



ЕТЯКОРАСТЯЧІ ШИТИ

Випуск 9.2006

Збірник наукових праць

Заснований у листопаді 1996 р.

ЗМІСТ

Фольклористика

Віктор Давидюк
Олена Білик

Тетяна Міндер

Наталія Шкляєва

Віктор і Микола Давидюки

Історія фольклористики

Лілія Підгорна
Тетяна Данилюк-Терещук
Олекса Ошуркевич

Фольклоризми

Ярослав Поліщук
Федір Кейда

Микола Ткачук

Перша ластівка

Надія Кравчук
Людмила Михалевич

Рецензії

Віктор Давидюк

Наздогін

Олена Цвид-Гром

Юлія Ларикова

Анотації

Про авторів

Діахронія волинського весілля	3
Зимово-весняний фольклор Верхньоприп'ятської низовини (особливості сучасного побутування).....	17
Приїдь, приїдь, Кострубоньку! (семантика образу Коструба у весняній календарно-обрядовій поезії).....	35
Військові конфлікти у народній топонімічній прозі Західного Полісся	49
Матеріали до "Ілюстрованого атласу народної культури Західного Полісся": вовкулака	67
Генолого-генеалогічна концепція М. Костомарова... ..	87
Народні пісні до танцю в записях Лесі Українки... ..	101
На героїчному шляху кобзарства (до творчої біографії Костянтина Місевича)	113
Естетичний код фольклору в українській літературі... ..	117
Народний герой Микита Швачка у фольклорних, літературних та історичних версіях.....	129
Оновлення жанру веснянок в однойменному циклі Івана Франка.....	137
Історична хронотопія колядок і щедрівок.....	147
Антиномія "петрівки-копали" у фольклорній традиції Ратенщини.....	157
Фольклорна класика та сучасна стилістика.....	163
Семантика предметів домашнього побуту Західного Полісся у весільному фольклорі.....	167
Художня інтерпретація сутності язичництва і християнства в романах Івана Білика.....	177
.....	185
.....	187

Редакційна колегія

- ГОЛОВА РЕДАКЦІЙНОЇ КОЛЕГІЇ** **Віктор Давидюк**
доктор філологічних наук, професор, директор Інституту культурної антропології
- ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР** **Олена Білик**
молодший науковий співробітник Інституту культурної антропології
- Іван Денисюк**
доктор філологічних наук, професор кафедри української літератури Львівського національного університету імені Івана Франка
- Лідія Дунасвська**
доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри фольклористики Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Раїса Захарчук-Чугай**
доктор мистецтвознавства, професор Львівської академії мистецтв
- Володимир Качкан**
доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри українознавства Івано-Франківської медичної академії
- Роман Кирчів**
доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту народознавства НАН України
- Володимир Погребенник**
доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри української літератури Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова
- Галина Стельмашук**
доктор мистецтвознавства, професор Львівської академії мистецтв
- Микола Ткачук**
доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри української літератури Тернопільського національного педагогічного інституту імені Володимира Гнатюка
- Наталя Шумада**
доктор філологічних наук, професор
-
-

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР – Віктор Давидюк

Літературний редактор – Олена Білик

Коректор – Тетяна Міндер

Художній редактор – Левко Давидюк

Набір та верстка – Олена Білик

Свідоцтво про державну реєстрацію, серія ВЛ № 157 від 10.11.99р.

Формат 60x84^{1/8}. Папір офс. Друк офс. Обл.-вид. арк. 10,0. Ум.-друк. арк. 10,93. Наклад 300 прим. Зам. 76.

Підписано до друку 10.03.2006р.

Фольклористичні зошити. Щорічник Інституту культурної антропології

Затверджений ВАК України як наукове видання, в якому можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора та кандидата за спеціальною „Філологічні науки”

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ: Інститут культурної антропології, вул. Наливайка, 6, м.Луцьк, 43023

Надруковано в друкарні видавництва «Волинські обереги».
33028 м.Рівне, вул. 16 Липня, 38; тел./факс: (0362) 62-03-97.

