

Волинський державний університет
імені Лесі Українки
Волинський Академічний Дім

Проблеми Славістики

ЧИСЛО
3-4
1999

Заснований у квітні 1999р.

Виходить 4 рази на рік

НАУКОВИЙ ЧАСОПИС

Зміст

Літературознавство

- БУЛАХОВСЬКА ЮЛІЯ. Із роздумів над стилем Стефана
Жеромського..... 5
- БІЛІТЮК ЛАРИСА. Провідні чинники зовнішнього змісту
твору..... 10
- ПОКРОВСЬКА ТЕТЯНА. А.Платонов – критик 15

Мовознавство

- НІЦЕВИЧ ОКСАНА. Лінгвістичний аналіз поезій М. Лермонтова,
присвячених темі поета і поезії..... 20

Фольклористика

- КОПАНИЦЯ ЛЮДМИЛА. Денотати долі в поетичному дискурсі
як визначник типу культури 25
- ЦВИД ОЛЕНА. Зооморфна символіка в контексті весільної
обрядовості Західного Полісся (спроба
реконструкції семантики)..... 33

Етнологія

- ОХРІМЕНКО ГРИГОРІЙ. Волинь та Волинське Полісся -
центральна зона формування праслов'янства.... 42

**ЗООМОРФНА СИМВОЛІКА В КОНТЕКСТІ ВЕСІЛЬНОЇ
ОБРЯДОВОСТІ ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ
(спроба реконструкції семантики)**

Культ тварин в українському фольклорі своїми витокami сягає мисливської доби, коли м'ясо тварин було єдиним харчовим продуктом. У період скотарства деякі види тварин лишалися головною опорою й основою кочівників. При переході до осілого землеробського способу життя їх роль не зменшилась. Незважаючи на те, що молоко й м'ясо стали

© Цвид О., 1999

Проблеми славістики. - Луцьк, 1999. №3-4

поступатися рослинній їжі, тварини набули нового важливого значення для людини, ставши їй помічником в обробці землі. А вільні дикі звірі, недоступні і часом небезпечні, лишалися такими ж таємничими, загадковими істотами, які викликали страх і особливе до них відношення.

Учені різних народів у поясненні міфів про тварин віддають перевагу теріоморфізму. Цей своєрідний елемент давніх релігій вони тлумачили по-різному, залежно від переважаючої у науці течії. Відомий міфолог Ф.Крейцер висловлював думку, що тварина є символом божества або якоїсь абстрактної ідеї. Представники філологічної школи М.Мюллер, А.Кун, С.Шварц розглядали образи тварин як метафору небесного явища. Анімістична школа, з'ясовуючи питання ролі тварин у найдавніших, примітивних міфологіях, зблизила світ людей зі світом тварин, посилаючись на існування душі як в одних, так і в других. Однорідність їхніх душ, на думку вчених, послужила джерелом віри у можливість метемпсихози [1, 5-24].

Інша точка зору, яку несвідомо підготували філологічна та анімістична школи і яка лягла в основу теорії В.Вундта, ґрунтувалась на віруванні “тварина - тілесна душа”, тобто тварини вважалися однією з форм, у які втілюється людська душа [1, 25]. Учений, таким чином, робить спробу визначити місце культу душ у загальній системі вірувань первісної людини. Великою заслугою В.Вундта є те, що він першим поставив тотемізм у тісний зв'язок з ідеєю “тварини-душі”. Дослідник дійшов висновку, що в культурі останніх міститься джерело тотемізму.

Зважаючи на стійкість та відносну незмінність традиційної культури, можна сказати, що народні твори, як прозові, так і поетичні, у яких є згадки про тварин, належать до найдавніших документів людської думки і мають для науки неабияке значення.

Дуже багато інформації, яка визначалася сферою давнього звичаєвого права, а тому законсервувалася якнайдовше, містить у всіх народів весільна обрядовість. Що ж до вивчення традиційної шлюбної обрядовості Західного Полісся, то воно, крім усього, має виняткове значення для з'ясування та реконструкції семантики багатьох реліктових явищ, оскільки регіон відзначається доброю збереженістю багатьох архаїчних фактів.

