

Алена Каляда

ЭКЗАТЫЧНЫЯ ВОБРАЗЫ Ё БЕЛАРУСКІМ ФАЛЬКЛОРЫ: КІТ, ЧАРАПАХА

Ніл Гілевіч, выдатны знаўца і даследчык фальклору, справядліва адзначыў, наколькі ўражваюць «паэтычным характам і яркасцю малюнка роднай прыроды і вясковага быту» ў беларускіх песнях, прычым «часцей за ўсё гэта нават не малюнка, а толькі паасобныя штрыхі і дэталі... і – што асабліва важна падкрэсліць – нацыянальна каларытныя, тыпова беларускія» [3, 11]. Для Ніла Гілевіча сама сабой зразумела і тое, «што ўсе вобразы, якія набывалі ў песнях сімвалічны сэнс, браліся з навакольнага, пераважна расліннага і жывёльнага, свету. Напрыклад, мясцовая, беларуская флора прадстаўлена ў песеннай сімволіцы такімі раслінамі, як каліна, рабіна, вярба, бяроза, вішня... фауна – амаль выключна птушкамі, такімі, як сокал, селезень і вутачка, голуб і галубка, пава...» [3, 78]. Ніколькі не

спрачаючыся са славытым вучоным, бо, сапраўды, фальклор заўсёды гаворыць на мове нацыянальных вобразаў і карцін, звернем увагу на такое пытанне, як суадносіны традыцыйнага і экзатычнага ў беларускай народнай творчасці. Традыцыя ў фальклоры выяўляецца на розных узроўнях, у тым ліку і на ўзроўні характэрных для кожнага жанру вобразаў. Але сярод іх знаходзяцца і такія, якія ўспрымаюцца як экзатычныя, г. зн. не ўласцівыя этнічнаму асяроддзю. Напрыклад, пава, пра якую згадаў Ніл Гілевіч, – традыцыйны вобраз беларускай лірыкі, толькі ўвайшоў ён у песні зусім не з непасрэдных назіранняў беларусаў над жыццём роднай прыроды, бо ў беларускіх лясах павы і паўліны не жылі, а іншым шляхам, што мы ў свой час і паспрабавалі паказаць пры разглядзе вобраза павы і культурна-міфалагічнага нападнення яго семантыкі [* 1].

Група экзатычных вобразаў у беларускім фальклоры не надта вялікая, жанравае поле іх ужывання даволі абмежаванае, колькасць сюжэтных сітуацый з іх удзелам можна пералічыць на пальцах, але паказальны той факт, што экзатызмы сустракаюцца і сярод раслін (імбір, ціс, кіпаріс), яны ўваходзяць у склад арніталагічных вобразаў (пава, страус), дапаўняюць групу анімалістычных (леў, кіт, чарапахі). Заўсёды складана, а часам нават немагчыма прасачыць шляхі ўваходжання экзатызмаў у беларускі фальклор. Прасцей з фразеалагізмамі, у складзе якіх знаходзяцца назвы экзатычных жывёл, птушак, дрэў, не вядомых у нашым клімаце. М. Малюха, напрыклад, палічыла, што шырока распаўсюджаныя ў розных еўрапейскіх мовах «фразеалагізмы з кампанентамі – назвамі экзатычных дрэў у мовах-крыніцах утвараліся часцей за ўсё з афарызмаў, прыказак і прымавак, якія ўзніклі на глебе антычнай гісторыі і міфалогіі; яны набылі інтэрнацыянальны характар і з’яўляюцца адзінкамі міжнароднага лексічнага фонду» [11, 119].

Што тычыцца кіта і чарапахі, якія ў шэрагу міфаў розных народаў лічацца трымальнікамі зямлі, то ступень іх экзатычнасці для беларусаў зусім не аднолькавая, што знайшло адлюстраванне ў фальклоры. Калі кіт – сапраўдны экзатызм, то чарапахі – умоўны. Нягледзячы на тое, што паводле праведзенага намі апытання сучасныя беларусы лічаць чарапаху экзатычнай для нашай краіны жывёлай, яна зусім не экзотыка для беларускай фауны, праўда, распаўсюджана чарапахі на абмежаванай тэрыторыі – пераважна на поўдні, у палескіх балотах. Балотная чарапахі, такім чынам, была звычайнай з’явай на Палессі. Цяпер яна сустракаецца рэдка і таму занесена ў Чырвоную кнігу.

