

## Ina Shved / Іна Швед

The Brest State University named after A. S. Pushkin (Belarus)

e-mail: shved\_inna@tut.by

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

### **Прагматыка міфалагічных тэкстаў у беларускай фальклорнай традыцыі пачатку 2000-х гг.**

*Pragmatists of Mythological Text in Belarusian Folklore Tradition of the Early 2000s.*

*Pragmatyka tekstów mitologicznych w białoruskiej tradycji folklorystycznej początku XXI w.*

#### **Abstract**

The following article presents the results of synchronous pragmatic analysis of mythological texts that exist in different regions of Belarus nowadays. The analysis takes into account thematic, linguistic and situational parameters of the actualization of mythological texts. It is shown that mythological texts, functioning in various forms of everyday, semi-ritual and ceremonial speech, affirm stereotypes of human behaviour, which are focused on the first member of the opposition „norm – anti-norm,” reveal the features of rules, regulations, prohibitions, and consequences. The wording of prohibitions, rules, and recommendations may not be included in the text if the experienced listener – „the bearer” of the tradition – has mastered the necessary background knowledge and is able to derive these formulations independently. Moreover, such conclusions can simultaneously relate to different areas: mythological knowledge, practical skills needed in everyday life and extreme situations, moral and ethical, religious ideas, and norms. Mythological stories, depending on the individual dispositions of the active bearers of the tradition can not only convince listeners of the existence of extraterrestrial forces and beings, the possibility of crossing the world border on both sides, the diffuse interpenetration of this and other worlds, affirm the unity of living and dead members, but also allow you to visualize, „feel/hear” representatives of the outside

---

\* Праца выканана пры фінансавай падтрымцы БРФФД у межах задання „Беларуская фалькларыстыка ў сучасным свеце: метадалагічны, праблемна-тэматычны дыяпазон, тэарэтычныя навацы” па прыярытэтным накірунку „Грамадства і эканоміка”, № дзяржрэгістрацыі 20201112 ад 26.06.2020.

world. In addition to the dominant phatic function, informative, didactic, therapeutic, and emotional functions related to all of the above are defined.

**Keywords:** mythological texts, pragmatic, Belarusian folklore

### Abstrakt

W artykule zaprezentowano wyniki pragmatycznej analizy synchronicznej mitologicznych tekstów ludowych, które funkcjonują obecnie w różnych regionach Białorusi. Podczas analizy materiału źródłowego uwzględniono jego specyfikę tematyczną, językową oraz sytuacyjną. Ustalono, iż teksty folklorystyczne funkcjonujące w życiu codziennym człowieka, a także utrwalone w kulturze gatunki obrzędowe, odzwierciedlają stereotypy ludzkich zachowań. Ukierunkowane na pierwszy człon opozycji „norma – antynorma” ujawniają zasady, nakazy, zakazy oraz konsekwencje ich łamania. Mimo że formuły zakazów, zasad postępowania, zaleceń często nie są składnikami analizowanych tekstów, są one czytelne dla odbiorcy, „nosiciela” tradycji, dzięki znajomości szerszego kontekstu kulturowego, który pomaga mu je odkryć. Przy tym wnioski mogą dotyczyć różnorodnych sfer: wiedzy mitologicznej, praktycznych umiejętności niezbędnych w życiu codziennym oraz sytuacjach ekstremalnych, moralnoetycznych i religijnych idei oraz norm. W zależności od indywidualnych dyspozycji odbiorcy teksty mitologiczne nie tylko przekonują słuchacza o istnieniu sił nadprzyrodzonych oraz istot pozaziemskich, o możliwości przekraczania granicy świata realnego i fantastycznego, o dyfuzji tego i tamtego świata, stwierdzają jedność żywych i zmarłych członków rodu oraz pozwalają wizualizację, „odczucie” przedstawicieli świata pozaziemskiego. Poza dominującą funkcją fatyczną, mitologiczne teksty ludowe pełnią także funkcję informacyjną, dydaktyczną, terapeutyczną oraz związaną z wymienionymi emocjonalną.

**Słowa kluczowe:** teksty mitologiczne, pragmatyka, folklor białoruski

### Анотацыя

У артыкуле разглядаюцца вынікі сінхроннага прагматычнага аналізу міфалагічных тэкстаў, якія бытуюць у розных рэгіёнах Беларусі ў наш час. Пры аналізе ўлічваюцца тэматычныя, моўныя і сітуацыйныя параметры актуалізацыі міфалагічных тэкстаў. Высветлена, што міфалагічныя тэксты, функцыянуючы ў розных формах побытавага, паўабрадавага і абрадавага маўлення, сцвярджаюць стэрэатыпы чалавечых паводзінаў, якія арыентаваны на першы член апазыцыі «норма – антынорма», раскрываюць асаблівасці правілаў, прадпісанняў, забарон і наступствы іх парушэння. Самі фармулёўкі забаронаў, правілаў, рэкамендацый могуць не ўключацца ў тэкст, калі дасведчаны слухач – „носьбіт” традыцыі – засвоіў неабходны комплекс фонавых ведаў і ў стане вывесці гэтыя фармулёўкі самастойна. Прычым такія вывады могуць адначасова тычыцца розных сфер: і міфалагічных ведаў, і практычных навыкаў, неабходных у паўсядзённым жыцці ды экстрэмальных сітуацыях, і маральна-этычных, рэлігійных ідэй, нормаў. Міфалагічныя апаведы ў залежнасці ад індывідуальных дыспазыцый актыўных „носьбітаў” традыцыі могуць не толькі ўпэўніваць слухачоў у існаванні іншасветных сіл і істот, у магчымасці перасячэння міжсветавай мяжы з абодвух яе

бакоў, дыфузнага ўзаемапранікнення таго і гэтага светаў, сцвярджаюць адзінства жывых і памерлых членаў родавага калектыву, але і дазваляюць візуалізаваць, «адчуць/пачуць» прадстаўнікоў іншасвету. Акрамя дамінантнай фатычнай функцыі, вызначаюцца інфарматыўная, дыдактычная, тэрапеўтычная, а таксама звязаная з усімі пералічанымі эмацыянальная функцыі.

**Ключавыя словы:** міфалагічны тэкст, прагматыка, беларускі фальклор

Сучасная еўрапейска-амерыканская фалькларыстыка, рэалізуючы антрапацэнтрычны падыход (Sawin, Zumwalt, 2020; Šved, Poñh, 2020), асаблівую ўвагу звяртае на сацыяльна-гістарычныя кантэксты і камунікатыўныя вымярэнні фальклорнага тэксту (які як пэўны тып выказвання існуе ў рэжыме індыўдуальнай рэцэпцыі) (Bauman, 1972; Noyes, 2012; Bronner, 2016; Shved, 2019; Šved, 2020a), на комплекс пэўных сацыяльных і ідэалагічных роўняў яго ўспрымання (пачынаючы ад першаснай аўдыторыі тэксту і заканчваючы яго збіральнікамі і апісальнікамі, якія ў вялікай ступені канструююць у розных тэрмінах прадмет сваёй навуковай дзейнасці) – гл. Bogdanov, 2001; (Poñh, 2020; Šved, 2020). Умоўна вылучаюцца тры ўзаемазвязаныя падыходы да трактоўкі фальклору, кожны з якіх, па назіраннях Дароты Нойс, уводзіць сацыяльную аснову фальклору ў кантэкст адной з базавых бінарных апазіцый заходняга мадэрнізму: „старое – новае”, „прыватнае – універсальнае”, „зменлівае – нязменнае”. Згодна з першым падыходам, фальклор выступае ў якасці культурных форм, уласцівых найглыбейшаму пласту грамадскага жыцця, якую згладжваюць і пераўзыходзяць больш познія гістарычныя, іерархічныя альбо інстытуцыянальныя напластаванні мадэрнізму. Другі падыход разглядае фальклор як адзінае цэлае, як экспрэсіўныя ўзаемасувязі ў межах грамадскай супольнасці, якія сцвярджаюць альбо забяспечваюць яе ўнікальнасць насуперак знешняму ўплыву. Трэці падыход змяшчае акцэнт з напластаванняў і сувязяў да перформансу (Noyes, 2012). Важнасць уліку розных відаў кантэксту фальклорнага тэксту, як слушна заўважаюць Роберт Джорджэс і Міхаэль Джоўнс, вынікае з таго, што не бывае гісторыі, якую не раскажваюць, песні, якую не спяваюць, мелодыі, якую не ствараюць, гульні, у якую не гуляюць, прыказкі, якую не прамаўляюць, танца, які не танцуюць, і г.д. Па сваёй прыродзе і вызначэнні фальклор „існуе” толькі таму, што ён паходзіць з паводзінаў асобных людзей і перыядычна ўвасабляецца ў іх. Зафіксаваны ў памяці, у пісьмовай форме, на аўдыё і/або відэа, фальклорны факт канцэптуалізуецца і аналізуецца як асобная з’ява. Але незалежна ад таго, у якіх кантэкстах даследуецца фальклор, менавіта „факт яго стварэння пэўнай асобай (асобамі) у канкрэтным месцы, у канкрэтны час і з канкрэтнай прычыны робіць яго важным для людзей і стварае падставы для яго існавання” (Georges, Jones, 1995, s. 310). Згодна дэфініцыі Сімона Бронера, фальклор – гэта „традыцыйныя веды, якія выкарыстоўваюцца на практыцы і вынікаюць з яе” (Bronner, 2016, s. 15). Зрабіўшы акцэнт на дзейнасці, альбо практыцы,

даследчык паядноўвае паўтаральныя дзеянні ў вуснай, сацыяльнай і матэрыяльнай формах, больш шырока трактуе значнасць фальклору як культурнай з’явы з пункту погляду т.зв. „фемічных” (*phemic*; стылізаваных, змешчаных у пэўнай культуры альбо экспрэсіўных) працэсаў. Вызначэнне самога паняцця „практыка” пачынаецца з выяўлення ведаў, якія звычайна атрымліваюцца ў выніку працэсаў паўтаральнай, перлакутыўнай (наўмысна накіраванай на адрасата з мэтай дасягнення пэўнага выніку) камунікацыі з дапамогай візуальных, вусных і пісьмовых сродкаў, а таксама імітацыі і дэманстрацыі. Менавіта асабістыя ўзаемадзеянні актыўных „носьбітаў” фальклору, на думку С. Дж. Бронера, ствараюць „кантэкст”, у якім назіраюцца экспрэсіўныя (выразныя) паводзіны (Bronner, 2016). Адназначна сямантычны і сінтактычны аналіз фальклору, у тым ліку міфалагічных тэкстаў, у сучаснай фалькларыстыцы дапаўняецца прагматычным, што дазваляе інтэрпрэтаваць імпліцытны і экспліцытны сэнс фальклорных тэкстаў як выказванняў, вылучаць структуру і функцыянальнасць агульнапрызнаных „слаба структурызаваных” тэкстаў, у прыватнасці беларускіх міфалагічных наратываў з каментарамі і роздумамі іх актыўных „носьбітаў” (выканаўцаў, суб’яднікаў этнографа) і ўвесці гэтыя тэксты ў прадметную сферу беларускай фалькларыстыкі.

