

О.В.Тищенко

**Опозиція *видимий/невидимий* у слов'янській обрядовості:
структурно-семантичний та концептуальний підходи**

При моделюванні семіотичних понять та об'єктів традиційної духовної культури найбільш повний синкретичний опис цих елементів у рамках лексико-семантичної групи можна представити лише за умови залучення сучасної системно-структурної методики і/або шляхом побудови логіко-понятійних (концептуальних) блоків модельованого об'єкта. Ідея моделювання культурної лексики за ономасіологічним принципом, що пов'язується з іменами Й.Тріра, Е.Бенвеніста, М.І.Толстого та ін., з одного боку, організовує лексико-семантичну типологію, кореляцію вихідного обрядового поняття з бінарними семантичними опозиціями, а з другого боку, пов'язує компоненти цього поля з рівнем «глибинної семантики обряду», який реконструюється на тлі соціальних, магічно-культових, космологічних, онтологічно-архетипних координат перехідних обрядів сімейного циклу. Зважмо й на те, що реконструкція значення і функції обрядового знака передбачає пошук взаємозв'язків між різними компонентами обряду, його предметним, акціональним і функціональним кодами нарівні архетипу, дескрипції структурно-семіотичних та лексичних опозицій. Аналіз

культурної семантики номінативних одиниць, що ставить за мету показати, як маркується, членується слов'янський обрядовий континуум за ознакою зв'язку обрядової семантики (в даному випадку *покривального комплексу, посаду* та інших структурних ланок традиційного весілля) з первинним сигніфікатом, міфологічним, космогонічним макромотивом, безумовно, сприятиме виявленню універсального міжобрядового коду в зіставлюваних мовах. Пропонований підхід, при якому тісно переплітаються та взаємопроникають лінгвофілософська (епістеміологічна) та концептуальна (когнітивна) парадигми дослідження, задекларовані у працях М.Еліаде, А.К.Байбуріна, Ю.С.Степанова, С.М.Толстої, Т.В.Цив'ян, передбачає моделювання, структурування ДСП за онтологічними, первинними ознаками мотивації знаків, виявлення їхніх ментальних корелятивів. Як зазначає М.І.Толстой, у символічній мові культури представлені знаки різних субстанцій - вербальні, реальні, зображувальні, іконічні і т.ін. Створюючи разом із номінативним знаком одне синкретичне ціле, реалія перетворюється у знак-етикетку, а її семантична сфера розширюється [8:293]. А це означає, що витoki моделювання первинних семіотичних об'єктів в обряді необхідно шукати в закладеному в його концептуальній сфері міфологічному змісті, бо, за словами К.Леві-Стросса, «обряд - це міф в акції». Останній організує складові частини кількох генетично споріднених обрядів у цілісний знаковий комплекс, комунікат, експлікація якого можлива при реконструкції окремих ритуально маркованих обрядодій, вторинно ритуалізованих предметних символів, об'єктивованих у внутрішній формі обрядових лексичних позначень. Показово, що названа мікросистема обрядових символів у різних локальних комплексах виявляється суттєвою з точки зору реалізації основного, фреймового протиставлення **Vog-dola* та його похідних семіотичних розгалужень. Це дає підстави кваліфікувати поняттєво-семіотичний план весільного і поховального обрядів як універсальний міжобрядовий код, що виявляється, як покажемо далі, на кількох рівнях - номінативно-символічному, зіставному й структурно-типологічному. Таким універсальним міжобрядовим кодом можуть виступати як цілісні знакові комплекси (візуальний код *ока, вікна, бачення/не-бачення, покритого/не-покритого*, що кодують в різних обрядах опозиції типу *видимий/невидимий, зрячий/незрячий*), так і їх ментальні кореляти, пов'язані з мотивами *сліпотияк не-бачення*,

символізацією понять *білого й чорного*, представлених у поховальній та календарно-обрядовій сферах на рівні акціональної іпостасі обряду, у комплексі повір'їв, заборонній і обереговій магії. Так, способом вираження візуально-семіотичних маніфестацій, якщо йдеться про поховальний обряд з його традиційним уявленням про перехід покійника із світу білого у світ п'їтьми, мороку, можуть бути міфологічні опозиції, марковані за ознакою білий/чорний. У плані реалізації згаданого протиставлення показово виявляється, евфемістична номінація покійника або покійниці *-цр'їноземка, цр'їноземски*, засвідчена в окремих болгарських діалектах [2:2519], яка може бути протиставлена низці найменувань, зафіксованих у сфері повір'їв з ідеєю білого кольору. На позначення намітки, якою покривають молоду, у весільному обряді уживається українська (загальномова) назва *білування* [СУМ, 1:185]; вирізняються й традиційні хрононіми типу *біла неділя* «неділя на страсному тижні, коли білять хати» (пор. болг. *бела неделя* «сиропусна неділя» [БЕР, 1:108], польськ. *biaika* - традиційна старопольська назва жінки унаслідок звичаю покривати голову білою наміткою).