Параўнальны аналіз сведчыць, што ў беларускім фальклоры кіт і чарапаху сустракаюцца ў розных жанрах: кіт – у казках, духоўных вершах, баладных і любоўных песнях, чарапаху – у прымхліцах, аповедах пра магічную практыку беларусаў, загадках. Розныя і вытокі міфалагічнай семантыкі гэтых істот, і ступень іх міфалагічнасці. Калі казачны кіт яшчэ захоўвае семантычны імпульс трымальніка зямлі, хаця і ў зніжаным варыянце (ён нібы востраў, на якім ужо ёсць вёскі, палі), калі ў яго вобразе заўважаюцца алюзіі з біблейскім кітом-паглынальнікам, у чэраве якога, як памятаем, тры дні знаходзіўся Іона, то касмалагічная семантыка зусім не ўласцівая вобразу чарапахі ў беларускім фальклоры, хаця ў мадэлі светабудовы кіт і чарапаху былі тыпалагічна суадноснымі.

Безумоўна, старажытны семантычны комплекс кіта – трымальніка зямлі супярэчыў старазапаветнай канцэпцыі светабудовы і стварэння свету Богам, але менавіта ўяўленні пра кіта, што ішлі з глыбіні дахрысціянскіх тысячагоддзяў, актуалізаваліся ў духоўных вершах усходніх славян, у прыватнасці ў «Галубінай кнізе». Лічыцца, што стваральнікамі і носьбітамі духоўных спеваў быў асобны клас людзей – паломнікаў па святых месцах. На Русі іх называлі калікамі пераходжымі.

Вучоныя культурна-гістарычнай школы правялі вялікую працу па выяўленні вусных і пісьмовых крыніц духоўных вершаў, характэрных для народнай творчасці Міжземнамор'я і Еўропы. Ф. Селіванаў палічыў, што стварэнне і распаўсюджванне духоўных вершаў на Русі пачалося пасля хрышчэння [17, 4]. Яшчэ ў XIX ст. вучоныя адзначалі падабенства верша «Галубіная кніга» з візантыйскім апокрыфам «Гутарка трох свяціцеляў», які быў перакладзены з грэчаскай на царкоўнаславянскую мову не пазней за XI ст., уяўляў сабою дзіўны кангламерат язычніцкіх і хрысціянскіх, у тым ліку і неартадаксальных, касмалагічных матываў. Апокрыф меў шырокае хаджэнне сярод пісьменных людзей, яго ўплыў на духоўны верш «Галубіная кніга» не выклікае сумненняў. У пыгальна-адказнай форме гэты верш даваў версію стройнай касмалагічнай сістэмы – вобразнай і маштабнай, дзе кіт абвешчаўся рыбай-маці, бо на ёй трымаецца зямля. У «Беларускім зборніку» Е. Р. Раманава на пытанне «*А якая рыба ўсім рыбам маці?*» даваліся адказы «*кіт-рыба*» [16, 297–298]. Рускія вершы згадваюць пра кітоў: «*На китах-рыбах земля основана*» [18, 34]. Часам колькасць кітоў удакладняецца: «*На семи китах земля основана*» [18, 30]. Застаецца адкрытым пытанне, існаваў вобраз кіта – трымальніка зямлі ў народнай свядомасці да прыняцця хрысціянства або гэтым яна абавязана галоўным чынам духоўным вершам.