У дадзеным даследаванні, зважаючы на феноменалагічны падыход у інтэрпрэтацыі палявога матэрыялу, мы перацягнем увагу з традыцыйнага для акадэмічнага дыскурсу беларускай фалькларыстыкі разгляду „граматыкі”, „іманентных структур” міфалагічных тэкстаў (Fâdosik, 2001–2004; Valodzina, San’ko, 2011; Šved, 2010; Šved, 2019 і інш.) на высвятленне іх прагматыкі, г.зн. камунікатыўнай сутнасці, функцыянальнасці (гл., напрыклад: Putilov, 2003; Tolstaâ, 2006). Нашым узорам з’яўляюцца працы (і раскрытыя ў іх тэарэтычныя пазіцыі) расійскіх даследчыкаў: Алены Новік (Novik, 1994), Святланы Талстой (Tolstaâ, 1992), Людмілы Вінаградавай (Vinogradova, 2006), Святланы Адоньевай (Adon’eva, 2004), Алены Леўкіеўскай (Levkievskaa, 2006), Іны Весеяловай (Veselova, 2006), Вольгі Хрыстафоравай (Hristoforova, 1998; Hristoforova, 2010), Ірыны Разумавай (Razumova, 2001), якія звярнуліся да лінгвістычнай прагматыкі і адаптавалі да фальклорнага матэрыялу метады прагматычнага аналізу, распрацаванага філосафамі Джонам Осціным (Ostin, 1986) і Джонам Серлем (Serl’, 1986). У сувязі з тэмай нашага даследавання адзначым і вядомую функцыянальную канцэпцыю фальклору, якую прапанаваў амерыканскі фалькларыст і антраполог Ульям Баскам, вылучыўшы чатыры асноўныя функцыі фальклору: т.зв. „вызваленчую” (*escape*), культурную, адукацыйную і сацыяльную (Bascom, 1954).

Мэта гэтай працы – акрэсліць сацыяльна-псіхалагічныя функцыі міфалагічных тэкстаў на ўзроўні сінхроннага прагматычнага аналізу беларускага матэрыялу пачатку 2000-х гг.

## Міфалагічны тэкст і параметры яго вывучэння

Пад міфалагічным тэкстам услед за А. Леўкіеўскай разумеецца такі тэкст, які ўтрымлівае сведчанні пра дэманалагічныя з’явы, устаноўку на верагоднасць гэтай інфармацыі, рэалізуе гэтую інфармацыю ў выглядзе адной з сітуацыйных (ці семантычных) мадэляў – тэрмін Цён ван Дэйка (Dejk, 1989), замацаваных у грамадскай памяці, і разглядаецца як тэкст маўленчага жанру, які функцыянуе ў розных формах побытавага, паўабрадавага і абрадавага маўлення. Паколькі міфалагічны тэкст узнаўляецца ў пэўных тэматычных, моўных і сітуацыйных формах маўлення, без комплекснага падыходу да гэтых параметраў актуалізацыі міфалагічнага тэксту немагчыма даследаванне яго сацыяльна-псіхалагічных функцый, г.зн. прагматыкі. Зыходныя метадалагічныя тэзы і бібліяграфія такога даследавання прадстаўлены ў працы А. Леўкіеўскай (Levkievskaa, 2006). Як адначае расійская даследчыца, тэматычныя межы міфалагічнага тэксту ў шырокім разуменні – гэта

не толькі міфалагічны персанаж, сфарміраваны як звыклы вобраз, але і любыя правы дэманалагічнага, „іншасветнага”, па-рознаму аформленыя і выражаныя ва ўяўленнях традыцыйнай (і шырэі – постфальклорнай, калі карыстацца тэрмінам С.Ю. Няклюдва) свядомасці, можна лічыць тэмай міфалагічнага тэксту (Levkievskaa, 2006, s. 161).

Разгляд міфалагічнага тэксту ў яго актуальным сітуацыйным (ці кагнітыўным) аспекце прадугледжвае ўлік таго, што пры спараджэнні тэксту на тую ці іншую тэму важнае месца займаюць „сітуацыйныя мадэлі памяці” (Dejk, 1989), „якія змяшчаюць актуальныя для грамадства веды і правілы, па якіх у дадзенай традыцыі фарміруюцца тэксты на дадзеную тэму. Сітуацыйная мадэль – гэта аснова правілаў інтэрпрэтацыі падзей, якія апісваюцца ў тэксце” (Levkievskaa, 2006, s. 163). Маўленчы аспект аналізу міфалагічнага тэксту прадугледжвае падыход да яго з пазіцыі маўленчага жанру, выбар якога залежыць „ад сітуацыі, камунікатыўнага кантэксту, які непасрэдна ўздзейнічае на выбар тэматычных, сюжэтных, стылістычных, эмацыянальных асаблівасцяў пры пабудове тэксту” (Levkievskaa, 2006, s. 166). Важнымі для нашага даследавання з’яўляюцца і вядомыя ў фалькларыстычным дыскурсе навуковыя палажэнні пра тое, што выкананне твораў розных жанраў няказкавай прозы ацэньваецца носьбітамі традыцыі паводле крытэрыю „сапраўдна/ільжыва” і што ўвага акцэнтуюцца на адпаведнасці падзеі, „формы жыцця” норме, а не на сродках яе выявы, „формах маўлення”.

Уяўленне пра норму, з якой суадносіцца тэкст, датычыць менавіта падзеі, якая апісваецца, а не спосабу яе апісання. Менавіта гэтыя абставіны і вызначылі выбар тэмы, а не пазыткі, у якасці асноўнай класіфікацыйнай прыкметы гэтых формаў фальклорнай прозы. Вусная проза сведчыць пра ўстойлівасць пэўных жыццёвых

нормаў, калі паведамляе пра канкрэтныя факты, якія ўвасабляюць тую ці іншую норму. У гэтых тэкстах праяўляюцца стэрэатыпныя формы жыцця, але не стэрэатыпныя формы маўлення (Adon'eva, 2004. s. 16).

У міфалагічных тэкстах выяўленне гэтых „стэрэатыпных формаў жыцця” арыентавана на катэгорыю міфалагічнага, містычнага.

Гіпатэтычна можна меркаваць, што міфалагічныя тэксты, якія з’яўляюцца прадметам нашага даследавання, выступаюць адным з самых значных чыннікаў таго фальклорнага пласта, які выконвае важныя функцыі, як іх акрэсліў У. Баскам: абгрунтаванне існавання культурных рытуалаў і інстытутаў для іх прыхільнікаў, а таксама іх прымус прытрымлівацца пэўных мадэляў паводзінаў. Амерыканскі фалькларыст адзначаў, што любое незадаволенне ці недавер да ўсталяванага рытуалу – як рэлігійнага, так і свецкага – абвяргаецца наяўнасцю адпаведнага міфа ці падання, альбо т. зв. ”тлумачальнай гісторыі”, байкі ці прымаўкі. Асобныя формы фальклору не толькі абгрунтоўваюць наяўнасць тых ці іншых інстытутаў, павер’яў і асаблівасцей светапогляду, але і выступаюць сродкам грамадскага рэгулявання і кантролю. У адрозненне ад адукацыйнай функцыі, сацыяльная функцыя фальклору не залежыць ад узросту яго стваральнікаў і рэцыпіентаў і датычыцца, у тым ліку, дарослых, якія імкнуцца парушыць добра вядомыя ім правілы. З іншага боку, фальклор усхваляе сацыяльна прымальныя паводзіны. Кожнае наступнае пакаленне атрымлівае яго ў спадчыну ад продкаў, разам з назапашаным імі вопытам, як інструмент кантролю і самакантролю (Bascom, 1954).

Міфалагічныя тэксты, функцыянуючы ў розных формах побытавага, паўабрадавага і абрадавага маўлення, сцвярджаюць арыентаваныя на першы член апазіцыі «норма – антынорма» стэрэатыпы паводзінаў і дзяцей, і дарослых. Яны раскрываюць асаблівасці правіл, прадпісанняў, забарон і наступствы іх парушэння, чым уздзейнічаюць на структуру не толькі святочнага, але і паўсядзённага жыцця (Vinogradova, 2006; Hristoforova, 2010; Levkivskaia, 2006; Tolstaâ, 2006; Valodzina, 2009). Істотныя напрацоўкі ў сферы вызначэння месца аповедаў аб парушэнні забарон і звычайў сярод розных структурна-тэматычных тэкстаў былічак належаць Л. Вінаградавай (Vinogradova, 2006). Вынікі і аналітычны інструментарый названага даследавання даюць магчымасць акрэсліць інфармацыйную і навучальную функцыі сучасных беларускіх міфалагічных аповедаў аб парушэнні раўнавагі ў чалавечым свеце і магчымасцяў яе аднаўлення, аб правільных і няправільных паводзінах чалавека пры яго сутыкненні са звышнатуральным. Важным аргументаваным тэзісам выступае наступны:

Фармулёўка правіла (забароны) – незалежна ад таго, уключана яна ў канву аповеду ці застаецца па-за тэкстам, – з’яўляецца структурным стрыжнем і змястоўнай асновай навучальнага аповеду, валодае амаль бязмежнымі спараджальнымі магчымасцямі для

пабудовы цэлай серыі аднатыпных наратываў пра парушальнікаў звычайў (Vinogradova, 2006, s. 215–216).

Такімі, у прыватнасці, з'яўляюцца шматлікія беларускія былічкі аб пакаранні за працу ў святы ці невыкананне прадпісанняў, звязаных з абрадамі пахавання і памінання.

### Прагматычны аналіз міфалагічных тэкстаў

У беларускіх *былічках аб пакаранні за працу ў святы* забарона звычайна разгортваецца ў аповед пра канкрэтны выпадак з чалавекам, які яе парушыў. Пры гэтым уступная формула забароны можа набываць форму перадачы наратарам свайго асабістага „педагагічнага” вопыту ў навучанні дзяцей практычным навыкам, неабходным як у паўсядзённым жыцці, так і ў сакральных перыяды календара, у крызісных сітуацыях, напр.:

[У святкі] – да дзевятнацатага [студзеня] – я не разрашаю ні дочкам сваім рабіць, нічога. А вышываць... Вот я вам раскажу. Яна, в обшчэм, была учыцельніца, чатыры дочки [ў яе было]... Яна са мной радзіла ўмесці сваю последнюю дзевачку [...] І ўсё цэло [гэтай дзевачкі], і дажа на лічыку, разнымі крэсьцікамі [...] Ну прыехала сьвякруха да яе, а яна плача і паказвае сьвякрухе дзіця. А яна гаворыць: «Ну што? Вышывала ў сьвятыя вечара?» А яна: «Вышывала... Скацерць вышывала». Тады сьвякруха ўзяла, прынясла гэту скацерць і неяк на отлег атшывала яна тую скацерць. Яна атшыла за дзень тую скацерць, памаглі і мы там ёй, і назаўтра ў дзіцяці перасталі гэтыя крэсьцікі (Varfalameeva, 2006, s. 431–432).

