КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 39 [114+115] (=826)

РУСКІЯ, УКРАІНСКІЯ І ПОЛЬСКІЯ ЗЕМЛІ Ў МІФАПАЭТЫЧНЫХ УЯЎЛЕННЯХ БЕЛАРУСАЎ XIX – ПАЧАТКУ XX СТАГОДДЗЯ

канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ
(Полацкі дзяржаўны універсітэт)

На падставе гістарычных, этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў характарызуюцца міфапаэтычныя вобразы рускіх, украінскіх, польскіх зямель і гарадоў у традыцыйнай карціне свету беларусаў XIX – пачатку XX стагоддзя. Прыходзім да высновы, што ва ўяўленнях беларусаў Расія, Украіна і Польшча рэпрэзэнтавалі адно з вымярэнняў іншасвету – «чужую старану», якая характарызуецца інфернальнай сутнасцю і суаднесенасцю з ідэяй смерці. З другога боку, буйнейшыя гарады гэтых краін – Кіеў, Масква, Варшава – маглі ў залежнасці ад рытуальнага кантэксту ўвасабляць міфалагічны Цэнтр светабудовы.

Уводзіны. Актуальнасць дадзенай тэмы заключаецца ў тым, што айчыннае народазнаўства практычна не мае даследаванняў, прысвечаных аналізу міфапаэтычнага ўспрыняцця беларусамі такіх «мегаадзінак» культурнай прасторы, як Расія, Украіна і Польшча. У той жа час у суседніх краінах з'яўляюцца даволі частотнымі і разам з тым спецыфічнымі вобразамі ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў, што знайшло сваё адлюстраванне ў разнастайных жанрах фальклору, уяўленнях і вераваннях.

Такім чынам, мэтай дадзенага даследавання з'яўляецца характарыстыка вобразаў Рускіх, Украінскіх і Польскіх земляў у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў XIX – пачатку XX стагоддзя. З пастаўленай мэты вынікаюць наступныя задачы:

- вызначыць геаграфічныя, гістарычныя і культурныя фактары фальклорнай інтэрпрэтацыі суседніх краін у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў;
- ахарактарызаваць семіятычны статус Расіі, Украіны і Польшчы ў народнай міфалогіі прасторы.

Асноўная частка. Адметнасцю традыцыйнага (фальклорнага) светапогляду, міфапаэтычнага ў сваёй аснове, з'яўляецца надзвычай высокі ўзровень семіятызацыі прасторы. Любы прасторавы локус прыроднага (поле, лес, балота, рака) і культурнага (дом, вёска, горад, краіна) атачэння меў акрамя свайго непасрэднага значэння сімвалічнае прачытанне і займаў адпаведнае месца ў міфапаэтычнай карціне свету. У гэтым кантэксце краіны, якія непасрэдна мяжуюць з этнічнай прасторай беларусаў, не маглі застацца «непрачытанымі» (не-знакавымі) для апошніх. Аднак вобразы Расіі, Украіны і Польшчы, якія знайшлі сваё адлюстраванне ва ўяўленнях і фальклоры беларусаў, з'яўляюцца не цэльным і адназначным, але дысперсным (калі першаступеннае значэнне набываюць рэальныя і фальклярызаваныя веды пра асобныя рэгіёны і гарады) і амбівалентным, што абумоўлена як складанымі гістарычнымі варункамі этнічнага ўзаемадзеяння беларусаў са сваімі суседзямі, так і асаблівасцямі міфапаэтычнага светаразумення.

Для беларусаў XIX – пачатку XX стагоддзя, якія ў аснове сваёй прадстаўлялі традыцыйную (аграрную) супольнасць, першаступеннае значэнне ў жыццёва-гаспадарчым і рытуальна-міфалагічным плане меў «свой» свет – зона больш ці менш засвоеная ў выніку вытворчай дзейнасці і праз гэта вядомая. Іншымі словамі, гэта – «*рэальная прастора*, якую вяскоўцы засведчваюць штодзённа, яна з'яўляецца канкрэтнай, якую можна крануць, убачыць» [1, s. 131]. Нізкі ўзровень мабільнасці і камунікацыі ў рамках традыцыйнай культуры зводзіў «гэты» свет фактычна да межаў адной вёскі з наваколлем. Так, даследчыца Палесся Э. Яленская адзначала: «Камунікацыя паміж адной і другой вёскай надзвычай рэдкая... сярод вяскоўцаў сустракаюцца людзі, якія на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў жыцця не наважыліся на вандроўку большую за пару міляў» [2, s. 5]. Падобную заўвагу адносна беларусаў Магілёўшчыны робіць і А. Дэмбавецкі: «Беларус наогул хутчэй вораг усялякага перамяшчэння і перасялення, і нярэдка можна... сустрэць старых, якія за ўсё сваё жыццё не былі далей за 30 – 40 вёрст ад свайго паселішча» [3, с. 481]. Такім чынам, незалежна ад таго, дзе жыў беларускі вясковец: у Віцебскай губерні, памежнай з Расіяй, ці Магілёўскай, што межавала з Украінай, землі этнічных суседзяў належалі да катэгорыі не рэальнай, але *ментальнай прасторы* – незнаёмай з уласнага досведу, нябачнай, якая выступае элементам штодзённасці толькі дзякуючы размовам пра яе [1, s. 131]. Пры гэтым «далёкі», «чужы» свет, не спраўджаны праз асабісты (калектыўны) жыццёвы вопыт, набываў напаўміфалагічныя рысы: «У думках палешука, народжанага ў сваёй вёсцы, выхаванага ў замкнёным коле сваякоў і суседзяў і састарэўшага сярод таго ж атачэння, рэшта свету ўяўлялася як нешта напаўпраўдзівае, як бы баечнае троху дзіва, у якое небяспечна верыць цалкам» [2, s. 182 – 183]. Гэткае напаўміфалагічнае стаўленне да «чужой стараны», набліжанай да

«таго» свету, увогуле было настолькі трывалым, што яго не маглі разбурыць нават тыя, хто рэальна бачыў «далёкі край»: «Салдаты, вяртаючыся з войска, распавядалі пра зведаныя краі, але вялікай веры не ўзбуджалі; гаспадары, слухаючы іх аповяды, ківаюць галовамі, але цалкам ім не вераць» [2, s. 183]. Паказальным у гэтым плане з'яўляецца апавяданне бывалага пана, які бачыў у Маскве «Цар-гармату», і скептычная, недаверлівая рэакцыя на пачутае з боку беларускіх сялян. «Убачылі мужыкі ў горадзе гармату – глядзяць і дзівяцца: – Во, – кажа адзін, – каб яе добра набіць, то, пэўна, на ўвесь горад раўнула б. А праходзіў тут нейкі паніч, ды пачуў, што яны казалі.