Праблема вызначэння апоры, на якой трымаецца свет, адносілася да ліку ракавых, бо якую б апору ні прапанаваў чарговы міф, заўсёды застава-лася нявырашаным пытанне, на чым знаходзіцца гэта апора і што з'яўляецца апорай для яе самой. Часцей за ўсё трымальнікамі светабудовы ўяўляліся гіганцкія жывёлы. Мяркуецца, што вобраз сланоў мог прыйсці ў Еўропу з Індыі. Сярод цюркскіх народаў было распаўсюджана ўяўленне, што зямлю трымае на сабе вялізны сівы бык. Згодна з мусульманскім міфам, для падтрымкі быка Алах стварыў судна даўжынёй у 550 гадоў шляху, а яно знаходзілася на спіне вялізнай рыбы. Такім чынам, самай не-супярэчлівай аказалася мадэль свету, якая ўключала сусветны акіян і ве-лічэзную рыбу або кіта. Яны сустракаюцца ў міфах, легендах, казаннях многіх усходніх і сібірскіх народаў. Паводле бурацкага міфа, Маці – ства-ральніца сусвету ўмацавала зямлю на спіне кіта. Эпас якутаў згадвае пра «жалежных рыб падземных мораў», а ў гераічным казанні алтайцаў кан-крэтна гаворыцца пра двух аднолькавых кітоў, якія падтрымліваюць зямлю. Эвенкі лічылі, што зямля абапіраецца на двух шчупакоў і двух акунёў, а ў фальклоры эскімосаў зноў фігуруе кіт. В. У. Еўсюкоў схільны лічыць, што ўяўленні аб міфалагічным кіце, якога сустракаем у духоўных вершах, былі запазычаны з Усходу. У духоўных вершах згадваецца як уласна кіт-рыба, так і «тит-рыба», «Кытра-рыба»; папулярныя некалі на Русі кніжныя ка-занні паведамлялі аб «великорыбине» або «огнеродном ките» [7, 57–62]. На Гомельшчыне ў наш час запісаны цікавы аповед аб светабудове ад Ніны Дзмітрыеўны Аўраменка, 1930 г. н., якая чула яго ад сваёй маці. Прад-стаўленая ў ім канцэпцыя светабудовы абсалютна арыгінальная. Згодна з ёй, «свет складаецца з двух частак Першую трымае кіт, які плавае на моры. На гэтай частцы жыве мала людзей, бо ў час разводдзя яе залівае вадой. Людзі тут смелья, мужныя, храбрыя, здаровыя, бо ім увесь час трэ змагацца з вадой». А вось другую палову зямлі трымае слон, і там жывуць іншыя людзі, якія могуць мець родзічаў на першай. Галоўнай апорай зямлі лічыўся слон, ад яго залежаў лёс зямлі і жыццё людзей, таму, відаць, існаваў культ слана, а не кіта: «І тыя людзі баяліся, што слон можа завал-навацца і зямля пахіснецца, тады ўсе людзі пападаюць у ваду і потопяцца. Жыццё можа так вось і закончыцца. Таму яны не валіавалі слана, хвалілі яго, задабрывалі чым-небудзь» [13, 223–224]. Пра позняе ўваходжанне кіта ў фальклор усходніх славян сведчыць той факт, што кіт сустракаецца ў ча-радзейна-фантастычных казках, сюжэтныя сітуацыі якіх адчулі ўплыў хрысціянскіх ідэй. Перш за ўсё гэта тычыцца нараджэння галоўнага героя. Ён нарадзіўся ад старых, таму баба не пайшла яго бабіць. кумы не пайшлі

хрысціць, і поп адмовіўся. Калі Безыменны, як сталі зваць хлопца, пайшоў у свет, то ахрысцілі яго, далі імя, маральнае выхаванне і добрыя парады тры пустэльнікі, што дапамагло яму пераадолець усе перашкоды, выканаць загады цара, пазбавіцца ад ілгуноў і зайздроснікаў, ажаніцца з Пракраснай Настассяй і стаць царом. Марфалагічна казка «Тром сын Безыменны» складаецца з некалькіх хадоў. Адзін з іх – загад цара даведацца, чаму тры дні і тры ночы не свеціць сонца. Па дарозе да сонцавай маці Тром сын сустракае розных людзей, звяроў, птушак, якія займаюцца дарэмнымі справамі і не могуць спыніцца. А Кіт-рыба нерухома ляжыць цераз мора і не можа павярнуцца на другі бок так доўга, што «*на ёй дайжа калявіны выбіты, едучы на калёсах*» [14, 455]. Усе пакутнікі просяць Тром сына памянуць аб іх душах і даведацца ў сонцавай маці, за што іх пакараў Гасподзь. Пра гэта ведае маці сонца, яе сын, але вышэйшай сілай з’яўляецца Бог, і гэта Бог не язычніцкі, а хрысціянскі.

