб'яднанне плямён, якое жыло ў басейне Верхняга *Дняпра*, Заходняй *Дзвіны*, Волгі. Письмовыя звесткі аб К. ёсць у візантыйскага гісторыка Канстанціна Багранароднага (X ст.) і ў «Аповесці мінулых гадоў» (XI ст.). Апошні раз К. згадваюцца пад 1162 г. Мяркуецца, што ў фармаванні К. ў другой палове I — пачатку II тыс. прынялі ўдзел балты, славяне і заходнефінскія плямёны. Характэрнай племянной адзнакай К. лічацца бранзалетападобныя скроневыя колцы.

Наконт паходжання назвы К. існуе шмат гіпотэз: ад слова «крэўныя»

(блізкія па крыві); ад імя легендарнага заснавальніка роду Крыва (Крыве); ад паганскага вярхоўнага святара балтаў (прусаў) Крывэ-Крывейтэ; ад узгоркавай мясцовасці (ад крывізны); ад літоўскага слова «кірба» (балота); ад сармацкага слова «крэве» (верх ракі); ад нашчадкаў фракійскага народа крабізаў або кравізаў; ад балгарскага слова «кыван», што азначае паўночна-ўсходні вецер; ад слова «кывіч» (кывадушны чалавек) ды інш. Г. Хабургаеў лічыў, што назва К. мае балцкую аснову і славянскі суфікс -ічы. У латышскай мове тэрмінам krievis называюць усходніх славян. Ад этноніма К. паходзяць назвы многіх вёсак Беларусі, а таксама мікратапонімы. Блізу в. Гарадок Маладзечанскага р-на вядомы старажытны могільнік з камянямі пад назвай Магілы жрацоў-кывейтаў.

Літ.: *Верашчака Ю.* Аб найменнях «Гуды», «Кывічы», «Русь» // Крывіч. 1923. № 1. С. 14—24; *Дмитриев С. В.* К вопросу о функционировании и генезисе этнонима «квивичи» // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 143—149; *Карский Е.* Белорусы // Виленский временник. Кн. I. Вильна, 1904. С. 74—84; *Хабургаев Г. А.* Этнонимия «ПВЛ» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. М., 1979. С. 197; *Słownik starożytności słowiańskich.* T. 2. Cz. 2. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965. S. 534—536.

Л. Дучыц

КРЫВЫ́, азначэнне чалавека, прадмета, у якім парушаны яго стандартныя, нармальныя прапорцы. Менавіта гэты кампанент «ненармальнасці» ляжыць у аснове ўсіх міфапаэтычных значэнняў «кывога». У дачыненні да чалавека падкрэсліваецца яго анамальнасць — кульгавасць ці аднавокасць, а пазней і маральныя заганы — «з кывога ўсё кывое», «цяпер кывата не ў лесе, а ў народзе».

У народнай культуры К. разумеецца перадусім як нячысты, што мае дачыненне да замагільнага свету, небяспечны. Праз эпітэт «кывыя» пазначаюцца пэўныя адрэзкі часу, асноўным значэннем якіх ёсць адступленне ад нормы, пранікненне ў свет жывых нячыстай сілы: Кывыя тыдні — Масленка (параўн. Масленка — кывая душа), русальны і перадвелькодны тыдні, Кывая серада, Кывы чацвер, кывыя вечары. У гэтых тэрміны асабліва строга прытрымліваліся забаронаў і рэгламентацый, каб пазбавіцца ад нараджэння кывых (калек) *жывёлін*, крывой *га-родніны*.

Матгў кывізны ўключаны ў кола дэманічных уяўленняў славян, бо кожная анамалія ўспрымалася як рэпліка тагасветнай прасторы. Крывым уяўляўся *чорт* (які бачыўся як кульгавы, так і аднавокім, што ў выглядзе блукаючага агеньчыка — здаровага вока — заманьваў падарожных), і нават *Баба Яга* — касцяная нага таксама як быццам кывая.

Міфалагічны сэнс прыпісваўся і крывым прадметам, да прыкладу *качарзе*, палцы (параўн.: «Прыехала вясна на крывым верацяне», «На Граной нядзелі на крывой бярозі // Русалкі сядзелі, на дзевак глядзелі».

Сувязь кіраўніка архаічнага рытуалу з атрыбутам — крывой палкай — стала асновай наймення вярхоўнага жраца старажытных балтаў — *Krivis* (параўн. таксама пол. *krak*, рус. *Кий*).

Апазіцыя праўда—кывіда выступае адной з ідэалагічных канстантаў славянскага Сярэднявечча.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. III. СПб., 1894. С. 128; *Крив* // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 14; *Толстая С. М.* Кривой // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 674—675; *Толстая С. М.* Культурная семантика слав. **kriv-* // Слово и культура. Т. 2. М., 1998. С. 215—229; *Цейтлин Р. М.* Сравнительная

лексикология славянских языков X/XI — XIV/XV вв.: Проблемы и методы. М., 1996.

Т. Валодзіна

КРЫЖ, адзін з важнейшых сімвалаў у міфалогіі, шэрагу рэлігій, дэкаратыўным мастацтве і геральдыцы. Са старажытнейшых часоў вядомы амаль ва ўсім свеце. На старажытным Усходзе былі вядомыя крыжы рознай формы, у тым ліку «ордэнскія», «мальтыйскія» ды інш. У V—IV тыс. да н. э. К. становіцца вядомы і ў Еўропе, на поўдні Расіі і на Паўночным Каўказе — з II тыс. да н. э. У ранніх хрысціянаў ушанаванне К. спачатку выклікала пратэсты, бо гэта быў паганскі сімвал. Раннехрысціянскія сімваламі выступалі выявы *рыбы*, шасцікутнай зоркі і г. д. Толькі ў IV ст. хрысціянская царква прызнала К. і прыняла яго ў якасці сваёй эмблемы. Да прыняцця хрысціянства народамі ўсходняй часткі Еўропы і, у прыватнасці, краінаў Балтыі, крыжыкі ў іх былі распаўсюджаны як паганскія сімвалы. Таму каталіцкая царква ў Латвіі ў XV—XVI стст. афіцыйна вяла барацьбу супраць К. як аб'екта паганскага ўшанавання. У Літве царкоўнікі доўгі час забаранялі ўстанаўліваць драўляныя прыдарожныя К. на пастаменты.

Вядома больш за 200 разнавіднасцяў К.: чатырохкутны, шасцікутны, васьмікутны, Т-падобны ды інш. Найбольш пашыраныя формы хрысціянскага К.: чатырохкутны (яго разнавіднасцямі з'яўляюцца грэцкі К., дзе вертыкальны брус і перакладзіна аднолькавыя па даўжыні, і лацінскі К., дзе вертыкальны брус даўжэйшы за гарызантальны), Т-падобны (антоніеўскі, егіпецкі), андрэеўскі (2 брусы скрыжаваныя па дыяганалі), патрыяршы або латарынгскі (з 2 гарызантальнымі перакладзінамі, прычым верхняя карацейшая), рускі

праваслаўны, а таксама папскі (з 3 гарызантальнымі перакладзінамі, верхняя і ніжняя кароткія), антоніеўскі, вільцападобны, мылічны, ерусалімскі, перакрыжаванне, трохліставы, кардынальскі, якарны, кавалерскі (рыцарскі), павысяканы, мальтанскі (мальтыйскі). Адною з разнавіднасцяў К. з'яўляецца таксама *свастыка*, якая вядомая ў Еўразіі з верхняга палеаліту, а ў Беларусі — з ранняга жалезнага веку. Дыскусійным з'яўляецца пытанне пра шасцікутны К. на шчыце вершніка ў беларускім нацыянальным гербе *Пагоня* (у залежнасці ад таго, найбольш старажытнай яго формай вызначаюць гарызантальныя перакладзіны аднолькавай даўжыні ці верхнюю — карацейшую, вырашаецца і пытанне пра яго паходжанне — дахрысціянскае ці хрысціянскае).

Пра семантыку К. у дахрысціянскі час існуе шмат думак. К. Балсуноўскі лічыў, што К. — сімвал скрыжавання шляхоў, Ж. Дашалет — спіцамі кола і сальярным сімвалам, В. Марковіч — схематызаванай выявай чалавечай фігуры, У. Тапароў — геаметрызаваным варыянтам Сусветнага дрэва. Некаторыя аўтары лічылі К. за сімвал чатырох бакоў свету, іншыя звязвалі з сімвалай *Сонца* і *агню*. На думку многіх даследнікаў, К. сімвалізаваў духоўныя аспекты: узыходжанне духа, імкненне да Бога і вечнасці, Космас, святую прастору, ідэю цэнтральнага божышча. На думку вядомага псіхолага К.–Г. Юнга, гэты сімвал адлюстроўвае затоены ў чалавечай псіхіцы вобраз, архетып Бога, іншыя мяркуюць, што вобраз К. у коле звязаны з так званым астрабіялагічным светапоглядам чалавека. А. Голан мяркуе, што К. паходзіць ад схематычнай выявы лятучай *птушкі* і стаў адным з сальярных сімвалаў, таму што ў старажытнай міфалогіі сонца

прыпадаблялася птушцы, якая ляціць у небе (Сонца параўноўвалася з птушкай у славян, старажытных германцаў, індзейцаў Амерыкі, у «Рыгведзе»). М. Гімбутас на аснове аналізу матэрыялаў неаліту Паўднёва-Усходняй Еўропы прыйшла да высновы, што касы (пазней андрэўскі) К. быў эмблемай Вялікай багіні. У эпоху бронзы ён стаў лічыцца сімвалам Сонца, мужчынскім знакам.

На этнічнай беларускай тэрыторыі адна з найстаражытных, выкладзеная з камянёў, выява К. вядомая ў кургане вельбарскай культуры (пачатак н. э.) у мясцовасці Разтолты блізу Беластанка.

У часы Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай крыжы рознай формы былі складовымі часткамі гарадскіх гербаў Горадні, Крычава, Лепеля, Ліпнішак, Любчы, Оршы, Ружанаў, Слоніма, Цырына, а таксама шэрагу шляхецкіх гербаў («Бойча», «Бродзіц», «Каспеша», «Лада», «Ліс», «Любіч», «Пілява», «Сыракомля», «Тарнава», «Ястрэмбец» ды інш.). Да цяперашняга часу захаваліся звычай ставіць драўляныя крыжы на скрыжаванні дарог, у пачатку вёсак, ля святых *крыніц* і некаторых іншых *прошчаў*.

Літ.: Голан А. Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 97—103, 118—119; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 222; *Зайкоўскі Э.* Астральная і календарная сімволіка на некаторых археалагічных знаходках Беларусі // Гісторыка-археалагічны зборнік. № 13. 1998. С. 125—128; *Цімоў А. К.* Гарадская геральдыка Беларусі. Мн., 1989; *Krzak Z.* Kosmogram—krzyż—bóstwo // Wiadomości archeologiczne. T. XLVI. Z. 2. S. 135—144.

Э. Зайкоўскі

КРЫНІЦА, сакральны аб'ект, звязаны з культуам *вады*. Апрача К. ушаноўваліся некаторыя *азёры*, *калодзежы*,

вытокі рэк. У «Аповесці мінулых гадоў» пра ўсходніх славян часоў паганства паведамлялася: «Бяху же тогда погани, жруще езером и кладезем и рощением». Прыхільнікі паганства асуджаліся і ў «Слове на памяць епіскапа»: «Ты Бога оставив, рекам и источникам требы полагаешь и жрещи яко Богу твари бездушной». Кірыла Тураўскі ў сярэдзіне XII ст. выказаў задавальненне з прычыны заняпаду політэізму: «Не нарекутся богом стихии, ни солнце, ни огонь, ни источники, ни древа». Гэтыя выказванні сведчаць, што славяне-паганцы шанавалі як святыні К., азёры, калодзежы, рэкі і прыносілі ім ахвяраванні.

Археолог Ю. Уртанс выявіў на тэрыторыі Латвіі сляды пакланення К. яшчэ ў каменным веку. У Беларусі ў многіх месцах вядомыя К., якія ўшаноўваюцца як святыня, і лічыцца, што вада з іх дапамагае ад многіх *хваробаў* (блізу г. п. Краснасельскі Ваўкавыскага, в. Драгунова Расонскага, в. Боркі Пінскага, в. Любанічы Талачынскага р-наў ды інш.). Блізу в. Кліны Слаўгарадскага р-на ёсць Сіні калодзеж (святая К.), а праз некалькі кіламетраў ад яго — 2 *камяні-сладавікі*, паводле падання звязаныя з ім. Святая К. з размешчаным каля яе каменем-следавіком ёсць недалёка ад в. Астроўна Бешанковіцкага р-на. Блізу в. Смалыяры Барысаўскага р-на, ля падножжа Святагійскай гары, ёсць Святая К., недалёка ад яе з даўніх часоў святкуюць *Купалле*. Каля в. Палькавічы Магілёўскага р-на ў 1900-ыя гады былі К. (захавалася і цяпер) і *дуб*, якія насельніцтва ўшаноўвала як свяшчэнныя. Паводле дадзеных хімічнага аналізу, вада з гэтай К. утрымлівае алюміній, фтор, магній і іншыя элементы. Недалёка ад вытоку р. *Вялі* (Докшыцкі р-н) знаходзіцца культавы камень Сцёп-(Сцёб)-камень

(гл. *Сцяпан*). Раскопкі Э. Зайкоўскага ў 1992, 1994 гг. на беразе К., з якой выцякае р. Вільня (левы прыток Вялікі), засведчылі наяўнасць культурнага пласта з ляпной штрыхаванай (першыя стагоддзі н. э.), «аблітай» (сярэдзіна — другая палова I тыс. н. э.) і ганчарнай керамікай, што сведчыць пра знаходжанне там *свяцілішча*. Да нядаўняга часу там стаяў Чортаў камень (гл. *Чортавы камяні*). Адзіны культавы комплекс удэлялі святая К. і камень—следавік блізу в. Сянежыцы Навагрудскага р-на. Культавыя К. вядомыя каля падножжа некаторых гарадзішчаў (в. Крынічкі, б. Пупелічы, Барысаўскага р-на і г. Кашыль).

На думку польскага даследніка В. Шафраньскага, размяшчэнне свяцілішчаў каля культавых К., якім прыпісвалася апладняльная сіла, было звязана з культуам багіні ўрадлівасці.

У беларускім фальклоры прасочваецца сувязь паміж культуам К. і фальклорнай гераніяй *Кацярынай*—«*багатыркай*» (у нейкай меры адпавядае святой Кацярыне), паганскім прататыпам якой была, верагодна, жаночая пара *Вялеса*. Яна была таксама апякункай *шлюбцаў* і парадзіх, мела дачыненне да жывёльнага свету, асабліва да *мядзведзяў*, характарызавалася волатаўскімі ростам і сілай (гл. *Валатоўны*).

Даследаванні вады з шэрагу К. паказалі, што яна вызначаецца высокімі смакавымі якасцямі, адрозніваецца нярэдка хімічным складам, валодае ўласцівасцю доўгі час захоўвацца ў закрытым посудзе і не псуецца.

Пасля прыняцця хрысціянства царква мусіла прытасоўваць паганскія святыні да сваіх мэтаў, і многія К. набылі функцыю *прошчаў*.

Культ свячэнных К. у перажытковых формах захоўваецца і дагэтуль,

уключаючы ў сябе і некаторыя адмысловыя абрадавыя дзеянні, як правіла, календарна прымеркаваныя. Так, на Палессі штогод у *пятніцу* на дзевятым або дзесятым тыдні пасля *Вялікадня* (на Пятроўку) свяцілі К. або калодзеж. Абрад палягаў у акунанні *крыжы* ў бочку з вадой і выліванні гэтай вады ў К., пасля чаго вадой карысталіся з розных патрэбаў.

Літ.: *Барічэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 135; *Зайкоўскі Э. М.* Культы свячэнных крыніц і рэк у старажытных жыхароў Беларусі // Усебеларуская канферэнцыя гісторыкаў: Тэзісы дакладаў і паведамленняў. Частка I. Мн., 1993. С. 25—27; *Зайкоўскі Э. М.* Вілія і Вільня — свячэнныя рэкі славян і балтаў // Весті Міжнароднай акадэміі вывучэння нацыянальных меншасцей. 1997. № 1. С. 3—5; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: Д—И // Славянское и балканское языкознание: Проблемы диалектологии и категория посевности. М., 1986. С. 98, 115; *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. 220.

Э. Зайкоўскі

КУЗЬМА І ДЗЯМ'ЯН, прысвяці народнага календара (14 ліпеня і 14 лістапада н. ст.). У асобах святых народ бачыў апекуноў і дарадцаў сваім галоўным справам — сенакосу і падрыхтоўцы да жніва, увосень — малацьбе. У фальклоры К. і Дз. малююцца прыземленымі, з тымі ж клопатамі, што і простыя людзі: «На Кузьму і Дзям'яна касіць не рана»; «Кузьма і Дзям'ян прыйшлі і на сенакос пайшлі»; «Святы Кузьма сярпы робіць, святы Дзям'ян сена грабець». На Усходнім Палессі ліпенскі прысвятак называлі «Кузьма—сякач» і пазбягалі працаваць на полі і ў гародзе, каб святы не пасек усё *градам*. Лістападаўскі

прысвятак адпаведна адлюстраваны ў народных песнях: «Кузьма і Дзям'ян на восець содзяць, на помач просяць малыя свяtkі: „Бяршыце цапкі“». У народнай легендзе К. і Дз. маглі выступаць як *кавалі*. Таму на абодва прысвяtkі не працавалі ў кузнях, бо лічылі Кузьму (відавочна, з-за сугучнасці яго імя) апекуном кавальства, а дні К. і Дз. — святамі кавалёў. Чаргаванне маразоў, якія скоўвалі зямлю і ваду, і адлігаў вобразна пададзення ў прыказцы «Кузьма закуе, а Міхал (21 лістапада н. ст.) раскуе». Гэты дзень асабліва шанавалі і незамужнія дзяўчаты, бо верылі, што святыя К. і Дз. спрыяюць *вяселлям*. Да Піліпавага посту заставалася 2 тыдні, і дзяўчат яшчэ не пакідала надзея на замужжа. Да К. і Дз. звярталіся ў вясельных песнях з просьбаю «скаваць свадзьбу крэпку, даўгавечную, на векі неразлучную». Песня «Кузьма» выконвалася беларусамі Смаленшчыны толькі для тых, хто вянчаўся ўпершыню, і не спявалася ўдовам і ўдаўцам.

Літ.: Агапкина Т. А. Кузьма и Демьян // Славянская мифология. М., 1995. С. 235; Васілевіч У. Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 37, 59; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 491, 549.

У. Васілевіч

КУК, міфалагічны цар птушак. Згадваецца ў этыялагічным паданні пра паходжанне *язюлі*. Галоўнай функцыяй К. была абарона птушак ад розных драпежнікаў. Але аднойчы К. не вярнуўся ў сваё гняздо. Засумаваў птушкі і вырашылі паслаць на пошукі язюлю як самую незанятую выхаваннем дзяцей. Напалохалася язюля дальняй дарогі і знесла яечка. «Куды ж я яго дзену?» — запытала яна ў птушак. «Пакладзі сваё яечка ў любое гняздо!» — быў іх адказ. Так і паляцела язюля шукаць К. Праляціць

крыху, сядзе і пачынае клікаць К.: «Ку-ку!»

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 64.
С. Савько

КУМЯЛЬГАН, пачаткова, відаць, эпітэт аднаго з субстратных балцкіх багоў-апекуноў *коней* (параўн. лат. kumeļš «жарабіц; конь (у фальклоры)», ganīt «пасвіць», літ. kumelė «кабыла», ginti «гнаць на пашу»), гіпатэтычна — *Аўсена*.

У пазнейшыя часы галоўныя функцыі гэтага персанажа перайшлі пераважна на св. Юр'я, а сам К. апынуўся ў шэрагу шаматлікіх ліхіх духаў народнай дэманалогіі, уабраўшы ў свой вобраз рысы, уласцівыя *Хлеўніку* або *Канёўніку*. Паводле народных уяўленняў, галоўнае прызначэнне К. — усяляк мучыць і псаваць коней, або заганяючы і душачы іх, або падмешваючы ў пошар якую атрутную расліну, або выкрадаючы коней ці жарабят у начным і пакідаючы іх на здабычу драпежнікам. Апошнія таксама збліжае вобраз К. з традыцыйным вобразам св. Юр'я як апекуна коней, бо лічылася, што конь, зарэзаны *ваўком* у начным, быў ахвярай гэтаму святому, а сам ён, як вядома, быў валадаром ваўкоў. Апрача таго, К. вылучаўся хітрасцю і выкрутлівасцю, мог мяняць сваё аблічча, рабіўся неадрозным ад коней таго ці іншага гаспадара, і гаспадары часам, падманутыя К., самі пускалі яго ў свае стайні. Здольнасць К. прыпадабняцца да коней таксама збліжае яго з латышскім *Усьыншам*.

Характэрная міфалагічная іканаграфія К. Беларусы ўяўлялі яго як істоту падвойнай прыроды: чалавечай і конскай. К. меў чалавечае тулава, рукі і ногі, пакрытыя конскай поўсцю, конскую галаву і капыты на руках і нагах. Ён мог перасоўвацца і як чалавек, і як конь, г. зн. на двух або чатырох

канечнасцях. Гэтым К. падобны да свайго антаганіста *Вазілы*. Падвойная прырода К. дазваляе меркаваць пра яго тыпалагічную і, магчыма, генетычную сувязь з такімі персанажамі індаеўрапейскіх міфалогій, як ведыйскія Ашвіны, старагрэцкія Дыяскуры і кентаўры, латышскі Усыньш, і некаторымі іншымі, а таксама з эпічным (казачным) персанажам Кабылін сын. Падабенства да Ашвінаў, Дыяскураў і Усыньша (які мае двух сыноў) узмацняецца парнасцю К. і Вазілы, у чым можна бачыць беларускі рэфлекс архаічных індаеўрапейскіх блізнецых міфаў, у якіх вельмі часта разыгрываецца тэма апазіцыйнасці і нават канфліктнасці братоў-блізнятаў, даволі выразная ў міфалогіі балцкіх народаў.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 1, 4. С. 100—101; Міфы бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 41—42.

С. Санько

КУНІЦА. У беларускіх вясельных песнях К. (куна, кунка, конка) называецца нявеста, маладая. К. называюць таксама дзяўчыну ў традыцыйным звароце пры сватанні. Гэта можна параўнаць з тым, што ў Сярэднявеччы дзяўчаты-сялянкі, якія выходзілі замуж у чужы маёнтак ці чужую воласць, давалі свайму ранейшаму пану адмысловую плату — «куніцу». Згодна з рэканструкцыяй настратычнай мовы, *kūni абазначае жанчыну, а *kana — «нараджацца». Да гэтага блізкае лацінскае *cuppus* — «вульва» і *cupae* — «калыска, радзіма».

Літ.: *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. Т. 1. М., 1971. С. 306, 335; *Фацеева С.* Символика вясельнай паэзіі: Жывёльны свет // Роднае слова. 1999. № 9. С. 57.

Э. Зайкоўскі

КУПА́ЛА, Купа́лле, Іва́н, Ян, старажытная абрадавая ўрачыстасць, прымеркаваная да летняга сонцастаяння — найвышэйшага росквіту жыватворных сіл зямлі. Свята персаніфікавалася ў вобразе міфічнай істоты Купалы. У выніку пазнейшага наслаення на язычніцкі абрад хрысціянскай традыцыі свята прывязалася да дня Раства Іаана Хрысціцеля і ў праваслаўных адзначаецца ў ноч з 6 на 7 ліпеня н. ст. К. як міфічны вобраз увасабляла сабою лялька — жаночае чучала, якое насілі, скакалі з ім, запальвалі і тапілі ў вадзе. Паходжанне слова «Купала» выводзіцца з індаеўрапейскага кораня *kur- (кіпец, палымяна прагнуць), блізкае яно да лацінскага *cuprio* (прагна жадаць фізічнай блізкасці), суадносіцца з паняццямі «купацца», «збірацца ў купу», «купіцца» (сукупляцца), што паказвае на сувязь абраду з *agnem* (зямным і нябесным, прадстаўленым на абрадзе вогнішчам, запаленым колам, палаючаю кветкаю) і вадою, з вольным каханнем («Схожахуся на ігрышца, и ту умыкаху жены себе, с нею же кто совещащеса; имяху же по две и по три жены»).

Да купальскай ночы рыхтаваліся з раницы. Жанчыны і дзяўчаты ішлі на луг збіраць кветкі і зёлкі, якія ў гэты дзень набываюць асаблівую гаючую сілу. Пасвечаныя ў царкве і засушаныя, яны потым служылі лекавымі сродкамі на цэлы год. З кветкаў плялі вяночкі для *варамбы*, кветкі купалак уторквалі ў сцены між бяровеннямі, загадваючы на лёс кожнага з сямейнікаў. Удзень на месца правядзення свята (часцей на пагорку ці на паляне) зносілі розную старызну для купальскага вогнішча. Жывы агонь для яго здабывалі шляхам трэння кавалкаў дрэва. Як сімвал *Сонца* ўздымалі на жардзіне запаленае кола. Польшыма святочнага агню надзялялася

ачышчальнай сілай ад злых духаў, праганяла *смерць*, на ім прасушвалі сарочкі хворых, да яго падносілі дзядцей, што занядужалі. Моладзь скакала вакол вогнішча, вадзіла *карагоды*, спявала. Тут жа гатавалі абрадавую вячэру, частаваліся. У агонь у якасці ахвяры кідалі пучок *лёну* са словамі-заклінаннямі «Зарадзі лён». Верылі, што на купальскае вогнішча ў гэтую ноч, калі адбываецца разгул нячыстай сілы, могуць з'явіцца *ведзьмы*, часам ператваранія ў тую ці іншую жывёлу. Калі нейкая істота (*кот*, *сабака*, *жаба*) выклікала падазрэнне, ёй наносілі калецтва, каб па ім пазначыць потым, хто з аднавяскоўцаў-*пярэваратняў* вядзьмарыць. Ад вядзьмаў, якія робяць *заломы* ў жыце, заезджваюць у гэтую ноч *коней* і адбіраюць *малако* ў *кароў*, вывешвалі над дзвярыма хатаў, хлявоў ці выкладвалі на вокнах розныя *абярэгі* (апатрапеі) — колючыя, рэжучыя, пякучыя рэчы: *сярпы*, *іголки*, *косы*, *краніву*, а таксама святаянскія зёлкі, *грамнічную свечку* або забітую *сароку*, кідалі ў жыта *галавешку*. Апоўначы моладзь ішла ў лес шукаць *Папараць-кветку*. У купальскую ноч на яе сыходзіць агонь *Перуна*, і яна ўспыхвае яркім цветам, цвіце некалькі імгненняў, і трэба паспець ухапіць яе: «Хто гэту кветку здабудзе, будзе мець усё, чаго толькі душа жадае». Ава-ладанне Папараць-кветкай атаясамлівалася з багаццем, з закапанымі *скарбамі*, якія ў гэтую ноч выходзяць на паверхню прасушыцца. У паданнях расказвалася, што на К. *расліны* размаўляюць між сабою, *дрэвы* пераходзяць з месца на месца.

Пашыранаю на купальскім свяце была *варамба*. Маладыя людзі загадвалі, што іх чакае ў будучыні. Па кінутых папарна *вянках* сачылі, сыдуцца яны ці расплыўцца ў розныя бакі, чый вянok паплыве далёка, а чый

прыстане да берага. Выходзячы на *ростані*, дзядчаты зубамі зрывалі *трыпутнік*, кажучы: «Трыпутнік-трыпутнік, ты расцеш пры дарозе, бацьш старога і малога, ці не бацьку майго мілога?» — і чакалі, што сасніцца суджаны. Пад раніцу хлопцы і дзядчаты купаліся ў рацэ, качаліся па купальскай *расе*, каб набрацца ад яе моцы; сустракалі *ўсход сонца*, якое, падымаючыся, «іграе», «купаецца» — дзеліцца на кругі, сыходзіцца, пераліваецца рознымі колерамі. К., як вынікае з народных песняў, пазначана было магутным прыродным рухам і адначасова рухам чалавечай працы: «Святы Іван колас наліваець... пчолы содзіць, коску правіць — лугі пратаць, у спірты кідаць»; «Святы Ян — Божы каваль: косы круціць, сярпы зубіць»; «Святы Іван гнаёк возіць»; «Святы Яне папар арэць, барануець». У свяце К. спалучыліся культуры сонца, агню, вады, расліннасці.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 459—485; Земляробчы календар. Мн., 1990. С. 217—234, 290—293, 303—306; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985; Ліс А. С. Купальскія песні. Мн., 1974; *Тавлай Г. В.* Белорусское Купалье: обряд, песня. Мн., 1986.

У. Васілевіч

КУПАЛЬСКІ ДЗЯДОК, добры дух, які ходзіць і збірае купальскія кветкі, з-за чаго яго кошык гарыць, як жар. Пры сустрэчы з ім трэба расцяляць абрус, і К. д. кіне на яго адну кветку. Шчаслівы яе ўладальнік атрымае дар ведаць пра ўсё на свеце: дзе якія *скарбы* ляжаць, як да іх прыступіцца, якія закляціцц на іх накладзены, як іх адчараваць. Каб захаваць чароўную кветку, трэба, разрэзаўшы далонь правай рукі, закласці яе пад скуру, і адтуль ніякі нячысіцкі яе не дастане.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережиткі древняга міросозерцання у беларусов. Гродно, 1895. С. 30—31.

У. Васілевіч

КУПА́ННЕ, абмыва́нне, умыва́нне, абавязковы элемент абрадаў пераходу ад «старога» да «новага» ў рытуалах каляндарнага і сямейнага цыкла. Сутнасць рытуальнага К. вынікае з міфалагічнай амбівалентнасці *вады*, якая з'яўляецца адной з сусветных стыхій, крыніцай жыцця і сродкам магічнага ачышчэння і ў той жа час сімвалізуе мяжу (*дарогу*) паміж «гэтым» і «тым» светам, выступае прыстанішчам *душаў* памерлых, нячыстай сілы і ўвасабленнем хаосу.

У сямейнай абраднасці з дапамогаю К. адбываецца «змыванне» прыналежнасці папярэдняга стану з галоўнага персанажу рытуалу (немаўля, нявеста, *нябожчык*), калі апошні прыводзіцца ў зыходны, прыродны стан (аголенасць падкрэслівае адчуванасць ад свету культуры), толькі пасля гэтага магчымы пераход у іншую якасць.

Так, першае К. немаўляці (якое разумелася госцем з «таго» свету — чужынчыкам) «змывала» з дзіцяці «чужынскасць» і адначасова з'яўлялася адным з актаў сацыялізацыі, прымання ў чалавечую супольнасць. Паказальна, што ў часе К. дзіцяці маглі задавацца пажаданыя якасці, здольнасці. Дзеля гэтага ў ваду клалі *грошы, жыта* (на багацце і шчасце), калядны *попел* і купальскія зёлкі (на здароўе — супраць *сурокаў*), дадавалі *ніва* ці *малако* (на прыгажосць). Ваду, у якой купалі, вылівалі на *парог*, каб дзяўчына пайшла замуж, або пад *печ*, каб хлопец быў добры гаспадар (Слуцкі пав.). У іншых варыянтах яна вылівалася ў месцах, дзе не свеціць *Сонца*, не ходзіць ні чалавек, ні

скаціна, г. зн. месцах, памежных (як парог і печ) з «тагасветам». Апошнія прадпісанне было абавязковым і пры абмыванні нябожчыка. Прычым у гэтай сітуацыі з дапамогаю К. здзяйсняўся зваротны пераход, і з мёртвага чалавека як бы змываліся яго жыццёвыя прыкметы (параўн. выраз «мёртвы не пацее»).

У вясельнай абраднасці К. маладой у *лазні* напярэдадні *шлюб*у фактычна сімвалізавала апошнюю кропку ў ланцугу дэструкцыі яе папярэдняга дзявоцкага статусу.

К., абмыванне як сімвалічная аперацыя вяртання да першапачатковага («чыстага», «нулявога») стану і ўзнаўлення ў запраграмаванай якасці шырока выкарыстоўвалася ў лекавай магії, асабліва ў выпадку дзіцячых хваробаў. Гэткім чынам хворы дзіцёнак «знікаў», адсылаўся ў сферу хаосу («іншасвет»), а «нараджаўся» з дапамогай пэўных магічных аператараў здаровы.

Так, ад «крыксаў» дзіця купалі ў вадзе з чацвярговаю *соллю*, ад *пуду* — з асотам, ад «плаксаў» — з саламай, скрадзенай з чужой страхі, і да т. п. Паказальна, што К. дзіцяці ў беларускім народным сонніку азначала ягонае выздараўленне.

Семантыка пераходу ад старога да новага выразна працягваецца і ў К., што суправаджаюць рытуалы каляндарнага цыкла. У якасці абрадавага ачышчэння К. фігуруе ў найбольш значных гадавых святах: *Калядах*, *Вялікадні* (Чысты чацвер), *Юр'і*, *Купаллі*.

Аднак К. у адкрытай вадзе напярэдадні вялікіх святаў, калі межы паміж «гэтым» і «тым» светам рабіліся празрыстымі, адначасова разглядалася як патэнцыйна небяспечнае. На Палессі лічылі, што той, хто купаецца напярэдадні *Сёмухі*, св. *Яна*, св. *Пятра* ці веснавога *Міколы*, мае

пагрозу ўтапіцца. К. як беспасярэдні кантакт чалавека са сферай «чужога» было даволі жорстка рэгламентаванае. Так, забаранялася купацца ў «пераходных», «крытычных» адрэзкі часу. Беларусы Смаленшчыны, напрыклад, лічылі, што ахвярай *Вадзяніка* ў першую чаргу становяцца тыя, хто купаецца апоўдні ці апоўначы. Падобная перасцярога датычыла К., мыцца ў лазні, бо пасля апоўначы *Лазнік* мог знявечыць ці нават забіць чалавека, што быў у лазні. На Палессі засцерагалі купацца пасля *заходу Сонца*, бо да купальшчыка магла прычапіцца малярыя.

Асабліва знакавым лічылася першае К. чалавека. Падчас яго ў ваду кідалі верхнюю скарынку хлеба, і, калі яна танула ці была з'едзена рыбамі (г. зн. забраная ў «тагасвет») хутчэй, чым выкупаецца чалавек, гэта азначала небяспеку К. гэтым летам (Віцебская губ.).

У рэгламентацыі К. у прыродных вадаёмах прасочваецца пэўная сувязь з актыўнасцю бога Грымотніка. Так, К. падчас першай грymoты давала сілы і здароўе на цэлы год (Магілёўская губ.). Агульны дазвол на К. даваўся на Віцебшчыне ў час, калі распускаўся лясны *дуб* (дрэва-атрыбут *Перуна*). А паўсюль вядомая забарона на К. датычыла дня св. *Іллі* (хрысціянскі заменнік *Перуна*) ці гэтак званай «арабінавай ночы», калі адбывалася самая жорсткая бітва паміж богам Грымотнікам (Іллёй) і «нячыстай сілай», якая мусіла ратавацца ўцёкамі з зямлі ў ваду. У больш шырокай інтэрпрэтацыі забарона К. пасля Іллі тлумачылася тым, што ён укінуў у ваду лёду ці памачыўся туды, ад чаго яна стала халодная.

К. як адзін са спосабаў «пераходу» выкарыстоўваўся і ў сітуацыях дзейснай камунікацыі з іншасветам. Так, неабходнай перадумовай святкавання

Змітраўскіх Дзядоў (сумеснай рытуальнай трапезы з продкамі) было абавязковае К. усіх сямейных у лазні.

У Заходняй Беларусі падчас *засухі* жанчын гналі на раку купацца — «каб быў *домдж*». А трайное К. дзядучыны ў жытнёвай *расе* ў купальскую ноч гарантавала ёй прарочы *сон* аб яе *долі*.

Чысціня (абноўленасць), атрыманая ў выніку К., мела выразнае лагічнае значэнне і ў абрадах гаспадарчага цыкла. Так, ідучы першы раз араць, гаспадар старанна ўмываўся і апранаў чыстую бялізну з тым, каб збожжа было чыстае ад зеля (Слуцкі пав.). Гэткае ж прадпісанне выконвала і жанчына, якая мусіла зачынаць жыта.

Літ.: *Байбурын А. К.* Ритуал в традиционной культуре. М., 1993; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сергеевской А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў—палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

КУРГАН, насып над магілай, звычайна з зямлі, часам з камянёў і зямлі. К. вядомы на ўсіх кантынентах акрамя Аўстраліі. Звычай хаваць *нябожчыка* ў К. з'явіўся на мяжы неаліту і энеаліту (IV—III тыс. да н. э.). Найбольш вядомыя скіфскія К. у Прычарнамор'і (другая палова IV тыс. да н. э.). На тэрыторыі паўднёвай Беларусі К. з'явіліся ў эпоху бронзы і ранняга жалезнага веку. Асноўная маса курганных могілнікаў належыць да канца I і пачатку II тысячагоддзя. Вядомы курганныя насыпы часоў позняга Сярэднявечча. У народзе К. маюць свае назвы — *Валатоўкі*, Капцы, Курганкі, Шведскія магілы, Французскія магілы, Дзясвочыя магілы, Змяінкі, Сопкі, Старыя кладкі. Ёсць і

іншыя найменні: Балваны, Гуслішча, Дудкі, Казлова курганне, Пагоня, Туравы горы, Цымбалы, Ямішча.

Найбольш распаўсюджаныя сюжэты паданняў пра К. — у іх пахаваныя воіны—асілки (волаты), закапаная скарбы, з'яўляецца агонь, з К. з'язджае вершнік на белым кані або збягае белы бык. Да пачатку XX ст. захоўваўся звычай на Радаўніцу, перш чым ісці на магілы сваіх блізкіх, заходзіць на К. і пакідаць там ежу (яйка, вяндрліну, сыр).

Літ.: *Дучыц Л. У.* Археалагічныя помнікі ў назвах, вераваннях і паданнях беларусаў. Мн., 1993. С. 11—15, 46—47; *Дучыц Л. У.* Познесярэднявековыя курганы Беларусі // Гістарычна-археалагічны зборнік. Вып. XII. Мн., 1997. С. 77—79; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 108—110.

Л. Дучыц

КУРЫНЫ БОГ, урошны камень, курбыны поп, знойдзены ў зямлі ці ў вадзе каменьчык з адгулінай (ці дзвюма) у цэнтры. Яго форма, велічыня і колер могуць быць рознымі. Часам замест каменя выкарыстоўвалі гарлачык ад разбітага посуду ці якую-небудзь падобную рэч. Знаходку вешалі ў куратніку каля седала. Рабілася гэта для таго, каб куры былі здаровыя і пладавітыя. Дакрананнем да К. б. вылечвалі зубны боль у людзей. Назва «бог» паходзіць ад таго, што камень вешалі на сцяну як абраз.

Літ.: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. Мн., 1991. С. 94; *Топорков А. Л.* Куриный бог // Славянская мифология. М., 1995. С. 238—239.

Л. Дучыц

КЎРЫЦА, перадусім увасабленне жыватворнага, пладаноснага жаночага пачатку. Праз вобраз К. у фальклорнай творчасці замяшчаецца маладая на *вяселлі* і наагул дзяўчына,

гатова да *шлюбу*, нявеста: «Курка-рабушка рогоче, на сідало хоче, // Малода девонька плаче, бо с хатонькі хоче»; «Чужую курачку шчыплюць, а сваю за крылцы трымаюць». У *варожбах* па выбары К. сярод раскладзеных прадметаў (*хлеб, вада, лютэрка* ды інш.) меркавалі пра будучага мужа, а па тым, чыё зерне яна пачне дзяўбсці першым, — пра паслядоўнасць выхад дзяўчат замуж. На *вяселлі* магільнай абрадавай стравай выступала курынае мяса; *вясельны поезд*, едучы да жаніха, *выкрадаў* у жаніха «галерку з ложкай і курцы з ножкай».

У беларускай міфапэагійнай традыцыі К. уяўляецца *вяхшункай*. *Мяркуецца*, што спеў К. як усё адно *пеўня* прадказвае або нават наклікае бяду ці *нябожчыка*. Пачуўшы гэты крык, казалі: «На сваю галаву!» — і адсякалі зламасынай птушцы галаву на *парозе* хаты. Гэта засцерагала ад *няхасцая* (магчыма, такая акцыя захоўвала рэшткі першабытных ахвяраванняў хатняму духу). Каб упэўніцца ў дрэнным знаку, К., зачуўшы яе спеў, кулялі ад кута да парога праз галаву, і калі яна трапляла на выхад нагамі, то гэта прадвешчала *менавіта смерць*. Крык курэй на седале таксама не на добрае, калі К. у час сну адкідвае крыло — на бяду. *Чорную* К. замураўвалі ў падмурак *хаты*. Існавала павер'е, калі чалавек цяжка памірае, ад яго прыбіралі падушку, бо быццам курынае пер'е перашкаджала яму. Аднак затым К. як аналаг *душы* і як хатняя птушка становілася абавязковым атрыбутам пахавальнага абраду.

Есць меркаванне, што К. — сімвал хтанічнага жаночага пачатку, а ў *восеньскіх* жаночых *куруных* ахвярапрынашэннях у рускіх захаваліся рэлікты старажытнага культу нейкага жаночага боства, што ўвасабляла сілы зямлі і ўрадлівасці, чымі больш познімі хрысціянізаванымі

спадкаемцамі сталі Багародзіца і св. Пятніца.

Варта звярнуць увагу і на курыныя лапкі хаты *Бабы Ягі*. Беручы пад увагу адну з магчымых функцый Бабы Ягі — кіраваць ініцыяцыйй дзяўчат, што дасягнулі шлюбнага ўзросту, — цалкам верагоднае атаясамленне гэтай жрыцы—родапачынальніцы з К. як жыватворна-хтанічнай істотай. У позняй перспектыве курыныя лапкі мае *чорт* (прыгадаем таксама былічкі пра курыныя *сляды на попеле*, якім абсыпае ложка маладзіца, што прымала нячыстага ў выглядзе нябожчыка—мужа).

Літ.: *Довнар-Запольский М. В.* Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1909. С. 18; *Зеленин Д. К.* Троещепятница // Зеленин Д. К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994. С. 105—150; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 40—41; *Сержпутоўскі А.* Прымкі і забабоны беларусаў—палешукоў. Мн., 1930. С. 208; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 486.

Т. Валодзіна, А. Садоўская

КУСТ, «водьбы Кўста», «ходьбы у Кўста», архаічны абходны абрад, распаўсюджаны на Пінскім Палессі, які святкуецца на першы або другі дзень Тройцы. Сваюмі вытокамі абрад звязаны з патрыярхальна—родавай супольнасцю. К. — назва абраду, галоўнага персанажа, песенны вобраз. У арэале распаўсюджвання абраду для жанчыны, прыбранай у зеляніну, устойліва захоўваецца назва мужчынскага роду — К. Іншыя назвы (Кўста, Густ, Густа, Молодая, Панна) — сустракаюцца ў адзінкавых выпадках і звязаны з трансфармацыяй абраду.

Выкананню абраду папярэднічаюць *Дзяды* (труйчань, трыіцовыя, троецкыя), а таксама ён

суадносіцца з хранонімам Навска Труйца (чацвер на траецкім тыдні). У мінулым арэал абраду К. знаходзіўся ў межах адзінага дзяржаўнага ўтварэння (Турава—Пінскага княства), затым адзіных адміністрацыйна—тэрытарыяльных утварэнняў (напрыклад, у Вялікім Княстве Літоўскім, Рэчы Паспалітай).

У абрадавай цырымоніі К. займае цэнтральнае месца. Ролю К. у залежнасці ад узроставай групы ўдзельнікаў, вызначальнай рысай якіх у старажытнасці з'яўлялася прыналежнасць да аднаго роду, выконвала жанчына, дзяўчына або дзяўчынка. Звычайна ў вёсцы быў толькі адзін К., але сустракаюцца выпадкі, калі «вадзілі Кўста» некалькі кампаній («водылы на кажын куток», в. Сернікі Зарачнянскага р—на). К. убіралі ў лесе, што знайшло адлюстраванне ў песні: «Мы булы у вэлкумо лісы, // Извылы Кўста...», але асноўныя абрадавыя дзеянні адбываюцца ў межах вясковага соцыуму. Абрадавая група («войско дэвоцкэ») на чале з К. абходзіць падвор'і. Выканаўцы абраду, якія суправаджаюць К., уступаюць у дыялог з гаспадарамі *хаты*, выконваюць куставыя песні. Абавязковы элемент гэтай часткі абраду — зварот да гаспадароў з просьбай надарыць К.: «Выньсь Кўсту хоч по золотому», «Да просымо пана хоч на чэрэвыкы» ды інш. Дары, прызначаныя К., прымае жанчына з абрадавай групы. Такім чынам, абрад ахоплівае прастору ўсёй вёскі («Вэлічав кожную хату Кўст ...він нэ мінав няяку хату», в. Іванчыцы Зарачнянскага р—на).

Абрадавы дыялог паміж акружэннем К. і гаспадарамі заўсёды адбываецца на двары, у хату не заходзяць, а толькі «пуд двэра. Пospэваюць, да і йдуць» (в. Пучыны Пінскага р—на). К. характэрная такая форма рытуальных паводзін, як пасіўнасць,

маўклінасць, якая азначае прыналежнасць да «таго» свету. Як адзначаюць інфарматыры, галоўны персанаж «нэ спывав: Кусту нэ положэно спывагы» (в. Асаўніца Іванаўскага р-на). К. поўнасю пакрыты зялёнымі галінкамі («Куст закрыты, нэчого нэ выдно», «увэсь у зялёному, коб нэ выдно було», вв. Буса, Красіеўка Іванаўскага р-на). Убранне з клёну з'яўляецца ўстойлівым знакам абраду К. Гэта выразна адлюстроўваецца і на вербальным узроўні: «Ізвылы Куста з зялёнага клёну», «Звэлы вэнка з зялёнага клёныны», «Убралы Куста да й з голэга клёну». Абрад заканчваўся калектыўным застоллем з выкананнем лірычных куставых песняў, у якім акрамя выканаўцаў абраду ўдзельнічалі і іншыя супольнікі вясковай грамады.

Для носбітаў дадзенага абраду К. — гэта не расліна. У моўнай сістэме аўтахтоннага насельніцтва дадзенага рэгіёна і ў больш шырокіх межах Заходняга Палесся для абазначэння расліны наагул адсутнічае лексема «куст». Для куста ў значэнні «расліна» існуе іншая лексема — корч, корчы.

У ўсходніх славян акрамя «куст» у значэнні «расліна» дадзеная лексема выкарыстоўвалася для абазначэння сацыяльных сувязяў, напрыклад для абазначэння групы (роду, сям'і і г. д.).

К. выступае ў абрадзе як сімвалічны вобраз: «Кусту трэба пыты-йсты дагы», «Вынэсь Кусту хоть по золотому». Усё гэта значэнні сацыяльнага плана. Для семантыкі абраду характэрным з'яўляецца матыў «гасцывання Куста ў бацькі», зафіксаваны на поўдні, паўночным усходзе і поўначы арэала («Нашый Куст пойдэ до батэнька у госты, // Трэба ёму, трэба чэрэвычкы на помосты»). Дадзеныя характарыстыкі сведчаць аб прыналежнасці К. да свету продкаў.

К. валодае асаблівымі якасцямі: «Да коло Куста сочэвычэньку густа... // Хто ж тую сочэвычэньку скоэ, // Той мэно да й од батюхна ж одпросэ». «Од батюхна одпросэ» азначала пераход дзяўчыны ў іншы род праз *шлюб*. Неабходнасць такіх абменаў паміж родамі была абавязковай умовай іх узаемнага існавання.

Да больш позніх элементаў належыць зварот абходнай куставой песні «Тройца, Тройца, Прэсвятая Богородіца...», «Ой, Труйца, Труйца, Богородіца», якая ўлучае аграрны матыў. Але аграрны матыў не з'яўляецца дамінуючым у куставых песнях. Пасля абходу двароў выконваліся песні-скаргі на *долю*, якія генетычна звязаныя з абходнымі. Характэрная іх рыса — яскравы паказ індывідуальнага лёсу жанчыны.

Абрад К. — абрадава-сімвалічная форма, у якой знайшла адлюстраванне рэлігійна-сімвалічная сістэма, што склалася ў архаічны перыяд жыцця насельніцтва Пінскага Палесся. Функцыянальная прырода абраду К. не магічная, а рэлігійна-сімвалічная. К. — сімвал роду. Праз выкананне абраду ў старажытнасці адбывалася злучэнне дзвюх частак роду — пакаленняў, якія жывуць, і тых, што ўжо памерлі (продкаў). Зварот да продкаў, сімвалічныя дары павінны былі забяспечыць увесь комплекс умоў, неабходных для жыццядзейнасці роду.

Літ.: Веснавыя песні. Мн., 1979; *Шарая О. Н.* Лексема *куст* в контексте повседневности // Национально-культурный компонент в тексте и языке. Матер. Междунар. конф. 7—9 апр. 1999 г., Минск. Ч. 2. Мн., 1999. С. 84; *Шарая О.* Почитание предков в архаической обрядности славян (на примере Пинского Полесья) // Этнічна історія народів Европі: Традиційна етнічна культура слов'ян: Збірник наукових праць. Київ, 1999. С. 137—140; *Шарая В. М.* Семантыка абраду «ваджэнне Куста» // Веспі АН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 1996. № 4.

С. 69—76; *Шарая В. М.* Функцыянальная прырода абраду Куст // *Весці НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук.* 1999. № 3. С. 84—88.

В. Шарая

КУЎФАР, скрыня. Найбольш выразна К. звязаны з вясельнай абраднасцю, бо ў ім захоўваўся пасаг і іншыя каштоўнасці. Маці, а затым і дачка збіралі ў яго пасаг. На вясельным возе К. у дом маладой везлі кубельнікі (сват або брат маладой), якім наказвалі не згубіць «ні скрыні, ні пярыні, ні маладой гаспадыні». Малады павінны быў выкупіць К. («Скрыня сакоча. // Чаго яна хоча? // Паўтара залатога // Ад князя маладога»). К. падчас *вяселля* даводзілася выкупляць некалькі разоў: пры вынасе з каморы; па дарозе да хаты маладога; калі яго здымалі з воза. Прысутнічае К. у вясельных абрадах засмальвання і расплятання *касы*, у пакладзінах ды інш.

Магічная функцыя К. праяўляецца ў радзіннай абраднасці — пры цяжкіх *родах* у хаце адкрывалі ўсе К. Меркавалі, што гэта аблегчыць стан парадзікі.

К. часта фігуруе ў паданнях: на К. у падземеллі ці ў лесе сядзіць прыгожая дзяўчына і расчэсвае валасы; К. ахоўваюць *сабакі* на ланцугах. Напрыклад, К. з *грашыма*, які сцерагуць сабакі, з'яўляецца ў святым гаі блізу в. Цераховічы Зэльвенскага р-на. Паводле павер'яў, на некаторых курганных могілніках апоўначы з'яўляецца вялікі К. (напрыклад, блізу Койданава). Паданні гавораць пра закапаны К. (з *грашыма*, *золатам*, зброяй) у *кургане*, гарадзішчы, затоплены К. у *возеры* ды інш.

Літ.: *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 54; *Раманюк М. Ф.* Куфар у мастацкай культуры інтэр'ера сялянскай хаты // *Помнікі мастацкай культуры Беларусі.* Мн., 1989. С. 102—107; *Шейн П. В.* Матэрыялы для изучения быта

и языка русского населения Северо-Западного края. Т. II. СПб., 1893. С. 427; *Яцкевич Т. Д.* Семіятычныя аспекты функцыянавання традыцыйнай народнай мэблі Падняпроўя // *Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі.* Магілёў, 1999. С. 152—159.

Л. Дучыц

КУЦЦЯ СВЯТОГА КОЗЛІКА, рэгіянальная назва конадня Новага года (Мазыршчына), зафіксаваная П. Шэйнам пры канцы XIX ст. Назва тлумачыцца паданнем, паводле якога, калі нарадзіўся Хрыстос, то яго схавалі ў яслі ад пераследу з боку цара Ірада. Каля ясляў тым часам знаходзіўся малады козлік, які, стагадаўшыся, што нарадзіўся Бог, стаў прыкрываць яго сенам, каб той не змерз. У знак гэтага, як п'юць першую чарку на Васілле, то кажуць: «Святой Козлік, Святой Васіллейко, надзялі, Боже, здравейкам!»

Гэтае паданне вельмі нагадвае старажытнагрэцкі міф пра тое, як козачка Амальтэя ўздавала сваім малаком схаванага ад пераследу з боку бацькі немаўля Дзэўса — будучага грознага валадара Алімпа. Лацінскі адпаведнік імя Амальтэі — Капэла — літаральна азначае «козачка». Менавіта пад гэтай назвай вядома адна з вельмі яркіх зорак зімовага зоркавага неба — альфа сузор'я Возніка, якая кульмінуе апоўначы аkurat пад Новы год.

Ёсць дастатковыя падставы лічыць, што гэтая нябесная Козачка мае самае непасрэднае дачыненне да «казы» або «казла» — цэнтральнага і найбольш пашыранага персанажа нашых *Калядаў*. Кульмінацыя ж нябесных свяцілаў, асацыяваных з пэўнымі міфалагічнымі персанажамі, перадаецца традыцыйнымі міфапаэтычнымі сродкамі як знаходжанне гэтых персанажаў у вяршаліне Сусветнага дрэва або *гары*, якія рэпрэзентуюць

вось Сусвету (axis mundi). І гэты момант яўна адлюстраваны ў калядных песнях, падобных да той, што была запісана, напрыклад, у Пастаўскім р-не: «Ў чыстым полі лаза стаіць, каляда. // На гэй лазе каза сядзіць. // Прышоў да яе серанькі ваўчок. // — Да злезь, каза, патанцуім. // — Не палезу, цябе баюся...» Параўн. таксама провады Юр'і на дрэва ў момант, калі кульмінуе зорка Арктур у сузор'і Валапаса (а гэта самая яркая зорка веснавага зорнага неба). Гэткая сітуацыя можа задавацца і вобразам гары, вяршыня якой, як і вяршаліна дрэва, сімвалізуе *неба*, як у наступнай каляднай песні: « На гарэ каза // З казлянтамі, // А ў даліне воўк // З ваўчанятамі...»

Воўк у такіх калядных тэкстах заўсёды знаходзіцца ўнізе. Спраўджваннем па зорнай мапе можна пераканацца, што менавіта ў гэты момант здараецца ўзыходжанне над небакраем ужо згаданай зоркі Арктур, якая, вельмі верагодна, адпавядае фальклорнаму св. Юр'ю. З іншага боку,

ваўкі, як вядома, з'яўляюцца яго сакральнымі жывёламі, якім ён можа прызначаць на ахвяру хатніх жывёлін. Такім чынам, сітуацыя, якая сімвалічна апісваецца ў калядных песнях, аказваецца добра ўзгодненай з падзеямі, якія адбываюцца на зоркавым небе. А тое, што фальклорныя каза і воўк маюць непасрэднае дачыненне менавіта да калядных святкаванняў, падкрэсліваецца і зафіксаванай у Беларусі назвай вядомай казкі пра казу і сям'ера казлянят — «Калядная казка».

Літ.: Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 406; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 57; *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. 192; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1 // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 41. № 3. СПб., 1887. С. 44—45.

С. Санько



ЛАДА, адна з багіняў славянскага дахрысціянскага пантэона. У адным з чэшскіх пісьмовых помнікаў (1202 г.) Л. атаясамліваецца з Венерай. У польскіх крыніцах пачатку XV ст. згадвалася, што Л. пакланяюцца ў час летніх святаў (асабліва на Тройцу). Святкаванні суправаджаліся песнямі і рытуальнымі скокамі. У польскай легендзе XVI ст. пра заснаванне кляштара на *Лысай гары* адзначалася, што на тым месцы раней быў «храм трох ідалаў, якіх звалі Лада, Бода і Леля». Святкаванні там адбываліся ў першы дзень мая, а таксама на *Зялёных святкі*. Археалагі выявілі на гары рэшткі культывага месца. У складзеным у Кіеве «Сінопсісе» Інакенція Гізеля (1674 г.) і Густынскім летапісе XVII ст. прыводзяцца больш старажытныя звесткі, што Л. называецца «богом веселія і всякаго благополучія», якой прыносілі ахвяраванні, калі бралі шлюб. Паводле сведчання М. Стрыйкоўскага, літоўцы XVI ст. прыносілі ў ахвяру Л. *белага пёўня*, а паміж 25 мая і 25 чэрвеня спявалі песні, у якіх славілі Ладу як «вялікае наша божышча». Л. згадваецца таксама ва ўсходнеславянскіх і сербскахарвацкіх

песнях, прысвечаных гуканню вясны і *Купаллю*, а таксама ў вяснова-летніх песнях-малітвах пра *дождж*. У харвацкіх песнях (запісы канца XVIII і першай паловы XIX ст.) Л. называецца божышчам. Ва ўсходнеславянскіх вяснянках зварот да «маці Л.» дублюе звароты да Бога ці Божай Маці. Згодна з А. С. Фамінцыным, у Балгарыі ў XIX ст. звярталіся да багіні Л. Па звестках Т. Нарбута, у Літве (магчыма, мелася на ўвазе і Беларусь) «Л. ушаноўваюць як вялікую багіню». Пазней імя Л. у песнях ператварылася ў прыпеў. Распаўсюджаны прыпеў «Ой, Діда-Ладо!», як мяркуюць, паходзіць ад балцкага рытуальнага воклічу «Dedis Lado!», што ў перакладзе з літоўскай азначае «Вялікая Лада». Адсюль вынікае, што Л. у міфалогіі была вядомая яшчэ ў часы балта-славянскага моўнага адзінства, г. зн. яшчэ ў часы бронзавага веку. Б. Рыбакоў збліжае Л. і старажытнагрэцкую Лето, багіню, якая нарадзіла ад Зеўса Апалона і Артэміду. А. Ф. Лосеў пісаў, што імя Лето паходзіць ад лікійскага lada — «жонка, пані, маці». Ад кораня «лада» паходзіць шмат вытворных слоў (ладаваць, ладкаваць, ладды, ладзіны, ладаванне, Ладино хоро, Ладино коло, Ладуванье ды інш.), якія ў розных славянскіх мовах абазначаюць паняцці, звязаныя са сватаннем, заручынамі, вяселлем, варажой пра нарачонага, вясновымі карагодамі. Слова «Лада» ў гаворках заходняй Браншчыны азначае «нялюбы муж», у верхнелужыцкай мове lado «распусніца», у старачэшскай lada «днатлівая дзяўчына», у сербскахарвацкай лада — паэтычная назва замужняй жанчыны, у балгарскай лада — «другая дачка ў сям'і», што ў вясельнай цырымоніі ідзе па ваду, з якой пасля, варажачы, дастае пярэсёнак. Этымалагічна гэта

звязваецца з індаеўрапейскім *veldh — «валодаць, панаваць» > *vladha. Згодна з этымалогіяй А. М. Трубацова, «лада» паходзіць з індаеўрапейскага кораня *al — «расці», *al-dho-s — «які вырас».

З імаверных звестак пра Л. вынікае, што яна была вялікай багіняй вяснова-летняй урадлівасці і апякункай шлюбаў.

Літ.: *Митрополит Іларіон*. Дохрысціянскі віруванне украінскага народу. Київ, 1994; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981; *Скуратівський В.* Русаліі. Київ, 1996. С. 74—79; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1894. Вып. I; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989.

Э. Зайкоўскі

ЛАДДЗІЯ, карабэль, човен, сродак для пераправы праз вадаёмы. У міфалогіі фігуруе Л. смерці і Л. уваскрэсення. З вобразам Л. смерці звязана яе роля ў пахавальным абрадзе (спаленне ў Л., пахаванне ў Л., адпраўленне *нябожчыкаў* у Л. у мора і да т. п.). Карабэль выступае як каўчэг, у якім людзі вырастоўваюцца ад патопу. Міфічны карабэль непатапальны і бессмяротны ў тым выпадку, калі ў ім знаходзяцца героі-продкі або святыя. У паданнях і былінах карабэль, што плыве па моры, часта ўспрымаецца як вобраз *лёсу*. Як Л. мёртвых, так і багацце, *золата* ў балта-славянскай міфалогіі павінны былі належаць нейкаму хтанічнаму божышчу.

У Беларусі з цудоўнымі чаўнамі звязаныя некаторыя паданні пра схаваныя *скарбы*. Так, у в. Ашмянец Смаргонскага р-на лічаць, што пад каменем знаходзіцца залаты човен або човен з *золатам*. У в. Маскавічы Браслаўскага р-на расказваюць паданне, што на гарадзішчы закапана срэбраная Л. або Л. са зброяй, а ў возеры затоплена залатая Л.

Літ.: *Анучин Д.* Сани, ладыя и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности. Т. 14. М., 1890; *Голан А.* Миф и символ. Иерусалим—Москва, 1994. С. 48—51; *Новичкова Т. А.* Сокол—корабль и разбойничья лодка (к эволюции разбойничьей темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 182—192.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

ЛАЗА́, від расліннасці і элемент ландшафту, часцей гэта пагранічная прастора паміж *полем* і *лесам*, нівай і *возерам*, *вёскай* і *балотам*. У фразеа- і парэміялагічнай спадчыне Л. настойліва і рэгулярна характарызуецца як дэманічны локус, прыстанішча *чорта* («Як чорт з лазы», «Я табе пра гарбузы, а ты мне тарочыш пра чорта з лазы», «Не ідзі ў лозу, бо ў капелюшы да с каляскою вуйдзе», «Да і чорты ў лозу» — пра завяршэнне справы). Адным з эўфемізмаў чорта выступае выраз: «той, што лозамі трасе» (Палессе).

Згодна з паданнямі, пасля асвячэння Ярдані чэрці выходзяць з вады, дзе зімой жылі, і селянца менавіта ў лязняку. З Л. звязаны і яшчэ адзін дэман — *Вадзянік*: яго ганяе *Бог* — да Хрышчэння вадзянік сядзіць у вадзе, затым пераходзіць у Л., таму і завецца лазавіком, потым на сушу, і толькі пасля Спаса трапляе зноў у ваду.

У павер'ях беларусаў у вадзе жыве асобны дэман — *Лознік*, *Лазавік*. На выгляд ён уяўляўся старэнькім карлікам, не большым за пазногаць, аднавокім, з аршынным *бародою*. Асноўная яго рыса — гуліваць: лазавік хаця і прымушае людзей блукаць па балоце, але не даводзіць іх да гібелі.

Л. як памежны локус, за якім пачынаецца іншасвет, выступае ў замоўных формулах—адсылках побач з лясамі і балотамі: «уроцы... ідзіць за

ніцыя лозы, за цёмныя лясы, сухія балаты». Ніцыя лозы з'яўляюцца прыстанішчам дэманалагізаваных вобразаў *хваробаў*: «скула, ідзі на мха, на балата ... там табе піць-гуляць, ніцыя лозы ламаць».

Літ.: *Довнар-Запольскі М. В.* Исследования и статьи. Т. 1. Киев, 1909. С. 283; *Романов Е.* Белорусский сборник. Т. 8. Вильна, 1912. С. 292; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 94; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 63.

Т. Валодзіна, М. Малоха

ЛАЗАВІК, лясны дух, які жыве ў *лазе* (параўн. з *Лознікамі*). Народнае ўяўленне малявала яго старэнькім аднавокім карлікам, велічынёю не большым за *пазногаць*, аднак з доўгай аршынай *барадою* і з доўгаю, у сем сажняў, пугаю ў руцэ. Маленькі домік *Л.* атуляюць *балоты*, у ім няма ні *вокнаў*, ні *дзвярэй* — толькі маленькая адтуліна ў страсе, праз якую залазіць сам гаспадар. Дом *Л.* недаступны для людзей: пры набліжэнні чалавека ён увесь час аддаляецца ад яго. Калі *Л.* расхаджае па балотах, яго адразу можна пазнаць: адзінае яго вочка бліскае, як агеньчык. Аналагічны ці блізкі міфічны персанаж быў вядомы ў беларусаў пад імем *Балотніка*, *Вадовіка*.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 101—102; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 94.

У. Васілевіч

ЛАЗНІК, **Лазеннік**, **Лазеншчык**, **Баннік**, у беларускіх вераннях дух — жыхар і гаспадар *лазні*. Жыве за печу-каменкай ці пад палком. Пера-

важна нябачны або падобны на *Вадзяніка*. Лічыўся найбольш злыцым сярод іншых сядзібных нячысцікаў, што тлумачыцца месцазнаходжаннем лазні на мяжы свету *Культуры* (прасторы, засвоенай чалавекам) і *Прыроды*. Адсюль важная роля лазні ў калядных *варожбах*. Незамужнія дзяўчаты падыходзілі да вусця печы-каменкі, задраўшы *спадніцы*, або засоувалі руку ў дымнік: калі *Л.* дакранецца калматай рукой — будзе багаты жаніх, калі голай — бедны.

Л. палюхае ці карае (калецтвам ці нават смерцю) тых, хто мыецца ў лазні пасля *поўначы* ці *заходу Сонца*, бо сам любіць памыцца і папарыцца ў гэты час. Калі ж хто затрымаецца ў лазні так позна, то *Л.* пачынае кідаць у яго камяні з печкі, імкнучыся забіць парушальніка, або палюхае яго ненаатуральным храпам, сипеннем, віскагам, рогатам і да т. п. Каб залагодзіць *Л.*, у новую лазню прыносілі ахвяру — *хлеб ды соль* — ці закопвалі пад ганкам *чорную курыцу*, а таксама пакідалі яму ваду і *венік*, каб *Л.* змог памыцца. Але пры пераходзе сям'і ў новую сялібу *Л.* у адrozenне ад *Хатніка* ў яе не запрашалі. У тым выпадку, калі *Л.* пакідаў лазню, яна павінна была абавязкова згарэць ці разбурыцца. Да гэтага яго маглі ўзрушыць апрацоўка панькі і *лёну* ў лазні, таму што кастрыца вельмі раздражняе *Л.* Гл. таксама *Лазня*.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 70; *Никифоровский Н.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. М., 1995; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 289.

У. Лобач

ЛАЗНЯ, баня, прызначаная для мыцця пабудова. Як нежылое памяшканне Л. пазбаўлялася такіх адзнакаў чалавечай прасторы, як абразы, свечкі і падобныя ім агрыбуты, і таму належала да месцаў патэнцыйнай прысутнасці чужога і варожага. На думку А. К. Байбурына, сувязь Л. з негатыўнымі ўяўленнямі тлумачыцца перш за ўсё тым, што Л. у народнай свядомасці асэнсоўвалася як месца сутыкнення, барацьбы дзвюх стыхій — стыхіі *вады* і стыхіі *агню*, спалучэнне якіх можа прывесці да цяжкіх вынікаў (параўн. забарону пільва ваду ў Л.). Невыпадкава, што Л. як «нячыстая» пабудова звычайна месціцца не побач з домам ці хлявом, а на мяжы сялібы. У вераваннях Л. апекаваў свой асобны дух — *Лазнік*, *лазеншчык*, *баннік*, істота помслівая і агрэсіўная. У беларусаў існавала сістэма «этыкетных» правіл паводзінаў у Л.: пры ўваходзе прамаўлялася формула: «Хрышчоны — на палок, нехрышчоны — з палка», пры выхадзе: «Табе, баня, на стаянне, а нам — на здароўе». Паводле народных уяўленняў, «у Л. ... кажан раз пасля людзей чэрці мыюцца».

Разам з тым прысутнасць у Л. чалавека, утылітарная прагматыка не дазвалялі адназначна далучыць Л. да чужой, варожай тэрыторыі. Л. становілася маргінальнай зонай, месцам кантакту з іншасветам і таму найбольш зручнай прасторай для чарадзейства, магіі, *варажбы*. У Беларусі варожбы ў Л. замацаваныя пераважна за *Масленкай*: дзяўчаты, задраўшы *спадніцы*, становіліся да *акна* і чакалі знака ад «банніка» — калі ён дакранаўся голай рукой, гэта прадвясчала беднага жаніха, калі калматай — багатага. Менавіта ў Л. моладзь збіралася для калектыўных, гульнівых дзеяў (гл. у прыпеўцы: «Цецярук, цецярук, хадзі ў баню

мыцца. // — Не пайду, не пайду, будуць дзеўкі біцца. // — Цецярук, цецярук, хадзі ў баню парыцца. // — Не пайду, не пайду, дзеўкі сваруцца». З ліку календарных абрадаў, у якіх удзейнічана Л., вылучаецца *Купалле*: дзяўчаты ў Л. пралі *левай* рукой *лён* і спрадзенымі *ніткамі* пераблытвалі вуліцу — у такой нітцы заблытаецца карова вясковай чараўніцы. Такім чынам, Л. — месца далучэння чалавека да іншага свету (нездарма і *Баба Яга* героя поіць, корміць і ладзіць для яго Л.).

Але перш за ўсё Л. — локус для рытуалаў пераходнага характару, ініцыяльных абрадаў. Таму Л. тапілася ў пераломныя, вызначальныя моманты жыцця чалавека — яна становілася месцам ізаляцыі парадзікі ў час *родаў* і пасля іх; пераважна ў рускіх рытуальнае наведванне Л. уваходзіла ў вясельны комплекс, і, нарэшце, Л. рыхтавалі перад кожнай памінальнай вясчарай. У Мінскай губерні Л. лічылася неабходнай напярэдадні саракавога дня пасля смерці гаспадара: для памерлага на акне клалі адзенне, ручнік, пакідалі венік і мыла. Ініцыяцыйны характар мыцця ў Л. адлюстраваны ў казачным сюжэце пра падчарку і *чорта*. У аснове медыцынскіх рытуалаў, якія адбываліся ў Л., ляжыць той жа ініцыяльны матыў «смерці-ўваскрэсення». Зыходны ж сэнс лазневай «свяшчэннадзеі», на думку вучоных, звязаны не з мыццём (стыхій вады), а з параннем — «выпяканнем» у агні печы, калі лазенныя рытуалы могуць быць супастаўлены з тэхналогіяй кавальства.

Літ.: Байбурын А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 87—88; Запольский М. Чародейство в Северо-Западном крае // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 71; Коваль У. І. Народныя

ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 95; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 60; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912. С. 211; *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 126—127; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 247—252.

Т. Валодзіна

ЛАМЕЦ, ліхі дух, магчыма, аўфемістычная назва чорта. Згадваецца ў выслоўях і праклёнах на Палессі (Тураўшчына): «От нема на вас ломца!», «Ламец ёго знае, дзе воно», «Коб цебе ломец ухопіў!», «Ліхого і ломец не берэ!» і пад.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1993.
С. Санько

ЛАПАТА ХЛЭБНАЯ. Сімвалічны сэнс Л. х. найперш выяўляецца ў рытуалах «перапякання дзіцяці», калі хворае дзіця на ёй «содзіцца» на хвілінку ў печ. У аснову гэтага дзеяння закладзеныя ўяўленні аб сімвалічнай тоеснасці чалеснікаў печы і мацярынскага ўлоння. Дзіця як бы вяртаецца назад у чэрава маці, каб нарадзіцца зноў «новым» і здаровым. Адыгрывае ролю і зварот у дадзеных рытуалах да свету продкаў і чароўнай прыроды *агно*. У кантэксте *вяселля* сімволіка Л. х. неспрэчна судачыняецца з сімволікай *каравая* і таму выяўляе ідэі багацця і ўраджаю, *шлюбу* і культу продкаў, ідэі самога *роду*; належнае месца займае і фалічная метафарычнасць Л. х.

Л. х. у сваім семантычным полі захоўвае і тыя агульныя рысы, што аб'ядноўваюць яе з іншымі прадметамі пяхнога начыння. Напрыклад, яе выкідвалі на вуліцу дзеля абароны ад *граду*.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 43—46; *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

Т. Валодзіна

ЛАПЦІ, у «космасе» традыцыйнага ладу рэпрэзентуюць трэцюю, ніжнюю частку Сусвету. У вераваннях яны становяцца неадлучным атрыбутам *нябожчыка*, матэрыяльным уваабленнем яго нялёгкага падарожжа. Новыя Л. клалі ў труну, каб ён «знасіў» іх у *дарозе*. На дадзены семантыку накладаецца і сімволіка Л., якая стасавалася са значэннем у народнай культуры *нагі* і ўласна ступні, што неспрэчна злучалі чалавека з падземным царствам. Адсюль, першае, выразныя медыятыўныя рысы Л., а па-другое, далучанасць яго, бадай, да кожнага хтанічнага персанажу: у Л. перавозілі ў новую хату *Дамавіка*, іх ахвяравалі *русалкам* і *Вадзяніку*. У паўнай ступені як сродак перамяшчэння на «той» свет Л. выступае ў якасці функцыянальнай замены *дамавіны* — у яго змяшчалі дзіцячае месца, клалі абстрыжаныя *валасы*, у ім вывозілі з хаты прусакоў ды інш. Возячы зямлю менавіта ў Л., у які быў запрэжаны *чорны певень*, лічылася адно магчымым пахаваць *Змея-Цмока* ды спыніць наведванне дома *нябожчыкам-вупыром*. Будучы прадметам-медыятарам, Л. не толькі забяспечвалі кантакт з тым светам, але і перакрывалі яму доступ у справы чалавека. На думку У. Коваля, падставай выкарыстання Л. у якасці магічнага прадмета з'явіўся засцерагальны характар крыжа, бо Л. плялі «крыжыкамі», і прадуквальная сімволіка вузла (праз завязванне на Л. лыка і абораў, забарсняў).

Эратычна-генітальная метафарычнасць самога *абутку* і шлюбны падтэкст абування абумовілі надзвычайную папулярнасць *Л.* у колішняй беларускай вясельнай абраднасці: у час сватання і ў больш познія часы кралі чаравікі маладой, праз маніпуляцыі з *Л.* падкрэслівалі страту дзявоцкасці і да т. п. У вазок нявесты, калі тая ўжо ад'язджала да жаніха, сяброўкі кідалі свае *Л.*, каб «павыцягвала іх з дзевак». Цікава згадаць і згублены чаравічак Папялушкі, які характарызуецца як элемент дзявоцкасці, сімвалічны прадстаўнік самой дзяўчыны, з дапамогай якога тую можна знайсці і свагачы за сябе. А беларускія дзяўчаты верылі, што развязванне аднаго з *Л.* сведчыць пра тое, што нехта цябе ўспамінае і сумуе.

