УДК 393: 883-1: 398: 22

МІФОЛОГЕМА ДОРОГИ В УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ БАЛАДАХ ЯК СТРИЖНЕВА ВІСЬ РИТУАЛУ ПЕРЕХОДУ

Давидова О.В., студент магістратури

Запорізький державний університет

Різні жанри фольклору мають досить помітний відбиток ритуалу переходу, зафіксованого слов'янською народною традицією. Провівши спостереження в цьому напрямку над народними баладами, ми реконструювали деякі елементи поховального обряду, зокрема такі, котрі пов'язані саме із переходом (пересуванням, переміщенням) зі світу sacrum у світ profanum, а також – рудименти поховальних дійств, які так чи інакше можна співвіднести із міфологемою дороги. Тут варто зазначити, що дорога і пов'язані з нею уявлення, на думку Л.Невської, "утворюють серцевину поховального обряду, оскільки саме через посередництво цього образу вирішується його основна колізія – поєднання сфер життя і смерті (і ширше – свого та чужого), а також досягнення перетворення в результаті такого поєднання" [1, 228]. Відправним пунктом ретроспективних реконструкцій язичницького ритуалу є уже загальновідомий у міфопоетиці факт (його чітко фіксують М.Бахтін, Н.Велецька, Е.Гаврилюк, В.Топоров та ін.), що коріння цього ритуалу сягає в язичницькі уявлення про одвічний колобіг "життя-смерть-життя", а структура визначається взаємозв'язками культу предків з аграрними культами: виконання звичаю органічно пов'язане з аграрним календарем, форми ритуалу сплетені з ритуально-магічними діями. Отже, конкретно нас цікавлять такі аспекти поховального обряду:

1. Поховання розпусників, самогубців, загиблих від нещасного випадку і тих, хто зазнав інцесту.

2. Поховання дітозгубників та згублених дітей.

3. Поховання батьків, законних дітей та коханих.

4. Виряджання небіжчика у "той світ" та пов'язані із цим можливі ритуальні ігри та дійства.

5. Шляхи переправи на "той світ" і шляхи повернення з "того світу".

1. У баладах фактично обумовлюється локус, де мають перебувати усі порушники канонізованих складових морального існування архаїчного колективу. Це локус, котрий не забезпечує післялімінарного очищення та полегшення, зняття високої емоційно-нервової напруженості, а, навпаки, є вічно маргінальним, таким, що змушує страждати. Н.Велецька свідчить про те, що "померлих випадково від якогось нещастя – вбитих блискавкою, утопленників, вбитих далеко від дому за невідомих обставин і т.п. – ховають не на спільному кладовищі, а (...) на роздоріжжі, біля доріг, на межі. Особливо суворо виконувався цей звичай у відношенні до самогубців" [2, 141]. Мотивувати такий звичай можна тим, що не така, як усі, відмінна від загалу людина, за давніми віруваннями, несла небезпеку всьому колективові, спричиняла хаотизацію космічного порядку, руйнацію і розпад попередньої структури. Аби позбутись небезпеки і зберегти попередню структуру, необхідно було покарати "іншого" неможливістю переходу у "той світ", обравши йому таке місце поховання – у баладах *"битий шлях", "край дороги"*, – що набувало б значення цього переходу, тим самим загострюючи і посилюючи муки. Якщо річка як знак смерті несла із собою забуття, тобто спокій небіжчика (це констатує В.Єрьоміна, кажучи, що "(…) вода (ріка) не тільки розокремлювала живих і мертвих, але давала і забуття, яке було возведеним в культ (…), а культове значення води, котра дає забуття (заспокоєння), було в подальшому розширеним, трансформованим і зведеним народною свідомістю до уявлення про вигоєння всіх бід та нещасть" [3, 198]), то *"битий шлях", "край дороги"* , виконуючи ту саму знакову функцію, несли занепокоєння з подальшою метою заборони всім членам існуючого первісного колективу чинити "по-іншому" – тобто, небіжчик, знаходячись у маргінальному стані, перебував одночасно і в "цьому", і в "тому" світах. Звернімось тепер до баладних сюжетів.