Наздогін

УДК 392.51(438.42)

Ц 28

Олена ЦВИД-ГРОМ

**СЕМАНТИКА ПРЕДМЕТІВ ДОМАШНЬОГО
ПОБУТУ ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ
У ВЕСІЛЬНОМУ ФОЛЬКЛОРИ**

У складному комплексі весільного ритуалу, який розкладається на ряд обрядових дій, простежується цілісна семантична система первісного культурного коду, що виражається на рівні символів (знаків). Більшість із них увійшли в обряд дуже давно, атому не мають конкретної семантики. Інша частина має дещо пізніше походження і майже позбавлена традиційного змісту, відтак може сприйматися лише на асоціативному рівні. Західне Полісся, яке відзначається доброю збереженістю багатьох архаїчних фактів, має шанси стати тим науководослідним полігоном, де ще можна захопити сліди традиційної культури, яка вже відходить і тут. Стосовно шлюбного обряду воно має виняткове значення для з'ясування та реконструкції семантики окремих цінних реліктових явищ, оскільки досліджуваний регіон зберіг найбільшу кількість весільних пісень і, як видно з останніх публікацій на цю тему, вони продовжують активне побутування до цього часу.

Інтерес до весільної обрядовості Західного Полісся виник уже на ранньому етапі розвитку української фольклористики. Цінними для нас є записи З. Доленги-Ходаковського¹, Ю. Крашевського², Р. Зенькевича³. М. Костомаров був одним з перших, хто порушив проблему важливості вивчення народнопоетичної символіки⁴. Розуміння питань генезису та класифікації поетичних символів суттєво поглибили праці О. Потебні⁵, Х. Ящуржинського⁶, М. Сумцова⁷, О. Веселовського⁸.

У дослідження семантики шлюбного обряду та його ритуалів неоціненний внесок зробив Ф. Вовк⁹. Давніх історичних шарів у дослідженні архаїки українського весільного фольклору сягнули сучасні вчені В. Балушок¹⁰, В. Давидюк¹¹, П. Романюк, З. Марчук¹² та інші.

Різноманітність символів, атрибутів та ритуалів весільного обряду характеризується певною етнічною своєрідністю. Адже сам весільний обряд виник в умовах екзогамії. Своєрідними ідентифікаторами роду при цьому могли виступати певні атрибути, родові знаки і, навіть, тип господарства. Усе це разом згодом лягло в основу диференціації родової символіки. Отже, загальна етнічна обрядова символіка, вірогідно, походить із єдності етносоціальних уявлень, що формувалися й ускладнювалися у міру становлення і розвитку етносу.

Використання будь-якого предмета як матеріальної речі і як знака-символу, наявність різноманітних способів семантизації предметного символу створюють значну смислову невизначеність речі, що надзвичайно ускладнює формулювання семантичних інваріантів. Ця обставина, на думку О. Топоркова, яка викликає реальні труднощі у дослідників, і є основою у визначенні значеннєвості речей, джерелом того перебігу значень, яке властиве предметним символам¹³. Семантика багатьох із них не може бути визначена однозначно, причому невизначеність і численність поверхових значень, співвіднесених із поясненнями носіїв традиції, є не наслідком невивченості або недосконалості мови описів, а відбивають саму сутність явищ.

Глибинна семантика багатьох предметних символів визначається тим, що вони виконують медіативну функцію. О. Топорков запропонував модель функціонування ритуального символу, який перебуває на межі внутрішнього й зовнішнього простору, де опозиція „**внутрішній - зовнішній**” - конкретизується за допомогою опозицій **культура - природа, своє - чуже, поселення - ліс, світ тварин — світ мертвих** і т.д. У найбільш типовій ситуації предметний символ здійснює контакт між різними семантичними сферами, наприклад, переходить зі „свого” світу в „чужий” або від живих до мертвих і навпаки. Крім того, він може перекривати межу між різними семантичними сферами або й відкривати її, допускаючи - залежно від ситуації - у світ людини або втручання демонічних сил, або прибуток природних благ. Властивість ритуального символу, поверненого одним боком до „свого”

світу, а іншим - до „чужого”, або одним боком до людини, а іншим - до природи і т.д., на думку вченого, можна визначити як його семантичну двонаправленість¹⁴.