Аўтарскі каментар, пададзены ў пачатку былічкі, адносна забароны працаваць у святы, і больш канкрэтна – дзяўчатам вышываць у сьвятыя вечары, узмацняецца спасылкай у тэксце на рытарычнае пытанне-папрок „знаючай” свекрыві: „Ну што? Вышывала ў сьвятыя вечара?”, і дазваляе слухачам зрабіць вывад, што парадзіха сама вінаватая ў тым, што адбылося. Заключны матыў прыведзенай былічкі мае „ўтылітарны” характар – вучыць, як нейтралізаваць адмоўныя наступствы парушэння забароны.

Матывіроўка паводзінаў звышнатуральных сіл (якія палюхаюць чалавека) можа раскрывацца ў канцы былічкі праз актуалізацыю адпаведнай забароны. Так, аповед пра тое, як жанчына ў „сьвятыя вечары ніткі круціла” і „зашумела нешта кала вокнаў у яе, і так ужо страшна”, і „дзверы сталі раскрывацца”, і „ідзець гэты маток, сунецца па зямлі”, заканчваецца забаронай: „Неможна сьвятам нічога рабіць, патаму што відзіця, што было [...] як чэрці яе там ужо круцілі, што неможна сьвятам рабіць” (Varfalameeva, 2006, s. 431).

Цікавасць уяўляюць *былічкі, якія адмыслова „закальцоўваюцца” фармулёўкамі правілаў, што набываюць форму парэмій*: „Вот шчэ такое паданне: хто прастуе, той

дома не начуе...". Далей ідзе аповед пра тое, як мужчына [бацька апавядальніка] позна ўвечары вырашыў вяртацца з працы дахаты не па звычайнай дарозе, бо „гэта ўкруг”, а „пайшоў адзін напразткі, штоб карочэ”.

Ён заблудзіў, а тут удруг чалавек. Разгаварыліся з тым чалавекам. Ну йшлі, йшлі, а патом селі аддыхнуць. А быў той чалавек пад шляпай, усё. Ну і гаворыць бацька [апавядальніка]: „Дай закурыць”. Той чалавек выняў, даў яму закурыць <...> Ну і рассвело ўжо. І раптам калі ён на яго глянуў добра – капыта ў тога чалавека! І прапаў чалавек той, і ўсё адыйшло ад яго. „Я, – гаворыць, – глянуў: ніякія ні папіросы, ні табака – які-то навоз”. І прыйшоў да дому ён вабшчэ утрам. І гаворыць: „Дзействіцельна пасловіца: хто прастве, той дома не начуе!” (Varfalameeva, 2006, s. 439).

У прыведзеным фрагменце двойчы сфармуляваная прыказка не толькі задае выразныя параметры аповеду, але і сама знаходзіць адмысловае вытлумачэнне-пацвярджэнне.

Былічка можа набываць *этылагічную функцыю*, калі з пэўнай гісторыі пра нешанаванне таго ці іншага хрысціянскага святога (дня, яму прысвечанага) у канкрэтнай мясцовасці выводзіцца „ўзнаванне празнікі”, забарона на працу:

[А на Антонего у Зарудаўе] грабуць сена. І ідзе хмара. Ідзе хмара гэтакава, а яны грабуць і кажа: «Ну, ідзе сівы Антоній з барадою. Глядзі, яка хмара ўстае цёмна!» То як схадзіўся буран, як схадзіўся вецер з тога Антонего, а не стало ні каплі сена, ні капіцы, нічога. Усё разьнесло чыста: там не было ні травы, ні балота, нічога. І з таго часу сталі ўзнаваць, што ё такі празнік, і не можна нічога гаварыць і нічога рабіць... І цяперака во як у нас Антоній гэты, то ўсе ідуць Зарудаўскія, [і нават] праваслаўныя ідуць да касцёла, і ўсе гэтак сталі ўзнаваць (Varfalameeva, 2006, s. 432).

У канцоўцы, як бачым, сцвярджаецца норма, пастуліруюцца „правільныя” паводзіны людзей.

У аўтарскім каментары, якім завяршаецца былічка, могуць адначасова эксплікавацца сцверджанне наяўнасці засветаў, магчымасці нечаканага перамяшчэння туды чалавека ў якасці пакарання за нейкі „грэх”, выяўляцца негатыўныя наступствы кантакту з нячыстай сілай, а таксама фармулявацца правілы, маральна-этычная норма паводзінаў. Выразным прыкладам былічкі, якая набывае *функцыі прытчы*, можа быць аповед з Альхоўкі Астравецкага раёна пра мужчыну, які параіў цяжарнай незамужняй дзяўчыне павесіцца (што яна неўзабаве і зрабіла). Неяк надвечоркам давялося гэтаму чалавеку везці праз лес мяхі з зернем на млын, і „адзін з хвастом, язык чырвоны” распрог мужчыне каня ды прывёў гэтага чалавека „на баль”, дзе сярод панічаў сядзела дзеўка, якой ён парэкамендаваў скончыць жыццё самагубствам. Там страшныя і агідныя нячысцікі мучылі мужыка аж да ўсходу сонца. Калі ўсё знікла, ён апынуўся на пні, а каля яго знаходзіліся спацелы конь і змеленая мука. У завяршэнне

апаведу дасведчаны (праз сутыкненне з нячыстай сілай) персанаж павучае недасведчаных малодшых слухачоў, акрэсліўшы свае адносіны да іншасвету: „Ну так вот, дзеці, нешта ёсць. Не трэба гэтак рабіць, як людзі робяць. Сколька дзеткаў ёсць, столька трэба гадаваць. Дванасьця, пятнасьця, сядымнасьця... Гадуі. Відзіш, што зрабілі мне чэрці. А я парэкамендаваў ісьці ёй і <...> што зрабіць. Вот за тое міне напаранасілі” (Varfalameeva, 2006, s. 442). Працытаваная былічка і падобныя да яе наратывы адлюстроўваюць уяўленні, што пасля смерці забыўшага пра Бога самазабойцы грэшная душа трапляе пад уладу чарцей, становіцца адным з іх. Між тым прыведзены тэкст вылучаецца з шэрагу падобных тым, што да самазабойства дзяўчыну падштурхоўвае не нячыстая сіла, а звычайны чалавек. Такім чынам, *былічка перасцерагае* не толькі чалавека, што задумаў самазабойства, але і *таго, хто можа некага падштурхнуць да граху*.

Фармулёўкі забаронаў, правілаў, рэкамендацый могуць не ўключацца ў тэкст, калі дасведчаны слухач – носьбіт традыцыі – засвоіў неабходны комплекс фонавых ведаў і ў стане вывесці гэтыя фармулёўкі самастойна. Прычым такія вывады могуць адначасова тычыцца розных сфер: і мифалагічных ведаў, і практычных навыкаў, неабходных у паўсядзённым жыцці ды экстрэмальных сітуацыях, і маральна-этычных, рэлігійных ідэй, нормаў. Так, апаведы пра вісельнікаў, абапіраючыся на рэлігійна-мифалагічныя веды, „самі па сабе” з’яўляюцца перасцярогай слухачоў ад суіцыдальных паводзінаў. Разам з тым у іх асноўная ўвага акцэнтуюцца на *высвятленні феномену павешання, асаблівасцей яго суаднесенасці з інфернальным хаосам, прадстаўнікі якога ўрываюцца ў чалавечы космас па сваю ахвяру*. Так, апавядаюць, што чалавек, які нецвярозы, заблудзіўся па дароце дамоў і зайшоў у нейкую хату, а

у гэтай хаце сідзіць маладзёжы кругом! І ўсё ў чорных касцюмах, такія харошыя, пад чорнымі гальштукамі... І з іхнай вёскі дзеўка сядзіць, разам з адным, будта яны маладыя. Ён як увідзеў яе <...>: „Ня, і ты тут!” Як сказаў – усё прапала, і ён стаіць у балоце і нічога няма. [І хоць] ён тады ўжо быў выпіўшы, водка выйшла яму, такі страх яго ўзяў... Неяк там выбраўся з гэтага [балота]: йшоў, йшоў, мусі, там разсвятлела, чы як, аж прыйшоў дамоў і жонке і расказаў: „Я так заблудзіўся, у нейкаю хату папаў, там была такая свадзьба, і тая дзяўчына... Няжэ яна замуж выйшла?” Так жонка кажа: „Ты! Яна ж павесілася сядогня” (Varfalameeva, 2006, s. 443).

Канцоўка-каментар („Ета ўжо не махлярства, ета праўда”) не толькі сведчыць пра адносіны апавядальніка да „гісторыі”, але і адмыслова палюхае слухачоў, павучае іх, засцерагае ад магчымага граху, які вядзе чалавека да ўлучэння ў масавыя д’ябальскія скокі на правах адной з „інфернальных адзінак”. На дасягненне найбольшага эфекту ў такіх тэкстах працуюць *выява вобраза як перцептыўна ўспрынятага*, выкарыстанне дзеясловаў і назоўнікаў гуказадабывання (шум, затрашчала), рэакцыя на візуалізацыю падзей. У прыведзеным наратыве пэўныя моўныя адзінкі служаць не толькі для візуалізацыі, драматургічнага

прадстаўлення апавядальнікам падзей, але і ўказваюць на суб'ектыўнасць успрымання. Гэта выражэнне нечаканасці: „Ён як увідзеў яе: «Яня, і ты тут!»”; модусны дзеяслоў „увідзеў”; цяперашні час дзеяслоўных прэдыкатаў „сядзіць”, „стаіць”, „расказуе”, якія ўказваюць на часавую „сінхранізацыю” назіранай „чалавечым” героем карціны з успрыманням. Такім чынам, павялічваецца сіла індывідуальнага сведчання і ў адрасата ствараецца стан свядомасці, падобны да адрасантавага.

У шматлікіх наратывах для разумення таго, што персанажам парушана правіла, слухачам (якія адносяцца да той самай лакальнай культуры, што і апавядальнік і маюць агульныя з ім фонавыя веды) дастаткова адзіна ўказанняў на пэўныя параметры хранатопу: „ён і йшоў дамоў. А нада было чэраз лес”; „а было цёмна, ноччу”; „іду дамоў. Вот дзе кладбішча”; „а такое балота было, дарогі не было зробленай... ехаў зацячком”.

Указанне на час, – слухна адзначае Л.Н. Вінаградава, – адзін з найбольш устойлівых і істотных для разумення сутнасці таго, што адбываецца, элементаў тэксту. Ён выконвае важнейшую знакавую функцыю: сігналізуе пра факт парушэння паводзінавых нормаў і стварае напружаную атмасферу чакання таго, што далей здарыцца нешта незвычайнае (Vinogradova, 2006, s. 215–216).