1. Дівчина і хлопець чинять над собою розправу, оскільки батьки перешкоджають їм пошлюбитись: *"Через битий край дороги несуть домовину, - Там поклали, поховали козака й дівчину..."* ("Скажи мені щиру правду, козаче чорнявий") [30, 203]; *"Серед гаю, серед шляху В одну домовину Засипали, заховали Козака й дівчину"* ("Чи ти мене вірно любиш, козаче, чорнявий") [4, 204].

2. Козака, який одночасно любив двох дівчат, забито в мандрівці: *"Ой на горі жито, на долині жито, Край дороги широкої – там козака вбито"* [4, 112]. *"Край дороги"* тлумачимо тут як кризову ситуацію,

для якої є характерний високий ступінь напруженості. За вказівкою Т.Цив'ян, "помежове становище є небажаним та описується ознакою негативності (…), маргінальність викликає "страх перед непевними ситуаціями" [5, 245], тому цілком логічним виступає текстовий варіант, що подає випадкове вбивство (або ж вбивство за нез'ясованих обставин) у локусі *"край дороги"*.

3. Коханий чоловік повертається з дороги, покалічений розбійниками, і просить дружину його поховати: *"Ой приїхав Петруненько в кирвавій сорочці, Вдарилася Петруниха по своїй головці... – Та де тебе поховати, мій милий Петруню? – У облозі, при дорозі, серденько Настуню"* ("Із-за гори, із-за ліса сонечко бряскає") [6, 459]. Словник Б.Грінченка подає значення слова "облоговий" як "повсюдний" [7, 15], що служить додатковим доказом маргінальності потерпілої людини.

4. Жінка кидає дітей та чоловіка і тікає з коханцем. Чоловік насилає різноманітні прокляття, серед яких: *"Ой ударте, морози, да на густії лози, Зморозьте жінку Катерину да й на битій дорозі"* ("Ой оре Семен, оре та на шлях поглядає") [6, 128]; *" – Ой по терню, сивий коню, по терню, Та рознеси Ганусеньку непевну!"* ("Ой приїхав Івасенько з Поділля") [6, 85].

5. Отруєння хлопця приворотними стравами і напоями (оскільки хлопець виявився розпусником): *"То не ховай мене, красна дівчино, Ні в городі ні в саду, Та сховай мене, молода дівчино, Та на битому шляху… Ой хто йде, ой хто їде Та все спрашує: - Ой чиї ж то похорони та на битому шляху? Ой це ж того доброго молодця, Що по садиках ходив, Молодих дівчат любив"* ("Йа ходила молода дівчина") [4, 50]. У баладах цього сюжетного типу можемо віднайти підклас дихотомії "заспокоєння / покарання" – "поховання в "своєму" просторі (серед своїх) / поховання в "чужому" просторі (серед чужих)".

6. Парубка-звідника засуджують до смерті: *"Поховайте мя, моє серденько, такой тут, Куди дівчата в коршму йдут… Будуть дівчата, моє серденько, в коршму йти, Будуть Шумильця споминати…"* ("Нема Шумильця на селі") [4, 401].

7. Отруюючи невістку з чужого краю, свекруха губить і свого сина: *"Поховаю сина поміж деревами, Чужу чуженицю та між дорогами"* [6, 263].

Таким чином, поховання на роздоріжжі, край дороги та при битому шляху можна віднести до дихотомії "структурація / деструктурація", котра реалізується в забороні переходу до деструктивного і в покаранні як засобові регенерації структури, основною властивістю якої є циклічність, пов'язана зі зміною пір року та календарно-аграрним культом. Ця властивість виявляється ще у зв'язку з віруваннями у реакцію "заложних" покійників на дощ і є відгомоном давнього обряду викликання дощу, який мав свій вияв спочатку у такій дії як орання дороги, а пізніше – у похованні посередині дороги людини, померлої незвичайною смертю [8, 18].