Стаптаныя *Л.* (атопкі) нельга было кідаць абы-дзе, а трэба было класці іх на дах. *Л.* выкарыстоўвалі і ў якасці магічнага сродку, які, лічылі, мог уплываць на плоднасць *жывёлы* і ўраджайнасць *раслін*.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 180; Валодзіна Т. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 142—152; Коваль У. І. Народныя ўдэленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 96—97.

Т. Валодзіна

ЛАСКА, ласіца, ластка, дамавік, яздун (*Mustela nivalis*, прасл. *lasica), самы маленькі драпежы звярок з сямейства куніцавых. Вылучаецца выключнай крыважаўнасцю, смеласцю, спрытнасцю, пранырлівасцю. Селіцца паблізу ад жылга, дзе і палюе пераважна на свойскую птушку або на мышэй, але можа пакусаць быдла і нават напасці на чалавека. Актыўнасць працяглае ўначы. Назва *Л.* звязана з бел. падласы «белабрухі,

светла-карычневы» і матывавана характэрнай афарбоўкай яе поўсці. Хаця рабіліся спробы вытлумачэння гэтага слова як выніку табування словам ласка «пяшчота, лагоднасць» (А. М. Трубачоў, Т. У. Цыўян).

Л. мае выразную жаночую шлюбна-эратычную сімваліку, як і іншыя прадстаўнікі сямейства куніцавых (гл. *Куніца*). Несумнеўная сувязь *Л.* з «іншасветам». У фальклорных тэкстах найбольш адбілася шкаданаснасць гэтага звярка. Так, паводле павер'яў, у *Л.* могуць ператварацца *ведзьмы малочныя*. У казцы «Сын селяніна вызваляе царэўну ад смерці» герой гоніцца ў лесе за *Л.*, якая заводзіць яго ў самыя негры, дзе баба-чараўніца ператварае яго і яго звярэй у камяні (гл. *Акамянелыя істоты*). Найбольшую шкоду *Л.*, паводле павер'я, прыносіла *каровам* і *коням*, якіх, прабраўшыся ўначы ў хлеў, зязджала і мучыла, як *Хлеўнік*, злізваючы салёны пот жывёлы. Адсюль яе дыялектныя назвы «дамавік», «яздун». У якасці *абярэга* ад такой *Л.* у хляве вешалі забітую *сароку*. Абараняў ад *Л.*-хлеўніка і вуждаільшчык, які жыў у хляве і харчваўся непасрэдна малаком кароў, якіх і ахоўваў. Аднак, паводле іншага павер'я, *Л.* мучае не ўсякую жывёлу, а як і хлеўнік, толькі адрознай ад яе масці. Таму стараліся прыкмеціць, якой масці ў гаспадарцы вядуцца *Л.* Існавалі і павер'і, што калі *Л.* прабяжыць пад жывёлай, то самкі губляюць малако, карова пачынае мачыцца крывёй, а самцы страчваюць здольнасць да апладнення. Калі ж *Л.* пераскочыць праз ляжачую жывёлу, то тая ападае на ногі і выратаваць яе можна толькі перагнаўшы *Л.* у адваротным кірунку.

Аднак не выключана, што некалі *Л.* магла мець больш высокі анталгічны статус (жонкі Грымотніка ў

сюжэце яе пакарання за сувязь з антаганістам бога). Прынамсі, у дзіцячых тэкстах кумулятыўнага тыпу Л. характарызуецца як божа ткаля: «— Ласачка, ласачка, дзе ты была? // — У бога жыла. // — Што рабіла? // — Кросна ткала...» Дарэчы, у канцоўках гэтых тэкстаў рэалізуецца і шлюбын матыў: «... А дзе тыя дзеўкі? // — Хлопцы замуж пабралі...»

Літ.: Гура А. В. Ласка // Славянская міфалогія. М., 1995. С. 240—242; Гура А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 121—138; Жывёльны свет: Тэматычны слоўнік. Мн., 1999. С. 30; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 104; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 85—86, 128; *Суднік Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкції аднаго міфалогічнага тэкста в балто-балканскай перспектыве // Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 238; *Цивьян Т. В.* К міфалогічным абоснованням аднаго случая табу: ласка (*Mustela Vulgaris*) // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 187—193; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989. С. 242—243.

С. Санько

ЛАСТАЎКА, чыстая, святая птушка, надзеленая жаночай сімвалікай. У песнях прыпадабняецца да Божай Маці: «Ой на Дунаічку та на беражочку // Там ластавачка та купалася. // То не ластавачка, то Божа Маці...» У легендзе аб укрыжаванні Хрыста Л. старалася палегчыць яго пакуты, вымала калючыя таркі з вянца і падносила ваду. Таму звітае гняздо Л. ва ўяўленнях беларусаў забяспечвае шчасце ў доме, і вялікі грэх яго разбураць.

У беларусаў пашыраныя павер'і аб зімаванні Л. у вадзе (гл. аб гэтым у архаічным песенным сюжэце: «І да раілася пчолачка // Да ў вяршэчку

сосанькі. // Да вылятала ластаўка // Сы-пад сіняга возера, // Сы-пад белага каменя. // Папытайце, дзеўкі, у ластаўкі...»). Перад намі сімвалічнае ўзнаўленне карціны свету з усімі яе асноўнымі складнікамі: сярод вады камень, на якім знаходзіцца Сусветнае дрэва з пчоламі на вяршыні. Але Л. адведзена месца на ніжнім полюсе светабудовы, што можа стасавацца з матывам вяртання казачнага героя з падземнага царства менавіта на птушцы. Усё гэта яшчэ раз сведчыць аб прынцыповай адсутнасці ў беларусаў ідэі *некла* і аб уяўленнях пра размешчанасць *выраю-раю* па ўсе чатыры бакі свету.

Вобраз Л. як райскай птушкі ўвасоблены і ў іншых вераваннях: яна прыносіць вясну і выклікае гаспадара ў зімовых песнях.

Літ.: Вясныяя песні. Мн., 1979. С. 246; Гура А. В. Ласточка // Славянская міфалогія. М., 1995. С. 242—243; Полескі этнолінгвістычны зборнік. М., 1983. С. 142; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 246.

Т. Валодзіна

ЛЭБЕДЗЬ, рэдкая ў прыродзе птушка, здаўна быў аб'ектам подзіву і паэтычнага натхнення нашых продкаў. Белы Л. — улюбёны вобраз традыцыйнай пэзіі, ён служыць сімвалам вернасці ў каханні (птушка манагамная), характава, чысціні, святасці. Амаль поўнае знікненне Л. з вадаёмаў нашай азёрнай і рачной краіны (даверлівая птушка была вельмі лёгкім і жаданым прадметам палявання) паграбавала нейкага тлумачэння. Міф спрабуе знайсці карэнныя прычыны такога становішча і пачынае шукаць іх «ад стаяноў». Паводле яго, калі Яной пачаў збіраць усё жывое на карабель, каб ратаваць іх ад «затопу», моцны птах лебедзь на імя Страцім надумаў самастойна

плаваць па водах. Але на яго населі розныя птушкі, што плаваць не ўмелі, і патапілі яго. Таму і няма цяпер нашчадкаў гэтай птушкі. У творах Максіма Багдановіча «Страцім-лебедзь» праводзіцца думка пра трагічнасць лёсу асобы, якая, ратуючы іншых, слабых, неразумных, сама мусіць гінуць.

Як і іншыя вадаплаўныя птушкі (перадусім *качкі*), Л. звязаны з першымі фазамі касмагенезу. Так, у адным з касмаганічных паданняў менавіта Л. (д'ябал у вобразе Л.) здабывае пяску са дна мора, з якога Бог стварыў роўную, шырокую *зямлю*. Але Л.—чорт прыхваў у носе крыху гэтага пяску і панатварыў з яго *балоты* і *горы*. У гэтым паданні Л. выступае як персанаж, якому падладная водная прастора. Гэтая ж ідэя абыгрываецца і ў легендзе пра паходжанне назвы сялібы «Лебедзева Дно». У гэтай легендзе апавядаецца, што некалі на сярэдзіне вялікага возера жылі Л. Людзі не чапалі гэтых высакародных птушак, бо лічылі, што менавіта яны ахоўваюць возера, будуюць і рамантуюць схаваныя пад вадою дамбы і плаціны, чым утрымліваюць возера між высокіх пагоркаў. Толькі аднаго разу нейкі ліхі чалавек застрэліў Л.—важака, і птушкі пакінулі возера. Вельмі хутка разбурыліся без дагляду плаціны і дамбы, і вада з возера абрынула ў рэчку, нарабіўшы вялікія разбуранні ў наваколлі (яшчэ адна рэалізацыя матыву «Л. і патап»). Магчыма, што некаторыя «хтанічныя» рысы ў вобразе Л. абумоўленыя не толькі яго сувяззю з вадою (пачатковымі водамі), але і *белым* колерам яго пер'я, якім часта Л. і сімвалізуецца, як, напрыклад, у загадках: «Што бела не белячы?» — «Лебедзь» (параўн. пра *ворана*: «Што чорна не чэрныч?»).

У Свіслацкім р-не запісана паданне пра паходжанне чорных Л. Апавядалі, што некалі на месцы невялічкага ляснога возера стаяў замак, у якім жывіў граф са сваёй дачкой, якая палюбіла маладога конюха. Даведаўшыся пра гэта каханне, жонка графа пракляла і дачку і яе каханага, і апоўначы, калі тыя гатовыя былі ўцячы з замка, замак праваліўся пад зямлю і на яго месцы разлілося возера. З таго часу якраз апоўначы прылятаюць на возера два чорныя Л. і плаваюць кругамі, не могуць наблізіцца адзін да аднаго дзеля матчынага праклёну.

Найчасцей Л. сімвалізуе жаночы пачатак, пра што можа сведчыць і касмаганічная роля Л., і ператварэнне Л. (наагул вадаплаўных птушак) у дзяўчат—прыгажунь у чарадзейных казках, і загадкі накшталт: «Белы лебедзь на блюдзе не быў, усе людзі елі» з адгадкай «грудзі маці».

У шэрагу выпадкаў у выніку балта-славянскай моўнай інтэрферэнцыі Л. могуць выступаць як *галубы* паводле падабенства з літоўскай назвай лебедзя *gulbė*, прынамсі, у тэкстах накшталт: «— Ой ты, сіненькі галубочак, // Дзе бываў, лётаў далёка, // Дзе бываў, лётаў далёка? // Да ці быў жа ж ты на моры? // Ой, ці быў жа ты на моры, // На сінюсенькім азёры?»

Літ.: Загадкі. Мн., 1972. С. 346, 382; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 42, 300—301, 396; *Максім Багдановіч*. Збор твораў. Т. 1. Мн., 1968. С. 274—275.

Л. Салавей, С. Санько

ЛЭВЫ. У міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў локус Л. надзелены адмоўным адценнем і стасуецца з прыродным, хаатычным, неасвоеным пачаткам, які супрацстаіць чалавеку. У шэрагу асноўных мадэляў-ўтваральных бінарных апазіцый Л.

адпавдае катэгорыям зла, нізу, захаду, поўначы, таго, што знаходзіцца за спінай чалавека, чужога, руху супраць сонца, смерці, жаночага пачатку.

Калі *правае* дамінуе ў структуры жыццэпрадукавальных рытуальна-абрадавых комплексаў (*вяселле*, радзіны, провады ў войска), то Л. вызначае характар паводзін, накірунак дзеяння і арыентацыю найважнейшых атрыбутаў у парадымме пахавальна-памінальнай абраднасці. На жалобны *стол* абрус клалі Л. бокам, уздзельнікі трапезы заходзілі за стол супраць сонца (справа налева), жанчыны садзіліся за сталом бліжэй да *пэчы*, злева ад уваходу, навалачку для *нябожчыка* сшывалі таксама справа налева, у гэты ж бок закручвалі анучы на нагах нябожчыка.

Касмаганічны акт першатварэння, адлюстраваны ў беларускай міфатворчасці, толькі апасродкавана тлумачыць, чаму менавіта такім чынам адбылася палярызацыя каштоўнасных арыенціраў у структураванні культурнай айкумены. Калі на працягу светлавога дня сонца рухаецца з усходу на захад (справа налева), то ноччу, калі яно трапляе ў царства смерці, «таго» — перавернутага — свету, яно павінна прайсці шлях у адваротным накірунку — справа налева, каб раніцай зноў з'явіцца над гарызонтам на ўсходзе.

Касмаганічны ўніверсум структуравання прасторы на правае/Л. як супрацьстаянне Гармоніі і Хаосу або Жыцця і Смерці абыймае практычна ўсе сферы дзейнасці нашых продкаў. У народных казках камень-валун прадказвае галоўнаму герою, які стаіць на раздарожжы і разважае аб выбары далейшага накірунку руху: налева пойдзеш — смерць знойдзеш. У народных замовах, скіраваных на нанясенне шкоды чалавеку або яго

гаспадарцы, чараўнік адпраўляецца на захад, у Л. бок ад свайго жылля. Адпаведна ў народных прыкметах вецер, які дзьме з захаду, прыносяць змену надвор'я, яго пагаршэнне.

Калі чалавеку далі што-небудзь, а ён адчуваў, што даў благі чалавек, то адоранае ён клаў Л. рукой за спіну на стол. Чалавек, які знянацку спужаўся чаго-небудзь, тройчы павінен быў плюнуць праз Л. плячо.

Для таго каб у хаце не пераводзіліся *грошы*, аддаваць іх трэба правай рукой і забіраць назад Л. Існуе забарона наліваць *віно* Л. рукой гасцям, якія сядзяць за сталом насупраць.

З універсальнай матрыцай каштоўнасных арыентацый паганскай традыцыі стасуюцца і апазіцыянеры хрысціянскай культурнай парадыммы. Калі справа ад чалавека знаходзіцца анёл, то з Л. боку — д'ябал-спакуснік.

Літ.: Байбурын А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993; Иванов Вяч. Вс. Левый и правый // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 43—44; Крук Я. Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; Крук І. І. Славянская міфалагічная мадэль свету: бінарная апазіцыя правае/левае // Чалавек. Этнас. Тэрыторыя: Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі. Брэст, 1998. С. 203—208; Толстой Н. И. О природе связи бинарных противопоставлений типа *правый—левый, мужской—женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169—183.

І. Крук

ЛЕС, элемент ландшафтавага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету, які разам з іншымі элементамі гэтага коду (*полям, стэпам, рэкамі, азёрамі, гарамі, камянямі*) на свой лад структуруе прастору «гэтага» свету, будучы семантычна вельмі адрознымі. Яны, як правіла, маюць

памежныя або медыяльныя функцыі, здзяйсняючы як бы склейку або розных частак «гэтага» свету, або розных светаў паміжсобку. Аднак семантычны градыент у гэтым кодзе задаецца ў нашых казках парай Л. — стэп, якія прымаюць на сябе і пэўныя касмалагічныя канатацыі дзеля скарэляванасці з парай «гэты свет» — «іншы свет».

Л., безумоўна, грае адну з галоўных роляў у структураванні казачнай эпічнай прасторы. Гэтая роля выяўляецца, у прыватнасці, у тым, што ў двух тамах «Чарадзейных казак» з серыі «Беларуская народная творчасць» (усяго 219 казак) лексема «лес» (і сінанімічныя ёй лексемы «пушча» і «бор») сустракаецца 502 разы і ледзь не ў кожнай казцы. Зразумела, што гэтка папулярнасць Л. у беларускім фальклоры цалкам натуральная. Здзівіць магло б якраз адваротнае ў дачыненні да культуры ў лясной зоны, да ліку якіх належыць і беларуская традыцыйная культура.

У большыні дуалістычных міфалогій Л. уваходзіць у якасці адмоўнага полюса ў адну з падставовых апазіцый «паселішча»—«лес», рэпрэзентуючы стыхію, варажю чалавеку. Уяўленні пра Л. як пра добры ці, прынамсі, не безварункава варажы даволі рэдкія ў традыцыйных міфалогіях. Беларуская традыцыя якраз належыць да гэткага рэдкага тыпу. Пацвярджаецца гэта некалькімі паказальнымі прыкладамі: 1) вельмі часта галоўны герой нашых казак — гэта чалавек Л.: або паляўнічы («ахвотнік», «егар»), або ляснік, або проста лясны жыхар. Дарэчы прыгадаць, што паляўнічым быў і легендарны першапрадак беларусаў князь *Вай* (ці Бой); 2) чароўнай жонкай галоўнага героя становіцца дачка або ўнучка гаспадыні лесу; 3) сама бабка, гаспадыня лесу, або гаспадар

лесу дапамагаюць галоўнаму герою ў яго прыгодах.

Семантычныя асаблівасці Л. праяўляюцца ў пераважным акцэнтаванні вертыкальнага накірунку і вертыкальных рухаў, асабліва ў паваротных пунктах сюжэту. Вылучанасць у лесе вертыкальнага накірунку падкрэсліваецца самымі рознымі сімвалічнымі і паэтычнымі сродкамі. Так, лясны гаспадар ці лясная гаспадыня або іх унучкі ці дочки маюць уладу над насельнікамі ўсіх трох галоўных сфер касмічнай вертыкалі: над «гадамі паўзучымі» (касмалагічны «Ніз»), над «розным звяр'ём» («Сярэдзіна») і над «розным птаствам» («Верх»). Але цікава, што дарогу ў «іншы свет» — мэту вандроўкі галоўнага героя — як правіла, ведаюць і здольныя па ёй правесці героя прадстаўнікі ніжняй касмічнай сферы (*жаба* або лягушка). Яны па натуральным прычынам увесь час знаходзяцца паблізу «іншага свету». Прычым прывязка да сваёй сферы ў іх нагэтулькі моцная, што кульгавую жабку герой нават не можа паднесці (г. зн. падняць у сярэдзінную сферу), бо іначай яна дарогі не знойдзе. Аднак часам правядырамі героя ў «іншы свет» аказваюцца насельнікі сярэдняй сферы (напрыклад, воўк) як тыповыя медыятары. А вось з таго свету на гэты белы свет героя часта выносіць чудоўная *птушка*. У кожным разе маршрут героя адбываецца па, гэтак бы мовіць, вертыкалізаваанай гарызанталі: з гары — долу пры руху на «той свет» і з долу — ўгару пры вяртанні з «таго свету».

У адрозненне ад Л. як блізкага і ў багата якіх кантэкстах суаднесенага са сферай «свайго» стэп у казках амаль безварункава суаднесены са сферай «чужога»: ён сам знаходзіцца ў «чужой старане». Л. і стэп у нашым фальклоры супрацьпастаўленыя

і паводле прыкметаў *поўнага* — *пустога*. Будучы абодва медыяльнымі ландшафтавымі элементамі, яны пры гэтым аказваюцца па-рознаму прасторава арыентаванымі. У Л. пераважае вертыкальная арыентацыя, тады як у стэпе — гарызантальная. Л. апасродкуе дачыненні *Неба* (Верху) і *Зямлі* (Нізу), у стэпе гэтыя дачыненні беспасярэдныя, што ўласціва хутчэй раннім фазам касмагенезу. Л. семантычна маркіруе Поўнач і Верх, стэп — Поўдзень і Ніз. І, як вынік усяго, Л. аказваецца максімальна прыцягнутым да сферы сакральнага, а стэп — адпаведна да інфернальнай сферы. Задаваная сімваламі Л. і стэпу полюснасць ёсць, бадай, адна з найбольш яркавых асаблівасцяў прасторавай арганізацыі беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету.

Літ.: *Иванов Вяч. Вс.* Лес // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 49; *Легенды і паданні.* М., 1983. С. 78; *Чарадзейныя казкі.* Ч. 2. Мн., 1978. С. 23—24, 29—31, 34, 44—46, 53, 61 ды інш.

С. Сянько

ЛЕСАВІК, Дабрахот, Дабрахожы, Верасовы Дзядок, Лёшы, Лясны Дзед, Лясны Хазяїн, Лясун, Часной Лёса, у беларускай міфалогіі дух — увасабленне *лесу* як часткі прасторы, патэнцыйна чужой чалавеку. Кожны лясны масіў мае свайго гаспадара — Л., які апякуецца ўсімі звярамі і птушкамі (ратуе іх ад пажару, паляўнічых і г. д.). Л. пры неабходнасці мае здольнасць павялічвацца (у лесе) і памяншацца (у полі) у памерах. Выразна прасочваецца сувязь Л. з *левым* бокам (левым крысом захінае правае, левая пятка наперад і г. д.), што падкрэслівае яго апазіцыйнасць да сферы штодзённага жыцця чалавека. Дваістае стаўленне да Л. тлумачыцца як шкодай з

яго боку (можа прымусяць блукаць, напалохаць чалавека, пазбавіць паляўнічай здабычы), так і дапамогай. У замовах Л. («правялікі пан», «справядлівы», «цар грозны») фігуруе як выратавальнік ад урокаў, крыксаў, згубы скаціны і нават нячыстай сілы. За паслугу з боку чалавека Л. можа надаць яму знахарскія здольнасці і спрыяць у лясных промыслах. З мэтай дасягнуць апошняга яшчэ ў канцы XIX ст. Л. прыносілі ахвяры; паляўнічыя, як і моцныя *чараўнікі* (Вяліжскі пав.), маліліся ў лесе.

Прасочваецца сувязь Л. з іншымі міфалагічнымі персанажамі. Будучы братам хатніку і палявіку, Л. выконвае ролю пастуха *ваўкоў* у дзень св. Юр'я або часам атаясамліваецца з апошнім.

Вобраз Л. быў распаўсюджаны па ўсёй тэрыторыі Беларусі, і вера ў яго служыла ўсталяванню своеасаблівай экалагічнай раўнавагі паміж Чалавекам і Прыродай (Лесам).

Пад уплывам хрысціянства Л. набывае рысы незвычайна злога і шкаданоснага нячысціка.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 77—78; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 101—103; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Т. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ЛЁД, паводле народнага светаразумення беларусаў, узнік ад дзеяння Бога: «от духнення божего дается лод и ширина вод на крузе» (параўн. загадку: «Палажыў бог пячаць, без жалеза не пачаць», а ў наіўнай карціне свету беларусаў і само *неба* ўтворана

Богам з Л.: «нижнее небо створил бог дня второго, а учинил е з леду яко з кристалу».

Сімвалічнае негатыўнае ўспрыманне Л. абумоўлена якраз тым, што ён паралізуе магчымасці *вады*. Л. — «мёртвая вада» ў міфапаэтычным успрыманні гэтай рэаліі. Так, у беларускай казцы царэўна адтала ад лёду пад палкім поглядам хлопца, але не аджыла датуль, пакуль ён не пакрапіў яе жывою вадою. Такім чынам, Л., як і вада, займае маргінальнае становішча паміж жывым і нежывым, бо ён валодае здольнасцю захоўваць аб'ект, які скоўвае, у адным і тым жа стане. З іншага боку, Л. (нароўні са *снегам*) — устойлівы атрыбут беларускай *зімы*, які выконвае ахоўную функцыю. Таму Л. выклікае і становіць яго ўспрыманне, бо ён спрыяе захаванню жывога.

Пазітыўныя характарыстыкі Л. абумоўлены найперш тым, што ён як пераўвасобленая вада захоўвае ў сабе яе плодную сілу: «Калі зімою часта бывае галалёд, то будзе вялікі здраджай на ўсялякую пашню».

Станоўчым фактарам з'яўляецца і тое, што Л. цвёрды, моцны, цэласны, бо зацвярдзенне раўназначна стойкасці (параўн. зычэнне: «Будзь здаровенькі на ўвесь год, як калядны лёд»).

Разам з тым часовасць існавання Л., рэзкае пераўвасобленне яго ў першапачатковы стан (ваду) пры непрыдатных для яго абставінах абумовілі ўспрыманне Л. як нечага небяспечнага і няўстойлівага (параўн. народнае тлумачэнне сну ў беларусаў: лёдам ісці — «хтось хочэ здрадзіць» і ўстойлівыя выразы: «На лёдзе хату будаваць», «На лёдзе дурань хату ставіць»).

Літ.: Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Мн., 1997. Вып. 16. С. 328—329, 338; Керлот Х. Словарь символов. М., 1994.

С. 288; *Сержпутаўскі А. К.* Прымкі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 40, 69.

Т. Рамза

ЛЁЛЯ, Ляля, адна з багіняў дахрысціянскага пантэона, багіня вясны. У адным з польскіх дакументаў 1420-ых гг. забараняюцца песні і скокі ў гонар ідалаў Lado, Peli ды інш., якія практыкаваліся ў час *Зялёных святак*. У Чанстахоўскім рукапісе Яна з Міхочына (1423 г.) паведамлялася пра рытуальныя скокі ў гонар Lado, Pely, Issaya, Jaya на Тройцу (г. зн. *Сёмуху*). У польскай легендзе XVI ст. пра заснаванне кляштара на *Лысай гары* паведамлялася, што там раней быў «храм трох ідалаў, якіх звалі Лада, Бода і Леля», святкаванні праходзілі ў першы дзень мая і на зялёныя святкі. У Густынскім летапісе і «Сінопсісе» Інакенція Гізеля (1674 г.) адзначалася пра «неких богов Леля и Полеля», маці якіх была Лада. У сярэдзіне XIX ст. беларусы святкавалі Ляльнік, які адзначаўся 22 красавіка (ст. ст.). Л. уяўлялі юнай, стройнай, прыгожай дзяўчынай. Пра самых прывабных дзяўчат звычайна казалі: «Прыгожая, як Ляля!» На Ляльнік дзяўчаты з усёй вёскі збіраліся на прасторным лузе і выбіралі са свайго асяроддзя самую прыгожую. Потым яе апраналі ў *белую кашулю*, рукі і стан упрыгожвалі зелянінай, а на галаву ўскладалі вянок з веснавых красак. Пасля дзяўчыну садзілі на ўзвышэнне, засланае зялёным дзірваном, і клалі пры ёй зялёныя *вянкі, хлеб, яйкі*, масла, тварог, ставілі *малако* і смятану. Дзяўчаты, узяўшыся за рукі, вадзілі вакол Лялі карагод і спявалі песню, у якой прасілі цёплай вясны і багатага ўраджаю. У адказ на песню Ляля дарыла дзяўчатам вянкі і частавала іх. Вянкі і травы, якія абвіталі Лялю,

захоўваліся цэлы год, да наступнага Ляльніка. Святкаванне Ляльніка вядома таксама блізу Крамянчуга на Украіне. Згодна з паведамленнем Б. Рыбакова, яму ў 1939 г. давялося назіраць, як «гулялі Лёлю» ў Курскай вобл. Жанчыны і дзяўчаты розных узростаў вадзілі вялікі карагод, узяўшы рукі да неба і прытопваючы. Пры гэтым спяваліся вясельныя песні. Мужчынаў не было нават паблізу. Вядомыя таксама беларускія аграрна-заклінальныя песні, звернутыя да Лялі. Песні сербскіх «кральц» і «лазарыц», якія выконваюцца вясной у Лазараву суботу, на Юр'я (23 красавіка ст. ст.) і блізу Тройцы, утрымліваюць рэфрэн «Ладно и Лелью» і нярэдка прысвечаныя шлюбнай тэматыцы. Б. А. Рыбакоў лічыць магчымым звязваць з кльтам Л. вялікія рытуальныя вогнішчы на Масленку, Вялікдзень і Юр'я ў балгараў і сербаў, якія называліся «дзіла», «леле», «олала», «олаліја», «олели», «ойлалія».

Характэрна, што Ляльнік спраўляўся напярэдадні дня святога Юр'я і дня *Ярылы*. Гэтыя святы звязаныя з ушанаваннем Ярылы, які акрамя іншых функцыяў меў функцыю бога веснавой урадлівасці і сексуальнага кахання.

Для разумення семантыкі вобраза Л. пэўны матэрыял могуць даць філалагічныя паралелі. Слова «ляля» ў шэрагу славянскіх моваў абазначае «немаўля, дзіця, лялька, люлька (дзіцячая калыска)»; лелеать — «песціць, калыхаць, лашчыць, беражліва насіць дзіця»; лелека — «бусел» (паводле распаўсюджанага павер'я, ён прыносіць дзяцей). У літоўскай мове *lėlė* абазначае «ляльку», а таксама «дзіцячую калыску» або «нядаўна народжанае дзіця». У некаторых беларускіх гаворках лёля — гэта «цётка», а ў літара-

турнай мове Кіеўскай Русі лелья — «сваячка, цётка». Украінскае леле — «бяда, гора».

Паводле іншай версіі (С. Санько), імя багіні вясны Л. належыць разглядаць у адным шэрагу з такімі беларускімі словамі, як лялець «блішчэць (на сонцы)» і лялы «вочы», лялечка «зрэнка ў воку» (параўн. літ. *lėlytė, lėliukė* «зрэнка»). Слова гэтае групы могуць быць аб'яднаны семантыкай зіхацення, ззяння. Што да *вачэй*, то гэта вядомая семасіялагічная мадэль: параўн. бел. зрэнка пры зіраць «блішчэць, ледзь свяціць», зорка і г. д., а таксама фразеалагізм «вочы не свецяць» пра слабы зрок. У такім выпадку семантыка імя Л. — «бліскучая, зіхацістая, светлая» — цалкам паўтарае семантыку слова вясна (з і.-е. **ues-/*aus-* «блішчэць, зіхаціцца»), а само імя можа разглядацца як адзін з эпітэтаў багіні вясны.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные предания // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 105—107; 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. 255, 258, 266; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1982; *Скуратівський В.* Русалії. Київ, 1996. С. 79—81; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 176.

Э. Зайкоўскі, С. Санько

ЛЁН. Гэтая *расліна*, апранаючы ўсю вёску, заслужыла асаблівае да сябе стаўленне і заняла адметнае месца ў сістэме вобразаў песеннай лірыкі. Л. у раслінным кодзе найперш сімвалізуе *валасы*, а ў канчатковым вышкі саму дзяўчыну, затым нявесту, што відавочна з цэлай групы

беларускіх песняў: «Бедаваў зялёны лён, пры дарозе стоячы, // Бедавала дзяўчына, у таткі гуляючы». Нават сам рост ільну ў традыцыйнай свядомасці атаясамліваўся з жыццём, *до-ляй* жанчыны: на Андрэя дзяўчына засявала ў гародзе крыху Л., калі ён вясной рана і хораша вырастаў — будзе шчаслівая, калі не — то не, а калі зусім не ўзыдзе, то «смерць ёй пагражае». Спальванне Л. у вясельным абрадзе і льяной кудзелі з дзявочых прасніц на вечарынках сімвалізавалі рэальны ці ўмоўны канец дзявоцтва. Наагул рытуальнае выкарыстанне Л. у складзе вясельнай абраднасці палягала ў дзвюх узаемазмяняльных і ўзаемаабумоўленых плоскасцях: з аднаго боку, Л. сімвалізаваў дзяўчыну і дзеянні з ім дублявалі ў раслінным кодзе семантыку пераходнасці, а з другога боку, патэнцыяльная плоднасць нявесты магічна ўплывала на забеспячэнне ўраджайнасці гэтай расліны: Л. упляталі ў *косы*, «каб радзіў». Маладой (нявесце) Л. таксама клалі ў *абутак*. У Віленскай губерні на *галаву* нявесты клалі тры тасемкі Л. Пры асыпанні маладзямест замест зерня часта выкарыстоўвалі Л.

Л. уваходзіць у шэраг фальклорных тэкстаў, якія распрацоўваюць матыў «жыцця» раслін, іх пераўвасабленняў і пакут, поўны круг якіх у народных уяўленнях набывае магічны характар і ў якасці такога служыць адгонным, апатрапейным сродкам.

Магічныя дзеянні, накіраваныя на забеспячэнне ўраджайнасці Л., найперш заснаваныя на розных відах інтэнсіўнага руху — гэта танцы «на лён», падскокі ўгору, катанне на конях, з'езджанне з гары, падкідванне ўгору розных прадметаў. Вылучаецца і звычай «падманваць» Л., калі пры сьёбе баба зусім распра-

налася ў надзеі, што Л., глядзячы на яе, злітасцівіцца і зародзіць.

Высокі сакральны статус Л. надавала і такая, здавалася б, дробязь — з яго рабілі кнаты для царкоўных *свечак*. Л. надзяляўся незвычайнай абарончай сілай, рэкамендавалі нават дзяцей у час жніва пакідаць менавіта на льянішчы, каб не меў да іх доступу ні *чорт*, ні чалавек з урочнымі *вачыма*.

Літ.: *Анимелле Н.* Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник. 1854. Вып. 2. С. 241; Восеньскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 310—311; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 78—79, 107; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 298—303; *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // Сборник Императорского русского географического общества. Т. 20. 1857. С. 264; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суверенные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 104, 110, 119, 238; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 142; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 272, 305, 329, 371.

М. Малаха

ЛЁС, персаніфікацыя незалежнага ад волі чалавека ходу падзей яго жыцця, вырашальны збег акалічнасцяў, *доля*. Гэты тэрмін характэрны для беларускай, польскай, чэшскай і славацкай моваў. У ст.-в. ням. — *loz*, ангельскай *lot* — лёс, жарабя, *loss* — страта, прапажа. Значэнне Л. як долі (рус. судьба), магчыма, развілося з жарабя («лёсы на кій мераць» — рабіць выбар, цягнуць або кідаць лёсы — развязаць нейкую справу па жараб'ёўцы, лёсаваць). Можна меркаваць, што архаічны спосаб «сляпога» выбару — кідання, цягання, вылічэння, выбірання лёсаў (жараб'ёўка) і бачанне ў гэтым працэсе грознай праявы нейкіх

надпрыродных сіл спарадзіла ўяўленне пра Л. як прадвызначанасць, долю, наканаванасць.

Літ.: Булыка А. М. Слоўнік іншамовных слоў. Мн., 1993; Словацко-руський словарь. М.; Братислава, 1976; Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1984; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989. С. 301; Česko-ruský slovník. Praha, 1958; Podręczny słownik polsko-białoruski. Pod red. A. Obrębskiej-Jabłońskiej i M. Biryły. Warszawa, 1962.

Л. Салавей

ЛІЗДЗЕЙКА, «найвышэйшы паганскі біскуп» (крыве-крывэйтэ) падчас кіравання Гедыміна. Потым ад Л. выводзілі род Радзівілаў.

Постаць Л. у «Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай» (1323 г.) шчыльна ахутана міфалагічнымі паданнямі. Так, апавядаецца, што ён быў знойдзены ў пушчы ў арліным гняздзе князем Віценом, бацькам Гедыміна (ад літ. *lizdas* «гняздо» паходзіць і імя Л.). Таму аўтар «Хронікі...» сведчыць высокае паходжанне Л. з княжага або «сенатарскага» роду і прыводзіць у падтрымку гэтай думкі рымскі міф аб Ромуле і Рэме, персідскі — аб Кіры і г. д., калі такімі пакінутымі дзецьмі з высокага роду апякуюцца самі багі. І сапраўды, кідаецца ў вочы поўная адпаведнасць гэтага матыву агульнаеўрапейскім казачным матывам аб знаходжанні галоўнага героя. Міф аб Л. паказвае, што казка захоўвала рэлігійна-міфалагічныя ўяўленні паганскіх часоў, але ж у «Хроніцы...» мы ўжо бачым пераход ад этапа міфалагічнай гісторыі (гістарычныя паданні) да гістарычнага апісання. І сам аўтар летапісу заўважыў гэта і даў шырокае кола параўнаўчага матэрыялу. Цікава і тое, што ён не пайшоў па шляху недаверу да міфалагічнага паганскага падання, а, наадварот, выкарыстаў яго, каб падмацаваць выснову аб шляхетным паходжанні Л.

Пры двары князя Л. выказаў не толькі здольнасці да вайсковай справы, але і вельмі добра засвоіў *варажбу* па астранамічных з'явах і па снах. «Хроніка...» вялікую ўвагу аддае тлумачэнню сна Гедыміна падчас палявання каля ракі *Вяллі*, дзе было месца, на якім спалывалі памерлых літоўскіх князёў. У сне Гедымін убачыў на Туравай гары, дзе перад гэтым забіў магутнага *тура* (што магчыма разглядаць як папярэдняе ахвярапрынашэнне) і дзе потым быў пабудаваны віленскі верхні замак, вялізнага, як бы *жалезнага ваўка*. Воўк выў так моцна, як 100 звычайных ваўкоў, і гэтае выццё было чутна ва ўсіх баках. Толькі Л. змог ратлумачыць сэнс гэтага сну: на месцы, дзе выў жалезны воўк, будзе пабудаваны моцны замак і сталіца вялікай дзяржавы, а гучная слава аб гэтым горадзе разыздзецца па ўсіх баках свету. Паданне аб узнікненні *Вільні* пераклікаецца з паданнем аб узнікненні *Турава*.

Потым з'явіўся новы міф аб паходжанні роду Радзівілаў, які зафіксаваны ў тым ліку ў віцебскім «Летапісе Панцёрнага і Аверкі» (XVI—XVIII стст.): Гедымін назваў Л. *Radziwiłłem*, бо той «*radził Wilno*» пабудоваць.

Літ.: Полное собрание русских летописей. Т. 35. Летописи белорусско-литовские. М., 1980. С. 96, 153, 180, 201, 222; *Топоров В. Н.* Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 3—71.

А. Прохараў

ЛІЗУН, міфічны персанаж, якім палохалі дзяцей. На Віцебшчыне, калі малы надта плакаў, яму казалі: «Ціша, дзетка, а то цябе лізун зліжыць». У Дабравольскі лічыў значэнне «лізун» за эпітэт агню: «Ні падхады к печкі: лизун залижить красным языком».

Літ.: *Добровольский В.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 375; *Каспяровіч М.* Віцебскі краёвы слоўнік. Віцебск, 1927. С. 178.

Т. Валодзіна

ЛІПА, у беларускіх замовах фігуруе як Сусветнае дрэва: «У полі стаіць ліпавы корч, пад ліпавым карчом ліпава калода, на той калодзе сядзела тры дзевы Марыі». Л., якая расце па-за чалавечай прасторай, але шырока выкарыстоўваецца людзьмі, набыва выразныя медыятыўныя функцыі і выкарыстоўваецца ў рытуалах, звязаных з культуам продкаў. Узгадаем вядомую «ліпавую нагу» *мядзведзя ў казках*. Выраб нагі менавіта з Л. семантычна набліжае мядзведзя да людзей і ў пэўнай ступені дапамагае яму пранікнуць у вёску, у чалавечы свет. Падобныя архаічныя ўяўленні ляжаць і ў аснове легенд, згодна з якімі Л. ператварае ў мядзведзя чалавека за яго жаданне: «Каб мяне ўсе баяліся». Ёсць казачныя сюжэты, дзе Л. як чарадзейна-міфічны персанаж выконвае ўсе пажаданні з удзячнасці за тое, што яе не ссеклі. Аднак часцей Л. сімвалізуе жаночы пачатак: беларускі фальклор шырока прадстаўляе матыў метамарфозы дзяўчыны ў Л. («Расце на сыну зялёны *явар*, на нявестцы — бела ліпка»). Л. успрымалася як апякунка маці, дзяўчат у іх спецыфічна жаночых праблемах, у пытаннях, звязаных са шлюбам і дзетанараджэннем. Жаночая далучанасць гэтага дрэва на глыбінным роўні карэлюе з яго гаючымі, жыватворнымі якасцямі: хворых працягвалі праз адтуліну ў ствале старой Л., ёсць нават шанаваныя Л., якім прыносілі ахвяры.

Вядомыя і апатрапеічныя функцыі Л., яе лыка, якое не толькі адганяла дэманіаў, але магло пазбавіць іх

шкоднай сілы. Беларусы затыкалі ліпавыя галінкі за дзвярыма хлява, каб аберагчы жывёлу ад начнога дэмана *Мары*.

Літ.: *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры (на материале восточнославянских и польского языков). Мн., 1998. С. 79—83.

М. Малоха

ЛІСА́, на побытавым роўні — сімвал хітрасці, кемлівасці, спрытнасці, ліслінасці, падману, зладзеяватасці, помслінасці, прыгажосці і д. п. На міфалагічным роўні — сімвал вітальнасці і, відавочна, урадлівасці і плоднасці: параўн. вясельнае пажаданне: «Перэпіваю ліса, шоб дзеці веліса» (Тураўшчына). Узгадайма таксама ўсялякія непрыстойныя анекдатычныя гісторыі (Л. зашчамілася паміж дрэвамі, чым «скарыстаўся» *зайц*), а таксама казачны сюжэт, дзе Л. займае хатку зайца, адкуль яе выганяе *певень*. Цікавая акалічнасць: *певень* пагражае лісе *касою*, якая ўяўляе сабою рэжуча-колючы інструмент. А ў старажытных хецкіх міфах і ў беларускіх казках бога ўрадлівасці і *казу* (як тэрыяморфны адпаведнік бога ўрадлівасці) выганяе *пчала*, якая іх джалаць. Супастаўленне джала пчалы, іголки вожыка (у некаторых славянскіх казках *казу* выганяе вожык) і вострага ляза касы тут больш чым паказальнае. Такім чынам, функцыі Л. шмат у чым падобныя да функцый *казы*.

У беларусаў існавала павер'е, паводле якога некалі Л. мела торную і белую поўсць, але калі яна аднаго разу з'ела *вавёрку*, то яе поўсць адразу перамянілася на жоўтую.

У магічнай практыцы беларускіх вядзьмарак і знахарак шырока выкарыстоўвалася сэрца Л. Так, ведзьмы, змешваючы з пэўнымі зборамі зёлак сэрца Л. і кашэчую печань, гатавалі

чароўную вадкасць, якая надавала ім маладосць або незвычайную прыгажосць, а таксама рабіла іх нагэтулькі лёгкімі, што яны свабодна маглі лётаць па ветры, у тым ліку і на свае рэгулярныя шабашы. Сэрца Л. лічылася і надзейным сродкам ад *п'янства*. Для гэтага яго сушылі, расціралі ў парашок, настойвалі на *гарэцы* і давалі піць п'яніцам.

«Зайчыкаў хлеб» — падарожны гасцінец, прывезены з дарогі або з поля — называлі таксама «лісіччым гасцінцам». Яго абавязкова аддавалі дзецям. Збліжае фальклорныя вобразы зайца і Л. і павер'е, што сустрэча на дарозе як з адным, так і з другой прадказвае няшчасце.

Характэрная афарбоўка Л. сталася падставай для называння гэтым жа словам розных рэчаў, параўн. лісічкі — «грыбы», а таксама «чырвоныя парэчкі» (Тураўшчына). Л. называлі таксама падпаленае на агні месца на вопратцы: «злавіць лісу» значыць «неасцярожна прапаліць вопратку пры агні».

Літ.: Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 144; Зямля стаіць пасярод свету...: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 102; *Лепешаў І. Я.* Этымалагічны слоўнік фразеалагізмаў. Ч. 2. Мн., 1993. С. 79; *Топоров В. Н.* Лиса // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 57.

Ю. Драздоў, С. Санько

ЛІХАМАНКА, Тр́асца, Х́ндзя, Хондзя, Нэ́збуць, Фы́бра, Цётка, Шу́ня, Варагуша, Ёрадава дачка́, дэманалагічная постаць *хваробы*. Найчасцей персаніфікавалася (як і іншыя хваробы — *восна, халера, чума*) у жаночым абліччы рознага веку, у залежнасці ад пары года: ці маладой дзяўчыны, ці прыгожай жанчыны, ці злоснай пачварнай бабы. Радзей уяўлялася ў выглядзе

мухі, парушынкi, струменю паветра, пары. Розныя формы працякання хваробы спарадзілі ўяўленні пра 7, 9, 12 і нават 77 сяцёр (цётка)–Л. Іх таксама звалі дочкамі цара Ірада («ірадава племя»). У ліку іх — 1) смяротная, якая выклікае *смерць* без выключэнняў; 2) нутраная, якая паражэе вантробы, нудзіць каля сэрца; 3) павярхоўная — «скура выбываецца наверх»; 4) касцявая, якая суправаджаецца ламотаю ў касцях; 5) пудавая, што ўзнікае з перапуду; 6) лістаадзеватная, якая пануе ўвесну; 7) лістападная, ці восенская; 8) гароховая — праўляецца, калі *гарох* цвіце; 9) асінавая — лічылася, што трасцы сядзяць на *асіне* і калояць яе, з-за чаго тая заўжды трасе сваім лістам; 10) ядленьцавая; 11) агнявая; 12) ледавая. Існавалі больш дэталёвыя назвы ў Л. веснавых (сонная, гарачая, мокрая, губастая, пякучая, ліхучая, жоўтачка) і восенскіх (сцюдная, вадзяная, сінючая). Яны аднолькава шкодныя, але ў рознай ступені жорсткія ў дачыненні да сваёй ахвяры. Сёстры–Л. хадзілі па свеце, клікалі людзей нават па імені, і хто ім адгукнуўся, у тым адна з сяцёр, залазячы пад *кажух* ці світку, пасялялася і прыносіла страшэнныя пакуты. Выпіўшы з яго сокі, Л. пераходзіла ад чалавека да чалавека. Л. на ўвесь свет не хапае, і таму яны толькі перыядычна наведваюць сваіх ахвяраў. Час ад часу Л. збіраюцца разам, расказваюць пра свае справы, складаюць планы, абмяркоўваюць нагледжаныя ахвяры. Часам з'яўляюцца ў *сне*, прадказваючы пачатак ці зыход хваробы, або засперагаюць ад яе пагрозы. Есці ў *сне лйкі*, піць *піва, цыганоў* бачыць — нібыта азначала, што чалавек захварэе на Л., якая можа ўвайсці ў чалавека і падчас ягонага сну на зямлі. Страх перад Л. забараняў чалавеку ляць

гэтую хваробу, а, наадварот, існавала пэўнае пакланенне ёй: на *Дзяды* нават клікалі на вячэру «Трасцухну—матухну», каб залагодзіць яе, не накікаць яе гнеў. Пра яе ўспаміналі з прыгаворкаю: «Няхай яна здаровенькая і вясёленькая ходзіць». Л. магла ўвайсці ў чалавека праз страву ў выглядзе мухі, парушынкі. Кінуўшы падзроную рэч у *агонь*, можна было спаліць з ёю і хваробу, а калі падвесіць у коміне, Л. будзе страшэнна мучыцца і ніколі ў жыцці не прыстане да чалавека. У якасці выратавальных сродкаў ад Л. падчас прыступу раілі напіцца ці свежага бярозавага соку, ці *малака*, ці вады, у якой варылася асінавая кара («клін — клінам»); давалі з'есці аплатку, якая вісела ад *Калядаў* да *Вялікадня*, або на *Вербіцу* з'ядалі 9 пупышак з пасвечанай *вярбы*.

Каб не было Л., рэкамендавалі купацца ў ледзяной вадзе, спаць у гаросе, калі той цвіце. Дзеля пазбаўлення ад хваробы пакідалі яйка дзе—небудзь на раздарожжы ці ў *балое*. Таксама дзялілі зваранае яйка, абавязкова ад чорнай *куруцы*, на 77 частак (паводле колькасці Л.) і, склаўшы іх у анучку, кідалі леваруч у ваду, прыгаворваючы: «Ёсць тутьцька вас 77, наце вам вячэру ўсем!», і, не азіраючыся, беглі дадому, а сёстры—Л. накідваюцца на прынесеную ім ахвяру, і кожная хапае сваю *долю*. У якасці ахвяры магло быць прынесена *адзенне* хворага, *грошы* ды інш. Тыповым сродкам пазбаўлення ад Л. было палоханне хваробы: нядужага чалавека аблівалі знянацку халоднаю вадою, стралялі ў яго над вухам, прымушалі начаваць на могілках ці пацалаваць мерцвяка. Каб у хваробы ўзнікла агіда да свайго абранніка, хвораму раілі пацалаваць *свінню* ў лыч, пасля чаго Л. абавязкова пакіне яго. Імкнуліся

ашукаць хваробу падманам: у хаце зачыняліся *вокны* і пра хворага пісалі: «Яго няма дома, паехаў». У гэты час трымалі ў хаце *ката* ці *сабаку*, каб хвароба, пакінуўшы чалавека, прыстала да гэтых жывёлаў, якія скінуць яе дзе—небудзь у полі. Пры лячэнні ад Л. выкарыстоўвалі прынцып *кола магічнага* з улікам магічных лічбаў — напрыклад, хворага прымушалі 13 разоў аббегчы вакол хаты. Выкарыстоўваліся і сродкі народнай медыцыны, знахарства: адвары зёлак і карэнняў, *падкурванне* порхаўкамі, змяінай *скурай*. Хворыя на Л. пасцілі ў суботу, парыліся ў *лазні*, грэліся на *печы*, каб з патам выйшла і сама хвароба, не вытрымаўшы гарачыні. У якасці *абярэгаў* ад Л. насілі з сабою велікоднае яйка, галаву *змяі*, жывога *кажана*, пярспёнак з цвіка ад труны, стары нацельны *крыж*, вячальныя *свечкі*, якімі падкурвалі хворых.

Заступніцаю ад трасцы лічылася ў народзе Фацінняя. Вобраз Л. адлюстраваны не толькі ў павер'ях, легендах, але і ў *замовах*, дзе хваробу з дапамогаю магічнага слова адсылаюць «на крутыя *горы*, на ніцця *лозы*», «на сырыя *балоты*, на гнілыя калоды», «на векі *вякоў*», б'юць «драцяным кнотом», загароджваюць ад яе «жалезным плотам».

Літ.: Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 44—46; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 256—271, 531—534; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 98—100; Минский листок. 1894. №90; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 274; *Сержпнатоўскі А. К.*

Прымкі і забаны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 204, 268—269; Суверия и предрассудки в Могилевской губернии // Могилевские губернские ведомости. 1849. № 6—8. С. 139; Шлях моладзі. Вільня, 1934. № 2. С. 13; Янчук Н. По Минской губернии. М., 1889. С. 35; *Wereńko F. Przyczynek do lecznictwa ludowego. Materiały antropologiczno–archeologiczne i etnograficzne*. T. 1. Kraków, 1896. S. 166—167.

У. Васілевіч

ЛОЗНІКІ, уяўляліся на Віцебшчыне драбнюткімі гуллівымі чарцянятамі, што жывуць у густых кустах пераплеценага лазняку, адпаведна якому расфарбавана іх цела. Як і некаторыя іншыя нячысцікі (*Злыдні, Касны, Паветрыкі, Паралікі, Паўночнікі, Шэшкі*), Л. дзейнічаюць толькі ў вялікім гурце. Яны не столькі па злосці, колькі забаўляючыся, заблытваюць у куст *лазы*, у яе карэнні сваю ахвяру ці прымушаюць яе праваліцца ў прыхаванае вадзяное акенца ў багне. Нацешыўшыся, яны самі дапамагаюць ахвяры выбрацца, падсоўваючы куст *лазы*, трыснёг, аер. Калі бедалагу не ўдалося выратавацца — гэта значыць, што яго падхапіў нейкі больш буйны нячысцік — *Вадзянік, Балотнік, Багнік*. Бясшкодныя маленькія Л. могуць быць выпадкова забітыя грамавымі стрэламі. Але галоўную небяспеку для Л. (як і для *Балотніка*) уяўляе асушэнне месца пад іх жыллом і з прычыны гэтага — знішчэнне лазняку, дзе праходзіць усё іх жыццё. У такім выпадку яны гінуць усе разам назаўсёды і бяспследна. Міфічным насельнікам *лазы* ўяўляўся таксама *Лазавік*.

Літ.: Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 84—85.

У. Васілевіч

ЛОЙМА, Чарціха, злы дух, які выступае ў жаночым абліччы. Мела страшны выгляд: раскудлачаныя косы, вялікія адвіслыя грудзі. Месцам жыхарства Л. называлі *балота*, лазняк, дзе яны страшылі баб, чапляліся да мужчын. Асабліва народнае ўяўленне звязвала постаць Л. з выкраданнем ёю малых прыгожых дзяцей, паколькі яе ўласныя чарцяняты былі брыдкія. Л. падхоплівала па дарозе, на мяжы ці нават у хаце дзіця, якое маці, адыходзячы, забыла перахрысціць, і пакідала на яго месцы сваё. Падмененае дзіця раілі пакласці на *захадзе Сонца на парозе* і біць асінавымі дубцамі (*асіна* — чортава дрэва, і, выкарыстоўваючы яго, як бы выбівалі «клін клінам»), пакуль чарціха не прыйдзе па сваё чарцяня. Аздаючы назад чалавечае дзіця, яна дакарала жанчыну: «Я тваё так пеленгавала, а ты маё б'еш».

На Беласточчыне Л. называлі блізкіх да *русалак* незвычайнай красы і прывабнасці лясных дзеў, якія з'яўляліся маладым, ладным і дужым мужчынам, што выпальвалі ў лясных нетрах вугаль. Варта такому стомленаму пры вырубце дрэваў і ладкаванні іх у капец прылегчы на мяккім імху, як падыходзіла Л., спавівала вэлюмам сваіх шаўкавістых косаў, абсыпала гарачымі пацалункамі, песціла пругкімі, бы лясныя яблычкі, грудзьмі і, распаліўшы мужчыну да кахання, выслігвала з абдымкаў і знікала ў гущары. На Гарадзеншчыне Л. набывала заморфны выгляд: яе малявалі ў абліччы вялізнай, як курыца, хунтаў на пяць, зялёнай *жабы*. (Ператварэнні ведзьмаў у жабу асабліва характэрныя для купальскіх павер'яў.) Жывучы ў рэчцы і назіраючы за тым, як бабы перылі кіянкамі палотны, жаба–Л. выходзіла на кладку і таксама біла па ёй лапамі. Людзі асперагаліся

быць укушанымі такой жабаю і таму быліся біць яе.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 169; *Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej*. T. I. Kraków, 1897. S. 36, 273; Т. II. Cz. 1. S. 266—267.

У. Васілевіч

ЛЫЖКА, адна з нямногіх асабістых рэчаў чалавека. Яе забаранялася даваць, і просьба пазычыць Л. выглядала як просьба падарыць яе. Як рэч, што працяглы час непасрэдна судакранаецца з чалавекам, Л. надзялялі здольнасцю «ўбіраць» у сябе нейкую яго ідэальную частку. Таму ў шматлікіх рытуалах Л. стала шырока выкарыстоўвацца ў якасці замяшчальніка самога чалавека, як сімвалічны яго прадстаўнік. Адсюль выкарыстанне яе ў абрадах, што спадарожнічалі асноўным этапам жыцця чалавека, — у час радзін, *вяселля*, пахавання, *Дзядоў*, а таксама ў самых розных побытавых сітуацыях.

Калі адна Л., як правіла, сімвалізавала аднаго з сямейнікаў, акт яго кармлення, то многа Л. — усіх памерлых родных ці сям'ю ў цэлым, у тым ліку і *нябожчыкаў*. Таму менавіта Л. адводзілі першаступенную ролю ў рэчыўным кодзе памінальнай абраднасці: Л. трэба было класці выемкай данізу, а не даверху, што, акрамя іншага, звязваецца з уяўленнямі аб «перавернутасці» свету мёртвых у дачыненні да свету жывых.

Медыятыўная скіраванасць Л., яе здольнасць быць «умяшчальняю» пэўнай магічнай інфармацыі з наступнай яе перадачай паміж светамі абумовілі выкарыстанне Л. у рытуалах ахвярапрынашэння і шматлікіх *варожбах*. Так, Л. побач з *хлебам* і *соллю* заставалася на *стале* ў час запрашэння *дамавіка*, з ёю ў руках клікалі *Долю*. Лёс прадказвалі

Л., пакінутыя на *стале* ці ў куцці на *Каляды*.

Рот у традыцыйнай культуры ўяўляўся як уваход у невядомае, іншае вымярэнне і таму атаясамліваўся з чалеснікамі *печы*. Сованне Л. у рот выступае як акцыя, ізафункцыянальная засоўванню ў печ лапаты і ў пэўнай ступені сованню ў зямлю — капанню магілы. Усё гэта свярджае медыятыўнасць самога дзеяння — кармлення, якое, акрамя таго, ёсць ілюстрацыя непасрэднага судачынення культуры і прыроды.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 81—86; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2.

Т. Валодзіна

ЛЫСАЯ ГАРА́, назва сакральных узгоркаў, якія ў народным уяўленні звязваюцца з прыстанішчам нячыстай сілы (ад сутыкнення з нячыстай сілай яны аблыселі), асабліва на *Купалле*. Прыметнік «*лысы*» ў гэтым словазлучэнні можа быць вытлумачаны і як голы, пазбаўлены расліннасці, і як «ясны», «светлы», звязаны з сакральнымі дзеямі. Трэба думаць, на такіх узгорках знаходзіліся паганскія свяцілішчы, а пасля прыняцця хрысціянства зборышчы на іх залічаліся да шабашоў. Часта Л. г. супрацьпастаўляецца Святая гара як месца знаходжання добрых духаў.

Найбольш знакамітыя Л. г.: Лыса Гура ў Польшчы (лічыцца польскім Алімпам), Лысая гара блізу Кіева, Лысая гара блізу Заслаўя (Мінскі р-н). На тэрыторыі Беларусі ўлічана больш за сотню ўзгоркаў з такімі назвамі (вв. Слабодка Пастаўскага, Латышы Вілейскага, Бакшты Іўеўскага, Крамяніца Зэльвенскага,

Целяханы Івацэвіцкага, Стары Капыль Капыльскага р-наў, Браслаў, Бялынічы ды інш.). Ёсць сугучныя назвы ўзгоркаў — Лыска, Лысуха. Пра Л. г. вядомыя паданні — пра царкву ці паселішча, што праваліліся, пра закапаную *карэту*, на гары здараюцца цуды, з'яўляецца *агонь* і вакол яго танчаць *чэрці*. Ёсць паданні, у якіх чорт-жаніх прыносяць дзяўчыне ў падарунак вяршыню Л. г. ды інш. Гл. таксама *Шатрыя*.

Літ.: Барак Л. Р. Беларуская казка. Мн., 1969. С. 167; Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 26—27; Скуратіўскі В. Русаліі. Кіў, 1996. С. 178—179; Чарновская М. Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. Ч. II. СПб., 1818. № 21—24. С. 111—119; Gąssowscy E. i Y. Łysa Góra we wczesnym średniowieczu. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1970; Maciejek A. Postać diabła w tradycyjnych wierzeniach ludu białoruskiego // Euhemer. Rok XVII. Warszawa, 1973. № 4(90). S. 39—48.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

ЛЫСЫ, прыкмета чалавека, якая ў традыцыйным жыцці беларусаў набыла рознабаковы культурны сэнс. Па-першае, адсутнасць *валасоў* пазначала асобу з сакральнымі здольнасцямі ўступаць у дачыненні з «тым» светам. Макаўка як мяжа свайго, нутранага якраз і становілася зонай кантакту. Па-другое, чалавек, які вылучаўся дадзенай прыкметай, надзяляўся незвычайнымі або разумовымі, або сексуальнымі здольнасцямі, што, дарэчы, у народным успрыманні ўзаемазвязана, бо пацвярджае судачыненні верху і нізу («Бойся лысых і рыжых: лысы дужа разумны, а рыжы надта хітры»); «А чаго ты, лысы, без валос астаўся? А таго, што рана з дзеўкамі спазнаўся»; мела значэнне і падабенства лысага чалавека і фаласа). Акрамя таго,

лысіна як адступленне ад цялеснай нормы, што з'яўляецца універсальным крытэрам іншасвету, пазначае прадстаўніка дэманалогіі — параўн. *чорт* лысы. Асабліва ўстойлівае азначэнне жывёлы з белай плямай на лобе як Л. сведчыць аб вылучанасці і сакральнасці гэтай прыкметы, яе першапачатковага сэнсу маркіраваць светлае, бліскачае (і нябеснае). Л. жывёлы, відаць, першапачаткова прысвячаліся боству і выступалі ў якасці ахвяры.

З Л. персанажаў міфалогіі беларусаў вылучаецца *Бурая баба* — жонка *вупыра*, старая нязграбная кабета без *вухэй* і *носа*, што хавае сваю лысіну пад вялікім мухаморам, а таксама св. *Мікола* і, відаць, *Мароз-Зюзя*. Існавала павер'е, што, каб суняць надта моцныя маразы, трэба было налічыць па памяці дванаццаць знаёмых Л. людзей. Параўн. *Лысага гара*.

Літ.: Володина Т. О лысине и лысых в народной культуре // Живая старина. М., 2001. С. 11—12; Земляробчы каляндар: Абрады і звычай. Мн., 1995. С. 125; Büttner. Zabytki pogaństwa na Polesie // Kłosy. 1890. T. 50. S. 62.

Т. Валодзіна

ЛЮБІЗНІК, **любiста**, **прыварот**, **прысушка**, прываротны сродак, які выкарыстоўваўся дзеля таго, каб выклікаць у кагосьці гарачае любоўнае пачуццё. Існавалі розныя спосабы такога любоўнага чаравання. Для гэтага выкарыстоўваліся *іголка* з *ніткай*, апырэзванне маладых людзей ваўняным паскам або трохразовы абыход вакол іх, частае сумеснае ўжыванне акрайчыкаў *хлеба*, *саломы* ці сена, што павіслі на прыдарожных кустах, вада пасля мыцця ў святочны дзень, *гарэлка*, у якой была замучана пчаліная матка, зямля са *слядоў* прыгледжанай асобы, яблык, які

тройчы трымалі пад пахай у час набажэнства, галава *каришуна*, ношаная на жываце, дробка *солі*, абнесаная вакол хлопца або дзяўчыны, розныя рэчы, якія мелі кантакт з падпахамі або з потам таго, хто прычароўвае, дзве *жабы*, адарваная ад жывога *крата* лапка ды інш. Але самым моцным сродкам лічыліся «кручкі» і «вілачкі», якія здабываліся рознымі спосабамі. Самым, відаць, распаўсюджаным быў такі: жывога *кажана* нанач закопвалі ў мурашніку і адыходзілі не азіраючыся, каб не аглухнуць на ўсё жыццё і каб галава не засталася тварам назад, на раніцу адкопвалі дзве костачкі ў выглядзе кручочка і вілачак. Каб прысушыць кагосьці да сябе, трэба было неўпрыкмет пацягнуць яго да сябе або ціхенька калгнуць з боку сэрца. Пасля гэтага ўзнікае неверагодна моцнае каханне да таго, хто такім мручком скарыстаўся. Каб адсушыць мручна закаханага, трэба было ціхенька адштурхнуць яго ад сябе — ад каханна не застанецца і следу. Здабывалі такія костачкі і з дзвюх спараных жаб падчас іх нерасту, а таксама з дрэва, на якім спявае *салавей*.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 170—171; Дай, Божа, знаць, з кім векваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993. С. 48—51.

С. Санько

ЛЮБМЕ́Л, бог шлюбу, у гонар якога ў Мінскай і Віцебскай губернях ладзілі абрад. У дзень *вяселля* аправалі прыгожэга хлопчыка 10—12 гадоў у *белую кашулю* з прыгожым *носам*, абувалі ў *чырвоныя* боты ці чаравікі, на галаву надзявалі вянок з чырвоных кветак ці накішталт вянка чырвоны завой, прыбіраючы яго такім чынам у Л. Падобным чынам

сяляне выбіралі са свайго асяроддзя выканаўцу на ролю той ці іншай міфічнай істоты. Пераапраунуўшыся ў адпаведную вопратку, стваралі патрэбны персанаж, які станавіўся цэнтрам абраду (*Лёля*, *Куст*, *Русалка*, *Шчадрэц*, *Ярыла* ды інш.). Разам з бацькамі жаніха і нявесты Л. сустракаў маладых, даруючы ім мядзяныя манеты ў чырвонай хустачцы. Тыя кланяліся яму і, прывёўшы пад рукі ў пакой, садзілі Л. поруч з сабою на ганаровае месца. Ён частаваў іх віном і закускаю. Вобраз Л. згадваецца і ў вясельных песнях: «Прыгожая ты, красачка, // Уселяся з Любмелам. // Бадай жа ён табе, матачка, // Даў долю з тваім мілым».

Калі маладыя ішлі ў камору на першую шлюбную ноч, Л. разуваў жаніха, а ў чаравікі нявесты клаў *мядзяныя* грошы, якія лічыліся святым дарам і абяцаннем кахання. Разлад сямейнага каханна адбіўся ў прымаўцы «Любмелевы грошы згубілі». Л. у беларускай міфалогіі выступае аналагам старажытнагрэцкаму Гіменэю.

Літ.: Дрэвлянскі П. Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 102.

У. Васілевіч, У. Конан

ЛЮСТЭ́РКА, у народных уяўленнях сімвал «падваення» рэчаіснасці, мяжа паміж светамі, прадмет—*абярэг*.

Л. у месцы знаходжання прадстаўніка іншага свету адкрывае да таго доступ, робячы тым самым яго бачным для людзей, і таму Л. «не любілі» *Дамавік*, *Хохлік*, які дакучаў *каню*, хваробаносная *жаба* ды інш. Адлюстраванне нячыстай сілы ў Л. нават вяло да страты ёю сваёй адмоўнай моцы, што звязвалася, акрамя іншага, і з эфектам падваення, і з агульнай негатыўнай

семантыкай парнасці. У сакральны час, калі выкліканне прадстаўнікоў іншасвету было абавязковай рытуальнай умовай, Л. выдатна выконвала ролю медыятара, што яскрава назіраецца ў мантычных абрадах. Выкарыстанне гэтага прадмета канструявала сітуацыю наведвання таго свету і яго бачанне, бачанне фактычна духа продка, які набывае выгляд жаніха і завецца «суджаны». Глядзеца ў Л. забаранялася немаўляці, што пагражала пераўтварэннем яго ў чарадзея, магло выклікаць «перавернутае» жыццё, хваробы; цяжарнай жанчыне і нявесце, ізалюваліся ад Л. і *нябожчыкі* — г. зн. усё тыя асобы, што знаходзіліся ў стане пераходу, былі адкрытыя да кантактаў з іншасветам. Небяспечным было не толькі сутыканне праз Л. з іншасветам, але і пагроза падваення між светам людзей і светам нячыстай сілы.

Важкім параметрам семантыкі Л. выступае і ідэя канцэнтрацыі ў ім частак *душы* чалавека, што спарадзіла страх перад пабітым Л., прадпісанне глядзеца ў Л. у стане дыскамфорту, пры вяртанні перад *дарогай*, не памыўшыся пасля начнога сну (падчас якога душа адлятала ад цела) ды інш. У гэтым плане Л. выконвае функцыю праекцыі ці адлюстравання і тым самым стаецца з *сценом* і рэхам.

У агульных уяўленнях пра свет жывых і свет мёртвых менавіта Л. служыць у якасці мадэлі іх судачыненняў: той свет нярэдка асэнсоўваецца як «залюстроўе», як перавернуты свет жывых, як гэты свет, дзе, прынамсі, *правае і левае* мяняюцца месцамі.

Літ.: Валодзіна Т. В. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 103—109; Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и

обрядях // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1993. С. 214—219.

Т. Валодзіна

ЛЮЦЬПАР, Лапцыхвір, Анчыпар, Сатон д'ябальскі, адно з найменняў вышэйшага нячысціка. Разам з тым у беларускай дэманалогіі, як, дарэчы, і ў раннехрысціянскай традыцыі наагул, вобраз Л. існуе самастойна і звязаны з першапачатковымі падзеямі генезісу нячысцікаў. Менавіта Л. — першы, старшы аёл, які адпаў ад *Бога* і быў скінуты на зямлю (паводле іншай версіі — у *пекла*, дзе і зрабіўся нячысцікам). Ён — самы старшы, галоўны нячысцік, які «развёў чарцей». Спачатку ён хадзіў па зямлі, але потым быў памешчаны ў *пекла* (па адной з версій — святым *Міколам*), якое знаходзіцца пад зямлёй, у *балоце* ці на *гары* на канцы свету. Там, за *дванаццаціцю дзвярыма*, прыкаваны дванаццаціцю ланцугамі да слупа Л. б'ецца, імкнучыся вырвацца на зямлю. Штомесяц разбураецца кожная з гэтых перашкодаў, але паўночны велікодны звон вяртае іх на свае месцы. Ён мае гіпертрафаванае аблічча валадара нячысцікаў: гіганцкае цела, вагу, роўную вазе ўсіх нячысцікаў, пры выдыху ён выпускае з носа і пашчы вогненныя промні; знакі яго ўлады — жалезная карона, прыбітая да чэрапа цвікамі, і нешта нахшталт «вілаў» у правай руцэ. У адрозненне ад іншых вышэйшых нячысцікаў Л. тэрытарыяльна лакалізаваны. Разам з тым ён кіруе ўсімі дрэннымі справамі на зямлі. Нарэшце ён вырвецца на зямлю, наробиць шмат ліха, але неўзабаве будзе вынішчаны разам з усімі нячысцікамі. Гэты сюжэт у асноўным

адпавядае біблейскаму аповеду пра прышэсце Антыхрыста, бойку паміж ім і сіламі добра і канчатковую перамогу апошніх. Вобраз Л. уваважае найбольш грунтоўныя, фундаментальныя, генетычныя, эсхаталагічныя ўяўленні аб носьбіце

зла, запазычаныя ў сваёй аснове з Бібліі. Гл. таксама *Чорт*.

Літ.: Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод престопадных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; Міфы Вацькаўшчыны. Мн., 1994.

І. Вуглік



МАЖАНА, багіня, увасабленне смерці, тое самае, што і *Марэна*, адно з імем у польскім фанетычным абліччы (пол. *Marzana*). Сярэднявечнымі аўтарамі атаясамлівалася з Цэрэрай або Гекатай. Паводле паведамлення П. М. Шпілеўскага, М. было прысвечана *капішча* ў Кобрынскім прадмесці. Помнік уяўляў вялізны курган на правым беразе Мухайца, абкружаны шматлікімі капцамі. Па мясцовым паданні, некалі вакол капішча стаяў густы лес, у якім былі раскіданыя выразаныя каменныя статуі, запырсканыя *крывёй*; як мяркуюць, сляды былых ахвярапрынашэнняў. На кургане ладзіліся народныя гулянні на веснавога *Юр'я з карагодамі*, танцамі і песнямі. Паводле П. М. Шпілеўскага, мясцовыя жыхары былой Гродзенскай губерні часта ўзгадвалі М. у песнях і паданнях. Гл. таксама *Купала*, *Мара*, *Марэна*.

Літ.: Жуйкова М. Номінацыя смерці та архаічне мислення // Народознавчы зошты: Студіі з інтэгральнай культурылогіі: *Thanatos*. № 1. Львів, 1996. С. 28—62; Марэна // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 111; Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 34.

С. Санько

МАЙ, элемент траецкай абраднасці (гл. *Сёмуха*). У якасці М. выкарыстоўвалі звычайна тэя *дрэвы* і *расліны*, якія ўваходзілі ў кола традыцыйных прыярытэтаў у канкрэтных мясцовасцях. У некаторых з іх за М. бралі толькі *бярозу* (Пастаўскі, Баранавіцкі р-ны), у іншых — толькі *клён* (Чавускі, Чэрвеньскі р-ны), *бярозу* і *клён* (Жлобінскі р-н), *бярозу*, *клён* і *рабіну* (Гарадоцкі, Петрыкаўскі р-ны), *чаромху*, *клён*, *бярозу* і *ліну* (Лепельскі р-н), *клён* і *рабіну* (Крупскі р-н). Маладымі бярозкамі абгароджвалі па перыметры двор або ставілі толькі ў варотах, «маёвыя» ж галінкі ў розных варыянтах утыкалі ў вокны хаты з двара і ўсярэдзіне, у дзверы сенаў, хаты, гаспадарчых пабудоў, клалі за абразы, утыкалі за бэлькі ў «чырвонай» палавіне хаты, клалі або ставілі на падаконнікі. Досыць пашыраны быў звычай усцілаць падлогу аерам. У некаторых мясцінах на Тройцу свяцілі краскі, зёлкі. «Маёвая» зеляніна сведчыла аб сувязях супольнікаў з вышэйшымі сакральнымі сіламі.

Па М. меркавалі пра будучае надвор'е. Калі ён сох хутка, то гэта абяцала пагоду ў час сенакосу (у залежнасці ад тэрмінаў святаў). М. праз пэўны час спалывалі, закопвалі, але часцей за ўсё выкарыстоўвалі ў гаспадарчых мэтах, напрыклад клалі там, дзе павінна было ляжаць сена: *каб мышы тачылі М.*, а не сена.

«Маёвыя» галінкі шырока выкарыстоўваліся з магічнымі мэтамі. У Чавускім р-не іх кідалі на жывёлу, на грады. *Пастухі* на Сёмуху плялі *вянкі* і накідвалі на *рогі каровам* (Бераставіцкі, Карэліцкі р-ны). Гаспадары павінны былі пачаставаць пастухоў.

Літ.: Веснавыя песні. Мн., 1979; Барташэвіч Г. А. Беларуская народная паэзія веснавога цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мн., 1985; Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн.,

1993. С. 138—258; *Богданович А. Е.* Перезитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1995; *Крук І. І.* Следам за сонцам: Беларускі народны каляндар. Мн., 1998. С. 107—128; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарныя абряды рускіх, украінцаў і беларусов. М., 1979; *Сысоў У. М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 132—149.

А. Цітавец

МАК, старажытная культурная расліна, адмысловыя якасці якой з цягам часу набылі міфалагізаваны сэнс. Гэта найперш яго наркатычныя ўласцівасці, пладавітасць, вырастанне з маленечкага зярнятка, а таксама адметныя дэкаратыўныя прыкметы — яркі *чырвоны* колер у кідкім спалучэнні з *чорным*. Міфапаэтычная традыцыя перадусім падкрэслівае опіумныя ўласцівасці М. і, як вынік гэтага, яго стасоўнасць са *сном*, *смерцю*, *агнём*. Рэканструкцыя балта-славянскага міфа дазваляе бачыць у М. персаніфікацыю «малодшага сына ці брата, які быў утоплены і/або прайшоў скрозь польшы і падняўся з зямлі» (гл. беларускую загадку пра М.: «Маленькі-ўдаленькі скрозь зямлю прайшоў, красну шапачку знайшоў»).