Особливістю зооморфних образів у весільній обрядовості Західного Полісся є присутність мотивів про тура - могутнього дикого бика, який популював на Україні й Білорусії з давніх часів до XV століття включно [2, 86; 3,313; 4,315-317]. Серед топонімічних назв, пов'язаних із туром, М.Сумцов називає міста Турів і Турійськ, розташовані по Прип'яті і її притоці р. Турії. В тих же місцях знаходиться і озеро Тур. Умови басейну Прип'яті були найкращими для існування цих тварин, які любили болотисту місцевість. Можливо, саме тому на Волині тури водилися довго, як і в сусідніх областях Польщі та Білорусії [5, 85-100].

Образ тура простежується* у весільних “коморних” піснях, наприклад: “Повели в коморойку на пряму соломойку, / Чи то тур, чи туриця, / А вже

з дівки - молодича” [6]. Часто молоде подружжя у піснях з цієї нагоди прирівнюється до бика і телиці: “На городі - буряки, / На городі - гичка. / Молодий наш, як бичок, / Молода - теличка” [7]. Ці зооморфні символи походять, очевидно, із дуже давньої епохи і наближуються до ведичного культу. Ф.Вовк наводить щодо цього факти про звичаї деяких народів. Так, мандани Північної Америки одягають на себе шкури буйволів для виконання шлюбного танцю, і той, хто уособлює бика, уподібнює coitus. У курдів, арійського племені, яке живе в горах, на півдні Ерзінгана, під час святкування дорослими свята погашення свічок, священник називає себе “великим туром”, а молода жінка, яка серед усіх присутніх жінок останнього вийшла заміж, зветься коровою. Після цього починається оргія, під час якої всі піддаються сексуальному зближенню. Вчений посилається на Лібрехта, який порівнює тура з ведійським биком у індусів, що, на думку Бергмана, символізував небо, а корова була символом землі. Бик був завжди епітетом Соми, як представника чоловічого начала, або жениха [8,310].

У деяких населених пунктах (с. Світязь, с. Пульмо Шацького р-ну) досі пам'ятають звичай, коли молоду на другий день весілля виводили з комори за стіл по драбині, накриваючи її при цьому “шкурою” (полотном). Старший сват під час цього дійства стукав палицею тричі у стіну - “убивав звіра”. У піснях про це говорилось: “Ведемо тура з ложа...” (ф.1, од. зб.155, арк. 19).

Образ туриці, що використовується у порівнянні з молодою у “коморних” піснях, та імітація її “завойовування” як перемога роду молодого, втілює жіноче божество, яке, очевидно, виступає символом статевого потягу. У білорусів та в південних слов'ян відомий старовинний обряд “туриці”: у нащадків дреговичів та в'ятичів до ХХ століття зберігся дівочий головний убір із великими “турячими рогами” із солами та тканини. А в деяких горвіках Західного Полісся, за дослідженням Л. Пономар, назва ‘тур’ вживається паралельно з назвою ‘плат’ при номінації головного убору: плат, тур - те саме (с.Мишів Любомльського, с.Городок Маневицького, с.Самари Ратнівського районів), чим покривали заміжніх жінок [9,19].

В регіоні зафіксовані найдавніші назви головних уборів заміжніх жінок, які склали єдиний комплекс, типовий для всієї України: “кімбалка” і “кеча”, яким, на думку Д.Зеленіна, передувала рогата кичка - своєрідна жіноча шапка з луб'яними рогами, проти якої активно боролася церква. Учений вважає, що цей факт і мода вплинули на зміну форми реалії - роги направили назад, що й привело до утворення кибалки або кички [10,258].