2. У даному випадку міфологема дороги як засіб ритуалу переходу служить когерентом міфологем лісу (гори) та антисвіту (нижнього підземного світу, або пекла, де розташовуються грішники), актуалізується в дихотоміях "темний / світлий", "брудний / чистий", "верхній / нижній". Така експлікація дуалізму є імпліцитно притаманною міфам, де задіяно архетип трикстера [9, 123]. У ролі трикстера виступає чорт, який повітряним шляхом спроваджує дітозгубницю до пекла, дорога куди пролягає через гори і ліс: *"Як єй хопив, так єй ніс понад гори, понад ліс"* ("З неділі на неділю ішло дівча на зілля") [4, 405]. Згідно з А.Лосєвим, ходіння ніби повітрям є простором "не сприймання, але уявлення. Це - хаос протесту" [10, 102]. Протестом тут є кара дітовбивці. Дорога ж немовляти при переході ним сакрального світу у світ профанний веде не вгору, до верхнього світу богів та янголів (де звичайно мають знаходитись усі померлі діти віком до семи років, бо вони є ще безгрішними) і не в маргінальну площину, тобто під поріг рідного дому (за свідченням Т.Цив'ян, там ховали нехрещених немовлят [5, 245]), а вниз – у колодязь. Суттєвою деталлю виступає мотив плутанини стежок і доріг до могили незаконнонародженої дитини, що можна інтерпретувати як страх перед небезпекою для "свого" роду і колективу: *"Повій, вітре, з глибокого яру, Та нажени чорненькую хмару, Та занеси криниченьку калом: Щоб туди люди не ходили, Із криниці води не носили, Івася та й не розбудили, І батеньку та й не доложили"* ("Із-за гори вітер повіває") [4, 375].

3. Тут є дуже цікаві моменти, пов'язані як з горизонтальним, так і з вертикальним шляхом на "той світ", а також – відбитки зовсім архаїчних уявлень. Досить часто зустрічається сюжет, де син виганяє свою матір з рідного дому, мотивуючи вигнання її бідністю та вже не естетичним, з точки зору молодих, зовнішнім виглядом. Саме завдяки цьому вчинкові сина сюжет набуває суто баладного загострення, навколо нього розгортаються подальші колізії, і дослідники (наприклад В.Пропп та О.Дей) відносять цю баладу до циклу взаємовідносин батьків і дорослих дітей. Але це поверхневий шар рецепції даної балади. Якщо ж її інтерпретувати зі структурно-знакової точки зору, то виявиться, що її можна зарахувати до найдавнішої групи балад (згідно з П.Лінтуром), куди входять архаїчні одиниці "з хоровим началом і міфологічними мотивами, генетично пов'язані з обрядовою поезією…" [11, 164]. Н.Велецька [2, 47] наводить звичай передчасного умертвіння старих людей, суть якого полягала в тому, аби не допустити процесу старіння, попередити його. Далі дослідниця вказує на те, що під ритуал умертвіння підпадали ще міцні тілом,

духом і розумом люди, але вже такі, котрі носили на собі перші ознаки старіння [2, 79]: *"У суботу рано-пораненьку Виганяє а син свою неньку…"* ("Мати сина годовала та й пеленовала") [6, 373]. Цей обряд, знову ж за свідченням Н.Велецької, являв собою "комплекс дійств аграрно-магічного характеру" і повинен був "забезпечити максимальні умови для росту та визрівання збіжжя" [2, 84]. Наклавшись на пізніші феодальні та капіталістичні відносини, первісні архаїчні уламки такого звичаю реактуалізуються у вигляді протесту проти матеріальної бідності: мати у заплатах – значить, треба її вигнати, аби бідність пішла з дому: *"Іди, нене, тепера від мене, Бо наїдуть гостоньки до мене. А все гості, а все на помості, А ти, мати, в подраній сорочці; А все гості, а все в кармазині, А ти, мати в подраній свитині"* ("А в неділю рано-пораненьку") [6, 377]. Тут отримуємо схему такої конструкції: **деактуальне відтворення обряду, зумовлене етногенетичною пам'яттю → дорога до "світу мертвих" → материне прокляття (як явище більш пізнього хронологічного періоду) → десакралізація "свого" простору (руйнація всіх сакральних елементів просторової структури) ⇒ дорога – когерент міфологем, детермінант континуїтивних змін, які реалізуються в протиставленні "безпека / небезпека".** Таким чином, за Ю.Лотманом, смислову архітектоніку переходу матері у "той світ" організує релятивна горизонтальна (в деяких випадках – вертикальна) вісь "від центру" / "до центру" [12, 306-307], "рух-від" і "рух-до" відповідно до язичницької та християнської традицій виступатиме у зворотньо-парадоксальній послідовності: у язичництві – смерть, а отже – дорога в антисвіт, у хаотичний простір ("від центру" – від "свого" рідного сакрального світу у світ профанний); у християнстві – смерть, а отже – шлях в "інший світ", у космічну впорядкованість від ентропічного сьогодення ("до центру"). У разі горизонтального пересування в антисвіт (за архаїчним міфомисленням він мав би знаходитись зліва [13, 94]) відбувається встановлення чотирьох різновидів симетричних перетворень: рух – антирух (дорога - антидорога), дзеркальний рух – дзеркальний антирух (дзеркальна дорога – дзеркальна антидорога) [13, 95]. У разі вертикального пересування отримуємо готичний простір, котрий, за А.Лосєвим, "у своїй сутності є безмежним і нематеріальним" [10, 101], а за Воррингером, являє собою "естетично витончену хаотичність" [цит. за 10, 101], що повністю збігається з архаїчною концепцією дороги в антисвіт.