М., як адзін з цэнтральных атрыбутаў, задзейнічаны ў рытуалах выклікання *дажджу*, калі маленькія дзеці сыпалі яго ў *ваду* і калацілі яе кіёчкамі. Згодна з назіраннямі Т. Суднік і Т. Цыўян, «моўны тэкст гэтага абраду непасрэдна звязаны з міфалагічным матывам патаплення малодшага сына Грымотніка і яго ўваскрэсення». Падобная працэдура мае месца ў абрадзе галашэння па тэпельцу, калі ў *калодзеж* сыпалі М. са словамі: «Макарка ўтапіўса». Множнасць М. абумовіла выкарыстанне яго ў якасці *абярэга*: ім абсыпалі магілы, клалі ў чаравікі нявесце. Множнасць зярнят М. і яго асаблівы сакральны

статус адбіліся таксама ў рытуалах прадукавальнай скіраванасці і ў народнай медыцыне.

Літ.: *Малоха М.* Мак в мифологическом гербарии восточных славян и поляков // Беларуская-руская-польскае супастаўляльнае мовазнаўства і літаратуразнаўства. Віцебск, 1997. Ч. 2. С. 319—322; *Суднік Т. М., Цивьян Т. В.* Еще о растительном коде основного мифа: мак // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 99—103; *Суднік Т. М., Цивьян Т. В.* Мак в растительном коде основного мифа: (Balto-Balkanica) // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981. С. 300—317; *Топоров В. Н.* Др.-греч. *μάκαρ, μακάριος* и под. (marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Balcano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 339—346.

М. Малоха

МАКАВЁЙ, Макава, Макаўе, Пёршы Спас, Спас Мядовік, дзень памяці сямі пакутнікаў Макавеяў, у народным календары — свята *маку*. Адбываліся абрады з макам, мак ужывалі ў ежу (*пірагі* з макам). На Тураўшчыне макам абсыпалі клеў, хату ад *нябожчыкаў*. У гэты дзень пчалары правяралі *пчол* («мачалі ў мёд нажы»). Існаваў шэраг прыкметаў (як на М. *даждж*, то будзе многа *грыбоў*; як на М. не бывае дажджоў, то будзе шмат *пажараў*) і прыказак («Першы Спас — провады лета»; «Ад першага Спаса халодныя росы»). На М. адбываліся крыжовыя хады да некотрых святых *калодзежаў* (Сіні калодзеж блізу в. Кліны Слаўтарадскага, Святы калодзеж блізу в. Дарасіно Любанскага р-наў).

Літ.: *Лозка А.* Беларускі народны каляндар. Мн., 1993. С. 143—144; *Романов Е. Р.* Беларуский сборник. Вып. VIII. Вильно, 1912. С. 173—174; *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. 194—195.

Л. Дучыц

МАЛАКО, прадукт харчавання, які ў народных уяўленнях набліжаны да стыхіі нябеснай і зямной вільгаці і супрацьпастаўлены стыхіі агню; аб'ект (прадмет) шматлікіх магічных аперацый як шкаданоснай, так і засцерагальна-спрыяльнай скіраванасці. «Прыродны» характар (магчымасць спажываць у сырым выглядзе) і вадкасць М. — супрацьпастаўляюць яго гатаваным (г. зн. прыналежным сферы «культуры»), цвёрдым (*сыр, хлеб* ды інш.) прадуктам. Адсюль (як пераважнае харчаванне) М. усведамлялася як атрыбут людзей, фізічна і сімвалічна набліжаных да «іншасвету», — немаўлят («малочнік», «малакасос») і старых («малочная яда — да парогу хада»). Знакавы характар меў і *белы* колер М. (народнае параўнанне: збялеў як *смерць*). М., убачанае ў *сне*, азначала *хваробу* або сварку, але адначасова і здароўе, пахвалу збоку людзей (белы колер як сімвал святла і чысціні). На ўсёй Беларусі М. (каровіна, казінае, кіслае) выкарыстоўвалася як магічны сродак тушэння *пажараў*, у першую чаргу запаленых перуном. У побытавай жа сітуацыі непасрэдным кантактам М. і агню лічыўся вельмі непажаданым. Так, калі паранае М. «збягала» на адкрыты агонь, гэта магло прывесці да знікнення М. у каровы. Да такога ж выніку прыводзіў і выган кароў на пашу *качаргой* ці ботагам (рэчамі, непасрэдна звязанымі з агнём). Адначасова салодкае малако каровы—пярвясткі лічылася дзейным сродкам супраць прышчоў на твары (*чырвоны* колер прышчоў збліжае іх з стыхіяй агню; угадай прышчы як пакаранне за абразу агню). Кіслае ж М. усюды выкарыстоўвалася пры ўкусе *зміі*.

Як адзін з асноўных прадуктаў харчавання, субстанцыя для вытворчасці смятаны, масла, тваруга, сыру і шэрагу страваў, М. выступае і як сімвал дастатку сям'і, што вымагала складанай сістэмы магічных дзеянняў, закліканых прадухіліць псоту, крадзеж М. з боку *чараўнікоў* і спрыяць паляпшэнню яго якасці і павелічэнню колькасці. Асноўная доля магічных аперацый датычыла *каровы* як непасрэднага вытворцы М.

Яшчэ на *Каляды* саломы з-пад святочнага абруса аддавалася жывёле з мэтай павелічэння М. (Случчына). З гэтай жа мэтай гаспадыня аблівала карову *вадой* з *даёнкі*. Паказальна, што ў большасці замоваў на прыбаўленне М. зварот па дапамогу адрасаваны воднай стыхіі («Вадзіца—царыца»).

Каб М. было гусцейшым, хутка не псавалася і не паддавалася *сурокам*, у *посуд* з ім, асабліва пры продажы, кідалі драбок *солі*. Шырока распаўсюджанымі да нашага часу з'яўляюцца народныя уяўленні пра здольнасць *ведзьмаў* адбіраць М. Асабліва небяспечнымі ў гэтым кантэксце з'яўляліся першы выган кароў на пашу ў дзень св. *Юр'я* і *Купалле*, калі чараўніцы, збіраючы расу *цадзілкай* ці *ручніком*, забіралі малочны спор для сваіх кароў. Моцныя ведзьмы і чараўнікі мелі здольнасць адбіраць М. (узгадаўшы мянушку той ці іншай каровы), «здаішы» яго з зубоў прыстаўленай да сцяны *бараны*.

М., разлітае падчас дойки ў полі, трэба было тэрмінова затаптаць у зямлю, каб яго не пакаштавала *жаба*, выгляд якой набывае ведзьма. Каб унікнуць «малочных сурокаў», існавала мноства засцерагальных прадпісанняў. Падчас пашы каровам на *рогі* чаплялі кавалак рыбацкага нерату (Ушаччына), залівалі ў рог «жывое срэбра» (ртуць), на парозе хлява клалі

крапіву, дзядоўнік («каб ведзьма на-калолася») ці вешалі забітую *сароку*. Падчас выгану жывёлы гаспадыня займае яе *сляды*, каб на іх не навялі чараў (Рассоншчына); скаціну абсыпалі *макам*—відуком, абкурвалі асвечанымі зёлкамі. Катэгарычна забаранялася несці М. у нічым не пакрытай (г. зн. адкрытай усялякаму воку) даёнцы, а таксама хваліць удойнасць сваёй каровы.

У тым разе, калі М. прапала, гаспадары выварвалі ў асвечанай вадзе знойдзеную падкову, падзілку, падстаўлялі пад струмень М. *нож*. Аднак збольшага дапамагчы ў падобнай сітуацыі, паводле народных перакананняў, могуць толькі *знахары*.

Літ.: Забаоны / Запісаў Адам Варлыга на Лагойшчыне. Нью-Ёрк, 1972; 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; *Сергэспутаўскі А. К.* Прымхі і забавы беларусаў—палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

МАЛАНКА, бліскавіца, прыродная з'ява, звязаная з *громам*, *навальніцай*. Яе міфалагічнае асэнсаванне ўтварае складаны сінтэз паганскіх і хрысціянскіх ідэялагамаў. М. непасрэдна ўдзельнічае ў беларускай касмагоніі — ад удараў перуноў у камень над мёртвай вадою выскачылі тры іскаркі: белая, жоўтая, чырвоная, якія, упаўшы ў ваду, паклалі пачатак утварэнню космасу — падзелу *вады* і *зямлі*. У дадзеным выпадку М. і яе эманцыі выконваюць медыятыўна-крэацыянісцкую функцыю — яны злучаюць мужчынскі (*камень*, *неба*) і жаночы (вада) пачаткі, апладняюць ваду, што адпавядае традыцыйнай эратычнай сімволіцы агню. Колеры іскраў (*белы* і *чырвоны* — традыцый-

ныя дапаўняльныя адзін аднаго ў беларускай культуры) сімвалізуюць асноўныя міфалагемы, першапачаткі: жаночы і мужчынскі, прыроду і культуру, смерць і жыццё. Жоўты — хутчэй за ўсё медыятыўны, жыццяцвярджальны элемент, які звязаны з эманацияй сонечнага агню, энергіі.

У паганскай традыцыі М. з'яўляецца атрыбутам, а пазней — увасабленнем *Перуна*, на выявах ён трымае М. у руцэ. З перунамі звязаны генезіс беларускіх нячысцікаў—чалавекападобнікаў — ударамі М. *Бог* паскідаў іх на зямлю, дзе яны засталіся там, хто куды ўпаў. М., як і *Сонца*, — від нябеснага *агню*. Яна сімвалічна ўвасаблена ў зброі нябесных сакральных істотаў — Перуна, Бога, прарока *Іллі*, *Юр'я* (кіруе М. увесну), Міхаіла-архангела, гэта — грамавыя стрэлы, *камяні*, кап'ё. З пашырэннем хрысціянізацыі гэтыя атрыбуты перайшлі да адпаведных персанажаў, але ўяўленне аб М. як эманцыі Перуна працягвала існаваць: «Перун б'ець, малоння паліць». М. мае анімістычныя антрапаморфныя характарыстыкі: яна можа называцца «правялікай гаспадыняй», маці, сыны якой — вятры — могуць прыносіць людзям розныя нягоды. Генезіс М. звязаны з хрысціянскай знакавай сістэмай: яна — след вогненнай калясніцы святога Іллі на небе; яна ўзнікае ад таго, што прарок Ілля «махае ды смаліць з біча». Асноўная функцыя М. — забойства нячысцікаў («ліхіх духаў»), якія па прыродзе бессмяротныя і гінуць галоўным чынам ад яе. М. без грому сведчыць пра своеасаблівую «разведку» Бога. Хаваючыся ад перуна, нячысцік абірае самыя разнастайныя месцы, якіх чалавеку трэба асперагацца, пераўвасабляецца ў розных жывых істот. Так, нячысцік можа ператварыцца ў *чорнага казла*, *свінню*, *пеўня*, *саву*, неясць, кошку, *сабаку*

(таму апошніх падчас навальніцы выганяюць з хаты). Ён можа схавацца ў чалавека праз расчынены рот, у яго капялюш, закасаны прыпол, пад андарак (яго нельга прыпадумаць у час навальніцы) і наагул у любы прадмет, будынак (тады над ім М. б'е крыжнакрыж). Сярод дрэваў М. часцей за ўсё абірае сваё, перунова — дуб (таму пад ім нельга хавацца, гэта лепей рабіць пад асінаю); пад разбітым і засохлым дрэвам застаецца прыбіты ліхі дух, які можна вызваліць, дакранушыся да сушняку. М. можа паразіць і нячыстае месца — замак, які знікне на дне возера. Б'е М. і ў людзей — тых, у каго схаваўся нячысцік, грэшнікаў ці тых, каго угледзеў Бог. Так ці іначай стаўленне да забітых М. станоўчае — ці гэта грэшнік, ці Божы абраннік.

Ад М. існуе шэраг абярэгаў — перуноў знак (кола з пялёсткамі ўнутры), грамовыя стрэлы (шліхтаваныя каменныя прылады працы каменнага веку), барана на страсе і бусел, што робіць там гняздо, кавалак разбітага М. дрэва, каліна, вярба, бяроза, лён ды інш. Разам з тым запаленае М. не рэкамендавалася тушыць, асабліва вадой, — для гэтага трэба было выкарыстоўваць салодкае малако.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 63—69; Легенды і паданні. Мн., 1983.

І. Вуглік

МАРА́, Ма́ра, Ма́рня, персанаж беларускай міфалогіі. М. уяўлялі ў вобразе жанчыны, якая часам можа набыць аблічча розных жывёл. Па адной з легендаў, запісаных на Беласточчыне, М. магла выходзіць з будынка толькі праз тую дзірку, праз якую і ўвайшла, і калі хлопец замкнуў дзірку асінавым сучком, то нікуды не магла ўцячы. Праз нейкі час М.

нарадзіла дзіця. Пазней, калі яна ўсё ж змагла ўцячы, то кожны месяц даставала нейкім чынам чыстую бялізну дзіцяці і таму хлопцу. Часам уяўлялі, што М. падобная на чалавека, але не мае на сабе скуры і ў яе бачныя ўсе вантробы. М. прыпісвалі юрліваць, імкненне забяўляцца з мужчынамі, даводзячы іх да хваробы ці да смерці. Беластоцкія беларусы М. называлі халеру, эпідэмію ў абліччы бязважай касцістай кабеты з кашчавымі пальцамі, ухутанай у белую плахту. Асабліваць гэтага персанажа — страшны выгляд і кароткія ногі, яна любіць душыць і мучыць людзей уначы падчас сну. У некаторых мясцінах свідраванья каменныя сякеры («громавыя стрэлкі») лічыліся магічнымі абярэгамі супраць М., якая нібыта заезджвала ноччу коней. Таму гэтыя сякеры падвешвалі на шнурках у стайнях. У сучаснай гаворцы на сельніках Тураўшчыны мара — «здань, пудзіла, жартаўнік, штукар». Існавала павер'е, нібы М. пераследуе людзей, што ўчынілі якое-небудзь злачынства.

Яшчэ ў пачатку нашага стагоддзя ў Гомельскім паеве моладзь у Купальскую ноч рабіла з саломы пудзіла М. і з песнямі несла яго за ваколіцу, раскладвала там вогнішча, на якім спальвалі М. Калі пудзіла дагарала, прысутныя скакалі праз агонь і спявалі песні. У б. Пакалюбічскай воласці блізу Гомеля пудзіла М. або Купалы чаплялі на высокі шост і неслі да вады, потым скідвалі туды. На Заходнім Палессі на Купалле ўпрыгожвалі зелянінай конскі ці каровін чэрап, які потым спальвалі або кідалі ў ваду. Значыць, у такім разе М. выступала ў зааморфным абліччы.

З М., відавочна, генетычна звязаная Мар'я купальскіх песняў. У некаторых песнях фігуруе пара Мар'я/Купала — Іван/Ілля: «Мар'я Йвана ў

жыта гуляць звала...», «Купалка Івана на вулку звала: // Іван–Іванішча, хадзі на ігрышча...», «Звала Купала Ілью на ігрышча, то–то–то: // — Хадзі Іллішча ка мне на ігрышча». У купальскіх баладах фігуруюць кветкі Іван–ды–Мар’я. Паходжанне гэтай кветкі ў баладах тлумачыцца *ін-цэстам*, парушэннем шлюбнай забароны паміж братам і сястрой. На думку Вяч. Ус. Іванава і У. М. Тапарова, у Мар’і купальскіх песняў адлюстраваны прататып, звязаны са смерцю (і вадой–морам) і выказаны адпаведнай формай (**mer*–/**mor*–), а ў Іване — прататып блізюка, звязанага з жыццём і агнём. У замовах у змей сустракаюцца такія імёны, як Марына, Марыя, Марэя, Мархва, якія можна супаставіць з Мар’яй–Марой. Жаночы персанаж Мархва (юрлівая, сярдзітая кабета) згадваецца ў паэме В. Дуніна–Марцінкевіча «Вечарніцы», дзе з гэтай герайнай звязваецца паходжанне назвы Паненскай гары ў Лагойску. Культавыя ўзгоркі з назвамі Мар’іна горка вядомыя блізу Смілавічаў і блізу Пухавічаў. На першым з іх ляжаў камень–следавік, а не вельмі далёка ад узгорка стаяў каменны ідал. Згодна з паданнем, на Мар’інай горцы блізу Пухавічаў даўней ляжаў вялікі камень, які дужа ўшаноўвалі паганцы. У царкве, якую пазней пабудавалі, было прынята спраўляць набажэнствы кожную маладзюкую нядзелю. Блізу в. Пярэжыр Пухавіцкага р–на раней ляжалі культавыя валуны Мар’я і Дзям’ян. У валуна Мар’я прасілі збавення ад *хваробы*, дапамогі ў бядзе, даць нарачонага, прынесці добры ўраджай. Найчасцей паломніцтва да каменю адбывалася ў перыяды маладзіка, а таксама ў дзень Спаса і на Прачыстую.

Імя Мара мае старажытныя этымалагічныя сувязі. Па–ангельску *mare* — «ведзьма» і «кабыла» (згадаем конскі

чэрап, які на Заходнім Палессі на Купалле спальвалі або кідалі ў вадку). Настратычнае **mar* азначала «вільгаць», а **mar*а– — «хварэць, паміраць». У літоўскай мове *mar*ti — «нявестка». У латышскай міфалогіі Мара — жонка Бога Навальніцы, *маланак* і *дажджу* Пэрканса, звязанага з узвышшамі (што супастаўляецца з Мар’інымі горкамі). Мара лічылася апякункай кароў, да яе звярталіся з просьбамі наконт *малака*, *сыру*, цялятаў, *зямлі*. Свята ў гонар гэтай багіні, у прыватнасці, адзначалася 14 жніўня (на Спаса) і 8 верасня (на Прачыстую). Нярэдка латышская М. у міфах зліваецца з вобразам багіні Лаймэ. У Латгаліі М. ушаноўвалі як апякунку *шлюбаў*, *вяселляў*, іх часта гулялі ў перыяд летняга сонцастаяння. З уяўленнямі пра латышскую М. як жонку Пэрканса пераклікаецца запісаная на Беласточчыне легенда пра кабету Марту, што мела 12 сыноў, якіх потым Бог зрабіў перунамі, каб яны на цэлым свеце заганылі *чарцей* у пекла. У ніжэйшай міфалогіі народаў Еўропы М. — ліхі дух, увасабленне начных немарасяў. У рускіх М. (маруха, кікімара) — увасабленне смерці, паморку.

Як мяркуе А. Голан, міфалагічныя персанажы з імёнамі на **mar* — рэлікты вобраза вельмі старажытнай Вялікай багіні.

Вельмі шырокая географія паралеляў у міфалогіях іншых народаў і этымалагічныя карані дазваляюць меркаваць, што вобраз М. узнік яшчэ ў каменным веку, магчыма, нават у верхнім палеаліце, але пазней па нейкіх прычынах не трапіў у склад пантэона багоў і дэградаваў да персанажа ніжэйшай міфалогіі. Гл. таксама *Мажана*, *Марэна*.

Літ.: Голан А. Миф и символ. Иерусалим — Москва, 1994. С. 181; Дунін–Марцінкевіч В. Творы. Мн., 1984. С. 212—220;

Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 179, 197—198, 220, 229; Купальскія і пятроўскія песні; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 172—173; *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992. С. 86—95; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Витебск, 1912; *Шпилевский П. М.* Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992; *Moszyński K.* Zwyczaje świętojańskie na zachodniem Polesiu // *Lud słowiański*. T. 1. Z. 1. 1928.

Э. Зайкоўскі

МАРОЗ, Дзед Мароз, Ледзяні
Дзед, міфічная істота, якая ўвасабляла зімовы холад. Уяўляўся старым сівым дзедам з сінім або чырвоным, як бурак, носам. Яго валасы і доўгая барада былі пакрыты інеем, ці замест вусоў і барады ўніз да долу спускаліся саплі. Апраунты ён быў у снегавую сармагу, ці проста ў снег, лёд ды іней. Зімою Бог пасылае М. на карысць людзям, каб ён усюды праклаў *масты* цераз *рэкі, азёры і балоты*. Нават тоўсты лёд стогне і скрыпіць, калі па ім ідзе М. Людзі дзякуюць Богу, калі ён насылае моцныя маразы, бо тады добрая *дарога* і здаровае паветра. Трэск у кутках і начное стуканне падчас вялікага холаду прыпісвалі Ледзяному Дзеду, які мае звычай садзіцца на хаце. З мэтай залагодзіць яго, каб ён не разваліў хату ды не памарозіў азімых, запрашалі страшнага дзедна на калядную вячэру: «Мароз, Мароз! Хадзі куццю есці!» Калі ж М. здараецца позна вясною ці вельмі рана ўвосень, а то і ўлетку, тады лічылі, што яго паслалі *ведзьмы* або *ведзьмакі*. М. заўжды любіць дужацца з *Сонцам*, але не можа яго пабароць і ў злосці кліча на дапамогу *вецер*. На *Грамніцы* (15 лютага) сонейка адразу можа растапіць бараду М. так, што з яе пацячэ, і прыходзіць канец панавання М. Гл. таксама *Зюзя*.

Літ.: *Серэжпутаўскі А. К.* Прымкі і забавы беларусаў—палешукоў. Мн., 1930. С. 15—16; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 19.
У. Васілевіч

МАРЭНА, увасабленне смерці. На пачатку земляробчага сезона, на *Радаўніцу* («Вялікдзень мёртвых»), прыбіралі за *бабу* куль *саломы*, які тапілі ў першай за вёскаю лужыне. Гэта азначала «тапіць М.» — смерць, якая разам з маразамі панавала ўсю зіму над зямлёю і людзьмі. На змену М. прыходзіць дачка *Лады Ляля*. З гэтымі міфалагічнымі постацямі звязаны народныя ўяўленні пра адпаведныя поры года, пра адраджэнне пладаносных сілаў зямлі і пра перамогу жыцця над смерцю. Дзеяннем, аналагічным атапленню М., можна лічыць абрадавае пахаванне ці спальванне лялькі на *Масленіцу*. Гл. таксама: *Купала, Мажана, Мара*.

Літ.: *Жуйкова М.* Номінацыя смерці та архаічне мыслення // Народознавчы зошты. Студіі з інтэгральнай культуралогіі. Thanatos. № 1. Львів, 1996. С. 28—62; *Марена* // *Мифы народов мира*. Т. 2. М., 1992. С. 111; *Наша Ніва*. 1910. С. 257.

У. Васілевіч

МАСКА, істотны элемент рытуальнага пераапраанання. Найбольш шырока М. выкарыстоўвалася на Беларусі падчас калядак, а таксама ў валачобным абрадзе, што адпавядае агульнаеўрапейскай традыцыі прымеркавання рытуальнага пераапраанання да зімы і вясны. М. у беларускай традыцыйнай культуры звычайна выступае як частка рытуальнага строю, вобраза. Найбольш папулярныя маскаваныя калядныя (шчадроўскія) персанажы — *каза, мядзведзь, журавель, «кабыла», ліса, «дзед», «цыган», «смерць», «немец»;* валачобныя — «дзед», «цыган». Персанажы—М. спарадычна прысутнічаюць у іншых каляндарных абрадах,

рытуалах: мікольскія «цыганы», ваджэнне «куста», ляльнік, провады *русалкі*; а таксама ў гульніх формах, што спадарожнічалі вясельнай абраднасці — «цыган», «ксьндз», «доктар», «стражнік» («паліцэйскі»). М. і яе элементы меліся ў галоўных персанажаў пазаабрадавых гульніх: «Яшчур», «Млын», «Чорт», «Смерць», «Злыдні», «Лось» ды інш. Грым выкарыстоўваўся ў народных тэатральных і тэатралізаваных відовішчах — выступленнях *скамарохаў*, інтэрмедыях, народнай драме. Арыгінальнай з’явай былі маскаваныя персанажы тэатралізаваных пастацовак падчас шляхецкага пахавальнага рытуалу часоў барока. У параўнальна невялікай колькасці прадстаўлены М. хрысціянскія асобаў — персанажаў містэрый, свята «трох каралёў».

Тыпы М., маскавання былі досыць разнастайнымі. Гэта — аўтаномная М., якая магла існаваць асобна: М. з бяросты каляднага «дзёда», маскі мядзведзя, лісы. Найбольш старажытная форма змянення твару — яго расфарбоўка: перш-наперш сажай («цыган», «мядзведзь»), часта ў спалучэнні са штучнай *бардой*. Асобна вылучаюцца сінтэтычныя маскаваныя персанажы, галава якіх цалкам выраблялася штучна — «каза», «жораў». Тыпалагічна роднаснае маскаванню прыкрыццё твару разнастайнымі рэчамі — зелянінай у ваджэнні «куста», «Яшчур», ляльніку ці рознакаляровымі сужкамі — «Шчодро». Хаванне твару тут з’яўляецца часткай суцэльнага маскіравання фігуры, што набліжае гэтых персанажаў да лялек, якіх спальвалі, тапілі на *Каляды*, *Купалле* ці насілі па хахах на шчодры вечар.

Генезіс М. адлюстроўвае розныя этапы дынамікі светапогляднай сістэмы грамадства. Магчыма, найбольш старажытныя М. тыя, што прадстаўляюць жывёлін. Па пахо-

джанні яны звязаныя з татэмізмам, а таксама з паляўнічай магіяй, калі ў магічных мэтах імітавалі жывёлін. У дадзеным выпадку пераапрутанты персанаж увасабляе непасрэдна жывёліну як сімвал дабрабыту, звышрэальных станоўчых якасцяў (у першую чаргу каза, мядзведзь). У пазнейшы час жывёльныя персанажы перайшлі ў гульніх сферу — «кабыла» і яе продаж цыганам. Аб непасрэднасці гэтых персанажаў сведчыць удзел у абрадавых дзеяннях сапраўдных жывых жывёлін — у прыватнасці казы. Да архаічных, магчыма, архетыпічных праў міфалагічнага мыслення належыць вобраз «дзёда», які можа быць праявай архетыпу святарнага старца ці ўвасабленнем першапродак. Да глыбінных пластоў традыцыйнай культуры належыць і іншыя абрадавыя М. ці іх элементы — куст, ляля. Да больш позніх, тэатральна-карнавальных, належыць маскі цыгана, ксяндза, стражніка, доктара.

Галоўная функцыя М. — прыкрыццё сапраўднага *твару*, аблічча, змена вонкавай, а таксама ўнутрана-вобразнай існасці. Разам з тым функцыі М. досыць розныя ў розныя эпохі. Абрадавыя М. звязаныя звычайна з магіяй плоднасці; некаторыя архаічныя персанажы («Яшчур») сімвалізавалі магутныя сілы прыроды, аб’ект ахвярапрынашэнняў. Актыўнае выкарыстанне М. на Каляды можа быць звязанае з дзвюма рэчамі. Гэта даўняя традыцыя пераўвасаблення (параўн. рымскія сатурналіі), звязаная са зменай фазы *Сонца*, а таксама актыўнасцю нячысцікаў. Магчыма, М. тут выконвае ахоўную функцыю (страшная М. пужае нячысцікаў ці, наадварот, робіць людзей «сваімі» для іх), яна бароніць чалавека ад нячысцікаў, а таксама выклікае персанажаў, спрыяльных для людзей.

Літ.: Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912.

І. Вуглік

МАСЛЕНІЦА, Мясленка, Сьбірніца, старажытнае свята славянскіх народаў, звязанае з культуам прыроды — адраджэннем плодных сілаў зямлі. Галоўная накіраванасць абраду — праводзіны зімы, набліжэнне вясны, забеспячэнне багатага ўраджаю і дабрабыту ў гаспадарцы. Адзначалася на 8-ым перадвелькодным тыдні, напярэдадні вялікага посту. Дэкадзіроўка самой назвы сведчыць пра перавагу малочнай ежы ў гэты перыяд (*сыру*, масла, тварагу і *малака*). Аднак М. — з’ява шматкомплексная, яна ўлучае ў сябе пакланенне продкам; культ сям’і і *шлюбу*; спалучае шэраг жывёлагадоўчых абрадаў з земляробчымі; абрады і дзеянні, накіраваныя на забеспячэнне аховы сям’і і грамады: «мясляныя дзяды» — у *суботу* перад мясляным тыднем; аб’езды на *конях*, абходы, катанне з *горак*, гушканне на *арэлях*, адведванне *бабак-павітух*; спальванне чучала М.

М. у адрозненне ад іншых святаў, якія ўяўляюць сабой ужо хрысціянізаваныя версіі, з’яўляецца амаль поўнаснаю язычніцкім святам, таму царквою ўспрымалася як «бесовское» свята. Доўгі час даследнікі лічылі, што М. не характэрна для беларускай народнай традыцыі ці разглядалі яе як маргінальную з’яву. Але вялікі фактычны матэрыял дае падставы сцвярджаць, што М. распаўсюджана амаль па ўсёй тэрыторыі Беларусі са сваімі рэгіянальнымі асаблівасцямі. Назва «Валоссе», што захавалася за «тлустым чацвяргом» масленкавага тыдня ці за самой М., сведчыць пра яе язычніцкія карані. На думку І. Снегірова, М. — свята ў гонар *Вялеса*, язычніцкага бога. У былыя часы М. адзначалася прыблізна тры тыдні, па-

чыналася са сціпрых прысвяткаў, якія мелі агульны накірунак — яны былі звязаныя з жывёлагадоўчай («Агата-кароўніца», «Анісім-аўчар», праводзіліся абрады «ўлашчвання *дамавіка*», які ў некаторых выпадках атаясамліваўся з *душамі* продкаў, апекаваў свойскую жывёду). Улічваючы тое, што М. была скарочана патрыярхам да тыднёвага тэрміну, можна меркаваць пра змяншэнне свята ў памерах з захаваннем асноўных блокаў.

У масленічных песнях падаецца цэлы шэраг эпітэтаў (часам гумарыстычных) і вельмі «абгрунтаваных» параўнанняў: «Масленіца — ластавіца», «А ў нас сягоння масленіца, прыляцела ластавіца», «Масленіца — ластавіца, прыляцела і прайшла». Свята, што імгненна праляцела, параўноўваецца з птушкай, вельмі хуткай у палёце.

Што да спальвання пудзіла, то на Беларусі М. больш атаясамлівалася з часам, які дае прыбытак статка і ўзбагачае грамаду, прыносіць «новае» малако, уплывае на павелічэнне сям’і, аднак лічыцца вельмі небяспечным, бо з’яўляецца своеасаблівым «мастком», стаіць на сумежжы Старога і Новага гадоў.

Моманты знішчэння пудзіла (ці таго, што ў дадзенай мясцовасці завецца М.) былі рознымі: спальванне, па тапленне ў проламцы, закопванне ў снезе (пудзіла, кола, поцілак, рызца, старых рэчаў).

Падкрэслена «грамадскі» характар мае завяршальны этап свята: накіраванасць на забеспячэнне бяспекі, дабрабыту ўсёй грамадзе, добрага ўраджаю, з абавязковым удзелам амаль усіх супольнікаў — спальванне М. (калі кожны прыносіць старую салому, поцілкі, на якіх спалі ўсю зіму, рызце для агульнага вогнішча). Абрад спальвання М. уяўляў сабой не

толькі важны момант ачышчэння агнём, але і своеасаблівы момант калектыўнай псіхатэрапіі. Канцэнтраваная энергія і вера ўсіх супольнікаў была накіравана на выгнанне *смерці*, *хваробаў*, голаду, нечысці, збавення ад бяды.

Пачынаючы ад М. і да самага *Вялікадня* нельга было ўступаць у шлюб. Таму хлопцам, якія за час паслякаляднага мясаеду не паспелі ажаніцца, у знак пакарання прывязвалі калодкі. Калі хлопцы не хацелі цягаць калодкі, то мусілі адкупіцца. Тое ж здаралася і з дзяўчатамі.

Масленічны тыдзень заканчваўся тым, што сямейнікі прасілі адзін у аднаго прабачэння за ўсе магчымыя крыўды і грахі.

Заканчвалася М. запустамі («запускамі») на малочнае. Традыцыі М. захаваліся ў святкаванні провадаў зімы.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 566—569; Земляробчы календар. Мн., 1990. С. 40—42, 132—135.

А. Райкова

МАТАВІЛА, адна з беларускіх народных назваў сузор'я Арыёна, назіранні за якім служылі для вызначэння начнога часу. Называнне гэтай групы зорак словамі, што азначаюць нейкія прылады працы, з'ява звычайная ў народнай астраноміі (параўн. *Косы*, *Чэліга*). Аднак стасаванне назвы «Матавіла» менавіта да сузор'я Арыёна, магчыма, памылковая, паколькі амаль ніяк не матываванае формай гэтага сузор'я. «Матавіла» — вілкападобная прылада працы для намотвання ці размотвання пражы. Да гэтай прылады працы значна больш падобнае сузор'е Персея, якое знаходзіцца недалёка ад сузор'я Арыёна і ўтвараецца павернутай долу характэрнай вілкападобнай канстэляцыяй найбольш яркіх зорак. Сузор'е найлепей

бачнае на восеньскім зоркавым небе, калі яго і можна выкарыстоўваць для вызначэння часу. Гл. таксама *Тры Каралі*, *Касары*.

Літ.: *Курьловіч Г. М.* Матавіла // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мн., 1989. С. 310; *Мінько Л. І.* Народныя веды // Грамадскі быт і культура сельскага насельніцтва Беларусі. Мн., 1993. С. 104.

С. Санько

МАТЫЛЁК, паводле беларускіх народных уяўленняў, гэта *душа* чалавека, што адлятае ад яго пры сконе, альбо сама *смерць*, што прылятае да сваёй ахвяры, ці веснік смерці. Верагодна, уяўленне пра М. як душа памерлых першапачаткова звязвалася з начнымі матылькамі, што нечакана ляцелі на святло свечкі, палаючай лужыны ці лямпы. На Куццо, калі беларусы ўшаноўвалі сваіх дзядоў, урачыстая вячэра пачыналася тады, калі на небе першая зорка паказвала, што настаў начны час, а на змярканні, калі гусцелі цені па кутках хаты, гаварылі: «Ужо дзяды па кутках пасталі». Калі адчыняліся дзверы і клікалі дзядоў на вячэру, то прыкметай прылёту душаў лічыўся любы рух у напрамку хаты, а прылёт начнога М. быў вельмі пераканаўчым знакам прысутнасці душы памерлага продка. На *Дзяды* гэта было добрым, чаканым знакам, у іншы час — нядобрым, бо нехта ў хаце памрэ (Гомельская вобл.). Занатавана інфармацыя, што калі да старой жанчыны, якая сядзела ля расчыненага вакна, прыляцеў начны М. і сеў ёй на рукаво, тая адразу ўсё зразумела і ласкава сказала: «Смерцічка ты мая». Той жа ноччу яна памерла (Мінская вобл.). Супрацьпастаўленне звычайных дзённых яскрава афарбаваных М. і бляклых начных назіраецца ў польскай народнай традыцыі, там існуюць розныя назвы для іх — *motyl* і *śma*. З М. звязаны

шматлікія прыкметы і павер'і. Па першых веснавых М. варажылі пра ўрадлівасць году (калі першы ўбачаны М. быў *белы* — год будзе ўрадлівы, *хлеб белы*, калі ж аранжавы ці *чорны* — чакай чорнага хлеба). Іншы варыянт прыкметы: шмат белых М. — дажджлівае лета, у *кароў* шмат *малака*; шмат аранжавых, *чырвоных* М. — сухое, гарачае лета, у *пчол* будзе шмат *меду* (Брэсцкая вобл.). Па вышыні палёту першых М. беларусы варажылі пра ўраджай ільну: чым вышэйшы палёт, тым большы вырасце *лён* (Віцебская вобл.). М. выкарыстоўвалі ў магічных дзеяннях. Так, пылком М. націралі *яйка* для абрадавай велікоднай гульні «качанне яек». М. потым адпускалі і сачылі за яго палётам: просты палёт азначаў удачу ў гульні, падзенне на зямлю — немінучы пройгрыш. Белага М. трэба было насіць у шапцы дзеля таго, каб лёгка знаходзіць птушыныя гнёзды (існаваў рэліктавы промысел, у якім удзельнічалі падлеткі і дарослыя хлопцы — збіранне перад *Вялікаднем* яек вадаплаўных і балотных птушак) (Мінская, Віцебская вобл.). Некаторыя дзеянні з М. перайшлі ў дзіцячыя гульні, дзіцячы фальклор. Так, злавіўшы вясной М., дзеці выкрыквалі заклічку: «Матыль, матыль, дай мукі // Закалаціць буракі!» (Традыцыйную беларускую веснавую страву — боршч з квашаных буракоў для спажывання падкачалі мукой, якой часам нестала) (Мінская вобл.). У іншых раёнах дзецям забаранялася лавіць М., каб не пашкодзіць малочнасці кароў (Брэсцкая вобл.).

Існуюць павер'і, што душы *ведзьмаў*, стаўшы М., прыносяць шкоду людзям, свойскай жывёле, збожжу. Такія М. нападаюць на сонных людзей, душаць іх, выклікаюць начныя немарасці (*мары*, зморы). Беларусы лічылі, што некаторыя хваробы свой-

скай жывёлы выкліканыя М. Так, калі *авечкі* кашляюць і худзеюць, значыць, у іх нутро праніклі М., лічылася, што, зарэзаўшы такую жывёліну, знойдзеш у лёгкіх жывых М. Верылі таксама, што М. могуць завесціся ў галаве чалавека ад кашэчага варкатання.

Такім чынам, з М. у народных уяўленнях шмат звязана. Яго таямнічае існаванне, двойное нараджэнне — спачатку вусенем, а потым метамарфозы ў М., выразная сувязь з надвор'ем і ўсім прыродным асяроддзем — усё абуджала народную фантазію, надавала таямнічасць і значнасць гэтай істоте.

Літ.: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 486—492; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Sielicki F.* Wierzenia na dawniej Wilejszczyźnie // *Slavia Orientalis*. Т. 25. № 2. Warszawa, 1986. С. 195—222.

Л. Салавей

МАЎЧА́ННЕ, ці, шырэй, бязгучнасць — неабходнае патрабаванне многіх абрадаў і рытуальных дзеянняў са значэннем уступання ў кантакт з іншасветам. Агульнымі мэтамі іх станавілася запытанне ў продкаў, звышнатуральных сілаў аб сваёй будучыні (параўн. маўчанне ў час *варожбаў*), імкненне вылечыцца (цішыня пры замаўленні) або забяспечыць сабе поспех у якой-небудзь справе.

Да нашых дзён захавалася традыцыйная хвіліна М., і яе сэнняшняя разуменне як ушанаванне памяці ўзыходзіць да першапачатковай семантыкі ўстанаўлення духоўнага кантакту з продкамі. Узгадаем таксама М. перад адпраўкай у дарогу. У часе памінак раней раілі паводзіць сябе як мага цішэй, бо, згодна з вераваннямі, *душы* продкаў з'яўляюцца да *стала*, і кожнае лішняе слова можа напалохаць

іх і прагнаць, а гэта пагражае рознымі бедамі.

М. у час асобных работ сведчыла пра сакральнасць аперацыі і мела на мэце забеспячэнне пэўных поспехаў: моўчкі сеялі лён, каб не расло пустазелле, моўчкі сыпалі бульбу ў склеп, каб не елі *мышы*. У працэсе *ткацтва* маўчалі, як парвецца першая *нітка*, і тады М. прыроўнівалася да спынення работы. Пачатак фактычна кожнай справы патрабаваў цішыні, бязгучнасці, якія пазначалі пераход у іншасвет па дапамогу і спрыянне.

М. выступае своеасаблівым індыкатарам рытуалаў з семантыкай кантакту. Так, неабходнасць строгага М. у час завівання апошніх каласоў сведчыць пра спробы сувязі з «тым» светам, звязвацца з якім трэба было па яго правлах, бо М. ёсць адна з асноўных прыкмет *нябожчыка*. М. у час рытуала выяўляе прыналежнасць той ці іншай істоты да звышнатуральнага свету — да прыкладу, М. пераапрапанутых падчас святочных абходных працэсій.

М. таксама належыць да мераў засцярогі, якіх трымаецца чалавек пры кантакце са светам дэманаў. Таму рэкамендавалася маўчаць і не раскрываць рот у час *навальніцы*, каб нячысты не знайшоў там схованкі, пры раскопванні *скарбаў*, якія вартуе нячыстая сіла. Дарчы, парушэнне *забароны* магло прывесці да суровых наступстваў. Параўн. таксама выраз «Маўчаначка ні пушыць, усё ліха падушыць».

Літ.: *Азаткина Т. А.* Молчание // Славянская мифология. М., 1995. С. 265—267; *Полов И.* Белоруссия и белорусы. М., 1912. С. 49.

Т. Валодзіна

МАШКАРА́ (інсекты рознага кшталту: камары, мошкі і г. д., што збіраюцца ў кучу і таўкуцца ў паветры —

«мак таўкуць»), у хрысціянізаванай беларускай традыцыі з'явілася дзякуючы *чорту*. Апошні захацеў зраўняцца з *Богам* у плане стварэння свету (вельмі пашыраны матыў — «стваральнае спаборніцтва» чорта з *Богам*). Чорт «узяў жменю пяску, шыбануў яго ўгору ды й кажа: «Ляцеце», — а хто — забыўся сказаць. А тут як сыпануць мошкі, камары, авады ды ўсялякі гнус...» Згодна з другім павер'ем, М., «якая таўчэцца на значнай вышыні, — гэта не што іншае, як *душы* памерлых...» Гэтыя *душы*, аказваецца, выпушчаныя на «прыхацку» і «перасушку».

Паводле розных прыкметаў і забабонаў М. устойліва звязана з гаспадаркай селяніна. Па-першае, машкара прадказвае надвор'е. Калі яна літаральна лезе ў вочы ці «таўчэ мак», трэба чакаць *дажджу*. Але калі яна снуе на *захадзе Сонца*, увечары, то гэта прадказвае раніцай добрае надвор'е. Па-другое, М. сімвалізуе сабой якасць ураджжао шматлікіх гаспадарчых культур: пшаніцы, аўсу, грэчкі, ільну. Паказальнікі добрага ўраджжао адмысловыя: вялікая колькасць М., значная вышыня іх палёту і нават ступень кудлатасці ножак. За М. не толькі статычна назіраюць, але і робяць наступныя дзеянні: «З-пад першых камароў, якія «таўкуцца»... трэба ўзяць жменю зямлі і рассыпаць на градах, каб гародніна высока падымалася...» Адзначым «жменю зямлі», бо менавіта з «жмені пяску» чорт і стварыў М. Добра ўплываць М. можа і на гаспадарчых птушак: прапануецца вышэйзгаданую зямлю пакласці ў гняздо квактухі, каб вывадкі былі «надзейныя».

Літ.: Беларускі каляндар на 1923 г. Вільна. С. 42; ІМЭФ, ф. 8, воп. 90, стр. 294. № 213; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Часть III // Записки ИРГО по Отделению этнографии. Т. XXIII. Вып. II. СПб., 1894. С. 22;

Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 95; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 174, 205—206; Сержпутоўскі А. К. Прымкі і забавны беларусаў—палешукоў. Мн., 1930. С. 19, 255; Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 347; Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego. Materjały etnograficzne. Warszawa, 1938. S. 26; Szukiewicz W. Wierzenia i praktyki ludowe. Wisła, 1903. T. XVII. S. 435.

Ю. Драздоў

МАШЭКА, фальклорны персанаж, міфалагічны заснавальнік г. Магілёва. Ягоны вобраз адбіўся як у легендах, так і ў мастацкай літаратуры (паэма Я. Купалы «Магіла Льва»). Па адной версіі М. — «страшны разбойнік», які ходзіць у мядзведжай скуры поўсцю ўверх. Ён тэрарызуе навакольнае насельніцтва, валодае надзвычайнай сілай, усе спробы вынішчыць яго «бярлогу» сканчаліся паразай для мсціўцаў. Аднойчы М. напаў на брычку, дзе сядзела жанчына-прыгажуня і малады мужчына. Забіўшы апошняга пасля бойкі, ён пазнаў у жанчыне сваю старую знаёмую, якая, адхіліўшы яго каханне, падштурхнула М. стаць разбойнікам. Папаўшы ў бярлогу М., жанчына зарэзала разбойніка і вярнула да сваіх. Ад месца, дзе закапалі М. і якое назвалі Магіла льва, ці ад гары, дзе былі закапаныя коці забітых разбойнікам людзей, утварылася назва горада — Магілёў. Па іншай версіі М. пайшоў памагатым да разбойніка Гвазда з-за няшчаснага кахання да Прадславы. Аднойчы разбойнікі прывялі да яго Прадславу са спадарожнікам, якога ён забівае (як высветлілася пасля, гэта быў брат Прадславы). Падчас сну жанчына зарэзала М., за

што яе разам з ім зарываюць пад курганом, — Магілай Льва, адкуль і пайшла назва горада Магілёва. Матэў забойства жанчынай мужчыны як помсты існуе ў беларускай традыцыі (князеўна Рагнеда). Ён узыходзіць да прымату матрыярхату і з'яўляецца пераасэнсаваннем гэтай ідэялагемы, падмацаванай на Беларусі больш-менш свабодным становішчам жанчыны ў сям'і. У дадзеным аспекце вобраз Прадславы мае еўрапейскія паралелі: Клітэмнастра, якая забіла Агамемнана. У фундаментальнай міфалагічнай апазіцыі прырода/культура М. выступае ўвасабленнем яе першай часткі — прыродна-жывёльных, дэструкцыйных памкненняў. Жанчына выконвае ў дадзеным выпадку ролю медыятара паміж прыродным і культурным (яе сябрам ці мужам у брычцы). Разам з тым першапачаткова жанчына выступае як ініцыятар прыроднага, ірацыянальнага — кахання, а ў фінале, забіўшы М., прымае бок сацыяльнага, культурнага. Аб старажытным паходжанні падання сведчыць намёк на інцэстуальную сувязь паміж сястрой і братам, які «быў у апале ў бацькі» (тут бачны традыцыйны матэў барацьбы бацькі і сына). Забіўшы брата, М. выступае як прыхільнік патрыярхальнага, манагамнага грамадства. Тыпалагічна вобраз М. звязаны з *Менеска*.

Літ.: Легенды і паданні, Мн. 1983. С. 274—277.

І. Вуглік

МЕДЗЬ, метал, які ўваходзіў у традыцыйную сімвалічную тэтраду *золта—серабро—М.—жалеза*. У разгорнутым выглядзе гэтая тэтрада амаль не сустракаецца ў тэкстах, але ёсць надзейныя кантэксты, дзе яна імпліцытна прысутнічае і пры гэтым у цікавай праекцыі на сістэму пола-ўзроставых

стасункаў. Параўн. у замове на адмаўленне «закручанага чалавека»: «Па Сіянскай гары Божа Маці хадзіла, у прыскоі трое ключоў насіла: адныя жалезныя, другія медныя, трэція залатыя. Жалезныя — мужчынскія, медныя — жаночыя, залатыя — дзівочыя». Прапушчанаў тут пазіцыі «сярэбраныя» відавочна адпавядае «хлалечыя». І, такім чынам, уся тэтрада распадаецца на два кшталты дыядаў: 1) жалеза, М. — серабро, золата/старэйшыя — маладзейшыя; 2) жалеза, серабро — М., золата/мужчынскае — жаночае. Гэтыя прапорцыі падтрымліваюцца і іншымі матэрыяламі. Так, першая выдзяляецца ў відомым казачным матыве «трох царстваў» (меднага, сярэбранага і залатога): менавіта ў медным «царстве» жыве старэйшая з трох паняволеных *Змея* сясцёр-царэўнаў. Гэтаксама з *М.* і жалезам звязваюць паданні пра *асілкаў* пракаветных часоў, калі на нашай зямлі яшчэ толькі з'явіліся першыя людзі («Струменту ў іх пашці ніякага не было. Кажуць, што ў іх быў на ўсіх адзін тапор, ды і той не жалезны, а якісь медзяны, а можа, і жалезны, пра гэта дзяды не казалі настаяшча, мусіць, запомнілі»). Другая прапорцыя падтрымліваецца ў замовах суадносінамі нахшталт «замкі медныя» — «ключы срэбныя» з натуральнай праекцыяй у дыяду жаночае — мужчынскае або «мядзяныя варты, залаты замкі», дзе і варты і замкі маюць жаночую сімволіку.

Звычайна ж базавая тэтрада рэпрэзентавалася дзвюма трыядамі: золата—серабро—М. і золата—серабро—жалеза. Першая трыяда стасавалася найчасцей з іншасветам, параўн. казачныя «тры царствы» — залатое, сярэбранае і меднае. Другая трыяда, з аднаго боку, праектуецца на бінарную апазіцыю сакральнае (золата — серабро) і прафаннае (жалеза), а з дру-

гога боку — на сацыяльную трыяду *цар*—князь—мужык (параўн. у казцы «Аб Іване Бяшчасным»: «... золата і серабро і дарагея каменя — ета для царэй, для князей, для вялікіх ліц; а сталь і язеза — ета для мужыкоў»). Падобнае размеркаванне назіраецца і ў казцы «Таратурка»: трыяда золата—серабро—М. праектуецца на трыяду *цар*—кароль—купец («І прыязджаюць яны к Бабе Язе к Жалезнай назе. І ў яе дванаццаць дачок вочына красівых, вужасна прыўкрасных. І кругом жалезны тын, і ўрыг каля крыльца мядзяны стоўб; і ўбіта ў ём сем калец; царскі сын каня прывязжаць за залатое кальцо; каралеўскі — за сярэбранае кальцо, купечаскі — за медзяное, а прочых вяшчэй ніжы таго»).

У сваю чаргу трыяда золата—серабро—жалеза мае праекцыю ў колеравым кодзе, дзе ёй адпавядае трыяда *чырвоны*—*белы*—*чорны* колеры. Першая трыяда не мае нагэтулькі адназначнай колеравай праекцыі. Так, з аднаго боку, можна меркаваць суадносінны нахшталт М.—серабро—золата і чырвоны—белы—жоўты (параўн. тры яскаркі — чырвоную, жоўтую і белую ў паданні пра паходжанне беларусаў, гл. *Бай*), але, з другога боку, ёсць тэкставыя падставы для прыманьня і такой прапорцыі, як М.—серабро—золата/*сіні* (зялёны?)—белы—чырвоны (параўн. у замове на захаванне плода: «А на сінім моры ляжыць сіней медзі камень. Як гэтаму сіню—медзю камяню наверх ня ўсплываці, каб і так рабе божай младзенца не свергаць»).

Часам базавая тэтрада распадаецца на шэраг дыядаў з папарнымі супрацьпастаўленямі металаў: жалеза — медзь, медзь — серабро, серабро — золата, медзь — золата (Змей дзьме чыгунны ток, Іван — медны; Змей — медны, Іван — сярэбраны; Змей — сярэбраны, Іван — залаты; або Змей дзьме медны ток, а Іван — залаты).

Паводле прыродных і спажывецкіх якасцяў металаў, трыядзе М.—серабро—золата ставіцца ў адпаведнасць пэўнай аксіялагічнай шкала. Пры гэтым М., натуральна, разумеецца як найгоршы з металаў трыяды. Аднак менавіта выбар героем М. або меднага прадмета (як і самага горшага жарбчыка і г. д. у іншых выпадках) абарачаецца для героя казкі будучым поспехам. Так, з трох *ключоў* — залатых, сярэбраных і «ржавых медных» — адамкнуць ільва герою ўдаецца толькі іржавымі меднымі («Пра Івана бядняцкага сына»). Гэтаксама, выбраўшы з трох крэслаў — залатога, сярэбранага і меднага — менавіта меднае, ён атрымлівае сабе за жонку малодшую прыгажуню сястру—царэўну. У казцы «Шчасце даражэй за ўсё» дзядок дэманструе герою тры «кравачкі» — медную, сярэбраную і (не названую яўна, але відавочна — залатую), з якіх на адной адпаведна стогны і плач, на другой — паперамнае то весела, то сумна, а на трэцяй — заўсёды весела, і якім адпавядаюць тры «планеці»: «... калі чалавек нараджаецца на первай планеце, як ён ні стараецца ў жыцці, яму цяжка ... дабіцца харошага. Усё роўна плоха пападае, і ўсё. А калі чалавек нараджаецца на планеце сярэдняй, дак у яго пераменнае жыццё бывае: бывае і цяжка, і перажывае ўсё, і бывае харашо — пераменнае жыццё. ... А калі чалавек нараджаецца на свет на трэцяй планеце, як бы ён ні рабіў, дажа нехарашо, ўсё роўна ў яго будзе добра. Гэты чалавек мае ў жыцці вялікае шчасце». Герой казкі нарадзіўся на першай нешчаслівай планеце, але дзякуючы парадзе дзядка жаніўся з жонкай з «трэцяй планеты». Абвіжаны семіятычны статус М. адносна золата і серабра выяўляецца і ў прымаўках кшталту: «Госць першы дзень — злата, другі дзень — срэбра, а на трэці — медзь і дадому едзь».

Як і іншыя металы, М. у народнай культуры мае даволі высокі семіятычны статус. І сам метал, і вырабы з яго выкарыстоўваліся як *абярэгі*. Высокі семіятычны статус М. абумоўлены тым, што гэта рэчыва, здабытае ў прыродзе, але шляхам апрацоўкі (выплаўкі, коўкі, апільвання) пераведзенае ў сферу культуры, у чалавечы свет. Гэтае падвойнае паходжанне М. падвойнае і яе сімвалічнае функцыянаванне ўва ўніверсуме традыцыйнай культуры. Семіятызацыя М., як і металаў наагул, абавіраецца на яе прыродныя ўласцівасці — цвёрдзіню, трываласць. Таму найбольш пашыраныя ў тэкстах розных жанраў вобразы прадметаў з М., якія запіраюць, замыкаюць ахоўную прастору: мядзяныя «вароты», «дзверы», «вярэі», «замкі», «зашчэпачкі», а таксама «дамы», «дварцы», «двары», «зámкі», медны гарлач з запячатаным у ім зачараваным духам, «медныя горы», якія паўстаюць з кінутага героем каптура як перашкода на шляху пераследніцы—ведзьмы, «касцёлак» на гаспадаровым двары, з М. выліты, срэбрам накрыты (у валачобнай песні), медныя (а таксама сярэбраныя і залатыя) *шапка* і адзежа (казка «Меднае Чудавішча»). Тую ж семантыку нясуць і вобразы «медзяных стаўпоў», меднага (таксама сярэбранага і залатога) *токаў* або *мастоў*, на якіх адбываецца бойка героя са Змеем, меднай, сярэбранай і залатой аброці, каб забрытаць адпаведна *мядзведзя*, тыгра і льва.

М., як рэчыва, што стасуецца з іншасветам, можа маркіраваць некаторых міфалагічных або казачных персанажаў. Так, беларускаму фальклору вядомы такія персанажы, як Меднае Чудавішча (у якога тры дамы — медны, сярэбраны і залаты — і які дапамагае герою, тройчы падараваўшы адзежу і шапку з адпаведных металаў),

мядзяны воўк у аднайменнай казцы з выразным ініцыяцыйным сюжэтам, кантамінаваным з сюжэтам «звяр’янае малако», «сцень медзяны» ў адпаведнай замове. Залатыя рожкі, мядзяныя ножкі, сярэбраны язык мае «богава кароўка» ў замове ад урокаў карове. У замовах «цар-воран» або «пціца Галіца» маюць або медныя кокці, або дзюбкі, або крылле (іншыя часткі — з золата, серабра або жалеза ў розных камбінацыях). Медныя кіі ці пруты выступаюць у замовах як прылады пакарання змяі ў руках св. *Юр’я*. Гэты ж святы залатымі, сярэбранымі і меднымі ключамі замыкае дванаццаць замкоў у замове на захаванне плода. Герой казкі «Іван Васільевіч — стралок» хітрасцю здабывае ў купцоў медную трубачку і малаточак, якімі як стукнеш, то выскокваюць салдаты ў поўнай баявой амуніцыі. Апроч іншых прадметаў у фальклорных тэкстах сустракаюцца медныя трубы, медны кацёл, медная *печ* (з другога боку, печ у загадках загадваецца як «медзяная гара»), медная «чарпах» на тры ядры, «медзяны кубак» (у каляднай песні паненцы: «Перша надоб’е — медзяны кубак, // Друге надоб’е — срэбна талерка, // Трэце надоб’е — залаты персень. // Медзяны кубак — к запіваннечку, // Срэбна талерка — к дараваннечку, // Залаты персень — то к вячаннечку»). Тры дна (меднае, сярэбранае і залатое) мае незвычайны Тураў калодзеж, паводле падання, вырыты самім князем *Турам* — легендарным заснавальнікам горада *Турава*. Калі прарвецца апошняе, залатое, дно, настане канец свету і ўся зямля ператворыцца ў сучальны акіян.

Сымвалічнае абрадавае значэнне мелі і медныя *грошы*. Калі малады адпраўляўся да вянца, то клаў у халявы богаў медныя або сярэбраныя грошы, каб жыццё ў *шлюб* было заможным. З гэтымі ж мэтамі падчас вячання

маладым кладуць «на падношку» па меднай манеце. Параўн. і адпаведныя выслоўі: «Дару жменю медзі, каб былі дзеці як мядведзі», «Дару грошы медныя, каб ніколі не былі бедныя» і пад.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980; Жыцця адвечны лад: Беларускае народныя прыкметы і павер’і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 199, 209—210; Загадкі. Мн., 1972; Замовы. Мн., 1992; Зімовыя песні. Мн., 1975; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 50, 78, 282, 434; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 187; Чарадзейныя казкі. Ч. I. Мн., 1973; Чарадзейныя казкі. Ч. II. Мн., 1978.

С. Санько

МЭНЕСК, Мянэск, Мэнскі, асілак-чараўнік, персанаж беларускай міфалогіі. Паданне пра М. было апублікавана ў сярэдзіне XIX ст. П. Шпілеўскім. Згодна з ім, М. быў заснавальнікам горада Мінска (Менска, Менеска) і жыў паміж пазнейшым Татарскім канцом і Пярэспай. Ён пабудоваў на Свіслачы вялікі мураваны *млын* з сямю коламі. У гэтым млыне мука малолася не са збожжа, а з *камяннёў*. Ніхто ніколі не бачыў М. Толькі *ночы* на млыне былі чутны нейкія дзіўныя крыкі, гіканне, песні, музыка і скокі. Апоўначы М. раз’язджаў на сваім млыне па *дарогах*, набіраў дружыну з дужых людзей і рабаваў у наваколлі. Ад яго хаўруснікаў утварыўся асобны народ, які стаў сяліцца побач з млынам чараўніка. Пазней захавалася прымаўка: «Не пайду я да Менска ад шляху Віленска; а (калі) пайду па шляху Віленскім, спаткаюся з Менескам». Стомленыя рабаўніцтвамі М., навакольныя жыхары звярнуліся па дапамогу да яшчэ больш магутнага чараўніка, і той, спаліўшы небяспечны млын, прагнаў назаўсёды М. з ваколіцаў Менска. Але памяць аб ім захавалася ў назве горада.

Наконт інтэрпрэтацыі падання існуюць розныя пункты погляду.

Э. Зайкоўскі звяртае ўвагу на тое, што калі першапачаткова Менск, як абгрунтавана часткай беларускіх археолагаў, узнік на рацэ Менка (цяпер блізу в. Гарадзішча Мінскага р-на), то і назва горада з’яўляецца вытворнай ад гідроніма. Таму прывязка падання пра М. да гісторыі ўзнікнення Менска ўяўляецца штучнай і дастаткова позняй, зробленай па правілах народнай этымалогіі.

У міфалогіях розных народаў сустракаюцца імёны персанажаў, якія нагадваюць па гучанні імя М. Так, блізкімі да яго могуць быць словы, якія абазначалі *Месяц*: параўн. праі.-е. *mes-, *mens- і іх вытворныя ў і.-е. мовах. З другога боку, у германскай міфалогіі Манн з’яўляўся першым чалавекам, а ў індыйцаў ён называўся Ману. У рымлянаў існавала вера ў багоў замагільнага свету Манаў, якія лічыліся і захавальнікамі грабніцаў. У ведыйскай міфалогіі Манью — божышча гневу, якое называюць забойцам Ўрытры, правадыр войска.

Аднак імаверна, што аснову імя М. належыць звязваць з этымонам і.-е. *men- «мяць, расціраць» (адкуль, у прыватнасці, слова «мука», а таксама такія словы, як «меншы», «мянціць» — вастрыць касу з дапамогай «мянташкі» і некаторыя іншыя), што адпавядае асноўным функцыям М. у паданні (С. Санько).

Пры аналізе падання пра М. можна адзначыць наступныя характэрныя рысы гэтага персанажа: 1) асілак і чарадзей; 2) млынар; 3) сувязь з культурам камянёў (мука малолася з камянёў); 4) начныя гучныя пацехі на млыне; 5) правадыр дружыны. Начныя дзіўныя крыкі і гіканне на млыне нагадваюць матыў забаваў нячыстай сілы ў шэрагу фальклорных твораў. Праца млына звязана з *вадой*, а значыць, з істотамі накіштальт *Вадзяніка*. Але, з другога боку, працэс перамол-

вання нагадвае выкрасанне Грымотнікам *маланак* з каменных жорнаў ці з двух камянёў, а ўказанне на М. як на правадыра дружыны таксама збліжае яго з Богам Навальніцы, апекуном вайскавай справы. Магчыма, М. мае прататып у праіндаеўрапейскай міфалогіі, які потым зазнае трансфармацыі ў розных лакальных міфалогіях.

А. Прохараў адзначае, што паданне захавалася ў двух варыянтах, якія амаль паўтараюць адзін адно, але адрозніваюцца ў некаторых дэталях. Абапіраючыся на адзін варыянт падання, П. М. Шпілеўскі выказаў гіпотэзу аб магчымасці існавання гістарычнай постаці мясцовага князя, ад якога, магчыма, атрымаў назву і горад. На самай справе бяспрэчна, што назва горада пайшла ад ракі Менкі, а назва героя — ад назвы горада. Нягледзячы на тое што ў паданні выкарыстаны старажытныя матывы, само паданне пра М. мае дастаткова позняе паходжанне. У гэтым пераконваюць наступныя матывы падання: а) матыў аб нябачнай нячыстай сіле, якая апоўначы збіраецца на пір у нейкіх месцах і забудова на ўскраіне людскіх паселішчаў. Ён быў вельмі папулярны менавіта ў Сярэднявеччы (у чарадзейных казках адмыслова падкрэсліваецца, што ў млыне ўдзень малолі людзі, а ўначы — *чэрці*). З гэтым матывам генетычна спалучаецца і матыў язды ноччу М. на млыне, што адпавядае сярэднявечным уяўленням аб *ведзьмах*. Сярэднявечны фальклор, у тым ліку заходнееўрапейскі, ведае і матыў мужі з каменя; б) географічным цэнтрам падання з’яўляецца незвычайны млын на сямі колах, дзе М. і меле муку з каменя. Млыны пачалі будаваць на Беларусі ў познім Сярэднявеччы, што добра паказвае храналагічныя межы ўзнікнення падання. Млыны будавалі

на ўскраінах населеных пунктаў. Да млынароў у народзе ставіліся з насцярогай, і хадзілі пагалосці аб тым, што яны знаюцца з нячystай сілай і адпраўляюць нейкія спецыяльныя абрады, што, магчыма, і зафіксавала паданне. У гэтым плане цікава, што ў сярэднявечным Мінску ўзапраўды існаваў млын, які адзначаюць падарожнікі. Так, напрыклад, Пётр Талстой, стольнік рускага цара Пятра I, у 1697 г., праязджаючы праз Мінск, узгадвае раку Свіслач і «на ёй ёсць млын аб 4 камянях і праз ту раку мост вялікі драўляны». Безумоўна, млын меў нейкую асаблівасць, якая прыцягвала да сябе ўвагу, — «аб чатырох камянях», што можа адпавядаць у паданні «на сямі колах»; в) матыў аб разбойніках, імя якіх потым дало імя гораду, быў вельмі пашыраны на беларускіх землях: дастаткова прыгадаць паданні аб назве Магілёва, Ваўкавыска, Брагіна ды інш. Але ўсе гэтыя паданні маюць дастаткова выразнае позняе паходжанне.

У выніку магчыма сказаць, што паданне пра М. — яскравы прыклад позняга ўзнікнення падання па прыцыпе «народнай этымалогіі», якая ад назвы горада стварыла паданне з легендарнай постацю.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 277—278; Шпилевский П. М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю. Мн., 1992. С. 132; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 340.

Э. Зайкоўскі, А. Прохараў, С. Санько

МЕСЯЦ, начное нябеснае свяціла, элемент астранамічнага коду традыцыйнай беларускай мадэлі свету, з якім звязана мноства разнастайных павер'яў і прыкмет. Яны з'яўляюцца па сутнасці рэшткамі некалі, відаць, вельмі развітага культу гэтага свяціла. Лічыцца, што пакланенне М. значна больш старажытнае, чым пакла-

ненне *Сонцу*, і сягае, прынамсі, часоў т. зв. «індаеўрапейскага адзінства», пра што сведчыць агульная для ўсіх індаеўрапейскіх моў назва свяціла. Асаблівасці руху М. па небе спарадзілі саму ідэю календарнасці (параўн. М. і «месяц» — адрэзак каляндарнага часу).

Як начное свяціла М. супрацьпастаўлены Сонцу як дзённаму свяцілу, параўн.: «Месяцу Бог вялеў свяціць людзям уночы, покуль сонейка спачывае...»; «Месяц усё ходзіць увыперадкі з сонцам, але ніяк не мажэ яго дагнаць» (А. К. Сержпутоўскі; параўн. у латышскай дайне: «Mūs, mūs, Saulīte, Mēnesis dzenās!» — «Бяжы, бяжы, Сонейка, Месяц гоніцца!»); «Што гэта за вочы: адно свеціць удзень, а другое — уночы»; «Сястра да брата ў госці ідзе, а брат ад яе хаваецца» (загадкі з адгадкаю «сонца і М.»); «... ні днём па сонцу, ні ноччу па мясяцу...» (г. зн. «заўсёды» — у замовах) і да т. п.

У гэтай сувязі рэлевантнай аказваецца і такая семіятычная апазіцыя, як множнасць/адзінканасць. Дзённае свяціла заўсёды адно, з'яўленне на дзённым небе нейкага іншага свяціла — М., яркай *каметы*-матлы, звышновай зоркі, множны ўзыход самога сонца (сонца троіцца або множыцца) або, наадварот, зацменне сонца, калі ўдзень могуць быць бачныя зоркі, — успрымаецца як эксцэс, анамалія, як правіла, трапляе ў хронікі і звычайна нічога добрага не вяшчэе (параўн. таксама пазнейшае перацягненне функцыяў бога-сонца Геліеса на Апалона і адпаведную «навуковую» этымалогію яго імя як а-полён — «нямножны, адзіны», хаця пачаткова Апалон быў яўна звязаны з М., пра што сведчыць яго эпіклеза Неоменій «Маладзіковы» і яго каляндарныя функцыі ў антычных полісах). М. аказваецца дыялектным «шматлікім

у адзіным і адзіным у сваёй шматлікасці» (таму сонца мае толькі адно слова для яго намінацыі, а М. мае мноства слоў у мностве варыянтаў для намінацыі яго квадраў). Так што насамрэч мы тут маем не бінарную апазіцыю, а пэўную тэрнарную структуру: адзінае (сонца) — множнае (месяц) — незлічонае, бясконцае (*неба, зоркі*; параўн.: «Поле незмяро-на, быдла незлічона, адзін пастух пасе» — «неба, зоркі, месяц»).

Супрацьпастаўленасць М. і сонца выказваецца і ў такой апазіцыі, як зменлівасць/нязменнасць. М. зменлівы «паводле вызначэння» (некаторыя даследнікі нават выводзяць яго назву ад і.-е. *mei-/*moi- «змена»). Зменлівасць жа сонца ўспрымаецца як нешта незвычайнае, цудоўнае — «гранне» сонца ў пэўныя каляндарныя моманты ў перыяд паміж веснавым і васьenskім раўнадзеннем. Зменлівасць М. знаходзіць сваё вытлумачэнне ў этыялагічных паданнях. Так, у адным з іх апавядаецца, што «месяцу Бог вялеў свяціць уночы, покуль сонейка спачывае, толькі месяц вельмі гультаяваты, ён кепска свеціць, за тое Бог вялеў, каб ён кожны чатыры нядзелі перараджаўся. От затым ён адну нядзелю малады, другую расце аж да поўна, трэйцюю поўны, а чацьвортую саўсім прападае» (гэтаксама ў латышскіх дайнах М. жартаўліва называюць лайдаком за тое, што ён не хоча свяціць удзень; параўн. таксама выслоўе: «Дармо ў бога хлеб які: свеціш, да не грэш»). Паводле іншай версіі, «бог, калі месяц састарае, крышыць яго на зоры. Адзін кавалачак кладзе ў дзяжу, на закваску. Зоры ападаюць туды, з іх пачынае рабіцца рошчына, цеста падыходзіць і пераліваецца цераз край. Гэтак і нараджаецца Месяц». У апошнім выпадку прасочваецца асацыяцыя М. і хлеба, але як бы «несапраўднага» ці «няцэлага», бо ў

адным выпадку ён не выпечаны, а ў другім (у загадках) — ён найчасцей ужо губляе сваю цэльнасць («акраец хлеба», «луста хлеба»). Параўн. таксама ў вясельных песнях: «... У нас месяц дзяжу месіць, // Зорачка ў дзяжу свеціць, // Слонейка пірагі пячэ...», дзе таксама актуалізуецца і класічная апазіцыя сырое/гатаванае (К. Леві-Строс).

Але ў абодвух прыведзеных паданнях яўна абазначана тэма «пакарання Месяца» праз пазбаўленне яго пачатковай цэльнасці. Гэта добра вядомы (асабліва ў балтыйскай традыцыі) міфалагічны матыў, звязаны з сюжэтам «Нябеснага вяселля» і «Нябеснай сям'і». У ідэальным выпадку М. і Сонца рэпрэзентуюць ідэальную шлюбную пару, дзе першы адыграе ролю жаніха/мужа, а другое — нявесты/жонкі. Гэтая тэма спрэс праходзіць па беларускіх фальклорных тэкстах, а рытуальна разыгрываецца найперш у вясельнай абраднасці, дзе жаніх рогулярна сімвалічна ўяўляецца М., а нявеста — сонцам (параўн.: Княжыч «Месяц» і князь «малады, жаніх» і княгіня «маладая, нявеста»; у вясельных песнях: «Над варотамі месяц // Усю ночку ясна свеціць, // Усю ночку ясна свеціць, // Маладзенькі дзяцінка, // Маладзенькі дзяцінка // Па двары да пахаджае...»; «А ўжэ соўняйка, а ўжэ ясна, // Ужэ ж яно на заходзя. // А ўжэ дзевачка маладзенькая // Ад мамкі на выходзя...»; «Маладзенькі малойчык, // Што ў цябе на куце зыяе? // Што ў цябе на куце зыяе? // Ці не месяц узышоў? // — Дзевачкі, мае сястрыцы, // Ды ў мяне на куце зыяе, // Ды ў мяне на куце зыяе // Дзевачка маладая. // У яе на галоўцы // Кветачка залатая, // Кветачка залатая, // Ды як сонейка іграе...»; «Наехала сватоў-ейкаў — // Усе яны харошыя. // Усе яны харошыя, // Усе яны маладыя. // Соўнейка — маладая, // Маладзічок —

маладзенькі, // Маладзічок — маладзенькі, // Месячк — маршалачак, // Зорачкі — бальшаначкі, // Салаўята — пакасічкі...» і шмат падобных). У шэрагу вясельных тэкстаў у ролі ідэальнай нявесты/жонкі выступае дачка Сонца, напрыклад: «Соўнейка маё яснае, // Начной парой не ўзьйдзе. // Дзеваччына мамачка // З таго свету не прыйдзе», дзе паралелізмам задаюцца дзве пары супастаўленняў: ноч — той свет; нявеста — дачка Сонца (параўн. аналагічную варыятыўнасць Саўле/дачка Саўле ў сюжэце «Нябеснага вяселля» ў латышскіх дайнах).

Гэтаксама добра прадстаўлена ў беларускім фальклоры і тэма ідэальнай «Нябеснай сям'і», найперш у калядных песнях кшталту: «... Стаіць святліца нова зрублена. // У той святліцы чатыры акенцы: // У першым акенцы — да яснае сонца, // У другім акенцы — да ясны месяц, // У трэцім акенцы — да дробны звёзды, // У чацвёртым акенцы — да цёмна хмара. // Яснае сонца — то жонка яго, // Ясны месяц — то сам гаспадар, // Што дробныя звёзды — то дзеткі яго, // Што цёмная хмара — жыта яго...», прадстаўленых мноствам варыянтаў. Аднак і ў калядных, і ў валачобных песнях вельмі шырока фігуруе тэма часовага разбурэння гэтага ідэальнага сямейнага парадку ў выніку гневу нейкага бога, які звязаны з урадлівасцю і плоднасцю. Рэканструктыўна — гэта або сам Бог Навальніцы (*Пярун*), або персанаж, з ім непасрэдна звязаны. Гэты гнеў быў, відаць, не беспадстаўны. Рэканструкцыя сюжэта «Нябеснага вяселля» паказвае, што вінаватым у гэтым быў менавіта М., які здрадзіў Сонцу, залпаўшыся ў *Зарніцу* (або *Вечарніцу*) — зорку Венеры ў яе ранішняй або вечаровай бачнасці. Яна свеціць вельмі ярка і ў гэтым, безумоўна, канкуруе ў «прыгажосці» з Сонцам, якое або ўжо заходзіць, або яшчэ не ўзышло. Аст-

ранамічна гэта адпавядае таму, што перыядычна адбываюцца збліжэнні Венеры і М. пры іх руху па нябеснай сферы. Магчыма, менавіта такая сітуацыя адлюстравана ў зачынах некаторых калядных песняў: «Ходзіць, паходзіць месяц па небу, // Кліча ж, пакліча зару з сабою: // — Хадзем жа, зара, гдзе ж госпад жыве...» Часовае парушэнне М. усталяванага сямейнага ладу, відаць, адлюстравана ў адменах калядных песняў, дзе месца Сонца заступае «зара»: «Стаіць цярем 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 звёзды, // А ў чацвёртым акне — цёмная ночка. // Ясён месіц — Віцюткапан, // Ясна заря — яго жана, // Дробныя звёзды — яго дзеткі, // Цёмная ночка — ўся яго сім'я». Тэма шлюбнай нявернасці ўскосна задаецца і зачынам наступнай песні: «Ні разам усходзя месяц із зарюю. // Ні па праўдзя жые мой мілай са мною. // Ні па праўдзя жые — праўды не гавора // Змяркае — выходзя, світая — прыходзя» (запіс А. Глушко).