– Эх, – кажа, – што гэта за гармата! Вот у Маскве я бачыў гармату, вот гармата дык гармата: у рулю дык з возам сена ўехаць можна.

Адзін мужык падумаў і кажа: – Што за дзіва! Нашто ў нас у вёсцы было здарэнне, што, пэўна, паніч і не чуў… і не ведаў.

– А што ж такое?

– А, – кажа, – меўся да нас нейкі начальнік прыехаць. Ну дык, як яго спаткаць найлепей? Вот адзін адстаўны салдат і радзіць: «Есць у нас гармата старая, ад шведа ці ад пранцуза асталася, дык яе, кажа, вычысцім, а як будзе ехаць начальнік, дык і выстралім на павітанне». А была яна заржавеўшы. Вот салдат узяў сала, вычысціў добра ў сярэдзіне, памазаў і чакае, набіўшы яе, як выстраліць. Тым часам, пакуль начальнік прыедзе, разышліся дамоў. А міма бег сабака, пачуў сала, стаў лізаць і ўлез у сярэдзіну. Тут крыкнулі, што едзе начальнік. Салдат падбег і стрэліў. Як стрэліць яна, як выкіне сабаку, як забрэша сабака, дык якраз, як во гэты паніч цяпер» [4, с. 43 – 44].

Расія (Русь). Пры характарыстыцы вобраза Рускіх зямель у светапоглядзе беларусаў XIX – пачатку XX стагоддзя трэба ўлічваць шматзначнасць уласна тэрміна «Русь» і «рускі», адлюстраваную ў фальклоры. У пісьмовых крыніцах Вялікага княства Літоўскага XVI – XVIII стагоддзяў этнаканфесіёнім «рускі» азначаў праваслаўнае насельніцтва дзяржавы, а не этнічных рускіх, якіх называлі «масква», «маскавіты», «маскалі» [5, с. 78 – 79, 131]. Падобная сітуацыя мела месца нават і ў XIX стагоддзі, пра што паведамляў І. Карскі – карэспандэнт П. Шэйна ў Гродзенскай губерні: «Вялікарусаў сяляне нашыя завуць казакамі, маскалямі і русакамі» [6, с. 98]. Адпаведна і тэрмін «Русь», даволі частотны ў беларускім казачным эпасе, выкарыстоўваецца для пазначэння «свайго», «хрышчонага» свету людзей у супрацьвагу тагасвету, населенаму цмокамі, пачварамі, нячыстай сілай, але ніякім чынам не ўказвае на этнічныя землі рускіх. Антыномія рускі / хрышчоны / чалавечы – тагасветны / нехрышчоны / нялюдскі найбольш выразна праяўляецца ў чарадзейных казках: «Конь, на якім Янка ехаў, адвярнуўся назад і гаворыць на каня змея:

– Брат даражэнькі, я гэта ж вязу рускага чалавека, а ты вязеш нячыстую сілу на сабе. Спатыкніся на левую нагу, скінь змея» [7, с. 507].

Абсалютна іншае значэнне набывае «Русь» (руская зямля) у фальклорным вымярэнні рэальнай гісторыі. Так, уключэнне Беларускага Падзвіння ў склад «Рускай зямлі» ў фальклорнай памяці беларусаў трывала суадносіцца з часамі праўлення Кацярыны II: «Не доўга думала асілак-Кацярына; як ухопіць за путы ў адну руку аднаго, а ў другую другога каня: І пайшла імі валяць / Польскую рацъ; / Процьму народа пабіла. / Многа ў Дзвіне патапіла. / А рэшткі за рэчку прагнала. / І тут руская зямля стала» [8, с. 244]. Аднак падобная экспансія «рускай зямлі», непасрэдна звязаная з палітычнай драмай падзелаў Рэчы Паспалітай, успрымалася ў свядомасці беларуса XIX стагоддзя як прычына парушэння існага светаладу і зменаў больш шырокага – анталагічнага і нават касмалагічнага плану. «Старыя сцвярджаюць, што пакуль «Кацярынушка забрала край, – зімы былі карацей, а як забрала, – лета стала карацейшым» [9, с. 41]. Разбурэнне «сваёй» і далучэнне да «чужой» дзяржавы – Расіи – гэта і сканчэнне колішніх «добрых часоў»: «Мы спрэжда былі багаты, было ў нас трыдцаць коней. Наканец таго, заступілі памешчыкі з Масквы, асталось з трыдцаці тры толькі» [10, с. 89].

Вобраз Русі як «чужой», «далёкай», патэнцыйна небяспечнай і пагібельнай стараны рэзка актуалізуецца ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў у канцы XVIII – XIX стагоддзі, пасля ўвядзення рэкруцкага набора, калі чалавек, забраны на 25-гадовую вайсковую службу, фактычна лічыўся для радзіны памерлым. Так, малады рэкрут наракае ў песні: «Я паеду на Русь, на вайну. / Там на Русі ўсё чужая старана, / Толькі неба да сырая зямля. / Я заплачу, пры абозе ідучы, / Бацьку, матку ўспамінаючы, / Сваю долю праклінаючы» [11, с. 51]. Пры гэтым паказальна, што і вестка пра смерць рэкрута незалежна ад таго, дзе ён рэальна ваяваў і загінуў, прыходзіць менавіта з «Русі», што выразна атаясамліваецца з тагасветам, дасягнуць якога могуць толькі птушкі. «Наляцелі шэры гусі са Русі, / Селі-палі ў удовушкі на дварэ, / І крылкамі ўвесь двор услалі, / І вочку каморачку асвяцілі, / Галаскамі удовушку ўзбудзілі: / – Устань, устань, удовушка малада, / Ці не едзе а твой муж са вайны. / Сам не едзе, толькі конік бяжыць…» [11, с. 278].