Особливо тісно переплітається весільна обрядовість з лімінальними уявленнями. Вони були пов'язані з переходом дівчини у нову соціальну категорію, що було можливе лише через припинення дошлюбного існування, тобто через ритуальну смерть. У зв'язку з цим весільний обряд можна вважати своєрідною межею, рубежем між такими бінарними опозиціями, як дівчина - жінка, молодість - зрілість (одруження), смерть - народження. Тим-то більшість атрибутів, що використовувалися в ході весільного дійства, характеризуються семантичною двонаправленістю. До найбільш уживаних із них належать такі предмети домашнього побуту, як піч, поріг, стіл і діжка.

Культ *печі* - характерна риса міфологічних уявлень усього українського населення. Її порівнювали із хатнім вогнищем і вважали опікункою усього домашнього простору. У зв'язку з цим вона була важливим атрибутом багатьох різних за змістом і функціональною направленістю обрядодій. Деякі із них набули такого поширення, що сприймалися як знакові. Коли під час сватання дівчина колупала піч, це означало її згоду на шлюб. У деяких селах Західного Полісся наречена лише тоді набувала статусу ескорпорованого від свого роду члена, коли старший сват після ритуального зняття з неї намітки, яку одягала дочці в дорогу мати, забруднював її в комині сажею і закидав на піч (с. Мосище Камінь-Каширського р-ну¹⁵; с. Щедрогір, Ратнівського р-ну¹⁶).

Під піччю, за народними віруваннями, живе охоронець дому (домовик); культ предків теж вимагав пильної уваги до печі як одного зі священних місць. Тож піч, як і комин із сажею, очевидно, виступали ще й у ролі медіатора між світами.

У весільних піснях піч символізує родинне вогнище і згадується тоді, коли молода покидає свій дім: *„Загрібай, мати, жар-жар, / буде тобі дочки жаль-жаль. / Та клади у піч дрова, / Зоставайся здорова, / Підпалюй трісочками, / Та зоставайся з діточками”*¹⁷.

У весільній обрядовості можна знайти навіть залишки жертвопринесення домашньому вогнищу. Так, молода, щойно переступивши поріг хати молодого, кидала під припік чорну курку¹⁸, чим, вочевидь, мала умилостивити родове божество. Як до живої істоти зверталися

коровайниці до печі при випіканні весільного хліба: „*Піч наша регоче — / Коровая хоче, / А припічок посміхається — / Собі сподівається...*”¹⁹; у: „*Ой, пече, наша пече, / Печи коровай легше, / Щоб нам було на весіллі їсти, / А тобі у домі краще сісти*”²⁰. В обряді випікання короваю ставлення до печі особливе. Перед тим, як посадити весільний хліб у піч, її годилось вимести. Це мав зробити „кучерявий” - молодий парубок (іноді жонатий чоловік). При цьому коровайниці співали: „*Кучерявий піч вимітає, / Вермячка в піч заглядає. / У щасливому місці / Коровая сісти*”²¹. Потім батько молодої накладав у піч дров, „щоб дочці щастило у хатніх справах”. Лише після цього „кучерявий” прилаштовував у печі коровай.

„Кучерявий” або „вірмен”, що простежуються у контексті коровайних пісень, за О. Потебнею, означають щасливу людину²². На думку Ф.Вовка, слово „вірмен” не інакше, як скорочене „вірняний” (той, що вірно любить). В іншій пісні, доводить учений, трапляється „багатий”, який ставить коровай у піч. Таким чином, комбінація трьох ознак - „кучерявий”, тобто щасливий, „вірняний” та „багатий” - надає цьому обрядові важливого смислового значення²³.

В Україні, як відомо, існують свята на честь хатнього вогнища: „*рюєння печі*” (на Поділлі його святкували напередодні Василя, 14 січня) та „*одруження комина*” або „*женіння свічки*” (на Семена, 14 вересня). В останньому, на думку дослідників, переплелися два обряди: один - його залишки збереглися в північно-західному Поліссі України та Білорусії - стосувався завершення сільськогосподарського року, а інший відображав давній культ вогню²⁴.