Нейкім чынам падобныя паводзіны М. закранаюць інтарэсы Бога Навальніцы (або самога Бога). Імаверна, што М. аказваецца вінаваты тройчы: па-першае, парушэннем усталяванага нябеснага ладу (здрада Сонцу); па-другое, парушэннем забароны на інцэстуальны шлюб, бо М. і Зарніца (а таксама і іншыя зоркі) — гэта брат і сястра (зоркі — сёстры М.), параўн. «... Не месяцам, то зарніцаю. // Не брацейкам, то сястрыцаю...» (астранамічна М. і Зарніца-Венера роднасныя зменаі квадраў) або «Ходзіць, паходзіць // Месяц па небу. // Кліча, пакліча // Зоры з сабою. // — Ох вы, зорачкі, // Сястрыцы мае...»; і, па-трэцяе, можна меркаваць, што Бог

Навальніцы (рэпрэзентаваны на небе планетай Юпітэр, які па яркасці не на шмат саступае Венеры) сам меў шлюбныя інтарэсы да Зарніцы. За любую з гэтых праваў М. можа быць пакараны. І гэты матыў сапраўды рэканструюецца ў сюжэце «Нябеснага вяселля». І ў беларускай, і ў балтыйскай традыцыях М. караецца аднастайна: ён або разбіваецца (прыгадаем: Бог крышыць М. на зоркі), або рассякаецца («кроіцца», параўн. перакрой месяца — «некалькі дзён, на працягу каторых М. не бачны на небе» або рэгулярнае загадванне М. у загадках як «акрайца хлеба»). Але для самога М. гэтае пакаранне стаецца пачаткам яго безуспынных перыядычных нараджэнняў і паміранняў — змены квадраў. Рэфлекс гэтага міфалагічнага матыву захаваўся на Тураўшчыне ў абрадзе, які называўся «біць месяца» і палягаў у тым, што ўдзельнікі вяселля стукаліся спецыяльна спечаным у выглядзе М. печывам, назіраючы, чыё паламаецца.

Правіны М. не застаюцца без наступстваў і для яго ідэальнай «гаспадаркі», якая ў валачобных песнях шматкроць параўноўваецца з «раем». Пакаранню найперш падлягае дрэва М. — дуб. Як гэта не парадаксальна, але ў беларускім фальклоры менавіта дуб рэгулярна асацыюецца з М. Параўн. загадку «У старым дубе месяц свеціць» з адгадкай «*кажух*», пры звычайным загаданні праз «кажух» «неба» («Разасланы кажух, рассеяны гарох і бохан хлеба ляжыць» — «неба, зоркі, месяц»). Або ў валачобнай песні: «... Пасярод двара маладога Пятра // Вырас дубок тонак, высок. // З-пад таго дубка ўзышла зорка, // З-пад той зорачкі ўзышлі звёздчкі. // Ёсць той дубок — Іванка-сыноч, // Ёсць тая зорачка — яго жоначка, // Ясныя звёзды — яго дзетачкі», дзе пазіцыя М. у астранамічнай класіфікацыйнай трыя-

дзе задаецца ў дэндралагічным кодзе — дубком. Падобная сітуацыя і ў замовах, і ў вельмі паказальным кантэксте: «Госпадзі, як начынаўся свет, было на свеці тры царыкі: первы царык — зялёны дуб у полі, другі царык — белы камень на моры, трэці царык — шырокі месяц на небе». Тут яўна задаецца траістая структура касмічнай вертыкалі. У іншай замове гэтыя «тры царыкі» названы «трыма братамі».

Такім чынам, у сістэме касмалагічных прэцэдэнтаў М. аказваецца «першым пакараным», і тэма пакарання становіцца «скразной» у паданнях, якія тлумачаць некаторыя асаблівасці яго выгляду. Так, у мностве варыянтаў вядомае паданне пра забойства братам брата (у хрысціянізаванай адмене — Каінам Авеля), якіх Бог змясціў на М. як вечны напамін пра гэтае злачынства. І цяпер калі ў поўню прыгледзецца да М., то можна убачыць, як брат стаіць з вількамі над забітым братам у выглядзе цёмных плямінаў. Чырвоны ж колер М. у поўню нізка над небакраем тлумачыцца тым, што М., які свяціў падчас забойства, прыняў кроў першага пакутніка. Адсюль і трывалыя асацыяцыі М. са светам памерлых, найчасцей нявінна або без пары загінуўшых, напрыклад з *русалкамі*. Малітвы, якія чыталіся пры з'яўленні маладзіка, прывячаліся *душам*, якія не дачакаліся новага месяца, г. зн. якія памерлі надаўна. На сувязь М. са светам памерлых паказваюць і тэксты замоваў нахштальт: «Маладзік ты малады, ці быў ты на тым свеце? — Быў. — А ці баляць у мёртвых зубы? — Не, не баляць».

Пара М. і Сонца судачыняецца і з іншымі кампліментарнымі апазіцыямі: мужчынскае/жаночае, зіма/лета (зімой — высокі рух М. па небе і нізкі рух Сонца, летам — наадварот), халоднае/цёплае (выслоўе: «Грэе як месяц»), *белы/чырвоны, воўк/мядзведзь*

(параўн.: «Месяц, дзе ты быў? — У лес хадзіў. — А што рабіў? — Лыка лупіў. — А дзе схаваў? — Мядзведзь забраў») — і інш.

У шэрагу купальскіх тэкстаў М. адыграе ініцыяльную ролю: ён складае купальскае вогнішча, сігналізуе пра пачатак святкавання («Узьйдзі, узьйдзі, месічак, // Божа мой! // Узьйдзі, узьйдзі ранінька. // Рызьвядзі купальлічка...»).

Адметныя (найчасцей шкаданосныя) асаблівасці прыпісваліся месяцаваму святлу. Так, пры святле М. гушкаюцца на дрэвах, плешчуцца на паверхні вады або бегаюць па палях, заманьваючы прахожых, русалкі; плячце лапці Лясны цар — *Лесавік*. Засцерагаліся таго, каб святло М. падала на *калыску* з немаўлём. Некаторыя дзіцячыя *хваробы* тлумачылі тым, што «месяц засвяціў». Для таго каб «адсвяціць» хворага, спавівалі валік для бялізны і на ўсю ноч выкідалі яго на двор пад месяцава святло. Уздзеяннем месяцавага святла тлумачылася і такая хвароба, як лунатызм — хаджэнне ў *сне*. Святло М. было неспрыяльным для гаркоў, гарбузоў, *гароху*, *бобу* і *маку*, бо выклікала ў гэтых раслін пустацвет. Падчас поўні трэба было наліваць *малака* ў гладыш менш за звычайную порцыю і адпаведна браць меншую колькасць мукі на рошчыну, іначай і малако і цеста будуць пералівацца цераз край. Пры святле М. нельга было хрысціцца голай рукой, іначай рука доўга балела б, паказваць на М. пальцам і мачыцца. У зааморфным кодзе святло М. судачынаецца з *зайцам*.

Зацьменне М. тлумачылі тым, што складкі белага адзення *Чумы* (каметы-мятлы), развіваючыся ў паветры, затуляюць ззянне М. Іншае тлумачэнне: зацьменне М. адбываецца тады, як М. досыць нап'ецца чалавечай крыві, якая пралілася падчас вайны, што адбылася дзесьці на зямлі.

Узыходжанне М. у розных фазах давала магчымасць сялянам меркаваць пра прыблізны час сутак. Выкарыстоўваўся М. у народнай метэаралогіі і для розных прадказанняў. Так, калі на М. з'яўляўся крыж, то гэта прадвясчала на вясну вайну; з'яўленне колаў вакол М. прадказвала хуткую змену надвор'я да горшага; калі маладзік умываецца, то будзе негадзь. Гл. таксама *Квадры Месяца*.

Літ.: *Бадер О. Н.* Элементы культуры светил в палеолите // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 40—46; Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 181—182, 205; Вяселле: Песні. Кн. 5. Мн., 1986. С. 97—101, 119—120; Загадкі. Мн., 1972. С. 26—29; Замовы. Мн., 1992; Зімовыя песні. Мн., 1975. С. 150—162, 216—219, 234—237; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 47—51, 169—171; *Зянько Ул.* Спадчына маёй маці: Песні, загадкі, казкі, жартоўныя апавяданні. Мн., 1993. С. 98, 129, 135; *Іванов Вяч. Вс.* Лунарные мифы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 78—80; *Івануў Вяч. Усев., Тапароў У. М.* Архаічныя рысы рытуалаў, павер'яў і рэлігійных уяўленняў на тэрыторыі Беларусі // Беларускае і славянскае мовазнаўства. Мн., 1972. С. 166; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 44—45; Луна, упавшая с неба. М., 1977; *Мажэйка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мн., 1981. С. 43; Мифы Вапцкаўшчыны. Мн., 1994. С. 51, 65, 70, 100; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 179; *Сергунтоўскі А. К.* Прымхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 29—30, 45—47; *Толстая С. М.* Луна // Славянская міфалогія. М., 1995. С. 245—247; Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1984; *Цивьян Т. В.* Мотив наказания Месяца в сюжете Небесной свадьбы // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 228—238; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 5. К—Л. Мн., 1989. С. 87; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 7. М—Н. Мн., 1991. С. 23—24; *Biezais H.* Die himmlische Götterfamilie der alten Letten. Uppsala, 1972. S. 70, 528—530.

С. Санько

МЕТАМАРФОЗЫ, у міфалогіі ператварэнне адных існасцяў у другія. М. у міфах адлюстроўваюць назіранні над рэальнай усеагульнай узаемазвяззю і ўзаемазалежнасцю ў прыродзе, захаванню ў ёй рэчыва і энергіі, што пераходзіць з адной формы ў другую. Геніяльныя здагадкі старажытных мысляроў афармляліся часта ў яскравыя малюнкi, у якіх неадушаўлёныя прадметы існуюць побач з *раслінамі, жывёламі*, людзьмі і багамі, мяняюцца месцамі, ператвараюцца адно ў другое. Калі ж усведамляліся межы паміж рознымі сферамі, паміж жывым і мёртвым, адушаўлёным і неадушаўлёным і да т. п., то сувязь паміж імі адбывалася праз М. М. вельмі натуральна ўспрымаліся там, дзе жывыя істоты і нежывыя прадметы ўяўляюцца як часовыя і сталыя змясцілішчы духа (*душы*). Гэта выразна бачна ў казках, дзе фантастычныя сюжэты будуюцца на серыях М., прытым сутнасць героя, яго душа застаецца нязменнай. М. бываюць сталыя (малойчык, закліты ў *явар*, так ім і застаецца, існуе як расліна) або часовыя з вяртаннем у першапачатковы выгляд (чалавек закліты, зачараваны, ператвораны ў *ваўка* пасля пэўнага тэрміну, праз пэўныя магічныя дзеянні ці выпадак набывае сваё ранейшае аблічча, перастае быць *ваўкалакам*). Вера ў магчымасць часовых М. ляжыць у аснове паняцця *пярэварачень*. Паводле міфалагічных уяўленняў беларусаў людзі і прадметы, што іх акаляюць, могуць ператварыцца ў розныя прыродныя аб'екты: кветкі, дрэвы, птушак, камані, рэчкі ды інш., захоўваючы пры гэтым душу ператворанага, яго жалі, крыўду, каханне. У невялікай колькасці казачных твораў захоўваўся матыў ператварэння неадушаўлёнага прадмета, драўлянай лялькі, напрыклад, у жывую істоту («Піліпка-сыноч»).

Літ.: Иванов Вяч. Вс. Метаморфозы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 147—149; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990; *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971.

Л. Салавей

МЕЧ. Ва ўсіх міфалагічных традыцыях зброя звязана з ваяром і часта мае звышнатуральныя якасці. М. у гэтым плане займае асаблівае месца як адзін з найбольш шанаваных вобразаў.

М. выступае ў беларускіх паданнях аб заснаванні некаторых вёсак, напрыклад Вялемічы, Холмеч. Магчыма, што другая частка гэтых назваў дала падставы па прынцыпе «народнай этымалогіі» семантычна звязаць паданні з М. Напрыклад, у паданні аб паходжанні назвы Холмеч сапраўды выступае і холм над ракой *Дняпро*. Але сам матыў, безумоўна, з'яўляецца старажытным.

М. выступае ў абодвух паданнях у вельмі падобных сітуацыях: нейкі ваяр утырае М. у *зямлю*, што сімвалізуе яго валоданне гэтай зямлёю. Такім чынам, М. аказваецца моцна звязаны з зямлёй і можа адлюстроўваць правы заваёўніка на яе. Цікава, што абодва паданні робяць націск на тым, што і цяпер існуюць заснаваныя тады паселішчы. Карані гэтага міфалагічнага матыву могуць быць генетычна звязаныя са скіфскай (іранскай) ці германскай рэлігійнай традыцыяй.

Таксама можна ўбачыць сувязь матыва ўторквання М. у зямлю з казачным вобразам М., схаванага ў зямлі. Звычайна гэта бацькаў М., які надае сілы. Тым не менш трэба адзначыць, што вобраз М. у казцы не настолькі папулярны і тут задзейнічаны больш старажытныя віды зброі — дубіна, паліца і да т. п.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 227—228, 320.

А. Прохараў

МЁША, нячысты дух, які ўяўляўся калматай чорнай жывёлінай невялікага росту. Месцам яго жыхарства былі руіны якой-небудзь будыніны, адкуль ён толькі часам палохаў прахожых, не прыносячы нікому асаблівай шкоды. Ён пазбаўлены *Кадуком* сваёй злой сілы і асуджаны на пакуты. Часам М. перабіраецца ў жылы дом, дзе пасяляецца ў падпечку і харчуецца чым давадзецца. Удзень яго ніхто не бачыць, а ўначы ён выпаўзае з-пад *печкі* і, пасябраваўшы са свойскім *сабакам*, спіць на падлозе пасярод пакоя. З’яўленне М. у хаце лічылася няшчасцем. Яго імем нянькі палохалі дзяцей.

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 109.

У. Васілевіч

МЁД, адзін з найбольш архаічных сакральных прадуктаў харчавання. Для індаеўрапейцаў М. выступаў эталонам салодкасці, а самі паняцці «салодкі», «п’яны», «віно» — вытворныя ад «мядовы». У міфалогіі М. сімвалізаваў крыніцу як мудрасці, так і абнаўлення жыцця і магічных сілаў. Змяшчэнне ля ствала Сусветнага дрэва *пчол* толькі падкрэсліла архаічнасць сакральнага стаўлення да М. Сусветнае дрэва скандынаваў *ясень* Ігдрасіль уяўляўся пакрытым мядовай расой (параўн. у беларускіх валачобных песнях «медвяну расу» на дрэве пасярод двара, якую абтрэслі прыляцелья птушкі, ці пажаданне да святога Юр’я «... на травіцу // Дай расіцу // Мядовую»). Менш сакральным эквівалентам М. у скандынаўскай міфалогіі лічылася *ніва* і брага, якую таксама распіваюць багі на рытуальных пірах.

У валачобных песнях «салодок мядок» прызначаецца для дзяцей гаспа-

дара, у той час як для яго самога — «зеляно віно», а для гаспадыні — піва. У многіх мясцінах Беларусі маладую сустракаюць у доме мужа з М. у руках. Часам маладой М. мазалі вусны або М. аблівалі вясельныя *вянкі*. У Сярэднявеччы, калі расчэсвалі *валасты* жаніху і нявесце, то *грэбень* абмоквалі ў М. Маці нявесты і маці жаніха сустракалі маладых у вывернутых *кажухах*, з *соллю*, *гарэлкай* і М. У Барысаўскім павеце, калі маладыя прыязджалі ў дом свякрухі, то ім давалі па кавалку *хлеба* з М. М. таксама ўжываўся на хаўтурах па *нябожчыку*. На пірах старцаў (сляпцоў-лірнікаў) клалі ў вялікі кацёл соты, разводзілі вадой і варылі, потым злівалі ў бочачку і пілі халодным.

Прыгатаванія на аснове М. стравы абавязкова ўваходзілі ў памінальныя абрады: сыту, канун — М. з вадой, у якія крышылі булку ды інш. Памінаючы продкаў, гаспадар адліваў першую лыжку кануна на *стол*. Абавязковае залічэнне М. да памінальных страў тлумачылася меркаваннем, быццам бы М. патрэбны, каб памерлым было саладка на тым свеце: «На диды сыту робят, то у кипачону воду хлип, сахар ти мёд. Кажут, што сытой мёртвые уста мажут на Радуніцу. Сыту на могилки лют туды, где хрест». Разуменне апошніх пакінутых на ніве каласоў як месца кантакту з продкамі тлумачыць песенныя матыў (магчыма, і былую рытуальную практыку) палівання іх М.: «А чыя-то барада чорным шоўкам павіта, сытой-мёдам паліта». Функцыя ахвяры ў М. падкрэсліваецца і палескімі звычаямі пакідаць на ростанях М. для *русалак*.

Літ.: Валачобныя песні. Мн., 1980; Жніўныя песні. Мн., 1974. С. 406; *Зеленин Д. К.* Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 236;

Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде // Минские губернские ведомости. 1865. № 22, 45; *Скуративський В.* Мед у звычаях, традыціях, обрыдах // Київська старовина. 1992. № 3. С. 86—89; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 117—119; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектическому словарю. Д—И // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 104; *Шейн П. В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядам, обычаям и суевериям. СПб., 1874. С. 310; Этнография Беларуси: Энциклопедия. Мн., 1989. С. 242.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

МІКОЛА, персанаж беларускага фальклору. Прататыпам яго з'яўляецца хрысціянскі святы Мікалай Мірлікійскі (Мікалай Цудатворац, Мікалай Угоднік). Згодна з хрысціянскай агіяграфіяй, жьў у IV ст. і быў выбраны епіскапам малаазіяцкага горада Мір у вобласці Лікія (адсюль і азначэнне «Мірлікійскі»). Многія з цудаў гэтага святога былі прысвечаны выратаванню мараплавальнікаў, тапельцаў, а таксама вызваленню вязняў і палонных. У славянскіх народаў, і ў беларусаў, М. пасля прыняцця хрысціянства часткова замяніў Вялеса. У кашубаў *Nikolaj* называецца лясны дух, які задае загадкі тым, хто заблудзіўся (хто адгадае, таго выводзіць на дарогу, а не адгадаўшы прадаюць душу чорту). На сувязь з дэманічнымі персанажамі паказвае кульгавасць ці слепата М. Сярод усходніх славянаў вядомыя ўяўленні пра М. Дуплянскага, які жыве ў дупле ў лесе і звязаны з *Лесуном* і з палываннем. Характэрны звычай завівання «бародкі» М. («Міколіна бародка», «бародка Мікуле»), які паходзіць ад старажытных уяўленняў пра завіванне *бароды* Вялеса-Воласа. Мікольскія цэрквы ў Сярэднявеччы нярэдка ставіліся на месцы ранейшых свяцілішчаў Вялеса. На

Волатавым полі пад Ноўгарадам Вялікім, дзе, згодна з паданнем, стаў ідал Вялеса, пазней была пабудавана Мікольская царква. Польскі гісторык Ян Ласіцкі, які ў канцы XVI ст. жьў у Беларусі, адзначаў, што ў праваслаўным набажэнстве важнейшае месца займаюць малітвы да Божай Маці і святога Мікалая. Як падкрэсліваў згаданы аўтар, у час набажэнства святар меў звычай зачытваць з кніг урывак пра святога Мікалая, якога ўшаноўваюць як «нейкага бога-заступніка». Паводле Ласіцкага, «у храмах ніякіх статуі яны не ўшаноўваюць, але выявам святога Мікалая і Панны Марыі прыносяць у дар нейкія срэбныя рэчы». Дзяцей таксама было прынята навучаць малітвам у гонар гэтых святых. Абразы святога Мікалая былі ва ўсіх дамах. Яму ж маліліся і за памерлых.

З усіх хрысціянскіх (праваслаўных і каталіцкіх) храмаў і манастыроў XII—XVII стст. у Беларусі, паводле некаторых падлікаў, каля чвэрці было прысвечана св. М. і столькі ж Маці Божай.

У беларускім фальклору М. выступае як заступнік земляроба, клапоціцца пра ўраджай, хоць часамі можа быць і помслівым. Ён аглядае павесы і папраўляе іх пасля зімы. Свята ў гонар М. адзначалі двойчы: вясновы, або летні (цёплы), М., які святкаваўся толькі праваслаўнымі 22 мая (н. ст.), і зімовы — адзначаўся каталікамі і праваслаўнымі (6/19 снежня). Апошняя дата («Мікалайкі») шырока святкуецца ў Польшчы. Напярэдадні і вясновага, і зімовага М. адзначалі прысвятак Міколінага бацькі. На вясновага М. упершыню пасля зімы выводзілі *коней* на начлег, балявалі з гэтай нагоды і выконвалі розныя магічныя абрады па ахове конскага статка ад псавання. *Пастухі*—начлежнікі ўсю ноч з 8 на 9 мая не павінны былі спаць,

каб ведзьмакі ці іншыя злыя сілы не ўчынілі коням шкоды.

І Мікола зімовы, і Мікола летні як бы адкрывалі кожны свой сезон: «Мікола — сапраўдная зіма, Мікола — сапраўднае лета». Ды зноў жа, надвор'е, якое год на год не прыпадае, уносіла папраўкі ў народныя назіранні, і часам, ашукаўшыся, казалі: «Ніводнаму Міколе не вер ніколі». Затрымка зімы на Міколу была знакам, што маразы прыдудць няскора і наагул уся зіма будзе бяспутная. Мікола-зімовы быў далучаны земляробам да будзённых гаспадарчых разлікаў і прагнозаў: «Беражы сена ад Міколы і да Міколы і не бойся зімы ніколі», — гарантавала прыказка, адзначыўшы прыблізна, колькі трэба трымаць у хляве жывёлу. Стан надвор'я ў гэты дзень арыентаваў селяніна на пачатак веснавой сяўбы, на плён у полі: «Калі іней будзе раней, чым 19 снежня, то трэба сеяць ранні ячмень, калі пазней 19 снежня — позні»; «Іней, які пакрывае дрэвы на Міколу, прадказвае добры ўраджай ільну».

Язычніцкія перажыткі ў кульце святога М. характэрныя і для іншых народаў Еўропы. На зімовага М. у Верхняй Аўстры млынары (апекуном якіх лічыўся гэты святы) кідалі ў вадку ежу і старое адзенне, каб ладзіць з *вадзяніком*. Палякі ў ахвяру св. Мікалаю прыносілі курэй. Св. Мікалай (Санта-Клаус, Клаус, Нікель) — галоўны персанаж жартоўна-ўрачыстай працэсіі, якая наладжвалася ў Міколін дзень у каталіцкіх землях Германіі і ў суседніх краінах. У той жа час у нямецкіх павер'ях Nickel — ліхі дух. Згодна з паведамленнямі еўрапейскіх падарожнікаў XVII ст., рускія лічылі, што «калі Бог памрэ, св. Мікалай зойме яго месца». Гэты святы лічыўся правадніком душаў памерлых на той свет. У Расіі быў звычай прыносіць М. у ахвяру быка. На

Украіне яго называлі «гаспадаром *ваўкоў*», а ў Расіі лічылі звязаным з *мядзведзямі* і *змяямі*. Цікава, што румыны мядзведзя іншасказальна клікалі «брат Мікалаі» (*frate Nicolae*). У некаторых мясцінах Расіі культ св. Міколы зліўся з рэліктамі паганскіх мядзведжых культураў.

Літ.: *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 9—10; *Земляробчы календар*. Мн., 1990. С. 374, 381; *Успенскі Б. А.* Культ Николы на Руси // Труды по знаковым системам. Вып. 16 (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 635). Тарту, 1983; *Успенский Б. А.* Филологические изыскания в области славянских древностей. М., 1982; *Филімонова Т. Д.* Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 143.

У. Васілевіч, Э. Зайкоўскі

МЛЫН, старабеларуская назва «пруд», пабудова для размолу зерня (падзяляюцца на вадзяныя і ветраныя). З М., асабліва вадзяным, звязваецца шэраг павер'яў. Лічылася, што млынары маюць стасункі з нячыстай сілай, у прыватнасці з *Вадзяніком*. У чарадзейных казках адмыслова падкрэсліваецца, што ў М. удзень малолі людзі, а ўначы — *чэрці*. Млынары ўважаліся за вельмі моцных *чараўнікоў*. Такім млынаром-чараўніком, паводле падання, быў легендарны *Менеск*, ад імя якога паходзіць назва Мінска. А. М. Афанасьеў адзначаў, што на кожным вадзе, дзе быў пабудаваны млын, абавязкова жылі адзін, а то і некалькі вадзянікоў, кожны з каторых загадваў сваім колам. Пры вадзяных М. трымалі *чорных катоў*, чорных *пеўняў* і іншых жывёлін *чорнага* колеру, якія ўважаліся за лепшую ахвяру вадзяніку. Апрача таго, беларускія млынары ў першыя замаразкі апускалі пад кола

кавалак сала, кумпяк або свіную кішку, каб вадзянік не злізаў з кола змазку, або кідалі ў ваду пару маладых парсючкоў. Найбольшую моц, згодна з народнымі павер'ямі, вадзянікі маюць вясной і восенню, калі яны, пакрыўджаныя або неўлагоджаныя, маглi нанесці найвялікшую шкоду. Таму свята млынароў адзначаецца восенню 25 кастрычніка (дзень св. Марціна) і ў красавіку. На Валожыншчыне ў дзень св. Марціна млынары пілі *гарэлку* на каменных жорнах. На Барысаўшчыне ў гэты дзень елі гусей і казалі: «Марцін святы — губіцель гагаты».

Ахвярапрынашэнні вадзяніку патрабаваліся і пры закладцы М. Механік, які будзе М., павінен быў закінуць у плаціну жывую *куруцу*. Раней патрабавалася чалавечая *ахвяра* — хрышчоная *душа*. У Гродзенскай губерні былі вядомыя выпадкі, калі з гэтай мэтай закопвалі жывых сірот. Невыкананне гэтых прадпісанняў пагражала згубай самому млынару. Але замацаваны належным чынам хаўрус млынара і вадзяніка гарантаваў поўную бяспеку М. ад паводак, буры, *пажару*, паломак і нават ад удару *маланкі*. Пярун мог спаліць М. толькі пасля смерці млынара—чараўніка, калі дамоўныя дачыненні натуральным чынам скасоўваліся, і тое ў выпадку, калі ў млынара не было сыноў, якім у спадчыну пераходзілі і М., і чарадзейная моц таямнічых *замоваў*. Каб не траціць сваёй моцы, млынары нікому нічога не рабілі задарма і нават не размаўлялі і не віталіся з вяскоўцамі.

Валадары ветраных М., каб зноў выклікаць *вечер*, які суцішыўся, кідалі «на ўзвей вечер» некалькі жменьў мукі, што таксама было своеасаблівай ахвярай паветраным духам або ветру.

Літ.: Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 209; Беларускі народны календар. Мн., 1992. С. 174; Берман И. Календарь по народным преданиям в Воложинском при-

ходе Виленской губернии Опшмянского уезда // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. V. СПб., 1873; Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозозердания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 135—136; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 124; Ляцкий Е. А. Материалы для изучения творчества и быта белорусов. М., 1898; Ляцкий Е. А. Представления белоруса о нечистой силе // Этнографическое обозрение. Кн. 7. М., 1890. С. 141; Ненадавец А. М. За смугою міфа. Мн., 1999. С. 34, 43—51; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белорусса. Вильна, 1912. С. 290; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 340.

Л. Дучыц, С. Санько

МОКАШ, Макош, адна з багіняў славянскага («кіеўскага») пантэона. У пералічаным «Аповесцю мінулых гадоў» спісе багоў, ідалы якіх былі пастаўлены Уладзімірам у Кіеве, М. з'яўляецца адзіным жаночым персанажам і згадваецца апошняй. Пра яе паведамлялася таксама ў «Слове некоего Христолюбца». У рукапісе XIV ст. «О требокладении идольском» адзначана пра ўшанаванне жанчынамі М. і пра тое, што існавалі адмысловыя службы гэтага культу, жрыцы—ідаламольцы: «... и Мокошь и да ище ся не явть молять, да стаи призывающе идоломольца бабы, то же творят не токмо худши люди, нь и богатых мужин жены». Цікава, што ў гаворках Падмаскоўя слова «мокося» абазначае жанчыну лёгкіх паводзінаў. Тое, што М. мела дачыненне да сексуальнага жыцця, вынікае з «Слова некоего Христолюбца»: «И Мокошь чтут и Кылоу; и Малакию иже есть роучный блодзь велими почитают, рекуще Буякини». На думку Г. Ільїнскага, сувязь М. з сексуальным жыццём «вынікае з яе суседства з малакій ці рукаблуддзем». У перакладзе з грэцкай мовы слова «малакія» азначае «спешчанасць, расслабленасць, мяккасць».

Паводле Вяч. Ус. Іванова і У. М. Тапарова, пры рэканструкцыі асноўнага міфа выўляецца сувязь М. з Грымотнікам (г. зн. *Перуном*): М. успрымалася як яго жонка. Але адначасова выўляецца матыў здрады М. Перуну з яго праціўнікам. Таму ў пакаранне за здраду яна пазбаўляецца боскага і сямейнага статуса, ссылаецца з *неба* на *зямлю*, у хтанічныя *воды*. Згадка пра М. сведчыць, што з Перуном яна знаходзілася на адным роўні міфалагічнай сістэмы. У тапаніміі гэта стасуецца з урочышчамі Макошын Верх (у Чэхіі) і Пярынь блізу Ноўгарада (Расія), якое, магчыма, разумелася як імя жонкі Перуна (параўн. літ. Perkūnija — персаніфікаваная навальніца, ст.-ісл. Fjorgyn — імя маці Тора, гоц. fairguni «скала»). Значыць, судносяцца гара Перуна і гара Перуновай жонкі — Пярыні ці М. Другі этап дачыненняў да М. (пасля яе развянчання) адлюстраваны парамі тапонімаў нахштальт «Перунова гара», але «Мокашава балота». На Беларусі захаваліся тапонімы «Мокшава балота», «Мокіш». Па шэрагу дадзеных, М. стасуецца з сырасцю (вадой), цемрай, прадзівам, прыналежнасцю да жаночага. У паганскім календары *чацвер* стасавалася з днём Перуна, што найлепш прасочана ў палабскай традыцыі, а *пятніца* — з яго жонкай. Адпаведна гэтаму пасля прыняцця хрысціянства аналагам М. стала святая Параскева-Пятніца. З днём тыдня — пятніцай — былі звязаныя спецыфічныя і вельмі строгія забароны на пэўныя віды працы (асабліва прадзенне, мыццё бялізны), на ежу, *посуд*, *адзенне*, на полавя дачыненні з мужам. У студню ў дар Пятніцы кідалі кудзелю, выпрадзеную *воўну* і тканіну. Паводле падання, з Пятніцай звязвалася практыка *родаў у лазні*. Пятніца разглядалася як павітуха. Нярэдка на абразях

Пятніцу малявалі з распушчанымі *валасамі*. Выява Пятніцы ў шэрагу выпадкаў змяшчалася на зрубе студні. У паўночнарасейскіх вераннях пра М. яе ўяўлялі як жанчыну з вялікай *галавой* і доўгімі *рукамі*, якая *начамі* прадзе ў хаце. Ёсць пэўныя паралелі з усходнебалцкай Лаўме: доўгія валасы, вялікія грудзі, жаночыя заняткі нахштальт ткання ці мыцця, дачыненні з мужчынамі, сувязь з вадой, а таксама тыпалагічная блізкасць да іранскай Ардвісуры Анахіты, грэцкіх мойр і германскіх норнаў. На думку У. М. Тапарова, імя М. лічыцца звязаным з і.-е. *mok — «вільгаць, мокры, вільготны», а таксама з *mokos — «прадзенне». Акрамя некаторых згаданых мікратапонімаў прамых сведчанняў у пісьмовых або фальклорных крыніцах пра ўшанаванне багіні з імем М. на Беларусі няма (аднак параўн. бел. дыял. максоніха «злосная жанчына»). Але што вера ў багіню з такімі функцыямі існавала, сведчыць распаўсюджанне культу яе хрысціянскага аналага — Параскевы-Пятніцы. З пісьмовых дакументаў XV—XVI стст. бачна, што існаваў звычай прысягаць імёнамі Бога, Божай Маці і святой Пятніцы. Адна з першых мураваных цэркваў (сярэзіна XIV ст.) у Вільні была прысвечана гэтай святой. Паводле сведчання Яна Ласіцкага (канец XVI ст.), беларусы вельмі ўшаноўвалі, акрамя Бога і Божай Маці, яшчэ святога *Міколу* і Пятніцу. Дзень Параскевы-Пятніцы святкаваўся 15 (28) кастрычніка. У яе верхняй іпастасі блізкай М. была палабская Жыва.

Літ.: Іванов Вяч. Ус., Топоров В. Н. Реконструкция Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 175—197; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 379—399.

Э. Зайкоўскі

МОСТ, кладка, у міфапаэтычнай традыцыі сімвал сувязі паміж рознымі пунктамі сакральнай прасторы. У міфах М. будзеца на вачах вандроўніка ў самы актуальны момант і на самым небяспечным месцы. Па М. *душы* памерлых трапляюць у *вырай*. М. згадваецца ў калядных і валачобных песнях. У казках фігуруе залаты М. з *дрэвамі* і *пташкамі*. Распаўсюджаны гаданні каля М. (пад М.).

Пра тое, што матыў М. першапачаткова звязваўся са светам памерлых, сведчаць матэрыялы пахавальнай абраднасці, дзе М. служыў устанаўленню сувязі з замагільным светам. У гэтым плане надзвычай паказальнае паведамленне Ю. Крачкоўскага: «Калі хочучь паставіць помнік па нябожчыку—*мужчыне*, то рыхтуюць крыж, калі па *жанчыне*, то робяць „кладку“ — для зручнасці шляху праз якое—небудзь топкае месца ці ручай. Для гэтага сякуюць сасну, з аднаго боку яе ўцёсваюць, пазначаюць дату *смерці*, вырэзваюць *серп* ці, калі нябожчыца дзяўчына, боцікі. Кладуць праз раку, там жа чытаюць малітвы, п'юць, вяртаюцца да гаспадара са словамі: „Няхай дасць Бог ёй неба, рай светлы, пакой вечны“». У Хойніцкім р-не сцвярджалі: «Душа пасля смерці праз кладку над вадой праходзіць», параўн. таксама слова «брод» у значэнні «перадсмяротная агонія». Выходзіць, навадзенне М. — неабходная ўмова пераходу з аднаго свету на другі, прычым у духу кірунках.

Акрамя таго, матыў пераправы па М. праз раку традыцыйна разглядаецца як выражэнне шлюбнай сімволікі. У вытлумачэнні гэтага матыву шмат даюць формы дзівочых *варожбаў* пра замужжа, звязаных з той жа ідэяй «пераправы па М. праз ваду». Сутнасць іх палягала ў тым, што ў час *Калядаў* дзяўчаты ставілі пад ложка місачку, на якую клалі па-

пярэчную палачку. Уначы павінен быў сасніцца суджаны, які «перавадзе па мосце», г. зн. возьме замуж. М. як метафара *шлюб* тлумачыўся ў кантэксце ўспрымання пераходу ад дзявоцтва да замужжа як адказнага і небяспечнага шляху ў невядомае. У валачобных песнях сустракаюцца наступныя матывы, пабудаваныя на шлюбнай сімволіцы М.: хлопец пераносіць дзяўчыну па калінавым М.; на калінавым М. топіцца *конь* (коні) і хлопец, які шукае сваю суджаную.

Менавіта на М., падкрэслена калінавым («яго масціла нячыстая сіла»), казачны герой сустракаецца са змею. Дарэчы, у беларускай традыцыі М. выступае тым месцам, дзе часцей, чым звычайна, збіраецца нячыстая сіла (там месцяцца *русалкі*, гукаюць *чорта* ды інш.). Калінавы М. забяспечваў надзейнасць пераходу ў шырокім яго разуменні, і таму гэты вобраз стаў шырока выкарыстоўвацца ў розных жанрах. У замовах па калінавым (залатым) М. прыходзіць старэнькі дзядок, Ісус Хрыстос, Божая Маці, каб дапамагчы хворым пазбавіцца ад няшчасцяў.

Пракладванне, навадзенне М. — яшчэ адзін даволі папулярны рознажанравы матыў, што сягае сваёй асновай да касмаганічнай ідэі «аб'яднання», устанаўлення сувязі, якая забяспечвае пераход ад старога да новага, як кладка ў калядных песнях канструюе пераход з папярэдняй прасторы і зыходзячага часовага цыкла ў новую прастору і наступны перыяд жыцця. Для беларускага фальклору ўласцівая формула—зварот *валачобнікаў* (вестуноў іншасвету) да гаспадара: «Масці кладку — заві ў хатку». Сам гаспадар у гэтым выпадку выступае ў ролі своеасаблівага святара, які, пракладаючы шлях з іншага свету ў гэты, рыхтуе адначасова і месца тэафаніі, якая і з'яўляецца кульмінацыйным момантам у разгортванні

адпаведных валачобных сюжэтаў: падворака гаспадара становіцца месцам бяседы *Бога* і ўсіх святых, набываючы яскравыя рысы нябеснага выраю; па М. пераязджае на падворака карэта з Божай Маці. Гэта ўзнаўляе пэўныя элементы вельмі архаічнай індаеўрапейскай культуравай практыкі, калі мастаўшчыкі ўтваралі не толькі прафесійную, але і канфесійную групу (параўн. статус мастаўшчыкоў у старажытных прусаў) або асобную святарскую карпарацыю. Так, паводле вельмі імавернага тлумачэння, рымская калегія пантыфікаў атрымлівае сваю назву ад тэхнічнага тэрміна *pontifex*, што азначае «той, хто робіць масты» (параўн. лац. *pons* «мост» і санскр. *patha*, слав. **рѣть* «шлях»). Ад канца XV — пачатку XVI ст. захаваліся звесткі аб «бортскай (ці барцянскай) воласці» над ракой Пелясой у Воранаўскім раёне. Дакументы сведчаць аб перасяленні ў гэтыя мясціны прусаў са Скаловіі і Барты. Да XVIII ст. перасяленцы складалі самастойную адміністрацыйную адзінку, якая вылучалася сярод суседзяў. Іх асноўным абавязкам было будаўніцтва М., за што яны вызваліліся ад вайскавай павіннасці.

Падобна, што даўней закладка і будаўніцтва М. не абыходзіліся і без ахвярапрынашэнняў, найбольш верагодна — чалавечых. Пазней гэта адбілася ў павер'і, што першы, хто праедзе па новабудаванаму М., абавязкова на ім патопіцца. Такая ахвяра служыла свайго роду выкупам месца ў нячысціка, найперш, відаць, у *вадзяніка*. У чарадзейных казках такой ахвярай аказваецца сам будаўнік калінавага М. — *Змей*, або *Кашчэй Неўміручы*. Але гэтай рэальнай смерці хтанічнага персанажа спадарожнічае сімвалічная (рытуальная) смерць казачнага героя, які пераязджае па калінавым М. у іншы свет. Параўн.

таксама і матыў патаплення на калінавым М. варанова статка і трох малойчыкаў у валачобных песнях, дзе, праўда, прысутнічае і ініцыяцыйна-шлюбная сімволіка.

На тэрыторыі Беларусі вядомы легендарныя масты — Перуноў мост (Чэрвеньскі р-н), Вітаўтаў, або Вітальдаў, мост блізу в. Іжа Вілейскага р-на, Чортаў мост і Князеў мост блізу Полацка, Бабін мост блізу в. Радажэ у Маларыцкім р-не, Крывы мост у Віцебску ды інш. Паводле падання, Бабін мост быў пабудаваны нейкім войскам, каб выбрацца з *балота*, у якое яго завяла баба, што паказвала дарогу. Частва будаўніцтва М. прыпісваецца *шведам* ці *французам* або якому-небудзь каралю. Некаторыя каменныя заборы на рэках выступаюць у якасці М. Блізу в. Малмыгі Вілейскага р-на каменная града на Вілі лічыцца рэшткамі М., які пабудавалі шведы. Прычым кожны салдат кінуў у раку толькі па адным каменю.

Літ.: *Віцьбіч Юрка*. Пльве з-пад Сьвятое гары Нёман. Мн., 1995. С. 7—94; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 52—53; *Іванов Вяч. В., Топоров В. Н.* Славянские моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 167; *Крачковский Ю.* Быт западнорусского селянина. М., 1874; *Малоха М.* Фразеологизмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. Мн., 1998. С. 86—88; *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 312—315, 339; *Сергеев А. К.* Прымі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998; С. 251—252; *Судник Т. М.* К изучению следов древних пруссов на территории Беларуси // Конференция «Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом». М., 1978. С. 131—133; *Судник Т. М.* К изучению исторической антропонимии литовско-белорусского пограничья // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 213—219; *Топоров В. Н.* Мост // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 176—177.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, С. Санько

МУЖЧЫНА, у народнай культуры вобраз часцей пазітыўны, які пазначае розум, мудрасць, творчасць, плоднасць. М. — першы чалавек у бальшыні касмагоніяў, у тым ліку і ў біблейскай традыцыі. У беларускіх варыянтах этыялагічных легендаў першы чалавек Адам меў хвост, з якога потым зрабілася Ева. У іншых легендах М. і жанчына былі некалі адной плоцю. Д'ябал спакусіў жанчыну і адарваў яе ад М., што і абумовіла іх фізіялагічныя адрозненні. У вобразе М. паўставаў Бог, амаль усе сакральныя функцыі першатворцы, дэміурга перадаваліся менавіта яму — М. Асаблівы статус надаваўся мужчынам-прафесійнікам: *кавалю*, цеслю, *ганчару*, заняткі якіх у архаічнай свядомасці наўпрост супастаўляліся з міфалагемай першатварэння.

Сімволіка абрадавых функцый М. захоўвае даўнія ўяўленні аб сеянні як пра палавыя дачыненні з *зямлёю*, якая надзялялася падкрэслена жаночай семантыкай. Часам сейбіт на полі распранаўся, зерне прыносіў у старых нагавіцах, аб'язджаў *поле* наагул без іх, што, відавочна, мела асновай сімволіку пасеву як апладнення зямлі. Асабліва ўстойліва з мужчынскім пачаткам у сельскагаспадарчай магіі звязвалася вырошчванне агуркоў: гаспадара запрашалі на гарод, прасілі голым пабегаць па лёхах і да т. п. (значную ролю ў падобных захадах адыграла імітатыўная магія). М. не толькі пачыналі гаспадарчыя работы, але і заканчвалі іх: касілі, вазілі снапы, малацілі ды інш., адным словам, усё рабілі, каб забяспечыць сям'ю *хлебам*.

Значная роля М. у наладжванні сувязяў з сакральнымі сіламі — менавіта гаспадар клікаў *Мароза* на куццю, *душы* продкаў на *Дзяды*, нёс пачастункі *Дамавіку*.

Катэгорыю мужчынскага ў шматлікіх рытуалах рэпрэзентуюць *шап-*

ка, штаны, таўкач, качарга, сякера ды іншыя падобныя прадметы, якія надзяляліся пэўнымі прадуквальнымі, а таксама апатрапейнымі якасцямі.

Нараджэнне хлопчыка, лічылі, можна запраграмаваць, падклаўшы пад шлюбны ложка шпку, а таксама мужчынскія прылады працы. Гэтак жа прыход у хату на *Каляды* першага М. паказваў на ацёл каровы менавіта бычком.

М. забаранялася мець дачыненні з жаночымі прыладамі працы — не глядзець на *дзяжу*, а то перастане расці *барада*, не чапаць *верацяно*, бо тое будзе блытаць кудзелю.

М. супрацьпастаўляецца жанчыне як станоўчае адмоўнаму (гл. веранні пра пажаданасць сустрэчы на шляху з М., а не з жанчынаю); як *правае леваму*, бо жанчыне адводзілася месца злева ад М.; як сухое мокраму (у некаторых мясцінах Гарадзенскага павета жыта зажынаў М., каб лета не было гнілое).

Літ.: *Серожпатоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1933. С. 43; *Шейн П. В.* Матэрыялы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1897. Т. 1. С. 240; *Fedorowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. S. 200—201.

Т. Валодзіна

МУЗЫКА, гуслір, дудар, лірнік, скамарох, у міфалагічнай традыцыі многіх народаў божы вяшчун, прарок, *чараўнік, валх* (ст.-слав.). Вобраз беларускага М.—«арфея» стварыў Я. Колас у паэме «Сьмон-Музыка». Старадаўні славянскі архетып М. — *Вялесяў* унук вяшчун Баян, апеты ў «Слове пра паход Ігаравы». Славяна-крывіцкія і старадаўнебеларускія паганскія валхвы выступалі ў ролі магаў-музыкаў, называліся гуслірамі. Антычная традыцыя спалучэння вобразаў М. і *пастуха* ў вобразах Апалона і Арфея

самабытна выявілася ў беларускай міфалогіі і фальклоры (абрадах, казках, легендах, песнях). Пастух і М. — персанажы народных (сялянскіх) уяўленняў аб райскім шчасці ў адзінстве з прыродай (казкі-прыпавесці «Пятніца», «Дзяўчына», «Гуслі», «Шчаслівы пастух». Пастух-М. у сялянскім фальклоры стаў увасабленнем народнасці мастацтва, яго несумяшчальнасці з гандлярскім светам, у якім бачыцца царства нячыстай сілы. Лірычна-драматычны вобраз чарадейнага М., беларускага Арфея, які сваёй музыкай разбурыў царства нячысцікаў, стварыў казачнік Рэдкі ў казцы «М. і чэрці». Гратэскавая трагедыя гэтай тэмы — запісаная адслучаніна Тычыны казка «Цыган-М.». Пра побытавы аспект вясковых лірыкаў сведчыць прыказка: «Дудар — не гаспадар, стралец — не жылец, рыбак — і той па вушы абгінець». «Музыка ўжо такі родзіцца, бо нежны можа наўчыцца йграць, а музыка сам навучыцца», «Не той музыка, хто йграе на вяселлі або на йгрышчы, а той, хто сам сабе йграе», «Музыку не тое што людзі, але і жывёлы слухае». Гл. таксама *Скамарохі*.

Літ.: Карамзін Н. М. История государства Российского. Кн. 1. Т. 1. СПб., 1842. С. 33; *Конан Ул.* Беларускі музыка-Арфей // *Польмя*. 1992. № 11. С. 149—158; *Конан Вл.* Народ в координатах культуры // *Нёман*. 1995. № 2. С. 138—145; *Малевиц С.* Белорусский нищенский «Лазарь» // *Живая старина*. Год XV. СПб., 1906. Вып. II. С. 109—114; *Никифоровский Н. Я.* Очерки Витебской Белоруссии. II.: Дудар и музыка. М., 1992. С. 1—33; *Сергунтовский А. К.* Сказки и рассказы белорусов-полешуков. СПб., 1911. № 2; *Сергунтовский А.* Казкі і аповяданні беларусаў са Слуцкага павету. Л., 1926. С. 56, 58, 64, 71, 77; *Шэйн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. II. СПб., 1894. С. 9, 51, 476.

У. *Конан*

МУРАШЫ, мурáшкі, у народнай свядомасці сімвалізавала «плоднасць», «множнасць» і працавітасць. Аб'ектам міфалагізацыі стаў калектыўны, «грамадскі» лад жыццядзейнасці М. і функцыя знішчэння разнастайных шкоднікаў. М. маглі завесціся толькі ў чыстым ва ўсіх адносінах доме. Значную ролю М. адыгрывалі ў разнастайных практыках, заснаваных на прычыпах прадукавальнай магіі. Так, падчас вызначэння месца пад новую *хату* гаспадары пакідалі на ноч перакулены *гаршчок* з *мёдам*. У тым выпадку, калі на раніцу ў пасудзіне былі М. — месца лічылася ўдалым (Віцебшчына). Для пабудовы хлява найлепей было выкарыстаць дрэва, ля якога знаходзіўся мурашнік, бо «гаўяда будзе добра пладзіцца» (Случчына). Калі ж у новым хляве М. з'яўляліся раней, чым туды прывялі жывёлы, гэта азначала, што апошняя будзе пладзіцца да колькасці М. Гэтаксама шчаслівай лічылася і вуда, зробленая з арэшыны, што вырасла з мурашніка.

З другога боку, М. выкарыстоўваліся і ў шкаданоснай магіі. Так, дзеля таго каб выявіць *ведзьму*, якая «адбірае малако» ў *кароў*, трэба было на *Юр'я* (*Купалу*) перасыпаць М. дарогу перад выганам жывёлы. Пасля таго як М. пераступала карова чараўніцы, у яе *малацэ* павінна было завесціся мноства чарыкаў. М. яйкі, падкінутыя ў ежу пароснай *свінні*, прыводзілі да скідвання плоду, чым карысталіся нядобразычліўцы гаспадароў (Віцебшчына). М. служылі і для здабыцця так званага *лобізніка* — адмысловай прысушкі, дзвюх костачак (крочочка і вілачак), якія заставаліся ад закапанага нанач у мурашніку *кажана*.

Адной з функцый М. ёсць «прагнаванне» надвор'я. Увесну, калі мурашнік з'яўляўся з-пад снегу, у яго трэба было ўтыркнуць палку, роўную

цено дарослага чалавека апоўдні. Калі М. імкнуліся ўверх — гэта азначала, што снегу болей не будзе, калі поўзалі ўнізе палкі — чакаўся вялікі снег. Пэўнае значэнне мела і канфігурацыя мурашніка. Калі М. будавалі яго высокім — лета мусіла быць дажджлівым, восень — ліхой, а зіма — цяжкай. На Палессі М. выкарыстоўваліся ў абрадзе выклікання *дажджу*. Дзеля гэтага мурашнік раскідвалі палкай і М., якія распаўзаліся, сімвалізавалі і магічна выклікалі кроплі дажджу.

У народнай медыцыне М. выступаюць як сродак ад рэўматусу і ламаты касцей, дзеля чаго патрэбна было настаяць іх на *гарэлцы*. Асабліва моцным гаючым сродкам, які дапамагаў наагул ад усіх чалавечых *хваробаў*, лічылася так званая «масла», збітае самімі М. з уласнага малака. Але здабыць яго можна было не ў кожным мурашніку.

Працавітасць М. знайшла сваё адлюстраванне і ў беларускіх казках (М. перамагае крука, узяўшы цяжар, роўны сваёй вазе, або наносіўшы большую грудку; удзячныя М. дапамагаюць герою прыгнаць да стайні ведзьмыных *коней*, сабраць рассяяныя Бабай *Югай мак*, змалаціць збожжа, не развязаючы снапоў і не раскідаючы сцірты, перамяць салому на палову; у выглядзе М. герой пранікае ў дом, дзе жывуць матка і жонкі Паганых Смокаў; у М. ператвараюцца падманутыя бедным братам *Злыдні*, а потым правучваюць багатага брата-скнару). Сустрэкаюцца і ў малых жанрах фальклору (прымаўкі, прыказкі, загадкі).

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя павер'і і прыкметы. Мн., 1996. С. 146—147; Казкі пра жывёл. Мн., 1971; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 106—107; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 68; *Никифоровский Н.* Простонародные приме-

ты и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сергиспутоўскі А. К.* Прымхі і забавоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1998; *Толстыё Н. И. и С. М.* Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.

У. Лобач, С. Санько

МЬШ, маленькі грызун, з якім у беларусаў звязана цэлая сістэма ўяўленняў і вераванняў. Існае павер'е, што ноччу ў вобразе М. прыходзяць *душы* памерлых, каб даесці пакінутыя кусанкі *хлеба*. Аднак пасля такога візіту ў гаспадара маглі забалець *зубы*, з другога боку, раілі даядаць падедзены М. хлеб, каб папярэдзіць зубны боль. Прыналежнасць М. да грызуноў легла ў аснову ўяўленняў аб тым, што менавіта яна прыносіць *зубы* маленькім дзецям. Дзеля таго каб *зубы* ў дзіцяці рэзаліся хутчэй, на Віцебшчыне выкарыстоўвалі галаву, адарваную ў жывой М., спертую ў парашок, які ў мяшэчку навязвалі малому на шыю. Малочныя *зубы* кідалі на каптур *печи* са словамі: «Мышка, мышка, на табе лубяны, а мне дай касцяны». Даволі папулярным спосабам лячэння хворых *зубоў* выступае зварот да продкаў, *Месяца* і да т. п. Відаць, і М. у падобных выпадках дапамагаюць менавіта як прадстаўнікі памерлых. Такое аднясенне М. да продкаў, да замагільнага свету назіраецца і ў прадказаннях *смерці*: калі ў доме цяжкахворы, а дзе–небудзь пачне грызці ці пішчаць М., хворы неўзабаве памрэ; надобрым знакам лічылі і тое, калі М. пагрызе чыё–небудзь адзенне ці пачне скрэбсціся пад ложкам. З'яўленне ў хаце вялікай колькасці М. таксама прадвясчала вялікае няшчасце. Прыналежнасць М. да хтанічнага, варожага чалавеку свету выяўляецца ў здольнасці *ведзьмаў* набываць яе аблічча на *Купалле* (Слонімскі павет). Убачыць мноства

М. у сне — прыкмета надыходзячага голаду. З другога боку, тая акалічнасьць, што М. з'яўляецца самым дробным сусуном у сялібе, тлумачыла М. у сне і як прыкмету цяжарнасьці. Суаднесенасьць М. з «іншасветам», «нячыстай сілай» выяўляецца і ў легендзе аб сусветным патопе, калі М., створаная Чортам, прагрызае дзірку ў каўчэгу.

Уяўленні пра сувязь М. і нячыстай сілы выяўляюцца ў павер'ях, згодна з якімі ў памерлага чарадзея з рота выскоквае пацук, ведзьма пераўтвараецца ў М. і пад., і працягваюць тое ж суаднясенне гэтай істоты з душамі памерлых, з іншасветам. Параўн. таксама выраз «сядзіць як М. пад мятлой» (а *венік* звычайна ўспрымаецца як адзін з локусаў *дамавіка*). Менавіта як апекуна і дарадцу (якімі і ёсць продкі) маююць М. чарадзейныя казкі: яна дапамагае Янку адшукаць залатую табакерку, падчарцы абхітрыць *мядзведзя* ды інш. Высушаныя мышыныя вочкі, якія носяць пад кашуляй на грудзях, мусілі засцерагаць ад *суракаў* з боку «дробнага чараўніка». І ўсё ж хтанічныя рысы далучаюць М. да «адмоўных» істот. Яе дэманічная прырода зафіксавана ў беларускім варыянце вядомай казкі пра курачку-рабку, дзе метафарычна апісваецца канец свету, калі нават поп запаліў царкву з прычыны таго, што М. разбіла *яйка* (а *яйка* міфалагічна тоеснае сусвету). Ёсць меркаванні, што расказвалася казка пра М. і залатое *яйка* напярэдадні *Калыдаў*, калі «сонца на небе знікала і людзі баяліся, ці адродзіцца яно ізноў». Такім чынам, маленькая М. аказваецца прычынай вялікай катастрофы: ланцуг прычынна не звязаных падзеяў прыводзіць да таго, што згарае царква, якая ў дадзеным выпадку таксама выступае сімвалічным заменнікам усяго Сусвету (параўн.

разбітае *яйка* з Кашчавай смерцю і — па сутнасці сваёй навагодні — звычайна біцца велікодных *яек* як выразныя касмаганічныя сімвалы).

Беларусы залічаюць М. да міфічных гаспадароў *поля*, ім часам прысвячаліся апошнія каласы, бо быццам «М. годуюць зерно» — «тры колоскі прыгнет до зэмлі і прысыпіт іх, нехай М. годуюць зерно, каб не загінуло».

Шматлікія спосабы выгнання і выяўлення М. у большасці маюць асновай міфалагічныя ўяўленні. На Віцебшчыне М. называлі панначкамі, пакідалі ім на полі хлеб-соль, у склепці пад стог сена клалі тры каменьчыкі з трох палёў ды інш. Снапы звозілі ў пуню ў день, на які ў тым годзе прыпала Звеставанне; як закопвалі гародніну, прыказвалі: «Як на том свеце бацька і матка і ўсе нябожчыкі не ядуць, так і М. таксама не есць».

У беларускім фальклоры ёсць сюжэт, які ў тэрыяморфным кодзе апісвае ўзнікненне некаторых семіятычных апазіцый, у прыватнасці, *сабакі* і *ката* і адначасова *ката* і М. Згодна з ім, даўней *сабакі*, *каты* і М. жылі ў поўнай згодзе паміжсобку, але пасля таго як кот (когка) не ўпільнаваў паперы, у якіх былі запісаны ганаровыя правы *сабакі*, і М. пагрызлі іх, пазбавішы тым самым *сабак* іх спрадвечных правоў, пачалося варагаванне *сабак* з *катамі*, а *катоў* з М. (казкі «*Сабакі, кошка і мышы*», «*Сабачыя паперы*» ды інш.). Такое развіццё падзеяў вельмі характэрнае для міфалагічнага мыслення, а менавіта ад пачаткова ідэальнага стану да заняпаду, ад «*Космасу*» да «*Хаосу*». Параўн. псаванне *чортам* ідэальнай створанай *Богам зямлі* ў касмаганічных паданнях; страту людзьмі іх статусу насельнікаў *выраю*; утварэнне дзікіх звяроў з свойскай жывёлы або нават з людзей і да т. п.

Вядомы з казачнага эпасу і такі персанаж, як мышыны цар, які меў залатыя лапы і вушы. Па некаторых павер'ях звалі мышынага цара або караля Паднор.

Літ.: *Баричэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; *Гура А. В.* Мышь // Славянская мифология. М., 1995. С. 269—270; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 105—107; Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Мн., 1971; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 58—59; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 89, 119; *Сумцов Н. Ф.* Мышь в народной словесности // Этнографическое обозрение. 1891. № 1; Таямніцы замоўнага слова. Гомель, 1997. С. 71; *Топоров В. Н.* Мышь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 190; *Шамякіна Т.* Мышь як істога міфалагічная // Роднае слова. 1995. № 12. С. 134—139; *Шлюбскі А.* Матар'ялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 1. Мн., 1927.

Т. Валодзіна, У. Лобач, С. Санько

МЯДЗВЭДЗЬ, адна з самых сакралізаваных *жывёл* у міфалогіі. Першыя званы ўшанавання М. на абшарах Еўразіі належаць яшчэ палеаліту (рытуальныя пахаванні ў пячорах). Па падліках французскага археолага А. Леруа-Гурана, вядомыя 36 палеалітычных выяваў М., багата якія маюць яскравы сакральны характар. Некаторыя малюнкi звязаныя з міфам пра звера, які памірае і ўваскрасае. Ёсць падставы казаць пра фалічную афарбоўку культa М. (выява фаласа і мядзвэджай галавы).

На Беларусі культ М. прасочваецца з неаліту. Значнага распаўсюджання ён дасягнуў у жалезным веку, асабліва ў цэнтральнай і паўночнай частках Беларусі. Амулеты з іклаў М. трапляюцца на гарадзішчах культуры штрыхаванай керамікі і днепрадзвінскай культуры. Пры раскопках

свяцілішча на Благавешчанскай гары ў Бранскай вобл., якое належала балцкамоўнаму насельніцтву юхнаўскай культуры (пачатак н. э.), была выяўлена вялікая гліняная пасудзіна ў выглядзе галавы М. з шырока расчыненай пашчай. Пасудзіна размяшчалася каля аднаго з цэнтральных ідалаў багіні. На свяцілішчы гарадзішча тушамлянскай культуры на Смаленшчыне (трэцяя чвэрць I тыс. н. э.) знойдзены чэрап вялікага М. Даследнікі мяркуюць, што галава М. увенчвала хутчэй за ўсё цэнтральны слуп свяцілішча. Зуб і кіпцюры М. знойдзены ў адным з радзіміцкіх курганоў. Амулеты з прасвідраваных іклаў гэтага звера знаходзілі і пры раскопках раннефеадальных гарадоў (Ваўкавыск, Полацк, Магілёў ды інш.). У познефеадальны час у культуры беларусаў вядомыя такія элементы, як Смаргонская мядзвэджая «акадэмія», дзе дрэсіравалі М., і катанне Радзівіла Панае Каханку летам у санях, запрэжаных М., па дарозе, пасыпанай соллю (XVIII ст.). Параўн. у звязку з гэтым павер'е, паводле якога сузор'е *Воз* (навуковая назва — Вялікая Мядзвэдзіца) — гэта воз, у які запрэжаны М. На ім перад канцом свету будзе ездзіць антыхрыст і падбіваць людзей, каб яны забыліся на *Бога*. Сустрэкаецца матыў воза, запрэжанага М., і ў казках: на гэтакіх павозцы тры браты паляўнічыя вяртаюць дадому адратаваную ад Марскоў Чудовішчы Чуда-Юды царэўну. На павозцы, запрэжанай М. і *чортам*, каціў да цара слаўны работнік Міша, народжаны ад сужыхарства адной маладухі і М. У народнай культуры аж да XX ст. чалавек, пераапрунуўшы М., — адзін з абавязковых персанажаў калядавання.

У фальклору і міфалогіі беларусаў пашыраны матыў пра паходжанне М. ад чалавека, які, пераапрунуўшыся ў

кажух поўсцю вонкі, спрабаваў напа-лохаць *Бога*. Гэтаксама ў М. ператва-раецца сквапны бабыль, які захапеў, каб чароўная *ліпа* зрабіла яго самім Богам (казка «Жадны бабыль»), або гультай, які, лянуючыся сам шукаць лясных *пчол*, выдзіраў чужых. Такім чынам, ператварэнне чалавека ў М. выразна звязваецца з суперніцтвам з Богам. Згодна з фальклорнымі звест-камі, частка беларусаў раней была пе-раканана ў падабенстве М. і жанчы-ны, а латышы лічылі, што М. нават грудзі мае белыя, як дзяўчына. На Ус-ходнім Палессі яшчэ на пачатку ХХ ст. у час *вяселля*, калі маладых клалі спаць, тэ спявалі песню пра М., які павінен узлезці на кледзь, дзе спяць маладыя. У беларускіх вясельных песнях мала-дых часам называюць «мядзведзем» і «мядзведзіцай», а іх вясельную дру-жыну (шафераў) — мядзведнікам. Бе-ларусы таксама лічылі, што калі пры-ведзены ручны М. зараве пасярод *хаты*, то неўзабаве ў ёй адбудзецца вяселле.

Паводле апісанняў этнографу XIX ст., у глухой мясцовасці на тэры-торыі цяперашняга Докшыцкага р-на напярэдадні *Звеставання* адзначала-ся свята *Камаедзіцы*. Лічылі, што ў гэты дзень абуджаюцца ад спячкі і вы-лазяць з бярогаў М. У гэты дзень гатавалі адмысловыя стравы: аўсяны кісель, бо М. любяць авёс, гарохавыя камы ў сувязі з назвай свята і суша-ны рэпнік (у знак таго, што М. ужы-ваюць пераважна траву, раслінную ежу). Але на 24 сакавіка па хрыс-ціянскім каталіцкім календары прыпадае адно са святаў у гонар св. Кацярыны (гл. *Кацярына*). Папярэд-ніцай гэтай святой на Беларусі была старажытная багіня, жаночая пара *Вялеса*, якая мела дачыненне да жы-вельнага свету, асабліва да М., была апякункай *шлюбав* і парадзіх. На-ступны пасля Камаедзіцы дзень пры-

свечаны *Звеставанню* (*Блажавешчан-ню*) па календары каталіцкай кан-фесіі. Згодна з рэканструкцыяй пер-шабытнага календара, праведзенай В. Уласавым, у старажытнасці 24—25 сакавіка як вынік купальскіх ініцыя-цый дзяўчат адбываліся *роды*. У ста-ражытных грэкаў сугучную назву з Камаедзіцай мела мядзведжае свята *Сомоедія*, прысвечанае багіні Артэ-мідзе, якое адзначалася блізу 25 са-кавіка. Лічылі, што Артэміда праз сваю памочніцу (ці сваю іпастась) Іліфію дапамагае парадзіхам.

Як вядома, ва ўсходніх славян М. часта называюць чалавечымі імёнамі Мішка, Міхал, а мядзведзіцу — Маруха (у тым ліку ў беларускім фальк-лоры). Гэтае азначэнне «Маруха» паў-тарыў Адам Міцкевіч у сваім «Пану Тадэвушы». М. часам называлі яшчэ і Марцінам, а ў Румыніі — «брат Міка-лай» (*frate Nicolae*), што з’яўляецца магчымай кантамінацыяй імёнаў Мікалая і Міхаіла. Польскі паэт XVI ст. М. Рэй у адным са сваіх вершаў ужыў зварот да М. «пан Міка». Магчыма, гэтыя звароты звязаныя з тым, што свята *Мікола* пасля прыняцця хрыс-ціянства стаў заменнікам Вялеса, які ўвасабляў і ў вобразе М., а «Маруха» паходзіць ад імя багіні *Мары*, хтанічнай багіні нараджэння і *смерці*, вобраз якой пазней дэградаваў у пер-санажа дэманалогіі.

Здольнасць да ператварэння ў М. прыпісвалася ведзьмакам і шаманам. Мядзведжае *маска* і строі су-дачыняюцца са значнай колькасцю рытуалаў. З іншага боку, у Беларусі, Літве, Скандынавіі М. у народных казках выконвае ролю святара.

З шэрагу дадзеных вядома, што культ Вялеса ўзаемадзейнічаў з куль-там М. як гаспадара звяроў. Вядомы абраз, дзе побач са святым Уласіем (хрысціянскі наступнік Вялеса) можна бачыць д’ябла з мядзведжай мордай.

М. лічыцца сімвалам ніжняга свету. Напрыклад, у літоўцаў XIII ст. пры спальванні памерлага разам з ім клалі, згодна з летапісам, кіпцюры М. і рысі, з дапамогаю якіх нябожчык павінен быў узабрацца на высокую *гару* да Бога. У старажытнаіндзейскіх Ведах М. увасабляў буру, грымоты і *вечер*. Яшчэ ў XIX ст. беларусы закліналі надыходзячую буру словамі: «Мядзведзь, мядзведзь, разгані хмары, дам табе кучу аўса», бо М. лічыўся звязаным з разбуральнымі стыхіямі. Згодна з А. К. Кіркорам, на *Каляды* падземны цар, ператварыўшыся ў М., разам са зграяй *ваўкоў* (мяцеліцамі) ганяецца за жонкай *Перуна*, якая павінна нарадзіць сонечнага бога.

Акрамя таго, як вядома на шырокім сусветным матэрыяле, М. у міфалагічных уяўленнях і рытулах можа выступаць як божышча (у прыватнасці, якое памірае і ўваскрэае), культурны герой, заснавальнік традыцыі, прадак, родапачынальнік, татэм, дух-ахоўнік, дух выздараўлення, элемент астральнага кода, увасабленне *душы*, звярыны двойнік чалавека, *пярэварацень* ды інш. Як вынік сужыцця М. з жанчынай або палюўніка з мядзведзіцай у фальклоры розных народаў згадваецца катэгорыя паўлюдзей-паўмядзведзяў.

М. даволі папулярны персанаж казачнага эпасу. Так, у недасягальных краінах жыве М.-залатавух, здабыць якога герою дапамагае яго чароўная жонка, якая мае ўладу над цудоўнымі звярамі. У падземным царстве жыве *белы* М. з агромністым *вухам* («вярста вуха», параўн. у звязку з гэтым наагул уяўленні пра «мядзведжае вуха»), які крадзе *коней* з царскай стайні. У беларускім фальклоры добра захоўваецца матыў сужыхарства жанчыны з М., у выніку якога нараджаецца цудоўнае дзіця з адной яскравай прыкметай: яно мае адно мядз-

веджае вуха і, відаць, менавіта як вынік гэтага валодае нямеранай сілай, што і дае яму магчымасць здзяйсняць разнастайныя подзвігі ў казках з сюжэтам пра тры падземныя царствы. Магчыма, што ў гэтых казачных матывах захаваліся нейкія даўнейшыя ўяўленні пра засяроджанне мядзведжай сілы менавіта ў яго вухах, што магло адбывацца і ў адпаведнай рытуальнай або магічнай практыцы. Прынамсі, пралязанне з *правага* вуха М. у яго *левае* вуха прыводзіць да чароўных ператварэнняў герані казак «пра дзедаву дачку і бабіну дачку». Параўн. таксама выкарыстанне словазлучэння «мядзведжыя вушы» для называння некаторых батанічных аб'ектаў: гэта адна з назваў талакнянкі звычайнай, дзіванна скіпетрападобнай, а таксама грыбоў ласі.

У пераліку звяроў паводле старшынства М. займае або першую пазіцыю, або другую, саступаючы месца адно ільву. У некаторых казках выяўляецца супрацьпастаўленасць М. *ваўку* (параўн. прымаўку: «На воўка помоўка, а медзведзь знішка»), хаця ў іншых сітуацыях яны дзейнічаюць супольна разам з іншымі звярамі, дапамагаючы галоўнаму герою. У фальклоры вядомая і больш непасрэдная сувязь М. з ваўком: гэта шырока распаўсюджана на Беларусі паданні пра *ваўкалакаў*. Паводле праўдападобнай этымалагічнай версіі, другая частка гэтага складанага слова стасуецца з адной з табуістычных назваў М. (параўн. прус. *tlok*, літ. *lokys*, лат. *lācis* і роднасныя ім назвы М. у іншых індаеўрапейскіх мовах, якія адсылаюць да азнакі яго кудлатасці). Падобны вобраз ваўкамядзведзя быў выкарыстаны і ў адной з беларускіх казак: «Радзіла твая жонка невядомую звярушку: мядзведжыя ногі, воўча галава». У казцы

«Мужык, мядзведзь і ліса» воўк і мядзведзь аб'ядноўваюцца ў вобраз, перадаваны з дапамогай спаранага слова «ваўкі-медзвядзі». На пэўны паралелізм вобразаў М. і ваўка ў традыцыйнай свядомасці можа паказаваць і іншая назва грыбоў мядзведжыя вушы (ласі), а менавіта ваўчыныя вушы або воўча вушы. Параўнайма таксама літоўскую прымаўку: *può vilko bėgdamas, užbėgsi lokį* «з агню ды ў польмя» (літаральна — «уцякаючы ад ваўка, забег да мядзведзя»). У каляндарным кодзе М. адпавядае лета — перыяд ад веснавога да восеньскага раўнадзення, а ваўку — зіма.

Імавернае і семіятычнае супрацьпастаўленне М. і *зайца*. Прынамсі, сляды яго можна бачыць у прымаўках накшталт: «За дзень аблётэаш свет і кладзешся з медзвядзём, а ўстаняш з зайцам», «Медзведзя сіла, а зайцаў паварот», паводле апазіцый «сіла — слабасць» і «сіла — спрытнасць».

Вядомы казачны сюжэт, дзе М. выступае тэрыяморфным эквівалентам *Бабы Ягі* або лясной гаспадыні, выпрабавуючы ў лясной хатцы на курнай ножцы дзедаву і бабіну дачок, у выніку чаго першая атрымлівае багатую нагароду, а другая спатыкае жахлівую смерць. Не пазбаўлены, відаць, глыбокіх міфалагічных каранёў і шырока распаўсюджаны казачны матыў «М. на ліпавай назе».

Такім чынам, М. з'яўляецца адным з найбольш папулярных персанажаў беларускай народнай міфалогіі. Не-

здарма сама назва М. з'яўлялася табуванай.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 180; *Зайкоўскі Э. М.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. Мн., 1998. С. 6—7, 11; *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; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Волкодлак // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 242—243; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 46, 57; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Медведь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 128—130; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 54—56, 256—258; *Семенчук И. А.* К вопросу о рождении культа медведя в период палеолита // V Міжнародна археалагічная конференцыя студэнтаў та моладых вченых. Київ, 22—24 квітня 1997 року. Наукowi материалы. Київ, 1997. С. 71—73; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 31; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 3. М.—П. Мн., 1982. С. 99; *Топоров В. Н.* Кельтиберская надпись из Боторриты в свете балто-славянского сравнения // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986. С. 209—224; Чарадзеіныя казкі. Ч. I. Мн., 1973. С. 123—127, 156—171, 337—342, 554; Чарадзеіныя казкі. Ч. II. Мн., 1978. С. 27—28, 30, 237—247, 253—254, 272; *Kiersnowski R.* Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowych czasach. Fakty i mity. Warszawa, 1990. S. 249, 304, 338, 341, 351—352, 400—401, 404, 406.

Э. Зайкоўскі, С. Санько



НАВАЛЬНІЦА, адна з прыродных стыхіяў, якая ўлучае ў сябе *маланку* і *гром*. У беларускіх легендах тлумацьца, што калі дзе-небудзь ударае маланка, то гэта Бог б'е нячыстага. Гром з перуном у фальклоры супрацьпастаўляюцца *Змею*. Часам сустракаецца матыў шлюбных дачыненняў Грому і Маланкі. У беларускіх казках пярун б'е *чарцей*. Маланка з'яўляецца прыладай Грамавіка (хрысціянізаваны варыянт — стрэламі святога *Іллі*). Паводле фальклорных уяўленняў, маланка нараджаецца ад *каменя*. Яшчэ ў мінулым стагоддзі старажытныя каменныя *сякеры*, што выпадкова знаходзілі ў зямлі, у народзе лічылі «громавымі стрэламі». У многіх гаворках польскай мовы беленгіты (акамянелыя малюскі цыгарападобнай формы) называюцца «*kamien piorunowy*», «*kamyszek z pioruna*» і да т. п. Згодна з зафіксаваным у XIX ст. народным павер'ем, калі бог *Пярун* хоча кагосьці пакараць, то ён «разбівае скалы і праз гэта пускае на зямлю агонь-маланку». Паводле іншага павер'я, грымотны лук Перуна — каменны молат, часам *вясёлка*, а стрэлы — маланка. Адным ударам свайго молата ён разбівае хма-

ры, і апладняльная вада ліецца на зямлю. Існавала таксама ўяўленне, што Пярун трымае ў руках двое велізарных жорнаў, трэ імі і стуквае адзін аб адзін, трэннем і ўдарамі ён робіць гром і атрымлівае маланку. Аскепкі жорнаў, што адскокваюць ад удараў, і з'яўляюцца «перуновымі стрэламі». У народзе лічылася, што *душа* чалавека, забітага Перуном у часе барацьбы з нячысцікамі, трапляла прама на *неба*, таму не прынята было ратаваць загінуўшых ад удару маланкі, гэтаксама як і тушыць будынкі, што загарэліся ад Н. Старажытныя грэкі месца, куды ўдарыла маланка, абгароджвалі і потым ушаноўвалі, падобны звычай вядомы і ў беларусаў.