Разам з тым Расія ў народным светаўспрыняцці тоіць у сабе і іншую небяспеку: доўгачасовае знаходжанне «тутэйшага» чалавека там можа прывесці не толькі да фізічнай пагібелі, але і да страты культурнай (моўнай) ідэнтычнасці, што робіць няпэўнай ідэнтыфікацыю асобы ў рамках традыцыйнай супольнасці, калі «ў залежнасці ад сітуацыі важнай была мова, рэлігія, вопратка, звычаёвасць, класавая прыналежнасць» [12, s. 181]. Красамоўным у гэтым выпадку з'яўляецца побытавае назіранне, зробленае

ў Гарадзенскім павеце ў канцы XIX стагоддзя. «Калі незнаёмы з мясцовасцю спытае сустрэчнага тубыльца: «з якой вы дзярэўні?», альбо: «как называется эта деревня?», то запытаны хаця і адкажа, але перад тым акіне яго з ног да галавы здзіўленым позіркам і ў сваю чаргу запытае: «мусіць, чалавечку, вы расейскій, што пытаецеся не па-нашаму, а гаворыце «з якой дзярэўні?». І калі той скажа: «Не, я тутэйшы, Ваў-кавыскага уезда, Лунянскай парахвіі, толькі гавару крыху іначай, бо ў маскалёў быў 10 рокаў», то ту-былец часцяком заўважыць: «А дальбо! Я такі думаў па адзенні і з твару выглядае бы на нашага чалавека, а гутарка ўжо ня наша. Божа ты ласкавы! Што значыць быць у маскалёў: пабыў 10 рокаў і зусім язык зламаў свой» [6, с. 98]. Паказальна, што нават у 1980-х гадах дзеці і падлеткі ў вёсках Лепельшчыны даволі рэзка абсякалі сваіх раўналетак, якія ў размове выкарыстоўвалі русізмы: «Не русі́, а то выганюць з Беларусі»[1].

З другога боку, у XIX стагоддзі беларусы Себежскага павета, які з'яўляўся зонай актыўнага беларуска-рускага міжэтнічнага ўзаемадзеяння, сваё непасрэднае знаёмства і веды пра іншакультурную традыцыю выкарыстоўвалі для рэпрэзэнтацыі катэгорыі «чужога» ў рытуальна значных сітуацыях. Так, падчас сватання, калі партыя патэнцыйнага жаніха выступала ў ролі «чужынцаў», сват імітаваў менавіта «рускага чалавека». П. Альхімовіч, апісваючы паводзіны сватоў, адзначаў: «Вядома, у большасці выпадкаў яны бываюць знаёмыя з гаспадарамі, але прымаюць выгляд *незнаёмых людзей* (тут і далей вылучана мной – *У.Л.*), якія прыехалі адкульсці *з далёкіх краёў*». Сват «пачынае расказваць, *стараючыся гаварыць па-руску*, што яны прыехалі "з вотченна" далёкіх краёў» [13, с. 106].

Але ў жыццёвым, будзённым, вымярэнні канкрэтнай лакальнай супольнасці негатыўныя ўласцівасці тагасвету набывае і «чужы край», «далёкая старана», якая супрацьпастаўляецца «роднай старонцы», але мае даволі канкрэтныя ў геаграфічным плане характарыстыкі. Так, рускія, памежныя з Расоншчынай, тэрыторыі ў вачах тубыльцаў выступаюць як прытулак злодзеяў, дзе хаваюцца людзі з ліку землякоў, што ў сябе на радзіме парушылі соцыякультурныя нормы звычаёвага права і этыкі: «Адны меркавалі, што ён (Карпа – *У.Л.*) злыгаўся з ліхадзеямі, якія пераганяюць крадзеных коней пад Пскоў ці да Вялікіх Лук»; «адны казалі, што недалёка ад Вялікіх Лукаў і Пскова хаваўся ён (Васіль – *У.Л.*) у пушчах з хеўраю ліхадзеяў» [14, с. 109, 121]. З другога боку, «чужая старонка» – гэта магчымасць для тутэйшага чалавека «лягчэй набыць грошы дзеля гаспадаркі ды на падаткі», што, на самой справе, азначае цяжкую, катаржную працу, адрозную ад штодзённага клопату земляроба: «Я блукаў колькі гадоў па Расіі, ля Ноўгарада і Старой Русы, і быў нават пад самым Пецярбургам, увесь час робячы цяжкую работу там, дзе вялі дарогі праз багны і дзікія лясы; капаў глыбокія канавы, увесь дзень стоячы ў вадзе» [14, с. 109 – 110]. Грошы, зароблены на чужыне коштам доўгай адсутнасці ў сваёй роднай хаце, не прыносяць жыццёвага спакою на бацькаўшчыне і могуць нават прыводзіць да разбурэння сямейнага ладу. «Як жыў я бедна і пайшоў у Піцір у зарабаткі. Зажыў капіталу парадашнага, надзеў калошы харошыя. Была ў міне па дароге суседка выдадзена (замуж). Я зайшоў, калошы бросіў у ёй і адзежу харошую там жа. Прыхажу дамоў абарваны. Бацька на міне з жонкай асярчалі і ў дом не пускаюць. Курыца ўзляціць на столь – і тую маім імём бронюць: – Акыш, рвань піцянбурская.

Атыскаў я адзежу харошыю, надзеў калошы. А жонка нагуліваіць, знайшла пабрацімаў харошых. Пастрыгся я па-маскоўскаму і прыехаў к ей.

Бацька мяне не пазнаў з жаною – і ну на ўскокі. Я сяджу ды паглядаю на іх. Потым бацька гаворыць:

– Вывадзіця чалавека чужастранава паскакаць з маёй снахой!

…узнала (жонка), што я муж яе – схватала за шыю, стала прасіць прашчэння. Набіў яе і прэч пайшоў, і цяпер не жыву з жонкай» [15, с. 713 – 714].

Рускія гарады (перадусім сталічныя: Масква, Пецярбург) займаюць асобнае месца ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў. Найбольш архаічны пласт міфалагічных уяўленняў адносна горада грунтуецца на яго ўспрыняцці як максімальна ўпарадкаванага і арганізаванага прасторавага локуса, абмежаванага і падкрэслена адмежаванага ад знешняй (хаатычнай, неарганізаванай) прасторы, што знаходзіць сваё адлюстраванне на лексічным узроўні (ст.-слав. градъ, параўн. літ. gařdas 'агароджа', ст.-інд. grhás 'дом'). У гэтым сэнсе Масква і Пецярбург могуць фігураваць у беларускім абрадавым фальклоры ў якасці міфалагічнага цэнтра, адкуль у свет людзей прыходзяць вестуны свята (калядная каза): «О-го-го, каза, / О-го-го, шэрая! / Ой, адкуль каза? / Каза із Масквы, / Із Масквы, Масквы, / З доўгімі касьмі» [16, с. 391]. У сталічны рускі горад, каб усталяваць парадак і здабыць багатыя гасцінцы (долю) для свай сям'і, выпраўляецца і сам гаспадар: «Яго жана атвячала: / – Майго мужа дома нету, / Ен паехаў у Піцер-горад, / У Піцер-горад суды судзіць, / Суды судзіць, перасуджваець. / А прыехаў да з паўночы, / Закупіўшы гасцінчыкаў. / Жане купіў кунню шубу, / А дачушкам – па венчыку, / Па венчыку па пярловенькім, / А сыночкам – па коніку, / Па коніку вараненькім, / Па сядзельцу пазлаценькім» [16, с. 163 – 164]. Цікава, што статус міфалагічнага горада набывае і Сібір, якая ўсведамлялась беларусамі як змясцілішча разнастайных багац-

[1] Выказваю шчырую ўдзячнасць ст. навуковаму супрацоўніку ІМЭФ НАН Беларусі Т.В. Валодзінай за прадастаўленыя палявыя матэрыялы.