Дослідники Західного Полісся припускають зв'язок давніх рогатих головних уборів із назвами способів зав'язування хусток у роги, у рожки, також у чуби, семантично пов'язаних з назвою “кичка”, або в зав'язуванні “плата” з хвостами [9,15]. Подібні факти можуть свідчити про існування в минулому культу туриці у заміжніх жінок.

На більшій частині досліджуваної території у традиційних розмовах на сватанні йдеться про купівлю ялової телиці для парування її з биком

*Тут і далі - шифри архівних фондів Полісько-Волинського народознавчого центру Інституту Народознавства НАН України

(Ратнівський, Любешівський, Ковельський, Камінь-Каширський райони). Часто у весільних піснях трапляється одночленний паралелізм, де молода уподібнюється корові: “Ой рікнула у порога чорная корова / Бувай, бувай, моя матінко, здорова” (ф. 5, спр.2, од. зб.11, арк.123).

У весільних піснях арійців, які супроводжують обряд приготування короваю, часто трапляється число сім із рисами культу Soma. Сому готували сім жриць, яких стародавній містицизм ідентифікував із сімома річками Індії. Ці жінки-жриці звалися сестрами і мали належати до одного роду або племені, отарний характер якого зазначено епітетом корови. Сому уявлявся як пан-чоловік цих жінок і звався їхнім биком. Почуття, які виявляли вони до нього, належали до еротичного і навіть вакхічного порядку [11,146].

У слов'ян існувало весняне свято на честь тура, в якому простежується його зв'язок із культом плодючості. Вони визнавали цього ідола богом солодких пристрастей, який на всіх ігрищах посідав не останнє місце. На цьому святі, при великій кількості їжі та напоїв, розігрувалися різні любовні дії, на яких жінки часто забували про пристойність [12, 243, 249].

Важливо пригадати і жертвний характер цієї тварини. Адже принесення в жертву бика було широко відомим в ареалі Середземномор'я, де здавна існував культ цієї тварини у формі пошанування спочатку тура, а пізніше - одомашненого бика-запліднювача (бугая) у тваринників і бика-орача (вола) у рільників. Найархаїчнішим у “бичачих” культурах, на думку Р.Ліпеца, було поїдання на колективній трапезі м'яса бика, убитого за особливим ритуалом [5, 103].

У східних слов'ян культ domestikованого бика простежується з кінця I тис. н.е. і аж до XIX століття [5, 105]. Семіотика цього образу у весільних піснях і ритуалах переконує в тому, що первісна його семантика пов'язувалася з заплідненням.

Аналіз фольклорно-етнографічного матеріалу дає підстави вважати, що образи тура, бика, корови, телиці у весільному обряді Західного Полісся об'єднують еротична символіка, доповнена ідеями плодючості та продовження роду.

Дуже поширеним у весільному фольклорі Західного Полісся є образ вола. Найчастіше він уособлює головну весільну страву. Віл як жертвна тварина відомий у сербів, македонців, болгар та інших слов'ян. Його різали на Петра, Іллю або на Успіння [13, 409]. У весільних піснях знаходимо такий мотив: “Сили, сванечки, сіли, / Сивого вола з'їли./ Сивого, рогатого, / Ми роду багатого” (ф.5, спр.2, од. зб. 14, арк.57). Іноді замість *сивого* вживається *чорного*. Але віл у будь-якому випадку лише ритуальна страва, тому його роль може перебирати на себе інша жертвна тварина. Наприклад: “Було вола не бити, / Бо волом тре робити, / Було свиню колоти: / У свині нема роботи” [14, 36].

Образ вола, який простежується у весільних піснях, свідчить про його жертвний характер. Віл як жертвна тварина відомий у сербів, македонців, болгар та інших слов'ян [13, 409].

У поліському фольклорі ця тварина возвеличується як головний помічник господаря, вона здатна “поорати гори-долини, посіяти жито, ярини і всякі пашнини.” У веснянках віл виступає вісником весни (“вол бушує, весну чує”) [15, 405]. Тому далі у весільних текстах простежується заміна жертвопринесення вола іншою свійською твариною. Отже, тут консолідує значення образу вола зосереджується більше на значенні помічника господаря.