Асноўныя погляды на паходжанне грому і маланкі, характарыстыка бога грому існавалі яшчэ ў агульнаіндаеўрапейскай міфалогіі (у старажытнай Індыі імя бога Н. і адначасова навальнічнай хмары з'яўляўся Пярджанья, у хетаў богам грому быў Пірва). У беларускай мове да нашага часу маланку называюць перуном. У казках Гром — муж царыцы Малонні, якія пераследуюць Змея (цара Зміюлана) і спальваюць яго статкі. Старажытнаісландскае Mjöllnir (зброя бога Тора) этымалагічна роднаснае слову «маланка» і першапачаткова ўяўлялася каменнай.

Літ.: Міфы Бацькаўшчыны. Мн., 1994. С. 64—65; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 18, 80, 97, 165.

Э. Зайкоўскі

НАВІНА́, архаічнае свята ўраджаю ў паўночна-заходніх раёнах Беларусі, што адбывалася восенню, у верасні блізка да восеньскага раўнадзення, перад святам *Багач* (Багатуха). Свята мае пэўнае падабенства да апісанага ў навуковай літаратуры святкавання, якое ладзілі ў славянскім

рэлігійным цэнтры ў Арконе ў храме Светавіда на востраве Руген да таго, як ён быў разбураны германцамі. Толькі ў Арконе з'яжджаліся прадстаўнікі славянскіх плямён, а на Н. збіраўся ўвосень увесь род, свята мела сямейны пачатак. На пачатку XX ст. на Н. з'яжджалася радня, мусіць, нейкім чынам папярэдне дамаўляліся, да каго ехаць. Асноўная абрадавая дзея, як і на *Дзяды*, палягала ў багатым пачастунку, патрэбна было зварыць, прыгатаваць стравы з усяго, што вырасла за лета. Як перад кожным гадавым святам, праводзілася ачышчэнне ўсяго, забівалася ахвяраваная Н. *жывёла* — баран, выпрук, цялё. Жывёліну ахвяравалі звычайна малую, якую —небудзь драбнейшую, горшую за астатніх. Лічылася, што ахвяраванае Н. вельмі хутка расце, папраўляецца. Калі ж бы гаспадар захацеў удалую жывёліну захаваць, замяніць іншай, няўхільна наступіць кара — жывёліна падзе. Нездарма пра чалавека, што ўмее трымаць слова, прымаўка кажа: «У яго дакладаванае, што ахвяраванае», г. зн. абавязкова будзе выканана. Такое ўшанаванне Н., казалі, спрыяе здароўю людзей. Н. называлі не толькі свята, але і ўсё новае, што вырасла сёлета, што каштуеш першы раз: ягады, садавіна, гародніна ды інш. Каштуючы Н., патрэбна было папярэдне вымавіць формулу-замову: «Навіна ў рот, // Здароўе ў жывод, — // Мядзведжа сіла, // Зячы парвот (Мядзельскі р-н). (Паводле ўласных звестак з Мядзельскага р-на.)

Л. Салавей

НАКТЫР, рэгіянальная (Відзы был. Дзісенскага пав.) назва *вутьра*. Назва Н. матываваная характэрнай яго манерай з'яўляцца ўначы і рабіць усялякую шкоду людзям і жывёле. Можа ўзыходзіць да адпаведнай балтыцкай першакрыніцы (параўн. літ. *naktis* «ноч»).

Літ.: Ластоўскі В. Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 818.

С. Санько

НАЎЎІ, так у беларускай традыцыі называлі *душы* памерлых, а ў некаторых мясцінах «наўцамі» называлі толькі памерлых у апошні год.

Уяўленне пра Н. як асобную групу міфалагічных істот мае агульнаславянскае паходжанне. У гэтым семантычным полі сустракаем і паняцце «наўе», якое некаторыя даследнікі лічаць старажытным славянскім увасабленнем *смерці* (У. М. Тапароў, Вяч. Ус. Іванаў), а іншыя разумеюць як адлюстраванне славянскіх уяўленняў пра свет памерлых (М. Рудніцкі). З гэтым колам уяўленняў этымалагічна звязваецца і мужчынскае бовства Нуја, якое засведчана польскімі аўтарамі XV ст. Длугаш параўноўвае Нуја з Плутонам, рымскім бовствам царства памерлых. Свяцілішча Нуја існавала ў тагачаснай сталіцы Польшчы — Гнёзне. Бовства Нуја мае агульнаіндаеўрапейскія карані. Іншыя этымалагічныя сувязі — са словамі «ныць», «нудота», «нудны» і да т. п.

«Аповесць мінулых гадоў» пад 1092 г. змяшчае апавяданне пра падзеі ў Полацку, якія сталіся для летапісца прадвесцем шматлікіх бедаў і турбот па ўсёй Русі. Палачаны былі напалоханыя вялікай колькасцю Н., якія з моцным тупатам і грукатам скакалі па вуліцах горада на *конях*. Убачыць іх было немагчыма, заставаліся толькі *сляды* іх коней на зямлі. Месцічаў, якія выходзілі з хатаў, каб даведацца, што адбываецца, Н. надзялялі язвямі, ад якіх людзі неўзабаве паміралі. Летапісец нават сведчыць, што пасля гэтых падзей нарадзілася прымаўка: «Наўі пабіваюць палачанаў». Безумоўна, у апавяданні захаваліся звесткі аб нейкай

эпідэміі ў Полацку, якая была асэнсавана мясцовымі жыхарамі як нашэсце Н.

Гэтае вядомае апісанне полацкіх падзей 1092 г. дало падставы некаторым даследнікам бачыць у Н. душы памерлых, якія нядобразычліва ставяцца да людзей: памерлыя чужаземцы, памерлыя «не сваёй», натуральнай ці «небяспечнай» смерцю (Б. Рыбакоў). Але ж больш верагоднай з'яўляецца думка, што Н. называлі ў язычніцкай традыцыі ўсіх памерлых і шанавалі іх, а адмоўны сэнс гэтае слова пачало набываць з прыходам хрысціянства, як, напрыклад, гэта здарылася ў Балгарыі. Пра тое ж сведчыць рус., укр. навка, мавка — «душа дзяўчынкі, памерлай да хрышчэння», славенск. павје — «душы нехрышчонных дзяцей». В. Ластоўскі адзначаў, што ў Беларусі назва «навец» стасавалася да памерлага ў апошні год ці да «небяспечнага» мерцвяка, які пасля смерці ходзіць у сваім целе і ссе кроў у людзей, накітават *вульра* ці вурдалака. Такі навец супрацьпастаўляўся мярсеню — памерламу, які ўжо «рассыпаўся» і не мае свайго фізічнага цела.

У беларускай народнай традыцыі ёсць шмат прыкладаў добразычлівага шанавання Н., прычым гэтая традыцыя непарыўна цягнецца з даўніх часоў. У павучальных хрысціянскіх творах XII—XIII стст. «Слове аб ідалах» і «Слове аб пасце для нявеждаў» падрабязна апісаны звычай спецыяльна тапіць Н. *лазню*, каб яны ў ёй мыліся. У лазні пакідалі *ручнікі* і абрусы для Н. і абавязкова пасыпалі падлогу *попелам*. Калі раніцаю на попеле знаходзілі птушыныя сляды, верылі, што продкі сапраўды прыходзілі мыцца. Птушыныя сляды Н. паказваюць зноў жа пашыраныя ў беларускім фальклоры ўяўленні аб душах памерлых у выглядзе *птушак*.

Звычай рабіць лазню для Н. захоўваўся яшчэ ў пачатку XX стагоддзя (в. Лучосы Смаленскай губ.).

Было ў Беларусі і спецыяльнае свята, якое прысвячалі Н. У некаторых мясцінах яно вядомае як Наўскі вялікдзень (Нябожчыцкі вялікдзень, Пасха памерлых), а ў цэнтральных раёнах Беларусі яно атрымала назву *Радаўніца*. Наўскі вялікдзень спраўлялі ў розных раёнах ці ў *Чысты чацвер*, ці ў аўторак на пасявелікодным тыдні. У гэты дзень пашану памерлым аддавалі абавязкова на могілках, дзе збіраліся ўсе крэўныя. Магілу пакрывалі абрусам і на ім раскладвалі багаты пачастунак са спецыяльнымі стравамі. Абавязкова былі і велікодныя *яйкі*. Лічылася, што ежу спажываюць і памерлыя, таму яе рэшткі нельга было забіраць назад дадому. На магілу маглі ліць *гарэлку* ці пакідалі памерламу яго найбольш любімыя стравы. Раней ежу для памерлых выстаўлялі і на дах дома. Пасля абеда свята працягвалі ўжо дома, дазвалялася крыху весялосці. У некаторых палескіх рэгіёнах наўцам прысвячаліся і іншыя святы.

Літ.: Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. II // Зап. Моск. археологич. ин-та. М., 1913. Т. XVIII. С. 5—6, 15, 60; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 68—69; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 34—35, 276—277; Толстой Н. И., Толстая С. М. К вопросу о белорусско-(полесско-) болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетен за съпоставително изследване на българския език с други езици. 1976. № 5. С. 87; Толстая С. М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю: К—П // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 205—207.

А. Прохараў

НАЧНІЦА, Начніца, міфічная істота, у *кую* пасля сваёй смерці ператворана

жанчына, што ніколі не мела дзяцей праз шальмоўства альбо праклятая людзьмі, таксама персаніфікацыя адпаведнай дзіцячай *хваробы*. Н., залазячы ў *калыску* ці пад *калыску*, не дае дзецям спаць, казыча іх, дакучае, з-за чаго дзіця плача ўсю ноч. Н. дае ссаць свае грудзі, у якіх замест малака атрута, і ў выніку дзіця хварэе, пакутуе і пры незнаходжанні лячэння памірае. У якасці *абярэгу* ад Н. рабіліся лялькі з ануч, расстаўляючы якія на кожным акне, казалі: «Глядзеце, лялечкі, каб мой маленькі спаў!» Ад гэтага Н. павінны мінуцца. На Лоеўшчыне лічылі, каб засцергаць дзіця ад Н., трэба абавязкова спаваць. Сцвярджалася таксама, што Н., як настане ноч, лазяць па птушыных гнёздах, выпіваюць яйкі і ядуць птушанятак.

На Случчыне верылі, што найбольшы разгул Н. — лета, момант максімальнага росквіту ўсёй расліннасці, што паказвае на іх пэўную сувязь з вегетатыўнымі сіламі і родніць з *русалкамі*. Час іх з'яўлення — ад *заходу сонца* і да першых азнакаў світанку. Свае ігрышчы *голыя* Н. у выглядзе маладых дзяўчат ладзяць на глухіх лясных *азёрах*, суправаджаючы іх шалёным піскам і рогатам. Пры гэтым над возерам сцелецца густы туман. З надыходам дня хаваюцца ў *вадзе*.

Вобраз Н. багата якімі рысамі судачыненняца з вобразами гэтакіх жаночых персанажаў, як Лаўма (параўн. літ. фразеалагізм *laume periasi* «лаўмэ парыцца» пра туман над вадой). Магчыма, Н. звязаныя з адной з версій т. зв. «асноўнага міфа» (паводле Вяч. Ус. Іванова і У. М. Тапарова), што, аднак, патрабуе больш дакладнай аргументацыі. Гл. таксама *Паўночнікі*.

Літ.: *Сержпатоўскі А. К.* Прымі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 255—256; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.*

К реконструкцыі аднаго міфалогічнага тэкста в балто-балканскай перспектыве // Структура тэкста. М., 1980. С. 240—285 (перадрук у: Из работ Московского семиотического круга. М., 1997. С. 221—256); *Янкова Т. С.* Дыялектны слоўнік Лоеўшчыны. Мн., 1982. С. 213; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. S. 76—77, 217, 270.

У. Васілевіч, С. Санько

НЭБА, у міфалогіі важнейшая частка космасу, вяршыня сусветнай *гары*, дзе жывуць багі, дом усяго свету (дом, які ўтварае сцены і дах над падлогай-зямлёй). Паводле ўяўленняў беларусаў Магілёўшчыны, Н. — гэта шарападобная гара з *лёду*, якая канцамі абапіраецца на моры. На Н. жывуць *Бог* і яго світа. Бог там запісвае ўсе добрыя і ліхія справы людзей для ўсеагульнага страшнага суда.

Н. і *зямля* ў міфах лічацца вялікімі бацькамі. Гэта вярхоўная шлюбная пара. Н. дзейнічае як мужчынская пладатворная сіла — пралівае на зямлю свае промні і *дождж*.

Згодна з некаторымі фальклорнымі запісамі са Случчыны, Н. складаецца з сямі столак, ці ярусаў. На сёмым Н. жыве Бог, а людзі бачаць толькі першае Н. Шэраг звестак дазваляе рэканструяваць міф пра каменнае Н. На Н. абавязкова жыве бог Грому. У зямной рэальнасці рэпрэзентантамі Н. лічацца ўзгоркі, ўзвышшы, а таксама вяршаліна Сусветнага дрэва.

Літ.: Верованія і абряды жителяў Могилевской губернии-белорусов // Труды этнографического отдела императорского общества любителей естественной истории, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. IV. М., 1877. С. 26—33; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 5, 10, 17, 22, 138, 147; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 36—46.

Л. Дучыц, Э. Зайкоўскі

НЕВІДУШЧАСЦЬ, слепатá. Паводле народных уяўленняў, поўная ці частковая Н. выступае як характэрная ўласцівасць *нябожчыкаў*, прадстаўнікоў «іншасвету» ці асобаў, звязаных з «нячыстай сілай»; у шэрагу выпадкаў слепата чалавека разглядалася як пакаранне з боку вышэйшых, сакральных сілаў за парушэнне пэўных маральна-этычных нормаў.

Суднісенне Н. як аднаго з відаў калецтва, «крывізны», з «тагасветам» палягае ў тым, што бачнасць і здольнасць бачыць з'яўляюцца фундаментальнымі прыкметамі гэтага свету і жывога чалавека, тым часам як «іншасвет» не толькі не бачны, але і не мае выгляду, формы, якіх-небудзь абрысаў, г. зн. выступае як сущальная цемра, якую і «выглядаюць» нябожчыкі ды невідущыя людзі.

Адсюль погляд нябожчыка, сляпога ці пэўнай міфалагічнай істоты ўсведмаляўся як позірк з «тагасвету» (нежывы, мёртвы) і таму вельмі небяспечны для жывога чалавека. Калі нябожчык расплюшчваў *вочы* ў хаце, лічылася, што ён выглядае чарговага мерцвяка. Каб прадухіліць падобнае, імкнуліся зрабіць памерлага канчаткова невідущым, кладучы яму на павекі медзяныя *грошы*.

Вочы прадстаўнікоў «нячыстай сілы», якая ў народнай традыцыі характарызуецца як «сляпая, крывая, кульгавая», таксама нагадваюць вочы нябожчыка. Так, напрыклад, у *русалак*, пасля таго як яны прывабляць ахвяру, вочы рабіліся «шклянныя і нерухомыя, як у нябожчыка».

Лесавік меў «белыя лупатыя вочы», што стасуецца з хваробай вачэй, якая прыводзіць да слепаты, — бяльмом. Вельмі часта частковая ці поўная Н. выступае як прыкмета шкаданосных *чараўнікоў* ды *ведзьмаў* («чараўніца сляпая і крывая»), якія могуць наслаць *сурокі* праз «вока

крывое, вока сляпое». Зрокавыя дэфекты ці слепата з'яўляліся пераважным калецтвам «людзей падарожных» ці «старцаў», якія выконвалі ў традыцыйным грамадстве функцыю своеасаблівых пасярэднікаў паміж светам жывых і памерлых. Здольнасць старцаў «бачыць нябачнае», зазірнуць у тагасвет і адпаведна камунікаваць з яго прадстаўнікамі ўскладала на іх функцыю звароту да продкаў, святых ці бога з просьбай *долі*, жыццёвага спору ці ў мемарыяльных (памінальных) мэтах для ўсёй грамады.

З другога боку, у народных рытуалах і абрадах доволі шырока выкарыстоўвалася Н. сімвалічная, галоўнай мэтай якой было дасягненне больш цеснага і дзейснага кантакту чалавека з іншасветам.

Рытуальнае «вяртанне» чалавека ў стан няпэўнасці, хаосу — «асабістых ростаняў» — праз сімвалічную слепату (а таксама немату, глухату) мела на мэце атрыманне новай, лепшай долі ад вышэйшых сілаў.

Добрым знакам лічылася не толькі нікога не ўбачыць, выпраўляючыся на сьлёбу, паляванне ці рыбалку, але і самому быць нябачным, не заўважаным (такім чынам сімвалічна прыпадобіцца прадстаўніку іншасвету). Рытуальная Н. з'яўляецца неадлучным элементам разнастайных *варожбаў*, калі камунікацыя з тагасветам набывае найбольшую інтэнсіўнасць, што ўзмацняецца храналагічнымі (*Каляды, Купалле; у поўнач*) і прасторавымі (*ростані*) фактарамі.

Так, пасля магічных маніпуляцый на ростанях дзяўчына мусіла вярнуцца дамоў, нікога не ўбачыўшы і нікім не заўважаная: толькі ў такім разе прадказанне магло спраўдзіцца. На Каляды, варожачы на сваю асабістую долю ў стайні, дзяўчаты абавязкова завязвалі вочы, такім чынам *кон* вызначаўся «ўсляпу».

Той жа прынцып выкарыстоўваўся і ў вясельнай абраднасці. Так, падчас адорвання (надзялення доляй) маладая сядзіць закрытая новай наміткай (новая, няношаная, нечалавечаная *рэч* падкрэслівае памежнасць сітуацыі) і не бачыць, хто што ёй дорыць. Падобны энс мела і вясельная гульня, калі жаніх з завязанымі вачыма мусіў адгадаць сваю нявесту сярод яе сябровак.

Літ.: Байбурын А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993; Міфы Вацькаўшчыны. Мн., 1994; Дай, Божа, знаць, з кім век векаваць: Беларуская народная варажба. Мн., 1993.

У. Лобач

НЁМАН, адна з буйных *рэк* Беларусі. З ёю звязаны паданні, што раней гэтая рака была чалавекам — Нёманам, ці Неманцом (якога так празвалі за яго маўклівасць). Паводле паданняў, з рознай нагоды кінуліся хлапец Нёман і дзеўка Лоша да мора. Афарбоўка паданняў хутчэй за ўсё сведчыць аб дастаткова познім іх паходжанні.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 373—374.

А. Прохараў

НЕПРЫТОМНІКІ, катэгорыя *нябожчыкаў*, якія па *начах* выходзяць са сваіх магіл, па нейкіх прычынах незадаволеныя сваімі сваякамі, і не даюць тым спакою. У гэтым яны вельмі падобныя да *вупыроў*. Звычайна пакутуюць абодва бакі. Засперагальныя сродкі ў такім разе практычна гэтакія ж, як і ад вупыроў. Апроч таго, можна згрэбці жар у *печы* і, выкінуўшы яго за *парог*, закрычаць: «Я яму вочы засыплю жарам!» Ад начных наведванняў памерлай жонкі муж пазбаўляецца тым, што дэманстраватэўна рыхтуецца да новага *шлюб*у, выпякаючы нешта накшталт *каравая*, і да т. п. Самы ж надзейны сродак пазбавіцца ад Н. — раскапаць яго магілу, адсек-

чы *галаву* і, працяўшы яе асінавым колам (гл. *Асіна*), пакласці паміж яго ног так, каб той не змог да яе дацягнуцца, а магілу пасыпаць *макам*. Гл. таксама *Нактыр*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 320.

С. Санько

НІТКА, у светаўспрыманні беларусаў *рэч*, якая сімвалізуе рух і змену (у рэальным і міфалагічным жыцці). Падчас ткання на падлогу падае «пухлік», ад ільняной ніткі — «лянок». Выпрадзеная з гэтага пухліка Н. набывае магічную сілу. Калі абвесці гэтай Н. *дзверы* клеці, то злодзей, што туды трапіць, адтуль не выйдзе, пакуль гаспадар не зніме Н. Падпаясаўшыся трыма такімі Н., выпрадзеным *левай* рукой, седзячы на *печы* можна ўбачыць, як у хату будучь уваходзіць *душы* продкаў.

Для рытуалаў характэрна прысутнасць *чырвонай* Н. (колер узмацнае і пашырае рытуальны кантэкст Н.). Семантыка чырвонай Н. прадстаўлена ў абрадах жыццёвага цыкла, маркіруючы пераходны стан іх аб'ектаў: немаўля, жаніха і нявесты, нябожчыка. Толькі што народжанае немаўля абязвалі чырвонымі Н., нябожчыку завязвалі чырвонай Н. *рукі* і *ногі*. Пагранічны стан маладых у вясельным рытуале рабіў іх безабаронымі для дзеянняў ведзьмакоў. Дзеля абароны існавала сістэма рытуалаў. Калі сяброўкі маладой ішлі да жаніха, то бралі з сабой суравую Н., спрадзеную асаблівым спосабам: патаемна, павяртаючы *верацяно* ў левы бок, г. зн. на суперак *Сонцу* (рух па сонцы належыць да свету культуры, а рух супраць сонца — сфера «іншага» свету). Гэта класічны варыянт вырабу рытуальнай рэчы, якая б забяспечвала сувязь паміж супрацьлеглымі

локусами: домам маладой (асвоеная прастора) і домам маладога (неасвоеная прастора).

З дапамогай Н. можна было вылучыць некаторыя *хваробы*. Ссучыўшы папярэдне Н. з дзікай *канаплі* ці *кранівы*, вядзьмарка прасіла хваробу пакінуць чалавека. У іншым выпадку «яе ніткай завяжуць і спяляць».

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Мн., 1992; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Лысенко О. В. Ткань. Ритуал. Человек. СПб., 1992.

Н. Муляронак

НОГІ як сімвал нізу маюць у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў амбivalentнае значэнне. З аднаго боку, яны задзейнічаны ў абрадах з семантыкай жыцця, нараджэння, урадлівасці, а з другога — нясуць сему *смерці*, ліха. Н. уперад выносяць *нябожчыка*, каб не вяртаўся назад і не «пацягнуў» за сабой іншых сямейнікаў. Наведаўшы *нябожчыка*, трэба глядзець яму на Н., і ён ніколі не сасніцца і не навядзе страху, рэкамендавалася і дакрануцца да яго нагі, каб потым не баяцца. Такія кантэксты абапіраюцца на сімваліку нагі, ступні як той кропкі, што наўпрост судакранаецца з *зямлёю* і служыць першым мосцікам на шляху на той свет. Таму Н. блізкія да падземных, хтанічных прастораў і да іх насельнікаў. Паўсюль забаранялася седзячы хістаць Н. — «чарцей калышаш», церці жанчыне нагой аб нагу, што як быццам спрыяе размнажэнню *чарцей* і *русалак*, гл. таксама «Ны мый ногы ногою — останыся вдовою».

Этыкетны тэст наступання на нагу звязаны з вядомым сімвалам падпарадкавання — папіхання нагою; на нагу наступалі чарадзею, каб паралізаваць яго сілу. У побытавых сітуацыях наступанне тлумачылася як

знак увагі ў дачыненнях полаў між сабою, як выказванне згоды. Падобнае стасуецца з пэўнай эратычнай функцыяй актаў абубання, тапання, якія становяцца метафарами прадуквальнага акта. Сувязь тапання нагой і ўраджаю прасочваецца ў вядомых радках (і адпаведных рытуалах): «Дзе каза нагою, там жыта капою»; «А я, маладзенькая, рож тапчу, зялёнае жыта вытапчу»; «Дзе карагод ходзіць, там жыта родзіць».

У народнай свядомасці ўстойліва замацавалася асацыятыўная сувязь Н. чалавека з лапкамі *птушак* — «калі вясной першы раз убачыш *бусла*, як стаіць, будучь ногі балець, а калі ляціць, трэба пабегчы за ім, і ногі будучь хуткія і здаровыя». А. Б. Страхаў звязвае з найменнем голені лексему «галёпа» — абрадавае печыва, прызначанае буслу.

Літ.: Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью. С. 151; Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симоновичи // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 343; Страхов А. Б. Полесское буськовы лапы, галёпа // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 210—211.

Т. Валодзіна

НОЖ. Вострая, металёвая прырода Н. абумовіла функцыянаванне яго ў якасці *абярэга* і сродка супрацьстаяння нячыстай сіле, як ахоўнай мяжы супраць пранікнення *смерці*. Н. укладалі ў *кальску*, каб абараніць *дзіця*, і ў туну чарадзею, каб засцерагчыся ад яго вяртання. Значная колькасць прадпісанняў народнай медыцыны, звязаная з выкарыстаннем Н., абапіраецца на матывы рэзання *хваробы*, спрыяння з боку *агно*, на яго апатрапейную моц. Жалезны Н. як бы ўбіраў у сябе, «уцягваў» чарадзейства, *хваробу*: Н. клалі ў нашаптаную *ваду*, ім «мерылі» спуджанае дзіця ды інш. Трэба мець на ўвазе і матыў

магічнага забеспячэння праз мапіуляцыі з Н. такой жа «жалезнай моцы». У рытуалах убівання Н. у дрэва, калі згубілася жывёла, Н. як бы злучаў сферы жыцця, перадаваў інфармацыю і адначасова садзейнічаў пераходу да жывёлы магічных слоў *замовы*. Утыканне Н. характэрнае і для абарочвання чарадзея ў *ваўкалака*. Цэлы шэраг народных прадпісанняў стасоўна Н. абавраецца на універсальныя законы імітатыўнай магіі: забаранялі гуляць з Н., бо гэта можа прывесці да сваркі, есці з Н., каб не быць злым, пакідаць Н. на *стале* і да т. п. Пад калыску хворага дзіцяці ставілі *посуд* з вадой і поперак клалі Н., а на яго пяццю з суравой *ніткі*. Жанчыне, якая нядаўна нарадзіла дзіця, пад падушку клалі Н. На працягу 6 тыдняў яна мусіла браць Н. з сабой, калі выходзіла з хаты. Яны былі падвешаны да *пояса* або на ланцужах каля пляча. Ва ўсіх народаў Усходняй Еўропы быў распаўсюджаны звычай класці Н. на *парог* або ўтыкаць яго ў аконныя рамы дзеля абароны ад хваробаў.

Н. шырока выкарыстоўваўся для акрэслівання кола вакол сябе (у час небяспекі ці гадання), вакол *скарба* ці якога іншага месца. Каб захаваць сена або страху ад *ветру*, у *віхор* падкідвалі Н. У беларускіх паданнях, каб завалодаць *скарбам*, на яго кідаюць Н.

Выкарыстоўваўся Н. і як магільны аб'ярг. У курганных пахаваннях (жаноцых і мужчынскіх) XI—XII стст. часта знаходзяць Н. у скураных футаралах.

Літ.: Валодзіна Т. Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 48—55; Зеленин Д. К. Магічскія функцыі примітивных орудий // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. VII серия. 1931. № 6. С. 713—754; Макаров Н. А. Магічскіе обряды при открытии кладки на Руси // Советская археология. 1982. № 4. С. 261—264; Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вып. II

/Под ред. Е. Р. Романова. Вильна, 1912. С. 364; *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 2. С. 97—107.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц

НОС. Праз сімваліку Н. замяшчаўся сам чалавек, што яскрава ўвасобілася ў моўных клішэ накіталт «з носа па капейцы». Адпаведны выгляд Н. пазначае сярэд іншых насельнікаў свету чалавека, і таму рытуал далучэння немаўляці да чалавечага соцыуму ўлучаў наступны момант: «Як першы раз спавівае бабка дзіця, павінна ўзяць яго за Н. і тры разы сціснуць». З іншага боку, характэрны выгляд Н. складае рысу стэрэатыпага партрэта *ведзьмы*. *Баба Яга* сваім пачварным Н. чуе пах чалавека, гэтак і хадзячыя *нябожчыкі* вынюхваюць ахвяру. Незвычайны Н. вылучае і *Белуна*—бога, які быццам трапляецца падарожнаму ў выглядзе старога з соплямі пад Н. Выцершы іх, чалавек мог завалодаць багаццем. Ускосна з гэтым матывам звязаны тураўскія веранні: «Унь там, пад мостам, баба слепа і сопліва, то будзеш цоловаць ее, бо ты першы едзеш» (гл. таксама *Сопуха*). Пра чалавека з пэўнымі схільнасцямі склаліся ўстойлівыя выразы: «мае мухі ў носе», «з чмялямі ў носе» і да т. п.

Н., як і іншыя часткі твару чалавека, становіўся своеасаблівым правадніком і сігналам рознага роду паведамленняў. Сверб у Н. прадказваў падзеі пераважна жыццёвага плану — *смерць* ці нараджэнне. Распрацаваны нават цэлы календар, дзе чыханне інтэрпрэтавалася ў залежнасці ад дня тыдня. У еўрапейскіх вераваннях чалавек чыхае таму, што яго ноздры казыча *душа* продка.

У антрапамарфічнай мадэлі свету Н. азначае *гару* (сімвал сярэдзіны) і напаўняецца фалічным сэнсам.

Літ.: Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 203; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 465; Тураўскі слоўнік. Т. 3. Мн., 1989. С. 30.

Т. Валодзіна

НОЧ, адрэзак сутак паміж *заходам* і *ўсходам сонца*, час цёмны і адпаведна небяспечны, звязаны з актывізацыяй прадстаўнікоў іншасвету «ўсіх рангаў і званняў». Беларусы нават верылі ў існаванне асобных начных духаў — *начніц* («цёмная ночка начніц спарадзіла...»). У Н. як час разгортвання іншасвету лічыліся непажаданымі і нават падкрэслена забараняліся «жывыя», накіраваныя на самога чалавека дзеянні: нельга прыгэсвацца, глядзецца ў *люстэрка*, спяваць, смяяцца ды інш. У той жа час Н. — самы момант для кантактаў з іншасветам: варажылі, прычароўвалі любых і адсушвалі нямілых, рабілі ліхое і замаўлялі *хваробы*.

Існуюць і асаблівыя, незвычайныя Н., як правіла, звязаныя з межавымі пунктамі ў сістэме гадавога руху *Сонца*. Найперш гэта Н. з Купалы на Яна, калі, згодна з павер'ямі, чараўніцы рабілі людзям ліха: ламалі *заломы*, капалі атрутнае карэнне, адбіралі *малако ў кароў*. У гэтую ж Н. адбываецца і шабаш на *Лысай гары*, акрамя таго, *ведзьмы* маглі абарочвацца ў *жаб*, *свіней* і інш. Дзеля аховы гаспадаркі рабілі розныя абарончыя захады. Н. на *Купалле* нельга лічыць зусім адмоўнай, праўдзівей казаць пра час адкрывання граніц і межаў. Вылучаюцца і рабінавая Н., «калі ўсё злое на свет на забаву выходзіць», Н. з *чацвярга* на *пятніцу* Маслянага тыдня, калі «скаціна гаворыць». Рознымі рытуальнымі дзеямі і павер'ямі поўнілася і *Усяночная* напярэдадні *Вялікадня*.

У замоўных тэкстах Н. звязваецца са *смерцю*, *вадой*, цемрай, дэманічнымі істотамі.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 476—479, 504—507; *Іванов В. В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии // Записки Северо-Западного отдела Императорского русского географического общества. Кн. 1. Вильно, 1910. С. 211; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 208; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 136—137; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 199.

Т. Валодзіна

НЯБОЖЧЫК, памерлы чалавек, які, паводле павер'яў, мог жыць у лесе, хмызняку, ператварацца ў *жывёл* і *птушак*, выходзіць з магіл. Верылі, што Н. працягвае жыць у іншым свеце, таму ў труну клалі чыстую бялізну, тытунь, люлькі, святую ваду ў бутэльцы, *грошы*, *гарэлку* ды інш. Шырока вядомая калядная гульня ў «нябожчыка». Прыбранага на ўмысна Н. апранаюць ва ўсё *белае*, твар пасыпаюць мукой. Затым кладуць на лаўку або ў *дамавіну*. Часам па такім Н. адбываюцца галашэнні. Гульня ў Н. звязана з павер'ямі аб прадухіленні *смерці*.

Літ.: *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Польшко Н. В.* Смех в древней Руси. М., 1984. С. 166; *Луцькянова Т. П.* О некоторых старинных обрядах на Брянщине // Советская этнография. 1972. № 2. С. 85—87.

Л. Дучыц

НЯДЗЁЛЯ¹, антрапаморфны вобраз святочнага дня. У народным апавяданні абмалёўваецца прыбранаю ў *белы* строй маладою паненкаю, якую селянін ратуе ад *сабак*, у выніку чаго людзі маюць вольны ад працы дзень. Н. карае за парушэнне *забароны* працаваць у *суботу* вечарам і ў *ндзелью*.

Літ.: Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897. S. 5, 139—140.

У. Васілевіч

НЯДЗЭЛЯ², сёмы, апошні дзень тыдня, лічыўся днём адпачынку, днём «не для дзела». У гэты дзень забаранялася выконваць шматлікія жаночыя справы: шыць, вязаць, прасці, ткаць, сукаць ніткі, купаць дзяцей і мыць бялізну, каб не хварэлі хатнія і свойская жывёла. Адначасова гэты ж дзень лічыўся спрыяльным для распачынення пераважна мужчынскіх спраў: пажадана было рабіць засеўкі, збірацца на сенакос, першы раз выганяць скаціну ў поле, закладваць падваліны новай хаты. Прыярытэт мужчынскага пачатку ў дачыненні да гэтага дня, відаць, невыпадковы, бо кучэй за ўсё моцна хрысціянізаваная Н. як дзень уваскрэсення Ісуса Хрыста ў Сярэднявеччы пераняла звычайна-этыкетныя і рытуальна-абрадавыя функцыі старажытнага *чацвярга*. Абрадавая практыка сведчыць, што ў шэрагу рытуальных кантэкстаў рэгламентацыя дзеянняў і паводзінаў людзей тыпалагічна блізкая чацвярговым (чацвер як мужчынскі дзень таксама лічыўся спрыяльным для пачатку адказных работ). Народная прыказка звязвае паміж сабой гэтыя два дні: «Вяселлю казала і качарга гуляць ад нядзелі і да чацвярга!»

Хрысціянізацыя беларусаў паспрыяла таму, што Н. стала ў гадавым святочным кругабегу асноўным днём для правядзення абрадавай практыкі. Становіцца зразумелым, чаму беларусы меркавалі, што *дзіця*, якое нарадзілася ў Н., будзе валодаць незвычайнымі здольнасцямі, яго нельга сурочыць, на яго нельга навесці шкоду. Існавала перакананне: людзі, якія нарадзіліся ў гэты дзень, маглі «бачыць» зарыты *скарб*, таму

што над скарбам заўсёды свеціцца блакітнае святло нябесаў, але яго не ўсе бачаць. Пажадана, каб маты з дзіцем упершыню выйшла з хаты ў гэты дзень. Беларускае звычайнае права патрабавала: «У сераду (посны дзень) не смейся, у нядзелю не плач».

Літ.: Коваль У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 108—109; Крук Я. Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

НЯЦОТНАСЦЬ — тое, што процістаіць **цотнасці**; у лічбавай сімволіцы беларусаў адлюстроўвае незавершанасць, нестабільнасць, адкрытасць, у шырокіх культуралагічных кантэкстах тоесная наступным апазіцыям: хаосу, *смерці*, злу, *леваму*, руху супраць *Сонца* і разам з тым адпавядае мужчынскаму пачатку. У міфапаэтычнай традыцыі асноўнымі ўзбуджальнікамі супрацьстаяння з'яўляюцца адзін і два, два і тры, тры і чатыры, шэсць і дзевяць, дванаццаць і трынаццаць, трыццаць тры і сорак. Аднак дамінантнымі прадстаўнікамі Н. у беларускай міфалогіі і культуры ёсць лікі адзін—тры—сем—дзевяць—трынаццаць. Практычна ўсе яны ў міфапаэтычнай мадэлі свету звязаны з хранатопама «таго» свету, смерці. Выняткам выступаюць адзінка і тройка, для якіх характэрна шырокая амбівалентнасць (напрыклад, негатыўнае стаўленне да *панядзелка* як да першага дня тыдня і разам з тым *першы сноп* захоўвалі ў хаце на самым ганаровым месцы; тое ж сама ўласціва і для тройкі), а таксама сямёрка, якая літаральна знітоўвала між сабой макракосм і мікракосм сямейна-родавай сацыякультурнай арганізацыі.

Найбольш шырока Н. прадстаўлена ў пахавальна-памінальнай абраданасці. Памінальны стол (траціны,

дзевяціны, саракавіны і ўгодкі) распачынаўся з таго, што па кругу (толькі па сонцы) пускаліся тры спецыяльныя рытуальныя стравы, кожны з прысутных абавязаны быў тройчы пакаштаваць кожнай стравы; звычай жорстка прадпісваў: на жалобным стале дазвалялася вышціць толькі тры чаркі. У час вынасе труны з *нябожчыкам* з хаты яе тройчы апускалі на *парог*. Калі труну апусцілі ў магілу, то кожны з радні першага і другога калена сваяцтва кідалі па адной меднай манеце, а ўсе астатнія ўдзельнікі абраднай дзеі кідалі ў магілу па тры жменькі зямлі.

Першыя памінальныя сталы ў праваслаўных беларусаў адзначаюцца на трэці і дзевяты дзень пасля смерці, прычым на дзевяціны, як правіла, запрашалі толькі 9 чалавек у знак падзякі за дапамогу ў асноўных момантах абраду пахавання: трох — тых, хто мьў нябожчыка; трох — тых, хто рабіў труну, трох — тых, хто капаў магілу. Святы ўшанавання памерлых пасля году адзначаліся ў трэцюю суботу пасля Пакроваў (радзіцельская субота, Восеньскія Дзяды) і на дзевяты дзень пасля Вялікадня (*Радаўніца*). На гадавыя святы ўшанавання продкаў на могілках і дома на *стол* ставілі няцотную колькасць страў (ад сямі да дзевятнаццаці, у залежнасці ад заможнасці сям'і). На Радаўніцу на магілу ставілі адну чарку з *гарэлкай*, клалі адзін кавалак *хлеба*, адно велікоднае *яйка*, адзін пернік, цукерку, адзін яблык. Святочны *стол* на Восеньскія Дзяды павінен быў адпавядаць адначасова двум патрабаванням: не пакрыўдзіць продкаў (для іх ставілі Н. колькасць страў) і не нашкодзіць жывым (кожная страва падавалася на *стол* у дзвюх талерках).

Той самы прынцып дыхатаміі Н./Ц. вызначаў паводзіны прысутных у храме. Кожны прыхаджанін ушаноў-

ваў свой род «аж у сёмае калена», але абавязкова ставіў дзве *свечкі*: адну «за здароўе» тых, каму жыццё далі яны (дзеці-ўнукі-праўнукі), другую — за «спачын» тых, хто жыццё даў ім (бацькі-дзяды-прадзеды).

Космас сялянскай *хаты* таксама падпарадкоўваўся супрацьстаянню парнасці і няпарнасці. Звычайна зруб складаўся з трынаццаці вяноў: дванаццаць з іх вызначалі прастору жылёвай камеры, а трынаццаты выходзіў на гарышча, якое, згодна з народнымі ўяўленнямі, лічылася сферай існавання прадстаўнікоў іншага свету.

У Верхнядзвінскім р-не Віцебскай вобл. захаваўся звычай: чаркі на *стол* не ставяць, іх на сподачку вакол стала абносяць гаспадар. І гэты рытуал дакладна паўтарае папярэдні алгарытм абрадавага дзеяння. Гаспадар ставіць на сподак *чатыры* чаркі (для жывых) і *тройчы* (ушанаванне памерлага) па сонцы робіць абход вакол стала. Спачатку наліваюць чатыры чаркі, чатыры чалавекі бяруць іх са сподачка і выпіваюць. Гаспадар зноў налівае рытуальнае пітво ў тую ж чарку для наступных чатырох чалавек і г. д.

Дыхатамія Н./Ц. прысутнічае і ў абрадавай практыцы беларускіх *чараўнікоў*. У Салігорскім р-не да нашых дзён захаваліся паданні пра *ваўкалакаў*. Чалавек, які збіраецца ператварыцца ў *ваўкалака*, ідзе ў лес, на паляне ўбівае чатыры асінавыя калы, абгарадзіўшы зону трансфармавання, і тройчы куляецца праз галаву назад. Калі трэба зноў вярнуцца ў аблічча чалавека, то працэдура паўтараецца ў адваротным накірунку.

Хрысціянскае трыадзінства Творцы Сусвету (Бог Бацька, Бог Сын і Бог Святы Дух) зрабіла моцны ўплыў на трактоўку Н. і перш за ўсё ліку тры. Ён набывае амбівалентны характар і ў магічна-абрадавай практыцы становіцца рэлевантны Ц., г. зн. набывае

рысы гармоніі і прадуквальную накіраванасць. Народныя *знахары* паўтараюць *замову*, як і малітву, тры разы, формула заамянявання патройваецца і да т. п. Н. лік шырока прадстаўлены ў абрадавай практыцы беларусаў. Так, напрыклад, каб *дзіця* любіла сваю сям'ю і пільнавалася сваёй хаты, кума пахрышчанае дзіця, як толькі яго прынясуць з храма ў хату, тройчы абносіла па сонцы вакол *слупа пачнога*. У першыя тры дні пасля нараджэння дзіцяці нельга было нічога даваць з хаты. У былой Магілёўскай губ. бабка-павітуха насыпала ў міску з вадой авёс і прутком памешвала з рознымі прыгаворамі, потым клікала «радзіху», а хто-небудзь з прысутных жанчын абліваў іх той вадой тры разы.

У *чацвер* пасля *Благавешчання* гаспадар выконваў рытуал заворвання. Ён апранаўся ў чыстую бялізну,

браў з сабой акраец *хлеба*, *соль*, хрэшчык, *яйка* і адпраўляўся ў *поле*. Там ён праводзіў толькі тры баразны, палуднаваў і вяртаўся дадому.

Кожны раз як толькі хлеб дастаюць з печы, гаспадыня кідала ў яе тры палены дроў, каб можна было на «тым» свеце перайсці па гэтых кладках праз раку, якая «аддзяляе неба ад зямлі».

На вясельным *караві*, які рабіўся ў доме маладой, побач з «шышкай-двайчаткай», апясанай *Месяцам*, мацавалася «шышка-трайчатка», апясаная Сонцам.

Літ.: *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Крук И. И.* Сімволіка чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12; *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Топоров В. Н.* Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 629—631.

И. Крук



ПАВЕТРА, паводле ўяўленняў індаеўрапейцаў, з'яўлялася адным з чатырох элементаў будовы сусвету разам з *зямлёй, вадой, агнём*, неабходнай умовай узнікнення і існавання ўсяго жывога. Нездарма архаічныя пахавальныя абрады дапускаюць розныя спосабы пахавання *нябожчыкаў*: закопванне ў зямлі, спальванне на агні, адданне цела вадзе ці пакіданне яго на высокім месцы, на скале, як бы ўзнятым у П. Празрыстае, несягальнае ў ціхае надвор'е П., відаць, цяжка падавалася персаніфікацыі, таму найбольш зацямяліся і міфалагізаваліся толькі розныя станы атмасферных забурэнняў — грозныя *віхоры*, смерчы, вялікія *буры*, навальнічныя дажджлівыя і грымотныя пльні, снежныя завеі ды інш. Таму побач з вобразамі *зямлі, неба, Сонца, Месяца* ў далёкай старажытнасці ўзніклі боствы П., найбольш вядомыя з іх — індаіранскія *Вата і Ваю* (прыгадаем беларускія «*вєя*», «*завєя*», «*Падвєй*»). *Вата* ў ведыйскай міфалогіі тое, што *вєцєр*, ён нєс дажджавыя хмары, напаўняў свяшчэнную раку *Сарасваці*, прыносячы вадку, даруючы здароўе і даўгалецце. Да *Ваты* блізкі *Ваю* (таксама «*вєцєр*»), у Рыг-

ведзе ён называўся «*душой багоў*», дыханнем самога жыцця, міласэрным, пакуль яго падтрымліваў, і грозным, калі яго адбіраў. Улічваючы геаграфічныя ўмовы жыцця індаеўрапейцаў, зразумелымі становяцца сувязі бостваў П. з *гарамі, дажджом, снегам, градам*, вадой. «*Паветранья*» персанажы невыразнай выяўнасці даволі часта сустракаюцца ў беларускай традыцыйнай творчасці: «*вєцєр*», «*ветры буйныя*», «*шуры ды буры*», «*віхор*», «*падвєй*» (гл. *Падвєй*). Адзінкавае ўпамінанне маецца пра ідала *буры* — *Похвєста* (Посвіста), месца якога ў Навагрудку памяталі ў XIX ст. П. наагул заўважалася толькі ў экстрэмальных сітуацыях: надыходам асаблівага П. тлумачылі эпідэмічныя *хваробы* («*моравая паветрыя*»), што ў пэўным сэнсе мела рэальныя падставы, бо асабліва пашыраліся, напрыклад, захворванні дыхальных шляхоў з надыходам халадоў, халодных вятроў, абвастэрэнне «*дыхавіцы*», «*здышкі*» ў каляднае перадзів'е, калі стаяць вільготныя туманы, патыхаюць халодныя вятры («*сіверы*»). П., паводле народных уяўленняў, служыла пераносчыкам чараў, заклёнаў, благіх слоў і пажаданняў, сказаных «*на ўзвєй вєцєр*», таму выпадковы чалавек мог атрымаць ад яго шкоду, хваробу «*з ветру*». У магічнай практыцы беларусаў значнае месца адвдзілася ачышчэнню, абясшкоджванню П., паветранай прасторы жытла, гаспадарчай забудовы агнём, абкурваннем спецыяльнымі зёлкамі, ладанам, васковымі *грамнічнымі свечкамі*, а таксама пакрапленнем пасвечанаю вадой. Нагрэтае П. (у *лазні, у пєчы*), а таксама дыханне жывых істатаў і чалавека ўжо называецца «*дух*», які звязваецца з паняццем «*душа*». «*Лєгкі дух*» шаптухі пры лячэнні *замовамі* часта згадваецца ў тэкстах *замоваў*, што адпавядае

практыцы абдзімання балючага месца пацыента пры заканчэнні замаўлення.

Літ.: *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1988. С. 14; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 677—679; *Мейлах М. Б.* Воздух // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 241.

Л. Салавей

ПАВЁТРЫКІ, ліхія духі, якія заўсёды трымаюцца вялікім гуртам у глухіх мясцінах над багнаю. Прылятаюць яны ці то з нябесных вышыняў, ці з далёкіх чужаземных краёў, ці з глыбіні *балотаў*. Спецыяльна П. не шукаюць ахвяраў, а, падхопленыя *ветрам* падчас сваіх д'ябальскіх пацех, нясуцца, пакуль не закрануць выпадковага чалавека, на якога яны накідваюцца і пачынаюць яго губіць. Але чалавек можа адчуваць сябе ў бяспеды нават знаходзячыся паблізу ад П., калі вецер мае супрацьлеглы напрамак. Адзін П. вельмі слабы, і таму дейнічаюць яны толькі разам.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1897. С. 42—43.

У. Васілевіч

ПАВЎК. У беларускай міфапаэтычнай традыцыі з вобразам П. асацыююцца найперш працавітасць і добрыя прадказанні. Але заўзятая працавітасць калісьці і падвяла П. і нават сталася для яго *конам*—праклёнам. Так, паводле захаванай на Гомельшчыне версіі колішняга этыялагічнага міфа, П. і *пчала* былі братам і сястрой. Аднойчы, калі паміраў іх маці, прыляцела *сарока* — спачатку да пчалы, а потым і да П., і паведаміла сумную вестку. Пчала адразу ж кінула сваю працу і паляцела да маці, а П., спа-

слаўшыся на вялікую занятасць, застаўся за сваёй працай. За гэта маці пракляла яго, і ён вымушаны вечна ткаць сваё павуцінне і ніяк яго не скончыць. Гэты магіў перагукваецца з вядомым старагрэцкім міфам пра суперніцтва майстрыхі—ткалі Арахны (ад ст.—гр. *ἀράχνη* «павук») з вялікай Атэнай і пра яе пакаранне за павхвальбу сваім майстэрствам ператварэннем у П., які з тае пары вечна мусіць ткаць павуцінне. Прыведзеная вышэй версія тлумачыць і пачатак непрыязных, нават варожых дачыненняў паміж П. і пчалай, якія больш выразна праяўляюцца ў казцы «Каваль», дзе П. палоніць у павуцінне пчалу сабе на спажытак. Пчалу рагуе каваль, за што пчала паказвае яму крыніцу з жывой вадой.

Разам з тым лёгкасць, «паветранасць» павуціння звязвае П. са сферай нябеснага, боскага. Паводле іншай легенды, «павуку вызначана ад Бога глядзець за хлебам». Ён пільна сочыць за людзьмі, якія кідаюць крошкі *хлеба* і, узносячыся на павуцінні да *неба*, дакладае аб гэтым *Богу*, а Бог карае людзей за гэта памяншэннем ураджаю.

П. — «стваральнік», і, відаць, таму ён выступае своеасаблівым індыхатарам пры выбары месца пад новае жылло: калі на новым месцы ён за ноч сатчэ ў жбане павуцінне — месца лічылася ўдалым.

Суаднеснасць П. з нябесным, сярлярным (дзюкуючы асабліва сям будовы, формы павуціння) супрацьпастаўляе яго хтанічным істотам. Так, нельга было абрываць і вымятаць павуцінне ў гумне, бо іначай развядуцца *мышы*. П. забаранялася забіваць, калі расцінеш П. або парвеш павуцінне, то будзе балець *галава* (Тураўшчына) ці здарыцца нейкае іншае няшчасце. Суаднеснасць П. з «іншасветам» тлумачыць яго вяшчунскія

здольнасці. Так, П., які спускаўся па сваім павуцінні ў хаце, прадвяшчаў з'яўленне *гасцей*. Блізкая семантыка *дарогі* праглядае і ў вясельнай песні: «Божа, Божа! // Павучок па сценцы йдзе, // Павуцінейка вязе. // Божа, Божа! // Леначка да столу йдзе, // Мамачы ў ножкі падзе: // — А мамачка родная, // Перайдзі дарожаньку...» Наагул жа мела значэнне як месца, так і час спускання П. па павуцінні. Калі П. спускаецца перад кімсьці, то таго чакае нейкі прыпадак, не абавязкова ўдалы. Каб унікнуць непажаданых вынікаў, раілі такога П. спаліць жывёцом. Аднак удача ці няўдача тут залежала ад часу з'яўлення П.: калі перад абедам ці проста ўдзень, то чакае непрыемнасць, калі ж пасля абеда ці ўвечары, то прыпадак будзе ўдалы. Калі П. спускаецца проста на галаву чалавеку, той атрымае нейкі падарунак, яго чакае дарога або ён атрымае ліст. П., які спускаецца на стол або ў пасудзіну ў час яды, прадвяшчае прыбытак у хаце, удалае завяршэнне распчатых справаў, але, магчыма, сям'я мае патаемнага ворага. Існавала таксама павер'е, быццам на т. зв. лянным *дубе* водзіцца гэтка П., што як яго з'есць карова, то безварукава памрэ (Случчына). Вядомая беларускай традыцыі і асацыяцыя П. з удаўцом. Так, жнеі пасля праполвання *бароды* варажылі пра будучае замужжа — падымалі *снапы*, на якіх яны спажывалі дажынкавую *яешню*, і глядзелі, што будзе пад імі. Калі бацьчы П., то гэта прадказвала шлюб з удаўцом.

Відавочная амбівалентнасць вяшчунскіх здольнасцяў П. звязаная з яго судачыненнем з пачатковымі фазамі касмагенезу. Ён сімвалізуе сабой менавіта той пракаветны ідэальны стан Сусвету (не крануты яшчэ распадам і хаосам *вырай*), калі ўсе рэчы і ўсе істоты былі злучаныя паміж са-

бой і з богам-творцам нябачнымі нітамі-павуцінкамі, і які пазней быў людзьмі страчаны (М. Эліядэ). Нездарма ў старажытных касмагоніях Бог — Стваральнік Сусвету — параўноўваўся менавіта з ткачом-П., а сам працэс стварэння Сусвету прыпадабняўся да працэсу вытыкання тканіны, дзе аснова (у іншых адменах — уток) сімвалізавалася пачатковымі *водамі*. У стараіндыйскай традыцыі гэта сам Браhma. У беларускай касмагоніі гэты вобраз хутчэй суаднесены з іншым удзельнікам стварэння Сусвету, будучым антаганістам Бога-творцы, *чорт-там*: «... Моташна чорту, хочацца яму ўсё насенне з жывата выкінуць, от ён снуе па вадзе, бы павук, да ўсё блюе. Па немалым часе ўся вада закрылася лазою да ракітаю». Прыгадайма з гэтай нагоды і беларускі выраз: «У панядзелак свет снаваўся...», таму, маўляў, і люблю справу добра распачынаць з *панядзелка* (хаця часцей панядзелак лічыўся, наадварот, днём нешчаслівым).

Месцазнаходжанне П. у куде (у тым ліку і ў чырвоным) дазваляе разглядаць яго як ахоўніка сям'і і яе дастатку. Гэта выяўляецца ў шырока распаўсюджаным яшчэ нядаўна звычаі рабіць саламяныя аб'ёмныя ўпрыгожванні — «павукі» — напярэдадні *Калядаў* і *Вялікадня* і вешаць іх «на штасце» ў покуці над *сталом*. Невыпадковай з'яўляецца форма гэтых вырабаў: шарападобная (нагадвае *сонца* з разыходнымі прамянямі), рамбічная (*ромб* як архаічны сімвал урадлівасці і плоднасці) і зоркападобная. Магчыма, што менавіта касмаганічныя функцыі П. і яго павуцінныя адлюстраваныя ў адным з народных назоваў сузор'я Пляды (або *Воза*) — *Сіма*, паколькі П. з павуціннем звычайна загадваецца праз сіта: «Вісіць сіта, не рукамі віта, хто адгадае, той многа знае».

З пашырэннем хрысціянства з'явіліся паданні пра ратаванне П. тых або іншых біблейскіх персанажаў (Хрыста ад цара Ірада, Давіда, Мухамеда і пад.). Беларускаму фальклору вядомы матыў пра ратаванне цара Салімона (Саламона): П. заплёў павуціннем уваход у пячору, у якой хаваўся цар Салімон, і тым падмануў варту, якая таго шукала.

Літ.: Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць. Мн., 1995. С. 190; Земляробчы календар: Абрады і звычаі. Мн., 1990. С. 261; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 141—142; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 38—39, 73, 112—113; *Сахута Я. М.* Народнае мастацтва Беларусі. Мн., 1997; *Сержпудоўскі А. К.* Прычкі і забабоны беларусаў—палешукоў. Мн., 1998. С. 56, 175, 273; *Топоров В. Н.* Паук // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 295; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 17; Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Мн., 1973. С. 321; *Eliade M.* Mefistofeles i androgyn. Warszawa, 1994. S. 177—194.

У. Лобач, С. Санько

ПАГОНЯ, герб Вялікага Княства Літоўскага, Жамойцкага і Рускага, згадваецца ў летапісных крыніцах з XIII ст., герб Беларускай Народнай Рэспублікі і Рэспублікі Беларусь да 1995 г., з якім звязваецца шэраг сімвалічных значэнняў і старажытных міфалагічных уяўленняў. Адно з першых яго апісанняў дае «Хроніка літоўская і жмойцкая»: «Тот Наримунт мел герб або клейнот рыцэрства своего таковы, им и печатовался, Великому Княству Литовскому оставил его, а то такий: в гербе муж збройный, на коню белом, в полях червонем, меч голый, якобы кого гонячы держал над головою, и есть оттоля названы погоня». Выява П. змяшчаецца на пячатцы вялікага князя літоўскага Міндоўга, каранаванага потым на караля Літвы, сталіцай якога быў Нава-

градак (фальклорны Ноўгарадок), на многіх іншых пячатках. Густынскі летапіс прыпісвае акцыю стварэння герба іншаму князю: «В лето 6786 (1278 г.) ... Витен нача княжити над Литвою измысли себе герб и всему княжеству Литовскому печать: рыцер збройны на кони з мечем, еже ныне наречут Погоня».

Аднак маюць рацыю тыя гісторыкі, якія лічаць, што такі герб мог існаваць значна раней за час, які пазначаны ў летапісах. Сімвалы такога роўна канцэнтрацыі зместу не ствараліся раптам і на пустым месцы. Яны грунтаваліся на старажытных традыцыях, істотных уяўленнях, міфалогіі і таму былі зразумелымі грамадству, што дазваляла праз іх праводзіць ідэі грамадскага ладу, устойлівасці дачыненняў, пераемнасці звычаяў. У выпадку з П. яе пашырэнне і агульнанароднае ўспрыняцце абаспіраліся як на традыцыйныя уяўленні, так і на відавочныя задачы часу, задачы, што ставіла жыццё перад новай славянабалцкай дзяржавай, якой суджана было пад гэтым знакам заняць годнае месца ў гісторыі Еўропы.

Сама беларуская назва П. адлюстроўвала рэаліі таго часу: наша радзіма, усё яшчэ верная боствам прадзедаў, абаранялася ад бясконцых наездаў з захаду рыцараў—крыжакоў (больш за 140 наездаў адбылося да пераломнага 1410 года, знакамітай перамогі пад Грунвальдам) і крымскіх татараў з поўдня. Неабходнасць паўставаць на абарону роднай зямлі ўсім грамадствам была відавочная. Такое становішча тлумачыць велікакняжскі ліст да грамадзян ад 20 лютага 1387 г., у якім гаворыцца: «Згодна са старадаўнім звычаем, ваенны паход з'яўляецца абавязкам, які выконваецца за кошт уласных маёмасці і сродкаў. У тым выпадку, калі ўзнікае неабходнасць пераследаваць ворагаў,

непрямцяляў нашых, якія б уцякалі з нашай зямлі, то ў пераследзе такога кашталу, якое па-народнаму завецца пагоняю, павінны ўдзельнічаць не толькі рыцары, але і кожны мужчына, які можа насіць зброю, якога б ні быў паходжання і стану». Такім чынам, народны звычай ладзіць пагоню за ворагамі-наезнікамі даў назву і ідэю дзяржаве, аб'ядноўваючы агульнай мэтай і задачамі ўсе станы грамадства. І ўсё ж выява збройнага конніка-рыцара — першапачаткова знак таго стану грамадства, які прафесійна займаўся вайскавай справай і кіраўніцтвам (ваяры, князі і да т. п.). Сам *конь* быў высока цанёнай жывёлай, найперш неабходнай для перамог у бітвах, а як ахвярны атрыбут ён займаў другое месца пасля чалавека. Дзеля сакральных мэтаў звычайна выбіралі белага каня (прыгадаем белага каня бога Светавіда на востраве Руген ды інш.). Фальклор малоеобразы прадстаўнікоў панавальных класаў, падаючы іх як уладальнікаў выдатных коней, найчасцей вараных у багатым уборы: валачобныя песні зычаць «слічнай паненцы жаніха, што з коніка не ссядае, перад крулем шапкі не знімае».

Глыбокае значэнне мае спалучэнне колераў у П. — на чырвоным шчыце белы коннік. Гэтыя два колеры ўзяты з асноўнай колернай трыяды — *белы, чорны, чырвоны*. Ужо індаарыі мелі колернае вызначэнне сваіх асноўных станаў: святары-брахманы мелі сваім колерам белы, воіны і князі (кшатрыі) — чырвоны, земляробы ды іншыя свабодны люд (вайш'і) — сіні. Сіні, відаць, быў раўназначны чорнаму, менавіта трыяда — белы, чорны, чырвоны — характэрна для беларускай традыцыі. Калі браць пад увагу відавочную апазіцыйнасць белага і чорнага як святла і цемры, *дня* і *ночы*, «гэтага» і «таго» свету, добра і зла,

чысціні і броду і да т. п., то чырвоны колер можна зразумець як колер жыцця (*крыві*) у гэтым біпалярным свеце. Хоць супрацьпастаўляцца могуць таксама белы і чырвоны колеры (чырвоны — *Сонца, агонь, золата, жанчына, кроў*; белы — *Месяц, серабро, вада, мужчына*), аднак абодва яны могуць сімвалізаваць адну з'яву, утвараць разам жыццёвую пару (мужчына — жанчына, напрыклад). У беларускім фальклоры дзяўчына заўсёды «красна», а малойчык — белы («бел малойчык»). Выкарыстанне колераў асноўнай колернай трыяды, вылучэнне асобных з іх адрозніваецца ў традыцыях нават блізкіх, сваяцкіх народаў. Латышская даследніца Мірдза Абала адзначала, што «ўсё бязмежна добрае, прыгожае, любое, высакароднае ва ўсведамленні латышоў спрадвечу асацыюецца з іх самым улюбёным колерам — белым. Добра тое, што белае, чыстае». Слова «балт» азначае «белы». Беларусам і балтам па вызначэнні павінен падабацца белы колер. Аднак, усведамляючы непадзельнасць свету, беларусы разумеюць неабходнасць і чорнага колера (у народнай песні кароль, што выбраў чарнявую («чорну малую») дзяўчыну, не заўважыўшы «белу й румяну», тлумачыць свой выбар тым, што «на чорнай зямельцы жыта родзіць, мая жоначка сынкі водзіць», падаючы чорны колер як колер урадлівасці. Белы і чырвоны колеры П. можна зразумець як спалучэнне чысціні, святасці радзімы і моцы жыццёвай сілы, спалучэнне жаночага і мужчынскага пачаткаў, разам з тым яно можа сімвалізаваць і два верхнія станы грамадства — святарства і рыцарства як сакралізацыю дзяржаўнай улады. Гэтае спалучэнне адпавядае архаічным вылучэнням сімвалічных колераў у беларускай традыцыі як працягу традыцыі

індаеўрапейскай — перавага белага колеру ў вопратцы з уключэннем арнаментыкі ў чырвоным і чорным колерах. Колерная сімволіка П. падмацоўваецца і/ці расшыфроўваецца нацыянальным бел-чырвона-белым сцягам, злучаючы дзяржаўныя сімвалы з архаічнай народнай традыцыяй, што робіць іх вельмі глыбокімі і незнішчальнымі.

Літ.: *Абала М.* Век жыўу я з песняю // Дайны: Латышскія народныя песні. Мн., 1987. С. 8; Беларусь у эпоху феодалізма. Т. 1. С древнейших времен до середины XVII века. Мн., 1959. С. 70, 102; *Гамкрелідзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. II. Тбилиси, 1984. С. 88; *Ковалевская В. Б.* Конь и всадник: Пути и судьбы. М., 1977; *Косамби Д.* Культура и цивилизация Древней Индии: Исторический очерк. М., 1968; Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975. С. 32; *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983; *Цитой А.* Наш сімвал — Пагона: Шлях праз стагоддзі. Мн., 1992.

Л. Салавей

ПАДВЕЙ, шкадлівы *вечер*, верагодна тое, што і *віхор*; *хвароба*, выкліканая гэтым ветрам, «ветравое ліха». Сваім нападам ён можа скруціць чалавеку *галаву*, *руку* ці *нагу*, адняць мову. П. можа быць самародны ці насланы: «Падвейно, вражэ чалавечэ, [з] чаго ж ты збуўся: ці ты з ветру, ці ты з пяску, ці ты з вады, ці ты з агню, ці ты насланы?» Лічылася, што благі вечер можа наслаць *чараўнік*, але і кожны чалавек мог выклікаць вечер у спякотны дзень на полі рэзкім *свістам*, толькі рабіць гэта было небяспечна, можна было наклікаць віхор. П. у замове «Ад падвею» называецца «нячыстым нячысцікам», паганцам: «Ты з паганага ўмываўся, та паганым запаразаўся». П. разганяюць па полі *тры* браты і *тры* сястры, яго вылучае (выганяе) Прачыстая ці сам Хрыстос: «... Ісус

Хрыстос сядзіць, із дзвюх чашэй мёдвіно пералівае, а із трэцяй падвей выганяе». Падвею супрацьпастаўляецца «вечер ціхі». Да яго звяртаюцца, каб забраў назад «ветравое ліха», дадзенае чалавеку. Анёлы таксама ўяўляюцца абаронцамі людзей, яны адбіваюць «усіх наглых урагоў і злых ветры-падвей, буры злых». У замовах ад падвею гаворыцца пра 12 вятроў, альбо 12 віхроў, хоць, магчыма, гэтая сакральная лічба не адпавядала колькасці рэальных разнавіднасцяў вятроў, з якіх вядомы П., *віхор*, буйны вечер, ціхі вечер, бура, вея. Апошняя назва звязаная з моцным зімовым ветрам, які гоніць, правявае снег. Шкоднай вея не лічыцца, хоць і замятае ўсе снежкі-дарожкі. Створаны Максімам Багдановічам вобраз П., ветру, што гуляе ў заснежаным полі, больш стасуецца да веі, бо П. — найперш шкадлівы, хваробатворны павеў ветру, незалежны ад пары года і іншых абставін. Каб засцерагчыся ад віхору, трэба паказаць яму такі пашыраны *абярэг*, як кукіш, і ўзлаваны П. праімчыць міма, не закрануўшы чалавека. П., як і іншыя паветраныя персанажы (напрыклад, *Змей*), меў і надзвычай выразную эратычна-сексуальную функцыю. Так, герой беларускай чарадзейнай казкі асілак Іван Падвей нарадзіўся ў царэўны-прыгажуні «ад падвею» — скразянку.

Літ.: *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерпання у беларусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 79, 166; *Замовы*. Мн., 1992. С. 297—301; *Скуратаўскай В.* Русаліі. Київ, 1996. С. 511—512; *Чарадзейныя казкі*. Мн., 1973. С. 180—201.

У. Васілевіч, Л. Салавей

ПАДЖУРВАННЕ, **абжурванне**, магічнае дзеянне, накіраванае перадусім на адгон нячыстай сілы і хваробатворных духаў. Акурвалі як чалавека, жывёлу, так і жылло, гаспадарчыя

будынкі. Ачышчальнае і жыццядайнае ўздзеянне П. заснаванае як на сакральнай моцы агню, так і на магічных уласцівасцях падпаленых прадметаў. Пры П. *патэльнію*, ад якой падымаўся дымок, ставілі так, каб ён ахапіў чалавека знізу ўверх ці каб яго можна было ўдыхаць. Для П. скарыстоўваліся *грамнічная свечка*, скапкі з касцельных *свечак* або іншыя атрыбуты агню нахшталт *качаргі*. Як у ачышчальнай, так і ў медыцынскай магії вядучая роля належыць П. *раслінамі*, сярод якіх — *чартапалох*, блёкат пры зубным болю, свянцонья на Яна зёлкі, травы ўрочнік, падпуднік і інш. Пры *пярэпалаху* падкурвалі *лёнам*, пажадана леташнім, які абкладвалі вакол хворага кругом і падпальвалі са словамі: «Куды дым, туды лях». У асобную групу аб'ядноўваюцца атрыбуты, што маюць дачыненне да сімвалікі таго свету — *смецце*, *стопак*, які знайшлі на *дарозе*, *дзяркач*, *салома* з чужой страхі, павуцінне з гарышча. Здабыванне смецця станавілася своеасаблівым рытуалам — «адзін шустры сямейнік бяжыць у суседнюю хату, хапае смецце, з той жа хуткасцю бяжыць да другой хаты, там робіць тое ж, і так у трэцій, і вяртаецца назад з роўнай паспешнасцю. Лепш, каб за гэты час ні з кім не сустрэцца, а калі хто трапіцца, не спыняцца і не адказваць на пытанні». Маюць значэнне і іншыя спосабы прыгатавання да П.: мох бралі з вуглоў хаты накрывж, гэтак жа саскрабалі з чатырох рагоў *стала*, накрывж састрыгалі шматок поўсці з галавы жывёлы, што стала прычынай *пярэпалаху*. П. хворага *дымам* ад падпаленых *валасоў*, *адзення* той асобы, што яго сурочыла ці счаравала, лічылася адным з самых надзейных спосабаў нейтралізацыі псоты. З іншых прадметаў, што прымяняліся для П., вылучаюцца лупіны, з якіх

выседзеліся кураняты, *нітка*, якой змяралі кашульку перапалоханага дзіцяці. Каб палегчыць хвораму пакуты, яго абкурвалі праз *рэшата* дымам ад ліпавага цвету.

Літ.: Палявыя запісы аўтара; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1983. С. 149, 152; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. 2. Мн., 1980. С. 330; *Шейн П. В.* Матэрыялы для изучения быта і языка русскаго населения Северо-Западного края. Т. 3. СПб., 1902. С. 287—288; *Шпилевский П.* Белоруссия в характеристических описаниях и фантастических ее сказках // Пантеон. 1854. № 6. С. 64; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. S. 402.

Т. Валодзіна

ПАДКЎТНЫ, паводле звестак У. М. Дабравольскага, эпітэт хатняй змяі, якая водзіцца пад кутом. Гл. *Вуж*.

Літ.: *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

С. Санько

ПАДЛОГА, ніжняя мяжа нутраной прасторы жытла. Першапачаткова П. у беларускіх вёсках была земляная або глінабітная, драўляная (мост) з'явілася значна пазней. П. сімвалічна атаясамлівалася з нізам, а будучы земляной — яшчэ і з нівай, урадлівай глебай. Рытуальнае пасыпанне П. зернем, прымеркаванае да Новага года, закліканае было замовіць будучы плён. Святасць П., што ўвасабляла ўрадлівую глебу, падкрэслівалася *забаронай* на яе пляваць, іначай з жоўнага пляўка выведзецца д'ябал.

На П., заслаўшы яе *кажухом*, завязвалі *косы* пад чапец нявесце, што не толькі паказвала на сімвалічнае прыпадабненне зямлі і жанчыны, але і звяртала ўвагу на пераходнасць сітуацыі. Менавіта на П. змяшчалі асобаў у стане пераходу, перадусім чалавека ў перадсмяротнай агоніі. Па словах П. Шпілеўскага, сяляне самі

прасілі ў такі час пакласці іх долу і рабілі з гэтага звычай «нешта ўрачыстае». На П. ля парога, разаслаўшы *чорны* кажух, клалі парадзіху ў апошнія, самыя пакутлівыя хвіліны *родаў*. Хворае на *начніцы дзіця* садзілі на поцілку, разасланую на П. сярод *хаты*, і змяталі на яго адусюль *смецце*. Кірунак долу вызначаў у маніпуляцыях з П. адпаведныя наступствы: бабка-павітуха здымала з сябе *пояс*, абводзіла ім *тры* разы вакол *жывата* парадзіхі і кідала яго на П., дзе ён ляжаў да вызвалення жанчыны ад яе цяжару. На некалькі імгненняў «пад пол» кума клала немаўля пасля вяртання з царквы, каб «сагнаць з яго ўсё злое».

Склеп, падполле ў структуры жытла з'явіліся даволі позна, і таму ў народных вераваннях *душы* продкаў і розныя духі «пасяляліся» ўмоўна пад П. Там месціўся і *вуж-дамавік*.

У дачыненні да П. захоўвае сваё значэнне рэгламентацыя яе падмятання, калі ў дзень ад'езду кагосьці з родных П. не падмятаюць. У пахавальна-памінальнай абраднасці звычай месці ад парога да *стала* разумеўся як форма запрашэння памерлых, а вымятанне да парога — як іх выправаджэнне. Наагул дошкі П. сімвалічна звязваліся з ідэяй шляху, толькі ўздоўж іх клалі *ялбожчыка*, бачанне ж падмятання ў *сне* прадказвала хуткую *дарогу*. Каб замовіць штасце і дабрабыт у хаце, на наваселле *госці* кідалі на П. манеты; на Тройцу засыпалі П. зялёным аерам.

Літ.: Васелле: Абрад. Мн., 1978. С. 256; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 181; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 22; *Сицинский А. А.* Акушерская помощь в Минской губернии. СПб., 1893. С. 59; *Сысоў У. М.* Беларускі пахавальны абрад. Мн., 1995. С. 14; *Шилевский П. М.* Белоруссия в характеристичес-

ких описаниях и фантастических поверьях // Пантеон. 1856. Т. 25. Кн. 1. С. 2, 13.

Т. Валодзіна

ПАЖАР, бедства, усведамлянае як пакаранне з боку вышэйшых, звышнатуральных сілаў за парушэнне чалавекам рытуальных і маральна-этычных нормаў ва ўзаемадачынненях з імі.

Найбольшая колькасць павер'яў была звязана з П. ад нябеснага, «Божага» *агню* — перуна, уяўленні пра які ўзыходзяць да культу аднайменнага Бога-Грымотніка, функцыі якога ўвабраў у сябе вобраз хрысціянскага св. *Іллі*. Адсюль прычынай П. магла быць асабістая крыўда св. *Іллі (Бога)*, нанесеная яму чалавекам праз сквапнасць, падман, абразу ды інш., ці свядомае парушэнне нормаў, звязаных з ушанаваннем святога. Так, пакараным П. выступае гаспадар, які наважыўся працаваць у дзень св. *Іллі* (2 жніўня н. ст.).

Боскасць нябеснага агню адлюстраваная ў пашыраным уяўленні аб недапушчальнасці (немагчымасці) тушэння П., запаленага Перуном («што Бог запаліў, таго тушыць ня можна»). Таму ўсе дзеянні падчас П. былі скіраваныя звычайна не на выратаванне запаленай пабудовы, а на недапушчэнне распаўсюджвання агню на суседнія будынкi. Асноўным прынцыпам лакалізацыі П. з'яўлялася магічнае «замыканне» агню з дапамогай *рэчаў*, на дзеленых высокім семіятычным статусам. Дзеля гэтага мэты трэба было *тры* разы абысці П. з велікодным *яйка* (*хлебам у рэшаце*, абразом). Хлеб (яйка), укінутыя пасля абыходу ў агонь, сімвалізаваў ахвяру, закліканую суцішыць стыхію. *Малако*, улітае ў агонь, паўсюль лічылася самым лепшым сродкам суцішэння П.

У некаторых мясцінах (Случчына, Магілёўшчына) аперацыю «замыкання»

павінна была моўчкі зрабіць *голая* дзяўчына, што мусіла ўзмацніць дзейснасць абраду, бо ў такім разе медыятар «уваходзіў» у знакавае поле «іншасвету» (аголенасць, немата). Паказальным з'яўляецца перакананне, што на П. нельга крычаць, бо «ад крыку агонь гарачыцца» (Добрушскі р-н).