цяў і дабротаў (куды і ехалі ў пошуках зямлі і лепшай долі ў часе Сталыпінскай рэформы): «Івана самога дома нетуці, / Дома нетуці, у дарозе, / Паехаў ён у Сібір-горад / Суды судзіць, раду радзіць» [16, с. 157].

З другога боку, Горад-цэнтр у міфалагічнай традыцыі злучае свет людзей не толькі з нябеснай (боскай) сферай, але адначасова і з хтанічным (інфернальным) ярусам светабудовы, светам памёрлых. Так, у галашэннях гарады (у тым ліку і буйнейшыя рускія) выступаюць як адрас, на які выпраўляецца душа памерлага: «Ох, Сямён Нікалаевіч, / А куды ж ты выбіраесься: / А ці ты ў Маскву, / Ці ты ў Піцірбург, / Ці ты ў сваю Рачыцу?» [17, с. 436]. Адсюль у песенным фальклоры далёкі горад (Масква) тоесны ўсёй рускай краіне, куды пайшоў служыць і адкуль не вярнуўся абраннік маладой дзяўчыны: «А ўсе вянкі паверх плывуць, а мой патануў, / А ўсе дружкі з Масквы ідуць, а майго няма» [18, с. 189].

Буйныя гарады, такія як Масква і Вільня, памяць пра сталічны статус якіх трывала захоўвалася ў калектыўнай свядомасці, увогуле выступаюць як эквівалент любога гарадскога паселішча ў антыноміі «вёска» – «горад». У сістэме сацыяльных каштоўнасцяў і прыярытэтаў вясковай супольнасці прадстаўнікі горада саступаюць сялянам, што выразна праяўляецца ў сітуацыі выбару шлюбнага партнёра: «Пан, пан Іванька, / Ды жаны нетуці. / Я паеду ў Маскву / Ды маскоўку вазьму; / Я паеду ў Вільню / Ды вілянку вазьму; / Я паеду на места / Ды мяшчанку вазьму; / Я паеду ў сяло / Ды сялянку вазьму. / Ды маскоўка-шэльма, / Ды гатуй вячэру; / Ды вілянка-шэльма, / Ды вячэру паднасі; / Ды мяшчанка-шэльма, / Ды сцялі пасцелю; / Ды сялянка-душка, / Ды кладзісь са мною» [18, с. 261].

Украіна. У самой назве «Украіна» прасочваецца выразная этымалагічная сувязь са словамі «край» (мяжа), «ускраіна»: «Украінай даволі рана (з канца XII ст.) пачалі называць ускраінныя тэрыторыі Пераяслаўскіх і Кіеўскіх земляў; пазней гэтае найменне распаўсюдзілася на ўсе землі, што насілі назву Маларосіі» [19, с. 166]. Для архаічнай свядомасці міфалагема «мяжы» з'яўлялася прынцыпова важнай, бо падзяляла сусвет на «сваю», засвоеную, культурную і «чужую», «дзікую», небяспечную прастору. Універсальнасць гэтай міфалагемы выяўляецца ў яе полісемантычнасці: «Мяжа можа аддзяляць жывых ад мёртвых, аселых ад вандроўных, горад ад стэпу, мець дзяржаўны, сацыяльны, нацыянальны, канфесійны ці які-небудзь іншы характар» [20, с. 257].

У міфапаэтычнай карціне свету беларусаў межавы статус Украіны знакава падкрэсліваўся і яе ландшафтнымі асаблівасцямі – шырокай распаўсюджанасцю лесастэпу, і асабліва стэпу. Матэрыялы беларускага фальклору выразна паказваюць, што «у адрозненне ад "лесу" як блізкага і ў багата якіх кантэкстах суаднесенага са сферай свайго, "стэп"… амаль безварункава суаднесены са сферай «чужога»: ён сам знаходзіцца ў "чужой старане"» [21, с. 113]. У беларускіх гістарычных і фальклорных тэкстах стэп найчасцей выступае ў абліччы «поля», але не ў значэнні апрацаванай, засвоенай чалавекам, «сваёй» зямлі, а як «чыстае поле» – шырокая бязлесая прастора, якая вылучаецца сваёй неўпарадкаванасцю, бесструктурнасцю, прыналежнасцю да сферы хаосу і дэструкцыі. Гэта, уласна кажучы, і ёсць «Дзікае поле», якое «ляжала паміж землямі Русі і татарскімі ўладаннямі (тэрыторыя сучасных Кіраваградскай, Днепрапятроўскай, Мікалаеўскай, Херсонскай, часткова Адэскай, Запарожскай, Вінніцкай, Чаркаскай абласцей)» [22, с. 7]. Казачны эпас беларусаў рэпрэзэнтуе «чыстае поле» як мяжу паміж «гэтым» і «тым» светам, дзе адбываецца вырашальны двубой паміж прадстаўнікамі гэтых сфер (напрыклад, казачным героем і цмокам). Падобная формула з дакладнасцю ўзнаўляецца ў летапіснай беларускай літаратуры пры апісанні рэальных гістарычных падзей: «Калі князь вялікі Альгерд быў гаспадаром у Літоўскай зямлі, пайшоў ён у Поле з літоўскім войскам і пабіў татараў на Сіняй Вадзе» [23, с. 60].

Акрамя таго, «лес» і «стэп» у беларускім фальклоры супрацьпастаўлены і паводле прыкмет *напоўненасці – пустэльнасці* [21, с. 114]. Гэты стэрэатып характэрны і для сярэднявечных аўтараў, прычым спрацоўваць ён можа двоіста – у залежнасці ад таго, хто перамагае на «ўскраіне»: прадстаўнікі «сваёй» ці «чужой» (стэпавай) зоны. Так, панаванне крымскіх татараў на Падоллі вызначаецца тым, што там «не было ніводнага горада, ні з дрэва будаванага, ні з каменю мураванага» [23, с. 61]. Актыўнае ж будаўніцтва гарадоў на гэтай тэрыторыі (акультурацыя прасторы) пачалося літоўскімі князямі толькі пасля перамогі Альгерда.