У фольклорі Західного Полісся можна знайти чимало сюжетів про перетворення у вовків [16, 65-67; 17, 12-14]. Хоч у весільних піснях образ вовка не простежується, проте він відомий із легенд з мотивами весілля. Так, вовками у легендах зловмисники пускають увесь весільний поїзд, але вовкулакою, за спостереженням В.Давидюка, згодом виявляється лише молодий і дуже рідко - молода. Про інших учасників весілля взагалі не йдеться. Відтак, робить висновок учений, “сюжети із нареченим-вовкулакою виникли на основі уявлень про прилучення алохтонного молодця до роду молодой шляхом ініціальних випробувань в добу матріархату. А походження найпізніших із них пов’язане із ранньопатріархальною добою. В цьому контексті ініціація юнака втрачає своє ритуальне значення, тому в сюжетах проявляються протидія ролі молодого до знахарських намірів перетворити весільний поїзд у вовків. Протидію, як правило, втілює автохтонний знахар - весільний дружба” [18, 173].

Зв’язок вовкулацтва зі вступом у шлюб характерний для фольклору не тільки українців, а й білорусів, росіян, поляків та литовців [19,20]. Переважання в українській міфології уявлень про походження вовкулак унаслідок застосування шкідливої магії під час весілля свідчить про те, що в цілому цей образ походить із ініціальної обрядовості, яка знайшла своє подальше продовження й розвиток у весільних ритуалах [18,172]. Побутування на Західному Поліссі цілої низки вірувань, пов’язаних з лікантропією, дає підстави вважати, що вовк на цій території користується давнім статусом родового тотема.

Значне місце серед зооморфних символів, що простежуються у весільних піснях, посідає образ коня. Кінь у весільних піснях виступає помічником нареченого: ”Сиві коники, сиві, / Які ж ви щасливі: / Цілу ніч пили, їли, 7 Взяли собі, що хотіли. / Взяли скриню, пирину, / До хати - господиню. / До печі - пораюху. / До хлопця - шебетуху” [20]; тупіт копит сповіщає про приїзд молодого: “Ой тупнули вороні коні на дворі, / Ой зачула молоденька Галя в коморі, / Ой по мене, моя матінко, по мене, / їде Іванко на сивім коні до мене.” (ф.5, спр.1, од. зб. 5, арк.109). Іноді трапляється й образ летючого коня, який має зачення перевізника на весіллі: “їде Іванко, з гір спускає, / Під ним коник грає, як мотиль літає. / І шабелька з боку / Із чистого злата, / І кінь - вороненький, / Він сам - / молоденький” (ф. 5, спр.1, од. зб. 5, арк.394). Оскільки кінь прийшов у людську культуру пізніше, ніж птах, то народне уявлення ще довго наділяло новий образ старим значенням, іменуючи коня птахом. Так утворився образ крилатого коня як посередника між двома світами - профанним і сакральним.

У весільному обряді Полісся відомий звичай, коли бояри молодого в'їжджали до хати молодої на конях. А переодягання учасників весіллю у коня та своєрідну імітацію його дій на другий день весілля під час перезви (с.Диковини Горохівського р-ну) можна, очевидно, розглядати як акт карпогонічної магії, що мала на меті забезпечити плодючість, благополуччя та достаток у житті.

Подібне дійство трапляється на Західному Поліссі і в контексті новорічної обрядовості. Зміст персоніфікації коня, на думку В.Давидюка, повністю відображається в тексті щедрівки, в якому йдеться про трьох сватів, одні з яких стали під селом, другі - під ворітьми, а треті - "кіньми під сіньми". Наявність такого обряду, вважає вчений, свідчить про поширення на цій території скотарсько-номадського типу архаїчної культури [21, 6-7].