Магічныя дзеянні на лакалізацыю П. суправаджаліся адмысловымі *замовамі*—зваротамі да агню як да адухоўленай асобы («багатыр, агромны, магутны», «цар агняны», «агенец мой каханы»), якія ўтрымлівалі просьбу задаволіцца ўжо забраным («што заняў, то патрабляй, а лішняга не чапай») і ісці «ўбок, да Бога свечкай». Калі ж чалавек скрадаў нейкую рэч падчас П. (забіраў накіраванае агню), лічылася, што гэтка ж доля напаткае і яго *хату*.

Прычынай П. ад перуна магло быць і *дрэва*, «адзначанае» *маланкай* і выкарыстанае ў пабудове хаты. У іншых выпадках гэтае бедства магло быць вынікам помсты (за нядобрае стаўленне людзей да міфалагічных персанажаў, звязаных са стыхіяй агню — *Хута* (з вогненнага *Змея*—летаўца), *Ёўніка*, а таксама *бусла*, які за разбурэнне свайго гнязда заносіў палаючую галаўню на страху вінаватаму.

П. мог быць выкліканы і шкодным чарадзеяствам. На Віцебшчыне пры канцы XIX ст. верылі, што «на П. могуць закласці» (г. зн. зрабіць адпаведны заклён) цесляры, якія кладуць першы вянец хаты. У народнай традыцыі існаваў шэраг прадказанняў П. Благой у гэтым кантэксце прыкметай лічылася жоўтая *вавёрка*, што перабегла праз страху хаты, *язюля*, якая кувае ў вёсцы, знікненне ў жытле цвыркуноў і прусакоў. А ў выпадку, калі ў хату, што будавалася, забягаў *зяцц*, будоўлю зусім спынялі, а ўвесь матэрыял пускалі на дрывы.

«Дыягностыка» П. адбывалася і ў пэўныя каляндарныя моманты. Так, калі на *Купалле* (*Пакроў*) было спякотна — гэта азначала вялікую колькасць П. Аб П. у хаце папярэджвае гаспадароў сваім плачам *Хатнік*, які выступае тут як дух продкаў, апыкун родавай сям'і (на Віцебшчыне верылі, што падчас П. над хатай з'яўляюцца *птушкі* — *душы* продкаў, якія прыляцелі дапамагчы сваім жывым суродзічам).

Дзеля прадухілення П. выкарыстоўвалі засцерагальныя магічныя сродкі. Ад перуна найбольш дзейнымі лічыліся *грамнічныя свечкі*; *соль*, асвечаная ў *Чысты чацвер* ці ў прысвятак св. Агаты (5 лютага н. ст.): «Соль св. Агаты абароніць ад агню хаты»); костка ад велікоднага мяса, пакладзеная на стол; шалушніне лек і нямыты велікодны абрус, з якімі падчас *навальніцы* абыходзілі будынкi.

Каб пярун не запаліў хату, у навальніцу курылі ў печы зёлкі, асвечаныя на *Купалле* (*Сёмуху*), прамаўлялі замовы (малітвы) «ад маланкі» і выганялі на двор «нячыстых» жывёл — *ката* і *сабаку*, у якіх мог хавацца «нячысты».

П., які ўзнікаў у прыродным асяродку (лес, тарфянікі), уяўляўся вынікам вельмі хуткай хады *Жыжмяля* — бовства падземнага агню і не лічыўся асабліва небяспечным да тае пары, пакуль не ствараў непасрэднае пагрозы засвоенай чалавекам прасторы (паселішчам, палеткам, пашам).

Літ.: Замовы. Мн., 1992; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Мн., 1996; Міфы Вацкаўшчыны. Мн., 1994; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Сергунтоўскі А. К.* Прымкі і забабоны беларусаў—

палешукоў. Мн., 1998; *Шейн П. В.* Матэрыялы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902.

У. Лобач

ПАЗНОГЦІ, адзін з элементаў чалавечага цела, з якім звязаны шматлікія міфалагічныя ўяўленні, народныя павер'і. Лічылася, што абрэзаньня П., як і *валасы*, нельга раскідваць, бо пасля *смерці душа* не зможа трапіць ні на *неба*, ні ў *пекла*, бо і нябесныя, і пякельныя сілы прымусяць людзей збіраць раскіданыя П. З волі *Бога* душа ходзіць у выглядзе *буса*, пакуль не пазбірае ўсе П. (на зіму буслы адлятаюць у *вырай*, бо няма як збіраць іх), а калі ўсе П. сабраныя, то зноў робіцца чалавекам і ідзе на неба, закончыўшы ўсе свае пакуты. Чэрці таксама прымушаюць людзей, якія кідаюць П. абы-дзе, поўзаць і збіраць іх па ўсім свеце, паколькі, паводле народных уяўленняў, *чорт* робіць сабе каўпак з П. Старыя людзі пільнаваліся, каб П. не прападалі, і таму спальвалі іх або насілі за пазухаю. Існавала павер'е, што па сабраных П. чалавек пасля смерці, нібыта па прыступках, зможа лёгка залезці на нейкую шкляную *гару* ці на неба, а хто не збіраў П. — зваліцца ў *пекла*. Па стане П. вызначалі перамены ў будучым: іх цвіценне абяцала гасцінцы, абновы, прыбытак; калі ў цяжкахворага П. сінелі ці жоўклі, трэба было чакаць хуткай яго смерці. П. выкарыстоўваліся і ў чарадзействе. Ведзьмары, каб наклікаць на некага смерць, здабывалі П. ненавісніка, клалі іх у воск ці ў гліну, ляпілі нешта нахштальт чалавечай фігуркі, клалі ў маленькую труну і закопвалі ў зямлю, каб гэтак жа пахавалі і таго чалавека. Гэта было праяваю імітацыйнай магіі: з часткаю прыналежнага чалавеку рабілі тое, што жадалі

зрабіць з ім самім. П. маглі выкарыстоўвацца як сродка знахарскага лячэння. У віноўніка *пярэпалаху ў сне* цішком абразалі П. і падкурвалі імі перапалоханага («клін — клінам»). Хворага на *ліхаманку* падкурвалі зрэзанымі ў яго П. або ягоныя П. ушчамлялі ў асінавае дрэва. Бачыць вялікія П. у сне — на гора.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 248, 303; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 111—112, 457—458; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 124, 194, 260—262, 266, 293.

У. Васілевіч

ПАКРОЎ, Пакровы, Пакравы́, межавая дата ў народным і працоўным календары беларускага і іншых народаў. Свята сфармавалася ў сувязі з заканчэннем восеньскага цыкла гаспадарчых клопатаў, завяршэннем пары збору ўраджаю, перамяшчэннем плёну, усяго багацця дзейнай сферы з адкрытай прыродна-ландшафтнай (стыхійнай) у абмежаваную (культурную) прастору (хата, гумно, ёўня), фіксаваннем пераломнага моманту ў сезонных рытмах. Адзначаецца 14 кастрычніка н. ст.

Асноўны змест свята сфармаваўся ў старажытнасці. Сама ж назва, як можна меркаваць, з'явілася падсумаваннем вынікаў назіранняў за жыццём прыроды, ведаў аб прыродзе, асабліва сцяжы гаспадарчага, культурнага і сямейнага жыцця чалавека. У беларускай традыцыйнай культуры і традыцыйным побыце тэма Пакраваў распрацавана ў розных сэнсава-змястоўных планах. Тыповым яе праяўленнем можна лічыць афарыстычныя выслоўі, якія замацаваліся ў форме шматлікіх прыказак, прымавак, народных разважанняў, напрыклад: «Прыйшлі Пакровы, пытаюць, ці да

зімы гатовы», «На Пакровы дай сена карове», «Пакровы пакрываюць траву лістам, зямлю — снегам, ваду — лёдам, а дзяўчат — шлюбным чэпкам» ды інш. У гаспадарчым цыкле дата сведчыла аб заканчэнні пары, калі можна было «турбаваць» зямлю (ад Пакроваў і ўжо да *Благавешчання* забаранялася «чапаць» зямлю), і клопаты працаўніка былі звязаныя з апрацоўкай ураджаю, падрыхтоўкай да зімы, забеспячэннем працы ў доўгія восеньскія і піліпаўскія вечары. У грамадскім жыцці пачыналася пара *вяселляў* (пасляпакроўскі перыяд у народзе невыпадкова называюць Вялікай вясельніцай). У сувязі з гэтым сцвярджалася, што «да Пакраваў усё павінна быць звезена з поля, а клопец з Пакраваў каб гатовы быў жаніцца». У супольна-абічыннай жыццядзейнасці свята нагадвала пра неабходнасць рыхтавацца да *Дзядоў* («Дзяды адзначаюцца праз тры тыдні (у трэцюю суботу) пасля Пакроваў»). Пэраломны, межавы момант у прыродных рытмах пазначаўся адлётам апошніх *птушак* (панеслі лета на сваіх крылах) і наступленнем сталых халадоў.

У рытмічнай структуры восеньскага народнага календара П. заканамерна належыць цэнтральнае месца. П. як дамінанта восеньскага календара ўпарадкаўвае бег часу, рытм якога абумоўліваўся храналагічным праемежкам у тры тыдні (дадзены адрэзак у восеньскім святочным календары ляжыць паміж хлебным *Спасам* і *Багачом*, Багачом і П., П. і восеньскімі Дзядамі).

Сэнсава-мястоўныя планы П. як ачышчэння, пакрывання ў самых розных сэнсах, аберагання маюць самыя шчыльныя і простыя сувязі з міфалагічнай свядомасцю ранняга чалавека. На карысць таго, што і сама назва свята збераглася ад зычніцкіх часоў,

сведчыць, па-першае, адсутнасць звестак пра яго як паняцця, напрыклад, у «Поўнай папулярнай біблейскай энцыклапедыі ў чатырох выпусках», падрыхтаванай арх. Нікіфарам і выдазенай у Маскве ў 1891 г. Але, па-другое, у згаданым выданні ёсць артыкул, прысвечаны «Пакрывалу», у якім апавядаецца, што яно (пакрывала) складала неабходную частку ўсходняй жаночай вопраткі, якое поўнацю закрывала твар. Па-трэцяе, у рэлігійнай практыцы гэтая дата, якая ў царкоўным календары замацавана таксама за 14 кастрычніка, адзначаецца ў поўнай назве як Пакроў Прасвятой Багародзіцы. У аснове свята — з'яўленне ў 910 годзе блажэннаму Андрэю Багародзіцы ў Влахернскім храме ў Канстанцінопалі. Багародзіца пакрыла вернікаў белым пакрывалам (амафорам) і малілася за выратаванне свету ад нягод і пакут. У рэлігійнай практыцы рускай праваслаўнай царквы свята, якое стала адзначацца з сярэдзіны XII ст., прымеркавалі да гэтай падзеі.

Шчыльнасць і багацце сэнсава-мястоўных планаў П. у беларускай традыцыйнай культуры праявілася і ў магічнай сферы, у назіраннях і ведах аб прыродзе. Дзяўчаты варажылі пра замужжа. Елі на ноч салёную аладку са спадзяваннямі, што суджаны паднясе напіцца вады; слухалі з *блінам* на *ростанях*, у якім баку забрэша *сабака* (туды, маўляў, пойдучы замуж); кідалі лісце з *фартуха*, з прыполу па *ветры*: у які бок лісце паляціць — туды і замуж пойдучы ды інш. Па стане надвор'я на П. меркавалі, якой будзе зіма. Калі на П. цёпла, то і зіма будзе цёплая, і наадварот.

Шчыльныя сувязі назіраюцца і паміж святам П. і абрадамі пакрывання маладых у вясельнай, поля ў земляробчай, немаўляці ў хрэсьбінай, *нябожчыка* ў пахавальнай абраднасцях,

што яшчэ раз сведчыць пра праўленне міфалагічнай свядомасці, язычніцкую (міфалагічную) аснову свята.

У залежнасці ад мясцовых традыцый П. клалі пачатак вячоркам, галоўным удзельнікам якіх была моладзь.

Літ.: *Сысоў У.М.* З крыніц спрадвечных. Мн., 1997. С. 220—228; *Крук І.І.* Следы за сонцам. Беларускі народны календар. Мн., 1998. С.186—188; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 536—540.

А. Цітавец

ПАЛАСАЗАР, рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва зоркавага згуртавання Пляяды, па якім традыцыйна вызначалі час.

Літ.: Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 147.

С. Сянько

ПАЛТЭС, легендарны князь, які кіраваў Полацкам. Узгадваецца толькі ў адной скандынаўскай сазе. Безумоўна, імя мае скандынаўскае эпітнамае паходжанне, бо «Аповесць мінулых гадоў» падае славянскую этымалогію назвы горада Полацка — ад ракі Палата.

Літ.: *Сапунов А. П.* Сказання ісландскіх ілі скандынаўскіх саг о Полоцке, князях полоцкіх і р. Зап. Двине // Полоцко-Вітэбск старіна. Вітэбск, 1916. Вып. 3. С. 4—5.

А. Прохараў

ПАЛЫН, расліна з характэрным пахам і горкая на смак, што і абумовіла яе сімваліку ў народнай традыцыі. У песенных тэкстах: «Ой палын, палын, // Трава горкая, // А доля мая // Яшчэ горшая»; «Палын—трава бескарэнная, // А радзілася я бязродная...» Праз свае рэальныя якасці П. нават набыў рысы расліны варажэй і чужой — «у гэтай чужой старане палыном сеяна, гірчыцай абсаджана»; на гэтую расліну ў *замовах* адсылаюцца *хваробы*:

«а я выліваю ці на палын, ці на чарнабыльнік».

Менавіта востры пах П., які ў вераных адпуджаў нават нячыстую сілу, стаў асновай залічэння яе да раслінаў—*абярэгаў*. Дзяўчаты на *Купале* закладвалі П. пад пахі ад *ведзьмаў*, а калі ля вогнішча з'яўлялася старая баба і брала *агонь*, яе сцябалі П. У хлявах на змярканні на Купалу торкалі пучкі П. У *чацвер* пасля Сёмухі П. упяталі ў *косы*, каб не стаць ахвярай *русалак*. На іх пытанне: «Што ў цябе ў руках?» — раілі адказаць: «Палынь»; русалка тады скажа: «Цур тобі, згынь» — і прападне. Каб не хадзіў *нябожчык*, гаспадыня абмятала *хату* палыновым *венікам*.

У фальклорных творах П. замяшчае мужчыну, старога мужа: «... змяшаўся палын з травой, злюбіўся стары з маладою».

Літ.: Гульні. Забавы. Ігрышчы. Мн., 1996. С. 189; *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью или русалки. М., 1995. С. 213, 272; *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego. Warszawa, 1938. S. 145.

М. Малыха

ПАЛЯВІК, Палявік, міфічны аякун *палёў* і лугоў. Мог выступаць як спрыяльны, так і шкодны дух. У народным уяўленні часам нагадваў працаўніка—хлебароба. Маляваўся сівым старым у доўгай свіце, у лапцёх, з кіем у руках. Растам ён быў аднолькавы са сваім атачэннем: у траве — роўны з травой, у *жыце* — з жытам. Калі жыта ўродзіць, П. добры і вясёлы, калі не — злосны, незадаволены. Уяўлялі П. таксама маладым, дужым, статным хлопцам з блакітнымі *вачыма*. Яго русыя *валасы* асацыяваліся з золатам спелай нівы, на якой ён гаспадарыў. Махне П. *правай* рукою — расце і таўсее сцябло, махне *леваю* — наліваецца колас, страсяне *галавою* — уся ніва ўсцілаецца залатымі снапамі.

Абшар дзейнасці кожнага П. — палі і лугі адной або некалькіх сумежных вёсак, не раздзеленых *лесам* і *вадою*. Жыве П. на ўзгорках ля *каменя*, *дрэва*, куста, межавога слупа. Ён баіцца макрэчы і ўцякае ад яе на вышэйшыя мясціны. П. клапаціцца пра ўрадлівасць палёў і ўкос на сенажаці, выганяе адусюль шкоднікаў, раўняе сцябліны і лісты раслінаў. Спрыянне П. дбайным працаўнікамі падкрэсліваецца ў народнай легендзе пра тое, як П. сустрэў двух галодных падарожнікаў, якія папрасілі ў яго *хлеба*. У адказ П. загадаў ім паказаць свае *рукі* і, убачыўшы, што ў аднаго яны былі гладкія і далікатныя, а ў другога — шурпатыя, з мазылямі, першаму ён адмовіў, а яго спадарожніку дазволіў узяць хлеба, колькі той панясе. У абавязкі П. уваходзіла і вартаванне палявых *скарбаў*. Калі ж нехта знаходзіў іх, П. помсціў таму чалавеку. Разам з тым П. у народных апавяданнях паўставаў знішчальнікам палявой гаспадаркі селяніна. Ён разбураў загарадкі, заманьваў скаціну ў шкоду (асабліва на нівы сваіх ненавіснікаў) ці дзяцей і моладзь на грады і палеткі для збірання кветак, пладоў або проста дзеля забаваў. П. у злосці прыгінае да зямлі збожжа і траву, скручвае расліны, адганяе дождж, мучыць аваднямі, сляпнямі, камарамі жывёл, пакідае сталага стомленага працаю чалавека дзе—небудзь у канаве, лагчыне. Наведнікаў палёў і лугоў П. перадражнівае дзікім рыхам, *свістам*, *ровам*, а галоўнае — страшным выглядам: ён набывае аблічча пачварнага *сценю*, які то гоніцца за чалавекам, то заманьвае да сябе як ахвяру. П. можа падступіцца да чалавека з ласкаю, каб потым знянацку паразіць яго санцапёкам і забіць на месцы. Часам чалавек сам трапляе да П., прышоўшы адпачыць на сухадоліну. П. закалыхваецца яго сонечным цяплом,

зацішшам, пакуль у таго не пачнецца *ліхаманка*. П. гасцюць адзін у аднаго пагоднай парою, пераклікаюцца між сабою, дапамагаюць мучыць знойдзеную ахвяру. Узімку ад бяздзейнасці яны сыходзяцца для забаў, каб знішчыць дарожныя вешкі, зацерусіць *дарогу*, занесці *снегам* канавы і калдобіны, каб туды трапіў праезджы і прахожы, які збіўся з дарогі. П. водзяць заблукалага падарожніка ўзад і ўперад, пакуль той не замерзне. Увесну і ўвосень — у пару слякоця і макрэчы — П. жывецца найгорш. Пры ўсім іх жаданні шкодзіць чалавеку, яны не могуць расставіцца з утульным сухім месцам, каб мясіць гразкую зямлю. П. хутчэй за ўсіх адчуваюць набліжэнне *навальніцы* і ўмеюць хавацца ад *маланак*. Народ быў перакананы, што шкоднай дзейнасці П. супрацьстаіць перыядычнае асвячэнне палёў, засяванне раллі бласлаўненым зернем, а таксама малітвы, якімі суправаджаліся работы на палетках. Уяўленне пра П. як пра апекуна ўрадлівасці знайшло сваё адлюстраванне ў народнай арнаментыцы, трансфармаваўшыся ў геаметрычны арнамент з квадратаў, прастанкутнікаў, васьміграннікаў, *ромбаў*.

Да П. («цара/хазяіна палявога») звярталіся ў замовах ад розных *хваробаў* і напасцяў.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 43; *Казар М. С.* Беларускі арнамент: Ткацтва. Вышыўка. Мн., 1996. С. 35—36; *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 66—68.

У. Васілевіч

ПАЛЯМОН, легендарны рымскі арыстакрат, легендарны заснавальнік дынастыі вялікіх князёў літоўскіх. Міф пра П. занатаваны ў Хроніцы Літоўскай і Жамойцкай і ў блізкіх да яе летапісах. Ён апавядае, што ў часы кіравання ў Рыме звар'яцелага імператара

Нерона рымскі высакародны арыстакрат П. разам з 500 іншымі рымскімі шляхціцамі, з жонкамі і дзецьмі і адным астраномам надумалі збегчы з-пад улады імператара. Яны селі на караблі і накіраваліся ў далёкае падарожжа. Калі яны дасягнулі вусця *Нёмана*, іх прывабілі поўныя дзічыны тутэйшыя лясы, і П. намерыўся пасяліцца ў гэтай краіне. Яго сыны і іншыя шляхцічы паступова каланізавалі ўсю краіну да ракі *Вялілі* на ўсходзе. П. зрабіўся першым жамойцкім князем.

Міф пра П. не мае аніякага гістарычнага абгрунтавання. Але міф актыўна выкарыстоўваўся пачынаючы ад XV ст., а можа, і раней, у палітычнай і ідэалагічнай барацьбе. Такія штучныя міфалагічныя пабудовы былі традыцыйнымі ў сярэднявечнай Еўропе. Міф пра П. абрунтоўваў найпросте тае паходжанне ўлады вялікіх князёў літоўскіх ад Рыма, рабіў іх не ніжэйшымі ад іншых манархаў сярэднявечнай Еўропы, перш за ўсё каралёў Польшчы. З іншага боку, ён як бы тлумачыў і блізкія сувязі літоўскага народу і рымлян. У гэты час было ўжо заўважана сваяцтва моваў — старажытнай лаціны і літоўскай, што, безумоўна, актывізавала спробы прымітыўна-гістарычных пошукаў гэтых сувязяў.

Адна з позніх міфічных радаслоўных залічала да роду П. і полацкага князя *Рагвалода*.

Літ.: Хроника Литовская и Жамойтская // ПСРЛ. Т. 32. М., 1975. С.15.

А. Прохараў

ПАЛЯНДРА, багіня *смерці* (тое ж, што і *Мажана* ў старажытных яцвягаў, насельнікаў цяперашняй Гродзенскай вобл., або *Марэна*). Знаходзіцца ў варажых стасунках да людзей і таму радуецца, калі тыя часта паміраюць. У выглядзе пачварнай *жан-*

чыны яна з'яўляецца ў хаты паміраючых і там забірае іх *душы*, потым перадае іх сваёй вялікай сяброўцы — *Бабе Язе* Касцяной назе, з якою яны разам раз'язджаюць у адной жалезнай *ступе*. Імя П. часта згадваецца пры размовах людзей то ў форме прыгаворак («Паляндра ўчамерылася»), то праклёнаў («Бадай цябе Паляндра змарнавала», «Каб ты запаляндраваўся»). Калі кажуць пра смерць дарагога чалавека, то звычайна адплёваюцца: «А кыш, Паляндра, не табе б, а кыш!»

Літ.: *Древлянский П.* Белорусские народные поверья // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846. Прибавления. Кн. 4. С. 110.

У. Васілевіч

ПАМОРАК, дэманалагічная постаць павальнай *смерці*, што ахоплівае людзей і жывёлу. У народных апавяданнях персаніфікаваўся як у зааморфных вобразах (*ката*, *сабакі*), так і антрапаморфных — старой *бабы*; худой, нібы смерць, *жанчыны*; страшнага аднавокага *дзеда* з калматаю *барадю*; *жабрака*; маладзіцы, у якой *вуз* смокча грудзі. Набыўшы чалавечае аблічча, П. усяляк імкнуўся пранікнуць у незаражаныя яшчэ паселішчы з дапамогаю іх жыхароў, дзеля чаго прасіў падвезці на возе, пераправіць цераз раку. Калі нейкі недарэка спрыяў гэтай просьбе, П. неўзабаве пачынаў лютávaць у чарговай мясцовасці. Калі ж кемлівы чалавек здагадаваўся адразу, з кім ён мае справу, то падманым шляхам заводзіў П. у балота, дзе тапіў яго або скідваў у вогнішча. *Агонь*, здабыты непасрэдна ад трэння, лічыўся эфектыўным сродкам ад П. На месцы яго здабычы і па канцах сяла з яго распальвалі вогнішчы, якія гарэлі дзень і ноч, каб П. не мог увайсці ў сяло. Той агонь давалі ва ўсе *хаты*, дзе стараліся ніколі яго не пераводзіць.

Свойскую жывёлу падчас П. заганялі ў цёмныя лясы, на астраўкі за балоты і, парабіўшы там кашары, пасвілі статак да самае зімы. Штодня зранку і ўвечары падкурвалі гавяду тхарынаю: спадзяваліся, што такога смуроду нікая хвароба не вытрымае. Калі надыходзіў П., сяляне ўсёй вёскай ішлі ў лес, звальвалі самую высокую хваіну, сажняў на 10, выносілі яе на сабе і ўжо ў сяле рабілі з яе найбольш значны абярэг — *крыж*, які ставілі на пагорку, каб адусюль яго было відаць. Лічылася, што П. абавязкова будзе, калі *гром* грывіць на голыя дрэвы. У фразеалагізмах П. заступае месца іншых нячысцікаў («Поморок ёго ведае»; «Коб на тэбэ поморок найшоў!»; «Ой, не озьме тебе поморок!» ды інш.).

Літ.: *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1930. С. 272—273; *Сержпутовский А. К.* Сказки и рассказы белорусов-палешуков. СПб., 1911. С. 39—40, 139—142; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 154.

У. Васілевіч

ПАН, Пáнейко, Пáніч, персанаж народнай дэманалогіі, адмена нячыстага духа або *чорта*, верагодна, адна з табуістычных назваў апошняга. Можа атаесамляцца з галоўным чортам *Люцытарам*. З'яўляецца чалавеку адзін або ў кампаніі апоўначы або ў марозную месячную ноч і са спевамі *пеўняў* знікае. Характэрныя месцы з'яўлення — *лес, поле, балота, лазня*.

Назва П. матываваная вобразам, у якім, паводле шырока распаўсюджаных на Беларусі ўяўленняў, гэтая адмена нячысцікаў з'яўляецца чалавеку і наводзіць на яго насланне: малады, хударлявы, прыгожы паніч, франтавата апрануты ў вузкія (клятчастыя або паласатыя) нагавіцы, у кароткі сурдут або фрак *чорнага* (радзей — *белага*) колеру, або плашч і

абавязковы капялюш. Калі добра прыгледзецца, то можна ўбачыць хвост, які вытыркаецца з-пад фракa, і рожкі, якія тырчаць з-пад капелюша. Але практычна заўважаць гэтага нельга з прычыны таго наслання, якое П. наводзіць на чалавека. Толькі з дапамогай спецыяльнай мазі, калі ёю памазаць вочы, можна распазнаць П. і іншых нячысцікаў.

Па характары сваіх паводзінаў П. падобны да іншых нячысцікаў. Ён імкнецца збіць падарожных з дарогі і заманіць у самыя нетры; топіць у рэчцы жыдоўскія кагал; любіць мянцца на нейкія рэчы, але з абавязковым падманам (ляльку і капялюш — на корч і старую міску, стрэльбу — на конскую галёнку і г. д.); любіць танчыць; можа набываць нават дзівочае аблічча. Характэрныя атрыбуты: багацце; *золата*, якое рассыпаецца вугольлем або ператвараецца ў іржавую балотную руду (і наадварот, атрыманнае ад П. вуголле аказваецца насамрэч золатам); *каса*; залатая табакерка, тытунь з якой ператвараецца ў конскія камякі, ды інш. П. мае пэўнае дачыненне да *коней*: ён сам часта стрымгалоў носіцца на брычцы або можа прымусіць так спыніцца мужыкоў коней, што іх ніякай пугай з месца не скранеш. Згадаем таксама конскія камякі і галёнку, у якія ператвараюцца вымененыя ў П. рэчы. Адкаснуча ад П. можна, прапанаваўшы яму невыканальную задачу, напрыклад прынесці вады *рэшатам* або прымусіць праслухаць даўгі аповед, пакулы не праспяваюць пеўні.

Літ.: Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 371; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 151, 155—157; Народныя казкі-байкі, апавяданні і мудраслоўі. Мн., 1983. С. 169—170, 172, 175, 182—183, 186; *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 251; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 11—12.

С. Санько

ПАНТЭОН (ад лац. pantheon, ст.-грэц. πάν «усё» і θεός «бог»), сукупнасць усіх багоў у якой—небудзь політэістычнай рэлігіі. Беларускі паганскі П. па меры развіцця міфалогіі не заставаўся нязменным. У адпаведнасці з герархічным месцам кожнага з багоў П. дзяліўся на некалькі роўняў.

Да вышэйшага роўня належалі багі з найбольш важнымі і разнастайнымі функцыямі, як правіла, найбольш архаічныя па паходжанні. Да самай старажытнай часткі П. трэба аднесці жаночы персанаж (умоўна — Вялікую багіню), які пасылаў як жыццё (нараджэнне), так і смерць, быў звязаны з агнём і вадой, распараджаўся лёсам чалавека. Звалі гэты персанаж *Мара*, пазней ён дэградаваў да роўню адной з постацяў ніжэйшай дэманалогіі. Вобраз *Мары* зарадзіўся прыблізна ў верхнім палеаліце. Да мужчынскай пары *Мары* трэба далучыць хтанічны персанаж, які лічыўся апекуном жывёльнага свету, палывання (найбольш старажытнай галіны гаспадаркі), замагільнага свету — прататып пазнейшага *Вялеся*. Пра архаічнасць гэтага вобраза сведчыць тое, што Вялесу прыпісвалася здольнасць увасабляцца ў выглядзе *змея, мядзведзя, ваўка, быка*. Этымалагічна і функцыйна Вялес мае адпаведнікаў у міфалогіях балтаў і іншых індаеўрапейскіх этнасаў. Культ гэтага архаічнага персанажа характарызаваўся пакланеннем буйным валунам без усякіх слядоў апрацоўкі. На думку А. Голана, архаічны хтанічны бог першапачаткова з’яўляўся ў той жа час змеяпадобным богам маланкі.

У гістарычны час, прадстаўлены звесткамі пісьмовых дакументаў, да найвышэйшага, першага роўню міфалогіі належалі вярхоўныя багі. Гэта *Бог* — стваральнік Сусвету і бацька багоў, які жыве на небе і звязаны з гадавымі цыкламі прыроды, які лічыў-

ся ўвасабленнем неба і святла, бацькам *Сонца* і агню. У летапісах гэты персанаж яшчэ называецца *Сварог*. Да вярхоўных багоў належалі таксама Вялес, бог жывёльнага свету, багачця, замагільнага свету, зямных *водаў* (меў дачыненне да *крыніц і вытокаў рэк*), клятвы і дамовы, з’яўляўся апекуном жрацоў, і *Пярун* — бог *маланкі і навальніцы*, апыжун вайсковай справы і княскай дружыны, князёў, змагаў супраць холаду і цемры.

Жаночымі парамі вярхоўных багоў былі: у Бога (Сварога) — *Лада*, у Перуна — *Мокаш (Цёця)*, у Вялесы — персанаж, якому на змену пасля прыняцця хрысціянства прыйшла святая *Кацярына*. Магчыма, гэтыя вярхоўныя багіні пазней у царкоўных навучаннях супраць паганства называліся рожаніцамі. Больш нізкі ровень утварала малодшае пакаленне багоў: бог сонца *Дажбог*, які лічыўся сынам Бога (Сварога) і Лады; сын Перуна *Ярыла*, бог вясновай урадлівасці, адначасова звязаны і з ваярскай функцыяй; Вялесу быў падпарадкаваны бог падземнага агню *Жыжаль*, які вядомы толькі на фальклорным матэрыяле. Фальклорны *Зюзя* — відавочна, усяго толькі зімовая іпастась Вялесы. Да нашчадкаў Сварога і Лады варта далучыць таксама багіню вясны *Лёлю (Лялю)*. З ніжняй сферай, і значыць з Вялесам, мог быць звязаны па паходжанні *Стрыбог*, хоць ён і не згадваецца ва ўласна беларускіх крыніцах. З прычыны фрагментарнасці звестак цяжка вызначыць месца ў герархіі багоў *Сотвара* (ушаноўваўся на беларуска-літоўскім сумежжы), *Белуна* і *Аўсеня*, а таксама магчымасць існавання дуалістычнай пары *Белабог* — *Чарнабог*. Да багоў не належалі, але былі з імі досыць цесна звязаныя падпарадкаваныя ім істоты *накшталт гарцукоў* (служы Перуна), *волатаў* і *асілкаў*. Шматлікія персанажы

дэманалогіі, што згадваюцца ў фальклорных запісах XIX—XX стст., маглі быць вядомымі як да прыняцця хрысціянства, так і створанымі дзякуючы пазнейшай міфатворчасці.

Афіцыйная хрысціянізацыя верхніх пластоў грамадства не азначала яшчэ аўтаматычнага адрачэння ад паганства шырокіх народных мас. На працягу перыяду двухвер'я ішоў доўгі і пакутлівы, з неаднаразовымі вяртанямі да старога, працэс выцяснення ранейшых вераванняў, які закрануў у асноўным толькі П. і амаль не датычыў істаотаў ніжэйшага роўню. Паколькі міфалагічнае мысленне захоўвалася, то павінна была працягвацца і міфатворчасць. Менавіта позняя паходжанна могуць быць вядомыя па фальклору *Гаёвы Дзед*, *Жытняя Баба*, *Каляда*, *Купала*, *Любмел*, *Рай*, *Спарыш*, *Шчадрэц*, *Вазіла* ды іншыя персанажы народнай міфалогіі. На роўні ж верхняга П. шматвяковая барацьба хрысціянства з паганствам прывяла да замены багоў на блізкіх ім па функцыях хрысціянскіх святых.

Э. Зайкоўскі

ПАНЯДЗЕЛАК, *першы* дзень тыдня, лічыцца цяжкім і нешчаслівым. Вядома некалькі версій адмоўнага стаўлення да гэтага дня. Адны інфарматыры свядражаюць, што П. — дзень цяжкага пахмелля пасля нядзельнага святкавання. Іншыя пасылаюцца на тое, што пасля дня адпачынку не адразу хочацца брацца за справу.

Каб зразумець прычыны негатыўнага стаўлення беларусаў да П., трэба ўпісаць яго ў больш шырокі кантэкст аднародных з'яваў, дамінальнай і яднальнай рысай якіх будзе сімволіка пачатку любой справы: слябы, зажынак, родаў, радзінаў, вяселля, пачатку года, дня і, зразумела, тыдня. Народная парэміялогія свед-

чыць: «Не пашанцавала з ранку, не пашчасціць і вечарам»; «Нарадзілася цялятка з плямкай — з плямкай і памрэ»; «Як сустрэнеш Новы год, такім ён і будзе».

П. — «мужчынскі» дзень, што дапамагае зразумець некаторыя асаблівасці сялянскага гаспадарання. Напрыклад, не пажадана было садзіць курыцу на яйкі, таму што маглі вывесціся адны пеўнікі. І наадварот, гэты дзень лічыўся спрыяльным для пасадкі фасолі, агуркоў і гарбузоў.

Ноч з П. на *аўторак* лічыцца спрыяльнай для зачацця хлопчыка, а вечар П. — спрыяльны для квашання *капусты*.

У XX ст. з'явіліся дадатковыя перасцярогі, звязаныя з гэтым днём: не пажадана класціся ў бальніцу — доўга хварэць будзеш; народныя лекары таксама не раяць звяртацца па дапамогу ў гэты дзень, распачынаць лячэнне цяжкіх або задаўненых захворванняў.

На гэтым жа прынцыпе трымаецца і агульнавядомая выснова, сфармуляваная ў прыказцы «У панядзелак нават цыган у дарогу не збіраецца, бо не пашанце». Гэта значыць, чалавек, які ўсё жыццё вандруе па свеце, і той трымаецца перасцярогі не рушыць з месца ў першы дзень тыдня. Калі ж гаворка ідзе пра селяніна-земляроба, які «прыкіпеў» да свайго лапіка і пакідае яго толькі тады, калі трэба патрапіць на базар або кірмаш, гэта перасцярога набывае характар табу. *Сон*, які прысніцца ў П., збываецца толькі для тых людзей, якія нарадзіліся ў гэты дзень. Каб быць заўсёды пры грахах, нельга ў П. стрыгчы *пазногі*.

Разам з тым беларускія легенды апавядаюць пра тое, што «ў панядзелак свет снаваўся», а таму, маўляў, усякую справу лепей распачынаць менавіта з П.

Літ.: Коваль У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 114; Крук Я. Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000.

І. Крук

ПАПАРАЦЬ-КВЕТКА, міфічная кветка, што існавала ў фантазіі беларусаў. Паводле народных уяўленняў, чалавек, які здабыў кветку папараці, набываў незвычайныя якасці, ён разумеў мову *жывёл і раслін*, яму адкрываліся месцы захаваных *скарбаў* і розныя іншыя таямніцы. Паданні пра П.-к. вельмі пашыраныя ў Беларусі і звязваюцца з купальскім абрадавым комплексам. Менавіта ў Купальскую ноч самотна, босым і расправутым, смелы чалавек мог выправіцца ў пушчу шукаць гэтую кветку. Знайшоўшы яе, трэба было пакласці на разрэзаную далоню (аб папаратнік вельмі лёгка парэзаць руку, нават не хочучы гэтага) і несці дамоў, ні разу не азірнуўшыся назад, хоць нячыстая сіла будзе страшыць, выць, скуголіць, клікаць. Вытрымаўшы такое выпрабаванне, чалавек будзе здольны чуць і бачыць тое, што іншым недаступна, ён здобудзе веды. Падставай для міфа пра П.-к. паслужыла свячэнне спораў папараці, але не кожнай, а асаблівай, у якой споры не на ніжнім баку лісця, а на асаблівай мяцёлцы, якая нагадвае кветку. Такая папараць — каралеўскі папаратнік — захавалася яшчэ ў Беларускай пушчы і занесена ў Чырвоную кнігу Беларусі.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 122 ды інш; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 205—208; Украінці і народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 60—61; Чырвоная кніга Рэспублікі Беларусь: Рэдкія і тыя, што знаходзяцца пад пагрозай знікнення віды жывёл і раслін. Мн., 1993. С. 288—289.

Л. Салавей

ПАРАЛІКІ, ліхія духі, якія ў адрозненне ад іншых нячысцікаў апаноўваюць ахвяру не адразу, а падступаюцца да яе спадцішка, часам на працягу некалькіх гадоў. Іх улюбёныя абранцы — людзі старэй сярэдняга веку. Дзейнічаюць слабыя П. толькі ў гурце, як і *Паветрыкі*, працуючы папераменна, а пры супраціўленні ахвяры — разам. Чалавек пазнае прысутнасць П. толькі тады, калі яны зжыліся з ім, і адпрэчыць іх ужо няма ніякай магчымасці. П. даймаюць гадоўным чынам цела чалавека, а з ім іх ахвяраю становіцца і яго *душа*. Аддаляюцца П. гэтак жа паволі, як і падступаліся, — няспешна, вяртаючыся час ад часу.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 41—42.

У. Васілевіч

ПАРОГ, найбольш рытуалізаваны сімвал мяжы паміж *хатай* як максімальна засвоенай, «акультуранай» чалавекам часткай прасторы, і навакольным, патэнцыйна варожым светам (іншасветам, светам мемерных). Найбольшае значэнне П. меў у сістэме сямейнай абраднасці і ў знахарстве.

У радзіннай абраднасці ў адпаведнасці з родавым, родавым і пасляродавым этапамі П. інтэрпрэтаваўся ці то як цалкам небяспечная, ці то як дапаможная і лёсавырашальная частка прасторы. Так, цяжарнай, кантакты якой з навакольным светам моцна абмяжоўваліся, забаранялася затрымлівацца і сядзець на П., бо будучы цяжкія *роды*. Тым часам дзеля аблягчэння родаў адбывалася сімвалічнае размыканне мяжы з іншасветам, адкуль, паводле ўяўленняў, і прыходзіла *дзіця*. Дзеля гэтага муж пераступаў жонку, захінутую ў *кажух*, якая ляжала на П. Або сама цяжарная мусіла

тройчы пераскочыць праз П. Пад П. закопвалі дзяцінае месца, што сімвалізавала своеасаблівы выкуп, дар іншасвету за дзіця.

У сітуацыі, калі немаўля яшчэ не лічылася канчаткова сфармаваным чалавекам, П. адыгрываў лёсавызначальную (праграмууючую) ролю. Пасля купання дзяўчынкі ваду адмыслова вылівалі за П., каб у свой час тая выйшла замуж. Перад тым як везці дзіця да хросту, бацькі клалі на П. *рэчы* (*сякеру*, далато — калі хлопчык; *лён, верацяно* — калі дзяўчынка), якія мусілі ў будучым развіць у дзіцяці ўмельства ў пэўнай галіне. Пасля хросту, калі дзіця афіцыйна атрымлівала імя, г. зн. пэўны культурны статус, адбывалася «асвячэнне дзіцяці праз П.» (бацька, стоячы ў хаце, прымаў дзіця, пакладзенае кумамі на некалькі імгненняў на П.), абрад, які сімвалізаваў яго далучэнне, уваход у прастору культуры.

З другога боку, рабіліся захады дзеля ўмацавання «расхістанай» мяжы. Так, напярэдадні адведак, каб госці не сурочылі дзіця, у П. забівалі два цвікі.

У вясельнай абраднасці заміна, спатыканне сватоў на П. азначала няўдачу іх прадпрыемства; маладая абавязкова пераносілася (ці пераступала сама) цераз П.

На пахаванні, пры вынасе труны з хаты, ёю лёгка грукалі аб П., «вытрасаючы душу».

Вялікую ролю ў якасці кантактнай зоны з іншасветам П. адыгрываў у знахарскіх практыках. Пры замаўленні стрэльбы паляўнічы, паставіўшы *леваю* нагу за П., *правую* — у хаце, тройчы праймаў паміж імі стрэльбу. Замаўляючы ад *сурокаў* ці спуду, сплёлівалі за П., цераз яго «шапталі» і ад хваробы *зубоў*.

Калі дзіця хварэла на *радзімцы* (эпілепсію), на П. адбываўся абрад яго перараджэння праз адсыланне ў зы-

ходную пазіцыю (іншасвет) і новае нараджэнне: маці «з голымых выхадам» тройчы пераступала дзіця, прамаўляючы: «Чым цябе радзілі, тым адха-дзілі». У іншых выпадках хворага клалі *жыватом* на П. і адмыслова чалавек (пажадана дзіцёнак) тройчы злёгка падскокваў на ягонай спіне, вытрасаючы хваробу.

Уяўленне пра тое, што размова або рэчы, перададзеныя праз П., прыводзяць да сваркі, шырока бытуе і сёння.

Літ.: *Байбурын А. Г.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 181, 190—191, 193, 225; Замовы. Мн., 1992; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 177, 185; Смоленский этнографический сборник. Ч. II. СПб., 1893.

У. Лобач

ПАСТУХ, пастыр, у шырокім сэнсе ў міфапаэтычнай традыцыі ахоўнік, абаронца, кармілец, пастыр, патрыярх ды інш. П. уваходзіць у схему асноўнага індаеўрапейскага міфа і звязваецца з падземным царствам. Лічыцца, што П. валодаюць таямніцамі ў дачыненні з *жывёламі, раслінамі*, нябеснымі свяціламі, а таксама звязаны з духамі ясаў, гор і рознымі боствамі — ахоўнікамі жывёлы. П. абавязкова павінны ведаць *замовы* на розныя выпадкі.

На П. звычайна выбіралі чалавек беззямельнага, па стане здароўя нядатнага да палявых прац. Паводле павер'яў, такі чалавек валодае сілай, з дапамогаю якой ён уплывае на статак і выратаўвае яго ад усялякіх бедаў. З П. звязваюць шэраг магільных дзеянняў. Калі вясной выпускаюць скаціну на пашу, то П. у кожнай жывёліны прамеж вухэй і крыжа састрыгае касміль поўсці і закатвае яго ў чысты воск. Такі васковы шарык ён хавае пад *камень* каля таго месца, куды ходзіць статак на вадапой, і пры

гэтым чытае доўгую замову. У час замовы шарык ён трымае ў адной рука, а ў другой — вісячы замок. Шырока быў распаўсюджаны і абрад, калі П. са *свечкай* абходзіў статак. Рэшткі свечкі П. хаваў у свой берацяны ражок. Лічылася, што на гукі такога ражка скаціна хутчэй сходзіцца, а дзікія жывёлы збягаюць. Святамі П. з'яўляюцца Юр'еў дзень, калі першы раз выганяюць жывёлу ў поле, і Міколаў дзень. У гэтыя дні П. частавалі па *хатах*, а ў *полі* смажылі *лешню*. Такое частаванне П. бярэ пачатак ад тых часоў, калі ахвяраванні прыносілі богу жывёлы — *Вялесу*. Пазней у такім абрадзе месца бога жывёлы замяняў П.

Літ.: *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила: Куль хлеба. Смоленск, 1995. С. 400—402; *Пастух* // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 291—293; *Сівурова Л. П.* Пастухоўства як від прафесійных заняткаў // Вестні Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Сер. грамадскіх навук. 1999. № 3. С. 99—105; *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 97; *Финченко А. Е.* Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX — начала XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 78—91; *Эремич Иван.* Очерки белорусского Полесья // Вестник Западной России. Т. V. Кн. IX. Вильно, 1867. С. 207—208.

Л. Дучыц

ПАТЭЛЬНЯ. Галоўным у магічнай прагматыцы П. з'яўляецца матыў сувязі з *агнём*, *печчу*, адсюль ачышчальныя, апатрапейчныя і прадуквальныя якасці: у асобных вёсках, пасадышы на П., прычэсвалі нявесту, выкарыстоўвалі П. у народнай медыцыне. Цесная сувязь П. з агнём тлумачыць сюжэты легендаў і паданняў, дзе гэты прадмет выкарыстоўваўся для барацьбы з воднай стыхіяй — *ручаём*, *ракой*, *возерам*: жанчына, пра-

клінаючы ваду за патапленне дзіцяці, кідае ў яе П. і тым знішчае раку.

П. як п'яное начыненне сімвалічна ўяўляе сабой цэнтр *хаты*, а ў праекцыі на макракосм атаясамліваецца з сакральным цэнтрам Сусвету, з сусветным *каменем* (параўн. тэкст замовы: «На моры, на кіяні стаіць куст. У тым кусце ляжыць скаварада, пад скаварадой ляжыць чорная руна. У чорным руні ляжыць змяі Шкурапея»).

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 29—31; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 579.

Т. Валодзіна

ПАЎНОЧНІКІ, ліхія духі невядомага выгляду і дакладнага месца жыхарства, якія селяцца па ўсіх сядзібных забудовах, дзе жыве чалавек. Па іх галасах і хуткіх рухах можна здагадацца, што гэта — маладыя гарэзы абодвух родаў, якія вандруюць як гуртам, так і паасобку. З іншымі сядзібнымі нячысціцамі яны не ладзяць. П. пачынаюць свавольць у час начнога спакою, яны абуджаюць цішыню дзікімі чалавечымі воклічамі, фальшывымі просьбамі пра дапамогу, плачам ці дзікім рогатам, *свістам* і ровам буры. Усё гэта адбываецца звонку памяшкання, з 11-ай гадзіны вечара і да 3-ай гадзіны ночы, якраз тады, калі чалавек сніць першы сон. Час дзейнасці П. збліжае іх з *Начніцамі*.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод протонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 61; Тураўскі слоўнік. Т. 4. Мн., 1985. С. 201.

У. Васілевіч

ПАХАВАЊННЕ ДЗЭДА І БАБЫ. У шэрагу вёсак Полацкага, Шумілінскага, Гарадоцкага р-наў Віцебскай вобл. зафіксаваныя масленкавыя пахаванні спецыяльна вырабленых лялек *Дзэда*

і *Бабы*. У вобразе Дзеда персаніфікуюцца і матэрыяльна ўвасабляюцца «мясныя запусты» — як кажуць: «Дзед падавіўся косткай». У першы дзень *Масленкі* выраблялі пудзіла ў чалавечы рост з падкрэсленымі мужчынскімі атрыбутамі, якое затым клалі на лаве ў кут. Збіраліся жанчыны і аплаквалі Дзеда. Уласна для фігуры Дзеда ў прыгаворах і галашэннях падкрэсліваецца яго ўзрост («сто гадоў жыву»), тое, што «ўсім быў дзед», г. зн. з'яўляўся агульным продкам, і яго мнагажонства, нявернасць і гіперсексуальнасць (праз нагавіцы прадзявалася вяроўка з палкай-качалкай, якую час ад часу прыводзілі ў рух, што выклікала смех прысутных). Надзвычай істотнае і імя Дзеда — Сідар, Сідорка (У. М. Тапароў залічвае гэтае імя да варыянтаў кадзіравання самога Грымотніка). «Хавалі» Дзеда, выносячы з хаты і кладучы ў сані. Завяршаўся тыдзень вырабам і пахаваннем аналагічнай лялькі — *Бабы*, у вобразе якой у сваю чаргу важную ролю адыгрывала жаночая атрыбутыка. Смерць *Бабы* тлумачылі тым, што яна «падалася сырніцай». Як і Дзеда, *Бабу* аплаквалі, неслі на вуліцу, там здымалі адзенне і разбіралі пудзіла. На думку даследнікаў, Сідар — першы памерлы чалавек і нават апякун свету продкаў. Яго пахаванне і меркавала наступнае ўваскрэсенне са стымуляцыяй урадлівасці і вегетацыі.

Літ.: *Ивлева Л. М., Рамодін А. В.* Масленічная похоронная гра ў традыцыйнай культуры беларускага Поозер'я // Зрэліцно-ігрыныя формы народнай культуры. Л., 1990. С. 196—203; *Топоров В. Н.* Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 146—147.

Т. Валодзіна

ПАХАВАЊННЕ СТРАЛЫ, архаічны абрад, распаўсюджаны пераважна ў

Пасожжы і блізім сумежжы, на тэрыторыі рассялення *радзімічаў*. І само дзейства, і песні, уключаныя ў яго, і народнае тлумачэнне сэнсу абраду сведчаць, што найперш ён праводзіўся з мэтай адвесці «грамавую стралу» ад вёскі, пазбегнуць веснавых *пажараў* ад *Перуна*, ад *маланкі* («Каб маланка не ўбіла», «Кабы ўвесці гразу на лета ад дзярэўні»). Разам з тым у абрадзе П. с. праглядаюцца выразна сляды аграрнай магіі — *качанне* жанчын-удзельніц па жыцце — і сляды ахвяравання (закопванне лялькі на ніве ці нейкага прадмета, асабіста належнага ўдзельніцы абраду (пырсценка, касніка, *грабяня* ды інш.). Тут выразна праўляецца змена чалавечай ахвяры нейкім сімвалічным прадметам, хоць у песнях гаворыцца часта, што «Ляцела страла ўздоўж сяла, забіла страла добрага малайца», а таксама частыя просьбы: «Не лябі, страла, да ўздоўж сяла, не забі, страла, добрага малайца». Ёсць варыянты, дзе мадэлюецца магічным шляхам неабходная сітуацыя: «Як пушчу стралу да й удоль сяла, // Ох і ой, лёлі, да й удоль ся... У!» Прыпеў адпаведны: «Як уб'е страла добра малайца. // Патом малайцу некаму плакаці...». Страла тут незвычайная, грамавая: «Кажуць страла — як хмары йдуць, так маланка». Песня «страла» — галоўная песня абраду, які дажыў да нашых дзён: у 80-ых гг. нашага стагоддзя ў асобных сёлах на «пахаванне стралы» збіралася на Ушшэце (40-ы дзень ад *Вялікадня*, заканчэнне перыяду «вясны» і веснавых песняў) да 500 чалавек, амаль ва ўсіх версіях апавядаецца пра забітага малойчыка, якога аплакваюць маці, сястра, жонка, прытым увесь час падкрэсліваецца перавага роднаснасці па крыві — жонка мала плача, шукае другога сябра. Існуе версія, дзе забіты *сокал* альбо чорны *воран*. Ён не аплакваецца.

Такім чынам, абрад П. с. можна аднесці да абрадаў засцерагальнай магіі, які скіраваны на забеспячэнне абшчыны ад грамавых стрэлаў і пажараў і на замыканне веснавога перыяду, а таксама на магічнае садзеянне ўрадлівасці збожжавых ніў.

Літ.: Гусев В. Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 63—76; Каршукоў М. Пахаванне стралы // Наш край. Менск, 1926. № 1 (4). С. 41—42; Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Вильня, 1912. С. 177—178; Салавей Л. М. Белоруская народная балада. Мн., 1978. С. 90—95.

Л. Салавей

ПЕВЕНЬ, свойская птушка, сімвал Сонца, пшчасця, жыццёвай сілы, урадлівасці, захавальнік хатняга агменю і дабрабыту (параўн. выявы П. на хатах, шпілях, куфрах). П., як і Сонца, «адлічвае час» на пераломе *ночы і дня*, вшчуче і вітае *ўсход Сонца* (параўн. загадку пра П.: «Не кароль, а ў кароне, не гусар, а пры шпорах, гадзінніка не мае, а час знае»). Таму П. уўляецца вестуном святла, звязваецца з боствамі Сонца і *агню*. Як заўважае У. М. Тапароў, П. не проста падобны да Сонца, ён сам — зямны вобраз, нябесная трансфармацыя нябеснага агню, Сонца, таму з П. звязваецца сімволіка ўваскрэсення з мёртвых, сімволіка вечнага аднаўлення жыцця (параўн. загадку: «Нарадзіўся прарок з-пад белага камяня, стаў прарок праракаці, сталі людзі з мёртвых уставаці»; знаходкі костак П. у курганных пахаваннях). Адсюль замацаванасць ахвярапрынашэнняў П. за часам запальвання агню (параўн. таксама яго закопванне для ўлагоджвання Сонца, забойства да свята св. *Іллі* ды інш.).

У беларускай легендзе П. быў створаны анёлам, які паспрачаўся з д'яблам, хто з іх злепіць найпрыгажэй-

шую *птушку*. Д'ябал стварыў паўліна, але П. прагнаў яго сваім спевам. У Беларусі верылі, што ў П. ёсць свой *цар* (кароль), якога звалі Будзімір. «Царская» годнасць П. рэгулярна падкрэсліваецца ў загадках: «ходзіць князь па горадзе...», «ходзіць цар па градзе...», «ходзіць пан па горадзе...» ды інш.

Успрыманне спева П. як сігнала наступлення новага дня і адпаведна канца ночы пашырылася да разумення яго як распуджвання нячыстай сілы, сігнала пра канец яе «дзеяздольнасці». Параўн. у загадцы з адгадкай «певень»: «Два разы радзіўся, ні разу не хрысціўся, а чорт яго баіцца». У паданні пра *Чортавы камяні* крык П. адганяе *чорта*, калі той збіраецца заваліць *каменем* дзверы храма або перагарадзіць *раку* (вв. Ратынцы і Камень Валожынскага, г. п. Нарач Мядзельскага, в. Танелева Мінскага р-наў ды інш.). Лічылася небяспечным адпраўляцца ў *дарогу* да першага спева П., каб не чынілі перашкоды чэрці ды іншым нячысцікі. Толькі да гэтага спева «ажывалі», вандравалі па паселішчах *нябожчыкі-вупыры*, набывала чалавечы выгляд нежыць і актывізаваліся з яе дапамогаю чараўніцы. Месца, дзе ўжо не чуваць пеўневых спеваў, адыходзіла да чужой і варожай прасторы (месца, куды ў *замовах* адсылаецца ўся нечыць і *хваробы*).

Змяшчэнне П. на мяжы часу паказвае і на павязе яго як з гэтай часткай свету, так і з адваротнай. Падобна да Сонца, П. судачыняецца і з «той», замагільнай прасторай. П. цесна звязаны з культам хатняга духа і адпаведна з культам продкаў. Як перасяленне *дамавіка* ў новую хагу можна разглядаць звычай уносіць першым П. ці *ката* (параўн. пскоўскае: «Зыгарелся дом, а дваравік аттуль пятуюном выскочи»). П. выступаў тут як

будаўнічая ахвяра. Асацыяцыя П. з гаспадаром дома бачная ў прыкмеце, што, калі П. «падманвае» курэй, клічучы іх марна, то ў гэты час нехта падманвае ці абгаворвае гаспадара.

Наагул П. адна з найбольш любімых ахвярных птушак. У ахвяру звычайна прыносілі чорнага П. (кідалі ў агонь, у ваду, закопвалі ў зямлю). У XIX ст. у Барысаўскім павеце П. жывым закопвалі на ростанях; у Смаленскай губерні перад *абворваннем* вёскі П. спалывалі. На Віцебшчыне ахвяраванні П. адбываліся ў Юр'еў дзень. Спачатку П. абносілі вакол *каня*, потым рэзалі на стайні і *крывёй* абмазвалі *дзверы*, авёс, затым сьпявалі песні аб рэзанні П. і аддавалі яго з'есці коням, каб лепшы быў ураджай. На Палессі ахвяраванні П. (яму адсякалі галаву) адбываліся на дажынкі і дасеўкі, відаць, як знак завяршэння пэўнага віду працаў. Тут згадваюць П. быў абвязковай стравай абрадавай вячэры. Распаўсюджаны паданні аб ахвяраваннях *каменю* П. Згадваецца, што бачылі, як стары падносіў да каменя забітага П. (в. Гогалеўка Чашніцкага р-на). Там жа існуе паданне, што Змееву каменю прыносілі ў ахвяру курэй і П.

Сяміятычны статус П. у традыцыйнай культуры ў значнай ступені вызначаецца яго колерам, які звычайна з'яўляецца элементам класічнай трыяды *белы — чырвоны — чорны*. Чырвоны П. звычайна звязваецца з Сонцам, агнём, адсюль і яго сувязь з *нажарамі* (параўн. выслоўе «пусціць чырвонага пеўня»), а чорны — з падземным светам. Чорных П. трымалі пры *млынах*, бо лічылася, што гэты колер падабаецца духам вады, іх таксама закопвалі ў час эпідэміяў.

«Далучанасць пеўня і да царства жыцця, святла, і да царства смерці, цемры надае гэтаму вобразу здольнасць мадэляваць увесь комплекс:

жыццё — смерць — новае нараджэнне» (У. М. Тапароў). Садзейнічаюць таму і ўяўленні пра П. як двойчы народжанага: «два разы радзіўся, ні разу не хрысціўся, і чорт баіцца яго».

П. — пачынальнік дня і жыцця — успрымаўся як сімвал урадлівасці (так, П. абносяць вакол нівы) перадусім у вытворчым, сексуальным аспекце (параўн. адпаведны абзначэнні мужчынскага палавога органа з «курынай» жаночай лініяй). Сімвалічным замяшчэннем хлопца-жаніха выступае П. у дзявочых *варожбах*: яго прыносілі ў хату і назіралі за паводзінамі перад *люстэркам*, вадой, зернем, мяркуючы пра будучага мужа, насыпалі кучкі зерня і сачылі — якую першую пачне дзяўбаць. Мужчынска-прадукавальная сутнасць П. увасобілася ў звычай падчас *вяселля* маладой дарыць П. у мяху, есці курынае мяса. П., зачапіўшы за дзюбу яравочку, вадзілі па вёсцы на другі дзень вяселля.

Даволі ўстойлівыя асацыяцыі П. са *змеям*, што яшчэ больш набліжае яго да хтанічнага свету. Пеўневае яйка (яго павінен быў знесці чорны сямігадовы П., а потым яшчэ працяглы час насіць яго пад крылом) гаспадар хаваў пад паху, каб вывелася змеяня, якое стане затым адшукваць скарбы (гл. *Цмок*). З палескіх запісаў надзвычай паказальны наступны: «Нарадзіла ад змея сына, сядзеў на яе скрыні пеўнем, як куча агню, пакуле яна не памерла». У паданні са Смаленшчыны забітага змея змаглі засыпаць толькі той зямлёй, якую вазілі на П. Параўн. і ахвяраванне курэй і П. Змееву каменю ў в. Віркава Чашніцкага р-на.

Сувязь чорнага П. з «іншасветам» выяўляецца і ў павер'і, што прыпыніць «хаджэнне» *нябожчыка* можна было толькі адвёзшы на яго магілу на чорным П. у *латці* зямлі з падпечка

(Лепельскі р-н). Або ў замове: «На восьмым полі стаяць сталы паза-сцілавы, стаяць кубкі паналіваныя, ляжыць чорнага пеўня галава. Ты ж, галава, не еш, а з Сашы ўсё ліхое злезь».

З П. у народнай культуры звязаны і шматлікія прыкметы, павер'і і перасцярогі гаспадарчага кшталту. Так, у «заводнікі» раілі браць таго П., які заспяваў на трэці-чацвёрты дзень пасля таго, як выйшаў з яйка. «Блудлівага» П., які ходзіць да чужых кур, трэба было абавязкова збыць камусьці, іначай і кураняты будуць такія ж блудлівыя. Есці такога П. нельга, бо блудліваць перадасца дзецям. Забаранялася глядзець, як П. «ра́сціць» курку, бо той, хто пабачыць «посік» П., не перажыве года.

Калі П. праспявае на *варотах* ці веснічках, то трэба чакаць *госця*, а па накірунку пеўневай галавы нават вызначыць прыкладны напрамак яго з'яўлення. А вось спеў П. не ва ўрочны час не прадвясчае нічога добрага: або кепскае надвор'е ці яго перамену, або нейкае няшчасце. П. спяваюць на *дождж* увечары або проста вельмі голасна ці няцотную колькасць разоў. Першы спеў П. увесну на поўдзень прадказвае кароткую вясну, а наагул веснавы спеў П. вышчуче цёплае надвор'е.

Літ.: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869. Т. 1—3; Баричэўскі Я. Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 259; Бушкевич С. П. Петух // Славянская мифология. М., 1995. С. 307—308; Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914. С. 272; Замовы. Мн., 1999. С. 345; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 197—199, 424—425; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 40; Коваль І. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 119—120;

Ненадавец А. М. Свет міфалагічных уяўленняў (прадказанні пеўня і зязюлі) // Весті АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1991. № 1. С. 102—109; Пахаванне. Памінкі. Галашэнні. Мн., 1986. С. 101; Романовский И. О. О народных поверьях и суевериях в Слонимском уезде // Гродненские губернские ведомости. 1896. № 91, 95; Соколов М. Н. Петух // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 309—310; Толстая С. М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: Д—И // Славянское и балканское языковедение. Проблемы диалектологии и категория посессивности. М., 1986. С. 117; Этнографическое обозрение. 1892. № 2—3. С. 82.

Т. Валодзіна, Л. Дучыц, С. Санько

ПЁКЛА, месца, дзе пасля смерці пакутуюць грэшнікі. У старадаўняй паганскай традыцыі шэрагу народаў паняцця П. у сучасным разуменні не існавала. Тое ж самае, як можна меркаваць па фрагментарных матэрыялах, назіралася і ў беларусаў. Усе *нябожчыкі* ўваходзілі ў кантынуум продкаў і шанаваліся ў гэтай іпастасі, што пацвярджае моцна развіты ў Беларусі культ продкаў — рытуал *Дзядоў*, асабліва той, што быў прысвечаны ўсім продкам наагул. Ускосна аб адсутнасці паняцця П. у старажытнапаганскія часы сведчыць досыць частае ўзгаданне ў беларускіх міфах пра бязгрэшнасць людзей, што жылі раней, г. зн. у міфалагічным часе. У фальклоры, асабліва ў чарадзейных казках, уяўленне аб пазасмяротным існаванні акумуляцэцкіх рознымі формамі агульнай краіны нябожчыкаў.

Як міфалагічная канстанта П. складае бінарны кампанент трыяднай сістэмы: *рай* — *зямля* — П., з'яўляючыся апазіцыяй раю. У якасці міфалагічнай прасторы П. існуе ў асноўным у касмічнай вертыкалі, займаючы пазіцыю крайняга «нізу», які супрацьстаіць «верху» — раю. П. традыцыйна знаходзіцца «ўнізе пад зямлёю», «усярэдзіне зямлі», «на самым дне»

падземных *водаў*. Гэты свет кантактуе з верхнім, пагражае яму праз глыбокія ямы на лузе — «чортавы вокны», бяздонныя водныя лункі, з якіх высоўваецца страшэнная рука і хапае жывёліну, што нахілілася, каб напіцца, глыбокія шчыліны, распадзіны ў зямлі, адкуль чуваць чалавечыя стогны, энкі.

З міфалогіяй старажытных культур Усходу — кітайскай, вавілонскай, культурай старажытнага насельніцтва Паўднёва-Усходняй Азіі — звязана сумяшчэнне лакалізацыі П. і касмічнага медыятара — сімвалічнага «цэнтра» свету (паводле М. Эліядэ), у першую чаргу — *гары*. У такім разе П. упісваецца ў макракасічную вось, што злучае Неба, Зямлю і Апраметную. Згодна з беларускім паданнем, П. знаходзіцца ўсрэдзіне велічэзнай гары, якая стаіць «на канцу света». Тут П. лакалізуецца ў гарызантальнай плоскасці ў межах міфалагічнай апазіцыі «далёка»/«блізка». Звычайна П. ідэнтыфікуецца ў беларускіх міфах і паданнях у кантэксце дыхатаміі «гэты свет» (г. зн. верх зямлі) — «той свет» (падземны), *душы* грэшнікаў накіроўваюцца менавіта туды, хоць ёй П. можа не вычэрпвацца. Уяўленне аб абсталванні П. у значнай ступені абумоўлена ўплывам хрысціянскай традыцыі. Там «цёмна да халодна, бы лёд»; там чэрці ў вялізных катлах вараць душы грэшнікаў, якія ніяк не могуць згарэць. У П. унутры гары пасярод сядзіць прыкаваны да слупа дванаццаці ланцугамі *Люцыпар*, навокал яго кіпяць катлы з душами, на якія зверху льецца смала, прычым некаторыя душы «так і без катлоў валяюцца». Да гары, з якой валіць дым, з усіх бакоў на вазах рухаюцца грэшнікі, якія вазуць смалу. Могуць быць і іншыя месцы катавання, напрыклад глыбокая бездань з польмам на «тым свеце». Амаль усюды

ў якасці асноўнага атрыбута П. прысутнічае *агонь*. Згодна з біблейскай трактоўкай, гэты асаблівы, рэальны пякельны агонь — агонь гневу Бога-га, яго агністых стрэлаў. Разам з тым у беларускай інтэрпрэтацыі агонь у П. занёс *чорт*, украўшы яго ў чалавека. Такім чынам, асноўны трыкстэр — чорт — выконвае сваю галоўную функцыю — псуе боскі парадак і прымушае агонь «служыць і людзям, і ліхім». У такім разе беларускі міф у адпаведнасці з беларускай традыцыяй скіраваны на «зніжэнне», травеставанне ўсяго «высокага», у парадыйнай форме абыграе характэрны для шматлікіх культур міф пра выкраданне агню, найбольш вядомы ў Еўропе, паводле грэцкага міфа аб Праметэі. У дадзеным выпадку зніжаецца і статус агню — прайшоўшы праз рукі нячысціка, ён страчвае боскую сілу. Скраўшы агонь, чорт не здолеў з ім управіцца, абгарэў у ім. З гэтага вынікае, што ў П. гарыць дзікі, неакультураны нязгасны агонь, звязаны з інстынктыўным бокам існавання. Разам з тым агонь як атрыбут П. узгадваецца незаўсёды. У міфе, дзе распавядаецца пра тое, што зямля — скура, якая пакрывае ваду, П. знаходзіцца ў вадзе, на дне. Гэтая міфалагічная канструкцыя нагадвае міфалагему матчынага ўлоння, імкнення вярнуцца туды, дзе вада выступае ў адной са сваіх асноўных функцый — сімвалізуе забыццё, пераход да першапачатковага нішто. Улічваючы бінарную амбівалентнасць агню і вады, П. тут з'яўляецца інспіратарам татальнага вышншчэння чалавечай асобы, істоты, амаль нірваннага небыцця.

У П. дзейнічае адмысловы кантынгент нячысцікаў — *пякельнікі*, якія спалучаюць сабачыя і казліныя рысы, не маюць поўсці, языком і праз ноздры абліваюць грэшнікаў расплаўленаю смалою і серай. Сасланыя ў П. за

асабістыя недахопы, яны вымяшчаюць на грэшніках сваю крыўду.

Крыгэтры пападання ў П. у беларускіх міфах XIX — пачатку XX ст. — наляўнасць хрысціянскіх грахоў: забойства, крадзеж, сквапнасць ды інш. У вызначэнні канчатковага прысуду галоўнае месца належыць Страшнаму суду, дзе кожны зачытае рэестр сваіх учынкаў і атрымае ад Бога прысуд. Акрамя таго, у П. можна патрапіць і без боскага прысуду — прадаўшы душу нячысціку ці зашмат грашыўшы, тады нячысцікі падхопяць душу адразу пасля смерці. У П. трапляюць менавіта душы — гэта хутчэй за ўсё анімістычныя двайнікі з астральна-пачуццёвай субстанцыяй. Пакаранне ў П. адбываецца паводле люстэркавага прынцыпу: злодзей носіць скрадзеныя рэчы на плячах, у *зубах*; той, хто скараў пярсцёнак, мусіць пралезці праз яго. Разам з тым існуе версія аб «пекным П.», дзе чэрці жывуць весела, «да й грэшным душам пазваляюць весяліцца». Тут побач з элементам карнавальнай буфанады прысутнічае і выразны пласт паганскага ўяўлення аб замагільным жыцці, якое з'яўляецца праекцыяй зямнога, бо, як сведчыць міф, «каму на гэтым свеце добра, таму й на том свеце не ліха», і наадварот.

У казках падземны свет звязаны ў першую чаргу з вобразам *змяя* — хтанічнай істоты, увасабленнем хаосу, смерці, пазасвядомага, *Кашчэя*, а таксама белага *мядзведзя* ды інш.

Яшчэ адна лакалізацыя П. — на «першым», самым нізкім небе, прычым людзі могуць вырвацца адтуль у рай. У гэтай інтэрпрэтацыі П. адчуваецца ўздзеянне ўяўленняў аб чысцілішчы.

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996; Легенды і паданні. Мн., 1983; *Эліаде М.* Космос і історыя. М., 1987.

І. Вуглік

ПЕРАВАРОЧВАННЕ, сімвалічныя дзеянні, якім прыпісвалася магічная сіла мянцэ на адваротнае развіццё падзеі і ліхіх прадказанні. Калі, напрыклад, помнік па *нябожчыку* быў пастаўлены перад *засухаю*, то прычыну яе ўзнікнення бачылі менавіта ў гэтым, — таму помнік пераварочвалі (каб засуха перавярнулася на *дождж*), пакуль зямлю зноў як след не прамочыць. Каб вывесці асот з поля, вырывалі адно яго каліва і, асвяціўшы, зноў закопвалі, перавярнуўшы каранем уверх. П. — гэта ўяўны спосаб навядзення парадку ў парушаных справах. Так, калі *дзіця* ўдзень спала, а ўночы гуляла, то каб прывесці яго да ладу, пераварочвалі каўняром уніз яго кашульку. Хворае дзіця пераварочвалі ў *калысцы*, надзявалі *кашулю* рукавамі на ножкі, удзень завешвалі *вокны*, а ўночы асвятлялі *хату*. Каб прайшла немач, хворага на *радзімец* ставілі ўніз *галавою*. Разам з тым П. — гэта і парушэнне натуральнага ходу падзей, заведзенага парадку, яно можа мець зусім непажаданы вынік. Калі нехта надумаецца ссыпаць зерне ў вывернуты мех, гэта можа прывесці да павароту на горшае (зерне можа звесціся); калі паслаць абрус навыварат, ад таго дому людзі могуць адварнуцца; ад пасланай навыварат пасцелі і навалакі можа паявіцца бяссонне. З гэтай жа прычыны забаранялася хадзіць задам наперад пад пагрозай *смерці* бацькі ці маці; не дапускалася выносіць *нябожчыка* галавою наперад, бо ўсе ў хаце перамруць. П., як лічылі, можа адагнаць ліхое прадказанне: калі *сабака* вые, варожачы на смерць, раілі пераварочваць *посуд* у доме (тады і ліха перавярнецца на дабро); каб не спраўдзіўся нядобры *сон*, пераварочвалі бялізну, пасцель, накрывуку аж да новага сну. П. вельмі часта выкарыстоўвалася ад *сурокаў*,

дзеля чаго надзявалі панчохі, *адзенне* і *шапку* навыварат. З апатрапейчай мэтаю часта браўся вывернуты *кажух*: з ім сустракалі на *парозе* дома дзіця пасля хрышчэння; яго сцялілі пад *дзяжу* ў час пасаду; з ім праводзілі пад вянец і сустракалі зпад вянца маладых. Часам у перавернутай адзежы хадзілі ў *лес*, каб не заблудзіць і не трапіць да *Лесавіка*. Паводле народных перакананняў, *Вадзянікі* пасля асвячэння вады на *Вадохрышча* ўцякаюць з вадаёмаў і прыходзяць у сяло па вазкі і сані, каб вывезці сваіх дзяцей, таму сяляне ў гэты дзень лічылі за лепшае перавярнуць свой транспарт. Ад наведвання нябожчыкаў сяляне перастаўлялі ў возе аглоблі і, перавярнуўшы вось, мянялі *правае* і *левае* кола; або, раскапаўшы магілу чарадзея, пераварочвалі яго труп, каб больш не прыходзіў у вёску. Супраць шкодніцтва жывых *чараўнікоў* «пераварочвалі» мянушкі ў *кароў*, у выніку чаго, верылася, *ведзьма малочная* атрымае *малако* ці мачу іншых жывёлаў; або — запаліўшы *свечку*, яе пераварочвалі, скручвалі і запальвалі з другога канца, і калі яна згарыць — гэтак жа скруціцца і загіне ліхадзей.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 644.

У. Васілевіч

ПЕРАЛЁТ-ТРАВА́, лятучае зэлле, зэлле шча́сця, паводле міфалагічных аповедаў, пераказаных Я. Баршчэўскім, расліна, здольная пераносіцца з месца на месца. Кветкі П.–т. прыгожыя, усіх колераў вясёлкі, у начным пералёце блішчаць, нібы зоркі. Шчаслівы той, хто сарве іх: у сваім жыцці не знае гора, жаданні збудуцца, здароўе паслужыць. Міф стасуецца да лекавай расліны пад назвай «пералёт», якую вельмі сквапна ўсе збіралі і выкарыстоўвалі для ку-

панья дзяцей, гэта прывяло да таго, што кветка стала надзвычай рэдкай. У сярэдзіне ХХ стагоддзя ў в. Мікасецк Мядзельскага р-на на свята *Макавей* ля царквы правалі пучкі пералёту, іх ахвотна куплялі.

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 76; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998. С. 185.