У плане важнасці часавых параметраў для інтэрпрэтацыі падзеі, якая апісваецца ў міфалагічным тэксце, паказальны запіс з в. Новая Рудня Ельскага раёна. У ім згадка пра час дадаецца (двойчы паўтараецца) наратарам ужо пасля завяршэння апавяду пра тое, як падчас спаткання загаханых (недалёка ад месца пахавання 99 замардаваных немцамі чалавек) да іх прыйшла „белая жэншчына”, пачалі гнуцца да зямлі дрэвы і ўсё знікла: „І я вам забыла сказаць, якраз было дзвянаццаць часоў ночы, як мая плямянніца бачыла эту жэншчыну, якраз дзвянаццаць часоў ночы” (Varfalameeva, 2013, s. 647). Сцвярджэнне пра тое, што поўнач – гэта небяспечны для людзей час, калі актывізуюцца тагасветныя сілы, можа ўкладацца ў вусны саміх міфалагічных персанажаў. Так, у былічцы мужчына ехаў ля могілак апоўначы і пабачыў дзвюх маладых жанчын у белым, у якіх спытаў, куды яны ідуць, на што такі пачуў: „Січас наша ўрэмя гуляць” (Varfalameeva, 2013, s. 647). Тое, што на пытанне „куды” атрыманы адказ пра час, не выглядае алагічным для „носьбітаў” традыцыі, такім спосабам фармулюецца прадпісанне не праяўляць актыўнасці ўначы, тым больш знаходзіцца апоўначы ў локусе памерлых, напр., ля могілак.

Апавядальнік можа акцэнтаваць увагу на парушэннях чалавекам паводзінавых нормаў у пэўны час як праз шматразовае ўказанне на час (нядзеля), так і праз згадванне „правільных” паводзінаў іншых людзей (маленне ў храме), напр. у наратыве пра тое, як жанчыну, якая „пайшла ў нядзелю ў ягады”, з лесу выгнала каза, пабіўшы яе рогамі. „Ну нядзеля вот, імша ў касьцэле, [а жанчына] пашла ў лес” (Varfalameeva, 2006, s. 443).

Калі слухач, паводле меркавання наратара, не валодае ведамі, неабходнымі для разумення небяспекі пэўных часу ды прасторы і недапушчальнасці тых ці іншых паводзін, у тэкст уводзіцца аўтарскі каментар: „Значыт, какая-та нячыстая сіла не давала. Іменна нядзеля [...] імша – у лесе не можна быць, хадзіць у лес” (Varfalameeva, 2006, s. 438). У самім наратыве можа падкрэслівацца, што чалавек, напалоханы праявамі засветаў у позні час, „пакінуў вечарам хадзіць, пабаяўся” (Varfalameeva, 2011, s. 470), і такое сцверджанне звычайна мае дыдактычную ўстаноўку.

Наратывы пра сустрэчу чалавека ў сакральна вызначаным хранатопе з прадстаўніком «чужога» свету могуць не мець выразнай дыдактычнай функцыі. Так, мужчына 1967 г.н. разгортвае серыю міфалагічных аповедаў, заснаваных на народных павер’ях, перад студэнткамі-практыканткамі, каб дапамагчы ім сабраць шуканую інфармацыю, а таксама паказаць ім сваю дасведчанасць, зацікавіць гісторыямі і пад. Павучальнай інтэнцыі выявіць у гэтым выпадку немагчыма, хутчэй наратар намагаецца растлумачыць сабе і слухачкам звышнатуральныя з’явы, якія адбываліся ў колішнія часы:

Ну тут оно то, что было, оно и старики говорили много-премного раз, оно как-бы исчезло. Но было такое одно явление, которое длилось долго, но... десятилетия. Это, когда люди выпивши шли, то в вечернее время появлялся старик. Описывали всегда одинаково: там шляпа, небольшого роста. Ну и типо вот за этим стариком почему-то люди шли. Потом очухивались, то есть приходили в здравый смысл – или по шею в реке, или зайдя в болото. И старик исчезал. Но ни одного случая смерти не было. Попадали в ситуацию опасную, но на грани, то есть человек мог остановиться, допустим, прийти в себя... ну, там река обрывистая, на краю. [А как река эта называется?]. – Лесная. Сейчас болото осушили. Раньше здесь было болот достаточно много, и возле реки, то есть некоторые заходили в болото. И все описывали одинакового старика. Ну и никаких трактовок не было, абсолютно никаких, вот. И возможно, почему исчезло, чисто я слышал связь: раньше возле Муриноў стаял камень с отпечатками следаў, т.е. ну как на глине выдолбленные следы были ступней, птичьих лапок. Вот не могу сейчас уже сказать где... где-то там. И его потом вывезли при Советском Союзе на исследования. И после того, как его вывезли, и перестал появляться этот загадочный старик. В случае с этим стариком... ну опять же: люди подвыпившие, ну, изредка бывало трезвые, изредка. С одной стороны, трудно что-то доказать, с другой – понимаешь, что описывают одинаково внешность. Таких случаев десятки, сотни были, но так как никто никуда не пропал, считалось: «Пусть будет» – люди привыкают. Сейчас просто такие загадочные явления исчезли. Вот было, например, загадочное явление, ну, Каменецкая башня, может оно есть где там. Када человек заходил в отдельную точку в двенадцать часоў, в нескольких десятков метроў – терял ориентацию и куда-то шёл, ну, не туда, куда хотел, километра через полтора, вот. Допустим, человек идёт, пересекает то место, в полночь, – теряет ориентацию и может через

полтора километра быть на Замостах, то есть идёт, идёт непонятно куда. Может, оно тоже осталось (ФА; Вялікія Мурыны Камянецкага р-на<sup>1</sup>).

Наступны эпизод запісу дазваляе канстатаваць змены адносінаў наратару розных пакаленняў і гандару (сын і маці) да „рэальнасці”, зрухі ў называнні і інтэрпрэтацыі „памежнага” вопыту і адпаведна трансфармацыю функцыі наратыву (маці, верагодна, чула міфалагічны аповед пра тагасветнага паўночнага візіцёра і адпаведна транслявала яго дыдактычную скіраванасць: „Туда просто не надо ходить после двенадцати часоў”):

Ну что ещё в Муринах было... Это тоже длилось десятилетия: примерно в полночь, этот ручей, ну раньше там ещё мусор выкидывали, и этот ручей, ну как-то я, мамы гавору: „Какой-то прыдурак бродит, ветки хрустят”... Постоянно! Туда боялись ходить. Грузные шаги были. И я мамы гавору: „Какой-то прыдурак ходит, во, пьяный, наверно, пойти може, это...” А она: „Да не, это Оно. Оно с детства было, туда просто не надо ходить после двенадцати часоў”. И это Оно ходило, потом перестало ходить... ну это сейчас как-то всё исчезает. А Оно перестало ходить, когда там... Ну, там источники били, а сейчас перестали почему-то, сейчас нету. Били, били – и перестали. Люди к этой реченьке относиться как-то так стали: туда мусор сносить и всё остальное... И источники [исчезли]” (ФА; Вялікія Мурыны Камянецкага р-на).

Прыведзены тэкст цікавы, акрамя іншага, і тым, што актуалізуе традыцыйную мадэль „у старыя часы, калі была непарушаная прырода, часцей адбываліся сустрэчы чалавека з праявамі тагасвету”. Свой аповед мужчына завяршае мемаратам, вербалізуючы перажыванне асабістага вопыту „сустрэчы” са „зверушкой килограмм восемьсот”, якая не пакідае слядоў:

Я лично только столкнулся, даже не столкнулся... Один раз, ну, тоже, и случайно, в полночь, вышел на улицу, был на конце участка и там лежали доски старые, просто дранки от забора. И такое ощущение, что кто-то идёт (в мою сторону по земле) очень грузный, т.е. слышно прям шаги по земле, как-будто идёт шо-то... грузный. Притом никого нет, в темноте не видно, там пригибается трава или нет. И между мной и вот этими шагами лежали старые дранки, ну, дрова. Вот, и идёт грузный, раздаётся хруст. Я просто постоял, хотя, конечно, хотелось побежать, ну, страх сильный набегаёт. Ну и потом шаги исчезли. И утром я пошёл глянул, ну, чисто. Я вот математик по специальности, посмотрел эти доски, ну, как будто, ну, они поломаны действительно были. Где-то я оценил вес: килограмм восемьсот что-то шло, но оно не оставляло [следов], то есть трава могла колыхаться там, но никто не видел... зверушку саму

<sup>1</sup> ФА – Фальклорна-этнаграфічны архіў студэнцкай навукова-даследчай лабараторыі „Фалькларыстыка і краязнаўства” Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта А. С. Пушкіна (кіраўнік – І. Швед).

никто не видел. Это то, что на ручье ходило, или нет... не понятно (ФА; Вялікія Мурыны Камянецкага р-на).

У адным тэксце спачатку можа ісці гаворка пра *парушэнне чалавекам забароны*, а потым аб *яго правільных паводзінах*, што *мадыфікуе тып нарацыі*, здымае чаканую страшную развязку:

Сек чалавек дровы і ссек асіну. Во эта ж, гавораць, асіну нельзя секчы. Як стаў сеч асіну, так упаў дзіцёнак. Ну што ж, ён упаў, а зіма, а што ж там дзіцёнак – голенькі. Ну, ён думае: што ж дзелаць? Узяў, зняў з сябе сарочку... Куртку верхню надзеў, а сарочку споднюю зняў і яго ўматаў. Ну тады яму і гавораць: «Ну, шчасце тваё, што ты так абыйшоўся!» – І ўсё, і нічога не бачыў болей... (Varfalameeva, 2013, s. 669).

Тым не менш такія тэксты не страчваюць дыдактычнай функцыі.