4. Ми вже з'ясували, що небіжчик має пройти певну путь зі світу сакрального у світ профанний, значення ж слова *"путь"*, за М.Маковським, "відбиває проходження душею померлого дороги до загробного світу" [14, 274]. Відповідно до цієї дороги повинні існувати певні ритуальні атрибути як структурно-семантичні принципи ритуалу переходу. Стихію ритуального хаосу вбачаємо у вбиранні у все найкраще небіжчика, в ритуальних змаганнях та іграх, в ритуальних веселощах. Всі ці складові є засобами полегшення у доланні перепон дорогою на "той світ". Причому, деякі з них теж є знаками відстані між частинами простору, котрі є умовними позначками світу sacrum і світу profanum. Розглянемо текстові прояви:

1. Ритуальні змагання. В.Топоров вважає, що "припущення про наявність у давніх слов'ян особливого різновиду змагань як частини поховального обряду видається досить правдоподібним" [15, 6]: *"Од могили та до могили Сімсот верстів ще й чотири. Ой хто кого та й спередить, – Ніж у серце загородить"* ("Ой у полі корчомочка") [6, 228].

2. Ритуальні веселощі, котрі є дорогою до Хаосу, а отже, існують у відповідності з переходом на "той світ" теж як із шляхом до Хаосу: *"Ой пішов же Васюненько музик наймати, Щоби прийшов йа миленькій до гробу грати"* ("Ой поїхав Васюненько на полювання"); *"Ой коли б я знала, а що тепер буде, – Пішла б та гуляла, пішла поміж люде"* [6, 59].

3. Вбирання небіжчика "в дорогу": *"Треба дати білі вівці ще й білу корову, щоб ї файно відпровадив до самого гробу"* ("Ой мала Гребенючка та два сини рідні") [6, 211]; *"Сідай, Ганно, в мальованії сані Та й поїдем до батенька в гості"* ("Розбійничок, славний чоловічок") [6, 446]; *"Сусідойки, голубойки, дайте неньці знати, Нехай іде свою дочку на смерть наряджати"* ("Ой учора ізвечора, ще кури не піли") [6, 185]; *" – Ой не є його дома, Бо поїхав на лови В зелененьку дуброву. – Ой неправда, братова, Його мундур єсть дома. – Бо він має інший, До дороги красший. - Ой неправда, братова, Його бричка єсть дома. – А він має іншую, До дороги красшую. – Ой неправда, братова, Його шабля єсть дома. – А він має іншую, До дороги красшую"* ("Стала нам ся новина") [6, 106]. Із цим звичаєм пов'язаний карнавальний елемент продажу на ринку злої долі як структурно-семантична частина ритуалу переходу, що співвідноситься з очищенням: *"Їдуть люди на ярмарок солі купувати, А я везу свою долю людям продавати: - Купіть, люде, мою долю, - моя доля добра: Як нап'ється – з людьми б'ється, не ночує дома"* ("Пийте, люди, горілочку, а ви, гуси, воду") [6, 334]. Тут вбачаємо також синтез поховального та купальського обрядів, оскільки, згідно з думкою Н.Велецької, сутність *"Купала"* міститься в походженні цього слова від давнього *"купленица" ("базар"),* значення якого мислиться як "ритуальний загальний збір на ритуальному місці (куди приходили чистими духом та тілом, в ритуальному, чистому одязі)" [2, 103]. Тобто, перш ніж вирушити до сфери потойбічного, необхідно пройти шлях очищення.

