



INNA SHVED

 <http://orcid.org/0000-0002-9225-2031>

Брестский государственный университет имени А.С. Пушкина  
Филологический факультет

## Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

Krowa w tradycyjnej kulturze duchowej  
Polesia Brzeskiego (2)

### Abstrakt

W artykule podjęto rozważania na temat stosunku chłopów do krów, podstaw i mechanizmów jego semiotyzacji oraz mitopoetycznej interpretacji wizerunków krowy (cielaka) w różnych typach i gatunkach tradycyjnej białoruskiej kultury duchowej. Autorka analizuje materiał folklorystyczny i etnograficzny zarejestrowany w latach 1990–2018 na Polesiu Brzeskim. Wykazano, że powstały na gruncie motywacji mitologicznej „kod krowy-byka” obejmuje rozległy obszar zjawisk kultury duchowej i materialnej chłopów, przedmiotów związanych z życiem chłopskim, i jest odnotowywany w terminologii związanej z rytuałami, a także w obrzędowych i nieobrzędowych tekstach folklorystycznych.

**Słowa kluczowe:** krowa, byk, wół, symbol, kultura tradycyjna, folklor Polesia Brzeskiego

The Cow in the Traditional Spiritual Culture  
of the Brest Polesie Region (2)

### Abstract

This article discusses peasants' attitude to cows, the foundations and mechanisms of this attitude's semiotization, and the mythological and poetic interpretations of the images of the cow (and of the calf) in various types and genres of Belarusian traditional spiritual culture. Inna Shved examines folkloric and ethnographic material recorded in the Brest Polesie region in the period 1990–2018. She identifies and describes the “cow-bull code,” which covers a wide range of phenomena in the spiritual and material culture of peasants and relates to objects of peasant life. Deriving its origin from mythology, this code is reflected in ritual terminology and in folklore texts used in rituals and otherwise.

**Keywords:** cow, bull, ox, symbolism, traditional culture, folklore of Brest Polesie

## Тематизация сходства коровы и человека

Интересно проследить тенденцию к сближению коровы и человека (точнее коровы и женщины) как в равной степени подверженных определенным опасностям, негативному влиянию магии<sup>1</sup>. Когда у сельских жителей Брестского Полесья<sup>2</sup> спрашиваешь о вере в сглаз, порчу («уроки»), в ответ обычно слышишь истории о наведении порчи именно на коров, женщин и детей, например:

[А были у вас люди, которые могли сглазить?] – Конечно былі. Дажэ ўне во, ў нас гэтэе, в самых корова была. Да сколько тых короў не куплялі, уне во сосед, яку корову не купі, прыводзіш корову, то багато молока дае, а дале, дней два-тры ў нас у хлеве побудзе да ўсё, ужэ молока ў коровы нема. А сосед по тры вэдра выносіць, у базу молоко здае, а ў нашай коровы молока нема, ужэ по літра два-тры дае! Я шчытаю, шо тожэ ж забіраў, да забіраў гэтэ молоко [...] Вот бывае нешо плохо зробіцца, то людзі кагуць: «О, мабыць, зглазілі». Да возьмі да подолом сподніцы выцера тры раз. По-моему, проціў сонца тры раз вытрыса подолом, ды тебе лепш стане. Ну і так робілі. Праўда, лепш становілося. Мабыць, гэта і быў той сглаз (ФА<sup>3</sup>; Ракитно Лунинецкого р-на).

Весьма интересен и во многих отношениях показателен факт того, что обычно один и тот же специалист от *sacrum* «работает» и с людьми, и с коровами:

Вот ты знаешь у нашей вёсцы былі, но не знаю хто (вот былі, вот такіе, шо я знаю, шо между собой той і той [снимает порчу]). Но в основном больш ездзілі нашы людзі в другіе сёла, шоб там уробілі, отрабілі, от бывае шо ў кого корова молока не дае, ці хлопца ці деўку прываражыць. Вот такое я знаю, ці шо-то кому-то на врэд зрабіць (ФА; Ракитно Лунинецкого р-на).

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках научно-исследовательской работы «Повествовательный женский дискурс в контексте фольклорной традиции Брестчины» задания 2.5 подпрограммы «Культура и искусство» ГПНИ на 2021–2025 годы «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства».

<sup>2</sup> История и основные результаты этнографического исследования Брестского Полесья представлены в коллективной монографии, одним из авторов которой является И. Швед. См. *Этнокультурные процессы Западного Полесья (Брестчины) в прошлом и настоящем*. Ред. А.Вл. Гурко. Беларуская навука, Минск 2020, а также в томе *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1–2. Ред. Т.Б. Варфаламеева. Вышэйшая школа, Мінск 2008–2009 и др.

<sup>3</sup> ФА – Фольклорно-этнографический архив студенческой научно-исследовательской лаборатории «Фольклористика и краеведение» Брестского государственного университета имени А.С. Пушкина (руководитель проф. И.А. Швед).

В определенном смысле одинаков был статус роженицы (родов) и стельной коровы (отела) (срок беременности которых, как известно, совпадает), примером реализации такого сближения и даже отождествления могут быть общие запреты типа: «нельзя было вузлы вязаць. А вот як корова целіцца не можна, ці як баба берэменна» (ФА; Калилы Ивановского р-на). Повсеместно в Беларуси с защитной целью могли скрывать факт происходящих как родов, так и отела: «Дзяржала карову, вот, калі ў каровы нараджаецца нешта (ці бычок, ці цёлачка), то нельга, каб пра гэта ведалі чужыя людзі, каб не зглазілі. Ну, калі каму малако прадаеш, трэба каб у банкі клалі кусочак солі...» (ФА; Щедрин Жлобинского р-на). Особым образом обходились с молозивом:

Ну от як корова россцеліцца, да гэтэ первэ молако, шоб ніхто не бачыў. Накрывалі і хазяйка яго цадзіла чэрэз што... то два сярпы крастом. Два сярпы бралі і над другім, там над банкою ці чым, вот так вот [паказывае] ставілі крэст, крыжом. І хазяйка цадзіла молако... Гэта шоб не было уроков (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Когда родятся ребенок или теленок, поросята, т. е. в медиативных ситуациях открытия канала между этим и иным миром (по которому благополучие, богатство может покинуть дом), старались никому ничего не одалживать, не отдавать со двора. Соотнесенность женщины и телушки, мужчины и бычка актуализирована в прогностических текстах типа: «Так гадаты на разное можно, а можно так: колы на [Каляды] пэрша в хату зайдэ баба, то родыцца в нас тэлушка, а колы мужык – то бычок» (ФА; Радеж Малоритского р-на). В категориях «фугурнасці» описывают *и женщину, и корову*. Когда, покупая, выбіралі корову, «так ешчэ глядзелі, шоб она ешчэ была і фігурная! На быка не була похожа!».

Обращает на себя внимание и *общность для людей и домашних животных* средств защитной и лечебной магии, в частности это упомянутые ранее освященные вода, хлеб, красная нить, колющие предметы, вербочка (которой стебали и детей, и выгоняемых на пастбище коров):

Выганялі на пашу обязацельно свечоною голінкою вербы, которую на это... на Вербную нядзелю свяцілі ў цэркві, выганялі короўку, трэба было тры разы стукнуць. А потым затыкалі ў хлеве гдзе-нібудзь там за шалёвочку, дзе там находзілі место. Потом яшчэ ну тожэ карову оберагалі, шоб ніхто не бачыў сколько молака надоіла, потому шо маглі сурочыць. Яшчэ крыжы рысавалі на дзвяхах... Это тожэ от злых сіл, якбы обярэг такі. Гэта нарысавалі на Крашчэнье... Ну, на Роздво прыносілі з хлява сено і на стол под эту... под обрус клалі. І ляжало вонэ до Крашчэнья... под этим, под скацёркою. А далей ужо забіралі гэтэ сено... Посвецяць воду і покропяць этэ сено і неслі коровам давалі

в хлеве вжэ, давалі коровам есці тэ сено... Шоб тэе, которэ поляжало, ну гэто таке, шоб на все добрэ. Шоб велось, шоб плодзілось, шоб здорowo всё было (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Причем информанты акцентируют внимание на практике использования сакраменталий как в отношении людей, так и скотинки: «І тая [крещенская] вода повинна була стояты до следуюшчого Хрышчэння. Еі пылы, як дэ хто заболіе. А як тыко прыносылы додому, то разом святылы всю хату, подвір'е, скотыну, шоб год був удачны, шоб нэчысть всякую прогна-ты» (ФА; Ольха Брестского р-на), «Скарлупы от вароных на Пасху яець ны выкыдають, а тувкуць, настаюють і дають пыты бульным людям, а могуць даваты і хворэі скотыні» (ФА; Яблочно Малоритского р-на). Интересно отметить и использование сакральной силы креста для защиты не только людей, но и коров: «Некоторые оберегі, я знаю, крестіка некого робілі, да чаплялі на корову тожэ. [А з чаго робілі?] – От я не знаю, мо з осіны, із дзерава. З осіны» (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Забывая в «ушак» (дверную коробку) осиновым колочком и волосы больного человека (либо его «мерку»), и шерсть коровы, магическим способом старались повлиять на их здоровье, поведение, например:

Я знаю, я купіў корову, з колхоза купіў. І та корова ідзе з пашы, міне свого хлева і пошла з коровамі дальшэ. І так я мучывса мо дзве недзелі. А тут одзін был у нас, он на годы два старэйшы за мэнэ. Кажу: «Ну шо робіць?» (А я чув, шо вон занімаецца гэтым трошкі.) «Шо робіць, шо корова не ідзе ў хлева і кідае хлева і ідзе дальшэ?» А вон: «Ну я прыду колі-небудзь, я побачу». Прышов вон, прышов вон туды до хлева, узяў осіну, дзерэво, взяв осіну эту, дзерэво, прокруціў дзірочку таку ў шуле. У шуле так от, дзе двэры трымаюцца. І бэрэ выстрыгае шэрсть з головы, з хвоста, на крыжы коровы, на крэст так выстрыгае, і бэрэ загортвае ў бумажку і туды. І забівае тым осовым колочком. І гаворыць: «Должна прыходзіць у хлева». [І што?] – Вона прыходзіла послі того. Але ці зразу, ці пройшло врэмя, я й не помню.

Сближение коровы с человеком эксплицируется и в представлениях о том, что у этого «благородного, умного, доброго» животного есть *душа*. На вопрос, адресованный сельским жителям Брестчины, о том, считают ли они, что у коров есть душа, мы часто получали утвердительный ответ («А чаму ж ні? Як жа без гэтаго, а?» (ФА; Мочуль Столинского р-на)), либо: «Ну есць, наварно» (ФА; Калилы Ивановского р-на). Нередко в ответ на вопрос о наличии души у коровы мы фиксировали рассуждения о том, что это животное доброе, с сильными материнскими чувствами, имеет свой нрав, хорошую память, «мозги», например: «Возьмите корову. Ну лугу пасется. Вечером выйдеш с куском хлеба „Ланька-Ланька!”, – и она

через заборы прыгала. Оно же тоже понимает, мозги есть» (ФА; Люта Брестского р-на).

Следует отметить, что коровы, как и некоторые другие домашние животные, имеют имена: Маша, Калина, Рабина (ФА; Никоновичи Быховского р-на), Зозулька, Рабка, Пэрыста, Ласточка, Зорка, Калина (коровы); Ясивка, Лыса, Лысуха (кобылы); Васька, Машка, Бэзик, Марсик (коты); Мурзик, Тузик (собаки) (ФА; Сычево Ивановского р-на). Причем имена были мотивированы различными особенностями коровы, например: «И Зорька, и Ланька была. Ланька, Лань – она такая красно-белой окраски была, такая красивая очень [как лань], рога такие красивые были, ровные. Зорька бело-чёрная была, и на лбу такая лысина» (ФА; Люта Брестского р-на), «[Коров звали] ну там то Зорька, то этого, как там ещё звали, ну там Рябая, то Чорная, по цвету какая она есть. Вот, а Зорька кому-то нравилась: такая звёздочка будет на лбу у коровки, ещё значит интересно, так то Зорька» (ФА; Цюприки Брестского р-на). Во время коллективизации «обобществленных» коров называли по имени (прозвищу) бывших хозяев. Относительно коровы и человека выделялись одни и те же поведенческие реакции, причем оценивались они подобным образом, с использованием одних и тех же слов. В частности, «гулливую» телку и девочку или девушку называют брыксой: «Во *брыкса* цёлычка, цэлы́ дзень прыгыць», «Носіцца брыкса цэлы́ дзень кругом двыра. С такою *брыксью* доўга ні пыгаворіш, жыва ацьсякець»<sup>4</sup>.