Не менш важливе значення відіграє у цьому плані асоціативний комплекс, пов'язаний з космогонічними стихіями - вогнем, світлом тощо, про що скажемо згодом. Разом з тим у весільному обряді у цьому плані услід за Г.О.Левинтоном послідовно виділяється кілька аспектів категоризації обрядових семантем: по-перше, переміщення суб'єктів ритуалу у реальному просторі, і, по-друге, переміщення їх у просторі соціальному як перехід, скажімо, молоді в іншу вікову групу через поняття «смерть-воскресіння», тобто перетворення А в не-А, яке кодує символічну смерть молоді чи її атрибута - гільця як появу старого в новій якості [5:210-234]. Так, на думку українського етнографа К.Черв'яка, постриження і палення волосся молоді разом із спаленням «краси» - *гільця* мали значення жертви й одночасно виражали вмирання, оскільки після цього подружжя починає жити новим життям [10:18]. Зазначимо, що у етнографічній літературі добре відомі такі символічні акти смерті весільного гільця, як його розламування, розривання, спалювання, потоплення і т.ін., які знаходимо в працях А.Кримського, В.Борисенко, М.Толстого. Останні можуть бути зіставлені як з реліктами поганського спалювання тіла та антропоморфних істот (пор. образи Марени, польськ. *Marzanny*, Германа тощо), так і з

ізоморфною номенклатурою поховального обряду (пор *hovati), де це дієслово виступає, за О.Седаковою, засобом метафоричного заміщення фізичної смерті людини смертю ритуально оформленою [7:204]. Згадаємо, що на Гуцульщині хованням молодої називають саму процедуру покривання молодої скатертиною або великою хусткою [Гуц.: 314].

Таким чином, можна стверджувати, що весь ритуальний комплекс весілля й похорону в реаліях, актах, що мотивують функцію вербальних знаків, має чимало спільного як у плані форми вираження, так і в аспекті семантичної організації взаємоперехідних обрядів. При цьому ми орієнтуємося на концепцію взаємозв'язків, транзитивності, типологічної та структурної близькості весільного і поховального обряду А.К.Байбуріна та Г.О.Левинтона, які виокремили такі стрижневі моменти їхньої спільності - зовнішній, внутрішній, смисловий і циклічний [1:67]. Цей підхід виявляється суттєвим при виявленні семантичних розбіжностей обрядових номінацій на рівні опозиції **покритий/непокритий**, позначеній на символіці посаду та інших ініціаційних обрядах, зокрема розплітання коси, дівич-вечорі тощо. Названі внутрішні сигніфікативні відображення в рамках ідеї rites de passage співіснують з зовнішнім типологічно спільним планом - темою і метафориною шляху, макромотивами повернення суб'єктів ритуалу, функцією зовнішніх і внутрішніх локусів, які становлять тему окремого спостереження.

В інваріантній основі спільнослов'янського весільного обряду експліцитно представлені такі традиційні власне весільні компоненти, як посад, покривальний комплекс, що становили кульмінаційний ініціюючо-соціалізуючий момент обряду-переходу, виражений на семіотичному та номінативному рівні. Як весільна реалія *посад* (синонімічні українські локальні варіанти *посада*, *богад*), що полягав у посадженні молодих на хлібній діжці, символізував їх поєднання, включав ритуальне чесання, іноді постриження і палення волосся, одягання жіночого головного убору і був яскравіше виражений у своїй архаїчній формі на українському Поліссі [ЕВС: 135,155,406]. Натомість в російському весільному обряді цей елемент взагалі був відсутній, його прототипом тут виступало покривання яке часто-густо могло відбуватися ще напередодні весілля. Особливо це стосується архаїчної північноросійської зони. Як підкреслює В.Борисенко, смислове навантаження й спільний інваріантний мотив цих актів полягали, з