Вобраз Тром сына, з аднаго боку, характарызуецца пакорлівасцю – пасля здзяйснення подзвігаў ён заўсёды вяртаецца да працы ў царскай канюшні, не патрабуючы ніякай узнагароды, а з другога – рысамі сапраўднага казачнага героя. Пакутнікі, што сустрэліся яму, пакараны менавіта за маральныя грахі, выратавацца яны могуць толькі шляхам шчырага пакаяння або, як Кіт-рыба, выпраўлення несправядлівасці: «*Яна многа людзей праглынула, паела, дайже караблі паела. Калі б яна выхаркнула хоць трэцюю часць, ёй бы бог грахоў адпусціў бы*» [14, 457]. Потым, як гэта звычайна бывае ў казках, удзячныя Кіт і іншыя жывёлы дапамагаюць Тром сыну выканаць чарговае заданне.

Такім чынам, лейтматыў беларускай казкі – пакорлівасць Божай волі, пакаранне за парушэнне нормаў хрысціянскай маралі, пакаянне і адпушчэнне грахоў, тыпова казачная ўзнагарода героя, якую ён атрымаў у тым ліку і за свае высокія маральныя якасці, што сталі вынікам яго выхавання пустэльнікамі.

Кіт-паглынальнік ёсць у некаторых варыянтах казак АТ 461=930 (Марка багаты) пра несумленнага багача і шчаслівага беднага хлопца, якому наканавана атрымаць Маркава багацце. Сюжэт казкі суадносіцца з сусветна вядомымі легендамі аб героі, ад якога адразу пасля нараджэння дарэмна імкнуцца пазбавіцца: ён выратоўваецца, і ўсё адбываецца згодна з прадказаннем. Казка «Марка багаты і Васіль Бяссчасны» мае легендарны зачын: пад выглядам аднаго з батракоў Бог наведвае негасцінную хату багача, які дазваляе падарожным пераначаваць толькі ў хляве, і надзяляе шчаслівай доляй нованароджанага сына бедняка, але матыў пакут дуба,

перавозчыка і кіта, з якім потым сустрэнецца Васіль, за грахі ў ёй адсутнічае. Кіт-рыба так доўга ляжыць цераз мора, што «*конные и пешие пробили у нее тело до ребер*» [14, 348], і вызваляецца пасля таго, як выхарквае праглынутыя караблі Марка.

У рускай казцы герой па загаду Марка выпраўляецца да Змія, у казцы «Васіль Удовін сын, багатага Марачкі зяць», апублікаванай у трэцім выпуску «*Беларускага зборніка*» Е. Р. Раманавы, – да Божай Маці і Бога, а Тром сын Безыменны, як памятаем, – да сонцавай маці і сонца. Сюжэт АТ 460В (падарожжа да сонца) існуе ў рускай традыцыі як самастойны, пакутніцай там з’яўляецца рыба-шчупак, і толькі яна адна атрымлівае адпушчэнне грахоў ад сонца, якое само выступае суддзёй [14, 351–352]. Магчыма, шчупак з’явіўся замест кіта ў выніку адаптацыі сюжэта да мясцовых рэалій, але нельга выключыць таго, што вобраз шчупака спрадвечны для ўсходнеславянскіх варыянтаў казак. Калі гэта так, то можна гаварыць аб існаванні дзвюх версій паглынальнікаў – нацыянальнай (шчупака) і запазычанай. Казкі, дзе прысутнічае кіт, маюць нахіл да маралізатарства, хаця ідэя пакарання за грахі вытрымліваецца не заўсёды, што сведчыць аб непаслядоўнасці фальклорнага мыслення стваральнікаў.