Тож, ми визначили, що дорога виступає медіатором двох сфер і може функціонувати як один з-поміж інших ритуалізованих рівнів земного простору, котрий дозволяє з'ясувати модель світу; може, як об'єкт

опису, бути не названою прямо, а зашифрованою у своїх атрибутах та предикатах, де серед предикатів виділяємо власне переміщення, тобто здійснення самого ритуалу переходу.

5. Спостерігаючи за семантичним функціонуванням міфологеми дороги в народних баладах, доходимо висновку, що поняття дороги є взаємопов'язаним із уявленням про віддаленість взагалі і з уявленням про царину смерті. Іноді місце розташування "того світу" набуває синтетичних ознак, у зв'язку з чим дорога туди розкривається в опозиції "верх / низ". Цікавим з такої точки зору є один з варіантів балади "Ой біда-біда чайці небозі": *"Ой біда-біда чайці небозі, Що вивела чаєняток при битій дорозі. Киги-киги, злетівши угору, тільки втопиться в Чорному морі"*. "Бита дорога" як locus-extremum загострює стан віктимності і утруднює перехід до "того світу". Якщо інтерпретувати у цьому випадку дорогу в антисвіт на рівні емоційно-ціннісного напруження, то можна дійти висновку про цілісність і нерозривність родинних зв'язків як мікрокосмічних ритмів та, внаслідок цього, гармонійність і цілісність Всесвіту як макрокосму: женці, поївши чаєнят, розкидують їх кісточки, що тлумачиться як горизонтальна організація простору з виходом у чотири горизонтальні перспективи; мати знаходить смерть на вертикальній осі. Поданий уривок яскраво ілюструє теорію М.Бахтіна, суть якої полягає в синтезі чистої "вертикалі" і чистої "горизонталі" у "топографічну схему світу", що поєднує обидві координати і "надає світові не просто фізичної і не тільки смислової, але й персоналістичної об'ємності" [16, 132]. Чайка рухається у двох напрямках у пошуку антисвіту: у напрямку до "я" – вертикаль, сфера "заданого" [16, 132], де заданим виступає усвідомлене прийдешнє самогубство; в напрямку до "іншого" – горизонталь, данність світу, де під данністю розуміємо вбивство дітей. Таким чином, перехід в антисвіт реалізується в схемі **"конвергенція → дивергенція"**, яка є ізоморфною протиставленню "верх / низ" і набуває конкретики в об'ємній цілісності.

Часом перехід у "той світ" позначений відтінком нез'ясованості, оскільки "тому світові" не відповідає жоден локус. Дорога набуває значення одноразової безмежної функціональності: *"Зібрала-м сі, мамцю, в далеку дорогу, Зібрала-м сі, мамцю, до темного гробу. Зібрала-м сі, мамцю, і вже йду навіки"* ("Гукну я си, гукну межи гороньками") [4, 213]; *"Твоя мила пішла в далеку дорогу. В далеку дорогу, що кінця не має, Що звідти людина вже не повертає"* ("Ой послала мати сина в дорогу") [6, 321]; *"Пішла моя миленькая у світ, в дороженьку…" ("Єще вчора та й звечора, ще й кури не піли")* [6, 186]*; "Їднов доріжков до гробу спроваджайте…"* ("Рік сі любили, а два сі не виділи") [4, 227]. Тієї ж функціональної навантаженості набуває і ріка, семантичну задіяність якої у баладних текстах можна ототожнити зі значенням дороги. Цьому є підтвердженням думка Толстих М. та С., котрі вважають, що "паралелізм понять ріка і дорога (…) дозволяє припустити, що всі дії, які відбувались на дорозі, були заступаючими у відношенні до дій на ріці і несли той самий міфологічний та ритуальний смисл" [17, 123]. Плин ріки є тотожним безмежності, а отже дорога рікою в антисвіт є знаком абсолютного руху, котрий актуалізується тоді, коли його можна співвіднести з якоюсь точкою, що знаходиться у світовому просторі в стані спокою [18, 125], де такою нерухомою точкою будемо мислити "той світ": *"Бодай тая бистра річка Очеретом заросла: Вона мого миленького У чужий край занесла"* ("Попід лісом зелененьким") [4, 176]; *"Пішла в воду хусти прати, Ніколи сі не вертати"* ("Гей у лісі огні горять") [6, 249]; *"Але й ішла вна від мамки темненької нічки, Та й стрітила бой смертечку близько коло річки"* ("Та й у полі дуб зелений") [6, 99]; *"Пливи, свекрухо, з водою, Набралася горя з тобою!"* ("Ой, ненько, моя старая") [6, 282]; *"Ой ти, річко, бистрая водице, Ой ти, річко, бистрая вода, Занеси ти моє біле тіло Так далеко, щоб мати не знайшла"* ("Там під лісом, під білом березом") [4, 259].