В составе заговоров социальной направленности регулярно встречаются анималистические сравнения, ритуально-магические формулы *самоотождествления человека с животным*, сочетающие в себе магию «отрицательную» (обман нечистой силы) и «положительную» (посредством приписывания человеку свойств и отношений этих животных). Так, в любовной присушке трепетное отношение коровы (и других самок) к теленку служит идеальным образцом искомым человеком чувств: «Коб тэбэ так цягло до мэнэ, як корову до тэляты, кабылу до жэрабяті, овэчку до ягняті» (ФА; Лобча Лунинецкого р-на). И наоборот, «вяселле» (свадебное веселье) человека может служить образцом требуемого состояния коровы: «Ангелы святыя, прыступітэ, поможытэ, // Як я замуж ішла, веселілася. // [Каб] веселілася і ты, моя корувка, // Свою дань даючы, // Не чужым рукам, не чужым очам, // А мне і моім рукам, і моім очам» (ФА; Лыще Пинского р-на).

В мифологических текстах о тяжелом наказании нарушителей правил со стороны высших сакральных сил этими виновниками, т. е. «моральными существами», могут выступать как люди, так и крупный рогатый скот, в частности вол. Согласно записи из д. Совейки Ляховичского района, за нарушение запрета работать на Пасху мужик и два его вола, которыми он

<sup>4</sup> Г.Ф. Юрчанка: *Сучасная народная лексіка: з гаворкі Мсціслаўшчыны: слоўнік А-Н*. Беларуская навука, Мінск 1993, с. 66.

пахал в поле, превратились в камни<sup>5</sup>. В д. Хотомель рассказывают о наказании вола за святотатство:

У нас у цэркві ў Хотомлі е камень. Вон росце. А росце вон крастом. Знайшоў яго одзін чоловек. Вон ораў поле волами. Одзін вол зачাপіў гэтой камень і чэрэз час здох, бэз болезней. На том месці, дзе знайшлі камня, построілі цэркоў. Вон і зарэ там стоіць, росце з зямлі. Кажуць, шчо одна слепа жонка прыклонілася до его і сразу стала бачыць. Гэто святы камень (ФА; Столинский р-н).

В нарративах о каре людей Богом за нарушение запрета на работу в праздники последовательно разрабатываются мотивы падежа домашних животных, в частности коров. Так, рассказывают, как мать на «карацельное свято» Благовещение, сжалившись над своими голодными детьми, «налупіла бульбы» и накормила их. «А до Вэлікодня корову мы облупілі, сдохла. Міне Бог наказав, это было на мойму опыце»<sup>6</sup>.

Судя по доступным для нас материалам, за долгие годы совместного проживания может складываться своеобразный «социальный симбиоз» хозяйки и ее коровы, между ними возникает многогранная взаимосвязь, психическая (если не психологическая) общность, которая объединяет их в *совокупного субъекта совместной психической активности по отношению друг к другу*. Характерно, что в заговорах корову могут называть «сябровачкай» (подруженькой). Часто внимание акцентируется на том, что корова (как и лошадь) *чувствует, знает*, что хозяева хотят ее продать либо убить. Когда корову (либо лошадь, собаку) «збываюць»,

она чувствуе, як ты еі вядзеш на... Я сама выводзіла одну. Вона, правда, она ідзе, вот як на убой, Кажуць. Ну от она так і ідзе. Она чувствуе ужэ. Або баба Галена собаку свого хоцела, шоб хто забрав, бо ўжэ [баба] заболела да не могла. «Я, кажэ, зайшла, а ў ёго слэзы з вочэй коцяцца. Не гаўкае, нічога, кажэ, на мяне глядзіць і слэзы ідуць. Я, кажэ, оставіла ёго». Баба помэрла, а собака ў дворы. Ешчэ сусед, брат еі корміць. Вона так ёго і не отдала нікому. Бо, кажэ, настояшчо плакав. І расказвала. Кажэ: «Марысько, зайшла, а вон плачэ». Вона [корова] чувствуе худое, вона тожэ, як ей конец. Мо і не каждая... (ФА; Мочуль Столинского р-на).

Согласно многочисленным записям, в трагичной ситуации расставания *плачут и животное, и хозяйка*: «Ну они также понимают, я знаю. Я свою карову уже последнее время здавала, то она и я плакала, и она пла-

<sup>5</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2. Ред. Т.Б. Варфаламеева. Вышэйшая школа, Мінск 2009, с. 472.

<sup>6</sup> Там же, с. 471.

кала. Понимала, шо уходит» (ФА; Кошилово Брестского р-на). Жительница д. Люта рассказывает:

Карове даступно это самае... Вот корову хозяева собрались грузить, привели её, отдали грузчикам, а корова посмотрела на хозяйку – и слёзы потекли. Сама видела это. Хозяйка сама заплакала, побежала в дом и больше не заводит коров... Коровы чувствуют, когда их ведут на бойню. Лошадь, шоб завести на машину, глаза ей завязывают, потому шо не пойдёт на машину. Подгоняют машину, и она не хочет ити, она чувствует, и ей завязывают глаза... У всего живого есть душа (ФА; Люта Брестского р-на).

Из других текстов также следует, что особо тесная связь устанавливается между хозяйкой и ее коровой, часто подчеркивается *позитивный характер коммуникации*, интеракции: «А шэ в мэнэ была корова (я была беременна), а вона вместо того, шоб зайты во двор, ей надо было повыбрыкваты, ей надо было яблычок поісты. І я, бігаючы за ёю, я стала на калітку плачу, обзываю, а вона *плаче со мной*, во такімі слезамі [показывает рукой]. Вот ну есць у еі душа!» (ФА; Хмелево Жабинковского р-на). Представления о тонкой связи коровы с хозяйкой можно усмотреть в поверье о том, что сама женщина, нехотя (в недобрый час) может сглазить свою любимицу:

Я помню корову сама я, свою зглазіла. Відіте, добры час, добрая мінута, і плохы час, і плохая мінута. Жылі мы на Торфзаводе, а я корову пускала ля колодца воду попыты, бо так далёко воду носыты. А корова була такая добрая. А перэдні сіськы такыі маленькы, а задні дліны. А я так стою і смотрю – вона п'е. І думаю: якые-то сіськы, какое-то вымя ныкрасівэ в еі. На другы дэнь выпустила, а вжэ с сіськамы ны короткымы, а длінымы – поровнялысь. І кажу: «Мам, я, наверно, корову споврочыла». А я ны говорыла, а так подумала. А вона в нас така корова добра була. І молока много давала. А тыпэр кажу: «Дывысь, шчо!» А вона кажэ: «Я думаю, шо корова, вымя твэрдэ стало». Но вона од уроков знала».

Эти свои рассуждения о сглазе коровы женщина завершает апелляцией к мифологическим представлениям о причинах появления у человека способности «вредного» влияния (дурных глаз, крови): «От іногда человек і не віновен. А шэ, як іногда отнімаеш ребёнка от груді, он плачэ, жалко становыца, даш сіську – всё! Той ребёнок дажэ сам собі врэдный будэ. Ныльзя вжэ давать. Отняла і всё!» (ФА; Сухаревичи Брестского р-на).

Кроме взаимной привязанности корове и ее хозяйке приписывается многоаспектное *сходство* (в лице, фигуре, походке, и даже нраве, поведенческих реакциях и т. д.), например:



А когда в нас были коровы, вот прышла очэрэдзь [пасти], як гонішь, то обязательно корова похожа на гаспадыню. От як такое може быць? От я не могу запомніці, дэ чья там корова, я гляну в морду, о то Нюрчына... Ззаду глянула – о тако о [показывает] ногі – Алына (не кривые, а так о, іксіком, як у Алы, так і ў коровы). Ну а Нюрка ў нас ходіць так гоново, і корова так само ідэ, впереді стада, і як в шкоду влезті, то вона первая, як і Нюрка [смеется] (ФА; Хмелево Жабинковского р-на).

Результатом нарушения беременной женщиной правил контактирования с домашними животными, в частности телятами, может стать появление у ее ребенка волосков, пятен, прыщей и других «маркеров животного». Уроженка д. Мочуль рассказывает, что, будучи беременной, она

даглядала цялята. І ўсё цяляты тыя біла – гэто калі я свайго старшого сына радзіла. Ужо прайшло тры ці чатыры месяца, а вын усё не спіць, круціцца. Гэто я не прыдала значэння вообшчэ, а прышла моя цётка, майго бацька сястра, да кажа: «А ты не глядела яго на спіне?» А я кажу: «А шо ў яго на спіне? Няма нічога». Ага, а вона пырывэрнула яго... А у яго такі мох. Уся спіна ў моху, як у шорстке. А я кажу: «Шо трэба рабіці?» [...] Трэба хлеба размачыць і гэтым мякішыком выкачываць. І вона зрабіла тры такіх мякішыкі, і мы выкачалі ўсё чысто (ФА; Столинский р-н).

В связи с отмеченными представлениями характерны наименования детских болезней – «свіная шэрсьць», «дзікія валоскі», «сабачча старасць», «крылішчы» и т. п.

## Корова (телец) в свадебной обрядности

Существенен также свадебный контекст *соотнесенности, семиотического замещения девушки, невесты и коровы*, «цялушкі» (см. паремию: «Іншы і на карове жаніцца б гатовы, толькі б у яе рогі залатыя былі» (ФА; Миловиды Барановичского р-на)). В связи с традицией сблизить телушку (в современном жаргоне тёлку) и девушку брачного возраста, невесту интересно указать на то, что праславянское \**děva* соотносится с глаголом \**dojiti* и «мотивируется как 'способная (назначенная природой) к вскармливанию ребенка грудью'». Некоторые факты, в частности устойчивые сочетания типа полесского «ўжэ уходіт ў діўку», подталкивают к сужению этого осмысления до 'достигшая поры, готовая к кормлению



грудью<sup>7</sup>. Ряду песенных конструкций характерна формальная ассоциация коровы и невесты: «Ой, чья то коровонька на полю рыкае? // – Ой, то того хлопця Івана, шо жінкы ны мае. // Зажынітэ коровоньку, ныхай ны рыкае, // Ожынітэ хлопця Івана, ныхай жінку мае. // – Ой, казалы люды, шо ны ожынюся, // Я таку жінку взяв, шо ны оддывлюся» (ФА; Старое Село Жабинковского р-на).

В белорусских, как и других славянских, обрядах сватанья о невесте и женихе иносказательно говорится как о телушке и бычке. Наделение быка (бугая) мужской символикой и широкими продуцирующими функциями закрепилось в именовании жениха бугайчиком с подчеркнута позитивной оценкой – «хорошенький». В таких обрядовых контекстах чаще всего актуализируется тема купли-продажи: пришельцы выказывают желание приобрести хороший товар, телку для своего бычка («Можа, у вас яка цёлачка прадаецца?» (ФА; Ляховичи Ивановского р-на)), предлагают: «У вас есть телочка, а у нас такой бугайчик хорошенький...» (ФА; Орхово Брестского р-на). Может также обыгрываться тема поиска животного, которая дополняется простой формулировкой цели прихода: «От у нас прапала цёлачка, ці не забегла яна да вас? Потым гаворац: „Печ ваша – дзеўка наша”» (ФА; Микашевичи Лунинецкого р-на). Иносказательный вопрос обычно подразумевал традиционный ритуальный ответ: «Як прыходьлы свататыся, ставалы коля каліткы і пыталыся: „Тёлку продаетэ? Як продаетэ, то мы купляемо”. Маты нэвісты казала, шо телка е. Тоді сваты просылы еі показаты» (ФА; Оляха Брестского р-на). Если иносказательная речь трактовалась буквально, мог возникать импровизированный бытовой ответ, разыгрывалась минисценка: «Добра вэчэра! Мы чулі, што тут цялушка прадаецца. // – А цялушка в пярэднем хляве стаіт» (ФА; Непомациновка Пружанского р-на). Если на вопрос сватов отвечала неординарная личность – говорун и шутник, обрядовая ситуация получала смеховое театрально-игровое продолжение с эстетическим эффектом. Так, в д. Мотоль Ивановского р-на между сватами произошел следующий диалог, в котором обыграно тождество женщины и коровы:

«Чулі, што ў Вас цялушка ёсць. Ці не прадасце яе нам?» – «Ёсць. У мяне дзве цялушкі, якая Вам трэба – маладая ці старэйшая [шуточный намек на свою жену]?» – «Вядома, маладая. Ваша цялушачка – наш бычэчак. Але нам не цялушачка трэба, чулі, што ў вас дачушка прыгожая, бы квіта, до работы ахвочая, і спраўная, і ладная. Наш хліб, ваша водьца, // Наш хлопец, ваша дэвыца. // Наш хлопец нэ ўміе лапці плэсты, // Ваша дэвыца нэ ўміе хату мэсты – // Трэба іх до кучы звэсты» (ФА).