І наадварот, перамога татараў асэнсоўвалася як пераход арганізаванай, культурнай прасторы ў стан стэпу – «Дзікага поля», што красамоўна апісаў Мікола Гусоўскі ў «Песні пра зубра»: «Там, дзе арда саранчой прапаўзе, застануцца / Толькі асмолкі ды печышчы, попел ды косці, / Зграі варон ды чароды сабак адзічэлых» [24, с. 113]. У гэтым сэнсе для сярэднявечнага жыхарства Беларусі Украіна – мяжа нестабільная, непрадказальна і інтэнсіўна пульсуючая, кожны прарыў якой з боку «таго» свету пагражае парушэннем стабільнасці і разбурэннем жыццяладу. Невыпадкова, што прадстаўнікі «чыстага (дзікага) поля» пры перамяшчэнні з перыферыі («Украіна») у цэнтр («Літва») апісваюцца катэгорыямі прыроды, а не культуры. Так, і крымскія татары, і запарожскія казакі адпаведна сваім учынкам на Беларусі (рабаўніцтва, гвалт, забойствы) характарызуюцца як «саранча», а Багдан Хмяльніцкі выступае як «згубны вецер» для Рэчы Паспалітай і Вялікага княства Літоўскага [23, с. 287, 290].

Важным чыннікам у семантычнай інтэрпрэтацыі Украіны з'яўлялася яе геаграфічнае месцазнаходжанне адносна Беларусі (на Поўдні – «унізе»), што карэлюецца і з прасторавымі ўзаемадачыненнямі

знакавых для гэтага рэгіёна элементаў ландшафту: «Лес семантычна маркіруе Поўнач і Верх, стэп – Поўдзень і Ніз. І як вынік усяго, лес аказваецца максімальна прыцягнутым да сферы сакральнага, а стэп, адпаведна, да інфернальнай сферы» [21, с. 114]. Паказальна ў гэтай сувязі тое, што беларусы («ліцьвіны») аўтарам Баркулабаўскай хронікі называюцца «народ божы», у той час як насельніцтва Украінскага Падняпроўя – «народ ніжні» [23, с. 249, 251]. Сувязь вусця Дняпра з морам, якое суадносіцца са стыхіяй хаосу, інфернальнай сферай, адлюстравана і ў беларускай замове «ад сурокаў», дзе немач выпраўляецца ў «Непр, а Непр у мора» [25, с. 260]. Перэферыйнасць, маргінальнасць, суаднесенасць Украіны з ніжнім ярусам светабудовы на міфалагічным узроўні атаясамлівалі яе са светам памерлых і ідэяй смерці ўвогуле. Гэты іншасвет у беларускім песенным фальклоры выступае як «Україна далёка» [26, с. 216], «чужая краіна» [27, с. 83], дзе ўчынкі героя, што туды выправіўся, набываюць супрацьлеглае значэнне ў чалавечым свеце: «Узяў жонку-валыначку – у чыстым полі магілачку», «на Украіне ажаніўся – загінуў» [11, с. 178, 191]. Часам вестку з Украіны прыносяць птушкі (воран, сокал) – медыятары паміж «тым» і «гэтым» светам, якія паведамляюць маці (жонцы) пра смерць сына (мужа): «Бачыў, відзеў, старушачка, / Твайго сынка на Ўкраіне: / А ён з коніка зваліўся, / Па каленкі ў зямлю ўбіўся» [11, с. 151]. Апісанне смерці як падзення, г. зн. пераходу з пазіцыі «верх» у пазіцыю «ніз», у нашым выпадку падаецца зусім невыпадковым.

У адрозненне ад «Украіны» як шырокай і даволі няпэўнай у прасторавым вымярэнні памежнай зоны паміж «гэтым» і «тым» светам найбуйнейшыя і найстарэйшыя гарады Украіны (Кіеў, Чарнігаў, радзей Львоў) для беларусаў мелі іншую семантычную нагрузку. У абрадавых фальклорных тэкстах «горад» як максімальна арганізаваная частка культурнай прасторы вельмі часта выступае як міфалагічны Цэнтр Сусвету. «Асноўным сімвалам старажытнай свядомасці быў «цэнтр свету». Ён мае пераважнае значэнне для арыентацыі ў прасторы і часе, паколькі ўвасабляе фіксаваную кропку, г. зн. першакрыніцу і першапачатак, абсалютную рэальнасць; «Цэнтр можа разумецца як храм, палац, святы горад ці царская рэзідэнцыя» [27, с. 379].

Найчасцей у якасці міфалагічнага цэнтру светабудовы выступае Кіеў, што тлумачыцца яго выключнай роляй у культурным і рэлігійным жыцці народаў Усходняй Еўропы. Нават у канцы XIX стагоддзя беларусы ўсведамлялі Кіеў як міфалагічны «пуп зямлі», ад якога залежыць лёс сусвету: «У Кіеве ў пячоры ёсць вялікі камень, а ў тым камені святы Ян, і ён кожны рок уступае ў камень і як ён зусім увойдзе ў камень, то будзе канец свету» [28, с. 343]. У беларускіх замовах цэнтральны статус Кіева маркіруецца «сусветным дрэвам», якое ўвасабляе Сусветную вось (axis Mundi): «У Кіеве на кіяне стаіць дуб Кракаў. А на тым дубе сядзіць 12 братоў» [25, с. 379]. Замяшчэннем «сусветнага дрэва» можа выступаць і храм, дзе як у кропцы першапачатку і рытуальнай чысціні адбываецца пазбаўленне ад хваробы: «У Кіеве ў капліцы там гулялі тры дзявіцы. Яны пілі, гулялі, яблычкі падшыбалі, рабе божай Марыі ўрокі забіралі…» [25, с. 265]. «Горад-цэнтр» максімальна набліжаны да сферы сакральнага і ў вертыкальным вымярэнні. «Канцэнтрычнае размяшчэнне гораду ў семіятычнай прасторы... звязана з вобразам горада на гары. Такі горад выступае як пасрэднік паміж зямлёй і небам...» [20, с. 321], што і ёсць адзнакай Кіева: «Лажуся я спаць, даю Госпаду Богу знаць. Кіеў у гарах, святая Божая Маці прачыста ў галавах, янгалкі па баках» [25, с. 366]. Статус Кіева як «святога горада», боскага сегмента светабудовы падкрэсліваецца месцазнаходжаннем у ім Бога, Божай Маці альбо святых, якія выпраўляюцца адтуль у свет людзей, пазбаўляючы тых ад хваробаў: «Ехала Маць Прачыстая з Кіева на вараном кані, жалезным прутом паганяла і з (імя) сухоты, ламоты, патайнік, пужанне выбірала, на сіняе мора брасала. Ей памагалі ўсе святыя нябесныя ангелы» [25, с. 347].