Толькі дасведчаныя слухачы могуць без аўтарскага тлумачэння зразумець, што гаворка ідзе пра парушэнне забароны ў тых выпадках, калі *сэнсавым акцэнтам* наратыву выступаюць *дзеянні героя*, „якім у мясцовай традыцыі прыпісваецца нейкі міфалагічны падтэкст: глядзець у люстра, месці падлогу ў два венікі, свісцець, плесці, завязваць вузлы, прасці, праклінаць сваіх блізкіх і да т.п. Пра тое, што ў аповедзе гаворыцца аб парушэнні забарон, можна меркаваць менавіта па такіх, зразумелых толькі для пасвячоных, дэталях” (Vinogradova, 2006. s. 226). Так, у заключэнні міфалагічнага тэксту пра тое, як на мужчыну, які ўначы ішоў каля броду і „село яму на плечы што-то, і ён не мог прыці да Лукаўцаў”, і толькі як „пеўні засьпявалі – дзе яно і дзелась”, удакладняецца для дасведчаных слухачоў: „А ён ішоў дарогаю і сляваў” (Varfalameeva, 2013, s. 649–650). Спеў, надзелены ў дадзенай традыцыі міфалагічным значэннем, хоць і згадваецца наратарам толькі напрыканцы аповеду, з’яўляецца яго стрыжнёвым элементам. Тое, што тут гаворыцца аб парушэнні забароны спяваць (шырэі – падаваць голас) у небяспечным хранатопе і пакаранні за гэта (экзекутар – дэманічны персанаж, які сеў на плечы), з’яўляецца зразумелым толькі для „носьбітаў” лакальнай традыцыі. Па-за тэкстам могуць заставацца і іншыя культурна канвенцыйныя моманты, фармулёўкі пэўных забарон, напр. адгукацца на нейкі голас, ісці на „гуканне” (пачутае пасля заходу сонца ў лесе, балоце) ці ўслед за пабачанымі ў „чужым” хранатопе агенчыкамі. Клікаць-зводзіць за сабою можа і тое, што свеціцца:

Па балотах такое ўставала! Як сьвечкаю – і сьвеціцца, сьвеціцца, гаворыць. Чалавек ідзе, ідзе за ім, а яно ўсё дальша і дальша атходзіць. І чалавек у балота заходзіў і пагібаў, не выходзіў. А інагда, як выберацца той чалавек, дак ужо расказваў. Ну, адзін пагіб у етых топях, другі пагіб, і глаўнае ноччу. А адзін выбраўся і гаварыў, што сьвеціцца і заве: „Хадзі, хадзі, сюда, хадзі, я пакажу табе золата”. Гаворыць, ідзеш, ідзеш... А другі выбраўся, гаворыць, тыя так пагіблі, патаму што за золатам, відна, шлі... (Varfalameeva, 2013, s. 683–684).

(у прыведзеным вышэй запісе з Камянеччыны ў вадаём заводзіў „старик”).

Вельмі часта ў сведчаннях пра сустрэчу чалавека з нячыстай сілай падкрэсліваецца, што ён быў у нецвярозым стане (у былічках пра ігру музыкі на скоках нячыстай сілы чэрці самі падносяць яму выпіць). Пры гэтым хоць напрумаю правілаў не ўжываць спіртное і забаронаў выбірацца нецвярозаму ў дарогу не выказваецца, мяркуецца, што сутыкненне з дэманічнымі істотамі, нячыстай сілай стала магчымым з-за такога стану чалавека. Пашыраны ўяўленні, што п’яных чэрці водзяць, што п’яны лезе на камень ці дрэва, а яму здаецца, што на печку:

[А не казалі, што, бывае, п’яны на камень лезе, а яму здаецца, што на печку...] – Та дзе на камень! На бярозу, што тут казаць! На бярозу залезе і б’еца венікамі. Разьдзенецца, та думае – баня. І чорт не бярэ. Гэта ё, ачавідна, і казаць не нада. [То казалі, што чэрці водзяць?] – Чэрці, канешна» (Varfalameeva, 2013, s. 654).

Нярэдка наратары, каб сцвердзіць тое, што сустрэча чалавека з нячыстай сілай адбылася насамрэч, падкрэсліваюць, што ён пры кантакце з нячысцікамі адразу стаў цвярозым, ці сцвярджаюць: „эта нячыстая сіла была, ён быў цвярозы” (Varfalameeva, 2013, s. 655).

З прыведзеных міфалагічных тэкстаў вынікае, што *інтэнцыяй наратара часта з’яўляецца сцверджанне віны самога чалавека* – ён сутыкнуўся з нячыстай сілай, бо не выканаў правілы паводзінаў у пэўны час і ў чужой прасторы (лесе, балоце, могілках і інш.). „Аднак, – слухна заўважае Л. Вінаградава, – і знаходзячыся ў сваім уласным жыллі, – найбольш бяспечным і абароненым месцы, – чалавек вымушаны дзейнічаць пастаянна азіраючыся на хатніх духаў, якія знаходзяцца поруч” (Vinogradova, 2006, s. 220). Міфалагічныя тэксты такога тыпу не проста прапаноўваюць спосаб тлумачэння пэўных жыццёвых з’яў і сцвярджаюць неабходнасць „улічваць інтарэсы гэтых духаў”, дагаджаць ім, але і вымушаюць выконваць правілы паводзінаў, прынятыя ў чалавечым грамадстве, прытрымлівацца вызначаных нормаў міжчалавечых зносін – г.зн. выступаюць інструментам стварэння прадказальнага будучага і прадпісваюць „носьбітам” культуры адпаведныя сацыяльныя дзеянні. Хатняму духу пры гэтым могуць дэлігіравацца рэпрэсійная функцыя і кантроль за выкананнем сямейнікамі звычаяў і правілаў. Ён можа не толькі караць чалавека за невыкананне правілаў, парушэнне маральна-этычных нормаў, але і павучаць вінаватага ці сам выпраўляць памылкі апошняга. Цікава, што ў такіх кантэкстах нябачныя ахоўнікі-кантралёры могуць адносіцца да розных сфер сакральнага свету, напр. у апаведзе жыхаркі вёскі Трасцянец:

Одзін раз, я тобе такі случай раскажу. Я калі лажус спаць, така ў мене была прывычка, во так рукі ложкаць [паказвае рукі, перакрэшчаныя на грудзях], а так толькі покойнікі ляжаць. А я так лягаю і сплю. Одзін раз – «шара-а-ах» тако мне по рукам, і рукі мое

разлецеліса. Так лежу і не знаю, ці прыснілос, ці не. Гэта, кажуць, ці ангел-храніцель, ці домовы (ФА; Трасцянец Камянецкага р-на).

(Каментар рэспандэнта „а так толькі покойнікі ляжаць”, верагодна, быў зроблены спецыяльна для мяне як недасведчанага слухача). Лічылася, што дамавік „мог пазбавіць свайго спрыяння і апякунства тых членаў сям’і, хто часта пачынае сваркі, ужывае непрыстойныя выразы, свісціць у хаце, праклінае «чорным словам» дзяцей, крыўдзіць бацькоў, занадта доўга аплаквае родзічаў” (Vinogradova, 2006, s. 221).

Да сёння вельмі актыўна бытуюць *міфалагічныя тэксты аб парушэнні пахавальнага абраду і правіла занадта доўга аплакваць памерлых родзічаў*; пакараннем за гэта звычайна выступаюць візіты нябожчыка. Запіс з вёскі Лапацін Пінскага раёна характэрны тым, што актуалізуе ўяўленні пра памерлага (павінен ён „вярнуцца” ў засветы цэльным, са сваімі пазногцямі і валасамі), таму каўтун як ўнутраную, арганічна ўласціваю пэўным людзям субстанцыю нельга адразуць нябожчыку, акрамя таго, калі яму перадаць неабходнае ў засветы (закапаўшы ў магілу ці паклаўшы ў труну іншаму памерламу), ён супакоіцца:

Ну, она умэрла, йон узяў одрызаў ей того куўтуна. Одризаў да кажэ: «Я ў садочку закопаў». А она ему сныцца да сныцца: «Сыноч, прынсяи ты мни голоўу мою, зняў да куда ты дэў. Прыняси мне назад». И кажэ, мусіў выкопваты и нэсты на могилицы закопваты матэры. И тоўды нэ стало сныцца (Valodzina, 2009, s. 198).

Ва ўсіх славянскіх традыцыях маюцца сведчанні, паводле якіх хаджэнне як „нячыстых” (самагубцы, чарадзеі), так і „чыстых” нябожчыкаў лічыцца небяспечным для жывых і патрабуе перасцярогі (Tolstaā 2006). Апавядаюць, што „наведванні” памерлым чалавека, які моцна па ім сумуе, могуць скончыцца для парушальніка забароны смерцю. У пераважнай большасці міфалагічных тэкстаў увага звяртаецца на тое, што, страціўшы блізкага, чалавек не можа самастойна справіцца са стрэсам, у стане моцнага афекту ён бачыць памерлага, адчувае яго прысутнасць, чуе нейкія гукі, галасы. Такія тэксты выразна сведчаць пра тое, што засветы ўяўляліся не як далёкія сферы космасу, а як іншы бок побытавай паўсядзённасці. Напр., жанчына апавядае пра свайго брата, які са сваёй жонкай „сільна ўжо ўбіваліся”, „дужа перажывалі, убіваліся” па сыне-тапельцы Аліку, і неяк седзячы на ганку брат убачыў нябожчыка: „Ідзець Алік, ідзець, я точна, віжу, што ідзець” (Лобаў, 2011, cz. 1, s. 121). Наратары падкрэсліваюць, што падчас такіх зрокавых, слыхавых, радзей іншых, кантактаў чалавек перажывае надзвычай моцны афект, губляе свядомасць, „млее”, ледзь застаецца жывы: „Вот к саседцы прыходзіць ейны памёршы мужык. А яна хворая была. Глядзіць – мужык, аж абамлела... А сама ад страху аж калоціцца. Аж ложка звалілася з рук... Ад страху чуць ні памёрла...” (Лобаў, 2011, cz. 2, s. 219). Крызісны стан, калі чалавек няздольны справіцца са сваімі моцнымі афектыўнымі перажываннямі,

аддаляецца ад жывых і „збліжаецца-гукае” з памерлым, апісваецца як практычна несумяшчальны з жыццём, лімінальны (на змену яму прыходзіць „ссыханне”-смерць): „Памёр мужык у жонкі. Алі ходзіць ён к ей. Яна з ім гукала, усё. Так яе ссушыў, уся схудала. Алі ўжо і прывыкла, што ходзіць...” (Lobač, 2011, cz. 2, s. 219). (Дарэчы маўкліваасцю, аддаленасцю ад звычайных людзей вызначаюцца і такія асобы, якія кантактуюць з тагасветам, як чараўнікі і пярэваратні).

Акцэнтацыя ўвагі слухачоў на недапушчальнасці парушэння забароны залішне доўга гараваць па памерлым можа адбывацца шляхам яе фармулёўкі ва ўступе і заключэнні былічкі. Так, жанчына згадвае, як яе бабуля збірала ля сябе маладых, „недасведчаных” членаў „малой групы”, калі ў вёсцы нехта паміраў, і павучала: „Дзеткі, эта маліцца трэба Богу. І плакаць многа не трэба”. Далей ішоў аповед-ілюстрацыя, як „адна баба надта плакала па дачке” і па падказцы „знаючай старушкі” пабачыла дачку-нябожчыцу, якая ішла „с жбаночкам і дайшла да маткі і з гэтага жбанка бух – і выліла. «Мне там мокра! На, сама насі свае сьлёзы, мне надаела насіць іх!»”. Звернуты да дзяцей аповед заканчваецца павучаннем: „Так вот, многа, кажа, немажна плакаць, асобенна па дзецях” (Varfalameeva, 2011, s. 668).