Л. Салавей

ПЕРАПЁ́ЛКА, птушка, надзеленая ў беларусаў міфічнымі ўласцівасцямі і жаночай сімвалай. Выступаючы як «летняя і зімняя», яна мае дачыненне да чаргавання пораў года і рэгулявання працы ў полі. Мяркуюць, што яна сваім крыкам склікае жней. П. уваходзіць у шэраг персанажаў — міфічных гаспадароў поля і ўдзельнікаў дажынкавага абраду («Перапёлка-пташачка, па яры лятаеш, дабро аглядаеш, жнейкам памагаеш»). Тыя ж уяўленні складаюць аснову міфалагемы «перапёлка — апошнія пакінутыя каласы». Прысвечаныя П. жніўныя рытуалы маюць наступныя формы: выгнанне птушкі і яе затрыманне ў полі, імкненне залагодзіць яе і пакінуць як міфічную гаспадыню нівы. Акрамя таго, асобныя тэксты даюць падставы меркаваць пра існаванне ў старадаўнія часы звычайу выкарыстання П. у якасці ахвяры ці абрадавай ежы («... будземо цябе лапаці. Як зловім, то зарэжам...»).

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 127; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 146; Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1. С. 160; Песни народных свят і абрадаў. Мн., 1974. С. 139.

Т. Валодзіна

ПЕРУНОВЫ СТРА́ЛЫ, грамавыя стрэлы, каменныя *сякеры*, якія звязваліся з культуам *Перуна* (лічыліся

зброяй Перуна), з ахоўнай магіяй, былі сімвалам жыццяздольнасці, здароўя, плоднасці, сродкам супраць эпідэміі. Гэтая магічная рэч суправджала чалавека ад нараджэння да смерці. Сякеру клалі пад ложка парадзіхі, на дарозе, праз якую павінны былі прайсці (праехаць) маладыя, пад лаву, на якой ляжаў нябожчык. Усё гэта рабілася з мэтай адгнаць ліхіх духаў.

Лічылася, што П. с. з'яўляюцца ў час навальніцы, захоўваюцца ў зямлі 7 (паводле іншых дадзеных 12) гадоў і потым выходзяць на паверхню. Той, хто знойдзе П. с., будзе застрахаваны ад удараў маланкі. Каменныя сякеры клалі каля парога або вешалі іх пад страхой хатаў, у хляве, захоўвалі ў куфрах. Каб абараніць ураджай ад граду, сякеру клалі ў полі вастрыём уверх або падкідвалі ў неба. З мэтай спрыяць прыплоду сякеру перакідвалі праз жывёлу крыж-накрыж. Гаспадыні апускалі сякеру ў дзяжу, каб быў лепшы хлеб. П. с. выкарыстоўваліся ў народнай медыцыне, асабліва ад пярэпалаху, шаленства, болю жывата. Сякерай націралі зацвядзенні малочных залозаў у жанчын і вымені ў каровы. Карову даілі праз адтуліну ў сякеры. Сякеру клалі ў конаўку з вадой і шапталі над ёй. Потым вадку давалі выпіць хвораму. Награвалі і скраблі каменную сякеру, затым атрыманы парашок растваралі ў вадзе і выкарыстоўвалі як лекі. Каменныя сякеры лічыліся абярэгамі супраць Мары, якая ноччу заязджала коней. Таму сякеру падвешвалі на шнурках у стайнях.

Паводле легендарных апавяданняў, П. с. забавляліся волаты-асілки. У Клімавіцкім р-не ў кургане Волатова магіла нібыта пахаваны старэйшы брат, якога выпадкова забіў малодшы ў час гульні каменнымі сякерамі.

Літ.: Барак Л. Р. Беларуская казка. Мн., 1969. С. 83—84; Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском языке // Советская археология. 1961. № 4. С. 91—102; Коваль У. І. Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 146—150.

Л. Дучыц

ПЕРШЫ, адна з найбольш пашыраных міфалагем у духоўнай спадчыне беларусаў. Судатычна са сваім антыподам утвараюць асноватворную для міфапаэтычнай мадэлі свету апазіцыю, на адным полюсе супрацьстаяння якой знаходзіцца фігурант, прамакріраваны знакам П. (тое, што распачынае, адкрывае, дазваляе, рэгламентуе, раіць, прадказвае, забараняе), на другім, супрацьлеглым, — замацавалася міфалагема апошні (тое, што часцей за ўсё заканчвае, закругляе, замыкае, перасперагае, прычым гэты полюс неаднародны: ён можа быць прадстаўлены як цотным, так і няцотным лікам).

Надзвычай высокі семіятычны статус міфалагемы П. прадвызначаўся класічным прынцыпам народнай светапогляднай канцэпцыі «як пачнеш, так яно і будзе»: як пачнеш год, такім ён і будзе; як пашанцуе раніцай, дык пашчасіць і вечарам.

Асабліва шырока магія пачатку або сімволіка П. была прадстаўлена ў каляндарнай абраднасці, перш за ўсё ў святых, якія распачыналі той ці іншы перыяд года або цыкл земляробчых працаў. Безумоўна, важнай вяхой у структуры календара былі Каляды. Яны распачыналі новы год, таму паводзіны кожнага з сямейнікаў і ўсёй вёскі ў цэлым мадэлявалі іх жыццё на ўвесь надыходзячы год. Е. Р. Раманаў падае наступнае апісанне калядных клопатаў беларускіх сялян: «Каб скаціна лепш вялася, трэба П. бліны ад кожнай Куцці і ад святаў Раства,

Новага года і Вадохрышча — усяго шэсць бліноў — засушыць і, расцершы іх, усыпаць у корм. Адны гаспадарыні робяць гэта на Вадохрышча, другія — на Юр'я (6 мая н. ст.)».

У цыкле земляробчых спраў адказным лічыўся пачатак ворыва і сяўбы: «Хто П. пачынае араць, той першым будзе ва ўсіх работах на полі». Ідучы П. раз араць, гаспадар старанна ўмываўся і апранаў чыстую вопратку, каб збавына была чыстая ад зеля. Збіраючыся П. раз на ворыва, гаспадар прагаў валоў у саху, абходзіў іх кругом тры разы з поўным *вадром* вады, абліваў іх той вадою, каб у іх хапіла сіл на ўсе веснавыя работы.

Высокім статусам надзялялася міфалагема П. у юраўскай абраднасці. «У дзень П. выгану жывёлы ў поле пад парог хлява клалі навойчык ад кроснаў, і калі карова пераступіць яго, то ўжо значыць, не адаб'еца ад чарады, дзе б ні згубілася ў лесе — абавязкова прыйдзе дадому». Каб статак не расходзіўся, каб ні адну карову не загрызлі *ваўкі*, у П. дзень *пастух* абходзіць чараду кругом тры разы.

Вядома, што большасць пасяўных работ праводзілася ў час маладзіка — П. *квадры Месяца*. Калі П. *гром* прагрыміць на голы лес або «як яшчэ на рацэ лёд», то вясна будзе халодная, а год галодны. Калі вясною ўбачыш П. *бусла* ў палёце, то верылі, што гэта прадказвала здароўе і бадзёрасць, калі ж убачыш *бусла*, які сядзіць у гняздзе, то трэба было чакаць *хваробаў*. Па некаторых прыкметах варажылі на новы ўраджай. Так, напярэдадні П. Спаса вараць столькі *яек*, колькі ў двары мужчын. За абедам кожны выбірае яйка з місы і разбівае яго. Той, у каго яно будзе паўней, П. пойдзе засяваць *жыта*, каб так поўна было на налепце ў свірне. У паўночных раёнах Беларусі існавала павер'е, што «добраму вываду гусянят

вельмі дапаможа зямля з-пад *правай нагі*, узятая ўвесну, як П. раз убачыш у небе дзікіх *гусей*; гэтаю зямлёй трэба злёгка патрусіць яйкі пад квактухай.

Вядомыя і іншыя прыклады выкарыстання сімволікі П.: П. *снегам* праціраюць *твар* і прагаворваюць: «Сняжок упаў, Бог здароўе паслаў»; П. раз пачуўшы гром, трупца спінай аб *дуба*, каб яна не балела цэлы год; калі купляюць карову, то П. раз упіхваюць яе ў хлёў задам наперад, каб яна не баялася падзіву і не цуралася свайго хлява; у П. дзень будоўлі хаты закладваўся толькі П. вянок, пры гэтым сачылі, куды паляціць П. стружка: калі на сярэдзіну хаты, то ў сям'і ва ўсім будзе прыбытак. Калі ж, наадварот, у бок двара, то ўсё добро сьдзе з хаты; сярод беларусаў існуе надзвычай пашыраная забарона прадаваць П. цяля. Лічылася, што тым самым перапынялася плоднасць гэтай жывёліны, пагаршалася яе малочнасць; існаваў звычай, які патрабаваў: «Як сядзеш за стол, то П. кавалак аддай сабаку, няхай ён з'есць, бо ніколі не ведаеш, праз чью ласку жывеш».

Сімволіка П. даволі шырока прадстаўлена і ў сямейнай абраднасці беларусаў. Лічылася, «як П. раз прыйдуць сваты, то яны не павінны сутрымоўвацца каля парога ці сярод хаты, а хутчэй іці к сталу да садзіцца там на лаву. Калі ж яны супыняцца, то пэўна за таго малайца дзеўкі не аддадуць. Калі сваты, уходзячы ў хату да запнуцца ці спаткнуцца аб парог, то з таго сватання нічога не будзе». Усе прысутныя і ўдзельнікі провадаў маладых да вянца ўважліва сачылі, за што П. возьмецца жаніх. Калі за лейцы — будзе трымаць жонку ў руках, калі за пугу — будзе біць. У гэты ж час мужчыны кідалі *шапку*, каб П. нарадзіўся сын. Аналагічныя назіранні датычылі і вячання ў храме: «Хто,

становячыся пад вянец, П. ступіць на падножнік, той будзе ў доме за га-лоўнага».

Надзвычай багата сімволіка П. прадстаўлена ў радзільна-хрэсьбінай абраднасці і паэзіі. У народным асяроддзі існуе перакананасць, што «аднаполья блізныты амаль заўсёды гадуоцца, а вось з разнапольш П. неўзабаве памрэ той, які выйшаў П.»». Ваду пасля П. рытуальнага купання вылівалі пад вішню (калі купалі дзяўчынку) або пад *яблыню* (калі купалі хлопца). П. хрэснікам у хроснага бацькі павінна быць дзяўчынка, а хроснай маці — хлопчык.

Сярод беларусаў існавала цэлая сістэма прадказанняў наконт лёсу чалавека. Людзі верылі, што па паводзінах нованароджанага можна прадказаць працягласць яго жыццёвага шляху. Калі дзіця бралі на рукі П. раз, то назіралі, як яно сябе будзе паводзіць: выцягне ногі, то неўзабаве памрэ; калі ногі падбярэ — доўга жыць будзе».

Пры з'яўленні П. зуба дзіця садзілі ў *рэшата* і вазілі ў ім па *падлозе*, каб хутчэй раслі іншыя зубы. П. выпаўшы малочны зуб кідалі за *печ*, каб астатнія трымаліся доўга. Затым важнай вяхой у жыцці нованароджанага будзе П. крок (трэба было ў гэты час між ног перарэзаць «путы»), П. пастрыг, які выконвалі тады, калі заканчваўся П. год жыцця. Дзе-нідзе забаранялася даваць дзецям П. блін, «бо не хутка чытаць навучыцца».

Дзеці беларускіх сялянаў доўгі час хадзілі без штаноў. Калі ж ім першы раз апраналі нязвыклую вопратку, то яны ўпарціліся. Прыкметы сведчылі, чым больш ўпартасці праявіць дзіця ў гэты час, тым даўжэй яно будзе жыць. «Даношаныя да зрэб'я П. штаны не аддаюць анучніку, не мыюць, а спальваюць у печы».

Сімволіка П. у значнай ступені карэлявала паводзіны людзей у кантэксте пахавальнай абраднасці. Калі ў жанчыны паміралі П. дзіця, то яна не мела права быць на могілках падчас пахавання, а таксама есці яблыкі да П. Спаса. П. яблык новага ўраджаю трэба было асвяціць у храме і аднесці на магілку памерлага дзіцяці. П. чарку на памінальным stole пакідалі для *нябожчыка*, П. кавалачкі ўсіх страў адкладвалі на талерку таксама яму. П. з-за памінальнага стала ўставаў самы стары чалавек. На працягу П. года пасля смерці мужа жонка не мела права мыць бялізну ў той дзень, у які ён памёр.

У народнай медыцыне лячэбны досвед перадаваўся П. (старэйшаму) або апошняму дзіцяці.

Літ.: Беларускія прыказкі, прымаўкі, фразеалагізмы. Мн., 1992. С. 112; Вяселле: Абрад. Мн., 1978. С. 374; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 41; Казкі ў сучасных запісах. Мн., 1989. С. 55—56; *Крачковскі Ю.* Быт западнорускага селяніна. М., 1874. С. 166; *Крук И. И.* Сімволіка чисел в традиционной культуре белорусов // Неман. 1999. № 12. С. 140—160; *Мухлінскі А.* Празднікі, забавы, прадрасудкі і суевярныя абряды простаго народа в Новогрудском повете Литовско-Гродненской губернии // Вестник Европы. М., 1830. № 14. С. 272; *Неверович В.* О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии на 1859. Смоленск, 1859. С. 164; *Никифоровскі Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суевярныя обряды и обычаи, легендарныя сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 177; *Романов Е. Р.* Беларускіі зборник. Вып. 8: Быт беларуса. Вильно, 1912. С. 302; *Сержпутойскі А. К.* Прымки і забабоны беларусаў-палешакоў. Мн., 1930. С. 76; *Шлюбскі А.* Матарыялы да вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Мн., 1928. С. 107; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 4. Warszawa, 1935. S. 353—354.

І. Крук

ПЕЧ, адзін з асноўных рытуальных цэнтраў космасу сялянскага жытла. Яна ўзяла на сябе функцыі міфалагічнага асяродку *хаты*, які ў свой час належаў агменю, а затым, відаць, ужо ў хрысціянскі час, у хаце ўтварылася сілавая лінія жыцця, якая злучыла *чырвоны кут і белую П.* (гэтыя рытуальныя цэнтры заўсёды размяшчаліся па дыяганалі ў супрацьлеглых баках). Афарбоўка П., зона яе размяшчэння (пераважна каля *парога*), шматлікія кантэксты ўлучэння яе ў структуру абрадавых комплексаў сведчаць аб тым, што яна выконвала ролю пасярэдніка паміж жывымі і памерлымі продкамі.

У міфалагічным плане П. успрымалася як утаймавальніца прыроднага агню (сына *Сонца* або *Перуна*) і адначасова яго захавальніца, што сімвалізавала несупынны працяг жыцця ў хаце. Перад тым як залянаць П., гаспадыня загортвала ў спецыяльнае заглыбленне некалькі вугалькоў (гл. у загадках: «Поўны засечак красных ячак», «Поўна карыта золатам наліта») і засыпала іх *попелам*, каб назаўтра дастаць і распаліць новы агонь. Затуханне вугалькоў прадказвала хуткую *смерць* каго-небудзь з сямейнікаў.

Толькі двойчы на год агонь тушылі ў П. спецыяльна: у дзень веснавога раўнадзення, калі яго выносілі на летні перыяд на двор, на адкрытае паветра, і ў дзень восеньскага раўнадзення, калі агонь уносілі ў хату і запальвалі ад *грамнічнай свечкі* (на *Багача*). Гэту акалічнасць зафіксавалі загадкі: «Які гэта звер: зімой есць, а летам спіць, цела поўнае, а крыві не мае?»

П. цалкам паўтарала міфапаэтычную мадэль свету, яе структурныя гарызонты адпавядалі плыні часу: падпечак (як і пограб) — мінулае, загнет, вусце, і *засланка* — дзень сённяшні,

комін, перакрываны юшкай (душой), суадносіўся з будучыняй. Вертыкальная структура П. атрымала перакадзіроўку ў катэгорыях сямейна-родавай судатычнасці ў загадках: «Матка таўстуха, дачка краснуха, а сын Хвядос пайшоў да нябёс» (адгадка: печ, агонь, дым).

Міфалагічная функцыя П. як ахоўніцы і захавальніцы жыцця паслужыла асновай абрадавай перакадзіроўкі П. як рытуальнага цэнтра, вакол якога разгортваліся шматлікія абрады каляндарнага і сямейнага цыклаў. У *Чыстыя чацвер попел* выграбалі з П. і неслі ў куратнік, каб добра несліся куры, а летам ім пасыпалі *капусту*, каб не паелі вусені. На Палессі існаваў абрад «*Жаніцьба коміна*», які ладзілі двойчы на год у дні раўнадзенняў. На прыпечку *знахары* пралівалі праз адтуліну ў смаліне ваду, з дапамогай якой затым здымалі *сурокі* або падзівы.

Значная колькасць рытуалаў сямейнай накіраванасці таксама выконвалася каля П. У час заручынаў дзяўчына сядзела на П. і злазіла з яе толькі тады, калі давала згоду на *шлюб*. Пераступіўшы *парог* хаты маладога, маладая кідала на П. чырвоны *пояс*. На Віцебшчыне існаваў стаўбавы абрад (дружка або сват маладога садзіўся на слуп (гл. *Слуп пячны*), укапаны каля П., і распачынаў вясельную дзею). Аднак асноўныя падзеі каля П. разгортваліся ў час падрыхтоўкі і вышкання *каравая*.

Нараджэнне дзіцяці і *першы* год яго жыцця таксама звязаныя з П. Напрыклад, пры першым рытуальным купанні ў ночвы клалі *дзевяць* вугольчыкаў. На працягу першай паловы года ваду, у якой купалі дзіця, вылівалі ў падпечак. *Валасы* першага пастрыгу спальвалі на прыпечку. А ўсе малочныя *зубы* кідалі ў запечак, прыгаворваючы: «Мышка, мышка!

На табе зуб касцяны, а дай мне жалезны!» Пры захворванні дзіцяці на так званыя сушчы (калі дзіця стана-вілася вельмі схуднелым) і пры нека-тых іншых хваробах выконваўся адмысловы рытуал «перапякання», які палягаў у наступным: хворае дзіця маці саджала на *лапату хлебную*, аб-мывала вадой, якой прыгладжвалі *хлеб*, і, імітуючы пасадку хлеба ў П., клала лапату на прыпечак. Пры гэ-тым часам прыгаворвалася: «Адкуль прыйшло, туды і пайшло!» (Гомель-шчына). Само рытуальнае дзеянне магло апісвацца як «пекчы сушчы».

Важнае месца займала П. і ў паха-вальной абраднасці. Удзельнікі паха-вання, перш чым сесці за *стол*, па-дыходзілі да П. і абяруч датыкаліся да яе брыля («грэлі рукі»). На восень-скія *Дзяды* гаспадар падыходзіў да загнета, заглядваў у комін і зваў на вярчура *душы* памерлых продкаў.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 191, 218—219, 328, 332—333, 342, 347—348, 359, 362—363, 366, 368, 371; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 121—124; *Топорков А. Л.* «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 114—118.

І. Крук

ПІВА, абрадавы напой, які рыхтавалі з жыта (ячменю) і *хмелю*. Фальк-лорная семантыка П. звязваецца з ка-ханнем і са стыхіяй *агню*. Працэс прыгатавання П. быў абумоўлены шэрагам правілаў у залежнасці ад ры-туалу, да якога яго варылі (варыла ўся вёска, уся сямя, часам існавала ды-ферэнцыяцыя па полаўзроставай прыкмеце). Напрыклад, на *Пакроў* дзень П. варылі толькі дзяўчаты, а ў *Духаў* дзень — замужнія жанчыны. Часам маглі гэта рабіць толькі спецы-

яльна выбраныя старыя. Месца пры-гатавання П. таксама мела сакраль-ны характар — каля царквы, на *гары*, на ўскрайку вёскі, на берэзе *ракі*. У часе варкі спявалі рытуальныя песні. Вялікую ролю П. мела ў вясельнай, пахавальнай і памінальнай абра-днасці. У вясельным абрадзе П. пачыналі варыць у доме нявесты ў дзень рукабіцця. Варылі П. пры пе-раходзе ў новы дом, пры вяртанні са-дата са службы, на хрэсьбіны, на памі-нальныя дні, а таксама да святаў, што былі ўстаноўленыя з прычыны збаў-лення ад эпідэміі, голаду, неўраджаю, *пажару*, у гонар асвячэння храма ды інш. У Літве і Заходняй Беларусі ўво-сень пасля збору ўраджаю рабілі ах-вярнае паліванне зямлі. П. тушылі па-жары, што ўзніклі ад удару *маланкі*. Паводле падання, *ведзьмы*, што жылі на *балоце* блізу г. Лунінца, варылі П.

Літ.: *Анимеле Н.* Быт белорусских кре-стьян // Вестник Императорского русского географического общества. Ч. 8. Разд. 3. 1853; *Баранов Д. А.* Символика и ритуаль-ные функции пива // Живая старина. 1996. № 3. С. 15—17; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 216; *Новічкова Т. А.* Хмель — всему голова: Песня о хмеле и традиция пивных праздников // Живая стари-на. 1994. № 2. С. 52—54; Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уез-де // Минские губернские ведомости. 1865 (усе нумары); *Сумцов Н. Ф.* Символика сла-вянских обрядов. М., 1996. С. 117—119.

Л. Дучыц

ПРОГ, святочная страва беларускай традыцыйнай кухні. Ад *каравая* адрознівалася меншай семантычнай нагруквай, а таксама параўнальна большым дыяпазінам спажывання — у першую чаргу на сямейных святах. П. абавязкова рабіўся на *Каляды* і *Вялікдзень*, дзе быў смачным, пажа-данным пачастункам для калядоўшчы-каў («А механошу —// Чатыры грошы//

І пірог харошы») і *валачобнікаў* («Кварту гарэлкі, пшонны пірог, // К таму пірагу місу тварагу»). У традыцыйнай свядомасці П. выступаў як увасабленне дастатку, багацця, заможнасці: «На хлеб мае, на пірог шукае»; у бінарных апазіцыях матэрыяльнае/духоўнае, багацце/беднасць, добрае/благое, шчасце/гора: «Вялікія пірагі, ды ўсярэдзіне благія», «Лепей хлеб з вадою, як пірог і мёд з бядою»; апазіцыі нізкае/высокае, чорнае/белае: «На чорнай зямлі белы пірог расце»; як сінонім спрыяльнай, пазітыўнай канстанты: «Благому жываці і пірог шкодзіць»; сімвал вялікай, працяглай ежы: «Пірог з'ясі, пакуль кругом абыздзеш».

Літ.: Беларускія народныя прыказкі, прымаўкі і фразеалагізмы. Мн., 1992; Радзіны: Абрад. Песні. Мн., 1998.

І. Вуглік

ПІСАНКІ, крашанкі, маляванкі, скробанкі, дэкараваныя курыныя яйкі. У побыце беларусаў і іншых еўрапейскіх народаў вядомыя здаўна. У дахрысціянскі перыяд былі звязаны з веснавымі святамі, сімвалізавалі абуджэнне прыроды, яе пладавітасць і жыццёвасць; з імі звязаліся разнастайныя абрады і звычай сімвалічнага характару. Іх клалі на *парог* хлява, першы раз выганяючы жывёлу ў поле, дарылі *пастухам*, якіх наймалі яе пасвіць, закопвалі на ніве, каб добра расло збожжа, ды інш. Звычайныя ці дэкараваныя яйкі выкарыстоўваліся таксама ў абрадзе памінавання продкаў. Данінай гэтаму старажытнаму звычайу з'яўляецца яшчэ жывая традыцыя прыносіць курыныя яйкі на магіль у дзень памінавання продкаў — на *Радаўніцу*.

З прыняццем хрысціянства П. увайшлі ў абрад святкавання *Вялікадня*. Іх рыхтавалі спецыяльна да пасвячэння на ўсяночнай у царкве ці

касцёле, пасля чаго раздавалі дзецям, дарылі *валачобнікам*. Шырока ўжываліся П. для розных гульніў і забав: качання ў нахіленым жалабку, выбівання ды інш. Яны былі таксама адзнакай пачуцця сімпатыі, а паколькі аздабленне было заняткам пераважна *жанчын*, то дарылі П. дзяўчаты хлопцам.

Найбольш пашыраны спосаб аздаблення П. — васкаванне і фарбаванне. На Беларусі пераважала аднатонная расфарбоўка ў *чырвоны, чорны, радзей зялёны, жоўты* і інш. колеры (без уліку натуральнага белага колеру шкарлупіны). Характар малюнку, у якім пераважалі старажытныя сімвалічныя матывы, залежаў ад спосабу нанясення васковага ўзору. Накапванне воску з дапамогай шпількі давала элементы ў выглядзе расцягнутых кропелек, з якіх кампанаваліся кругі—разеткі, кветкі, ланцужкі, паяскі, стылізаваныя зааморфныя і антрапаморфныя малюнкi. Спецыяльнай леечкай—пісаком наносілі прамыя і хвалістыя паяскі ўздоўж і ўперак яйка, дзялілі яго паверхню на 2, 4, 8 палёў, у якіх малявалі ўзоры ў выглядзе ялінкі, грабелек, стылізаваных зорак, завіткаў ды інш. Радзей бытавала гравіраванне — прадрэпанне белага контурнага ўзору на калярковым фоне (скробанкі). Тонкі графічны малюнак складаўся з геаметрычных і стылізаваных раслінных матываў, меў пажадальныя надпісы. Размалёўка ад рукі давала адвольны малюнак, пераважна расліннага характару. Шырока бытавала звычайная сцэльная расфарбоўка яек (крашанкі).

П. (яйкі—пісанкі) звязаны з магільнымі вераваннямі. Найбольш раннія — гліняныя яйкі—бразготкі, у хрысціянскую эпоху — размалёваныя рознымі ўзорамі курыныя яйкі або вытачаныя з дрэва.

Гліняныя П. добра вядомыя сярод археалагічнага матэрыялу. Па паме-рах яны крыху меншыя за курыныя яйкі, пакрытыя буро-чорнай, бура-карычневай або цёмна-зялёнай па-лівай і аздобленыя хвалістымі лініямі звычайна жоўтага, радзей зялёнага ці карычневага колераў. Такія П. на тэрыторыі Беларусі знойдзеныя ў Брэсце, Гродне, Ваўкавыску, Лукомлі, Мсціславе, Навагрудку.

Літ.: Макарова Т. И. О производстве писанок на Руси // Культура древней Руси. М., 1966. С. 141—145; *Сахута Я.* Гродзенскія пісанкі // Мастацтва Беларусі. 1988. № 2. С. 61—66; *Сахута Я.* Народнае мастацтва Беларусі. Мн., 1997. С. 211—217; *Седов В. В.* Писанки // Славяне и их соседи (археология, нумизматика, этнология). Мн., 1998. С. 81—85; *Luczak Ewa.* Prapisanki // 2 otchłani wieków. 1978. № 4. S. 255—259.

Я. Сахута

ПЛАЧКА, жаночая міфалагічная постаць, вядомая пераважна з тэрыторыі паўночнай і паўночна-заходняй Беларусі. Міфалагічныя апаведы пра П. былі літаратурна апрацаваныя Я. Баршчэўскім і змешчаныя ім у зборніку беларускіх фантастычных апавяданняў «Шляхціц Завальны». Паводле гэтых аповедаў, П. — гэта кабета надзвычайнай прыгажосці, апанутая ў чысцюткі белы строй, але з галавой, пакрытай чорным галаўным уборам, і плячыма, ухутанымі ў чорную хустку. Часам з’яўлялася ва ўбогім сялянскім, сіроцкім адзенні. На жывых яе блакітных вачах заўсёды блішчэлі слёзы. Такім чынам, усё яе аблічча сімвалізуе жалобу і смутак. Падмацоўваюць гэты вобраз і звычайныя месцы з’яўлення П.: старыя кінутыя дамы, пустыя касцёлы або капліцы, разваліны старых замкаў. Часам з’яўлялася яна сярод дрэў (часцей — пад бярозамі) або пасярод поля, на пагорках, на беразе Дзвіны. Пакінуты дом, дзе з’яўлялася П., часта быў без

вокнаў і без дзвярэй, што ўзмацняла сімволіку замагільнага свету (параўн. дамавіну). Найчасцей яе бачылі пасля заходу сонца, калі яна, сеўшы на камень або на парозе капліцы, жаласна наракала на свой лёс (як, напрыклад: «Няма каму даверыць таямніцу сэрца майго!») і горка плакала. Відавочна, апошняя яе асаблівасць і асацыявалася ў народнай свядомасці з яе імем. Слёзы і малітвы П. былі нагэтулькі шчырыя, што ад іх нават уначы растулялася неба, свяціла яснае Сонца, прачыналіся птушкі і звяры. З гэтых слёз утварылася крыніца жывой вады на гары Пачыноўскай на выспе возера Рабло. Лічылася, што калі нехта ўпершыню нечакана натрапіць на гэтую крыніцу, нап’ецца з яе вады і пры гэтым пазнае П. у сіроцкім адзенні, то стане вешчунам і з вяршыні гары пазнае ўсе таямніцы свету; не пазнаўшы ж яе, не ўбачыць яе ўжо ніколі.

Пра П. хадзілі розныя пагалоскі. Некаторыя думалі, што П. — вянчуня нейкіх няшчасцяў: вайны, паморкы або голаду. Іншым чулася, што гэта няшчасная маці аплакае сваіх дзетак. А іншым мроілася, што П. — гэта камета, якая з’яўляецца на небе ў выглядзе вогненнай мятлы. Дасведчаныя людзі сцвярджалі, што П. плача на парозе або рэштках забытых святынёў: закінутых могілак; месцаў, дзе заставаліся рэшткі не пахаваных паводле прынятага абраду людзей або волатаў-герояў; месцаў, з якімі звязваліся апаведы пра царкву ці касцёл, што праваліліся пад зямлю (гл. Царкавішча). З’яўляючыся ў гэтых месцах, П. звычайна ўпрыгожвала іх вянкамі з палых красак, нібы ўша-ноўваючы памяць нявінна памерлых. Маладзейшыя ж былі ўпэўненыя, што там, дзе з’яўляецца П., абавязкова закапаны валікі скарб. Магчымая сувязь П. са скарбамі падмацоўвалася

аповедамі пра тое, напрыклад, як яна кінула ў шапку няшчаснаму сляпому вандроўніку жменю старадаўніх срэбрных манет з выявай каралёў на адным баку і выявай *Пагоні* на другім, або пра тое, як асінае гняздо, кінутае дзеля смеху дзецюкамі — шукальнікамі скарбаў у вакно ўбогага старога, ператварылася ў россыпы *золата*.

Вобраз П., відаць, кантамінаваны, які аб'яднаў у сабе некалькі вобразаў і звязаных з імі міфалагічных сюжэтаў. Найперш звяртае на сябе ўвагу яўная сувязь некаторых уяўленняў пра П. з пашыранымі ў Беларусі павер'ямі, што *Бог* дазваляе людзям, якія справядліва пражылі на гэтым свеце, праз некаторы час прыходзіць да сваіх малых дзетак або сваякоў і перасцерагаць іх ад розных нягод, раіць, што трэба рабіць, або пакарміць сваіх немаўлятаў. У пэўным сэнсе гэта родніць П. з *непрытомнікамі*, хоць вобраз П., намалёваны Я. Баршчэўскім, адрозніваецца ад апошніх рамантычнай узвышанасцю. Можна бачыць у П. і абагульнены вобраз усіх нявінна памерлых або пахаваных без выканання адпаведнага звычайу пахавальнага абраду, як у выпадку са зняволенымі ў кайданых у старадаўнім замкавым склепе або належна непахаваным волатам—героем пад Полацкам. Сувязь П. са скарбамі таксама невыпадковая. Так, шматлікія беларускія паданні пра захаваня скарбы звязваюць іх з вобразам прыгожай дзяўчыны або жанчыны. Параўн., напрыклад, легенду «Навасадскае замчышча» і набор матываў: прыгажосць княжны; высокая гара; студыя, а паблізу — крыніцы; затоплення ў студні разам з княжнай яе багаці; нявінныя ахвяры варажга нашэсця. Адпаведны набор матываў знаходзім і ў легендзе «Прыгожая Кінгі»: прыгажосць Кінгі; палац, які праваліўся пад зямлю; гара; выхад Кінгі на вяршыню

гара апоўначы; яе сядзенне на камені; куфар з золатам; камень, у які ператварыўся разбойнік, які замакнуўся на Кінгі; просьба Кінгі прынесці ёй кветак (інверсія сітуацыі, калі П. упрыгожвала могількі). А ў паданні «Скарб» актуалізаваўся два матывы: прыгажосць захавальніцы скарбу і непахаваная адпаведным чынам душа гэтай прыгажуні.

Варта звярнуць увагу і на тое, што паданні пра прыгажуню П. пашыраліся і на сучасную Латвію (згадкі пра яе з'яўленне ў Інфлянтах). Таму можна папярэдне звязаць іх з такімі тапонімамі на тэрыторыі Латгаліі, як *Plōcīņi* (у крыніцах — *Plācīņi*, *Plācīņi*, *Plāseņi*, *Plōtina*, *Plōdīņi*, *Plōtīņi*, *Plōtīņi*, *Plōtinie*, *Plāseņi*), і бачыць у паданнях пра П. вынік балта-славянскай моўна-культурнай інтэрферэнцыі. Параўн. таксама і некаторыя беларускія мікратапонімы: Плаканы Нівы, Плаксіна.

Літ.: *Баршчэўскі Я.* Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях. Мн., 1990. С. 125—136, 139, 240; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 319—320; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 347—348, 351, 362—363, 406—407; Мікратапанімія Беларусі: Матэрыялы. Мн., 1974. С. 192—193; *Топоров В. Н.* Новое собрание латгальской топонимии // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 234.

С. Санько

ПЛОТ, агароджа, вор, паркán, тын, драўляная агароджа вакол сялібы, у міфапаэтычнай традыцыі беларусаў увасабленне мяжы «свайго», прасторы, засвоенай чалавекам («гасподай»), і «іншасветама», выконвае абарончыя функцыі супраць умяшання зла. Узвядзенне агароджы, закліканае абараніць «свой» свет ад дэструктыўнага ўздзеяння «іншасвету»,

фігуруе як сродак лімітацыі сакральнай (рытуальнай) прасторы. Так, на Палессі месца святкавання Купалля абгароджвалася бярозкамі. Параўн. шматлікія назвы нахштальт Гарадок, Гарадзец, Гарадзішча, многія з якіх звязаны з колішнімі *свяцілішчамі*.

У песнях і чарадзеіных казках апавядаецца пра «жалезны тын». Гэты жалезны, а значыць, вельмі моцны П., павінен быў сімвалізаваць недаступнасць да сядзібы ўсялякаму ліху. У абрадавым фальклоры «зялезны тын» агароджвае міфічны «багаты двор», «царкоўку», якія з'яўляюцца ўвасабленнем сакральнага цэнтра. П. набываў дапаўняльную абарончую здольнасць у адкрытыя, межавыя адрэзкі часу праз маляванне на ім мелям на *Вадохрышча крыжоў*, затыканне *кранівы* на *Купалле*, звязванне лыкам ды інш. Каб *каршун* не хапаў куранят, на П. вешалі старое *вядро* без дна, праз якое папярэдне пранялі кожнае кураня. У *замовах* гучыць просьба да св. *Юр'я* «абгарадзіць скаціну жалезнымі тынамі». Не менш важкім становіўся і слоўны, замоўны *абярэг*: «Сонцам асвятчуся, звёздамі абгараджуся, залагтым тыном затынюся, царскімі варотамі зачынюся».

П. як мяжа паміж асвоеным і неасвоеным, станоўчым і адмоўным становіўся месцам, куды адпраўлялася ўсё нячыстае і непатрэбнае. Так, напрыклад, пад П. вылівалі ваду, якой абмывалі *нябожчыка*. Пасля *Калядаў* на П. адпраўлялі свае «грахі», звязаныя з забаронай шыць, плесці і да т. п. «Калі ж падобныя работы выконваліся, дык гаспадар на апошнюю куццю перасякаў у П. тры пары галінак, імкнучыся прадухіліць беды для сваёй жывёлы». Звернутасць П. вонкі, да «іншасвету» дазволіла шукаць на ім прытулку дэманічным персанажам — на П. каля

агарода бачаць *русалак* (але параўн. «Сядзіць Купалка на плоце, // Яе галяўка ў злоце...»). П. становіўся нерэгламентаваным уваходам: «Займі чорта ад варот, дык ён цераз плот». У замове ад змей: «Шучыя, гадзючыя, прашу вас, вазьміце сваё жала, падплотныя, падтынныя...», ад уроку — «За сінім морам, за шчырым борам стаіць зялезны тын, пад тым тынам рассыпаны *чорны мак*. Як таго маку ніхто не саберыць, так...» Каля П. адбываліся асобныя народна-медыцынскія рытуалы — хворае дзіця праймалі праз П., каб у П. засталася дзіцячая кашулька, якую дзеля таго толькі напіналі на дзіця.

«Памежнае» становішча П. вызначае яго ролю ў *варожбах* і магічных практыках: на Каляды дзядзючаты ахоплівалі частакол рукамі — калі захопіш цотны лік жэрдак, дык *вяселе* хутка, калі ж няцотны — то не. На Шчодры вечар у частаколе лічылі калы і на кожны казалі «маладзец», «удавец», «маладзец» і г. д. Калі на апошні кол прыходзіўся «маладзец», такога чакалі і мужа. Куванне *язюлі* на П. азначала хуткі мор ці хваробу хатняй скаціны. Седзячы на П. і выклікаючы *кароў* па мянушках, чараўніца магла адбіраць у іх *малако*. Як ахвяру «іншасвету» праз П. кідалі пчанюка-першанца.

П. і выйсе за яго ў народных поглядах метафарычна стасуецца са шлюбна-эратычнымі дачыненнямі, але туды змяшчаюцца пераважна незаконныя, несанкцыяваныя сацыяльныя падзеі: «Шлюб быў пад плотам, а вяселле потым»; пазашлюбнае дзіця ў дыялектнай лексіцы называецца падплотнікам. Далучэнне П. да жаночых сімвалаў прадвызначыла рэкамендацыю даваць карове, якая доўга заставалася непакрытай, праз П. *хлеб* з *соллю*, прыгтым пажадана, каб гэта зрабіла цяжарная *жанчына*.

На Віленшчыне на Звеставанне дзеці тройчы абягалі вакол П., каб «бусел павесіў на ім боты».

П., тын — гэта не толькі матэрыяльныя адзнакі бяспекі, адзеленасці ад суседзяў, не менш важны матыў завершанасці, цэласнасці сядзібы, калі да кожнай дробязі ў двары можа быць прыкладзена азначэнне «мой», «наш», а значыць, станючы і дарагі. Таму мудрасць і павучае: «Паміраць збірайся, а загароду гарадзі».

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 73, 269, 287; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 176; *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874. С. 168; *Лепешаў І.*, *Якалцэвіч М.* Слоўнік беларускіх прыказак. Мн., 1996. С. 314; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1887. С. 198; *Sielicki F.* Wierzenia i obyczaje na Wilejszczyźnie w okresie międzywojennym. Wrocław, 1991. S. 97.

Т. Валодзіна, У. Лобач

ПОЛЕ, луг, ніва, элементы ландшафтавага кода традыцыйнай беларускай мадэлі свету, месцы безумоўна асвоеныя, іх значны станючы патэнцыял абумоўлены актыўнай прысутнасцю чалавека, яго працай і гаспадарчай дзейнасцю. Гэтыя элементы ландшафту дэманструюць і шчыльную знітаванасць прасторы і часу, калі тэмпаральныя паніяці выражаюцца праз адзінкі прасторы. Так, у беларускай прыказцы: «На вяку як на доўгай ніве: зеляя якога хочаш» — чалавечае жыццё сімвалічна прыпадабняецца ніве, узгадаем і вядомае «Жыццё пражыць — не поле перайсці».

Наагул лексема «поле» ў сьвядомасці беларусаў ужываецца не толькі ў сваім найпростым значэнні, але ўваходзіць у шэраг абазначэнняў абстрактных ідэй і паняццяў. Праз вобраз П. перадаецца ідэя свайго, блізкага — «Эх ты, Аўдоля, не на-

шага поля» — і нават сімвалізуюцца псіхічныя здольнасці чалавека: «сыходзіць з поля» — «станавіцца псіхічна хворым».

П. надзяляецца жаночай сімволікай (параўн. «Ці табе мілей за поле лясы? // — Ці табе мілей за жану сцяна?»).

І ўсё ж прасторавая аддаленасць П. надавала яму пэўныя рысы калі не вяржасці, то чужасці, ва ўсякім выпадку бяспрэчнага памежнасць, медыятыўнасць П., бо за ім пачынаецца прастора іншасвету.

Літ.: Восенскія і талочныя песні. Мн., 1981. С. 240; *Лепешаў І. Я.* Фразеалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 2. Мн., 1993. С. 415.

Т. Валодзіна

ПОП, ксёндз, царкоўны служыцель, які ў народнай культуры атрымаў неадназначную ацэнку. Па-першае, прынцып яго абрадавай чысціні і пэўнай сацыяльнай адзначанасці вызначыў удзел П. у многіх вясковых гаспадарчых дзеях, дзе выступаў медыятарам паміж соцыумам і светам сакральнага, што прыводзіла не толькі да выканання святаром абавязкаў хрысціянскага пастыра (хрост, вячанне, адпяванне ды інш.), але і да ўскладання на яго фактычных функцый паганскіх жрацоў (*чараўнікоў, знахараў*). Паказальна, што ў беларускім фальклору тэрмін «ідальскі поп» азначае менавіта паганскага жраца. Яшчэ ў першай палове XIX ст. ва ўніяцкіх каноніках існавалі спецыяльныя малітвы супраць *заломаў*, а практычна святары «адраблялі» іх (а таксама *сурокі* ды іншыя *хваробы*). Амаль паўсюль П. былі задзейнічаны ў паганскіх па сутнасці абрадах выклікання *дажджу*, радзіннай абраднасці (адчынялі царскую браму пры цяжкіх *родах*) ды іншых рытуальна значных сітуацыях (асвячэнне

купальскіх зёлак, абыздэннага палатна). У асаблівым сакральным статусе П. прычына запрашэння яго пакачацца побач з іншымі па жытнёвым *полі*, але тлумачэнні кштату «які папок, такі лянок», «каб снапы былі такія цяжкія», відаць, пазнейшыя. Архаічным з'яўляецца ўяўленне, якое на пачатку ХХ ст. яшчэ бытвала на Віцебшчыне і Палессі, аб тым, што бяздзетная жанчына зможа зацяжарыць пасля блізкасці з П., г. зн. атрымаць *долю* непасрэдна ад *Бога*.

Па—другое, П. у народнай свядомасці пэўным чынам далучыўся да катэгорыі «чужога», а ўспрыманне яго як пасярэдніка між людзьмі і *небам* абумовіла рысы маргінальнасці, якія ў сваю чаргу маюць фонам кантакты з іншасветам наагул, у тым ліку з яго адмоўным полюсам. Паводле беларускіх легендаў, П., з'яўляючыся «творам» Бога, уяўляе сабой недаробленую *жывёлу* (льва), што і адрознівае яго ад людзей: «Ут здзелаў Бог кашлатую галаву, з даўгімі вулусамі, з бальшымі зубамі. Дый спухваціўся, што ўсяго 2 нагі. „Ну, ня будзеш жа ты чалавекам, а будзеш папом“» (Магілёўская губ.). Калматасць, барадатасць П. і асабліва *чорны* колер яго адзення семантычна збліжалі яго з прадстаўнікамі іншасвету (нячыстай сілай, *чортам* і г. д.), што адпаведна выклікала цэлы шэраг перасцярог і забабонаў наконт П. У парэміялагічнай спадчыне супастаўленне П. з чортам наагул катэгарычнае: «Дзе поп з кадзілам, там і чорт з *качаргой*»; «Чорт папу таварыш»; «За папом чорт ходзіць следам бы цень, от за тым, калі поп не моліцца, та ў яго мыслі грэшныя й дзела грэшныя». Сустрэча з П. у *дарозе*, асабліва падчас *вяселля*, хрэсьбінаў і іншых рытуальна значных момантаў, лічылася зусім непажаданай і азначала няшчасце. Каб прадухіліць магчымую бяду, трэба

было тры разы сплюнуць праз *левае* плячо і пачухаць азадак (мужчынам — дакрануцца полавых органаў) ці выкінуць з воза жмак сена, саломы. Шырока распаўсюджаным было перакананне, што П. мае «благое», «урочлівае вока» і можа навесці псоту і няшчасце на чалавека і яго гаспадарку. Гэтая акалічнасць збліжае вобраз П. з вобразам ведзьмака і чарадзея, што пацвярджаецца амаль ідэнтычнай формулай—перасцярогай, закліканай абараніць ад магчымых *сурокаў*: «Соль табе ў вочы, дзяркач у губы, а таўкач пад бокі».

Адмоўнае значэнне меў вобраз П. і ў беларускіх сонніках (убачыць яго ў *сне* — да бяды, стратаў у гаспадарцы або *смерці*, «гэта чорт у вобліку свяшчэнніка да цябе падбіраецца»). Азначаныя акалічнасці выклікалі ўстойлівы звычай пазбягання і сустрэчы з П. не толькі ў асяродку сялянства, але і сярод гараджан, на што, напрыклад, наракалі полацкія святары ў другой палове XIX ст. П. тут выступіў як прадстаўнік царквы, што ў традыцыйнай светапогляднай дыхатаміі набыла рысы «заклятага» месца, *нежылой хаты*, *лазні* і да т. п., г. зн. стала локусам сустрэчы са звышнатуральным.

П. выступае ў якасці другога цэнтра духоўнага побыту колішняй вёскі (першае месца належыць чараўніцы, знахару, ведуну). Назіраецца нават іх узаемазамышчэнне ў асобных сітуацыях — пры працяглым бяздожджы вадой аблівалі не толькі *жанчыну*, у народным уяўленні звязаную з урадлівасцю глебы, але і П., і ў гэтым выпадку рытуал не ўспрымаўся як супрацьхрысціянскі. Параўн. яшчэ і перасячэнні вобразаў П. і чараўніцы — на *Вялікдзень* іх аблівалі вадой, «каб болей было *малака*». У час *засухі* бралі *лапаць* і цягнулі яго ў поле, ззаду ішлі бабы з плачам, а наперадзе —

П. Лавілі прусака і, загарнуўшы ў паперку, падкладвалі П. у шапку, каб «вынес» з хаты. Ва ўсіх гэтых выпадках удзел сакралізаванай фігуры П. забяспечваў просты зварот да вышэйшай звышнатуральнай інстанцыі.

Неабходна ўгадаць і парадыйныя царкоўныя рытуалы, дзе ролю П. выконваў адзін з пераапанутых удзельнікаў рытуалу. У такім разе на пярэдні план выходзілі антыпаводзіны, што часта мелі магічны характар. У штодзённым жыцці вобраз П. з прычыны яго маральна-этычных заганаў (п'янства, распуста, скнарлівасць, хлуслівасць, неадукаванасць) вельмі часта быў прадметам народных кпінаў і асуджэння, што і знайшло сваё адлюстраванне ў беларускім сацыяльна-побытавым фальклоры.

Літ.: Богдановіч А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 177; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 206; Зямля стаіць пасярод свету: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 89; Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина. М., 1874; Легенды і паданні. Мн., 1983; Романов Е. Р. Белорусские сборник. Вып. IV. Витебск, 1891; Сергусітоўскі А. К. Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998; Чаго на свеце не бывае: Антырэлігійныя казкі, анекдоты, прыказкі ўсходнеславянскіх народаў. Мн., 1990; Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. Т. 1. С. 236.

Т. Валодзіна, У. Лобач

ПОПЕЛ ва ўяўленнях беларусаў захоўвае жыватворную патэнцыю *агню* і таму задзейнічаны ў народнамедыцынскіх звычаях і рытуалах заклінання ўраджайнасці. У *Чысты чацвер* П. прасейвалі праз сіта і выкарыстоўвалі пры *ліхаманцы*, яго сыпалі на рагі ночваў, калі купалі «сучорчанае» *дзіця*. Асаблівай сакральнай сілай надзяляўся калядны П. — ім пасыпалі каля кожнага дрэва ў садзе,

каб добра зарадзілі. Сема «пладавітасці» і звязаныя з ёй эратычныя канатацыі ўскосна прысутнічаюць у іменах казачных герояў кішталау Папялушка, Васька Папялушка ды інш. Судачыненне П. з агнём вызначае і яго абарончую моц, накіраваную на супрацьдзеянне варажым сілам, усяму лішняму і непатрэбнаму: П. абсыпалі ложак, калі дзяўчыну наведваў *змей-каханак*; калядны П. падсыпалі ў падрыхтаванае для насення *жыта*, каб не было «галаўні», купальскім П. абсыпалі *капусту* «ад чарвей».

Далучэнне П. да хатняга агню актуалізуе яго сувязь з продкамі, таму і казачнаму бездапаможнаму герою, якому наканавана атрымаць магічную дапамогу ад памерлых, адведзена месца ля *печы*, у П. (узгадаем Іванку Попельнага, які «сядзеў ды толькі П. перасыпаў»). Перабіранне П., змешанага з зернем, макам, належаць да ліку цяжкіх выпрабаванняў на шляху казачнага героя, але і ў такім разе на дапамогу прыходзіць міфічная істота з замагільнага царства, да прыкладу Сіўка-Бурка. Так П. стаў сімвалізаваць сам хатні агмень, усю сям'ю і яе насельнікаў (як жывых, так і мёртвых): П. пераносілі са старой печы ў новую пры перасяленні ў другую хату. У беларусаў-католікаў у сераду сёмага тыдня перад *Вялікаднем* адзначалася адмысловае свята Папялец, калі свяцілі П. *вярбы*, пасвечанай у мінулую *Вербніцу*, і пасыпалі ім галовы на знак пакутаў Хрыста.

Захоўвае П. і рэшткі сувязяў з нячыстай сілай: «Калі набраць П. з вогнішча на *Купалле* і стаць з ім на *ростанях*, туды зараз жа збягуцца ўсе вясковыя чараўніцы і будучы прасіць яго аддаць». Гл. таксама *Сопуха*.

Літ.: Беларускі народны каляндар. Мн., 1992. С. 50; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і.

Кн. 2. Мн., 1998. С. 184, 334, 371; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 182; *Косич М.* Литвины–белорусы Черниговской губернии, их быт и песни // Живая старина. 1901. Вып. 3—4. С. 18; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 226; *Сергунтоўскі А. К.* Прымкі і забавоны беларусаў–палешукоў. Мн., 1930. С. 115.

Т. Валодзіна

ПОСУД. Сімвалізацыя П. грунтуецца на яго антрапамарфізацыі. Чалавек і П. атаясамліваюцца таму, што абодва з'яўляюцца своеасаблівай ёмістасцю, у якую можна нешта змясціць, да прыкладу, *душу*. Беларусы нават надзялялі П. рода–полавымі прыкметамі: гладышун і гладышка, гаршчок і гаршчыца (параўн. дзеж і *дзяжа*). Як і чалавек, П. «нараджаецца, жыве і памірае». Паралелізм паміж лёсам чалавека і П. падкрэслівае і яго рытуальнае біццё, якое сімвалічна пазначала нараджэнне чалавека, яго *вяселле* і *смерць*. Так, на хрэсьбінах абавязкова разбіваўся горшчык з «бабінай кашай». Біццё П. пасля першай шлюбнай ночы адпавядала дэфларацыі маладой, а яго функцыя палягала ў пажаданні шчасця, дабрабыту і багацця ў нашчадках. Наагул біццё П. пры *гасцях* лічылася за добры знак не толькі для віноўніка свята, але і для таго, хто пабіў, а тое ж без гасцей (асабліва частае) прадвяшчала нешта ліхое. Лічылася, што калі ў таго, хто часта б'е П., гэтак жа часта ідзе *кроў* з носа, то ён доўга не пражыве. Калі нейкі П. нечакана біўся падчас сватання, то нічога добрага гэта таксама не прадвяшчала. У час пахавання звычай біцця П. упісваўся ў сістэму разрывання сувязі з памерлым з адначасовым пакіданнем магчымасці адыходу душы.

Пусты знутры, П. уяўляўся змесцівам і душаў, і самых розных дэманалагічных істот. Забаранялася пакадаць у хаце старыя *ведры*, якія як бы «прыцягвалі» да сябе *Дамавіка*. Пакінуты на ноч не прыкрытым П. для піцця станавіўся натуральным прытулкам нячыстай сілы. Забаранялася ставіць на стол пусты гаршчок, каб *краты* не рылі гарод. Народныя ўяўленні беларусаў таксама звязваюць П. з атмасфернымі ападкамі і касмічнымі з'явамі (параўн. «дождж ліе як з вядра»). У шматлікіх павер'ях абыграецца пустата ці напоўненасць П., яго цэласнасць ці бітасць. Парушаная цэласнасць пазначала адкрытасць межаў паміж светамі. Так, побач з паміраючай чараўніцай клалі «прабітую пасудзіну» з мэтай палегчыць яе адыход. Надбіты або трэснуты П. засперагаліся трымаць у хаце, бо лічылі за кепскі знак.

Некаторыя віды П. мелі спецыяльнае абрадавае прызначэнне. Так, на вяселлі і пахаванні памінальныя напоі налівалі ў коўш (кручок) у выглядзе *лыжкі* з загнутай ручкай (Крупскі р–н). Ручкі каўшоў выконваліся ў выглядзе галоў *жывёлаў* або *птушак*, звычайна вадаплаўных. Відавочнае рытуальнае прызначэнне меў вялікі драўляны коўш, які перахоўваецца ў Музеі народнага мастацтва ў Раўбічах. Гэты коўш адметны тым, што ў верхняй частцы аздоблены паяском з дванаццаці каляндарных знакаў. Верагодна, такі коўш мог выкарыстоўвацца ў навагодніх рытуалах, скіраваных на забеспячэнне дабрабыту на ўвесь надыходзячы год.

Многія віды П. маюць выразную шлюбна–эратычную жаночую сімваліку. У фальклорных тэкстах гэта найперш вядро і кубак (залатыя кубкі). Шлюбная спеласць дзяўчыны сімвалізуецца вядром, поўным вады, з якога поіць свайго каня хлопец. Страта

дзявоцкасі можа перадавацца формуламі «распяскаць ваду з вядра» або «ўпусціць у Дунай залатыя кубачкі» і да г. п.

Літ.: *Валодзіна Т.* Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў. Мн., 1999. С. 64—77; *Зямля стаіць пасярод свету...* Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 578—580; *Сержпутоўскі А. К.* Прымкі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998. С. 196; *Топорков А. Л.* Битые посуды // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 180—182.

Т. Валодзіна, С. Санько

ПОЎДЗЕНЬ, час асаблівай актывізацыі сонца, пасля якога яно пачынае свой ход да небакраю, ва ўяўленнях беларусаў — ідзе да сну або нават на той свет. Менавіта адразу пасля П. з *хаты* выносілі *нябожчыка*, які разам з Сонцам пачынаў свой шлях у замагілле.

Сакральная вылучанасць П. забяспечыла прымеркаванасць да гэтага часу многіх магічных захадаў. Да прыкладу, апоўдні пад Новы год гаспадар абвязваў дрэвы нявымалачанай *саломай*, каб яны далі столькі ж пладоў, колькі ў каласах зерня. У П., калі сонца ў зеніце («пад просту»), асабліва небяспечным лічылася бываць у *полі*, найперш у перыяд красавання *жыта*. У беларусаў у П. пасля Духа калыхаліся на голлях *русалкі*. У Пятрыкаўскім р-не зафіксаваныя адметныя рэгіянальныя назвы *Вадзяніка* — «поўдзень» і «палудзёнік», несумнеўна, звязаныя з уяўленнямі пра П. як час актывізацыі нячыстай сілы. Верылі, што ў П. гэты дух грэецца на Сонцы або купаецца ў вадзе ля берага, таму маці не пускалі сваіх дзяцей у гэты час на раку. У павер'ях Тураўшчыны ў П. з'яўлялася няпэўная дэманічная існасць: «А тое што ў поўдзень пужае. Вускачыло, такія параконей сівых, погуляло, да под облакі». Верылі, што толькі ў П. збываюцца мацярынскія праклёны.

Актывізавалі ў П. сваю дзейнасць і чараўніцы. Апоўдні жанчына *голая*, проставалосая прыгібала да зямлі сем каласоў са словамі: «Круч, круч наўпакі, каб не было ні хлеба, ні мукі».

У сістэме года П. адпавядае *Купалле*.

Літ.: *Васілевіч У. А.* Збіральнікі. Мн., 1991. С. 95; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 230; *Славянский и балканский фольклор.* М., 1995. С. 157; *Тураўскі слоўнік.* Т. 4. Мн., 1985. С. 200; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. III. СПб., 1902. С. 319.

Т. Валодзіна

ПОЎНАЕ/ПУСТОЕ, паняцці, якія знаходзяцца між сабою ў бінарнай апазіцыі і ў народных уяўленнях маюць сімвалічны сэнс. Поўнае заўсёды асацыявалася з багаццем, дастаткам, пустое — з беднасцю, галечай. Таму добрым знакам лічылася сустрэць у дарозе поўны воз дроў, чалавека з поўным абярэмкам сена. Асабліва вялікую ўдачу абяцала, калі хтосьці пераходзіў дарогу з поўным *вадром* вяды. І наадварот, калі дарогаю сустранецца, ці тым больш прайройдзе яе чалавек з пустым вадром, верылі, што абавязкова не пашанцуе: у рыбака будуць пустыя сеткі; таму, хто едзе на ворыва ці з ворыва або на засеўкі, не пашчасіць з ураджаем (на полі будзе шмат пустых мясцін, прагалаў ды інш.). Абавязкова не пустым вярталі чужы *посуд*, каб таму, у каго яго пазычалі, не было пуста: у збанок клалі хоць лусту *хлеба*, тады ў *каровы* не перавядзецца *малако*. Паняцці П. і п. нярэдка ўзніклі і падчас сямейных абрадаў. Сустрэча кумоў, што вязуць хрысціць *дзіця*, з чалавекам, які нясе поўнае ці пустое вдро, абяцала нованароджанаму або шчаслівае жыццё, або блізкую *смерць*. На перадвясельным этапе — запоінах, калі

адчувалася папярэдняя згода на шлюб, будучая нявеста вяртала сватам прывезеную імі і выштую бутэльку не пустую, а ссыпала ў яе зярняты жыта, тым самым як бы жадаючы будучай радні дабрабыту. Перад выездам на шлюб поўнае вядро вады як сімвала плоднасці вылівалі каню пад ногі, а сустракалі з-пад вянца маладых таксама з поўнымі вёдрамі і з пажаданнямі, каб іх жыццё поўнілася шчасцем. Зробленая загадзя труна не павінна была ніколі заставацца пустою, каб не прыцягнуць да сябе дачасна *нябожчыка*, і таму яе ў такіх выпадках засыпалі жытам. Часта ў народзе паняцце поўнага (г. зн. багачця) звязвалася з адпаведнай *квадраю Месяца* — поўню. Асабліва гэта датычылася розных пачынанняў (магія 1-га дня): менавіта на поўню стараліся запасаваць скаціну (каб яна добра пладзілася), рабіць провідкі перад ворывам (тады і засекі будуць поўныя). Пустым днём, калі непажадана пачынаць справу (напрыклад, выходзіць на сяўбу), лічыўся *палядзелак*. І наадварот, худы, тоненькі сярпок месяца нібыта варажыць на беднасць. На П. і п. арыентаваліся дзяўчаты падчас каляднай *варажбы*, выцягваючы саломіны з новай страхі: калі трапляўся поўны колас — выйдзе замуж за багатага, калі пусты — за беднага. Тая ж сімволіка прысутнічала і пры тлумачэнні *сноў*: поўная пасудзіна, поўны воз прадказвалі радасць, даход, багачце, а пустая — смутак, убытак, беднасць. Пусты *куфар* у сне сведчыў пра набліжэнне чыесці смерці ў доме.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 121, 123, 194, 215, 269, 431, 508; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 245, 248—249, 251, 256, 262, 443, 505—506, 509, 511; Зямная дарога ў вырай: Беларус-

кія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 645.

У. Васілевіч

ПОЎНАЧ, найбольш сакралізаваны адрэзак часу ў сістэме сутак, які асэнсоўваецца як свайго роду «антычас». Семантыка П. чытаецца ў сістэме апазіцый жыццё/смерць, чысты/нячысты. П. — час, максімальна адкрыты пранікненню ўсіх магчымых праў і іншасвету, перыяд актывізацыі вясковых чараўніц і *ведзьмаў*. Як межавы час П. найбольш спрыяльны для кантакту з тагасветнай прасторай і яе прадстаўнікамі, што асабліва наглядна ў *варожбах* і магічных дзеяннях «чорнай» і любоўнай магіі. П. як злы, небяспечны час патрабуе адпаведных паводзінаў (да прыкладу, не ісці ў *лазну*, на могілкі і да т. п.) і абарончых захадаў супраць пранікнення іншасвету.

Найбольш небяспечным для чалавека выступае час пасля П. да першых *пеўняў*, або да світанку. Гэта час нежыццё, своеасаблівы перапынак у часавым цыкле, прамежак паміж смерцю і новым нараджэннем. У гадавым цыкле П. адпавядаюць Крывыя калядныя вечары.

На працягу года існуюць і найбольш вылучаныя, незвычайныя поўначы. На Новы год у П. «усяка жывёла гаворыць якраз у тую гадзіну, калі пан Езус нарадзіўся», у П. перад днём св. Духа *русалкі* плюхаюцца ў вадзе або калышучца на бярэзінах, менавіта ў Купальскую П. зацвітае *папараць-кветка*.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998; *Носович И. И.* Белорусские песни // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. V. СПб., 1873. С. 62.

Т. Валодзіна

ПОХВІСТ (Посвіст?), боства непагоды, буры, верагодна, адна з іпастасяў

бога *вятроў*. Мажліва, што з гэтым боствам звязваюцца і ўяўленні беларусаў пра *свіст*. Так, лічылася, што ў спякотны базветраны дзень на ніве рэзкім свістам можна выклікаць павеў ветру, пры гэтым выказвалася перасцярога малым не забяўляцца такім чынам, бо можна наклікаць і *віхор*, які вельмі небяспечны, можа «скруціць» чалавека, паралізаваць яго. Заўважыўшы, як зараджаецца такі віхор, належала схавацца ў памяшканне, за дрэва, куст. Адзінае сведчанне пра П. сустракаем у Адама Міцкевіча ў яго гісторыка-этнаграфічных нататках да славутай паэмы «Гражына» (1822 г.). Паэт піша наступнае: «Пяркунас, бог перуна, шанаваны ў Літве, і Похвіст, бог непагоды, у Русі. Дагэтуль паказваюць у Навагрудку месца, дзе стаялі святыні гэтых бостваў, а дзе цяпер касцёл айцоў базыліянаў». Паведамленне пра наяўнасць святыні П. — вельмі істотная дэтал. Паводле звестак даследніцы доўлідства Беларусі Т. Габрусь, царква, якая потым стала ўніяцкім касцёлам, сапраўды некалі знаходзілася на наваградскім замчышчы, рэшткі яе (падмурак) даследаваў археолаг М. Ткачоў. Гэта падмацоўвае давер да падання, якое на пачатку XIX ст. існавала ў наваградскіх ваколіцах і якое занатаваў славуты паэт.

Літ.: Скуратівський В. Русаліі. Київ, 1996. С. 88—90; *Mickiewicz Adam.* Piśma. T. 1. Kraków [выд. пасля 1921 г.]. S. 206—207.
Л. Салавей

ПОЯС, пас, частка традыцыйнага беларускага строю, якая надавала адзенню цэласны выгляд. П. валодае разнастайнымі магчымымі ўласцівасцямі, ахоўвае цела ад *хваробаў* і няшчасцяў («без пояса хадзіць грэх, а падпярэзанага чалавека і д'ябал баіцца, і лясун у лесе не завядзе»). П. быў сімвалам моцы ў дачыненні да

мужчынскага пачатку і сімвалам цнатлівасці ў дачыненні да жанчын. Слова «расперазацца» захоўвае ўяўленні пра чалавека, які адмовіўся ад агульнапрынятых нормаў і правіл. Адсутнасць П. лічылася прыкметай прыналежнасці да хтанічнага свету.

П. суправаджаў большасць абрадаў праз усё жыццё чалавека. Цяжарная жанчына ў тым выпадку, калі спужаецца чаго-небудзь, павінна была вялікі палец *левай* рукі засунуць за П. У радзіннай абраднасці развязаны П. быў знакам нівеліравання сімвалічнай агароджы, што мусіла спрыяць уваходу ў жыццё новага чалавека. Але паралельна вядома і рытуальнае апаясванне жывата парадзікі П. П. спавівалі немаўля.

П. лічыўся чудадзейным прадметам, які дапамагае хлопцу ў час выпрабаванняў. Казачны герой лезе на П. у «трыдзевятае царства». П. выкарыстоўваўся ў дзясючых калядных *варожбах*. П. быў надзелены здольнасцю пераўтвараць людзей у *ваўкоў* з магчымасцю зваротнага пераўтварэння ў чалавечы выгляд. П., замоўленым праклёнам, падпярэзаюць *ваўкалака*, і ён становіцца ваўком да таго часу, пакуль П. не сатрэцца ці не будзе парваны. У паданнях пра змяінага цара ці караля, каб здабыць ражок з яго кароны, неабходна паслаць упоперак шляху паўзуна *чырвоны* П. Гаспадар пры пераходзе ў новую *хату* перацягваў усіх сямейнікаў за П.

П. удзельнічаў у падзеле грамадства (паясы бедных і багатых), часта выступаў сімвалам улады (паясы князёў, магнатаў).

Вялікую ролю П. адыгрываў у вясельным абрадзе. Сімвалам згоды на *шлюб* былі падараныя нявестай П. сватам і жаніху. Звязванне П. маладых перад шлюбом сімвалізавала моцны шлюб, устаўленне сваяцкіх дачыненняў паміж роднымі жаніха і

нявесты. Падчас вячаньня П. разам з *ручніком* клалі пад ногі маладым. Да вясельнага стала маладуку вялі на П. Нявеста адорвала сваякоў жаніха паясамі, што сімвалізавала ўступленне ў род маладога. Пры ўваходзе ў хату маладога нявестка сімвалічна клала П. на *печ*, каб задобрыць духаў хаты і продкаў. Развязанне жаніхом П. маладой — знакавае падпарадкаванне маладой, іх сімвалічнае спалучэнне.

П. быў важным кампанентам пахвальнага абраду. Ём апаясвалі *нябожчыка*, нярэдка труну. Ён забяспечваў сувязь паміж светам жывых і светам памерлых (паміж вёскай і могілнікам). П. прывязвалі да аброці *каня*, за які вялі яго да могілак.

Рытуальнае апаясванне прысутнічае і ў шэрагу іншых звычайў. З рэшкаў *лёну* за адзін дзень ткалі П., падперазаўшыся якім можна было на *Радаўніцу* пабачыць мёртвых. Пры першым выгане скаціны ў поле было прынята расцілаць у варотах П. або яго прывязвалі да рагоў *каровы*, клалі *пастухам* у сумку. Жанчына-жняя не павінна была здымаць з сябе чырвонага П., каб у яе не балела спіна.

Мадэляванне замкнёнай прасторы (апаясванне) адбывалася рознымі спосабамі (будаўніцтва *плота* вакол хаты, узвядзенне гарадской сцяны, *аворванне* вёскі ў выпадку пошасці, абход палёў з паходнямі, апаўзанне святых мясцін, храмаў. У залежнасці ад канкрэтнага рытуальна-сэмантычнага кантэксту ў ролі П. маглі выступаць розныя прадметы — ручнік, палатно, *нітка*, саламянае перавясла ды інш.

Важнейшая функцыя П. — акрэсліваць і замацоўваць мяжу паміж бачным і нябачным светамі, гармонія дачыненняў паміж якімі рэгулявалася кругам—*абярэгам*.

Літ.: Байбурын А. К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия наро-

дов Восточной Европы: Сборник музея антропологии и этнографии. СПб., 1992. С. 513; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 194—195, 198—199, 220; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 125—126; *Кухаронак Т.* Радзінныя звычаі і абрады беларусаў. Мн., 1995; *Мурашева В. В.* Семиотический статус пояса в средневековой Руси // Средневековые древности Восточной Европы. М., 1993. С. 22—38; Народныя паясы — мастацтва і рамясто: Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі. 1992. Мн., 1994; *Нікольскі Н. М.* Жывёлы ў звычаях і абрадах. Мн., 1993; *Салігончык В. І.* Беларускія народныя паясы. Мн., 1989.

*Т. Валодзіна, Л. Дучыц,
Н. Муляронак*

ПРА́ВЫ. У беларускай міфапаэтычнай мадэлі свету П. маркіраваны знакам «плюс» і судачыняецца за асвоеным, ачалавечаным, гарманізаваным пачаткам у шэрагу культурных бінарных апазіцый: верхам, перадам, усходам і поўднем, дабром, жыццём, сваім, мужчынскім, рухам па сонцы.

Дыхатамія П. і *левага* найбольш выразна і шматбакова назіраецца ў рытуальна-абрадавых комплексах календарнага і сямейна-родавага цыклаў. Напрыклад, у абрадзе *вяселля* абрус засцілалі правым бокам, г. зн. узорамі наверх, перад тым як адправіць маладых да вянца, бацька падыходзіў да сваёй дачкі, апаясваў яе *ручніком* і тройчы па сонцы (г. зн. злева направа) абводзіў вакол *стала*. У XX ст. гэты абрад атрымаў пэўнае пераасэнсаванне ў гарадскіх умовах: перад тым як адправіць жонку ў раддом, муж тройчы па сонцы абвядзе яе вакол стала, які стаіць пасярэдзіне залы. Адпраўляючы маладых да вянца, бацькі маладой абавязкова абыходзілі ўвесь вясельны картэж злева направа і абсыпалі *жытам*. Такі ж накірунак руху будуць мець вясельны

картэж, які пад'язджае да дому маладой, а таксама маладыя, калі заходзілі за вясельны стол і ішлі да чырвонага кута.

Семантыка П. як сімвалізацыя мужчынскага пачатку прасочвалася ў пахавальных абрадах: памерлага мужчыну да таго часу, пакуль зробіць труну, клалі на лаву, якая стаяла справа ад уваходу, за памінальным сталом мужчыны і жанчыны садзіліся адзін насупраць аднаго, прычым мужчыны садзіліся ўздоўж сцяны — справа ад уваходу. У *Чысты чацвер* трэба было абавязкова памыцца ў *лазні*. Дзяўчаты бралі з сабой маленькі каменьчык, становіліся на яго П. нагой і абліваліся вадой, што павінна было паспрыяць захаванню здароўя чалавека на ўвесь год.

Дэтэрмінаванасць прыярытэтнага ў беларускай культуры накірунку злева направа можа быць шматаспектнай: псіхалагічнай, фізіялагічнай, біялагічнай — перавага аддавалася праварукім людзям і адпаведна правабокаму накірунку адзення і размяшчэння ў прасторы. *Віно* дазваляецца наліваць толькі П. рукой, выкручваць бялізну толькі ў П. бок, чырвоны кут у хаце, як правіла, быў з П. боку ад уваходу, дзве полкі спадніцы або посцілкі сшывалі злева направа. Аднак можна меркаваць, што першапрычынай такой прыярытэтнасці была ўніверсальная касмалагема: рух сонца па небасхіле з усходу на захад, што ў кантэксте аналізаванай бінарнай апазіцыі адпавядала П.

У казачным эпасе беларусаў вядома шмат сюжэтаў, у развіцці якіх прысутнічае матыў выбару галоўным героем накірунку далейшага руху. Ён стаіць на раздарожжы і бачыць *камень*, які выконваў ролю маркёра-медытара і прадпісваў: направа пойдзеш — застанешся жывы. У народных замовах *знахар* як бы

паўтарае ход паломніка да свяшчэннай мясціны, ён ідзе да сімвала цэнтра Сусвету — *дуба*, накірунак яго руху — на *ўсход Сонца*, што адпавядае руху героя ў казках направа.

Лічылася, калі маладзік упершыню убачыш з П. боку, то ўвесь месяц будзе шчасціць і шанцаваць ва ўсіх справах. З маладзіком звязаны дзявоцкія варожбы пра *долю*. Ubачыўшы першы раз маладзік, дзяўчына становілася на П. нагу і тройчы перакручвалася на ёй у П. бок, затым брала зямлю з таго месца і клала нанач пад галаву: каб прысніўся ноччу той малады хлопец, за якога замуж пойдзе.

Звернем увагу і на наступную акалічнасць: пашырэнне на Беларусі хрысціянства па шматлікіх параметрах гарманізавалася з папярэдняй паганскай традыцыяй. З цягам часу стала так, што святы Хрыстовага (мужчынскага) цыкла (*Раство*, *Вадохрышча*, *Грамніцы*, *Вялікдзень*, *Узнясенне*, *Тройца*, дзень нараджэння Івана Хрысціцеля) згрупаваныя ў П. баку гадавога кола, а жаночыя (цыкл Багародзіцы: *Раство*, *Успенне*, *Пакровы*, *Увядзенне ў храм*) размешчаны з левага боку. Гэты фактар стаў вызначальным і для архітэктонікі храма, у космасе якога П. бок з выявай укрыжаванага Ісуса Хрыста лічыцца мужчынскім. Таму ў час вячання жаніх стаіць з П. боку, а нявеста — з левага. У той жа хрысціянскай традыцыі лічыцца, што анёл (станоўчы пачатак) знаходзіцца каля П. пляча чалавека, а д'ябал (адмоўны пачатак) — каля левага.

Судачыненасць П., як мужчынскага і станоўчага, паўплывала на ўзнікненне шэрага прадпісанняў і рэгламентацый як у абрадавых кантэкстах, так і ў штодзённа-побытавым плане. Напрыклад, кветка маладому мацуецца на П. баку, *ручнік* свата або *пояс* хлопча (мужчыны) завязваецца

пад П. руку (гэтаксама зашпільваецца і наша сучаснае адзенне), на П. руцэ праваслаўныя беларусы носяць заручальныя пярсцёнак. У беларусаў вядома павер'е, якое сведчыць: калі хочаш, каб усё задуманае здзейснілася, уставаць раніцай трэба толькі на П. нагу.

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 194, 199.