Казачны кіт-паглынальнік дзейнічае самастойна і гэтым адрозніваецца ад кіта з біблейскай кнігі Іоны. Праўда, кіт з’явіўся толькі ў славянскім перакладзе, а ў арыгінале старазапаветны Яхве загадвае праглынуць Іону вялікай рыбе за тое, што прарок паспрабаваў ухіліцца ад божай волі. Біблейская рыба – сродак пакарання Іоны за грэх непаслушэнства, а ў казках грахоўнасць персанажа інверсійна пераносіцца на кіта за яго жорсткія ўчынкі ў дачыненні да людзей, што цалкам адпавядае гуманістычнаму пафасу народнай творчасці. Цікава, што ў баладнай песні з’яўляецца семантычна новы кіт – выратавальнік:

*Няхай мяне кіт-рыба з’есці,
Чымся з паганым на пасадзе сесці* [1, 241].

Як бачым, паглынненне кітом дзяўчына лічыць спосабам пазбегнуць непажаданага для сябя шлюбу. Дадзеная формула суадносіцца з формулай, што прысутнічае ў любоўнай песні «*Ох ты, дзяўчыначка, чырвоная вішня*»:

*Лети я буду ў моры пясок есці,
Ніж з нялюбым за столікам есці* [15, 181].

Яна красамоўна сведчыць аб шляхах вобразнага пашырэння фальклорнай свядомасці за кошт запазычання экзатызмаў. Гэта цяпер усе ведаюць, што «*кіт – вялікая марская млекакормячая жывёліна, знешне падоб-*

ная на рыбу» [19, 690], «самая вялікая з існуючых зараз» [6, 112]. А ў сярэднявеччы наогул «здавалася, што на спіне марскога монстра (кіта) нават кусты растуць, таму ўсе лічаць кіта за востраў» [20, 353]. Трымальнік зямлі ў міфалагічнай карціне свету, кіт смела трансфармуецца фальклорнай свядомасцю. Ён становіцца то пакараным за грэх паглынання людзей, то набывае рысы выратавальніка, уяўляецца то жывым востравам, на якім і людзі жывуць, і дрэвы растуць, то жывым мастом, які ў казках нікога не здзіўляе, быццам кіт-мост – звычайная з’ява.

Чарапаху ў беларускім фальклоры прадстаўлена параўнальна менш за кіта, хаця ў міфах многіх народаў ёй нароўні з лягушкай і змяёй (змеем) адводзіцца не толькі вельмі важная роля трымацелькі зямлі; чарапаху з’яўлялася ўвасабленнем самой зямлі, якая ўтварылася з яе цела. Напрыклад, эвенкі лічылі, што чатырохвугольная зямля трымаецца на чатырох чарапахах. Паводле некаторых міфаў, з панцыра чарапахі ўтварылася цвёрдая зямля. Арыгінальны мангольскі міф аб стварэнні свету з чарапахі, забітай багатыром: вадкасць, што вылілася з паміраючай жывёлы, стала морам, а кавалачкі зямлі, заціснутыя ў яе лапах, утварылі глебу і ўсё, што расце на ёй. Карціна свету іракезаў складалася з чарапахі Хах-ху-ных, на панцыры якой з доннага глею разраслася зямля з Сусветным дрэвам у цэнтры. А дзякуючы чарапасе, створанай вялікім героем Нанабунам, продкам людзей і жывёл, людзі выратаваліся ад змея, што хацеў загубіць усё жывое: на яе спіне, як на плавучым востраве, людзі і звяры схаваліся ад небяспекі. Чарапаху – улюбёны касмічны персанаж кітайскіх і карэйскіх міфаў. У сярэднявекавым індыйскім мастацтве сусвет маляваўся наступным чынам: вялізны змей, што акаляе светабудову, нясе на сабе чарапаху, на яе спіне стаяць чатыры сланы, што падпіраюць зямлю [7, 67–70]. У балгарскіх касмалагічных уяўленнях чарапаху трымае на сабе ўсю зямлю: зямлю падпірае вол, які стаіць на рыбе, рыба плавае ў моры, мора знаходзіцца на ветры, а вецер на чарапасе [5, 60–64]. Вучоныя лічаць, што зааморфная мадэль Сусвету з’яўляецца самай старажытнай. Міфаў, дзе зямля ўяўляецца ў выглядзе жывёлы, захавалася мала, а ў беларусаў, параўнальна маладога этнасу, іх наогул не адзначаецца. Што тычыцца чарапахі, то з ёй у народнай культуры звязаны пэўныя ўяўленні: як і ў выпадках з іншымі жывёламі, то пазітыўныя, то негатыўныя. З аднаго боку, лічылася, што чарапаху можа станоўча паўплываць на прадукцыйнасць каровы, засцерагчы яе ад шкоды. Гэтую ўласцівасць выкарыстоўвалі ў магічнай практыцы: «Вядома, што чарапаху некалі трымалі ў памыях, якімі затым паілі карову, што павінна было памысна ўплываць на колькасць