Сакральны статус гарадоў у міфапаэтычнай карціне свету падкрэсліваецца тым, што ў калядных песнях яны выступаюць у якасці надзвычайных, дзіўных дароў ці набыткаў: «У пана Івана умная жана, / Бог даў яму вумную жану… / Закупіла яна тры гарады. / Што первы горад – ды славен Кіеў, / Што другі горад – славен Чарнігаў, / А трэці горад – славен Лоеў. / А ў Кіеве – усе святыя, / У Чарнігаве – усе казакі, / А ў Лоеве – усе гандляры. / Што святымі – Богу маліцца, / А з казакамі – ваяваць іцці, / А з гандлярамі – таргаваці» [29, с. 23]. У іншым сюжэце ў якасці сакральна вылучанага горада фігуруе Львоў, адкуль фальклорны герой, заваяваўшы яго, прывозіць дары (грошы, каня) і нявесту (матыў, шырока распаўсюджаны ў чарадзейных казках) [29, с. 30 – 31].

З другога боку, Горад-цэнтр у міфалагічнай традыцыі злучае свет людзей не толькі з нябеснай (боскай) сферай, але адначасова і з хтанічным (інфернальным) ярусам светабудовы, светам памёрлых. Так, напрыклад, у шумерскай міфалогіі «Вавілон меў мноства найменняў, сярод якіх «Дом ля пачаткаў Неба і Зямлі», «Мост паміж Небам і Зямлёй». Але менавіта ў Вавілоне заўжды здзейснялася сувязь паміж зямлёй і апраметнай, бо горад быў пабудаваны на bab-Apsu, г. зн. на «Варотах Apsu». Apsu азначала Воды Хаоса да сатварэння свету» [30, с. 35 – 36]. Невыпадкова, што і такі «святы горад», як Кіеў, у пэўным часавым кантэксце (Купалле) набываў у народнай свядомасці статус «сталіцы антысвету»: «Сталіцай чараўніц лічыцца Кіеў. Там яны маюць свае сходы і нарады. Адгэтуль і прымаўка: «Кіеўская ведзьма» [31, s. 401]. Адсюль і жорсткае прадпісанне, якое бытавала ў беларусаў Падняпроўя, заганяць у Купальскую ноч коней у стайню, каб «чараўніцы не пабралі іх да ехання ў Кіеў на Лысую гару», дзе яны ладзяць свой шабаш [32, s. 399].

Польшча. У адрозненне ад Украіны і Расіі вобраз Польшчы ў традыцыйнай карціне свету беларусаў міфалагізаваны ў меньшай ступені, а інтэрпрэтуецца ў кантэксце фальклорнага ўсведамлення рэальнай гісторыі. Гэтая акалічнасць звязаная з тым, што Беларусь і Польшча былі паяднаныя адным гістарычным лёсам даволі доўгі прамежак часу, а з моманту Люблінскай уніі 1569 года суіснавалі ў адзінай федэратыўнай дзяржаве – Рэчы Паспалітай. У гэтым сэнсе Польшча вельмі часта фігуруе ў фальклорных творах у сувязі з ваеннымі падзеямі XVII – XVIII стагоддзяў, хаця храналагічнае вызначэнне гэтых падзеяў у калектыўнай памяці не адпавядае рэчаіснасці: «Гавораць, кагда-та, сямсот лёт больш таму назад, кагда ваяваў з Польшчай швед, тагда ён пабіў Польшчу крэпка, зайшоў аж у Чанстахоў» [8, с. 81]. Фальклорнае ўсведамленне мінуўшчыны ўзаемазлучае рознастадыяльныя падзеі, звязаныя не толькі з гісторыяй Польшчы, але і з гісторыяй Вялікага княства Літоўскага. Так, у паданні, запісаным У. Дабравольскім у беларусаў Смаленшчыны ў канцы XIX стагоддзя, прычынай «польскіх бунтаў» (паўстанняў 1830 – 1831 і 1863 – 1864 гг.) з'яўляецца нематываваны зварот паноў да здані памерлага Вітаўта, які калісьці, у часы безуладдзя, быў абраны каралём з ліку простых сялян і, паміраючы, абяцаў прыйсці на дапамогу з таго свету ў самы крытычны для дзяржавы момант. «Сабралі музыку ўсяе духавую, пайшлі на яго магілку, на Вітаву, каралёву. Зайграла музыка. Устаець кароль з таго свету:

– Аб чом, дзеці , мяне будзіце? Хто вас абіджаець?

А яны яму адказваюць:

– Кароль Вітаўт, нас ніхто не абіжаець, а мы думалі, ці праўда ета, што ты казаў, што ўстанеш.

– Ну, дзеці мае, не гневайцесь. Вы мяне з тога свету збунтавалі і будзьце вы прокляты ад мяне і век вечны бунтуйцесь!

З тых пор і пайшлі бунты ў Польшчы» [8, с. 242 – 243].

Разам з тым Польшча, як практычна і любая чужаземная краіна, захоўвае ў сваіх характарыстыках выразныя рысы тагасвету, супрацьпастаўленага «сваёй зямлі», «роднай старонцы». Асабліва выразна суаднесенасць Польшчы з інфернальнай, пагібельнай сферай светабудовы адлюстравана ў легендзе «Векавечная мяжа»: «Жыў калісь у нашай зямлі князь Радар, які спярша кавалём быў, а пасля ж яго выбралі ў князі. А ў Ляцкай старане жыў кароль Лях, у якога быў змей Крагавей. Панадзіўся змей Крагавей у нашу старану хадзіць: прыдзе, людзей паядае, а што не з'есць – пабівае». Вынікам двубоя паміж міфалагічнымі героямі стала перамога Радара, калі ён зацугляў змея і ўзараў на ім разору, якая стала рэчышчам Буга і адначасова мяжой паміж Польшчай і Беларуссю [8, с. 80 – 81].