<sup>7</sup> А.Ф. Журавлев: *Язык и миф: лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*. Издательство «Индрик», Москва 2005, с. 145.

С коровой (\*korva), символически представляющей невесту, связано название главного свадебного хлеба каравая (\*korgvaj), в котором, в свою очередь, как справедливо заметил Александр Гура, соединяются мужское и женское начала<sup>8</sup>. Николай Сумцов считал, что каравай заменил основное некогда жертвенное животное – корову (кстати, в Западном Полесье на Купалье украшали зеленью череп коровы либо коня, который потом сжигали или бросали в воду). На каравае размещаются вылепленные из теста вымя и рога, в каравайных песнях от имени свадебного хлеба поется: «Я рагат і багат, у малыа дзверы не ўлезу»<sup>9</sup>. Здесь существенен песенный образ каравая с выразительной женской и одновременно коровиной атрибутикой, символикой плодovitости: «Хороший наш коровай, хороший, // Бо хорошие коровайныцы мэсылы. // Ой, цыцаты наш коровай, цыцатый, // Бы цыцаты коровайныцы лэпылы» (ФА; Леплевка Брестского р-на). Суффикс -(а)жь позволяет увидеть в каравае символическое воплощение быка-жениха. В связи с такой трактовкой каравая характерна свадебная песня о том, что в каравай «цяля з хвастом умясілася», а также практика использования продуктов животноводства – масла и сыра – для изготовления свадебного хлеба, что подчеркивается в обрядовых песнях<sup>10</sup>, например: «Дай, пріданко, пірога, // Вóзьму вóла за рога, // А кобілочку за грівочку, // За свою княгінóчку. // Пріданка елэ жывá, // Пріданка ж елэ жывá. // По бóрам ходзіла // Да короўкі дóіла, // Нам сырú налэпіла» (ФА; Краи Ивацевичского р-на). В свадебных песнях обыгрывается мотив рогатости каравая, а когда невесту ведут в первую брачную ночь в клеть, в песнях от имени жениха ей предлагают пирог, поют, что ей «пірог дадуць, а пірог да з бычыны рог»<sup>11</sup>. Владимиром Добровольским был зафиксирован свадебный обычай, показательный в плане высвечивания коитального смысла «бычьей образности»: когда поднимут молодых, вся родня осматривает невестину «доброту» – «ци ни лумала калину, ци ни паствила яна бычка и ци ни прабилася на ражок»<sup>12</sup>. В случае если молодая «прайграла сваяво бычка», в Могилевской губернии пели: «На ёлцы расла, ня дзёвкой пришла, // Ци каров даила да на рог прабила»<sup>13</sup>. На Брестчине

<sup>8</sup> А.В. Гура: *Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика*. Издательство «Индрик», Москва 2012, с. 240.

<sup>9</sup> Цит. по: Э. Зайкоўскі, Л. Салавей: *Карова*. В: *Міфалогія беларусаў*. Ред. Т. Валодзіна, С. Санько. Беларусь, Мінск 2011, с. 226.

<sup>10</sup> А.В. Гура: *Брак и свадьба...*, с. 240.

<sup>11</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 1: *Магілёўскае Падняпроўе*. Сост. Т.Б. Варфаламеева. Беларуская навука, Мінск 2001, с. 298.

<sup>12</sup> В.Н. Добровольский: *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 4. Типография Е. Евдокимова, Москва 1903, с. 163.

<sup>13</sup> А.С. Дембовецкий: *Опыт описания Могилевской губернии по отделу свадебные песни*. Типография губернского правления, Могилев-на-Днепре 1884.

скрученные из теста украшения называются «рожкі», а ветки, обвитые тестом – «роженчыкы», «рогачі», «рожны».

Корова (бык, вол) представлены и в других свадебных контекстах, выступают важными фигурами на различных этапах свадебного обряда, их образы являются частотными в соответствующих вербальных текстах. Это, среди прочего, обусловлено тем, что корова была важным элементом приданого невесты. «Пріданое было основнэ, то должно бутэ шкаф, ліжко, шоб було на чому спатэ, постіль вся [...] Корова обязательно трэбо шоб була!» (ФА; Головчицы Каменецкого р-на). Когда одаривали невесту, представителей ее рода просили не скупиться на домашнюю живность: «Молодую дарать под пісьню: „Збырайся руд багаты, // Дары стойком рогатым, // Воламы, коровамы, сывымы говычкамы // І роямы-пчолкамы”» (ФА; Сухое Ивановского р-на), «Збірайса род багаты, // Збірайса род багаты // Дары статком рогатым: // Коровáмі, воламі, // Чорнымі овэчкамі» (ФА; Краи Ивацевичского р-на). Когда молодую забирали из родительского дома и везли в дом молодого, дружина жениха пела: «Запрэжэтэ буяна ў саны // Да прывэзэтэ дочку самы, // Запрэжэтэ тэлушэчку, // Прывэзэтэ подушэчку» (ФА; Логишин Пинского р-на). Кроме коровы в приданом невесты, согласно свадебным песням, могут появляться и волы: «Ой, тэ, Иванко, впэрод бэжы, // Свойму батэйку вістэ нэсы: // Вэзэм нывісту бугатую. // Ой, дэ мы тое дыватымо? // – Скрыню, пэрыну – у кумору, // *Волы, курову* – на убору, // Нас, мулудэйкых, – у свэтёлку» (ФА; Дивин Кобринского р-на). Важно подчеркнуть, что корову выделяет невесте именно мать: «Было дарылі землю як і багатые, дарылі і корову і скот і курэй, большынство карову. Мулодуй довалы корову, молодому давылы землю (бацько). А мулодой маты подушкі, постельное, і корова шуб була» (ФА; Залесье Пинского р-на). Это могла быть «погуляная» тёлка:

А раней булы ў людзей коровы. І булы каля корів цёлочки. Вжэ ж ідэ молодая (як ужэ ж бацька отдае дочку замуж), а напрымер, ля того вжэ жэніха, чы ля свата вжэ дараць жэ ж цёлку, корову, бонду, да – это коровы. Тэпэрочка – то тэлевізора, нэколі корова трэ була, тэпэр каб тэлевізора, а то машыну, да. Бонда – это цёлка така, ужэ така погуляная вжэ коровка можэ буты, отдае вжэ прыдачу ў прыданое, а шчэ тожэ та пісня вісільна: «Ой ходымо, матонько, в комору, // Зробымо подзіл с тобою. // Тобі, матонька, вітка-повітка, комора, // А мне, молодзій, кухор одэжы й корова» (ФА; Сычево Ивановского р-на).

Во многих других песнях также подчеркивается, что «подзіл» происходит именно между мамой и дочерью, которая получает корову в приданое, например: «Тубі, мамо, – хата, сіны, убора, // А мні, молодый, – скрыня, пірына, курова. // Тубі, мамо, – почіночкі, клубочкі, // А мні, молодый, – суволочкі, платочкі» (ФА; Сворынь Дрогичинского р-на). Эта установка на

выделение коровы матерью своей дочери-невесте поэтически обыгрывается и в необрядовых песенных текстах, например в припевке: «Я хацела выйці замуж, // Маць каровы не дае. // А жэніх такі папался, // Без каровы не бярэ» (ФА; Люсино Ганцевичского р-на).

Как важная часть приданого корова называлась и в ритуальной речи родителей, которую они произносили во время одаривания молодых: «Дару я жытьём-бытьём і добрым здорв'ем. Дару я ім карову і кабана. І няхай не леняцца, самі працуюць, а мы ўжо старыя», «Дарую я жыццём-быццём, доўгім векам і добрым здароўем. Дарую я ўсім: і качаргою, і бараною, і плугам, і канямі, і каравамі» (ФА; Микашевичи Луинецкого р-на). Центральным персонажем песен, исполнявшихся на этапе переезда невесты к жениху, выступает молодая-«багатырачка» с богатым приданым, «кароўкамі-оліндэркамі», «палавымі валамі», «варанымі конямі», «авечкамі-чабаночкамі» и т. п. Любопытно отметить, что как сама невеста на мифологическом уровне наделялась приметами чужого, связанного с иным, демоническим миром, так и ее стадо характеризуется «недостачей-кривизной», имеет очевидно хтонические, «низовые», признаки. Молодая, согласно песне, «в батька заслужыла корову бызрогу, // Корову бызрогу, овэчку бызногу» (ФА; Болота Кобринского р-на). В завершение свадьбы ряженые «цыганы» могли «в приданое» молодым забирать курей и другую живность. Уроженка деревни Калилы говорит, что, когда они женили сына, «цыганы» забрали у них тёлку для молодых: «Была свадзьба – сын жаніўся. Прыіхалі до нас [цыганы], тёлку сразу забралі... Мы ж оддалі. Забралі цыганы і повэлы. Абы, Госпадзі, повэлы нам. [А почему?] – Ну нам жа ж нэ кормыты. Забралі і будут самі даглядаць. А то ж на зіму дальше сіна колькі трэба!» (ФА; Ивановский р-н). После свадьбы молодые сами ходили в гости к родителям невесты и другим родственникам «в пэрэзвы» и собирали обещанные подарки, «посаг»: «бяруць на вяроўку карову, бяруць свінню, усё, што там даюць, і перавозыць да маладой [в ее новый дом]» (ФА; Кулики Ляховичского р-на).

Для большей полноты картины следует отметить, что приведённая в дом свёкров корова не только выступает объектом заботы молодежи, но и обеспечивает ей определенную социально-психологическую и экономическую стабильность, обеспечивает ее детей молочными продуктами. Согласно некоторым текстам, невыполненное родителями обещание дать дочери-невесте корову (или другое приданое) оборачивается издевательством свёкров над невесткой:

То тады той маладой няма жыцця ў хаце. Адной паабяцалі карову, а як паехалі [молодые за коровой к невестиным родителям], то далі поцяць, што кудзелю прасці. То свёкар занёс у хлёў і паставіў там, гдзе павінна

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

была быць карова, і навязаў. А пасля нявестку без канца ўпракалі, што «падой сваю карову» (ФА; Новая Мышь Барановичского р-на).

О тяжелой судьбе молодницы, не привевшей в свёкров двор коров и овец и заслужившей за это проклятье, сложены песни: «– Ой, вставай, нывісто, // Бодай ты ны встала! // Подій ты тылушычкы, // Шо от батька нагнала, // Выжынь тыйі говычычкы, // Шо родня наздавала. // Я, молада, схватылася, // Быз водыці вмылася...» (ФА; Ровины Дрогичинского р-на). Строптивая невестка на такой упрек свекров может отвечать, что ее коровки – это ее черненькие бровки. Подобные тексты скорее всего не отражают реальную социальную практику «издевательств свёкров над не получишей „бонду” невесткой», а выполняют регулирующую, предписывающую функцию, «настраивают» родителей невесты на одаривание дочери. Воспроизведение социальной роли невестки подразумевало ее обязанность ухаживать за коровой, что опять же транслируется через обрядовые вербальные тексты с мотивом «свекровь делегирует свои обязанности невестке», например:

Ой вынось, маты, // Діжку з хаты, // Бо прывіз сын нывістку, // Высоку, як ялыну, // Чырвону, як калыну. // Ны будэш годоваты, // Оно будэш посылаты: // Дэ блыжэй, сама пуйдэш, // Дэ далэй, её пошлэш. // Её пошлэш по водыцю, // Сама пуйдэш по мучыцю, // Её пошлэш до коровы, // Сама пуйдэш до коморы (ФА; Хомск Дрогичинского р-на).