одного боку, у відокремленні нареченої від неодруженої групи молоді, звідки й зв'язок з дівич-вечором, а з другого боку - у зближенні двох сімейно-родових колективів шляхом взаємних пригощань, обміну подарунками [2:43]. У цьому зв'язку актуальним виявляється твердження польської дослідниці М.Май про те, що ці акти «знімали», нейтралізували семіотичну диференціацію двох весільних родів, тобто відбувалося зближення **своїх і чужих** [11:95]. Не вдаючись детально в етнографічний план цих обрядів, ще раз підкреслимо, що лексичне, епідигматичне вираження їхніх складових частин, з одного боку, виразно втілює семіотичне протиставлення «Bog-dola», а з іншого має немало аналогій, ізофункціональних топосів в інших обрядах родинно-побутового циклу, зокрема у похороні та хрестильній сфері. Наприклад, на лексичному рівні зв'язки між цими двома обрядами можна простежити у типологічних паралелях, пов'язаних із спільним архетипом ***kryti** та ізофункціональними відповідниками типу українських *покрівець*, *покрив*, *покров* «марля або полотно, яким накривають мерця» [ЛАУМ:266]. У південноросійських говорах з такою самою внутрішньою формою відома назва *крышки*-звичай поминання покійників, під час якого священник покриває могилу рясою. Вважалось, що цей акт покриває гріхи небіжчика і захищає його у потойбічному світі РСИРГ0,2:32]. Як свідчать етнографи, ритуал покривання голови - це передусім символ посвяти духам, які містяться у волоссі й одночасно цекатарктично-апотропоїчний акт від наврочення і злих сил [4:16]. Не виключено, що залишки цих уявлень представлено в північноросійських назвах *закриванье* «сватання» (напередодні приходу сватів молоду закривали, звідси і назва) та з протилежним формантом *открыванье*, *открытие* «обряд відкривання обличчя молодої на третій або четвертий день весілля» [СОС:55]. У болгарській весільній практиці молоду покривали спеціальною червоною плахтою під назвою *було*, звідки й словотвірні одиниці *булка*, *бутица* на позначення покритої молодої [БЕР,1:89]. Представлені факти поєднані спільним поняттям не-бачення. сліпоти, яке виступає, як відомо, характерним атрибутом покійника.

У плані номінативного й символічного втілення основної опозиції у зв'язку із семантемою «покривальний обряд» простежується семіотичне співвідношення **АУне-А: покритий/не-покритий**, яке відповідно імплікує аксіологічну пару «**хороший-поганий**» та суміжні вияви типу «**щасливий-не-щасливий**», «**багатий-не-багатий**». Таким чином, з

другим, негативним членом опозиції добре погоджуються такі запобіжно-апотропеїчні факти, що ґрунтуються на принципі аналогії, контагіозної магії: рука молодої протягом всього весільного обряду має бути захована у довгий рукав, щоб молоді жили не голо, а багато (ЭСИРГО, 1:188); на весіллі стелять солому, щоб молоді не ходили по голій підлозі. Ця ж сама семантика відображена у заборонах і рекомендаціях: «коли молодих заведуть на посад, їх не можна торкатися голою рукою, приймати від них або давати їм що-небудь можна тільки обгорнувши руку хустиною» - вважає Ящуржинський [Ящур.: 16]. За свідченням М.Нікіфоровського, молодим не дозволяється вітатися зі сторонніми голою рукою, бо життя будеголіти [Ник.:63]. «Якщо на Юрія,-зазначає М.Максимович,-зозуля закує на голі дерево-буде голодне літо, а якщо на лист, то багате» [Макс.: 80].