З другога боку, Польшча ў фальклорным вымярэнні – гэта тагасветная краіна, прадстаўнікі якой валодаюць звышнатуральнымі ўласцівасцямі і надзяляюцца якасцямі культурных герояў. Так, легендарны Менеск (заснавальнік Мінска) з'яўляецца выхадцам менавіта з Польшчы: «Горад гэты заснаваны нейкім асілкам і чарадзеем Менескам, які прыйшоў сюды з Польшчы. Менеск нібыта пабудаваў на рацэ Свіслач млын на сямі колах і малоў хлеб з камення» [8, с. 288]. Паказальна, што ўяўленні пра надзвычайныя здольнасці палякаў захоўваліся на Палессі і ў XX стагоддзі: «У нас раньшэ, прі Польше, был леснік, поляк. Он хмары отворочав. Зопыняе хмару або на две часці рвёт. У него была палка. В юне месяце зьміі – гадзюкі, вужы – іграюць, і хто бы іх палкой роскінуў, то такой палкой можно отворочать хмару» [33, с. 10]. Адначасова выхадцам з Польшчы маглі прыпісвацца, як і астатнім «чужынцам», шкоднасныя, чарадзейскія функцыі, што знайшло сваё адлюстраванне ў замовах: «Буду бога прасіці, урокі гаварыці. Ад польскіх вачэй, ад руськіх вачэй, ад жэньскага стану, ад мужыцкага стану» [25, с. 265].

Аднак неабходна адзначыць, што падобныя характарыстыкі датычацца «чужога», які знаходзіцца (пражывае) сярод «сваіх», і як калектыўная рыса на суседні народ не распаўсюджваецца. Наадварот, на побытавым узроўні, насельніцтва сумежнай краіны ў традыцыйнай карціне свету надзялялася шэрагам якасцяў, якія набліжалі яго да свету прыроды і супрацьпастаўлялі «нармальным», «тутэйшым», «сваім» людзям. Паколькі чалавек традыцыйнай культуры мысліў катэгорыямі лакальнымі, то вельмі часта на беларуска-польскім памежжы ўвасабленнем усіх палякаў з'яўляліся мазуры – жыхары суседняга з Беларуссю польскага рэгіёну – Мазовіі. Паводле ўяўленняў беларусаў, мазуры, як і жывёлы, нараджаліся сляпымі («Мазуры родзяцца сляпыя», «Мазур да сёмага дня сляпы») і мелі асаблівую фізічную адзнаку («У кожнага мазура чорнае паднябенне») [34, s. 181]. Прыналежнасць палякаў да свету «антыкультуры» вынікае і з моўнай дыстанцыі паміж імі і беларусамі. Невыпадкова, што польская мова як «не свая», незразумелая суаднесена ў загадках з прыроднымі катэгорыямі: «Выйдзе на поле, надзьмецца, як мех, заржэ па-конску, залапоча па-польску» (гусь), «Ляціць конь заморскі, іржэ па-польскі, а хто яго заб'е – сваю кроў пралье» (камар) [35, с. 131, 150].

Ва ўяўленнях беларусаў палякі вызначаліся і шэрагам хібаў сацыяльнага і маральна-этычнага плана, сярод якіх фігуруюць авантурызм і недальнабачнасць («Мудзёр лях па шкодзе», «Аглядзеўся лях, як трасца ў нагах»), гультайства («Мазур то анно да гуляння зух»), задзірыстасць і канфліктнасць («Мазуру біцца, так як людям хлеб з маслам з'есць»), ганарлівасць і пыха («Па чым пазнаць ляха? Што на чэраве

бляха»), празмерная юрлівасць («Мазур юрлівы, за дзеўкамі, як кныр бегае») [34, s. 181]. Апошняя характарыстыка рабіла заляцанні палякаў да мясцовых дзяўчат асабліва небяспечнымі: «Ой, што ж ты мне нарабіў, ляшэ, / Што ў маім жываце пляшэ? / Чы рыба, чы рыбіначка, чы малы дзяціначка?» [36, с. 108].

Як «далёкая», «чужая старана» Польшча, як Расія і Украіна, выступае ў беларускіх фальклорных творах у якасці небяспечнай прасторы, звязанай з ідэяй смерці: «А ў Варшаве агонь гарыць, / а ў Польшчы відненька, / Памёр, памёр казачэнька / ў нядзелю раненька» [11, с. 235]. У гэтым плане польскія гарады семантычна змыкаюцца з рускімі і ўкраінскімі: «Праважу я мілага хоць да Кіева, / А з горада Кіева ў Варшаў-горад. / У Варшаве-горадзе станавіліся, / Там мы з сваім міленькім распрасціліся» [37, с. 303]. Аднак, як і для ўсіх гарадоў, у беларускай міфапаэтычнай карціне свету для буйных польскіх гарадоў уласціва сімвалічная амбівалентнасць. І ў абрадавым фальклоры яны выступаюць ужо як міфалагічны цэнтр, адкуль да дзяўчыны прыбываюць незвычайныя сваты: «Едуць з Украіны да цябе, дзяўчыны. / Адзін кракавячак, а другі палячак, / Кракавяк з Кракова, а паляк з Вяльбова. / Пазнаш кракавяку па сівым каняку. / Добрае ўбранне – то перша каханне, / Поляк на каштане – то друге каханне» [38, с. 320].

Заключэнне. Папярэдні аналіз і характарыстыка беларускіх народных уяўленняў XIX – пачатку XX стагоддзя адносна Рускіх, Украінскіх і Польскіх земляў паказвае, што іх сімвалічны статус у міфапаэтычнай карціне свету фармаваўся ў залежнасці ад геаграфічнага, гістарычнага, сацыяльна-палітычнага і рытуальнага кантэксту і суадносіўся пераважна з інфернальнай зонай тагасвету, маркіраванай як «чужая», «далёкая старана» і супрацьпастаўленай «сваёй», «роднай старонцы». Аднак сімволіка буйнейшых (сталічных) гарадоў Расіі, Украіны і Польшчы характарызуецца амбівалентнасцю і ў рамках канкрэтнай рытуальнай ці пазаабрадавай сітуацыі можа азначаць як сакральна вылучаны, «святы горад», міфалагічны Цэнтр Сусвету, так і структурнае ядро тагасветнай прасторы, супрацьпастаўленай, небяспечнай і варожай чалавеку.