Міфалагічны тэкст можа пачынацца фармулёўкай павер’я, асабліва калі ён звернуты да «недасведчанага» (якім звычайна выступае збіральнік фальклору): „Канешна, здаюцца [памерлыя]. Як чалавек крэпка перажываець, то і здаюцца”. Далей ідзе аповед-ілюстрацыя як да жанчыны хадзіла памерлая маці (Lobač, 2011, cz. 1, s. 117). Указанне на няправільныя паводзіны чалавека часта ўключаецца ў пачатковую формульную фразу з паўтарэннем кшталту: „Была ў мацеры адна дачка, і яна ўмерла. І матка надта хадзіла ўсё плакала, і плакала, і плакала...” Яно можа замяняць непасрэдную фармулёўку забароны доўга аплакваць нябожчыка. Для акцэнтацыі ўвагі на недапушчальнасці такіх паводзінаў фармулёўка забароны і вытлумачэнне наступстваў яе парушэння могуць укладацца ў вусны самога нябожчыка: „Не хадзі і не плач па мне. Бо ты мне жыць не даеш”. У гэтай былічцы маці не выконвае традыцыйнай забароны на залішне доўгае аплакванне, не рэагуе на патрабаванне памерлай дачкі спыніць плач (чым выклікае нябожчыцу ў чалавечы свет) і працягвае ланцуг парушэнняў – сама скіроўваецца ў хранатоп нябожчыкаў (1 лістапада, на „ўсе сьвятыя”, калі [ўмерлыя] ідуць да касцыцёла ў ноч у дванаццаць часоў”, чакае ў касцёле дачку). Але дачка-нябожчыца, па паху адчуўшы прысутнасць жывога – прадстаўніка не яе свету, „нячыстага” (для памерлых) духа, прамаўляе смяротныя для маці словы: „Тут нячысты дух пахне ў касцёле. Заўшэ хадзілі добра, а сёдня – нячысты дух”. І ў тае мацеры сэрца пэнькло страхом. І пайшла разам з дачкой. Умерлыя пайшлі, а яна ляжала. І пахавалі кала дачкі» (Varfalameeva, 2006, s. 450). Няўцешная маці сама парушыла раўнавагу паміж жывымі і памерлымі і стварыла ўсе ўмовы для свайго пераходу ў засветы – нездарма наратар падкрэслівае: „І пайшла разам з дачкой”.

Нябожчыкі самі, загадваючы жывому чалавеку спыніць аплакванне ці лякаючы парушальніка забароны, могуць адмыслова выводзіць яго з хваравітага стану: „У нас у адной памёр сын. Утапіўся, купаўся і ўтапіўся. І яна дужа гаравала, бегала туды, і на могількі начавала, і ўсё. І вот ей здалася, што вышаў сын з магілкі, а яна ўжо цёмным там была, вышаў сын і прыказаў: «Мама, штоб ты большы не хадзіла большы ка мне...» Яна і не стала хадзіць, не стала нічога” (Лобаў, 2011, cz. 2, s. 120). Жанчына апавядае, што калі яна была маладой, на захадзе сонца моцна аплаквала свайго памерлага бацьку на яго магіле, г.зн. двойчы парушыла забарону:

І я так лягла на магілку, і так усердна плачу. Можа, я і самлела б там... І вот пачула, как будта бы з працэпа хто-та камяні скідваіць, як на трактары. І я тады ўстала, паглядзела – нідзе нікога няма. Ізноў стала плакаць. Лягла, а тут яшчэ грамчэй, як гулькнула! Вот, кажацца, як будта гэта з магілы нешта вылеціць да мяне. Я, дай Божа, ногі, тады і не жагналася я мусіць нічога і, не аглядаючыся, пабегла напрамакі дамой (Лобаў, 2011, cz. 1, s. 118).

Праз апеяльцыю да пункту гледжання памерлых, якіх жывыя непакоюць сваім плачам і частымі наведваннямі магілы, *сцвярджаецца недапушчальнасць давядзення сябе да такога стану з-за перажыванняў з нагоды смерці блізкага.*

Згодна шматлікім былічкам, на крытычны стан чалавека ў жалобе звяртаюць увагу блізкія і дапамагаюць яму. Тыповым для такіх тэкстаў з’яўляецца ўключэнне ў іх канву персанажа – „знаючага” „носьбіта” традыцыі (крэўныя, сваякі, суседзі, жыхары суседніх вёсак звычайна сталага ўзросту), які „каменціруе” дзеянні галоўнага героя, нагадвае аб правілах паводзінаў, папярэджвае пра верагодныя наступствы іх парушэння, напр.: „Ты, – кажаць, – Вікця, глядзі, позна не хадзі, бо можаць выдасца” (Лобаў, 2011, cz. 1, s. 118). У прыведзенай вышэй былічцы пра маці ў касцёле такім персанажам выступае суседка, якая пачуўшы пра намер жанчыны пабачыць на „ўсе сьвятыя” ў храме памерлую дачку, выказвае сумніў у тым, што няўцешная маці зможа даседзець да поўначы. Такія наратывы актуалізуюць міфалагічныя ўяўленні пра тое, што нябожчык можа забраць з сабой чалавека, які парушыў забарону на празмернае аплакванне і стаў прытрымлівацца правілаў „таго, што наадварот” (не разарваў сувязь з нябожчыкам, не даў магчымасці яму ўпакоіцца на тым свеце, парушыў міжсветавую мяжу, адкрыў дарогу смерці, справакаваў змяненне „пераварочванне” парадку свету жывых і дэканструяваў сваю прыналежнасць да сферы жыцця „Божага парадку”), і гэтым перасцерагаюць людзей, якія пахавалі блізкіх, ад развіцця цяжкай дэпрэсіі.

Часта ў былічках, якія ўказваюць на смяротную небяспеку кантакту з тагасветным візіцёрам, сваякі або „знаючая” бабуля дзейсна дапамаюць чалавеку, з якім нібыта кантактуе нябожчык: „А ей наралі, як ад яго ізбавіцца...” (Лобаў, 2011, cz. 1, s. 219). За такімі словамі звычайна ідзе аповед аб дзейснасці

апатрапейных формул, дзеяннях і прадметах супроць хаджэння нячыстай сілы. Першы крок у выратаванні чалавека ад дэманічнага прышэльца – раскрыць падман (тады выкрыты дэман крычыць: „Здагадалася!” і перастае „хадзіць”). Родныя і блізкія, па-першае, могуць убачыць і распазнаць тагасветнага візіцёра, якога не распазнае яго ахвяра, ці пацвердзіць рэальнасць візіту, і, па-другое, «навучыць», як спыніць гэтыя «хаджэнні». У такім выпадку *былічка набывае „ўтылітарную” функцыю, транслюе сакральныя, магічныя веды, якія дазваляюць прадухіліць трагедыю*: „І саседка паслі гаворыць: ад цябе як усіраўно белы стоўб выхадзіў” (Lobač, 2011, cz. 1, s. 121); „Калісь Варка ўмерла, сьвякруха, Рыгорыха, так? Ну от людзі бачаць, што яна ўсё прыходзіць. А я не бачу. Тады мяне наўчылі: вазьмі маку і абсып ад вугла да вугла” (Varfalameeva, 2011, s. 645). Шматлікія іншыя міфалагічныя тэксты, скіраваныя на запэўніванне слухачоў у магчымасці пераадолення крызіснай сітуацыі, цяжкага стрэсу таксама „вучаць”, як спыніць небяспечныя візіты „хадзячых” нябожчыкаў. Былічкі не проста сцвярджаюць, што чалавек, які знаходзіцца ў распачы, можа (і павінен) знайсці сілы аднавіць душэўную раўнавагу, справіцца з горам, але і даюць прыклады такіх сітуацый:

...і памёр мужык. Яна адна была і прыходзіў ён. Ёй точна ўжо здавалася, што толька стаў прыходзіць, і стаў хадзіць: і раз, і другі раз, гэтак... Дык яна ўжо матам, узяла качалку, і матам крычыць: „А што, табе і там нет месца?” І боле не хадзіў (Lobač, 2011, cz. 2, s. 218).

Цікава, што ў былічках накішталт прыведзенай (а таксама пра начную сустрэчу на дарозе чалавека з чортам-пярэваратнем, напр. баранам, катом) нярэдка падкрэсліваецца гнеў чалавека, які дае моцны адпор нячысціку. Адзначым таксама, што ва ўступе да такіх тэкстаў апавядальнік сам можа фармуляваць задачу (верагодна, у адказ на пытанне збіральніка): „Пра мак-ведунец такая легенда, у маёй сям’і перадаецца з пакалення ў пакаленне. Як зрабіць, каб да цябе гэтыя мярцьвякі не цягаліся? Бо бывае такое...” (Varfalameeva, 2013, s. 645).

Гэтая частка наратыву, – слухна адзначае М.П. Чарэднікава, – угрунтавана не толькі ў міфалагічных уяўленнях, але і ў калектыўным псіхалагічным вопыце. І малітва, і замова, і традыцыйныя магічныя дзеянні суадносяцца з аўтарытэтнымі ведамі, таму і дзейнічаюць на падсвядомасць чалавека, які перажывае афект, і дапамагаюць справіцца з хваравітым станам. Сярод актаў, скіраваных на пазбаўленне ад нячыстай сілы, ёсць цалкам рацыянальныя з псіхалагічнага пункту гледжання прадпісанні. У іх ліку – умова не пакідаць пакутніка аднаго (Čerednikova, 2008, s. 128).

Калі ж апанаваны нячыстай сілай чалавек выключаны з традыцыі, яму не дапамагае „знаючая бабулька”, верагоднасць трагічнага заканчэння гісторыі самотніка ўзрастае. Прыкладам можа быць наратыў пра адарваную ад родных дзяўчыну, якую „чортэ забралі”, запісаны ад жыхаркі вёскі Амелянец Камянецкага раёна:

Як одна расказувала, як іх забралі в Германію. Колесь, як война була, то забіралі девчат семнадцать–восемнадцать літ. Забіралі в Германію, і там вонэ як бы буле служанкамі. І забралі в Германію. Я, кажэ, подружэлася з аднэю дывчыною, познакомілася. Вона тоже була таксамо, як я. І, кажэ, вона все на мэнэ, договорымся, ужо у вэчэры, после работы. (Хозяіны добры буле, немці, нас пускают гулять.) А раз вона не прышла, і другы раз не прышла. Я, кажэ, говору: „А шо ты не прышла?” А вона шось там прыдуме. А раз, кажэ, договорэліся і вона не вэйшла. Я ждала-ждала, пойду до еі. Захожу, одкрэла дверы до сіный, а в еі чуты тыко но „рэп-рэп” крысла, „рэп-рэп” крысла. Кажэ, сыдет... Чуты мужэцкі разговор. Я, кажэ, тэхенько назад. На другі дэнэ вбачыла еі і кажу: „Маню, а чом ты не прыходыла?” А шось там прыдумала. Кажу: „Знаешь шо, ты не обманной, хто в тэбэ був? Я, кажэ, була і чула, шо хтось у тэбэ був, мужэцкі голосы”. А вона, кажэ, як заплачэ! Кажэ: „З мэнэ ужо нэма нэц. До мэнэ вжэ, кажэ, черті ходят”. „І, кажэ, ужо наші прыйшле войска, всё рузбомбэлі, і, кажэ, мы вже вольны. І кажэ, дэ вона дылася: чі еі чортэ забралі, чі шо... Я боюсь, пойхала додому, а йіі, кажэ, не знаю як”. О, бачыш!