Согласно другим песням, молодница, проживающая в свёкровом доме, должна доить коров («А свекроўка – нэ матёнка, // Много діла заказала: // Коб я сім кіп жыта нажала // І кароўкі надоіла, // І вячэры наварыла» (ФА; Гайнин Ляховичского р-на)), пасти волов («Матэ сэна ожанэла, // Най навісткэ ны взлюбэла, // А ранайко сама встала // Най навісткэ ны збудэла. // А навістка розум мала, // На другій дань ранайко встала, // Сэвэ волыкэ пугнала. // Ой пугнала пастэ, // Взяла собі кудэль прастэ. // Прадэ кудэль тонасайко, // Плача сэльно-сэльнасайко» (ФА; Леликово Кобринского р-на)). В поэтических текстах коровка «перепивается» родителями невесты «на голову» молодницы: «Перэпіў бацько короўку, // Да на мою бедну голоўку: // Да трэба рано ўставаці, // Да короўку доіці. // Шчо як у пятніцу подоіла, // А ў суботу процэдзіла. // Дзівуюцца людзі з боку: // Господыня без уроку» (ФА; Толмочево Столинского р-на); «Ой перапіла маці кароўку // Да на маю бедну галоўку. // Ой да трэба рана ўстаці // Да каровачцы есці даці. // Ой, мой родны баценька, // Забяры свою карованьку, // Пожалеј мою голованьку» (ФА; Лыщицы Брестского р-на). В припевке женская судьба очерчена двумя позициями: «Ноч качала я дзіцей, // Днём кароў даіла. // Урадзілася ведзь я // Дзеўчына красіва» (ФА; Тихны

Березовского р-на). В жнивной песне жнеи спешат домой «выдоіты коры-воньку. // Корывонька брыкучая, // А дойнычка блыскучая. // Корывонька половая, // А дойнычка золотая»<sup>14</sup>.

В паремиях, приуроченных к празднику Покров (14.10) (после которого начиналась пора свадеб), связь «девок» и коров переводится в иное («гастромическое» и «эмоциональное») русло: «Дывкам высіллі, а коровам смэртъ» (ФА; Снитово Ивановского р-на). После Покрова незасватанные девушки больше не имели шанса выйти замуж в текущем году, и им оставалось только «реветь коровьими слезами»: «Прыходыть Покрова – рэвэ дівка бы корова» (ФА; Спорово Березовского р-на); «Покрова – зарула дівка як корова» (ФА; Немержа Дрогичинского р-на). Девушки, к которым не пришли сваты, на Покров ставили свечку в церкви перед иконой Божьей Матери и просили о помощи в создании семьи, акцентируя внимание на том, что они не коровы: «Святая Покрова, я дзеўка – нэ корова, // Накрыла зэмліцу лістом, // Накрый мою голоўку вэнцом. // Хоць стары, бородаты, нэ гоніцім з хаты» (ФА; Зубачи Березовского р-на). Вообще праздник Покров считался важной вехой и в животноводческой практике: скотина переводилась на стойловое содержание: «Як Пукрова – в хлів курова. Вжэ всё, як пасвілы, курова сама послідня – до Пукровы» (ФА; Здитово Березовского р-на). Эти обстоятельства отражены в целом комплексе паремий: «Прошлы Покровы – загоняй у хліў коровы» (ФА; Сухое Ивановского р-на), «Прыйшли Пакровы – дай сена карове» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на), «Прыйшла Покрова – нэ дала молока корова» (ФА; Кустын Брестского р-на), «Покрова – зарыкае ў хлеве корова» (ФА; Пешки Березовского р-на). Забота о прокорме коровы выражена в паремиях: «Хто сее на Пакровы, таму няма чаго даць карове, а хто варожыць, той галавой наложыць» (ФА; Пинск), «Спас корові напас»<sup>15</sup>.

В песнях корова и вол (рогатый) упоминаются вместе с другими животными, наделенными значимой в рамках обряда символикой, в качестве блюд свадебного застолья: «Як од’ежджають з гостэй [поют]: „Булы ў свата багатого, // З’ілы вола рогатого, // Шэй курку рабую // За нашу молодую, // З’ілы піўня рабого // За нашого молодого”» (ФА; Сухое Ивановского р-на). В другой свадебной песне к хозяину обращаются: «Продай, Иванко, тёлку-трытячку // І напій, напій свою своячку, // Продай, Иванко, коня во-роного // І напій, напій свата молодого» (ФА; Стригово Кобринского р-на). Согласно шуточной песне, несмотря на экономическое значение вола, намного большее в сравнении со свиньей, свадебная трапеза не обходится без него: «Сілы пярэзвы, сілы, // Чорного вола з’ілы. // Чорного, рогатого // Свата бугатого. // Ны трэба вола істы, // Вулом трэба рубеты. // Трэба

<sup>14</sup> У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся*. У 3 т. Т. 1: *Песні святочнага календара*. Чатыры чвэрці, Мінск 2001, с. 364.

<sup>15</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 608.



свіню кулоты, // Еі ныма руботы» (ФА; Сворынь Дрогичинского р-на). Существенными являются здесь гиперболизация (играющая магическую роль усиления для обеспечения плодородия и процветания) и характеристики вола (черный, рогатый), никак не влияющие на вкусовые качества его мяса, – они указывают на особый ритуальный статус животного. В результате мы имеем песенное изображение значительного события с мифоритуальной нагрузкой (практика сакрального заклания вола либо быка для совместной обрядовой трапезы известна многим славянским традициям). Отдаленную акциональную параллель таким поэтическим картинам можно усмотреть в традиции словаков Текова резать быка специально на свадьбу и устраивать с использованием хвоста зарезанного быка обряд *rálenie vola*: целой процессией во главе с музыкантами везли к реке ряженого и несли привязанный на шесте хвост быка, который затем обпекали в огне, рубили топором и старались выхватить друг у друга<sup>16</sup>. Мотив «печения вола» использует и загадка: «Праз сцены вала пякуць. – Цыплёнак» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на), которую мы не возводим непосредственно к использованию вола для совместной обрядовой трапезы, но таковые аллюзии не исключаем.

## Мифосемантика и функциональность образов коровы и тельца в видах и жанрах белорусского фольклора

В разножанровых текстах белорусского фольклора посредством различий в семантическом поле образов теленка, вола, бугая, телушки, коровы моделируются определенные *социально-биологические статусы людей, половозрастной облик, разный уровень брачно-порождающих способностей* парня, холостяка, женатого мужчины-хозяина, девушки, невесты, женщины-хозяйки. В шуточной песне для полного подобия телушки и женщины ей не хватает только рожек: «Ой, бабка мая, // Шчабятушка мая. // Каб у цябе былі рожкі, // Дык цялушачка была б» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на). В пословицах и поговорках, представляющих собой как характеристику, так и описание ситуативного целого и имеющих различную аксиологическую направленность, теленок может обозначать человека безотносительно пола и возраста, воплощать в наглядный образ информацию о тех либо иных жизненных ситуациях, оценках поведения человека, например: «Ласковэ тылятко дві маткі ссэ, а ўпартэ і одну ссаты ны вартэ» (ФА; Хомск Дрогичинского р-на), «Даў Буг тэля да нэ

<sup>16</sup> А.В. Гура: *Брак и свадьба...*, с. 538.



даў хлева»<sup>17</sup>. С телятамі асоцыіруецца холостая моладзь, дасягнуўшая брачнага ўзроста: «А з колхознаго двора // Выбеглі тэлята. // А заатэхнік праз окно, // Думаў, што дэўчата»<sup>18</sup>. В такіх контекстах, кrome сымволікі брачнага савершеннолетія, важна і рыфма «дівчата – тэлята» («Ой сад-віноград, жыну я тылята, // Туды мая душа рада, дэ жывуць дівчата. // Ой сад-віноград, жыну я андыкі, // Туда мая душа рада, дэ іграць музыкі» (ФА; Лушчыкі Кобрынскаго р-на)). В дівічых частушках, напавленных на стымуляцыю «взрослення-созревания» брачных партнёраў, аученне іх брачнаму паведенню чerez высмеіванне, парень, кавалер нерэдка асоцыіруецца с телянкам, сымвалічэска акцэнтуючым телесны аспект юнашэскай зрелості, стадыяльную фазу брачнаго (но ещэ не разумнаго, духоўнаго) юнашэскаго савершеннолетія, напрымер: «Мой мілёнок как телёнок, // Кучерявы́й как баран. // Никуда его не дену, // Не зарежу, не продам» (ФА; Орхово Брестскаго р-на), «Мой міленок, как теленок – // Только веники вязать, // Ничего не понимает, // Как девчонок уважать» (ФА; Хомск Дрогичинскаго р-на), «Мой мылёнак як цялёнак, // Цялёнак із ведра» (ФА; Месяцічы Пінскаго р-на).

Намекая на неабходнасьць жаніцьбы парню гавораць: «Кыдай тэлячэ, а бэрыса за волячэ», т. е. заваршай стадыю малодості, становісь адветственным работящим хазіяном сямьі (ФА; Заборовцы Пінскаго р-на) (вол воспрывімаецца как трыжэнік, в весенніх песнях хазіяін его хваліт за то, что «робів мні всэ в охоту»). Чerez образ чэрнаго вола (кастрыраванаго самца) мадэліруецца сытуацыя невазможнасті жаніцьбы, см. паремію со значеніем 'нікогда': «Тады ажэніцца, як чорны вол ацеліцца»<sup>19</sup>. Бык-праіздвотель – бугай, выступая носітэлем такіх качэств, как половая энэргія, жывотная похоть, страсть, оплодотворяющяя сіла, становітсь сымвалом мужскай прадвотдзящэя сілы, эквывалэнтэм крупнаго, здорово-го парня, мужчыны, причэм актывнаго в своіх половых функцыях. О холостом мужчыне в снужэнном плане, поріцая, гаворылі, что он «ходзіць, як бугай»; а в свадебнаю песне «старшы баярын» «бэгае за дзевачкамі, як бык». О взрослом, опытном мужчыне (любовніке) гаворят: «Стары вол баразны не псуе» (ФА; Могілевцы Пружанскаго р-на). Поэтычэскы мотыв встрэчы дэвушыкы с бугаем, равно как и с сывонімічэскым персанажэм – волком, отсылает к тэме ея любовных отнoшэній с парнэм-соблазнітэлем: «Як я була молодая, // То була я лоўка. // Ны боялась я бугая, // Ны боялась воўка» (ФА; Хомск Дрогичинскаго р-на). Мужская і брачная сымволіка

<sup>17</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 604.

<sup>18</sup> Там же, с. 242.

<sup>19</sup> Т. Валодзіна: *Жывёльны свет і ўстойлівыя выразы*. В: *Беларускі фальклор. Жанры, віды, паэтыка*. Кн. 6: *Малыя жанры. Дзіцячы фальклор*. Беларуская навука, Мінск 2004, с. 82.

вола косвенно представлена в песнях с мотивом «только жених может ликвидировать недостачу». Девушка-пастушка за предбрачным занятием – подготовкой свадебных атрибутов – потеряла волов, которых может найти лишь суженый: «Волэкэ пасла, хустку рубэла, // Хустку рубэла, волэ згубэла. // Пошоў батэньку волэ шукатэ, нэ найшоў. // Пошла матуныка волэ шукатэ, нэ найшла. // Пошоў братэчок волэ шукатэ, нэ найшоў. // Пошла сэстрынька волэ шукатэ, нэ найшла. // Пошоў жэнышок волэ шукатэ, і найшоў» (ФА; Закозель Дрогичинского р-на). Мотивы выпаса волов, топтания травы «коровами да говэчкамы, і всякымы ножэчкамы», доения коров входят в обширный круг идей, связываемых с темой плодородия, в песнях, как отмечалось выше, эти мотивы выступают метафорическим описанием любовно-брачных отношений. Данная семантика может подчеркиваться мотивом влаги, росы, символизирующей плодородие, мужское семя (ср. мифологему небесного быка, бога грома и дождя, оплодворяющего землю): «Ой, ты – козак, а я – дівчына красна. // Ты вчора горав, а я волыкы пасла. // Пасвыла волэ кай зэлёнуй дубровы, // Напала роса на моі чорны бровы...»<sup>20</sup>, «Дзе ж ты, Юрка, разліўся, // Дзе ж ты, Юрка, расіўся? // Ці кароўкі доячы, // Ці волікі пасучы?» (ФА; Вольно Барановичского р-на); вспомним также постулируемое многими славянскими исследователями сближение в народном сознании образа Юрия с весной, яростью, \*jar- ‘возбужденный, ярый, весенний’. Способностью «орошать» (семенем) и оплодотворяющей активностью характеризуется и сам «бык», что в свою очередь мотивирует сближение его названий в индоевропейских языках с обозначением дождя, брызжущей воды как оплодотворяющей влаги; соотносённость понятий дождь; роса и самец, производитель рассматривалась неоднократно<sup>21</sup>.