ЛІТАРАТУРА

1. Pelcowa, H. Przestrzeń jako sposób postrzegania świata przez użytkowników gwary / H. Pelcowa // Przestrzeń w języku i w kulturze. Problemy teoretyczne interpretacje tekstów religijnych. – Lublin, 2005. – S. 125 – 135.
2. Jelenska, E. Wies Komarowicze w pow. Mozyrskim / E. Jelenska // Wisla. – 1891. – T. V. – Kn. I. – S. 290 – 331. – Kn. II. – S. 479 – 520.
3. Дембовецкий, А.С. Опыт описания Могилевской губернии / А.С. Дембовецкий. – Могилев: Тип. губ. правления, 1882. – Кн. 1. – 784 с.
4. Фядосік, А.С. Жарты, анекдоты, гумарэскі / склад. А.С. Фядосік; камент. Л.Р. Барага; навук. рэд. В.К. Бандарчык. – Мінск: Беларус. навука, 2005. – 502 с.
5. Бандарчык, В.К. Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенэз, этнічная гісторыя / В.К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 215 с.
6. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902. – Т. 3. – 596 с.
7. Чарадзейныя казкі: у 2 ч. / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; склад. К.П. Кабашнікаў, Г.А. Барташэвіч, рэд. выд. В.К. Бандарчык. – 2-е выд., выпр. і дапрац. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – Ч. 1. – 639 с.
8. Легенды і паданні / склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. тома А.С. Фядосік. – 2-е выд., дап. і дапрац. – Мінск: Бел. навука, 2005. – 552 с.
9. Берман, И. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии Ошмянского уезда / И. Берман // Записки императорского Русского географического общества. – СПб. – 1873. – Т. V. – С. 1 – 44.
10. Романов, Е.Р. Белорусский сборник / Е.Р. Романов. – Витебск: Тип.-лит. Г.А. Малкина, 1891. – Вып. IV. – 219 с.
11. Цішчанка, І.К. Сацыяльна-бытавыя песні / уклад., сістэматызацыя, уступ. арт. і камент. І.К. Цішчанкі; рэд. А.С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1987. – 488 с.
12. Radzik, R. Miedzy zbiorowoscia etniczna a wspólnota narodowąa: Bialorusini na tle przemian narodowych w Europie Srodkowo-Wschodniej XIX st. / R. Radzik – Lublin: Wyd-wo Uniwersitetu M. Curie-Sklodowskiej, 2000. – 301 s.
13. Каладзінскі, М.А. Народны тэатр / уклад., уступ. артыкул і камент. М.А. Каладзінскага; рэдкал.: В.К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 512 с.
14. Баршчэўскі, Ян. Выбраныя творы / Ян Баршчэўскі / уклад., прадм. і камент. М. Хаўстовіча. – Мінск: Беларус. кнігазбор, 1998. – 480 с.

15. Добровольский, В.Н. Смоленский этнографический сборник / В.Н. Добровольский // Записки ИРГО по отделению этнографии. – СПб.: Тип. Е. Евдокимова, 1891. – Т. XX. – Ч. 1. – 172 с.
16. Грынблат, М.Я. Зімовыя песні / рэд. М.Я. Грынблат. – Мінск: Навука і тэхніка, 1975. – 736 с.
17. Фядосік, А.С. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / рэд. кал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]; уклад. тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіч; артыкул, сістэм. і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. – Мінск: Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
18. Барташэвіч, Г.А. Веснавыя песні / склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей; склад. муз. часткі В.І. Ялатаў; рэд. К.П. Кабашнікаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979. – 608 с.
19. Агеева, Р.А. Страны и народы: происхождение названий / Р.А. Агеева. – М.: Наука 1990. – 256 с.
20. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 704 с.
21. Санько, С. Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі / С. Санько. – Мінск: БГАКЦ, 1998. – 190 с.
22. Сагановіч, Г. Казакі / Г. Сагановіч // Энцыкл. гісторыі Беларусі. – Мінск: БелЭн, 1997. – Т. 4. – С. 7 – 8.
23. Арлоў, У. Беларускія летапісы і хронікі: Пер. са стараэжытнарус., старабел. і польск. / Уклад. У. Арлова; прадм. В. Чамярыцкага. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997. – 432 с.
24. Гусоўскі, М. Песня пра зубра / М. Гусоўскі // Беларуская старажытная літаратура: Зборнік. – Мінск: Юнацтва, 1990. – С. 119 – 154.
25. Барташэвіч, Г.А. Замовы / уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; рэдкал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
26. Гайдук, М. Песні Беласточчыны / уклад. М. Гайдук. – Мінск: Беларуская навука, 1997. – 367 с.
27. Маковский, М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках / М.М. Маковский. – М.: Владос, 1996. – 416 с.
28. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902. – Т. 3. – 596 с.
29. Ліцвінка, В.Д. Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры: Мінская вобласць / уклад. В.Д. Ліцвінка; уклад. муз. часткі Г.Р. Кутырова. – Мінск: Універсітэцкае, 1995. – 477 с.
30. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде / пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
31. Tyszkiewicz, E. Opisanie powiatu Borisowskiego pod wzgledem statystycznym, geognostycznym, historycznym, hospodarowym, przemyslowo-handlowym i lekarskim / E. Tyszkiewicz. – Wilno: Druk. Marcinowskiego, 1847. – 489, IV s.
32. Czarnowska, M. Zabytki mitologii slowianskiej w zwyczajach wiejskiego ludu na Bialej Rusi dochowywane / M. Czarnowska // Dzennik Wilenski. – 1817. – T. 6. – S. 396 – 408.
33. Белова, О.В. «Чужие» в Полесье / О.В. Белова // Живая старина. – 2000. – № 3. – С. 9 – 10.
34. Federowski, M. Lud bialoruski na Rusi Litewskiej / M. Federowski. – Kraków: Wyd. Komisyi Antropolog. Akad. Umiejetnosci, 1903. – T. 3. – 312 s.
35. Грынблат, М.Я. Загадкі / НАН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; Склад. М.Я. Грынблат, А.І. Гурскі. – 2-е выд. – Мінск: Беларусь, 2004. – 363 с.
36. Фядосік, А.С. Жартоўныя песні / рэд. А.С. Фядосік, Г.І. Цітовіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974. – 728 с.
37. Ліс, А.С. Восеньскія і талочныя песні / склад.і аўт. уступ. артыкулаў А.С. Ліс; уклад. і камент. талоч. песень С.Т. Асташэвіч; муз. частка В.І. Ялатаў; рэд. А.С. Фядосік. – Мінск: Навука і тэхіка, 1981. – 679 с.
38. Барташэвіч, Г.А. Валачобныя песні / склад. Г.А. Барташэвіч, Л.М. Салавей; склад. муз. часткі В.І. Ялатаў; рэд. К.П. Кабашнікаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 560 с.

Паступіў 12.11.2008