Образ коня у весільній обрядовості пов'язується з уявленням про перебування нареченої в іншому світі, куди має прибути наречений. У цьому випадку кінь має значення посередника між двома світами. Крім того, обрядодійства з конем на весіллі засвідчують його тотемне значення на досліджуваній території. Культ коня добре простежується у скотарів-кочівників Центральної Азії і в районах, які до неї прилягають. Це, безсумнівно, пов'язано із важливим значенням коня в їхньому побуті.

Як стверджують учені, цей культ в історії культури тюрко-монгольського етнічного світу виник у глибоку давнину і, очевидно, був відомий ще гунам, які приносили жертви Небу, Землі та різним духам. Пізніше такі жертви практикували їхні етнічні нащадки та інші племена Центральної Азії [22, 51].

Чільне місце серед зооморфних образів весільного фольклору посідає коза. У весільній пісні про неї співають: "Скочила коза з воза, / Козенята - з стріхи. / Вийди, рідна мати, / Привітай свої діти" (ф. 5, спр. 2, од. зб. 13, арк 30). Переодягання в козу можна простежити у весільній обрядовості Волині. Коли молодий з весільним поїздом підходив до воріт молодої, "коза" із "конем" ставили перепій боярам, які йшли викупляти наречену (с. Диковини, с. Голятин Горохівського р-ну).

Ф.Вовк відзначав символічну роль кози у стародавньому вакхічному культі, що підтверджує, на думку вченого, мотив весільної пісні, де козел став мельником, а коза стоїть поруч із ним, щоб підсипати зерно [8,245]. Позаяк у стародавніх слов'ян процес молотіння злаків не проходив без своєрідних оргій еротичного Характеру, то цілком можна припустити, що образ кози в цьому контексті має вакхічне значення.

Отже, образ-символ кози, який використовується у весільних текстах на означення молодої втілює еротичне значення, хоч, як нам здається, пов'язується і з уявленнями про залежність від сприяння тотемів родинного добробуту. Адже відомо, що місця скупчення кіз давали кращий урожай, аніж інші ділянки, і це, на думку В.Давидюка, могло послужити причиною вираження в зоомістерійних дійствах вегетативної сили родючості саме в

образі кози: “Де коза ходить, там жито родить, / Де не буває, там вилягає” [21,6]. Крім того, дослідження показали, що в регіоні Західного Полісся в місцях побутування рядження в козу, поширена і хліборобська традиція (існує коровайний обряд, популярні веснянки, жнивні пісні, основою для яких служить вегетативна форма календарного міфу). Там же, де вона відсутня, майже непомітні і всі інші вище наведені елементи обрядовості [21, 7].

Образ ведмедя у весільній пісенності, очевидно, треба розглядати у контексті світогляду різних народів, навіть найвіддаленіших в етнологічному плані від українців. На сьогодні відомо, що здавна на величезній території, що з одного боку захоплює Західну й Північну Європу, а з другого - далекий Схід, побутувало уявлення про можливість фізичного перетворення людей у цю тварину. За норвезьким повір'ям, перевертнями-ведмедами можуть ставати лапландці; за лужицьким - крім ведмедів, деякі люди вміють перетворюватись у лелек і курей; за українським, вони можуть набувати вигляду вовків; за польським - ведмедів і вовків. Якути, врешті, розповідають про знахарів-мисливців, котрі, тричі перескочивши через лежаче дерево, стають ведмедами і, виходячи в такому вигляді на полювання, приносять додому багату здобич [1, 271].

За народними віруваннями, ведмедеві властива лікувальна сила, що приписувалася різним частинам його тіла. Шерсть ведмедя, наприклад, жінки носили як амулети від уроків та різних хвороб. Ведмідь, введений до хати, в Україні означає щастя. В Росії для утихомирювання домовика й відвернення нечистої сили обводили цього звіра навколо двору й обкурювали будинок та хліви ведмежою шерстю, що засвідчує його апотропеїчне значення.