Отметим, что вол, бушующий, полный силы, витальности, выступает частотным образом весенних песен, включается в картину весенней динамики и всеобщего оживления – природы и человека: «Віл бушуе – вэсну чуе, // Віл бушуе – высну чуе, // Ворон крачэ – сыра хочэ, // Дівка плачэ – сына хочэ, // Ворон крачэ, пудлытае, // Дівка сына спувывае...» (ФА; Кустын Брестского р-на). Такому резвому, активному волу обещают, что его возьмут в поле «гораты, хліб добываты», после чего он напасётся на лугу и напьётся криничной воды, например: «Вол бушуе – вясну чуе, // Ворон крача – сыра хоча, // Дзеўка плача – замуж хоча. // Не бушуй, воле, пойдзеш у поле наярэшы, // Не плач, дзеўка, пойдзеш замуж – нажывешся» (ФА; Вольно Барановичского р-на). Символическая картина овладения землёй, пахоты-боронования (земледельческой аналогии интимным отношениям) полными весеннего буйства (громко орущими) волами оказывается задействованной в песнях с выраженными брачно-эротическими

<sup>20</sup> У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся...*, с. 139.

<sup>21</sup> А.Ф. Журавлев: *Язык и миф...*, с. 66, 326.

ассоциациями, в частности в каравайной песне из Каменецкого р-на: «Ой ты, ярая пшэнычынька, // Як на тэбэ орут, волэ рэвут, // А тэбэ сьют, ветры віют, // Як тэбэ волочат, дошчы мочат, // Я тыпэр коровай гібнут»<sup>22</sup>. Отметим, что хотя «буйность» как постоянное свойство кастрированных, усмиренных самцов не актуальна, именно волю воспринимаются ее стереотипными носителями, подтверждающим примером чему может служить загадка о ветре: «Не вол, а бушуе»<sup>23</sup>.

Телесное в человеке соответственно его полу обыгрывается и посредством образа коровы (ср. экспрессивное использование слова «корова» в применении к полной и ленивой женщине). О крупной, располневшей девушке либо женщине говорят: «роз'ілася як корова»<sup>24</sup>. Стереотипное представление о жизненной силе, здоровье коровы актуализируется в ритуальных приговорах на Вербницу. Так, желая физического здоровья человеку его стебают вербочкой и приговаривают: «Вырба б'е, ны я б'ю. // Будь здоровы, як корова, // Будь шмыткью, як пчэла, // Будь высёлый, як вырба» (ФА; Лозы Брестского р-на).

Тесная взаимосвязь жизнедеятельности крестьянина и его домашних животных, «контактное» и психологическое взаимодействие между человеком и домашним животным имело, как отмечалось выше, определенный социально-психологический эффект. Результатом такой коммуникации, интеракции, перцепции могло стать формирование художественных тропов, опирающихся на мифологический синкретизм; колоритный симбиотический образ человека-вола («составного объекта») дает загадка: «Крукі за крукі, // Шэсць ок, // А тры спіны. – Чалавек орэ воламі» (ФА; Мочуль Столинского р-на). В народной лирике такие тропы создают особый модус, отражающий взаимодействие восприятия повседневной крестьянской практики (в частности, работы с тягловым скотом) и определения лирическим героем отношения к своей доле, прожитым годам: «– Волы ж моі половые, // Чому ж бо вы да нэ горэтэ? // – Лета ж моі молодые, // Ой, як же ж марнэнько йдэтэ. // – Волы ж моі половые, // Ой, як же ж вы прыгораліса? // – Лета моі молодые, // Ой, як же ж вы змарноваліса?» (ФА; Логишин Пинского р-на). Приведенная песня примечательна тем, что в ней воссозданный трудовой процесс (динамичный, повторяющийся из года в год) переводится в более высокий духовный план: человек и его орудие волю онтологически симметричны и разделяют одну судьбу. Волы выступают и как коммуниканты лирического героя, и как анималистическая персонификация его жизненного потенциала, при этом рисуется тавтологичность и даже тождественность ситуации по обе стороны: при-

<sup>22</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 1. Ред. Т.Б. Варфаламеева. Вышэйшая школа, Мінск 2008, с. 294.

<sup>23</sup> *Загадкі*. Ред. В.К. Бандарчык и др. Беларуская навука, Мінск 2004, с. 38.

<sup>24</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 609.

родной и человеческой (у уставшие, «приоравшиеся» вола – природная параллель к состарившейся, «змарнаванай» героине). Через символическую картину пахоты волами разворачивается панорама крестьянской жизни с ее чувственными страстями и философским осмыслением своего бытия в бесконечном Космосе. Так, в купальской песне молодница представляет, что пашет поле черными волами, и это поле, ассоциируясь с полем ее жизни, приобретает чудесные свойства: «Паару я поле ўсё чорнымі валамі, // Пасею я поле ўсё рыжымі камянямі, // Памашчу я масты ўсё бітымі талерамі, // Засцялю я лугі тонкімі кужалямі». Далее она обращается к этому созданному в воображении чудесному миру с просьбой не раскрывать своей красоты и светоносности, поскольку в него придут нелюбимые девери: «Не ззяй, не ззяй, маё поле, усё рыжым золатам, // Не звiнiце, масты, бітымі талерамі, // Не бялейце, мае лугі, усё тонкімі кужалямі...»<sup>25</sup>. Мотив связи вола с долей человека воплощен и во фразеологическом фонде белорусов. Причем в культурно-языковом коде вол (черный) часто не отделен негативными коннотациями, символически ассоциируется с тяжелым трудом, трудностями, неприятностями, например: «Тагды будуць з яго людзі, як чорны вол на ногу наступіць»<sup>26</sup>, «працуе як чорны вол» – ‘много и тяжело работает’<sup>27</sup>. Такую семантику названного образа, по наблюдениям Татьяны Володиной, «предопределил маркёр» ‘черный’ вместе с семей ‘доли’ в поле оттенков образа вола – «...Ек наступіць чорны вол на ногу, то значьнеш усё». Симптоматично и в данном случае находится синоним компонента вол (черный вол) – черт: „наступіць чорт на нагу”<sup>28</sup>.

Не просто физически, но и духовно, экзистенциально человек связан с его домашними животными – волами – в мифологических рассказах о том, что животные осведомлены о судьбе своего хозяина. Например:

То ны прыказка, а то правда була колэсь. Чоловікэ дась у ліс поехалі. Тай довго там булэ. І булэ вонэ в постолэх. (Ек лозу дарлэ, і плалэ, і обувалэ. Ек лапті, ала по нашому называлысь постолэ, обув така.) Тай тая папороть-квітка дась влатіла в той лапоть (ек тэ скажаш), тай він став всё панімагэ. Тай пріехал до хатэ, вэпраг тэі волэ, напоів і пустэв у хлів. А одэн лягая і кажа: «Ох!» (а той чоловік стоіть і слухая, він начав панімагэ, шо вонэ кажуть). А другій кажа: «А чога тэ так, замучівся?» А той кажа: «Замучівсь, то замучівсь, а завтра нам ша техша работа буда. Хозяіна на кладбішча повазамо». Вот він слухав, і зашов у хату і кажа на жынку: «Готов мні всё смертельна, бо вжа е завтра умру». А жынка

<sup>25</sup> *Купальскія і пятроўскія песні*. Сост. А.С. Ліс и др. Навука і тэхніка, Мінск 1985, с. 360.

<sup>26</sup> *Выслоўі*. Сост. М.Я. Грынблат. Навука і тэхніка, Мінск 1979, с. 108.

<sup>27</sup> *Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў*. Сост. В.І. Скідан, А.М. Хрушчова. Беларуская навука, Мінск 1997, с. 153.

<sup>28</sup> Т. Валодзіна: *Жывёльны свет і ўстойлівыя выразы...*, с. 81

кажа: «Тэ дурнэй!» (Бо він ша молодэй був.) А хозяін кажа: «Е говору тоя, шо знаю». – «Готовся, са хочаш». І розувся – і тая квітка вэлатыла. Він усё забувся. А рано встае жынка, а чоловік ныжывэй (ФА; Леликово Кобринского р-на).

Описанное действие происходит на Купалье, в медиальной, переходной фазе годового цикла, сакральном времени («предвремени»), когда реактуализуется мифологическая реальность, в которой нет оппозиций и противостояний, люди и домашние животные выступают как нераздельное, гармоничное единство, как владеющие общим кодом равноправные коммуниканты (даже с некоторой доминантой животных). Подобные мифологические рассказы о праздничном *communitas*, о понимании человеком речи осведомленных о его судьбе домашних животных относятся также к Сочельнику. Как отмечалось выше, все члены такого «праздничного сообщества» (люди и «чистые» домашние животные) имеют равное право на употребление праздничной пищи, освященных в церкви яств, воды, стebание освященной вербочкой, освящение принесенной из храма водой и под.

Коровы также наделялись способностью предвещать грядущие события (чаще всего надвигающиеся несчастья, смерть) в жизни семьи, рода, воспринимались в качестве своеобразной родовой доли и вестников, владеющих информацией о жизненных «переходах» члена определенного коллектива. В рассказе уроженки деревни Мочуль коровы упоминаются в ряду других животных (собака, сова либо иная птица), предсказывающих смерть человека:

От в нас от тут, в этом бóцы... на одном тЫжні тры покойнікі было. Я неяк вышла до хлева, йдучы, да прышла ў хату да й кажу: «От, нехто ў той стороне помрэ». А дочка́ говорыт: «Чому?» «Там, – говору, – так собакі выюць, так выюць, шо просто ужас». І, на дрўгі дзень помэрла жэншчына. Собакі, большынство собакі выюць. От гэтая, ой... як вона... пташка гэта... сова. Сова. Там, дзе мэртвэц мае ўмэрці, обязацельно вона неяк там «пу-ку»... сьпевае, сова. Я як была ў калхозі, робіла, доіла коровы́. І ў короўніку, ну, ото кажды ранок, кажды вэчор як я дою коровы, сова сьпевае й сьпевае, а жонкі да кажуць: «От, Марыля, нехто ў вас умрэ». А моя сестра моцно лежала больна́. А я кажу: «Мо, сестра умрэ». І та сова дотуль сьпевала, шо умэрла сестра, і та сова перестала сьпеваць там надо мною. От, прызнак это тожэ. От, як сьніцца, шо коровы́ пасеш, – нікого не пытай, шо ў дзерэўні будзе покойнік, от, ў дзерэўні. От мне тоды прыснілоса, шо я с своім хазяіном пасла коровы. [Показывает рукой направление] і оттуля гонім туды тые коровы, і тожэ умэр тут чоловек. Я встала рано ды й кажу: «От, Ларыса, мне снілос, шо я коровы пасла – нехто помрэ». І на трэці дзень дочуваюса – умэр, праўда...

Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

А еслі ў хату ўлеціць пташка чэрэз окно, нікого не пытай, шо покойнік будзе. А як стукае, нека звесць будзе (ФА; Столинский р-н).

В народном соннике Брестчины широко представлена трактовка образа коровы как предзнаменования болезни и смерти человека либо обобщенно – плохой новости, беды: «Корова – плохо. На смерть, говорят. К болезни или к смерти. Если она где-то рядом ходит, то это еще ничего, а если к тебе заходит, то это плохо» (ФА; Кустын Брестского р-на), «Еслі прысніш кароў, якія ідуць са двара, то скоро смерць непадалёку здарыцца» (ФА; Стайки Ивацевичского р-на); «Если снится голова коровы и умерший родственник одновременно – к смерти ребенка» (ФА; Чернавчицы Брестского р-на). В ряде случаев оказывается релевантна оппозиция «черная – не-черная (корова)»: «Чорна корова – к хваробе» (ФА; Пересудовичи Березовского р-на), «[А што значыць, калі ў сне пабачыш чорную карову?] – Ну, бувае, люды кажуць, шо гето плохо» (ФА; Нивы Березовского р-на), «А к чому снітся конь? – Конь, конь на болезнь, а чорный конь на смэрць, это точно. І корова чорна на смэрць» (ФА; Погубятичи Брестского р-на) – ср. примету: если черная корова заглянет в окно, в доме надо ожидать «нябожчыка»<sup>29</sup>.

Считалось также, что если тяжело больной человек попросит молока или рыбы, он скоро умрет (ФА; Сухаревичи Брестского р-на). В связи с приведенными примерами становится ясно, что корове, наделённой прогностической функцией, приписывались медиативные свойства, соотнесенность с тем светом, смертью. Со смертью связывались и половые (сивые) волы, ими старались не начинать весеннюю пахоту, боясь, что кто-то из членов семьи умрет. Поэтому крестьянами Гродненской губернии сивые волы ценились ниже и не охотно покупались<sup>30</sup>. Сивые волы – основное имущество чумака – фигурируют в песне о смерти героя, который просит: «Таварышу мой, пажалей мяне, // Прадай мае сівы валы, пахавай мяне» (ФА; Здитово Березовского р-на).