Усі магічні дії, які виконує біля печі молода, хоча при цьому й використовуються різні предмети (курка, хліб, дрова, зерно), на думку Є. Кагарова, виступають пережитком пластичних, умилостивлюючих обрядів, які первісно мали на меті зближення невістки з домашнім божеством жениха²⁵. Адже, за уявленнями культу предків, піч і її частини заселені духами, які, якщо їм догоджати, сприяють господарству.

Культ хатнього вогнища, втілений у печі як предметному атрибуті, відомий у різних народів. У сербів, наприклад, молода, повернувшись із вінчання, тричі обходила навколо печі і кожного разу, зупиняючись, брала в руки запалене поліно і трусила ним так, щоб аж іскри сипались;

після того свекруха обв'язувала її ременем, який був символічним знаком прилучення до нового роду. У чехів наречена і служниця, вступаючи в новий дім, повинні були вшанувати вогнище: перша мусила кинути у вогонь три волосини зі своєї коси, а друга - заглянути в комин і посипати свої ноги сажею. У греків і римлян новонароджену дитину мати обносила навколо домашнього вогню і лише тоді її приймали в члени роду і надавали право на спадщину батьківського майна²⁶.

З обрядовою метою використовувались і предмети, які мають безпосереднє відношення до печі: кочерга, рогачі, заслінка від печі й навіть сажа. На думку М. Нікольського, всі вони можуть вважатися символами духу предка, що живе у печі чи вогнищі²⁷. Отже, піч і всі речі, пов'язані із нею, характеризуються лімінальною, порубіжною семантикою.

У багатьох обрядодіях весільної обрядовості простежується пошанування *порога*. Біля порога батьки, як правило, вітають наречених. Свахи молодого й молоді, з'єднуючи дві запалені свічки, ставили на поріг ноги, що символізувало єднання обох родів. На Гуцульщині молодий, ідучи до вінця, „віддавав честь хатньому порогу - постукував у нього топірцем або палицею: при цьому поріг мав бути застелений „веретою”²⁸. У весільній обрядовості Західного Полісся зберігся звичай, за яким молодий повинен був перенести через поріг молоду, коли вона вперше заходила у його дім²⁹. Наречена тут, очевидно, має значення алохтона, якого ще не знають духи оселі, а тому можуть заподіяти прикрошів.

Семантика порога у весільній обрядовості явно пов'язана з віруваннями культу предків. Деякі народи дунайсько-причорноморського ареалу ховали небіжчиків саме під порогом, вірячи, що душа померлого буде оберігати помешкання від злих духів та сприяти добробутові в родині. Тому із цим атрибутом пов'язуються всі сімейні і навіть календарні обряди.

У південно-македонських болгар над порогом батьківського будинку молода тричі вклонялась, а в хаті молодого над порогом вхідних дверей розливала трохи вина³⁰. Цим вона вшановувала померлих родичів і посилала їм жертву.

Важливим хатнім атрибутом на весіллі був *стіл*. Він символізував родинну злагоду, єдність та гостинність. У весільному обряді стіл є

тим священним атрибутом, біля якого відбувається символічний ритуал посаду молодих. На нього ставлять коровай, спомагають і т. ін. Посад як молодії, так і молодого теж урочисто здійснювався триразовим обходом навколо столу. При цьому староста тримав рушник або хустку за один кінець, а наречена - за другий, що, на думку Ф. Вовка, слід розцінювати як залишок шлюбу-умикання чи викупу, доданого до якоїсь ще давнішої церемонії, де хустка грала роль міфологічного символу. На користь цієї думки свідчить і та обставина, що у болгар, наприклад, прив'язують кінці двох хусток до пальців або рук молодії, а протилежні кінці тримають особи, що ведуть молоду так, ніби вони її тягнуть³¹. Обряд обведення молодих навколо столу відомий майже у всіх слов'янських народів. Існує припущення про те, що стіл у давнину міг мати значення жертовника³².

Часто у весільних піснях трапляється образ „тесового столу”. Наприклад: *„На тесовому столі / Дорогий товар стоїть. / Ой чи ж то товар / То женишків коровай”*³³ \ *„На тесові столи летять соколи, / На пшеничні хліби весілля їде”*³⁴.