Смерть також синтезується із народженням або заплідненням [19, 59] і має відтінок еротичності: *"Ой ляжу я, ляжу в полі дорогою! (...) Ой не збудеш, Катерино, моя будеш! А я коло тебе – дрібним споришем"* ("Дівка Катерина личенько білила") [4, 114]. Українське слово "спориш" співвідноситься з болгарським "споръ", де воно означає "урожай, достаток", у зв'язку з чим В.Петров робить висновок, що "спориш – персонаж в обрядовому фольклорі обжинкового циклу. Він забезпечує багатий, рясний урожай" [20, 72]. Окрім впливу календарного культу, тут вбачається відгомін космогонічного міфа про творення світу із частин людського тіла, що актуалізується в дихотомії "просоматизм / прокосмізм". Відповідно, хаотизація позначається відношенням "антисоматизм / антикосмізм".

Отже, міфологема дороги є елементом загальної часопросторової моделі Універсуму, який найкраще відбиває архетипну структуру мислення. Також однією із засадничих ознак міфопростору є його членування на Центр та периферію, у зв'язку з чим конкретизується дихотомія "відцентровість / доцентровість", що є різницею між контактом-відходом і контактом-приходом. Виводячи тезу про наявність у баладах відгомонів ритуалів переходу, де кожен з його елементів наслідує божественний взірець, архетип, можна констатувати виділення жанру балади із синкретичного мистецтва архаїки, де все відбувається циклічним чином, за смертю невідворотньо слідує відродження, за катаклізмом – нове творення.

Таким чином, можна з повною об'єктивністю твердити, що трагічний розвиток конфліктів та колізій баладних сюжетів зумовлений не тільки соціальними чинниками тієї доби, в яку вони набули активного

вжитку (починаючи з XVIII ст.), на чому наголошували радянські дослідники, але й когерентністю архаїчних шарів із хронологічно пізнішими сюжетними утвореннями.

ЛІТЕРАТУРА

1. Невская Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – С.228 – 240.
2. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: Наука, 1979. – 239 с.
3. Еремина В.И. Историко-этнографические истоки мотива “вода-горе” // Фольклор и этнография. – М.: Наука, 1978. – С. 194-218.
4. Балади. Кохання та дошлюбні взаємини. – К.: Наукова думка, 1987. – 472 с.
5. Цивьян Т.В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренний / внешний // Структурно-типологические исследования в области граматики славянских языков. – М.: Наука, 1973. – С.242 – 261.
6. Балади. Родинно-побутові стосунки. – К.: Наукова думка, 1988. – 528 с.
7. Словарь украинскаго языка / Упоряд. Б. Грінченко. – К.: Лексикон, 1996. – Т. 3. – 507 с.
8. Толстой С. Пахание реки, дороги // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. – М.: Наука, 1978. – С. 18-26.
9. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. – М.: Рудомино, СПб: Университетская книга, 1997. – 414 с.
10. Лосев А. Миф. Число. Сущность. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
11. Линтур П. Балладная песня и обрядовая поэзия // Русский фольклор. – М.: Наука, 1965. – Т. 10. – С. 162-178.
12. Лотман Ю. Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.
13. Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Ранние формы искусства. – М.: Искусство, 1972. – С.77 - 105.
14. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996. – 416 с.
15. Топоров В. К семантике троичности // Этимология 1977. – М.: Наука, 1979. – С. 3-20.
16. Гоготишвили. Л. Варианты и инварианты М.М. Бахтина // Вопросы философии. – 1992. - № 1. – С. 116-131.
17. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиция. – М.: Наука, 1978. – С. 95 –131.
18. Философский энциклопедический словарь. – М.: Инфра-М, 2000. – 575 с.
19. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М.: Искусство, 1983. – 415с.
20. Петров В. Фольклор і проблема балто-слов’янської спільності // Слов’янське літературознавство і фольклористика. – К.: Наукова думка, 1970. – Вип. 5. – С. 64-73.