І. Крук

ПРАСТОРА Ў МІФЕ, спецыфічныя міфалагічныя ўяўленні аб характары прасторы: яна дыскрэтная — падзеленая на разнастайныя прасторавыя дыскурсы, абмежаваная, з рознымі лакальна-тапаграфічнымі семантэмамі. Для міфалагічнай прасторы неўласцівыя вызначэнні аднароднасці, бясконцасці, хаця і ў ёй ёсць пустоты — прасторавыя адрэзкі ад аднаго пункта руху героя да іншага. Міфалагічная прастора мае базавыя структурныя адзінкі — асноўныя элементы структуры космасу: па вертыкалі *неба*, паветраная прастора над зямлёй, *зямля*, падземны свет; па гарызанталі прастора абмежаваная «краем зямлі», морам, акіянам. Стратыграфія прасторы мае аксіялагічную напоўненасць: добра і зло адпавядаюць апазіцыі верху і нізу; крайнія пункты гарызантальнай плоскасці таксама з'яўляюцца аксіялагічна артадаксальнымі (*рай*, *пекла*). Міфалагічнай семантыкай адзначаныя і ландшафтныя дыхатамізмы: *гара*, узвышша, *курган* — звычайна сакральныя мясціны (але ёсць і звязаная з *нячысцікамі* *Лысяя гара*); шчыліны, ямы, чортавы вокны, вадаёмы, звязаныя з нячысцікамі, праваленымі будынкамі (разам з тым *крыніца* — сакральнае культывае месца). Галоўныя сімвалы міфалагічнай прасторы — *крыж*, Сусветнае дрэва.

Міфалагічная прастора падзяляецца на культурную, прыродную і ўласна міфалагічную. Культурная прастора — тая, дзе ажыццяўляецца асноўная жыццядзейнасць чалавека: *хата*, двор з гаспадарчымі пабудовамі, апрацаваная зямля (поле). Семантычна гэта найбольш спрыяльнае, блізкае чалавеку асяроддзе: так, нячысцікі, што жывуць там, — *Дамавік*, *Хлеўнік*, *Гуменнік*, *Ёўнік* — маюць чалавекападобны выгляд, яны могуць станоўча ставіцца да чалавека. Культурная прастора — асноўнае месца наведвання багоў. Наступны від міфалагічнай прасторы — прыродная — тая, дзе чалавек бывае час ад часу і якую ён па большасці ведае па чутках. Пераходная паласа да яе — зямля ад краю апрацаванага поля да лесу, які разам з гідрасферай, полем і складае яе асноўны абшар. Гэтая прастора варажая для чалавека, істоты, якія насяляюць яе — *Лесавік*, *Вадзянік*, *Балотнік*, *русалкі* ды інш. — уяўляюць для яго непасрэдную пагрозу. Трэці від прасторы — міфалагічная — можа размяшчацца ў вертыкальным і гарызантальным вымярэннях, за межамі вядомай прасторы прыроднай. Яна супрацьстаіць прасторы культурнай па шкале каардынатаў: далёка—блізка, высока—нізка. Міфалагічная прастора прадстаўлена рознымі мадыфікацыямі краіны *нябожыкаў* (падземнае царства, інш.), раем, пеклам, лясным гушчаром, сямю нябёсамі; там жывуць разнастайныя міфалагічныя істоты: *Бог*, *сатана*, *змей*, *Кокаць*, *Лясун* ды інш.; там існуюць звышрэальныя ландшафты, інтэр'еры — цудоўныя *сады*, палацы; людзі, што знаходзяцца там, валодаюць незвычайнымі якасцямі: яны бессмяротныя, надзвычай прыгожыя. Каб туды патрапіць, трэба прайсці шэраг падрыхтоўчых аперацый, якія ажыццяўляе

медыятар, размешчаны на мяжы прыроднай і міфалагічнай прастораў, сэнс якіх — наданне герою звышрэальных субстанцыяльных якасцяў. Трапіць туды герою дапамагаюць і праважатыя — жывёліны (звычайна татэмістычныя першапродкі ці пярэваратні-нябожчыкі), стары ці старая (духі продкаў) ці рэч — чудадзейны сродак. Гэтаксама і вяртанне ў культурную прастору патрабуе ўздзеяння на дваістую, медыятыўную прыроду героя (жывая і мёртва вада).

Літ.: Легенды і паданні. Мн., 1983; *Эліаде* М. Космос і історыя. М., 1987.

І. Вулькі

ПРА́ХІ, Пра́шкі, нячысцікі, якія ўяўляліся малаздольнымі ці гультаяватымі пачаткоўцамі, што былі ў чарцей на пабягушках. Самі яны па ўласнай волі не чапляліся да ахвяры і таму не неслі небяспекі. Пры выкананні даручэнняў чарцей П. перакручвалі іх намеры, за што цярпелі ад іх кару часцей за іншых нячысцікаў. Пры ўсёй сваёй праставасці П. не пазбаўлены чартоўскай злосці на людзей і жадання ім шкодзіць.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 43—44.

У. Васілевіч

ПРАЧЫСТАЯ, летняе свята народнага календара (28 жніўня н. ст.). У хрысціян адзначаецца як дзень *Успення* Маці Божай. Называлася таксама Успенне (у народзе тлумачылі тым, што ў гэты дзень ужо выпявалі плады і часам яравая збажына), Спажа (ад «гаспажа»), Зельная (у царкве асвятчалі зеляніну, *хлеб*). Асвечанае жыта, перамяшаўшы з астатнім, адкладвалі да новай сяўбы, каб прычакаць на наступны год добрага ўра-

джаю. У народных песнях гэты дзень згадваецца ў сувязі з разнастайнымі сельскагаспадарчымі работамі: «Прачыста снапкі падае», «на восеця носіць», «папары мяшае», «пчолак ладзіць, кадкі медам налівае». П. была для земляроба святам ураджаю, падвядзеннем вынікаў яго працы: «Свята Прачыста — у полі ўрачыста», «Спажа — хлеба дзяжа». Адразу пасля П. пачыналася сяўба азіміны, пра што нагадвала прыказка: «Успенне — ці гатовае насенне?» Пачыналі капаць бульбу: «На Спленне цягні бульбу за карэнне». П. называлі звычайна Першай, або Вялікай, Большай, каб адрозніць ад Другой, Малой, Меншай, Спожкі — *Багача (Ражства Маці Божай)*. Разам з *Пакровам* гэтыя тры святы ўтваралі багародзіцкія святкі («Прыйшлі святкі — апалі лісткі»).

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 513—515.

У. Васілевіч

ПРОШЧА, месца, надзеленае, паводле ўяўленняў вернікаў, незвычайнымі надпрыроднымі (сакральнымі) сіламі і ўласцівасцямі. У навуковы ўжытак тэрмін «П.» увёў у канцы XIX ст. М. А. Янчук. Згодна са «Слоўнікам беларускай мовы» І. І. Насовіча, П. у XIX ст. называлі «асвечанае месца пры *крыніцы* з пастаўленым пры ім распяццем ці капліцай з іконай, да якіх на свята рабілі *крыжовы ход*». П. называлі таксама *маленне* аб дараванні грахоў з ахвярапрынашэннямі ў якім-небудзь месцы, што лічылася святым ці чудатворным (параўн. укр. *проща* — «багамолле»). Вера ў П. генетычна звязаная з культурам прыроды. Некаторыя П. узніклі з паганскіх *свяцілішчаў*. Аднак этнографамі зафіксавана ўзнікненне П. і ў XIX—XX стст., калі з пэўным месцам звязвалася якая-небудзь падзея, што

лічылася цудам (напрыклад, хуткае збаўленне ад *хваробы*). П. пакланяліся, іх наведвалі, каб пазбавіцца ад хваробаў, рабілі ахвярапрынашэнні (палатно, *ручнікі*, кветкі, ежа, *грошы* ды інш.). Значная частка П. была прызнана хрысціянскім духавенствам і знаходзілася пад яго апекай. Каля такіх П. нярэдка будавалі капліцы, цэрквы, касцёлы, у дні рэлігійных святаў наладжвалі крыжовыя хады і богаслужэнні. Часта П. лічыліся некаторыя *камяні* з незразумелымі надпісамі, *камяні-следавікі*, паглыблены на якіх нагадвалі формай чалавечую ступню, што лічылі следам Божай Маці, крыніцы і *калодзежы*, вада з якіх, згодна з пашыраным меркаваннем, вылечвала ад пэўных хваробаў (пераважна вачэй), некаторыя *азёры* (напрыклад, Свіцязь, якое лічылася святым возерам), узгоркі (пераважна самыя высокія ў дадзенай мясцовасці), некаторыя адметныя *дрэвы*. Найбольш вядомыя П.: Сіняя крыніца (Сіні калодзеж) блізу Слаўгарада, Святая крыніца ў Палыкавічах блізу Магілёва (раней там жа рос і святы *дуб*), Святая горка блізу Смілавічаў, награвашчванне вялізных камянёў на ўзгорку каля в. Горка Дзятлаўскага, Святы (Дажбогаў) камень блізу в. Крамянец Лагойскага, крыніца каля в. Крынічкі (Пупелічы) Барысаўскага, камень-следавік і крыніца блізу в. Сянежыцы Навагрудскага, Дзюравы камень блізу в. Каптаруны Пастаўскага, *ліна* блізу в. Капланцы Бярэзінскага р-наў ды інш.

П. у гаворках паўночна-заходняй Беларусі называюць таксама пасвечаны *хлеб*.

Літ.: *Ляўкоў Э. А.* Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. Мн., 1992; *Мялешка М.* Камень у вераваннях і паданнях беларуса. Мн., 1929; *Насовіч І. І.* Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983. С. 535; *Покровскі Ф. В.* Архео-

лагічная карта Віленскай губерні. Вільня, 1893; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891; *Янчук Н.* По Минской губернии (заметки из поездки в 1886 году). М., 1889. С. 11—12.

Э. Зайкоўскі

ПРЫКЛАДЫ, прыкладзіны, нарубы, дамавіны, дубовыя калоды, дошкі, каменныя пліты, якія кладуць на магілу на саракавы (каталікам — на трышцаты) дзень або (месцамі) перад восеньскімі *Дзядамі*. Ва ўсходняй Беларусі часта робяць помнік для дзвюх і болей магілаў з шырокіх дошак у выглядзе чатырохкутніка і напайняюць яго зямлёй, на якой потым расце трава. У дзень П. на магілу кладуць *бліны, арэхі*, ставяць *гарэлку*. Паводле павер'яў, П. робяцца для таго, каб *нябожчыкі*, ходзячы па свеце, магілі прысесці і адпачыць. На *Радаўніцу* каля П. ставілі высокія драўляныя *крыжы*.

Літ.: *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки: Этнографический сборник // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Том XIII. Вып. 3. СПб., 1890. С. 178—192; *Чарновская Мария.* Остатки славянского баснословия в Белоруссии // Вестник Европы. № 21—24. 1818. С. 111—119; *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губернии Лидского уезда // Этнографический сборник, издаваемый Императорским русским географическим обществом. Вып. 1. СПб., 1853. С. 283—293.

Л. Дучыц

ПРЫЧАРНІК, зязюліны слёзкі, чараўнік² (*Platantera bifolia*, рус. любка двулистая). Як можна меркаваць з унутранай формы беларускага і рускага назоваў гэтай расліны, яна выкарыстоўвалася ў знахарскай магічнай практыцы, найперш, відаць, як прываротны сродак — *любзінік*.

Літ.: *Ластоўскі В.* Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 797.

С. Сянько

ПТЎШКІ. Вобразы П. у міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў абумоўлены перадусім прыродна-геаграфічна-кліматэчнымі ўмовамі. Фальклорная інтэрпрэтацыя гэтых вобразаў захавала і глыбока архаічныя агульнасусветныя матывы. Сусветнай універсальнай выступае размяшчэнне П. (перадусім *арла, сокала, ворана*) на вяршыні Сусветнага дрэва. Часцей гэтая П. судачыняецца з богам Грымотнікам, пазней — з хрысціянскім богам. Сувязь Сусветнага дрэва, яго вяршыні, з *выраем* — месцам знаходжання *душаў* памерлых — абумовіла універсальную міфалагему «птушкі-душы». У вераванні беларусаў памерлая маці П. прылятае да свайго дзіцятка; на *Дзяды* на могілках кармілі П., а тых, хто павесіўся, паміналі два разы на год: сыпалі на *растані* для П. зерне.

Найбольш поўна вераванні аб перасяленні душаў памерлых у П. адлюстраваліся ў пахавальных галашэннях: «Усе птушачкі із выр'я ляцяць, а ты, мой татачка, у вырай ляціш»; «З якімі птушачкамі прыляціш, чы з салаўямі, чы з зязюляю?» У каляндарных памінках захавалася тая ж сімволіка душаў, як П. — «Светлыя дзяды. Вы сюды прыляцелі, пілі і елі... А лепей ляціце да неба. Акыш, акыш».

У беларусаў, як і ў іншых народаў свету, «птушкі выступаюць як міфапаэтычныя класфікатары і сімвалы божай існасці, верху, *неба, Сонца, грому*, ветру, воблака, свабоды, росту, жыцця, урадлівасці, багацця, узыходжання, прадказання, сувязі паміж касмічнымі зонамі, душы, духа жыцця» (Вяч. Ус. Іванаў, У. М. Тапароў).

Мае месца і пазначэнне праз сімволіку П. сацыяльных, узроставых і палавых катэгорый жыцця. Найбольш папулярнае і вядомае ў мностве вары-

янтаў замяшчэнне вобразамі П. дзяўчыны/нявесты, хлопца/жаніха.

Вядомае беларусам і разуменне П. як сродкаў магічнага ўздзеяння прадуквальнага ці абарончага характару. Даўней шырока практыкаваліся прадказанні па палёце П. *лёсу, долі, здароўя, дабрабыту, надвор'я*.

П. у народным мастацтве беларусаў сустракаюцца ўжо з часоў неаліту. Падазеныя схематычнымі адлюстраваннямі на побытавых вырабах ці ў выглядзе дробнай пластыкі сілуэты і фігуркі дзікіх і свойскіх П. выконвалі магічныя і абрадавыя функцыі, закліканыя дапамагаць у паляванні, ахоўваць жыллё ад ліхіх духаў ды інш. (напрыклад, схематычны малюнак *качки* на аскепку чарапка з паселішча Крывін Сенненскага р-на, чалавека і *качки* на сценцы пасудзіны з паселішча блізу в. Юравічы Калінкавіцкага р-на). Дакладна з перадачай драбнейшых дэталей зроблена галоўка вадаплаўнай П. са стаянкі Асавец Бешанковіцкага р-на.

У народным мастацтве выявы П. да нашага часу з'яўляюцца папулярнымі матывамі ў аздабленні вырабаў побытавага і ўтылітарна-мастацкага прызначэння або асноваю іх формаўтварэння. Найбольш старажытныя і пашыраныя вобразы — *качка* (сімвал дабрабыту), *певень* (сімвал пачатку новага дня, *усходу Сонца*, знікнення нячыстай сілы) ды інш. Іх сілуэты можна бачыць у афармленні *вільчакоў*, ліштваў і іншых элементаў народнага жылля, яны з'яўляюцца даўнімі і папулярнымі вобразамі гліняных цацак-свістулেক. У вобразе *качки* зробленыя формы драўляных салнічак, чарпакоў ды інш., вобраз пёўна можна бачыць на драўляных дошках для выпечкі фігурнага абрадавага печыва, у вырашэнні ручак чарпакоў-карцоў. Асабліва папулярныя гэтыя

вобразы ў дэкоры тканых і вышываных вырабаў. Сілуэт качкі часта ўводзіцца ў арнаментыку *ручнікоў*, певень звычайна паказваецца папарна абапал «дрэва жыцця», букета, вагона. Ручнікі з матывамі качак і пеўняў былі звязаны з многімі народнымі абрадамі, асабліва вясельнымі.

Паўна, больш позняе паходжанне маюць вобразы *голуба*, *язюлі*, паўліна, хоць галубы вельмі частыя ў дэкоры пасцілак і вясельных ручнікоў, на якіх сімвалізавалі сямейнае шчасце і згоду. У сучасным народным мастацтве вобразы П. страцілі сваю ахоўную ролю, сталі чыста дэкаратыўнымі элементамі (у ткацтве, вышыўцы, карункапляценні) або асноваю формаўтварэння вырабаў (саламяная пластыка, гліняная цацка, драўляныя вырабы ўтылітарна-мастацкага прызначэння).

Літ.: Гілевіч Н. Мой белы дзень. Мн., 1992. С. 262; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 110—129, 197—214, 417—428; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Птицы // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 346—349; Пахаванні. Памінкі. Галашэнні. С. 232; *Шейн П. В.* Матэрыялы для изучения быта і языка рускаго населення Северо-Западнаго края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2. С. 597.

Т. Валодзіна, Я. Сахута

ПТУШЫНЫ ШЛЯХ, Дарога, Гусіна (Гусэча) дарога, Птушачая дарога, Чумацка дарога, Вялікі слуп, Стан. Традыцыйная беларуская назва Малочнага Шляху. Існавала павер'е, што П. ш. на небе зрабіў з зорак сам Бог, каб *птушкі* (*гусі*) ведалі, як ляцець у *вырай*, які дастаўся ім пасля таго, як людзі сталі грэшныя і былі яго пазбаўленыя. Верылі таксама, што П. ш. звязаны з малочнасю *кароў*: чым больш выразны П. ш., тым меншая іх удойнасць, бо *малако* спльвае менавіта па Малочным шляху. Выказвалася

меркаванне, што з П. ш. звязаны і відомы казачны вобраз «малочнай ракі з кісельнымі берагамі».

Назва «Вялікі слуп» матываваная тым, што цёмнымі восеньскімі ночамі, калі П. ш. бачны найлепей, ён праходзіць па небе амаль мерыдыянальна, ствараючы ўражанне вертыкальна пастаўленага слупа. Тут натуральная асацыяцыя П. ш. з «воссю свету», адкуль і яго сувязь з выраем. Відаць, такую ж матывацыю мае і даўнейшая народная назва «Стан».

Літ.: Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 57—58; *Карпенко Ю. А.* Названия звездного неба. М., 1981. С. 23; *Лас-тоўскі В.* Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Коўна, 1924. С. 330.

С. Санько

ПЎННІК, сядзібны нячысцік, што жыве ў пуні. Ён уяўляўся чалавекападобнай істотай, больш падобнай, аднак, на бярэмак дробнага забруджанага сена. П. пакрыты запыленым павуціннем і смеццем ад сена і трухі, але ў адрозненне ад *Ёўніка* ён не такі брудны, бо на ім няма пласта сажы. Матэрыялізаванае аблічча П. набывае толькі тады, калі ў пуні ёсць сена. Ён нябачна сядзіць на кроквах, бэльках, назіраючы за ўсімі наведнікамі пуні, цешыцца гульнямі і бойкамі моладзі, валгузней і віскам катоў, якія ловяць мышэй. П. страшэнна не любіць, калі ў гнёздах выводзяцца *птушкі*. Праз шчыліны і адтуліны ў пуні П. з асалодаю палохеае дзяцей і асобных пракожых ненатуральным аханнем, хрыпам і *свістам* ці жаласлівым энкам. П. здавальняецца не толькі сядзібнай, але і лугавой, лясной пуняю, абы толькі там была страха і кроквы. Даждзжы, макрэча разбуральна дзейнічаюць на П. Загінуць ён можа ад *грому* і *маланкі*. Тады ён, як і *Ёўнік*, ператвараецца ў пыл.

Літ.: Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 59.

У. Васілевіч

ПЎШЧАВІК, міфічны ўладар абмежаваных абшараў у некранутым лесе («пушчы-дрымушчы»). Уяўляўся калматым, зарослым доўгім мохам па ўсім целе, не выключаючы *носа і вачэй*, веліканам. Ростам ён вышэйшы за самае высокае дрэва, што дапамагае яму далёка бачыць наваколле. Праз людзей, што ўвесь час высыкаюць лес, П. давялося сысці ў векавыя дубровы, і таму ён робіць адно толькі ліха і не шкадуе ні старых, ні дзяцей, ні жанчын, ні зняможных, ні нават чалавечых памочнікаў — свойскіх жывёлаў. Калі ж нейкая істота зайшла ў пушчу, яе пагібель непазбежная, бо адным сваім выглядам П. здольны забіць ахвяру. Калі мэта была дасягнутая, П. не рагатаў, як *Лесавік*, не здзекаваўся з ахвяры, а спакойна ішоў далей, нібы зрабіў звычайную справу, выканаў абавязак. Аднак непаваротлівы, лядашчы П. кепска бачыць, што ў яго пад нагамі. Усё гэта дапамагае чалавеку ўцякаць ад П. Калі сустрэча з ім немінучая, трэба рабіць крутыя павароты ў розныя бакі і хутчэй пакідаць пушчу, за межы якой П. не адважыцца ступіць. На шчасце, П. даволі рэдкія, і шмат у якіх пушчах гаспадарылі адны толькі *Лесавікі*.

Літ.: Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 72—73.

У. Васілевіч

ПЧАЛА́, божая казурка, ад яе карысьць і людзям (*мёд*), і *Богу* (воск на *свечкі*). Пра П. створаны шэраг міфалагічных сюжэтаў, у некаторых з іх паказваецца суперніцтва Бога з

чортам у стварэнні жывых істаотаў.

1) П. утварыліся з *слёзаў* дзяўчыны-прыгажуні, якая горка плакала, сядзячы на камені сярод сіняга мора. Яе слёзы расчулілі Спаса, які ішоў гэтым часам па сінім моры, і з яго слязы ўтварылася пчаліная матка; 2) Некалі Бог стварыў чмялёў, а чорт — П. Як вядома, ад чмялёў ніякага бачнага прыбытку, а ад П. вялікая карысць. Бог прапанаваў чорту памяняцца творамі, але той не згадзіўся. Тады Бог папрасіў у чорта адну П., і той даў яе. Бог падзьмуў на яе, П. стала маткаю, зазвінела, заспявала, усе П. падняліся за ёю і ўцяклі ад чорта да Бога. 3) Бог даў людзям П. і загадаў любіць і паважаць яе. П. ж кусалася, і калі яна каго ўкусіла, той паміраў. Бог угледзеў, што людзей менела, і змяніў становішча. Цяпер калі П. каго ўкусіць, то памірае сама. 4) Пра П. нельга сказаць, як пра іншую свойскую жывёлу, што яна «здохла». Трэба казаць, што «памерла», бо ў П., *голуба* і чалавека адзін дух (*душа*). 5) П. найбольш бралі мёду з красуючага збожжа. Гэта было раней, пакуль Бог аднойчы не спаткаў П. і не спытаў, з чаго яны бяруць найбольшы ўзятак. П. падумала, што Бог хоча забраць паболей мёду, сылгала Богу, што найбольш мёду з *ліны*. Бог ведаў праўду і пакараў П.: з таго часу на ліпе ёсць мёд, а на збажыне няма зусім, хоць яна, калі красуе, моцна пахне мёдам. 6) Паводле захаванай на Гомельшчыне версіі колішняга этыялагічнага міфа, *павук* і П. былі братам і сястрой. Аднайчы калі памірала іх маці, то прыляцела *сарока* — спачатку да П., а потым і да павука, і паведаміла сумную вестку. П. адразу ж кінула сваю працу і паляцела да маці, а павук, спаслаўшыся на вялікую занятасць, застаўся за сваёй працай. За гэта маці пракляла яго, і ён вымушаны вечна ткаць сваё павуцінне і ніяк

яго не скончыць; 7) П. можна за-клясці, і тады яны ператвараюцца ў васаў, якія зарываюцца ў зямлю.

Пчолы — казуркі ў вышэйшай ступені сакралізаваныя, яны Богу ахвяру прыносяць («Жоўтыя васкі — богу на свечкі»). Таму іх вулей параўноўваюцца з божым храмам («Пчолкі гудуць, // Цэркаўку будуюць»). Разламаць вулей ці борць — ўсё роўна што разбурыць храм Божы. А загубіць рой, крадучы мёд, раўназначна забойству чалавека. За гэта меркавалася смяротнае пакаранне. Наагул П. вяліся толькі ў добрага і бязгрэшнага чалавека, ліхіх яны джалаць, самі пры гэтым паміраючы. Пчаліная матка, створаная самім Богам, у валачобных і калядных песнях атаясамляецца з Прачыстай — хрысціянізаваным жаночым персанажам, які быў тоесны хецкай Камрусэпе, старагрэцкай Артэмідзе, літоўскай Аўстэі і пад.

П. вельмі даўно ўвайшлі ў міфалогію. Найбольш раннія сюжэты зафіксаваны, відаць, у старажытных хетаў. І там П. — божая служка, толькі ёй удалося разбудзіць заснулага бога Тэлепінку, а ўсю прыроду вярнуць з зімовага анабіёзу да жыцця і плоднасці. У беларускай традыцыі гэты сюжэт у вялікім мнстве адменаў разыграецца ў валачобнай і каляднай абрадавай пазіі. Матку пераднавагодняга разбурэння перадаецца праз вобразны шэраг «валачобнікі» — «пчаліны рой»: «Вот і пчолкі гудуць, // Валачобныя ідуць», цалкам адпаведны хецкаму міфу.

У міфапаэтычнай мадэлі свету П. стасуецца з сярэдзінай Сусветнага дрэва. Можна меркаваць і пра сувязь П. з *Перуном*. На гэта, у прыватнасці, можа паказаць павер'е, згодна з якім, каб вяліся П., трэба з разбітага навальніцай дуба зрабіць *крыж* і паставіць яго на пасецы.

У чарадзейных казках П. выступае як чароўны памочнік героя.

Літ.: Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Гомельская вобласць. Мн., 1989. С. 183—184; Валачобныя песні. Мн., 1980. С. 209; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 448—486; Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1. Мн., 1996. С. 447—454; *Іванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Пчела // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 354—356; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 127—128; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 71—72; *Санько С.* Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // *Kryūja: Crivica. Baltica. Indogermanica.* 1994. № 1. С. 5—24; *Топоров В. Н.* К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // *Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов.* М., 1975. С. 28—31; *Топоров В. Н.* Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя *KAMRUŠEPA* // *Этимология.* 1983. М., 1985. С. 146—160.

Л. Салавей, С. Санько

ПЧАЛЯР, чалавек, надзелены звышнатуральнымі (знахарскімі, чарадзейскімі) уласцівасцямі ў сілу свайго прафесійнага занятку, што разглядаўся як пастаянная камунікацыя з «тагасветам», здзяйсненая з дапамогай пчолаў.

Высокі сацыяльны статус П. вынікаў як з сакралізаванага стаўлення да самой *пчалы* («вястункі Бога»), так і з вялікай каштоўнасці саміх прадуктаў пчалярства (мёд, воск), што знайшло сваё адлюстраванне ў III Статуце ВКЛ (1588), дзе галоўшчына за бортніка складала 40 коп грошай, а за селяніна толькі 25 (раздз. 12, арт. 3). Паводле народных уяўленняў, П. валодаў таемнай, прафесійнай ведай (недасяжнай большай частцы высокавай грамады), якая, апрача пчалярства, магла быць выкарыстана і ў іншых мэтах (знахарства, чарадзейства). Так, адзін з мацнейшых «ведзьмакоў»

Віцебшчыны пач. XX ст. Ціт Старасельскі (Вяліскі пав.), да якога штогод па дапамогу звярталіся каля 600 чалавек (у тым ліку месцічы і шляхта), з'яўляўся выбітным П. і трымаў каля 90 калод пчолаў. Тэзіс «П. — *знахар* (*чараўнік*)» знаходзіць пацверджанне ў этнаграфічнай фактуры канца XX ст. Так, моцныя («патомныя») чараўнікі «Сенька» і «Дзед Макар», шырока вядомыя адпаведна на Расоншчыне і Бешанковіччыне, з'яўляюцца добрымі П.

У адрозненне ад «сапраўдных чараўнікоў», што прадаюць душу «нячыстаму», П., як і іншыя прадстаўнікі «прафесійнага чарадзеяства» (*пастухі*, *млынары*, *кавалі* ды інш.), былі надзелены пазітыўнымі якасцямі: «Пчолы водзяцца толькі ў добрага чалавека, а ліхога ня любяць» (Слуцкі пав.). Аднак для дасягнення большага поспеху ў сваёй справе П. маглі знацца з «чартамі ляснымі», якія асаджвалі раі пчол у лясныя борці, і вадзянікамі (Гарадзенская губ.).

Па звестках Е. Раманава, П. Падняпроўя яшчэ на пач. XX ст. верылі ў існаванне нейкага асаблівага «пчалінага бога», што сведчыць пра наяўнасць у архаічнай беларускай традыцыі адпаведнага міфалагічнага персанажа (магчыма, тоеснага літоўскаму богу пчолаў *Vubilos'ys*), які ў хрысціянскія часы быў замешчаны св. Зосімам. Прысвятак у гонар св. Зосіма (30 красавіка) паўсюль на Беларусі лічыўся святам П., а сам ён, як апякун пчолаў, фігуруе ў адпаведных замовах.

Асноўны спектр магічных прыёмаў, непасрэдна звязаных з пчалярствам, быў скіраваны на ахову, захаванне раёў, павелічэнне іх колькасці і прадуктыўнасці. Так, напрыклад, каб засцерагчы пчолаў ад розных *сурокаў* і псоты, вулі патрэбна было ставіць сярод глухой *кратівы*. А дзе-

ля таго каб раі не адляталі з пчалініку, П. павінен быў, узяўшы жменю зямлі з сярэдзіны першай баразны, «тройчы патрусіць ёю на кожны вулей» (Віцебская губ.) або закапаць у пчалініку цвік з шыбеніцы. Паказальна, што некаторыя спосабы асаджэння рою, пабудавання на прыдцыпах імітатыўнай магіі, мелі выразны антыхрысціянскі характар. Так, тройчы абягаючы са сціснутымі пальцамі дрэва, дзе абсеў рой, гаспадар прамаўляў замову: «Як гэтыя пальцы да маёй далоні не прыстануць, так гэта мецішча (рой) ня ўстануць. Матка Зорка! Будзем госпада Бога брахаць і гэта мецішча абіраць» (Усх. Палессе). Аднак найбольшы эффект мелі магічныя маніпуляцыі на *Каляды*. На Палессі з тым, каб раі не блудзілі і не губляліся, былі трывалыя і меданосныя, П. гатавалі на Шчадрац (31 снежня ст. ст.) адмысловую мядовую сыту і спажывалі яе разам з куццёй, узлезшы на «пячны стоўп» (сімвалічны цэнтр сусвету). На 12-ы дзень Калядаў імкнуліся да абеду ўсцягнуць вулей на дрэва, бо ў гэтым выпадку ў яго абавязкова мусіў сесці рой (Слуцкі пав.). Дзеля падвышэння прадуктыўнасці пчолаў абкурвалі воскам ад згарэўшай царкоўнай свечкі, трэскай дрэва, разбітага перуном, ці «пышам» — кончыкам ваўчынага носу (Віцебская губ.). З другога боку, існавалі П., якія маглі навесці згубу на пчолаў непрыяцеля, наслausшы пчолаў-рабаўнікоў, што адбіралі мёд, ці выліўшы ў пчалінік вяду, якой абмывалі мерцвяка.

Прафесійна-магічная веда П. трымалася ў вялікай таямніцы і магла быць перададзена толькі старэйшаму нашчадку па мужчынскай лініі (прычып ідэнтычны механізму перадачы веды «прыроднымі» чараўнікамі), што абумовіла мінімальны аб'ём этнаграфічных матэрыялаў на гэтую тэму.

У маральна-этычным аспекце паказальным ёсць пачатковае значэнне словаў «сябры», «сябрына» як таварыства П., што мелі агульныя пачлаў і вызначаліся паміж сабой шчырасцю, узаемапавагай і ўзаемадапамогай нават большай, чым сярод крэўных сваякоў.

Літ.: *Гуркоў У. М., Цярохін С.* Борніцтва на Беларусі. Мн., 1980; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. III. СПб., 1894; *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897; *Романов Е. Р.* Внешний быт быховского белоруса // Записки Северо-Западного отделения Российского географического общества. Кн. 2. 1911; *Сербай І. А.* Вічыньскія паляне: Этнаграфічны нарыс Беларускага Палесся. Ч. 1. Мн., 1928; *Серожнтаўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998; *Moszynski K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

У. Лобач

ПЯКЕЛЬНІКІ, нячысцікі, якія жывуць у пекле, дзе займаюцца падтрыманнем агню дзеля мучэння грэшных душ. П. мелі напалову сабачы, напалову казіны выгляд. Іх тонкая, без поўсці, накішталт кажановай, скура, а таксама доўгі хвост і сярэдняй велічыні прамыя *rogi* былі пакрыты тоўстым слоём сажы. У пякельным змроку вылучаліся белізна бялкі іх *вачэй, зубы, доўгія іклы*. Язык вогненнага колеру яны заўсёды трымалі высалаленым, і з яго, як і з ноздраў, раз-пораз аблівалі сваіх ахвяраў расплаўленай смалою і сераю. Аднастайная праца і адсутнасць вольнага жыцця развілі ў іх асаблівую жорсткасць да пакутнікаў. Перад тым як аказацца прыстаўленымі да сваёй дзейнасці, П. былі вольнымі нячысцікамі, але праз чартоўскія няздатнасці (старасць, калецтва, дуракавагасць) іх саслалі ў пекла. Сваім абліччам яны

прыстасаваліся да новага жыцця: у П. ападала поўсць, замест капытоў на нагах вырасталі хваткія кіпцюры, у разагрэтых вантробах імгненна расплаўляліся камані. Калі б П. папярэдне маглі ведаць, што з імі адбудзецца ў пекле, то ў свой час прыклалі б усе чартоўскія намаганні, каб не трапіць туды.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистыки: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильно, 1907. С. 36—37.

У. Васілевіч

П'ЯНСТВА, запой, загар. Паводле народных уяўленняў, цяжкая *хвароба*, якая сталася вынікам нерэгламентаванага (неабмежаванага) спажывання *гарэлкі* і магла скончыцца *смерцю* (самагубствам) ці вар'яцтвам чалавека. Меркавалі, што прычынай **З.** можа быць «налוג» (*сурокі*) або *чорт*, які, з'яўляючыся «вынаходнікам» гарэлкі, пад'юшвае людзей на П. Лічылася, што менавіта ў стане алкагольнага ап'янення людзі найбольш падуладныя «нячыстай сіле» (узгадаем шматлікія сюжэты былічак пра ашуканне чортам п'яніцы: завёў у балота, прымусіў блукаць у лесе, паклаў спаць на камень замест печы і г. д.) і ўступаюць з ёй у небяспечную камунікацыю: «Запой такая хвароба, калі чалавек, які пачне піць гарэлку, та патуль п'е, покуль саўсім ашкруціцца да пачне размаўляць з чартамі ды ўсялякаю нечысцю» (Слуцкі пав.).

З другога боку, п'яніца, трапляючы ў іншасвет з дапамогай алкаголю і здзяйсняючы непрагназаваныя, ненармаваныя ўчынкі, можа падманваць (перамагаць) прадстаўнікоў звышнатуральнай сферы («п'янаму і чорт дарогу саступае»). Так, у казцы «П'яніца ў раі» чалавек дамагаецца ад святых Пятра, Паўла і Іаана пропуску

ў *рай*, выкрываючы грахі кожнага з іх. Знаходзячыся ў *некле*, герой казкі «П'яніца» становіцца прычынай з'яўлення на Беларусі *жыдоў*, выпусціўшы іх з кіпячых казаноў за пляшку гарэлкі (апошнія, як і чорт, лічыліся вынаходнікамі гарэлкі і прычынай П., што адлюстроўвала рэальную сітуацыю ўтрымання імі большасці корчмаў і шынокў на Беларусі).

У народнай традыцыі існаваў шэраг прадпісанняў, закліканых засцерагчы ад П. і прадухіліць іншыя кепскія наступствы ад гарэлкі. Так, дзіцяці адразу пасля ягонага нараджэння націралі поласць рота кавалкам кіслага яблыка — каб малое не было ў будучым п'яніцам. Паўсюль на Беларусі існуе *забарона* піць недапітую чарку ці гарэлку, злітую з дзвюх пляшак, што можа прывесці да П. ці да атручання алкаголем. У якасці ідэальнага спосабу ўжывання гарэлкі, няздольнага прынесці шкоду, сустракаецца варыянт, які ўзыходзіць, магчыма, да рытуальных сумесных трапез дахрысціянскай эпохі: «У бяседзе за сталом... п'юць з аднае чаркі па калейцы, пачынаючы з гаспадара, ці з большага, абыходзяць усіх па сонцы, бо проці сонца гарэлка не пойдзе на пажытак, а нават зашкодзіць» (Слуцкі пав.). Каб не быць счараваным праз гарэлку і каб не «падкаснуўся ліхі», чарку, перад тым як выпіць, трэба было паставіць на мезенец і перахрысціць.

У выпадку рэальнага П. ці запою народная медыцына прапаноўвала шырокі спектр лекавых сродкаў, якія падзяляюцца на дзве асноўныя групы: здольныя выклікаць «смерць» п'яніцы або агіду ў яго да гарэлкі. У першым выпадку выкарыстоўваўся настой гарэлкі на рэчах, звязаных з *нябожчыкам* (*попел з валасоў мерцвяка*, медзяныя *грошы*, трыманьня ў *нябожчыка ў роце*).

Другая катэгорыя сродкаў складалася з агідных, неспажывўных чалавекам рэчываў, суаднесеных, як правіла, з хтанічнымі («чортавымі») істотамі. Так, у гарэлку дадавалі каціную плацэнтку, высушаную на парашок, мазгі, здабытыя ў жывой савы, мышыную кроў, конскі пот ды інш. У якасці дадатковага (узмацняльнага) сродку супраць П. і запою выкарыстоўвалі спецыяльныя замовы («хмель і віно, адступіся ад раба божага ў цёмны лес, дзе людзі не ходзяць, і коні не бродзяць, і птушкі ня лётаюць» (Хойніцкі р-н)).

Смерць ад П. лічылася «нячыстай» і прыраўноўвала такіх *нябожчыкаў* да статусу самагубцаў або людзей, не дажыўшых свайго веку. Як і самагубцы, так і «апіўцы», пахаваньня ў межах могілак, лічыліся прычынай *засухі*, бо, паводле народных перакананняў, і на «тым» свеце іх працягвала турбаваць смага.

Абаронцам ад запойнага П. лічыўся св. Мацей, прысвятак у гонар якога прыпадае на 10 лістапада.

Літ.: Замовы. Мн., 1992; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999; *Сержпутоўскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926; *Сержпутоўскі А.* Прыміхі і забавоны беларусаў-палешукоў. Мн., 1998.

У. Лобач

ПЯРСЦЁНАК, упрыгожанне, пры сімвалізацыі якога вызначальнай стала форма, што аб'яднала матывы *Сонца і кола магічнага*, якое абараняе ад небяспечных уплываў. П. не толькі лічыўся *абярэгам* ад вонкавых шкодных уздзеянняў, але і засцерагаў ад несвоечасовага выйścia *душы*. Дарэчы, памерламу П. здымалі. Згодна з запісамі ібн Фадлана, пры пахаванні руса дзяўчына, што выпраўлялася на той свет разам з ім, перад *смерцю* зняла з

сябе бранзалеты і П. з ног. Відаць, яны перашкаджалі адыходу яе душы. З той стасуецца і асаблівасць П., знойдзеных пры археалагічных раскопках, — большасць з іх былі няцэласныя, раз'яднаныя, разагнутыя. На Гомельшчыне забарона надзяваць *нябожчыку* П. матывавалася тым, што да яго тады на тым свеце будуць чапляцца *вужы*. У часе археалагічных раскопак курганоў XI—XII стст. знаходзяць П., падвешаныя на поясе ў якасці амулетаў.

Адно з галоўных значэнняў П. — сімвалізаваць шлюбнае з'яднанне, у пэўных сітуацыях замяшчаць саміх жаніха і нявесту. Гэтае значэнне П. хрысціянская царква не толькі прыняла, але і асвяціла сваім аўтарытэтам. У час *вяселля* П. жаніха і нявесты клалі на хустку і падымалі яе вышэй галавы; *валасы* маладой прадзявалі праз П. і крыху падпальвалі, на заручынах хлопец і дзяўчына даставалі П. з талеркі з *жытам*. Напярэдадні вяселля сяброўкі нявесты пакідалі ў яе хаце ў хустцінах свае П., каб хутчэй выйсці замуж. Згубіць заручальны П. у народным успрыманні вясічце нешчаслівае сямейнае жыццё і нават страту аднаго з сямейнікаў.

П. станавіўся неабходным аtryбутам многіх *варожбаў*: яго кідалі перад *люстэркам* у шклянку з вадой, клалі побач з іншымі рэчамі перад *пеўнем*, пакідалі на ноч пад падушкай. Перад Вялікім постамам варылі «разгонную кашу», у якую цішжом клалі П., *грошы* і крыжык. Калі П. даставаўся дзяўчыне, чакалі яе хуткага замужжа. Зачарэпнунь *кашы*, зваранай на Новы год, з П., які паклала туды гаспадыня, лічылася пажаданым на гэты раз для гаспадара, бо тады ў хаце будзе дастатак.

У народнай медыцыне праз П. даілі сурочаную *карову*, вадзілі ім вакол запаренняў і болек на скуры ды інш.

П. — адзін з чароўных казачных прадметаў: перакідванне П. з рукі на руку ўспрымалася як здзяйсненне ўсіх жаданняў. П. побач з завушніцамі прыносілі ў ахвяру культавым *камяням* і *крыніцам*.

Літ.: *Валенцова В. В.* Кольцо // Славянские древности. Т. 2. М., 1999. С. 563—566; *Жыцця адвечны лад: Беларускае народнае прыкметы і павер'і.* Кн. 2. Мн., 1998. С. 209; *Чарадзейныя казкі.* Мн., 1973. Т. 1. С. 559.

Т. Валодзіна

ПЯРЎН (агульнаславянскае *Perunъ*), **Дзундар**, у паганскай міфалогіі бог грому і *маланкі*. П. меў шмат агульных рысаў з аналагічнымі кельцкімі Пяркунаса і балцкай міфалогіі. Яшчэ ў індаеўрапейскай міфалогіі бог *навальніцы* звязваўся з вайскавай функцыяй. Згодна з летапісным апісаннем, у кіеўскім *пантэоне* багоў князя Уладзіміра ідал П. быў драўляным з сярэбранай галавой і залатымі вусамі. Свяшчэнным дрэвам П. быў *дуб*, а адным з аtryбутаў лічыліся каменныя *сякеры*. Знойдзеныя ў зямлі, такія сякеры раней сярод беларускіх сялян прынята было называць «*громавымі*» ці «*перуновымі*» стрэламі (гл. *Перуновы стрэлы*). На мілаградскіх гарадзішчах знойдзены маленькія гліняныя сякеркі, якія мелі ватыўнае значэнне. Культ каменнай сякеры быў распаўсюджаны ў старажытнасці ў Беларусі, Прыбалтыцы, Польшчы, Германіі, у карпацкіх гуцулаў. Яшчэ ў X—XII стст. вобраз П. у славян-паганцаў асацыяваўся з вогненнай сякерай, якая ляціць па *небе*. Да зброі П. належалі таксама *камяні* (у некаторых мясцінах перуновымі камянямі называліся белямніты). Да нашага часу валун блізу в. Расходна Сенненскага р-на мае назву «Пярун-камень». У ваколіцах Нясвіжа адно з гарадзішчаў мясцовыя жыхары называюць «Перунова»

гара», блізу в. Верхаўляны ў Бераставіцкім р-не недалёка ад паганскага *свяцілішча* ёсць «Перунова поле», з якім звязана павер'е, што тут у час навальніцы ў чалавека абавязкова б'е пярун. На дне Дняпра (блізу Кіева) і ў нізоўях Дзясны знойдзены ствалы дубоў, у старажытнасці прысвечаных культу П. У ствалы дубоў былі ўбітыя адпаведна дзевяць і чатыры сківіцы дзіка (вастрыямі вонкі). На думку В. Н. Цімашчука, семантыка лічбы «дзевяць» сведчыць пра сувязь з балцкай міфалагічнай сістэмай. Па ягоным меркаванні, дуб прыплыў па Дняпры з больш паўночных раёнаў, дзе яшчэ захоўвалася балцкае насельніцтва. У літоўскіх тэкстах побач з чагырма і сямю іпастасямі Пяркунаса згадваецца яго дзевяць іпастасяў. У адным з усходнеславянскіх рукапісаў XV ст. падаецца формула «Перунъ есть много», гэта значыць, мае шмат іпастасяў. Ёсць падставы меркаваць, што адной з іпастасяў, своеасаблівым эпітэтам П. (а можа, і яго сынам) лічыўся *Ярыла*. Паводле шэрага крыніцаў, дзень П. святкаваўся 20 ліпеня — пазней Іллёў дзень (у каталікоў, 2 жніўня ў праваслаўных). У гэты дзень паганцы прыносілі крывава ахвяры. У летапісе сказана, што ў 983 г. за тыдзень да Перунова дня ў Кіеве пачалі рыхтаваць да ахвярапрынашэння «мечем жребий на отрока и девицу...» Сярод шматлікіх эпітэтаў П. у племянную эпоху на асобных тэрыторыях прыносілі крывава лакальныя імёны. Разглядаючы легенду пра святога Меркурыя смаленскага, В. Ластоўскі адзначае, што ў аснове смаленскай легенды зьярогся вельмі даўні народны міф пра маладое вясновае *Сонца*, якое ў асобе ярага Грымотніка пабівае агіднага велікана — духа цемры і холаду. Блізкія асновы імёнаў Іллі Мурамца і Меркурыя дазваляюць меркаваць,

што абодва яны маскіруюць сабой паганскае імя з падобнай асновай або эпітэт бога Грымотніка. Дастаткова рана адлюстраванні П. з'яўляюцца ў старажытным мастацтве, потым у рэлігійнай, а пасля і ў вайскова-дзяржаўнай сімволіцы. Яшчэ ў старажытных хетаў сустракаюцца выявы бога-вершніка Пірвы, апекуна царскай дружны. На славянскай пасудзіне VII—IX стст. з Вышаграда-Дрвалаў (тэрыторыя Польшчы) ёсць малюнак конніка з трыма зігзагападобнымі абрысамі маланак над ім. Польскі даследнік В. Шафраньскі лічыць гэты малюнак выявай П. Старажытнаславянскую статуіку каня з касым крыжам на ёй (Опаль, Польшча) той жа даследнік звязвае з уранічна-атмасферна-астральным божышчам на шталт П.—Сварога—Дажбога ў адной асобе. Даследнікі міфалогіі Вяч. Ус. Іванаў і У. М. Тапароў прыйшлі да высновы, што хрысціянскі святы Георгій—Юры судачыняўся ў славян з абодвума героямі асноўнага міфа — з П. і *Вялесам*. Вывучэнне гісторыі паходжання беларуска-літоўскага герба *Пагоня* дае падставу лічыць, што правобразам вершніка герба быў паганскі бог *Ярыла*, цесна звязаны з культуам П. У сістэме бінарных апазіцый П. звязваецца з *правымі*, верхнімі полюсамі апазіцыі, а яго праціўнік *Цмок* — з *левымі*, ніжнімі. У старажытным Кіеве ідал П. стаяў на гары, а Вялес — унізе, на Падоле. Адно са свяцілішчаў у гонар П. знаходзілася блізу г. Ноўгарада ва ўрочышчы Пярынь. Пры раскопках было выяўлена, што цэнтральную частку свяцілішча складала прыўзнятая над навакольнай паверхняй гарызантальная пляцоўка ў выглядзе правільнага кола дыяметрам 21 м, абкружаная колавым ровам шырынёй да 7 м і глыбінёй больш за 1 м. У цэнтры кола стаяў драўляны стод

(ідал) П. Перад стодам знаходзіўся ахвярнік у выглядзе кола, складзены з брукавых камянёў. Роў вакол культурнай пляцоўкі меў выгляд абадка, які нагадваў велізарную кветку з 8 палёсткамі. У кожным такім палёстку-выступе ў час паганскіх святаў распальвалі рытуальнае вогнішча, а ва ўсходнім гарэў «нязгасны» агонь. У летапісе пра богаслужэнне П. сказана: «Ему же яко богу жертву приношаху и агонь неугасающий за дубового древия непрестанно паляху».

На тэрыторыі Беларусі да свяцілішчаў, прысвечаных П., частка даследнікаў далучае помнік блізу в. Ходасавічы Рагачоўскага р-на. З пісьмовых крыніцаў вядома, што пры заключэнні дамоваў з Візантыяй усходнеславянскія паганцы кляліся, паводле свайго звычаю, «... оружием своим и Перуном богомъ и Волосом скотым богомъ». Маркуецца, што П. кляліся якраз воіны княскай дружыны. Магло быць і так, што П. і яго дамінавальную ролю ў славянскім пантэоне меў на ўвазе Пракопій Кесарыйскі (VI ст.), які пісаў: «Яны (славяне і анты) лічаць, што адзін толькі бог, тварэц маланак, з'яўляецца валадаром над усім...»

Літ.: Афанасьев А. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1982; Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Лауэчоте 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; Николаев С. Л., Страхов А. Б. К названию бога-громовержца в индоевропейских языках // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 149—163; Повесть временных лет. М.; Л., 1950; *Прокопий из Кесарии*. Война с готами. М., 1950; Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987; *Судник Т. М.* Материалы к бел. *p'arun*, лит. *p'arkūnas* в связи с архаичными представлениями // *Balkanica*. Лингвистические исследования.

М., 1979. С. 229—234; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца») // *Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом*. 11—15 декабря 1978 г. Предварительные материалы конференции. М., 1978. С. 124—131.

Э. Зайкоўскі

ПЯРЭВАРАЦЕНЬ, паводле народных уяўленняў, чалавек, здольны ператварацца ў адушаўлёныя і неадушаўлёныя прадметы і зноў вяртаць свой ранейшы чалавечы выгляд. Пры неабходнасці П. можа зрабіць серыю *метамарфоз*. Здольнасці набываць іншы фізічны выгляд валодаюць *ведзьмы*, *ведзьмакі*, *чэрці*, *дамавікі*, *лесавікі*, *вупыры* ды інш. прадстаўнікі народнай дэманалогіі. Да П. нельга залічваць асобаў, што назусім перакінуліся ў іншыя прыродныя аб'екты — *дрэвы*, кветкі, *камяні*, водныя аб'екты, *жывёлаў*, *птушак*, даўшы ім пачатак, узнікненне (гэты матыў ляжыць у аснове шматлікіх этыялагічных міфаў). П. становяцца па ўласнай волі ці пад уздзеяннем вонкавай надпрыроднай сілы. М. Нікіфароўскі рабіў адрозненні паміж П. і вобаратнямі па вышэйназванай прыкмеце: П. падвяргаецца метамарфозе пад уздзеяннем сілаў звонку, вонкавага ўздзеяння, вобарацень — па ўласнай волі і здольнасці, набытай пры кантактах і дамовах з «нячыстай сілай»; ці на спрыроджаных здольнасцях, ці на набытых практыкай і перайманнем ад дасведчаных вобаратняў.

«Тэхналогія» перакідання ў іншыя істоты ці прадметы складаная і небяспечная, яно адбываецца ў таямніцы, адзіноце, на глухім адлюдзді. Дзеля пераварочвання патрэбна перакульванне праз *нажы*, уваткнутыя вастрыямі ўверх (пяць, *сем*, *дванаццаць* нажоў). Дзеля ператварэння ў *ваўка*, *лісу*,

тхара дастаткова сем нажоў, дзеля перакідвання ў паўзуна, птушку, казурку дастаткова асінавага пня, калі яго не перахрысцілі пры ссяканні дрэва: чалавек хапаецца зубамі за край такога пня і імкліва перакідваецца — адразу становіцца выбранай істотай. Куляннем у адваротным напрамку праз тых ж нажы ці асінавы пень П. можа вярнуць сабе ранейшы выгляд. Але гора яму, калі частку нажоў ці ўсе нажы хтосьці забярэ: тады перакідванне становіцца незваротным.

Па ўласнай волі П. надзвычай рэдка прыбягаюць да метамарфозы, бо кожная такая працэдура скарачае жыццё на некалькі дзён. П. становяцца дзеля карысці, нажывы (ведзьмы перакідваюцца ў *жаб*, каб адбіраць *малако* ў *кароў* ды інш.). Калі ж П. адмаўляюцца ад такой чыннасці і добрымі справамі апраўдваюць свае заганныя практыкі ў мінулым, то становяцца звычайнымі людзьмі і не маюць пакутлівага канання, як ведзьмы, *чараўнікі* ды інш.

Матывы пра П. з'яўляюцца скразнымі ў многіх жанрах беларускага фальклору — у казках, замовах, паданнях, заклёнах, прыкметах. Вельмі пашыраныя міфы пра самых вядомых беларускіх П. — *ваўкалакаў*, людзей, перакінутых у ваўкоў. Матывы метамарфозаў арганічна ўлучаюцца ў сістэму магічных уяўленняў.

Літ.: *Никифоровский Н. Я.* Нечистика: Свод прстонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2, 3. СПб., 1893, 1902; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Kraków, 1897.

Л. Салавей

ПЯРЭПАЛАХ, пуд, ляк, хвароба, якая сталася вынікам моцнага стрэсу ў сітуацыі нечаканай сустрэчы з кімсьці/чымсьці жахлівым, страш-

ным, неведомым; уласна спалох. Цікава, што гэтая хвароба не мае адпаведнікаў у афіцыйнай медыцыне. Сімптомы П. самага шырокага спектра — ад простага пагаршэння стану да страты мовы, цяжкіх фізіялагічных зрухаў, гарачкі ды інш. Многія прыкметы П., а таксама спосабы лячэння перасякаюцца з народнай тэрапіяй пры *суроках*, што абумоўлена іх падобнай этыялогіяй — уздзеяннем на арганізм чалавека чужога і нядобрабычлівага.

У вылечванні ад «пуду» дамінуюць прыёмы вяртання чалавеку здароўя наагул, без паказання на прычыну захворвання. Гэта прайманне праз спадніцу, *хамут*, аброць, нацэленае на сімваліку другога нараджэння, прасаджванне праз ножкі *стала*, абнясенне *соллю*, змыванне *вадой*, прыгатаванай пры адпаведных рытуальных умовах, *падкурванне* і іншыя прыёмы, вытрыманьня ў рэчышчы семантыкі «выдалення» хваробы з арганізма. Даволі папулярныя пры П. «вымярэнне» хворага і далейшыя маніпуляцыі з атрыманай *ніткай*—«двайніком»: яе спальванне, забіванне асінавым калком ды інш.

Характэрныя толькі для пазбаўлення ад П. рытуальныя дзеянні, накіраваныя на верагодных «вінаватых» спалоху — *хлебам* «выкатвалі» хваробу па целе і хлеб кідалі *сабаку*, абкурвалі поўсцю той жывёлы, што напалохала, прасілі вады з рота ў чалавека, якога падазравалі ў насыланні хваробы, ды інш.

У замойных тэкстах П., ляк персаніфікуюцца, і яго воблік набывае фантастычны характарыстыкі: «У цябе, лячэ, воўча галава, а клочана барада, саломлянае чэрава, канапняныя ногі». Перамога над лякам палягала ў паступовым парушэнні, разбіванні частак ягонага цела.

Літ.: Замовы. Мн., 1992. С. 320; Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 193—202.

Т. Валодзіна

ПЯТА́, пята́к, ніжняя граніца цела чалавека, якая заканчвае сабой «сваю», у простым і пераносным сэнсе, чалавечую прастору і ў той жа час наўпрост судакранаецца з *зямлёй*, з нізам, з «чужой» і таму дзікай і неасвоенай сферай. Адсюль выразны межавы, медыятыўны характар семантыкі П. Менавіта гэтая кропка цела становіцца найважнейшай зонай кантактаў з іншым, тагасветным вымярэннем. П. у якасці аднаго з цэнтральных сімвалаў уваходзіць у шэраг рытуалаў чарадзейскай (каб стаць *чараўніком*, крыжык насілі пад *левай* П.), мантычнай (зямлю з-пад П. клалі пад падушку, каб прысніўся жаніх), любоўнай (булачкай тройчы абкружвалі вакол уласнай П. са словамі: «не пірагом, а Іванам» — і з'ядалі) і чорнай (зямлю з-пад левай П. скатвалі ў шарыкі і сушылі, каб «высах» і той чалавек) магіі. З-пад П. бралі пясок і ў народных медыцынскіх маніпуляцыях: ім сціралі бародаўкі, кідалі праз левае плячо пры замаўленні зубнога болю. Калі соннага чалавека ўзяць за П., ён, згодна з вераннямі, усё раскажа.

Дэманалагічныя персанажы вылучаюцца незвычайнай П. (у *Лесавіка* адна П. павернута наперад) або яе адсутнасцю, як у самога *чорта*. Як апавядае пра гэта легенда, у чорта пяты адгусіў *сабака*, нацкаваны *Богам*. Хаdzьба пяткамі наперад успрымалася як накліканне *смерці* і прыпісвалася дэманам і *хваробам* («Падзіў, падзіў, назад пятамі не хадзі, мае Светы не дзіві»). Фразему «выверні табе пяткі» можна разумець як пажаданне ўваходу на той свет, а фактычна як насланне смерці.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 115, 123; *Нікіфоравскі Н. Я.* Простонародныя прыкметы і повер'я, суевярныя абрады і обычаі, легендарныя сказанніа о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 54; *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 8. Вильна, 1912. С. 314.

Т. Валодзіна

ПЯТНІЦА, жаночы дзень, якому адпавядае няцотны лік 5. П. лічылася самым спрыяльным днём для пасадкі і праполкі *цыбулі*. Але ў гэты дзень не раілі вывозіць гной, мог апусцець хлёў, жывёла пераставала весціся. Вясной імкнуліся ў гэты дзень першы раз выгнаць *карову* ў поле. Катэгарычна забараняецца стрыгчы *паз-ногці*, каб іх не «зганяла» і не прыкідвалася панарыца; нельга заплятаць *валасы* ў *касу*, кажуць, будзе доўга балець *галава*.

Серада і П. у праваслаўных хрысціян лічацца поснымі днямі. Аднак да паста ў П. існуюць больш жорсткія патрабаванні, таму што ў адпаведнасці з евангельскай традыцыяй Ісус Хрыстос быў укрываваны менавіта ў гэты дзень. Тыя наймаверныя пакуты, якія ён пацярпеў за грахі чалавечыя, нарадзілі культ пакутніцы Параскевы Пятніцы (новазапаветнае грэч. *παρασκευή* «дзень прыгатавання, пятніца»), за хрысціянствам вобразам якой стаіць не сапраўды існаваўшая гістарычная постаць жанчыны, а персаніфікаванае легендарна-міфалагічнае ўвасабленне выключнага ў гісторыі чалавецтва дня. Евангельскі сюжэт стаў асновай узнікнення легендаў пра Пятніцу, якая, з аднаго боку, дапамагае тым жанчынам, якія строга прытрымліваюцца хрысціянскіх канонаў, а з другога — можа жорстка пакараць тых, хто парушае этыкетныя прадпісанні звычайнага права. Культ Параскевы даволі пашыраны ў асяроддзі беларусаў, пра

што сведчаць шматлікія табу і прадпісанні. Напрыклад, жанчыны мыліся ў *лазні* толькі ў П. Даўней перад *Дзядамі* (суботнім ушанаваннем даўно памерлых па мужчынскай лініі) адзначаліся «*бабы*» — ушанаванне радавodu па жаночым адгалінаванні. У дзень Параскевы дзв'ючаты хадзілі ў храм і прасілі ў святой сабе суджанага. Калі доўгая *засуха* выпальвала ўсё наваколле, то жанчыны з малітоўнымі словамі звярталіся да сваёй апякункі Параскевы–Пятніцы і выконвалі абрад прадзення *ручніка*–«*абыдзённіка*». Некалькі жанчын збіраліся ў якой–небудзь хаце, прыносілі з сабой кужаль, пралі з яго ніткі, па чарзе ткалі ручнік, асвятчалі яго ў храме, а затым распускалі і з даўжэзнай ніткай абыходзілі вакол вёскі. Уся гэта магічна–ахоўная дзея выконвалася ў П.

Аднак гэта рабілася ў выключнай сітуацыі, а вось у штодзённым жыцці існавала забарона прасці ў П., бо верылі, што святым «радзіцелям» вочы кастрыцай засыпле.

Ва ўсходніх славян бытуе даволі шмат легендаў, у якіх персанаж Пятніцы мае сваю партрэтную характарыстыку. Звычайна гэта старэнькая баба, апранутая ў здравую світку, галава якой пакрыта рознай старызнай, з–пад якой вытыркаюцца каўтуны сівых валасоў. У беларускай легендзе яна паўстае міфалагічнай істотай, якая ходзіць па дварах і праз вокны назірае за паводзінамі жанчын.

Акадэмік Б. Рыбакоў перакананы, што нападўхрысціянская Параскева–Пятніца з'яўляецца дваініком старапаганскай багіні *Мокашы*, якая была ахоўнікам урадлівасці зямлі і шчаслівых *шлюбаў*, жаночых клопатаў, дзівочага *лёсу*. Сведчанне таму — святкаванне дня Параскевы 28 кастрычніка, г. зн. у той час, калі ва ўсходніх славян быў самы разгар Вя-

лікай вясельніцы (часу найбольш актыўнага правядзення восеньскіх вяселляў). Пра тое, што Параскева пераняла ў Сярэднявеччы функцыі міфалагічнай *Мокашы*, сведчыць і яе цесная сувязь з *вадой*. Сярод усходніх славян бытуе мноства легендаў аб тым, што іконы Параскевы Пятніцы знаходзяць каля ручаін або *крыніц*, вада з якіх набывае пасля з'яўлення нурукатворнай іконы гаючыя якасці.

Існуе народная забарона купаць дзяцей у П., каб не напаў «сушэц». Калі ж маці нечакана забылася і пакупала дзіця ў П., то, каб папярэдзіць магчымае пакаранне хваробай, яна звала да сябе суседку, перадавала ёй дзіця, а сама станаўлася яка *акна* ад вуліцы і чакала, калі суседка падасць ёй дзіця праз акно. Суседка ж не проста аддавала, а «прадавала» дзіця за капейку. У асяроддзі беларусаў ёсць павер'е: «Калі святая Калядаў выпадае ў П., то на той год будзе паміраць больш жанчын, чым мужчын, а калі ў *панядзелак*, то жанчыны ў тым годзе з цяжкасцю будуць раджаць».

Літ.: *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 220; *Булгаковский Д.* Пинчуки. СПб., 1890. С. 181; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 182; *Коваль У. І.* Народныя ўяўленні, павер'і і прыкметы: Даведнік па ўсходнеславянскай міфалогіі. Гомель, 1995. С. 129–130; *Крук Я.* Сімволіка беларускай народнай культуры. Мн., 2000; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая і крестная сила. СПб., 1994. С. 421–425; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 379–392.

І. Крук

ПЯТРО, Пятрок, Пятроў дзень, Пятро і Пáвел, Пётра і Паўла, свята народнага календара ў гонар святых апосталаў Пятра і Паўла (12 ліпеня н. ст.), якія ўяўляліся памочнікамі

сялян у разнастайных земляробчых занятках летняга перыяду: у касьбе («З Пятрова дня ў полі пажня» (зялёны пакос); «Святы Пётра ў косы звоніць, святы Паўла граблі робіць»; «Святы Пятро талаку збіраў копы сена вазіць, стагі мятаць»); у працы на пашы і ў агародзе («Святы Пятрок папары барануець, поле раўнуець, грунт гатуець»; падкопваюць маладую бульбу; перастаюць матычыць *капусту*); у падрыхтоўцы да жніва («Святы Пётра сярпы востра»). П. выступае як апякун нівы, асабліва грэчкі, якую сеюць за некалькі дзён да свята і якую ён палівае, нягодзячы адначасова і на жніве, і на касавіцы; ён спрыяе выпяванню ўраджаю: «Святы Пятро жытцо спеліць», «Святы Пятро — жыта ядро». Са з'яўленнем каласоў у злаках звязвалі ў гэты дзень (ці таксама на *Купалле*) завяршэнне кукавання *язюлі*, якая нібыта «падалася ячменным коласам»: «Кукуй, зязюлька, не маўчы, // А нямога ж табе кукаваці — // Ад *Вялікадня* да Пятра, // Ад цёмнай ночкі аж да дня. // Як стане ячмень выплываць, // Кідай, зязюлька, кукаваць». На П. зязюля магла падавіцца не толькі коласам, але і *сырам*, бо са святам заканчваўся Пятроўскі пост («*Пятроўка*»), і можна было разгавецца скаромным: «Ждзь Пятра — сыр з'ясі!» Наагул з зязюляю ў гэты дзень могуць адбыцца метамарфозы: «Да Пятра куде, а пасля Пятра курэй дзярэ» — згодна з народнымі ўяўленнямі, зязюля ператвараецца ў *каришуна*. Па больш раннім ці запозненым у дачыненні да дня П. замаўканні зязюлі меркавалі пра характар наступных пораў года: калі яна будзе кукаваць і пасля П. — трэба чакаць цёплай, пагоднай восені, няскорага выпадзення снегу; калі ж яна замоўкне да П. — будзе халодная восень і ранняя зіма. Метэаралагічныя і ўраджайныя прадказанні

рабіліся і на падставе назіранняў за надвор'ем у гэты дзень: «На П. дождж — будзе жыта, як хвошч, ... сенакос мокры, ... на Новы год будзе страшная мяцеліца»; «Калі Пётра з Паўлам плачуць, дык людзі праз тыдзень свету не ўбачаць». Аграрна-магічная семантыка свята П. спалучалася са шлюбнай. Па заканчэнні Пятроўкі пачыналі спраўляць вяселлі: «К Пятру і дачку адбярэ» або «Дзеўка хітра да Пятра», г. зн. стараецца спадабацца хлопцу, каб выйсці замуж, а пасля свята зноў мусіць чакаць, пакуль надыдзе пара сустрэцца са сватоў. Пераважна любоўным зместам былі напоўненыя пятроўскія песні, якія гучалі падчас гэтага свята і тэматычна працягвалі купальскія. Ва ўсходняй Беларусі на П. адбываўся абрад кумлення, калі дзяўчаты абменьваліся *пярсецёнкамі*, завушніцамі, хусткамі і на працягу года лічыліся кумамі. Гэты абрад суправаджаўся ўжываннем рытуальных страў, гуляннямі з *карагодамі*, з распальваннем вогнішчаў і гушканнем на *арэлях*, *варажбою*. Дзяўчаты ішлі ў гаі «развіваць *вянкі*», завітыя на *Сёмуху*, і, пацалаваўшыся праз іх, «кумаваліся», выбіраючы сабе сяброўку на год. У шматлікіх павер'ях, прыкметах, прыказках свята П. найчасцей стасавалася з днём *Іллі*: «Святы Пятро ўкаласіўся, а святая Ілля жыта жала»; «Пётр з каласком, Ілля з калабком»; «На Пятра — крышку хлеба напакла, на Іллю — поўну печ хлеба наллю» (г. зн. ужо напоўніцу можна спажываць плён нівы). Пра тое, што лета пачало ісці на спад, кажа прыкмета: «Пётр–Павел час убавіў, Ілля–прарок — два ўвалок». Набліжэнне восені чуецца ў прыказцы «Прышоў Пятрок — апаў лісток», якая мае сваё далейшае развіццё ў наступных каляндарных назіраннях: «Прышоў Ілля — апала два», «Прышоў

Барыс — асыпаўся ўвесь ліст», «Прышоў Спас — скіне ўсіх нас!» ды інш. Як і на Іллю, на П. дзе—нідзе асцерагаліся купацца. На Гомельшчыне сцвярджалі, што ў гэты дзень Сож адбірае 25 чалавек на ахвяру Богу. На Вілейшчыне П. лічыўся адным з памінальных дзён, калі належыць адведваць могілкі.

Літ.: *Васілевіч У.* Беларускі народны календар. Мн., 1993. С. 36—37; Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 487—490; Купальскія і пятроўскія песні. Мн., 1985; Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 63—64, 77, 102—103, 114—116, 127—128.

У. Васілевіч

ПЯТРОВА ПАЎЛКА, беларуская рэгіянальная (з Тураўшчыны) назва сузор'я Лебедзь — аднаго з найбольш характэрных сузор'яў летняга зорнага неба ў форме агромністага *крыжа*, утворанага купкай даволі яркіх зорак. Назва матываваная як крыжападобнай формай сузор'я, так і тым, што яно ў сучасную эпоху кульмінуе пасля паўночы ў перыяд прыкладна з *Пятроўкі* да *Спасаўкі*. Можна таксама разумецца як *ключ* ад нябеснага *выраю*, які, згодна з евангелічнай легендай, быў дадзены менавіта св. *Пятру*. Іншая назва — *Цароў крэст*.

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

С. Санько

ПЯТРОЎКА, *Пятровіца*, *Пятроўскі пост*, які пачынаўся адразу пасля свята *Сёмухі* і заканчваўся на *Пятра*. Зваўся ён у народзе «Пятроўка-галадоўка», бо восеньскія запасы ў сялян ужо заканчваліся, а новы ўраджай яшчэ слаба мог накарміць («Стары хлеб паелі, а новага не нажалі»). П. выклікала асабліваю незадаволенасць у мужчын, якія называлі гэты пост «бабскім», нібыта выдуманым *жанчынамі* ад неразумнення імі цяж-

кой фізічнай працы касцоў у гэты перыяд, бо «хто ў П. сена не косіць, той зімой у сабак просіць». Але паколькі святы Пётра ўспрымаўся вельмі строгім, які не дапускаў на *неба* ніводнага, нават найхітрэйшага, грэшніка, то парушальнікам посту ён мог адпомсціць частым *дажджом* на наступныя пасля свята тры тыдні. Праўда, пры гэтым граць у П. абяцала ўлетку добры ўраджай. На Віцебшчыне існавала легенда, згодна з якой Хрыстос загадаў пасціць перад Пятром 12 дзён — па колькасці сваіх апосталаў, і таму мясцовыя жыхары пасцілі толькі апошнія 12 дзён. У першы ж дзень П. (так, як і ў Вялікі пост) раілі піць *гарэлку*: верылі, што праз гэта *каровы* будуць малочныя. А тым, хто не разгавеецца па завяршэнні посту *сырам* і *маслам* (згодна з прыказкай «Ждзь Пятра — сыр з'ясі»), абяцалася не дачакацца такога ж разгавення праз год. Калі ж Пётра прыпадаў на *сераду* ці *пятніцу* (посныя дні), то разгавенне пераносілася на наступны дзень. На Гомельшчыне ў такім разе казалі, што Павел адабраў *карову* ў Пятра, і таму ў яго няма ні *малака*, ні сыру і няма чым разгаўляцца. *Пастухоў* адорвалі на свята Пятра рознымі малочнымі прадуктамі. У П. трэба было драць *ліны* на лыка, бо пазней кара перасыхае. Паводле назіранняў сялян *Усходняга Палесся*, менавіта на П. *вужы* ў вялізнай колькасці выпаўзаюць і наведваюцца ў жылыя будынкі: «У П. вужы з усяго лесу сходяцца к людзям у госці».

Літ.: Жыцця адвечны лад: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 2. Мн., 1998. С. 485—486.

У. Васілевіч

ПЯЧОРА, сакральнае сховішча, месца, дзе знаходзіцца ўваход у ніжні свет (падземнае царства). П. выкарыстоўвалі як *свяцілішчы*, як раннехрысціянскія

храмы, як падземныя храмы ў часы Сярэднявечча. П. вядомыя блізу Мазыра (П. «Татарскае», дзе, згодна з паданнем, загінула сотня перакопскіх татараў ад рукі харобрага Базара), блізу в. Гэдэйкі на Гродзеншчыне (пячора «Царкоўе»), паміж вв. Буды, Лазовічы і Вязоўка Кіраўскага р-на Магілёўскай вобл. (П. «Пацерабы», паводле падання, тут хаваліся *разбойнікі*), паміж вв. Сялібка і Ясны Лес (П. «Архіпава хатка», паводле падання, тут жыў народны паўстанец, які меў шайку з 12 чалавек і рабаваў паноў). Не менш за 12 культавых падземляў XI—XII стст. выяўлена ў Гомелі. Паміж ярамі Баярскі Спуск і безыменным — 9 пячор, 3 пячоры — на паўднёва-заходняй ускраіне старажытнага горада, на схіле берага ракі *Сож*. Знойдзены камеры з нішамі для ўстаноўкі абразоў. Пячорная царква позняга Сярэднявечча адкрыта ў 1925 г. блізу Воршы ва ўрочышчы Дубкі, якое належала Куцеінскаму манастыру. Побач мяркуецца яшчэ існаванне іншых П.

Літ.: *Даўгяла Д. І.* Аршанскія пячоры // Наш край. Менск, 1926. № 8—9, 11—12. С. 45—50; *Дучыц Л.* Сведения о пещерах Беларуси // Скелі й печеры в історыі і культуры старадаўняга населення Украіны. Львів, 1995. С. 36—37; Опросные листы 1924 года по Вобруйскому уезду // Архіў Ін-та гісторыі НАН Беларусі. Спр. № 69; *Покров-*

ский Ф. В. Археологическая карта Виленской губернии. М. 1893; *Руденко В. Я., Макушиников О. А.* Первые спелео-археологические исследования в Гомеле // Гомельщина: Археология, история, памятники. Гомель, 1991. С. 55—56; *Топоров В. Н.* Пещера // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 311—312.

Л. Дучыц

ПЯЧУРНІК, дамавы дух, які жыве ў падпеччы ці ў запечку. Абліччам нагадвае *ката*, толькі ходзіць на задніх лапах, хоць чалавеку стараецца не паказвацца. Уяўляўся, як і *Дамавік*, апекуном дома, дзе ён жыў. У знак пашаны гаспадыня на ноч выстаўляла на *печы* пачастунак П.: рэшткі вячэры або *малако*. Калі ж да яго паставяцца без належнай увагі, П. ад суму, помсты ці крыўды будзе некалькі начэй запар выць і крычаць у коміне, грукатаць уюшкаю. Маючы здольнасць прадбачыць бяду ў непрыемнасці ў гаспадароў дома, П. пачынае пасоўваць мэлю, скідваць і разбіваць *посуд* і тым самым папярэджаць іх пра небяспеку. Але бывае, што П. ахвочы і пажартаваць: зносіць патрэбную рэч са звычайнага месца ў іншае ці хавае яе. П. згадваўся на Маладзечаншчыне.

Літ.: Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 3. Мн., 1999. С. 560—561.

У. Васілевіч