малака і захоўваць карову ад урокаў» [10, 137]. Можна нагадаць і пра такі звычай: «Жывую чарапаху закапваюць у хлеб, свінарнік, каб свінні вяліся і большылі». З другога боку, чарапаха адносілася да ліку жывёл, у якіх перакідваліся ведзьмы, аб чым сведчыць наступны прымхлівы аповед: «Колісь кум ля кумы одрубай ногу на Усюночну. Каждэ, пропадае молоко – пойду постэрэжу, ведзьма прыйдэ на ўсюночну молоко браты. Бачыць, лізэ чэрэпаха ў хліў. А он одрубай лапу чэрэпасі. Вот на другый дэнь клічэ кум кума в госці і кажэ: «Ходітэ до нас в госці, тэпэр Паска». А той кум кажэ: «Куды ж піду в госці, як ты мэі жыныцы одрубай ногу». А та кума ведзьма була, она пэрэкінулася чэрэпахаю» [5, 394].

У нешматлікіх выслоўях і загадках чарапаха падаецца паводле знешніх прыкмет. Выслоўе *паўзе як чарапаха* [4, 363] магло ўзнікнуць на нацыянальнай глебе. Разам з тым яно магло быць і запазычана: адно не выключае другога.

Чарапаха з'яўляецца аб'ектам загадвання: «*Хоць малая, ды дужая: з сабою хату носіць*» [9, 319].

У больш позняй загадцы яна выкарыстоўваецца для стварэння метафарычнага вобраза: «*Паўзе чарапаха – стальная рубаша. Танк*» [9, 401].

Як бачым, ва ўсіх выпадках увага скіроўваецца на павольны рух чарапахі і яе незвычайны выгляд.

Такім чынам, аналіз семантычна-функцыянальных параметраў вобразаў кіта і чарапахі ў беларускім фальклоры дае падставы зрабіць пэўныя вывады.

Нягледзячы на тое, што кіт і чарапах сапраўды ўспрымаліся як незвычайныя жывёлы, ступень іх экзатычнасці была рознай. Для палешукоў балотная чарапах – эмпірычная рэальнасць мясцовай фауны, а для астатніх жыхароў нашай краіны – экзатызм нароўні з кітом. У міфалагічнай свядомасці палешукоў чарапах, падобна іншым водна-зямным істотам – жабам і змеям, набыла амбівалентную семантыку. Згодна з гэтым, чарапаху, з аднаго боку, выкарыстоўвалі ў прадуцыравальна-ахоўнай магіі, а з другога – лічылі, што ў выглядзе чарапах шкодзяць гаспадарцы ведзьмы. Звестак пра міфалогію чарапахі сабрана вельмі мала, але відавочна, што ў беларускай народнай творчасці яе вобразу не ўласціва тая машабнасць, якой чарапах характарызуецца ў касмалагічных міфах іншых народаў.