Как можно судить по имеющимся материалам, через образы коровы и тельца могут моделироваться идеи *двойной природы мироустройства, взаимопроникновения «этого» и «иного» миров*, репрезентироваться порядок того света, в котором должен оказаться любой, находящийся в переходном состоянии, фазе ритуальной смерти. *Медиативными свойствами, материнской символикой и функциями покровителя корова* наделяется в волшебных сказках о злой мачехе и невинно гонимом герое (бедной сироте), где это животное, связанное с культом предков материнского рода, выступает проводником нуждающихся в патронаже детей-сирот в мир

<sup>29</sup> *Жыцця адвечны лад: Беларуска народныя прыкметы і навер'і*. Сост. У.А. Васілевіч. Мастоцкая літаратура, Мінск 1998, с. 229.

<sup>30</sup> Н.И. Толстой: *Еще раз о теме «тучи – говяды, дождь – молоко»*. В: его же: *Очерки славянского язычества*. Издательство «Индрик», Москва 2003, с. 261.



предков (умершей матери), компенсирует чудесными средствами обездоленность сироты. В таких сказочных мотивах ритуального происхождения корова осуществляет функции, говоря словами Елизара Мелетинского, «тотемистического покровителя материнского рода», благодаря чему сирота приобретает не просто лучшие одеяния, но и высокий статус. При этом животное может приглашать сироту пройти инициацию, переместиться (влезая в одно ухо и вылезая из другого) в царство материнского тепла, в другой мир. В волшебной сказке в современной записи о злоумышляющей мачехе, которая хочет погубить героя (пасынка), чудесная корова, выполняя функции умершей родной матери мальчика, помогает ему изменить свой статус, сопровождая его в иное царство и помогая совершить переправу оттуда (на спине орла) в мир людей. В сказке повествуется о том, что в стаде пасынка-пастуха «була корова Рогуля, і вона вэльмі ўсё знала, тая корова. Як знахорка якая». Мачеха, узнавшая о том, что корова заботится о мальчике и мешает ей избавиться от него, имитировала свою болезнь и приказала мужу зарезать Рогулю, мясо которой якобы является единственным средством излечения. Чудесная всезнающая корова сказала мальчику бежать в лес и сама убежала туда же от деда, намеревшегося ее зарезать. Корова-помощница привела мальчика к березе, на которой размещалось орлиное гнездо с птенцами, и он по подсказке коровы укрыл их от смертоносной тучи, из-за которой каждый год гибло потомство орла. За это благодарная птица вынесла героя «на белы сьвет»<sup>31</sup>. Отметим интересную подробность: корова знает о противостоянии царя птиц – орла и небесного огня, грозовой тучи; ср. образ мифологической (громовой) птицы орла в шумерской эпической поэме о герое Лугальбанда.

Особый вопрос – *включенность коровы и тельца в демонологический контекст*. Мифологические тексты, бытующие по сей день на Брестчине, демонстрируют представления о причастности коровы и тельца к чужому, иному миру, о связи с его представителями, демонами, мифологизированными персонажами со сверхъестественными способностями. Эти животные нередко выступают обликом нечистой силы, зооморфной ипостасью ведьмы, воплощением ее души. Согласно мифологическим текстам, на Купалье в корову могут превращаться бабы-чародейки:

А потóm ужэ пыхóдзімо ўсе, да пéйдземо ў лес, по лесі ходзімо, шукаем тую папороць-кветку дай ніколі... Да найдзем абы-якую, да кажэм: «Ото найшлі, найшлі». Ну, неколі ж хвайнёй было. Ужэ о, до самого ранку гулялі. А потым ўжэ ішлі додому, да ўжэ йдзёмó да неколі казалі: «От тая баба перетворылася у тую корову, то ў тую...», «Ой-ой, онё петух

<sup>31</sup> *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 342–343.



Корова в традиционной духовной культуре Брестского Полесья (2)

побежаў»... ужэ этэ... Бежымó! Это тая баба перэтворылася в этэе (ФА; Краи Ивацевичского р-на).

В дереве Малые Чучевичи рассказывают, как одна семья остановилась переночевать в опустевшем после смерти колдуньи доме. Оказалось, что там «остаўса домовік» и он «у белум-белум» наклонялся над спящей девочкой, которую родители положили спать «на покути». Утром соседи рассказали ночлежникам об увиденном: «форточка открыта, да нікого не гэта. І ськідаецца цяля – праз форточку бак у хату. І над той дзевочкой»<sup>32</sup>. По сути, здесь телец с точки зрения «посюсторонних» наблюдателей – соседей – манифестирует потустороннее, речь идет о преодолении рубежа домовым в телячьем обличи. Сходным образом телец возникает в рассказе о том, как звероподобный демон меняет свои обличья, с красивенького котика становится сильным агрессивным тельцом: с сожженного дома

віскочыў котік беленькі, такі красівы. У іх ката нэ було. Думае <мужык, што пра гэта расказваў>: возьму ж этого котіка,дохаты занэсу. Да взяв на рукі, да дэржыць так о, да по головке гладіть, да кажэ: «Кітуню, кітуню...» А вон на руках: «А які я тобе кітуню?!» А вон і всё, шапку волосы поднялі, і кажэ: «Я кінуў ёго і ўсё». А з того котіка стаў такі во тэлюк, да ёму под ногі, ёго хоча покотіті. Да коб вон нэ ўмеў Богу моліцца – «Отчэ наш...», тэй і покотыў бы, мо і зодовіў бы»<sup>33</sup>.

Не менее интересен «демонологический контекст» «тылюка» в рассказе из деревни Знаменка Брестского района. Крестьяне, ехавшие конями в Брест, подъехали к мосту: «тылюк мырчыть под мостом. „Хлопцы, заходзьмо”. Зайшлі з того боку – нэма ніц. Выйшлі на чос – зноў мырчыть тылюк там. А потом догадалыся. І потом мы ёго гляділы і гляділы, а потым зашумілы гэтыі корчы і нэ стало [...] гэта вжэ злое»<sup>34</sup>.

Включению коровы (тельца) – парнокопытного животного – в демонологические контексты могло способствовать то, что копыта выступают одной из постоянных опознавательных примет демона (черта). Так, демоническая сущность «женихов», появившихся на вечерках, проступает в виде копыт на «оконечностях» их фигур в быличке из деревни Будча:

Некалі ж даўней сабіраліса ўсе дзяўкі на вечаркі. Сядзелі ды ткалі, расказвалі абы што, песні пелі, сьмяяліса. Кажды дзень збіраліса ў новуй хаце. Прыходзілі к ім хлопцы. І от аднаго ж разу зноў прышлі к ім поўна хата хлопцаў. Гэтакіе ўжэ спраўныя былі, красаўцы, але іх ніхто і ніколі не бачыў. Цэлы вечар яны сьмяяліса, танцавалі, расказвалі абы што. Ну

<sup>32</sup> Там же, с. 486.

<sup>33</sup> Там же, с. 485.

<sup>34</sup> Там же, с. 478.

і от прышла ж пара іці дадому. А каму ж хочацца іці? Шчэ гуляюць. І от адна дзеўка ўпусьціла нешто на падлогу, ды нагнулася паднімаць, ды ўбачыла, што ў гэтых жэш хлопцаў не ногі, а *капыты*. Спужалася яна, ды як закрычыць на ўсю хату. Усе папужаліся іначы ўцякаць з тае хаты. То казалі после, што ўсе тые дзевачкі сівымі сталі, бы галубкі. От што рабіласо» (ФА; Ганцевичский р-н).

Образ вола (черного) фигурирует в устрашающих контекстах. В составе заговоров социальной направленности, в частности «на суд», «ад ворагаў», отмечена древняя, имеющая параллель в скандинавской мифологии, формула «протагонист едет верхом на животном», прагматика которой раскрывается в контексте приписывания заговаривающим себе сил, неуязвимости и запугивания оппонента. И этим животным выступает вол: «Твоя печь, но моя речь, моя труба, но твоя рука. Еду я волем, чтоб язык моего врага стал колом против меня, рабы (имя)» (ФА; Оброво Ивацевичского р-на). Нередко животное маркируется черным цветом: «Чырыз порог пырыступаю, гадуюю выповзаю, всім врагам рот затыкаю. Я ны іду, а йіду чорным волам, шчоб у всіх моіх врагів язык став колом. Амін!» (ФА; Снитово Ивановского р-на).

Зависимость символики и аксиологизации крупного рогатого скота от масти прослеживается и в других контекстах. Так, черная корова нередко фигурирует в актах народной медицины, например «ад шолудзей» мыли голову сладким молоком черной коровы-первородки<sup>35</sup>. Образ черной коровы актуализируется в заговоре «ад крывацёку»: «Ішла чорная карова чэраз роў, ішла да стала, і кроў перастала»<sup>36</sup>.

Черные бык и корова выявляют *плювиальную семантику*, представления об их связи с грозовыми тучами, дожденосными облаками известны белорусам и другим славянам. В заговоре «ад напушчаных урокаў» черный вол гудит в движущейся по небу туче: «Па небе чорная хмара ідзе, // У чорнай хмары чорны вол гудзе... // Я ж тае хмары не магу ўтрымаць...»<sup>37</sup>. Связь черного вола с дождем выразительно просматривается и в запрете начинать весеннюю пахоту таким животным, иначе урожай будет погублен проливными дождями. Поэтому обладатели черного вола просили соседей одолжить им вола иной масти: «Пажыч мне, братко, свайго вала гараці, бо, як ты сам добра відзіш, што чорным валом не можна зачынаць зямлю гараць, бо ўсенькі твае дабро згіне на полі ад дажджэй»<sup>38</sup>. В мифометеорологическом представлении о том, что если при возвращении

<sup>35</sup> *Зямная дарога ў вырай. Беларуская народныя прыкметы і павер'і*. Сост. У.А. Васілевіч. Беларусь, Мінск 1999, с. 246.

<sup>36</sup> *Замовы*. Сост. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. Беларусь, Мінск 2009, с. 375.

<sup>37</sup> Там же, с. 169.

<sup>38</sup> *Зямля стаіць пасярод свету... Беларуская народныя прыкметы і павер'і*. Сост. У.А. Васілевіч. Мастоцкая літаратура, Мінск 1996, с. 246.

коров с пастбища первой в стаде идет черная корова, ожидается дождь<sup>39</sup>, существенна сближающая корову и тучу цветовая характеристика. По иному признаку образы туч и коров составляют единую сравнительно-сопоставительную конструкцию в приговоре, использовавшемся при первом выгоне коров, стадо которых трижды обходили со словами: «Як умесці тучкі, так і вы ўмесці ходзіце»<sup>40</sup>. Анатолий Журавлев полагает, что благодаря представлениям о насыщенности, «набухшести» дождевого облака и коровьего вымени, их готовности к излиянию осуществилось мифологическое сближение образов ‘тучи’ и ‘коровы’<sup>41</sup>. Никита Толстой вслед за Александром Афанасьевым показал, что славянские народные представления о тучах-коровах и быках, прежде всего о грозowych тучах, подтверждаются диалектным лексическим материалом. Российский академик справедливо полагает, что не выраженное в явном виде представление, осмысляющее дождь как молоко небесных коров, может быть реконструировано из белорусских воззрений, что самое благоприятное для сбивания масла время – когда скот возвращается с пастбы, а по небу плывут небольшие облака; дождь в Великий четверг обещает хорошую удойность коров<sup>42</sup>. Метафора «дождь – молоко» просматривается в уже упомянутой мифометеорологической примете, отнесенной к Юрьевому дню (если «дожджык іде густы, буде расці жыто велікае, добрае», а если «маленькі – каровы будуць даіцца весь год. Калі буде раса, то буде коням аўса» (ФА; Мачулище Каменецкого р-на)), заговоре («У чыстым полі краватка стаіць. // У той краватцы Божа Маці ляжыць. // Ты, Божа Маці, не ляжы, мне карову даіць памажы. // На небе хмарачка апускаецца, // Хай у каровы малака прыбываецца // З мяса, з шарсці, з усякае касці»)<sup>43</sup>.

Ко всему сказанному следует добавить, что на мифологическую связь молока и дождя, туч и коров косвенно указывают архаичные по своей глубинной семантике и смыслу охранительные защитные действия, связанные с грозовой тучей и пожаром, вызванным ударом молнии. Так, на Гомельщине пожар от молнии «тушат кислым молоком и сывороткой от коровы», «с черной коровы молоко на окна ставляли, як гроза»<sup>44</sup>. Согласно Толстому,

употребление молока и его продуктов (сыворотки, кислого молока и т. п.) в качестве меры, преграждающей путь грозovому, небесному огню, можно объяснить стремлением противопоставить разрушитель-

<sup>39</sup> Там же, с. 190.