Стіл в уявленнях народу пов'язувався з гостинністю та повагою. В народній практиці всі родинні обряди (народини, весілля, похорони) були безпосередньо пов'язані зі столом - „господарем хати”. Врешті, обряди календарного циклу - різдвяна вечеря, великодні свята та ін. - збирали всіх членів сім'ї навколо нього. Враховуючи всі ці функціональні особливості, можна припустити, що стіл первісно мав значення жертовника.

Родовий побут сприяв виникненню не лише тих культів, які були пов'язані з пошануванням предків та домашнього вогнища. З розвитком землеробства до них приєднався аграрний культ, тому пошанування *діжки* на весіллі пов'язане з особливим ставленням до хліба. Відомий ритуал урочистого садовіння молодії на діжку для розплітання коси супроводжує пісня: *„Становімо діжечку, / Садовімо дівойку, / Косойку розплітаймо, / До шлюбу виряджаймо”*^{35*}. За народними віруваннями, наречену садовили на діжку, щоб була доброю господинею. Х. Ящуржинський вважав, що діжа - символ багатства, щастя; разом із тим своєю круглою формою вона нагадує сонце, що, за міфічними уявленнями, покровительствує любові та шлюбу³⁶. Хлібна діжа перебувала в центрі уваги під час коровайного обряду. Так, після

замішування короваю жінки в супроводі пісень носили її по всій хаті „щоб родина була багата та коровай краще спікся”³⁷.

У західнополіській весільній обрядовості відомі й інші ритуали з діжею. Так, коли молоду привозили у двір до молодого, свекруха виносила до воза діжку, на яку наречена, якщо зберегла незайманість до шлюбу, повинна була ступити однією ногою. При цьому співали: *іуВинось, мати, діжку, / Веде син невістку, / Висока, як дубина, / Червона, як калина* ³⁸. Якщо молода хотіла обманути, то на її сім'ю могли звалитись негаразди, нестатки і т. ін. Тут, очевидно, діжка виконувала роль призначеного молодій господині своєрідного трону, який вона успадковувала від свекрухи; була святилищем, якому поклонялись і яке, за віруванням, забезпечувало достаток у домі.

У Ветлах Любешівського району перед тим, як молодого вводили до хати молоді, він ставав на діжку, на якій обертася тричі за ходом сонця і тільки тоді міг зайти до хати³⁹. Це дійство можна вважати своєрідним прилученням нареченого до роду нареченої, який у даному разі уособлювався у діжі - атрибуті, який забезпечував достаток. Недаремно, переходячи жити в нову оселю, з-поміж усіх хатніх речей найперше вносили хлібну діжу.

Пошанування діжі у весільному обряді пов'язане з традицією, яка виникла в патріархальну землеробську епоху та з розвитком міфологічних уявлень про божество, яке забезпечувало достаток і благополуччя у сім'ї. Ритуал садовіння молоді на діжку надає цьому атрибуту значення своєрідного „трону”, який вона успадковує від свекрухи. Цей звичай семантично перегукується і з дійством, яке відбувалося в обряді „Лялі”, де дівчата садовили на „трон” (зелену лавку) свою отаманку. Оскільки наречена набувала статусу господині в хаті, то заради цього, як і будь-хто посаджений на трон, спочатку мусила терпіти ініціальні кпини, які простежуються з першої миті, коли вона входить до хати майбутнього чоловіка.

Отже, функціональні особливості розглядуваних предметних атрибутів у весільному фольклорі Західного Полісся та їх побутування у шлюбних обрядах інших народів доводять, що їхнє первісне значення пов'язувалось із пошануванням культу предків, домашнього вогнища та аграрного культу. Специфіка весільних образів-символів полягає також в їх функціональних ознаках у пісенних текстах, у генетичному

взаємозв'язку зі структурною і атрибутивною символікою обряду і характеризується етнічною своєрідністю. Пісенні образи та аналогічні за назвою ритуальні символи за походженням належать до різних історичних епох, тому значеннєвість кожного з них, безумовно, різна. Це стосується й однойменних образів-символів інших фольклорних жанрів. У процесі визначення семіотики весільних атрибутів провідним є їхнє місце й роль на різних етапах шлюбної церемонії та особливості використання в ритуалах.