Наадварот, кіт, цалкам экзатычны для фальклорнай свядомасці беларусаў, уражвае сваімі машабамі: то ён мост цераз мора, то падобны на востраў з паселішчамі, але яго машабнасць зусім не сувымерная з касмалагічнай. Катэгарыяльная адзнака казачнага кіта – вымушаная нерухо-

масць з прычыны «віны», якая асэнсоўваецца не толькі ў быгавым ключы (нанясенне шкоды людзям), але з рэлігійна-маральнай пазіцыі (шкода як грэх). Вобраз кіта-карніка, які стаў вядомы вернікам дзякуючы славянскаму перакладу кнігі Іоны, фантазія казачнікаў ператварае ў пакаранага шкодніка. Звычайна кіт – эпізядычны персанаж, ён ніколі не з’яўляцца антаганістам героя. Часам, калі герою, згодна з сюжэтам, трэба выканаць чарговае заданне, кіт уваходзіць у катэгорыю ўдзячных за вызваленне ці выратаванне жывёл-памочнікаў. У лірычнай песні гераіня гатова лепш стаць ахвярай кіта-пажыральніка, чым выйсці замуж за нялюбага. Менавіта такім чынам, за кошт ужывання экзатычнага (і таму вельмі ўражальнага) вобраза, узбагачаецца склад першай часткі тыповай песеннай формулы «лепш тое, чым гэта».

Мяркуем, што разгляд усяго кола экзатычных вобразаў у беларускім фальклоры істотна дапоўніць наша ўяўленне аб структуры фальклорнай свядомасці, дасць магчымасць знайсці адказы на пытанне аб спецыфіцы жанравага мыслення, суадносінах у ім нацыянальнага і запазычанага, прыстасаванні запазычанага да жанравых канонаў.

ЗАЎВАГІ

* 1. *Каляда А.* Генезіс, семантыка, кантэкст экзатычных вобразаў у беларускім фальклоры // Фалькларыстычныя даследаванні. Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: 3б. арт. / Пад рэд. Р. М. Кавалёвай, В. В. Прыемка. Мн., 2004; *Каляда А.* Асаблівасці мастацкага ўвасаблення вобраза павы ў беларускіх веснавых песнях // Міфалогія – фальклор – літаратура: Праблемы паэтыкі: 3б. навук. прац. Вып. 3. Мн., 2004.

ЛІТАРАТУРА

1. Балады: У 2-х кн. Кн. 2. / Уклад. Л. М. Салавей. Мн., 1978.
2. Беларускія народныя казкі / Уклад. М. А. Казбярук. Мн., 1990.
3. *Гілевіч Н. С.* Паэтыка беларускай народнай лірыкі. Мн., 1975.
4. Выслоўі / Склад. М. Грынблат. Мн. 1979.
5. *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
6. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. СПб – М., 1881.
7. *Евсюков В. В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988.

8. Жертвоприношения: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М., 2000.
9. Загадки / Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мн., 1972.
10. Зямля стаіць пасярод свету. Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / Уклад. У. Васілевіч. Мн., 1996.
11. *Малоха М.* Фразеологізмы с концептом «дерево» в зеркале народной культуры. М., 1998.
12. Легенды и мифы Севера / Сост. В. М. Санги. М., 1985.
13. Народная міфалогія Гомельшчыны: Фальклорна-этнаграфічны зборнік / Уклад. І. Ф. Штэйнер, В. С. Новак. Мн., 2003.
14. Народные русские сказки, собранные А. Н. Афанасьевым. В 3-х т. Т. 2. М., 1957.
15. Песні пра каханне / Склад. У. К. Цішчанка. Мн., 1978.
16. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.
17. *Селиванов Ф. М.* Народно-христианская поэзия // Стихи духовные. М., 1991.
18. Стихи духовные. М., 1991.
19. Глумачальны слоўнік беларускай мовы: У 5-ці т. / Пад рэд. К. К. Атраховіча. Мн., 1977–1985.
20. Энциклопедический словарь символов / Авт.-сост. Н. А. Истомина. М., 2003.