Наведені семіотичні факти, що не мають мовної форми вираження, можуть бути співвіднесеними з протилежною семантикою, представленою генетично спорідненим комплексом весільних номінацій, похідними від архетипу *kosmaty, kosma, kosmb *кучері, вовна*. Урахування словотвірних та епідигматичних рис цього архетипу дає змогу виявити первинну ідею множинності, великої кількості волосся, вовни, звідки маємо традиційні образно-метафоричні зближення кожуха з багатством. Саме вивертим догори вовною кожухом був покритий *посад*- місце на покуті під образами, де відбувалося благословення молодих до шлюбу. У цьому плані синонімічний корелят *богад* в окремих українських діалектах, що становить утворення від *bogaty, bog), з етимологічного погляду може вважатися способом втілення основного протиставлення. Експліцитно виражену ідею багатства простежуємо і в магично-спонукальній функції предметів у словесній іпостасі обряду: «Щоб ти, зятю, був багатий, як той кожух волохатий» /П.Чубинський). В описах Й.Шнайдера читаємо: «Ом, вийди, матенько, з хати житом посипати, щоб діти були багаті, як овечки косматі». На епідигматичному рівні ця символіка простежується в таких досить прозорих мотивах, як польськ. (діал.) *witać kosmatą ręką* «вітати молодих після шлюбу не голою рукою, а обов'язково обгорнутою хустиною», *kosmate śniadanie* на позначення пригощання у молодих після заручин [Slaw., 2:527] Подібну фразеологію обрядових актів фіксує А.Фішер в покуцько-буковинській традиції, де новонароджену дитину та молодих перебивають *косматою горілкою*

[Fischer:95]. Ймовірно, ці обрядові дії можна зіставити з внутрішньою формою ізоморфних слов'янських лексем з діалектною семантикою. Так, у смоленських говірках *обкосматеть* має значення розбагатіти [СОС:350], у чеській мові представлено лексему *kosmatice* на позначення обрядового печива під час обряду покривання [Machek:224], загальносеміотична характеристика опозиції видимий/невидимий визначається тим, що вона актуалізується у протиставленнях двох світів живих і мертвих, а також пов'язується з просторово-часовими координатами {світло, при якому все видно, та п'тьма, яка все закриває, робить невидимим). Це протиставлення простежується у мотивах забілювання як осліплення душ, що виникають на основі міфологічної аналогії. Наприклад, у комплексі ритуалізованих дій, пов'язаних із заборонаю біління предметів, показовими виявляються окремі українські повір'я. Так, на Русальній неділі та в поминальні дні, а також тоді, коли покійник ще в хаті, не можна *білити хату*, бо покійнику можна очі забілити, осліпити його [Сл.др.: 149]. Аналогічні факти з варіантом -засмічувати/запорошувати очі представляє П.В.Іванов. За його свідченнями, у поминальні дні долі-душі присутні на поминках. Вони входять до хати через поріг. Тому забороняється вимітати сміття через поріг, щоб не засипати очі душам-долям, які в ту саму хвилину переступають поріг [З:343]. На такому ж самому принципі видимий/невидимий, бачити/не-бачити ґрунтується асоціативний зв'язок між реаліями зовнішнього світу - *вікна* (цей локус має виразну семіотичну маркованість) і *ока*. Останнє як знаряддя і носій зору набуває знакової функції у поховальному коді. Пор. такі яскраві факти, як відкрите око покійного, що означає виглядання чергової жертви, відомі з описів З.Кузеля та М.Нікіфоровського. Цікавими є також такі фіорми поведінки й інвертовані дії персонажів, як винесення тіла покійного не через двері, а через вікно, особливо при похороні нечистиків, заложних покійників, за термінологією Д.Зеленіна. Не виключено, що у цьому випадку вікно як медіатор між реальним і міфологічним локусом виявляється ізофункціональним чи еквівалентним уявленням про свою і не-свою смерть. Про семіотичну функцію вікна у міфопоетичній традиції як виразника опозицій зрячий/ незрячий, відкритий/закритий, безпечний/небезпечний у індоєвропейців, їх зв'язок з оком та поняттями дивитися/не-дивитися говорить В.М.Топоров [9:164-186]. Аналогічну думку висловив не так давно

М.І.Толстой при дослідженні міфологічного зв'язку між очима покійника та традиційними уявленнями про бачення, не-бачення. Зокрема він наводить свідчення І.Снегирьова про те, що в деяких регіонах Росії існує звичай троїцькими квітами обмітати гробки батьків, щоб прочистити їм очі [8:189-190].