У весільних піснях образ ведмедя трапляється у такому контексті: “Ти, багьку-ведмедю, / Викоть бочку меду, / Викоть тую бочку, / Що стоїть у куточку” [23] — де має значення міфічного господаря, гаранта добробуту; або: “На горі ведмідь лежить, / Догори лапки держить. / Господиню хвалить, / Що добрий обід варить” (ф. 5, спр. 3, од. зб.19, арк. 15). Тут ведмідь уособлює поважного гостя.

У циклі коровайних пісень простежуються такі жартівливі мотиви: “Я на коровай ішла, / Три копи яєч несла. / Хотіла під плотом сісти, / Хотів мене ведмідь з'їсти. / - Ведмедику, ведмедику, / Не їж мене, молодейку, / А з'їж тую бабу, що з пшеницею ззаду” (ф. 1, од. зб. 231, арк. 59), де образ ведмедя має значення хижого звіра.

За свідченням Е.Тайлора, деякі північноамериканські індіанці вірять, що душі померлих переходять у ведмедів [24,80]. Як предок-тотем ведмідь зафіксований у багатьох народів - айнів, ірокезів, племені апачі [1,272]. Очевидно, саме така семантика характерна для цього образу у весільній обрядовості Західного Полісся, решта його характеристик є похідними (господар, гарант добробуту).

Часто у весільній пісенності трапляється образ зайця. В українському фольклорі зайця називають “зайчиком-побігайчиком”, що характеризує

його як непосидючого, верткого. На весіллі виконання пісень про зайця часто пов'язується з обрядом комори, де він має еротичне значення. У жартівливих перепалках між парубками та дівчатами простежується такий мотив: “На городі зайчики трублять, / Чом же мене хлопці не люблять?/ Зложіться, хлопці, по грошу, / Купить мені стрічку хорошу” (ф. 5, спр. 3, од. зб17, арк. 213). В іншій весільній пісні знаходимо художній паралелізм, де зайчик весело скаче, а мати журиться про долю дочки, маючи такого легковажного зятя: “Ой біг зайчик через Дунайчик, / Та й скаче. / Іде матінка від дитиночки, / Та й плаче. / На тобі, зятю, / Щонайліпшу корову, / Ой верни мою дитиночку додому...” (ф. 5, спр.2, од. зб. 14, арк. 93).

У веснянках в образі зайця уособлюється молодий парубок, гультай, якого остерігаються дівчата: “Ой ти, зайчику, сивесенький, / Рано не рано, сивесенький./ Ой не сідай близько мене, / Рано не рано близько мене. / Бо люди скажуть / - Люблю тебе. / - Ой я роду не такого, / Щоб любила аби кого” (ф.5, спр.3, од. зб. 17, арк. 214). У хороводних іграх заєць уособлює нареченого, який вибирає собі наречену, його просять звити вінок, поцілувати дівчину і т.п. [і3, 190-192].

Отже, присутність у весільному фольклорі мотивів про зайця зумовлена тим, що у народних уявленнях цей звірок наділяється еротичною і навіть фалічною символікою [25, 159-189]. Ідея плідності закладена у ньому самою природою. Фалічна символіка представлена в обрядових побажаннях молодим на весіллі. Подібні мотиви простежуються і в необрядових піснях, а також іграх, позаяк багато з них пов'язані з темою любовно-шлюбних відносин.

Шлюбна символіка характерна і для таких зооморфних персонажів, як бобер та горностай.

Весільні пісні, у яких згадується образ бобра, співають, в основному, після шлюбної ночі, якщо дівчина виявилась незайманою. Наприклад: “Твоя дочка добра, / Та й зловила бобра. / У зеленому житі, / В червоному оксамиті” (ф. 5, спр. 1, од. зб. 6, арк. 106). Тут цей звірок уособлює достаток і, очевидно, в поєднанні з червоним кольором, означає початок статевого життя, тобто має ознаки фалічного культу. В іншій пісні він виступає мірилом добра чи зла: “Ой, бобре, наш бобре, / Чи буде нам добре? / Як буде добре, то сидімо / А ні - додомойку ходімо” [26]. Про те, що ця тварина уособлює сімейний добробут, говорить народне прислів'я: “Убити бобра - не бачити добра.”