Гэты „традыцыйны фабулат” („як адна баба казала”, а не эмацыянальная вербалізацыя ўласнага досведу сутыкнення з сакральным) мае гумарыстычнае адценне (гумарыстычны налёт). На пытанне збіральніка: „А хто гэта расказваў?” быў пачуты „эстэтычны адказ” жартаўніка:

Так расказувала мні ў Паніквах Алікова бабуля, Аліка моёго бабуля расказувала, шо ей адна бабка тоже расказувала. Я так говору, так як колесь одэн казал: „Ах, как сладки гусиные лапки!” А другі кажэ: „А ты их едал?” А той кажэ: „Не, я не едал, мой дядя видал, как пан их едал!” Так і я расказую.

Пасля гэтага тлумачэння наратар з „разуменнем справы” – таго, што падобныя мифалагічныя тэксты, кваліфікаваныя самім „носьбітам” традыцыі як страхі, вымушаюць слухачоў перажываць адпаведную негатыўную эмоцыю (тым больш, калі агучваюцца вечарам, перад сном) – рэзюмуе: „Ой, я такех мнэго знаю, о такіх о страхів! А не надо расказуваты, будешь боятыся зноў уночы” (традыцыйныя забароны вербалізаваць успаміны пра нябожчыкаў, „страшныя гісторыі” перад сном пашыраны і ў сучаснасці).

Ад гэтага ж рэспандэнта занатаваны наратыў аб „правільных” паводзінах яе прабабулі і прадзеда, якія, каб пазбавіцца ад наведвання першай жонкайнабожчыцай свайго асірацелага дзіцяці, звярнуліся да святара:

Я вельмі мнэго знаю. Вельмі мнэго про тэх о, про тэх, про тое, як оно... Як-то воно называецца... Ну про тых!.. Баба Манька расказувала мны лічно. І шэ ейна мама, вона полячка була, Ядвіга звалася, Бабіна Манькіна мама звалася Ядвіга <...> І вона расказувала, шо як бабіны Манькены матэра, вона як уродэлася, ей було дэсять дён, і умерла еі мама. І батько хучый ужінэвся, взяв другу, потому что дэтэны дэсять дён! Трэба ж, коб хтось глядыв! І вын ожынівся, взяв другу жынку. І тая жынка вже дытэну

неньчыт тую. І кажэ: „Спаты лежу... (а свету не было, тыко лампа...) Я, кажэ, вкрунула тую лампу, тая і дытына, колыска вісыт, такая на этіх...” О, і кажэ: „Я колышу і лягаю скраю, а ужо чуловік лягае уд стынэ, а я, кажэ, скраю”. Бо колышэ, колышэ. І кажэ, і вночі (а вона свет як укрунула, лампу, то выдно) і кажэ, шо прыходыт тая, шо умерла. Прышла, кажэ, цэцьку вэйняла, нагнулась, дала дытэны, дытэна насяялася, тая цэцьку сховала, забралася і пошла. І раз так, і другі раз, каждую ніч, кажды вэчор. «Я кажу чуловікові, а він не веріт. Кажэ: „А то збудэ мэнэ, як прыйдэ”». „І вона, кажэ, прыйшла, а я лыктём ёго товчу-товчу і він, кажэ, прочнувся і тое убачыв”. І шось там робэлі, до батюшка ходэлі, бо коб нічога ні робэлі, то было б тое маленьке дытэно умерло бы. То моя бабушка умерла бы! (ФА; Амелянец Каменецкага р-на).

Многія міфалагічныя тэксты беларускай традыцыі ўказваюць на тое, што ахвярай наведвання нячыстай сілы з’яўляюцца менавіта адзінокія людзі з адпаведным нервова-псіхічным статусам, і прадпісваюць не пакідаць іх адных, асабліва ўначы, і найлепш, калі з імі будзе начаваць дзіця – „анёльская душа”. Калі героем былічкі з’яўляецца сталы, „дасведчаны” чалавек, ён сам умее „выратавацца”, разумее, што не трэба заставацца аднаму і дае іншым узор правільнай ацэнкі сітуацыі і выхаду з яе. Так, вядомы сюжэт пра тое, як пажылой жанчыне, якая верыць у Бога і жыве па боскіх законах, стала ўначы з’яўляцца маці-нябожчыца ў труне, і што толькі не рабіла жанчына, нябожчыца не пераставала паказвацца. „Дасведчаная” жанчына змагла выратавацца толькі тым, што ўзяла да сябе пажыць унучку (да пяці гадоў дзіця лічыцца анёлам), і яе першай знімала з грубкі, на якой яны спалі. „Практычны вопыт падказвае, што ўвага жанчыны, якая ляжыць каля дзяцей, нявольна пераключаецца на клопат пра іх і, такім чынам, адцягвае яе ад цяжкіх неадчэпных ідэй” (Čerednikova, 2008, s. 129). Правіла („калі чалавек памрэ, нельга доўга аплакваць яго”), павер’е („да людзей, якія не вытрымліваюць іспыту, ходзіць нябожчык, і гэта небяспечна для жыцця чалавека”) і корпус былічак пра візіты з засветаў, гаворачы словамі Маіны Чарэднікавай,

уяўляюць сабой комплекс, які дазваляе меркаваць пра адносіны калектыўнай свядомасці да псіхічных анамалій, што ўзнікаюць у выніку цяжкага стрэсу. Прагматычная функцыя гэтых тэкстаў відавочная: яны спрыяюць актывізацыі механізмаў псіхічнай адаптацыі, вызначаюць адпаведную мадэль паводзінаў у трагічных сітуацыях, а таму могуць быць аднесены да сферы этнапсіхалогіі (Čerednikova, 2008, s. 130).

## Заклучэнне

Адзначым, што праз міфалагічныя тэксты, звязаныя з „архетыпавымі” адчуваннямі, у вербальнай міжасабовай камунікацыі адмыслова рэалізуюцца вызначальныя для людзей розных узростаў, часоў і культур эмоцыі страху, здзіўлення, цікаўнасці, а часам і гневу ды агіды. Праз актуалізацыю такіх тэкстаў

прынятым у пэўнай лакальнай культуры спосабам пашыраецца ментальны свет яе носьбітаў, транслююцца ўстойлівыя ўяўленні пра сакральнае, якія выступалі (і ў пэўнай ступені не страцілі свайго значэння і сэнна) прынцыпам арганізацыі ўсіх сфер жыццезабяспечання традыцыйнага грамадства. Дакладна вызначыць у такіх тэкстах адзіны сэнсавы цэнтр і звязаную з ім прагматыку не ўдаецца. Разгледжаныя аповеды ў залежнасці ад індыўідуальных дыспазіцый актыўных „носьбітаў” традыцыі могуць не толькі ўпэўніваць слухачоў у існаванні іншасветных сіл і істот, у магчымасці перасячэння міжсветавай мяжы з абодвух яе бакоў, дыфузнага ўзаемапрапранікнення таго і гэтага светаў, сцвярджаць адзінства жывых і памерлых членаў родавага калектыву, але і дазваляюць візуалізаваць, „адчуць/пачуць” прадстаўнікоў іншасвету. Шматлікія былічкі і бывальшчыны ў міфалагізавана-сімвалічных формах вербалізуюць і лагізуюць плынь падсвядомасці носьбітаў традыцыі, адаптуюць уяўленні пра іншы, сакральны свет да іх успрыняцця маладымі-”недасведчанымі”, выяўляючы сацыяльна сканструяваную рэакцыю на звышнатуральны свет, прапаноўваюць прыняцця ў дадзенай культуры сюжэты (спосабы тлумачэння і рэпрэзентацыі розных з’яў) і сцэнары, якія вызначаюць паводзіны прадстаўнікоў пэўнай лакальнай культуры. Гэтыя тэксты дапамагаюць ім адаптавацца да кардынальных зменаў жыццёвых сітуацый, сацыяльнай структуры, збою звыкллага паўсядзённага рытму, пераадолець крызіс, устанавіць страчаную гармонію, вытлумачыць і рэпрэзентаваць розныя абставіны жыцця (ад няшчасця да ўдачы), выявіць дэструктыўныя эмоцыі ў сацыяльна дазволенах формах, чым перашкаджаюць дэвіянтным паводзінам і крайнім праявам у дзейнасці псіхікі. З улікам адбыўшыхся трансфармацый камунікатыўных сітуацый і структуры самой міфалагічнай сістэмы беларускай традыцыі можна гаварыць пра наступныя функцыі міфалагічных тэкстаў: фатычную, інфарматыўную, дыдактычную, тэрапеўтычную (дапамагае асвоіць асяроддзе, канкрэтызуе прычыну страху, пераконвае слухача ў магчымасці пераадолення стрэсу, неўрозу і прапаноўвае сродкі для гэтага), а таксама звязаную з усімі пералічанымі эмацыянальную функцыю.

## REFERENCES / BIBLIOGRAFIA

- Adon'eva, Svetlana. (2004). *Pragmatika fol'klora*. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; ZAO TИD «Amfora». [Адоньева, Светлана. (2004). *Прагматика фольклора*. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербург. ун-та; ЗАО ТИД «Амфора»].
- Bascom, William R. (1954). Four Functions of Folklore. *The Journal of American Folklore*, 67(266), p. 333–349.
- Bauman, Richard. (1972). Differential Identity and the Social Base of Folklore. W: *Toward New Perspectives in Folklore* (p. 31–41). Austin: University of Texas Press.
- Bogdanov, Konstantin. (2001). *Povsednevnost' i mifologija: Issledovaniâ po semiotike fol'klornoj dejstvitel'nosti*. Sankt-Peterburg: «Iskusstvo–SPB». [Богданов, Константин.