На лексичному рівні простежується мотиваційний зв'язок між окремими обрядовими позначеннями на весіллі і похороні з ідеєю світла. Зокрема, у традиційному українському весіллі на позначення неodrуженої дівчини, яка тримала свічку під час обряду посаду і стежила за тим, щоб вона не згасла, відома назва - *світилка* з численними словотвірними варіантами у різних локальних комплексах. За народними уявленнями, вона освітлювала «щастя-долю» життєву дорогу [2:39]. У південноросійському обряді таку ж функцію виконував дружба з боку молодого, відомий під назвами *подсвечник*, *светчий*, за даними В.Даля. За свідченням З.Глогера, аналогічний мотив простежуємо у польському обряді чіпчення молодої через ритуальний танок *świeczkowu*. Під час цього давнього танку свати і свахи, взявши в руки свічки, обходили парами навколо молодої, що перебувала у центрі кола (молода у цей час сиділа на хлібній діжці) [Glog.: 125]. Відповідні репліки-аналогії представлені ізоморфними фактами у гуцульських обрядах, пов'язаних із смертю. Так, лексема *посвітити* означає обряд запалення свічки під час сидіння при покійнику, а також поминальний обід у день похорону. У В.Шухевича знаходимо ще *посвіт* «каганець з лоєм або воскова свічка, що горить у головах покійного, поки винесуть тіло з церкви» [МУРЕ, 5:242]. За В.Кравченком, на Поліссі перед смертю дають громницю, щоб душа бачила, куди йти [Кравч.: 106]. У тісному зв'язку з наведеними фактами перебувають позавербальні ритуально виражені форми, мотивовані уявленнями про позагробний шлях, чи власне знаки смерті. Як пише З.Кузеля, перед тим як опускають покійника до гробу, на Буковині дають комусь курку, «щоб прогребала дорогу душі на той світ» [Кузеля: 150]. Показовими виявляються й факти етимологічної магії, що ґрунтуються на принципі контагіозної магії (зловісні віщування уві сні, поведінка тварин і т.ін.). Так, за даними Данильченка, бачити грядки на городі уві сні - до смерті [Данил. :42]; «якщо собака гребе яму під вікном хати - вигрібає дорогу на той світ»- дізнаємося з польських повір'їв, представлених

А.Фішером [LZP:52,323]. Як бачимо, в основі усіх наведених фактів,

як вербально виражених, так і позавербальних, лежить тема культу предків, їхнього зору та очей, яка безпосередньо виходить на поняття бачення/не-бачення, зорового сприймання світлого і темного через опозиції живий/мертвий, зрячий/незрячий. Додамо до цього окремі номінативно виражені діалектні одиниці, що об'єктивують поняття зору і очей покійників за допомогою внутрішньої форми слів. Так, в російських говорах (північних і південних) на позначення покійного родича представлено похідні утворення від дієслова **žmugiti* «заплющувати очі»: *жмур*, *жмурик*, семантично співвіднесені з елементами *жмура* «людина, що мружить очі», «сліпа людина», *жмуриється* «гра, в якій діти шукають один одного» [СРНГ, 9:206-207]. З семантичного погляду зв'язок між цими одиницями виявляється через мотивацію гри, де імітується ховання не-бачення (пор. традиційні ігри при покійному в Карпатах, під час яких учасник, тобто «покійник» заплющує очі або його прикривають одягом, щоб не бачив, хто вдарив *-лопатки*, *грушки*). Ще О.Потебня реконструював в дитячій грі мотив смерті, пов'язуючи його з характерною ознакою, сліпотою слов'янської Баби- Яги [6:127]. У цьому зв'язку вторинне асоціативно зумовлене позначення *лопатки* (назва походить від предмета, яким здійснювався ритуал биття «покійного» під час гри) має глибинний культурний зміст.

В.М.Топоров, заданими пруської традиції, розглядає *лопатку і ложку* як засіб знищення чогось заради нового життя. Ложка зближується з актом приймання їжі, під час якого вона знищується, зникає. У фольклорі герой засуває покійного в піч на лопаті, де останній знищується за допомогою вогню, щоб забезпечити воскресіння [ПЯ: 95].

Протилежний мотив сліпоти, коли покійник осліплює зрячого, живого, очевидно, з метою уподібнення до себе, відомий в білоруській традиції. Так, у поминальні дні, зазначає М.Нікіфоровський, в дзяди та при винесенні покійного з хати можна бачити усіх покійних родичів, якщо дивитися на них крізь щілину над дверима. Проте, якщо спостерігач моргне -- один з дідів виливає миску з гарячою стравою прямо йому в очі, чим назавжди осліплює живого [Ник.:296].

В українських діалектах на позначення хрестин представлено номінації *продирини*, *очедерини*, *продирати очі* [Грінч.,3:465], етимологічно співвіднесені з похідними: лит. *dyreti*, *dairytis* *оглядатися*, *degti* *солов'їти* (про очі), болт, дира *шукати* [ПЯ, 1:330]. Ймовірно, тут відіграє певну роль зближення дитини як антипода покійного з поняттям

очищення, продирання очей з того світу, світу темного - материнської утробы - на світ божий.