<sup>40</sup> *Традиційная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 615.

<sup>41</sup> А.Ф. Журавлев: *Язык и миф...*, с. 326.

<sup>42</sup> Н.И. Толстой: *Еще раз о теме «тучи – говьяда, дождь – молоко»...*, с. 256.

<sup>43</sup> *Традиційная мастацкая культура беларусаў*. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. Кн. 2..., с. 651–652.

<sup>44</sup> Н.И. Толстой: *Еще раз о теме «тучи – говьяда, дождь – молоко»...*, с. 259.

ной стихии действенный продукт «того же рода»: небесным быкам и коровам – молоко (сыворотку и т. п.) земных коров<sup>45</sup>.

Противостояние черных земных волов небесному стаду должно обеспечить успех магическому опахиванию деревни парой черных волов-близнецов, чтобы навсегда обезопасить ее от града<sup>46</sup>.

Мифопоэтическая связь коровы/быка с различными сферами и элементами мироздания высвечивается в текстах иных видов традиционной культуры белорусов. Так, загадки с образами этих животных в загадываемой части выступают показательным образцом вербализованного опыта интерпретации феноменов *макрокосма* через их предельно скрытое сопоставление, отождествление с феноменами бытия микрокосма. Загадываемые через образы быка и коровы объекты относятся к числу основных элементов белорусского (шире – славянского) космоса, которые можно иерархически выстроить начиная от *природно-космологического* уровня к *культурно-антропологическому* (месяц, гром, радуга, огонь, мороз, ветер, день, ночь, церковь, дом и т. д.). В частности, посредством семиотизации такого атрибутивного признака быка как рога, это животное становится в загадках зооморфным заместителем месяца: «З высокай дарогі глядзіць бычок крутарогі»<sup>47</sup>. В загадке о радуге говорится, что она лежит на быках<sup>48</sup>, и это, возможно, отсылает к мифологическим представлениям о быке как «подпорке» земной тверди. Символическая связь «мужских» образов месяца и оплодворяющего самца – быка – может поддерживаться и их мифологической ассоциацией с идеями возрождения, динамизма. Корреляция «вол – части Вселенной» характеризует упомянутые выше имеющие мифологическую основу загадки о громе, а также о воле-морозе, в которых оператор превращения приобрел функцию оператора отождествления. В следующих загадках с идентифицирующей, дейктической конструкцией через указание на вола («сивого») необходимо опознать мороз: «Прыйшоў вiл, выпіў вудэ дiл» (ФА; Сворынь Дрогичинского р-на), «Адзiн вол выпіў вады дол» (ФА; Сорговичи Барановичского р-на). Корова (подчеркнуто белая) отождествляется со снегом: «Белая карова траснік паламала»<sup>49</sup>. Маркированные черным цветом бык и корова, которые приходят в этот мир, чтобы попороть, заколоть, побороть, обернуть, закопать людей («увесь свет»), метафорически представляют наступление ночи<sup>50</sup>. Образы черного и белого животных используются в загадках для

<sup>45</sup> Там же, с. 260.

<sup>46</sup> *Зямля стаіць пасярод свету...*, с. 77.

<sup>47</sup> *Загадкі...*, с. 25.

<sup>48</sup> Там же, с. 41.

<sup>49</sup> Там же, с. 47.

<sup>50</sup> Там же, с. 54–55.

обозначения однородных, но разделенных в реальности сущностей, явлений, осознаваемых как единое целое. Так, архетипическая коллизия дня и ночи изображается через образы черного и белого быков (либо коров), которые метафорически замещают соответственно ночь и день: «Чорна карова ўвесь свет збарола, бела ўстала – увесь свет пападымала. – Ноч, дзень»; «Белы бык падняў траснік, а чорны бык паваліў траснік. – Дзень і ноч»<sup>51</sup>. Репрезентация смены дня и ночи как их противоборства происходит через актуализацию «противоположно заряженных» функций животных – валить и поднимать. «Сівы» бык (наделенный медиативной семантикой – между черным и белым, ночью и днем) фигурирует в загадках о рассвете: «Сівы бык у вакенца шмык. – Світанне»<sup>52</sup>.

Загадки с образом коровы/быка/вола предлагают вопросы о сфере *сакральна значимого*. Бурая, старая корова-«палова» с золотыми рогами, стеклянными глазами, каменными либо золотыми ногами, которая «наелася кругленька» – это храм Божий: «Стаіць карова-палова, у яе залатыя рогі. – Царква», «Стаіць карова бура, глядзіць з гуры, вочы шклянныя, рогі залатыя. – Царква», «Кароўка рабенька налася кругленька, ножкі залатыя, вочкі шклянныя. – Касцёл»<sup>53</sup>. Посредством образа огромного вола, «покрывающего» собой центр местечка (села, города), рыночную площадь, моделируются и объекты, полярные на аксиологической шкале храму: «У нашага вала ў баку дзіра, а пад хвостом кірмаш. – Карчма»<sup>54</sup>. Сам вол после смерти становится причастным корчме, «у танцы ідзе»: «Як быў мал, у чатыры дудкі граў, як узрос, гору і даліну знёс, а па смерці танцы выдаў»<sup>55</sup> (из воловьей шкуры изготавливали обувь; в народной прозе разрабатывается мотив «на воловьей шкуре черт записывает грехи людей»).

Космологический смысл метафоры «корова/бык/вол – церковь, корчма» продолжает свое развитие и в метафоре «животное – дом», например в загадках: «Верабей вала дзяржыць. – Замок», «Валы ў хляве, а рогі на дварэ. – Бэлькі» (в связи со второй загадкой интересна перекодировка: «На хляве два дубкі. – Рогі ў жывёлы»)<sup>56</sup>. Мифологические рефлексы могут иметь загадки, ассоциирующие интерьер дома, обжитые, причем сакральнo отмеченные, части пространства, с волами и коровами: «Рыжыя каровы паклалі ўмесце галовы. – Лавы ў куце», «Дзве кароўкі злажылі галоўкі. – Лавы ў куце», «Што гэта за карова прывязана ў парога? Не б'ецца, не рыкае і ў хату не пускае. – Замок»<sup>57</sup>. Черный вол – это наделенное медиативной

<sup>51</sup> Там же, с. 55–56.

<sup>52</sup> Там же, с. 53.

<sup>53</sup> Там же, с. 293–294.

<sup>54</sup> Там же, с. 273.

<sup>55</sup> Там же, с. 110.

<sup>56</sup> Там же, с. 216, 202, 111.

<sup>57</sup> Там же, с. 224, 217.

семантикой отверстие в печи – душник, через который выходил не только дым, но и, по некоторым поверьям, душа умершего человека: «Чорны вол выпіў вады дол»<sup>58</sup>.

Космологические связи рыжих, красных коров и волов предстают, персонифицируясь, в виде огня в печи, которая уподобляется космосу, а ее свод – небесному своду: «Рыжая карова неба ліжа. – Агонь у печы». Красные коровы могут выступать метафорой огня, а черная – кочерги; печь при этом метонимически соотносится с домом (хлевом): «Поўны хлеў чырвоных кароў, прыйшла адна чорна – усе чырвоны паўганяла. – Печ, жар, качарга». Красный и черный вол – это огонь и горшок: «Чырвоны вол чорнага ліжа»<sup>59</sup>. Такие загадки являются образцом формульного кодирования определенных мифологем мифопоэтической модели мира. Через соотношение с коровой изображаются важные для выживания и хозяйственной деятельности крестьянина растения: «Карова ў пуню – хвост на пуню. – Жыта і салома», «Летам сасонкай, а зімой кароўкай. – Каноплі», «Летам – ялушка, зімой – цялушка. – Каноплі». С лежащим животным могут отождествляться как плоды, так и определенные части тела человека: «Паміж гор ляжыць вол. – Гарбуз»<sup>60</sup>, «Мокрае теля за оградой лежить. – Язык» (ФА; Ружаны Пружанского р-на).

Таким образом, зоологическая метафора «корова/бык/вол» (нередко черные, красные) в белорусских загадках распространена на значительный круг предметов-денотатов. Вместе с тем сами эти животные часто выступают предметом загадывания. При этом внимание акцентируется на важных с точки зрения животновода частях тела (крупного, как копна) коровы: вымя (с молоком), рога, хвост: «Стоіць на лузі копна: спэроду – вілы, заду – мытла. – Корова» (ФА; Лесники Дрогичинского р-на), «На дворі стоіць гора: спэреду вілы, а заду мытла. – Корова» (ФА; Белин Дрогичинского р-на). Особый интерес представляют числовые загадки, в которых корова (телец) определяется по сочетанию числовых параметров и числительное должно быть дополнено в именной группе существительным: «Чатыры цыганачкі ілюць в адну баначку. – Корова» (ФА; Микитск Дрогичинского р-на), «Ек быў я мал, // То ў чэтыры дудкі граў. // А на старосці, // Той пошоў у танцы. – Цялё» (ФА; Мочуль Столинского р-на). Числительные могут образовывать единство загадываемого: «Дві костухы, дві папухы, чытыры тарарахы, а девяты малафей. – Корова» (ФА; Рыловичи Ивановского р-на), «Штэрэ тэкэ, // Два патэкэ, // Сёмэ – замыхайло. – Тылушка» (ФА; Приборово Брестского р-на). Необходимо отметить, что подобные загадки, в частности в ведийской традиции, могли

<sup>58</sup> Там же, с. 217.

<sup>59</sup> Там же, с. 206–207.

<sup>60</sup> Там же, с. 69, 72, 85.

иметь два слоя: за идентифицированными объектами скрывался мифологический персонаж.

Автонимические загадки-испытания, расширяя систему пресуппозиций до пределов дискурсивного универсума, строятся на языковом обыгрывании состояния коровы (связь которой с макромиром полностью исчезает), вопрошают о причине того, почему она лежит, задирает хвост и под.: «Прыйшла карова з поле і легла. Чаго яна легла? – Ну, як ты не знаеш! Патаму што яна сядзець не ўмее» (ФА; Новые Марковичи Жлобинского р-на), «На шо корова хвіст задырае? – На спэку» (ФА; Воловель Дрогичинского р-на).

С загадками-разгадками, а также колядками, на глубинном уровне отвечающими космогоническим тестам, связаны кумулятивные (докучные) сказки с центральным персонажем – коровой. Такая записанная в Ивановском районе сказка строится на бесконечном повторе того, что коса необходима для заготовки травы для коровы, дающей молоко пастушкам:

– А нашо тая кіска? // – Сінцэ косыты. // – А нашо сінцэ? // – Корові даваты. // – А нашо корова? // – Молочко дойіты. // – А нашо молочко? // – Пастушкэй пойіты. // – А нашо пастушкі? // – Корову пасвыты. // – А нашо корова? // – Молоко даваты. // – А нашо молоко? // – Пастушкі пойіты...<sup>61</sup>

Слово «бык» на ряду с другими зоонимами (кабылка, каза, казёл, конь) используется в белорусской диалектной ткацкой терминологии в значении 'ошибка, допущенная при введении основы кросен в ниты'.

В корильных песнях образы домашних животных могут фигурировать в связи с изготовлением из их шкур одежды и обуви, например, в колядке неженатого парня высмеивают посредством обыгрывания мотива «животные, из которых были изготовлены элементы костюма, оживают»:

Ой, ходыть, ходыть молод братэйко, // А на йім шапка дай собачая, // А на йім шуба дай тэлячая, // А на йім пояс дай солом'яны, // А на йім боты свыной роботы. // Головой махнэ – собака брэхнэ, // Як повэрнэцца – тыля т'зовэцца, // А як нагнэцца – пояс порвэцца, // Як ногой тупнэ, то свыня рохнэ<sup>62</sup>.

Наконец, следует сказать о том, что по-разному семиотизированный образ коровы/быка/теленка функционирует и в детском, в том числе современном, фольклоре, например в дразнилках: «Віця, Віця, Віцяля, //

<sup>61</sup> Традицыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 4: Брэсцкае Палессе. Кн. 2..., с. 372.

<sup>62</sup> У.І. Раговіч: *Песенны фальклор Палесся...*, с. 440.