- (2001). *Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности*. Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ»].
- Bronner, Simon J. (2016), Toward a Definition of Folklore in Practice. *Cultural Analysis*, 15/1, p. 6–27.
- Čerednikova, Maina. (2008). Gallûcinacii i/ili fol'klor. W: *Kirpičiki: fol'kloristika i kul'turnaâ antropologiâ segodnâ* (s. 125–134). Moskva: RGGU. [Чередникова, Маина. (2008). Галлюцинации и/или фольклор. В: *Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня* (с. 125–134). Москва: РГГУ].
- Dejk, Tën A. van. (1989). *Ázyk. Poznanie. Kommunikaciâ*. Moskva: Progress. [Дейк, Тён А. ван. (1989). *Язык. Познание. Коммуникация*. Москва: Прогресс].
- Fâdosik, Anatol' (red.). (2001–2004). *Belaruskî fal'klor: žanry, vidy, paëtyka*, kn. 1–6. Minsk: Belaruskâ navuka. [Фядосік, Анатоль (рэд.). (2001–2004). *Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка*, кн. 1–6. Мінск: Беларуская навука].
- Georges, Robert A.; Jones, Michael. (1995). *Folkloristics: An Introduction*. Blumington: Indiana University Press.
- Hristoforova, Ol'ga. (1998). *Logika tolkovanij: Fol'klor i modelirovanie povedeniâ v arhaičeskikh kul'turah*. Moskva: RGGU. [Христофорова, Ольга. (1998). *Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах*. Москва: РГГУ].
- Hristoforova, Ol'ga. (2010). *Kolduny i žertyv: antropologiâ koldovstva v sovremennoj Rossii*. Moskva: OGI, RGGU. [Христофорова, Ольга. (2010). *Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России*. Москва: ОГИ, РГГУ].
- Levkievskâ, Elena. (2006). Pragmatika mifologičeskogo teksta. W: *Slavânskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta* (s. 150–213). Moskva: Indrik. [Левкиевская, Елена. (2006). Прагматика мифологического текста. В: *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста* (с. 150–213). Москва: Индрик].
- Lobač, Uladimir (uklad.). (2011). *Polackî ètnagrafičny zbornik*. T. 2, *Narodnâ proza belarusaŭ Padzvinŭ*, T. 1–2. Navapolack: PDU. [Лобач, Уладзімір (уклад.). (2011). *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып. 2: *Народная проза беларусаў Падзвіння*, ч. 1–2. Наваполацк: ПДУ].
- Novik, Elena. (1994). Arhaičeskie verovaniâ v svete mežličnostnoj kommunikacii. W: *Istoriko-ètnagrafičeskie issledovaniâ po fol'kloru: Sbornik statej pamâti S.A. Tokareva* (s. 110–163). Moskva: Vostočnâ literatura. [Новик, Елена. (1994). Архаические верования в свете межличностной коммуникации. В: *Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С.А. Токарева* (с. 110–163). Москва: Восточная литература].
- Noyes, Dorothy. (2012). The Social Base of Folklore. W: *A Companion to Folklore* (p. 13–39). Chichester: Blackwell Publishing.
- Ostin, Džon. (1986). Slovo kak dejstvje. W: *Novoe v zarubežnoj lingvistike* (T. 17, s. 22–131). Moskva: Progress. [Остин, Джон. (1986). *Слово как действие*. В: *Новое в зарубежной лингвистике* (вып. 17, с. 22–131). Москва: Прогресс].
- Poŭh, ĭryna (2020). Čalavek u eŭrapejskaj fal'klornaj rëčaisnasci HH st.: ad fal'klarystyki da antropologii. *Čelovek v sociokul'turnom izmerenii = Human in the socio-cultural dimension*,

- 2, s. 21–27. [Поўх, Ірына (2020). Чалавек у еўрапейскай фальклорнай рэчаіснасці XX ст.: ад фалькларыстыкі да антрапалогіі. *Человек в социокультурном измерении = Human in the socio-cultural dimension*, 2, с. 21–27].
- Putilov, Boris. (2003). *Fol'klor i narodnââ kul'tura*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. [Путилов, Борис. (2003). *Фольклор и народная культура*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение].
- Razumova, Irina. (2001). *Potaennoe znanie sovremennoj russkoj sem'i: Byt. Fol'klor. Istorîâ*. Moskva: Indrik. [Разумова, Ирина. (2001). *Потаенное знание современной русской семьи: Быт. Фольклор. История*. Москва: Индрик].
- Sawin, Patricia; Zumwalt, Rosemary Levy (eds.). (2020). *Folklore in the United States and Canada: An Institutional History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Serl', Džon. (1986). Klassifikaciâ illokutivnyh aktov. W: *Novoe v zarubežnoj lingvistike. Teoriâ rečevykh aktov* (Т. 17, s. 170–194). Moskva: Progress. [Серль, Джон. (1986). Классификация иллокутивных актов. В: *Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов* (Т. 17, с. 170–194). Москва: Прогресс].
- Shved, Ina. (2019). Acculturation as a Factor of Change in the Folk Eschatological Narratives (Based on Belarusian Material). W: A. Brzozowska-Krajka (red.). *Papers from the 14th IOV European Scientific Conference of Folk Culture «Between Folk Culture and Global Culture in Contemporary Europe»* (s. 71–86). Bahrain: IOV Presidential office IOV.
- Šved ĩna; Poũh ĩryna. (2020). „Metatêkst” fal'klornaj rečaisnasci ũ eũrapejska-amerykanskej fal'klarystycy. *Vičonyâ zapiskì Brêšckaga ũniversitêta imâ A.S. Puškina*. Part 1. *Gumanitarnyâ i gramadskîâ navuki*, 16, s. 152–165. [Швед Ина; Поўх Ірына. (2020). „Метагэст” фальклорнай рэчаіснасці ў еўрапейска-амерыканскай фалькларыстыцы. *Вучоныя запіскі Брэсцкага ўніверсітэта імя А.С. Пушкіна*. Ч. 1. *Гуманітарныя і грамадскія навукі*, 16, с. 152–165].
- Šved, ĩna. (2019). *Arnitalagìčny kod belaruskaj tradycyjnaj duhoũnaj kul'tury*. Brêst: BrDU. [Швед, Ина. (2019). *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: БрДУ].
- Šved, ĩna. (2020). Asablivasci stanaũlennâ paũnočna-amerykanskej fal'klarystyci. *Vesnik Brêšckaga ũniversitêta*. Ser. 3. *Filalogiâ, pedagogika, psihalogiâ*, 2, s. 19–27. [Швед, Ина. (2020). Асаблівасці станаўлення паўночна-амерыканскай фалькларыстыкі. *Вестнік Брэсцкага ўніверсітэта*. Сер. 3. *Філалогія, педагогіка, псіхалогія*, 2, с. 19–27].
- Šved, ĩna. (2020a). Spadčyna U. Dž. Tomsa ũ brytanskaj fal'klarystycy. W: *Aktual'nye voprosy germanskoj filologii i lingvodidaktiki* (s. 160–165). Brest: BrGU imeni A. S. Puškina. [Швед, Ина. (2020a). Спадчына У. Дж. Томса ў брытанскай фалькларыстыцы. В: *Актуальные вопросы германской филологии и лингводидактики* (с. 160–165). Брэст: БрГУ имени А. С. Пушкина].
- Šved, Inna. (2010). *Slovackij fol'klor: žanry, vidy, poètika*. Brest: Al'ternativa. [Швед, Инна. (2010). *Словацкий фольклор: жанры, виды, поэтика*. Брэст: Альтернатива].
- Tolstaâ, Svetlana. (1992). K pragmatičeskoj interpretacii obrâda i obrâdovogo fol'klora. W: *Obraz mira v slove i rituale: Balkanskie čtenîâ* (1, s. 33–45). Moskva: Institut slavânovedeniâ i balkanistiki RAN. [Толстая, Светлана. (1992). К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора. В: *Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения* (1, с. 33–45). Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН].

- и обрядового фольклора. В: *Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения*, (1, с. 33–45). Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН].
- Tolstaâ, Svetlana. (2006). Motiv posmertnovo hoždeniâ v verovaniâh i rituale. W: *Slavânskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta* (s. 236–268). Moskva: Indrik. [Толстая, Светлана. (2006). Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале. В: *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста* (с. 236–268). Москва: Индик].
- Valodzina, Taccâna. (2009). *Cela čalaveka: slova, mif, rytual*. Minsk: Těhnalogiâ. [Валодзіна, Таццяна. (2009). *Цела чалавека: слова, міф, рытуал*. Мінск: Тэхналогія].
- Valodzina, Taccâna; San'ko, Sârgej (red.). (2011). *Mifalogiâ belarusai: Ęncyklapedučny sloŭnik*. Minsk: Belarus'. [Валодзіна, Таццяна; Санько, Сяргей (рэд.). (2011). *Міфалогія беларусаў: Ęнцыклапедычны слоўнік*. Мінск: Беларусь].
- Varfalameeva, Taccâna (red.). (2006). *Tradycyjnaâ mastackaâ kul'tura belarusai*. T. 3. *Grodzenskae Panâtonne*, kn. 2. Minsk: Vyšějšaâ škola. [Варфаламеева, Таццяна (рэд.). (2006). *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 3. *Гродзенскае Панямонне*, кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа].
- Varfalameeva, Taccâna (red.). (2011). *Tradycyjnaâ mastackaâ kul'tura belarusai*. T. 5. *Cětral'naâ Belarus'*, kn. 2. Minsk: Vyšějšaâ škola. [Варфаламеева, Таццяна (рэд.). (2011). *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 5. *Цэнтральная Беларусь*, кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа].
- Varfalameeva, Taccâna (red.). (2013). *Tradycyjnaâ mastackaâ kul'tura belarusai*. T. 6. *Gomel'skae Palesse i Padnâproŭe*, kn. 2. Minsk: Vyšějšaâ škola. [Варфаламеева, Таццяна (рэд.). (2013). *Традыцыйная мастацкая культура беларусаў*. Т. 6. *Гомельскае Палессе і Падняпроўе*, кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа].
- Veselova, Inna. (2006). Narratologiâ stereotipnoj dostovernoj prozy. W: *Russkij fol'klor v sovremennyh zapisâh*. [Веселова, Инна. (2006). Нарратология стереотипной достоверной прозы. В: *Русский фольклор в современных записях*]. Режим доступа: <http://www.folk.ru/propp/rech/veselova.html> (доступ: 2.03.2020).
- Vinogradova, Lûdmila. (2006). Socioregulâtivnaâ funkciâ suevernyh rasskazov o narušitelâh zapretov i obyčaev. W: *Semantika i pragmatika teksta* (s. 214–235). Moskva: Indrik. [Виноградова, Людмила. (2006). Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев. В: *Семантика и прагматика текста* (с. 214–235). Москва: Индик].

SUBMITTED: 19.06.2020

ACCEPTED: 3.03.2021

PUBLISHED ONLINE: 12.12.2021

### ABOUT THE AUTHOR / O AUTORZE

**Ina Shved / Іна Швед** – Białoruś, Brześć, Brzeski Uniwersytet Państwowy im. Aleksandra Puszkina, Katedra Literatury Rosyjskiej i Dziennikarstwa; prof. dr hab.; spec.: folklorystyka; zainteresowania naukowe: folklor słowiański, etnografia, etnosemantyka.

Adres: Кафедра рускай літаратуры і журналістыкі, Брэсцкі дзяржаўны ўніверсітэт імя А.С. Пушкіна, 224016, бульвар Касманаўтаў 21, г. Брэст, Рэспубліка Беларусь

Wybrane publikacje:

1. Швед, Іна. (2019). *Арніталагічны код беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: БрДУ.
2. Швед, Іна. (2011). *Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры*. Брэст: Выд-ва БрДУ.
3. Швед, Іна. (2010). *Словацкі фальклор: жанры, віды, поэтыка*. Брэст: Альтэрнатыва.
4. Швед, Іна. (2006). *Космас і чалавек у дэдралагічным кодзе беларускага фальклору*. Брэст: Выд-ва БрДУ імя А.С. Пушкіна.
5. Швед, Іна. (2004). *Дэдралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору*. Брэст: Выд-ва Брэсцкага дзярж. ун-та.