Таким чином, можна стверджувати, що весь ритуальний комплекс весілля і похорону в реаліях, актах, що мотивують функцію вербальних знаків, має чимало спільного як у плані форми вираження, так і в аспекті семантичної організації взаємоперехідних обрядів. Співвідношення культурного (обрядового) знака з його ментальним корелятом, що реалізується у процесі висвітлення онтологічних особливостей архаїчної номінації, дає змогу виявити один із важливих аспектів внутрішньої форми слова, який, на нашу думку, ще не знайшов свого цілісного відображення у зіставних лексико-семантичних дослідженнях. Як ми переконались, у цьому плані релевантним виявляється зв'язок мотивації, семантики обрядових позначень зі структурою архетипу, що лежить в основі структурування, формального і семіотичного моделювання цілісних семантичних блоків за принципом опозицій різних типів.

1. Байбурич А.К., Левинтон Г.А. Похорони и свадьба//Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд.-М., 1990.
2. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні.-К., 1988.
3. Иванов П.В. Народные рассказы о доле/Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.-К., 1991.
4. Кагаров Є. Форми і елементи народної обрядовості.-К., 1928.
5. Левинтон Г.О. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог)//Этнические стереотипы мужского и женского поведения.-СПб., 1991.
6. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий.-М., 1865.
7. Седакова О. А. Метафорическая лексика погребального обряда. Материалы к словарю//Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии.- М., 1983.
8. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.-М., 1995.
9. Топоров В.Н. К символике окна в мифопоэтической традиции//Балто-славянские исследования.- М., 1984.
10. Черв'як К. Весілля мерців,-Харків, 1930.
11. Maj M., Zambrzycka-Kunachowicz A. Obrzędowa wymiana darów w kulturze ludowej//Etnografia polska.-Wroclaw, 1985.-Т.29.-Z. 1.

Прийняті скорочення

- БЕР: Български етимологичен речник.-София, 1971.-Т. 1-3.
Грінч.: Грінченко Б. Словарь украинского языка.-Т.3.
Гуц.: Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження.-К.,1987.
Данил.: Данильченко Н. Етнографические сведения о Подольской губернии.- Каменецк-Подольск, 1869.
Дюв.: Дювернуа Д. Словарь болгарского языка по памятникам народной

словесности и произведениям новейшей печати.-М., 1885-1889.

Кузеля: Кузеля З. Посиживіє і забави при мерци в українському похоронному обряді // ЗНТШ, 1914.-Т.121-122.

ЛАУМ: Дзенделівський Й.О. Програма для збирання матеріалів до лексичного атласу української мови.-К., 1987.

Макс.: Максимович М. Дни и месяцы украинского селянина.-К., 1887.

МУРЕ: Матеріали до українсько-руської етнології.-Львів, 1899-1918.-Т. 1 -20.

Кравч.: Кравченко В. Звичаї в селі Забрідці Житомирського повіту на Волині,- Житомир,1920.

Ник.: Никифорцкский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суевренные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии.-Витебск, 1897.

ПЯ: Топоров В.Н. Прз'сский язык: Словарь.-К-Л.-М., 1984.

Сл. др.: Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти т.- М., 1995.- Т.1 А-Г.

СРНГ: Словарь русских народных говоров.-Л., 1975.-Вып. 1 -26.

СОС: Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь.-Смоленск, 1914.

СУМ: Словник української мови в 11 -ти томах,- Т. 1.

ЭВС: Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры .-М., 1987.

ЭСИРГО: Этнографический сборник, издаваемый Имп. Русским географическим обществом.-Спб., 1853-1864.-Вып. 1 -6.

Яшур.: Яшуржинский Хр. Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма.-К., 1886.

Fischer: Fischer A. Rusini. Zarys etnograficzny.-Lwów, 1928.

Glog.: Gloger Z. Obrzęd weselny polski z pieśniami i przemowami.-Warszawa, 1901.

LZP: Fischer A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego.- Lwów, 1921.

Machek: Machek V. Etymologický slovník jazyka ceskeho.- Praha, 1997.

Slaw.: Slawski F. Słownik etymologiczny języka polskiego.-Kraków,1952.-Т.2.