З'еў карову і цяля, // І дванаццаць парсят, // Толькі хвосцікі вісят» (ФА; Осиповичи Дрогичинского р-на). Корова (Жевательная корова) может выступать персонажем магических вызываний:

Жевательную корову вызывать надо так: залезаешь под одеяло с вилкой и ножом и говоришь: «Жевательная корова, появись! Жевательная корова, принеси мне жвачки!» Потом, когда что-то засветится, нужно быстро это порезать, и резать нужно много раз, потому что сколько раз порежешь – столько жвачек найдешь завтра у себя под подушкой (ФА; Повитье Кобринского р-на).

## Заклучение

Отметим, что образ коровы/теляца включен в многочисленные мифопоэтические контексты белорусской традиции, сохранившей древнейшие семантические связи данного образа с различными элементами мироздания. Поддается прочтению космологический смысл метафоры «корова/бык/вол/теленок – природно-космологические и культурно-антропологические объекты», а также связей названных животных с иным миром, душами предков, демоническими существами. «Коровье-бычий код», возникший на основе мифологической мотивации и поддерживаемый иными ее видами (образной, по внешнему сходству, по общей характеристике и др.) покрывает обширное поле явлений крестьянской духовной и материальной культуры, предметов крестьянского быта, отчетливо просматривается в ритуальной терминологии и фольклорных текстах различных обрядов, играет важнейшую роль в символизме переходного обряда – свадьбы. Обращает на себя внимание соотношенность жизни коровы/быка и человека, спроецированность семантической пары «корова – бык» в сферу человеческих (брачных) отношений, задействованность рассмотренных анималистических образов в текстах со скрытым коитальным смыслом, выраженными любовно-эротическими мотивами. Корова, призванная обеспечить нормальное протекание жизни белорусского крестьянина, связывалась с различными аспектами его бытия, с определенными этапами его жизненного пути, здоровьем, материнством, богатством, удачей вплоть до его личностных качеств. Корова и бык выступают в ритуальных контекстах, связанных с реализацией определенного возрастного и социального статуса, знаменующих переход человека из одного состояния в другое, кодируют как субъект, так и объект соответствующего перехода-испытания, выступают символической репрезентацией мужской (бык с его оплодворяющим, продуцирующим, отцовским началом) и женской

(рождающее, вскармливающее, материнское) тем. Женщина и ее мифопоэтический эквивалент – корова – трактовались как «назначенные природой» к вскармливанию молоком. В реальности выпас коров был не просто повседневным трудом, а своеобразным институтом социализации, средой психэмоционального и социального развития человека. В лирических песнях через символические картины выпаса скота, пахоты волами разворачивается панорама крестьянской жизни с ее чувственными страстями и философским осмыслением своего бытия в бесконечном Космосе.

## Библиография

- Dembovetskiy, Aleksandr Stanislavovich. *Opyt opisaniya Mogilevskoy gubernii po otdelu svadebnyye pesni*. Mogilev-na-Dnepre: Tipografiya gubernskogo pravleniya, 1884 [Дембовецкий, Александр Станиславович. *Опыт описания Могилевской губернии по отделу свадебные песни*. Могилев-на-Днепре: Типография губернского правления, 1884].
- Dobrovol'skiy, Vladimir Nikolayevich. *Smolenskiy etnograficheskiy sbornik*. Vol. 4. Moskva: Tipografiya Ye. Yevdokimova, 1903 [Добровольский, Владимир Николаевич. *Смоленский этнографический сборник*. Ч. 4. Москва: Типография Е. Евдокимова, 1903].
- Etnokul'turnyye protsessy Zapadnogo Poles'ya (Brestchiny) v proshlom i nastoyashchem*, edited by Aleksandr Viktorovich Gurko. Minsk: Belaruskaya navuka, 2020 [Этнокультурные процессы Западного Полесья (Брестчины) в прошлом и настоящем, ред. Александр Викторович Гурко. Минск: Беларуская навука, 2020].
- Fal'klor u zapisakh Yana Chachota i bratow Tyshkuyevichaw*, edited by Vasil' Ivanavich Skidan et al. Minsk: Byelaruskaya navuka, 1997 [Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў, уклад. Васіль Іванавіч Скідан і інш. Мінск: Беларуская навука, 1997].
- Gura, Aleksandr Viktorovich. *Brak i svad'ba v slavyanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simvolika*. Moskva: Izdatel'stvo "Indrik," 2012 [Гура, Александр Викторович. *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*. Издательство "Индрик," Москва 2012].
- Kupal'skiya i pyatrowskiya ryesni*, edited by Arsyen' Syarhyeyevich Lis et al. Minsk: Navuka i tekhnika, 1985 [Купальскія і пятроўскія песні, уклад. Арсень Сяргеевіч Ліс і інш. Мінск: Навука і тэхніка, 1985].
- Rahovich, Uladzimir Iosifavich. *Pyesyenny fal'klor Palyessya*. Vol. 1–3. Vol. 1: *Pyesni svyatochnaha kalyendara*. Minsk: Chatyry chvertsi, 2001 [Раговіч, Уладзімір Іосіфавіч. *Песенны фальклор Палесся*. У 3 т. Т. 1: *Песні святочнага календара*. Мінск: Чатыры чвэрці, 2001].
- Tolstoy, Nikita Il'ich. "Yeshche raz o teme 'tuchi – govyada, dozhd' – moloko'." In *Ocherki slavyanskogo yazychestva*, 253–268. Moskva: Izdatel'stvo "Indrik," 2003 [Толстой, Никита Ильич. "Еще раз о теме 'тучи – говьяда, дождь – молоко'." In *Ocherki slavyanskogo yazychestva*, 253–268. Москва: Издательство "Индрик," 2003]

- В: *Очерки славянского язычества*, 253–268. Москва: Издательство “Индрик,” 2003].
- Tradyttsyunaya mastatskaya kul'tura byelarusaw*. Vol. 1–6. Vol. 4: *Brestskaye Palyessye*. Book 1–2, edited by Tamara Barysawna Varfalameyeva. Minsk: Vysheyschaya shkola, 2008–2009 [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 4: *Брэсцкае Палессе*. У 2 кн., рэд. Тамара Барысаўна Варфаламеева. Мінск: Вышэйшая школа, 2008–2009].
- Tradyttsyunaya mastatskaya kul'tura byelarusaw*. Vol. 1–6. Vol. 4: *Mahilyowskaye Padnyaprowye*, edited by Tamara Barysawna Varfalameyeva. Minsk: Byelaruskaya navuka, 2001 [Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 1: *Магілёўскае Падняпроўе*, склад. Тамара Барысаўна Варфаламеева. Мінск: Беларуская навука, 2001].
- Valodzina, Tatstsyana. “Zhyvyol’ny svyet i wstoylivyya vyrazy.” In *Byelaruski fal’klor. Zhanry, vidy, paetyka*. Vol. 1–6. Book 6: *Malyya zhanry. Dzitsyachy fal’klor*, edited by Anatol’ Syamyenavich Fyadosik, 81–82. Minsk: Byelaruskaya navuka, 2004 [Валодзіна, Таццяна. “Жывёльны свет і ўстойлівыя выразы.” В: *Беларускі фальклор. Жанры, віды, паэтыка*. У 6 кн. Кн. 6: *Малыя жанры. Дзіцячы фальклор*, рэд. Анатоль Сяменавіч Фядосік, 81–82. Мінск: Беларуская навука, 2004].
- Vyslowi*, edited by Maŭsyey Yakawlyevich Hrynblat. Minsk: Navuka i tekhnika, 1979 [Выслоўі, склад. Майсей Якаўлевіч Грынблат. Мінск: Навука і тэхніка, 1979].
- Yurchanka, Hyeorhiy. *Suchasnaya narodnaya lyeksika: z havorki Mstsislawshchynu: slownik A–N*. Minsk: Byelaruskaya navuka, 1993 [Юрчанка, Георгій. *Сучасная народная лексіка: з гаворкі Мсціслаўшчыны: слоўнік А–Н*. Мінск: Беларуская навука, 1993].
- Zahadki*, edited by Vasil’ Kirylavich, Bandarchyk et al. Minsk: Byelaruskaya navuka, 2004 [Загадкі, рэдкал. Васіль Кірылавіч Бандарчык і інш. Мінск: Беларуская навука, 2004].
- Zamovy*, edited by Uladzimir Alyksandravich Vasilyevich and Liya Matsvyeyewna Salavyey. Minsk: Byelarus’, 2009 [Замовы, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч, Лія Мацвееўна Салавей. Мінск: Беларусь, 2009].
- Zaykowski, Edvard, Liya, Salavyey. “Karova.” In *Mifalohiya byelarusaw*, edited by Tatstsyana Valodzina, Syarhyey San’ko, 226. Minsk: Byelarus’, 2011 [Зайкоўскі, Эдвард, Лія, Салавей. “Карова.” В *Міфалогія беларусаў*, рэд. Таццяна Валодзіна, Сяргей Санько, 226. Мінск: Беларусь, 2011].
- Zhuravlev, Anatoliy Federovich. *Yazyk i mif: lingvisticheskiy komentariy k trudu A.N. Afanas’eva “Poeticheskiye vozzreniya slavyan na prirodu.”* Moskva: Izdatel’stvo “Indrik,” 2005 [Журавлев, Анатолий Федерович. *Язык и миф: лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу.”* Москва: Издательство “Индрик,” 2005].
- Zhytstsyadvyechny lad. Byelaruskiya narodnyya prykmety i pavyer’i*, edited by Uladzimir Alyksandravich Vasilyevich. Minsk: Mastatskaya litaratura, 1998 [Жыццёвы адвечны лад. Беларускія народныя прыкметы і павер’і, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч. Мінск: Мастацкая літаратура, 1998].
- Zyamlya stait’s’ pasyarod svyetu... Byelaruskiya narodnyya prykmety i pavyer’i*, edited by Uladzimir Alyksandravich Vasilyevich. Minsk: Mastatskaya litaratura, 1996

[Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч. Мінск: Мастацкая літаратура, 1996].  
*Zyattnaya daroha w vugay: Byelaruskiya narodnyya pryktuety i pavyer'i*, edited by Uladzimir Alyaksandravich Vasilyevich. Minsk: Byelarus', 1999 [Зямная дарога ў вырай: Беларускія народныя прыкметы і павер'і, уклад. Уладзімір Аляксандравіч Васілевіч. Мінск: Беларусь, 1999].

**Inna Shved** – dr hab., profesor w Katedrze Literatury Rosyjskiej i Dziennikarstwa oraz w Katedrze Filologii Angielskiej Państwowego Uniwersytetu im. Aleksandra Puszkina w Brześciu (Białoruś), kierownik Studenckiego Laboratorium Naukowo-Badawczego „Folklor i Krajoznawstwo”. Zainteresowania badawcze: etnosemiotyka, folklorystyka, mitologia słowiańska, zoofilologia, literaturoznawstwo. Autorka kilku monografii, m.in. *Раслінныя сімвалы беларускага фальклору* (Брэст, 2000); *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Брэст, 2004); *Космас і чалавек у дэндэралагічным кодзе беларускага фальклору* (Брэст, 2006); *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст, 2019), oraz ponad 500 artykułów naukowych. Kierowniczką zespołów badawczych oraz wykonawczynią międzynarodowych projektów naukowych i edukacyjnych. Członkini rad redakcyjnych białoruskich, ukraińskich, rosyjskich i polskich czasopism naukowych.

**Inna Shved** – PhD, professor in the Department of Russian Literature and Journalism and in the Department of English Philology of the Alexander Pushkin State University in Brest (Belarus), head of the Student Scientific and Research Laboratory “Folklore and Sightseeing.” Research interests: ethnosemiotics, folklore, Slavic mythology, zoophilology, literary studies. Among her publications are several monographs: *Раслінныя сімвалы беларускага фальклору* (Брэст 2000) (*Raslinnyya simvaly byelaruskaha fal'kloru*, Brest 2000); *Дэндэралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору* (Брэст 2004) (*Dendralahichny kod byelaruskaha tradytsyynaha fal'kloru*, Brest 2004); *Космас і чалавек у дэндэралагічным кодзе беларускага фальклору* (Брэст 2006) (*Kosmas i chalavyek u dendralahichnym kodzue byelaruskaha fal'kloru*, Brest 2006); *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст 2011) (*Mifalohiya kolyeru w byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul'tury*, Brest 2011); *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры* (Брэст 2019) (*Arnitalahichny kod byelaruskay tradytsyynay dukhownay kul'tury*, Brest 2019), and more than 500 scholarly articles. Head of research teams and executor of international research and educational projects. Member of editorial boards of Belarusian, Ukrainian, Russian, and Polish scholarly journals.