ПРИМІТКИ

¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (З Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / Упорядк., атрибуція автографів і передмова Л.А.Малаш та О.І.Дея. - Київ, 1974.

² Kraszewski J.I. Wspomnienia Wofynia, Polesia i Litwy. - Wilno, 1840. — Т.І — 231s.; N.2.-204s.

³ Piosenki gminne ludu piskiego/ Zbieral przekladal Romuald Zienkiewicz. - Kovvno, 1851.

⁴ Костомаров Н.И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Костомаров Н.И. Собрание сочинений. - Санкт-Петербург, 1905. - Т.21. - Кн.8; його ж: Славянская мифология. — Киев, 1847.

⁵ Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии// Потебня А.А. Слово и миф. - Москва, 1989. - С.285-378.

⁶ Ящуржинский X. Лирические малорусские песни преимущественно свадебные. - Варшава. 1880. - Т.1.

⁷ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская старина. - 1889. — №11; його ж: Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. - Киев, 1885; його ж: О свадебных обрядах преимущественно русских. - Харьков, 1881.

⁸ Веселовский А Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. - Москва, 1989.

⁹ Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. - Київ, 1995.

¹⁰ Балушок В. Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // Народна творчість та етнографія. - 1994. - № 1. - С.31-37; його ж: Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов'ян // Родовід. — 1994. - №9. - С. 18-25.

¹¹ Давидюк В.Ф. Реліктове значення ініціальних ритуалів у поліській весільній обрядовості // Родовід. -1994. - №9.—С.26-30; його ж: Первісна міфологія українського фольклору. - Луцьк, 1997.

¹²Марчук З. Генеалогія українського весілля. - Луцьк. 2005.

¹³Топорков А. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. - М., 1989. - С.94.

¹⁴Там само. - С. 95.

¹⁵Зап. авторка 1995 р. в с. Мостиці Камінь-Каширського р-ну від П.Карпука 1924 р.н.

¹⁶Зап. 1995 р. авторка в с.Щедрогорі Ратнівського р-ну від О.Приймачук 1923 р.н.

¹⁷Архів Полісько-Волинського народознавчого центру (надалі - ПВНЦ). - Ф. 5. - Опр.2. - Одзб.11. - Арк.10.

¹⁸Архів ПВНЦ. - Ф. 5. - Опр.2. - Одзб.11. - Арк.33.

¹⁹Архів ПВНЦ. - Ф. 5. - Опр.1. - Одзб.3. - Арк.25.

²⁰Архів ПВНЦ. - Ф 2 - Одзб.3 1. - Арк.21 -22.

²¹Веселовский А.Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. -М., 1989.

²²Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. - С.90-100.

²³Вовк Ф.Студії з української етнографії та антропології. - С. 247.

²⁴Скуратівський В. Русалії. - Київ, 1996. — С. 627.

²⁵Кагаров Е. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии. - Львів, 1929. - Ч.УШ. - С. 187-188.

²⁶Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. - Москва, 1995. - С. 34-37.

²⁷Никольский Н. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. - Минск, 1956. - С. 64-65.

²⁸Скуратівський В. Русалії. - С. 447.

²⁹Архів ПВНЦ. - Ф.2. - Одзб. 131. - Арк.36.

³⁰Сумцов Н. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. - Киев, 1885.-С. 192.

³¹Вовк Ф.Студії з української етнографії та антропології. - С. 236.

³²Сумцов Н. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. - С. 194.

³³Архів ПВНЦ. - Ф. 5. - Їпр.1. - Одзб.3. - Арк.74.

³⁴Архів ПВНЦ. - Ф. 5. - Опр. 1. - Одзб.4. - Арк.66.

³⁵Зап. авторка 1995 р. в с.Качині Камінь-Каширського р-ну від Х.Мельничук 1932 р.н.

³⁶Ящуржинский Х. Лирические малорусские песни преимущественно свадебные. - С. 58.

³⁷Зап. авторка 1996 р. в с.Річиці Ратнівського р-ну від М.Супрунюк 1922 р.н.

³⁸Архів ПВНЦ. - Ф. 5. - Опр.8. - Одзб.8. - Арк.58.

³⁹Зап. авторка 1995 р. в с. Ветлах Любешівського р-ну від А.Семенюка 1920 р.н.