У піснях “до сиру” простежуються мотиви про горностая. Наприклад: “Скаче горностай, скаче, / Через стіл до свашечки, / В навіску заглядає, / Чи великий сир сваха має” [27]. Наявність цього звірка у весільних піснях досліджуваного регіону, на теренах якого він практично не водиться, дозволяє зробити припущення про його привнесення степовими племенами, які тут кочували й займалися скотарством. Сир же був для них головним життєво необхідним харчовим продуктом. Отже, образ горностая в

контексті весільних пісень також асоціюється з достатком і добробутом. Позаяк сир вважався жіночим харчем, то, судячи з контексту згаданої пісні, можна припустити, що образ горностая має фалічні ознаки.

Таким чином, насиченість текстової фактури весільних пісень зооморфними образами-символами висвічує певною мірою вірування та світогляд населення цього регіону. Одне з провідних місць посідають образи-символи, яким властива еротична семантика, котра втілює основну ідею шлюбу - плодючості та продовження роду. Наявність деяких символів свідчить про вірогідність участі у їхньому формуванні уявлень, пов'язаних із тотемічною диференціацією родів, яка зумовлена екзогамією шлюбів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Клингер В. Животные в античном и современном суеверии. - К., 1911.
2. Сумцов Н. Тур в народной словесности // Киевская старина. - 1887. -Т.27.
3. Миллер В. Очерки русской народной словесности (былины). - М., 1897.
4. Коробка Н. Сказания об урочищах Овручского уезда и былины о Вольге Святославиче // Известия отделения русского языка и словесности. - 1908. - Т.13. - Кн.1.
5. Липец Р. Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. - М., 1972.
6. Зап. 1995 р. В.Давидюк у с.Яревище Старовижівського р-ну, від Шашкуди, 1932 р.н.
7. Зап 1994 р. авторка в с.Цумань Ківерцівського р-ну від Л.Мартинюк, 1925 р.н.
8. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. - К., 1995.
9. Пономар Л. Назви одягу Західного Полісся. - К., 1997.
10. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. - М., 1991.
11. Овсяннико-Куликовский Д. Опыт изучения вакхических культов. - Одесса, 1884.
12. Словарь русских суеверий. - СПб., 1782.
13. Славянские древности. - М., 1995.
14. Кондратович О, Весілля на Поліссі. - Луцьк, 1996.
15. Кирчів Р. Фольклор українського Полісся // Древліани. (Збірка статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю). - Вип.1, - Львів, 1996.
16. Див.: Поліська дома. - Луцьк, 1991.
17. Див.: Легенди Полісся. - Луцьк, 1993.
18. Давидюк В. Культ вовка на Поліссі у контексті історії фольклору // Древліани. - Львів, 1996.-Вип.1.
19. Балущок В. Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід. - 1994. - №9.
20. Зап. авторка 1994 р. в с.Світязь Шацького р-ну від І.Цвид, 1942 р.н.
21. Давидюк В. Календарний міф у контексті етнічно-культурної кореляції (на прикладі басейну Турії) //Фольклористичні зошити. - Луцьк, 1996. - Вип.1.
22. Бичурин Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии и в древние времена. - М.-Л., 1950. - Т.1.
23. Зап. 1995 р. авторка в с.Качин Камінь-Каширського р-ну від Х.Мельничук, 1932 р.н.
24. Тайлор Э. Первобытная культура. - М., 1989.
25. Гура А.В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор. - М., 1978.
26. Зап. 1994 р. Ю.Громик в с.Липно Ківерцівського р-ну від М.Громик, 1919 р.н.
27. Зап. 1996 р. авторка в с.Річниця Ратнівського р-ну, від М.Супрунюк, 1922р.н.