

СПЕЦИФІКА СЕМАНТИКИ ФОЛЬКЛОРНОЇ ВЛАСНОЇ НАЗВИ З ПОГЛЯДУ ЗБЕРЕЖЕННЯ В НІЙ ДАВНІХ СМИСЛІВ

У статті розглянуто особливості семантичної будови фольклорних онімів, зроблено спробу, з огляду на специфіку семантики фольклоронімів, на прикладі лексеми *Дунай* реконструювати давні смисли, що мали стосунок до сакральної сфери вірувань наших прашурів та можливої реінтерпретації аналізованого найменування.

Ключові слова: лінгвофольклористика, Дунай, фольклоронім, семантика фольклорного слова.

Наталья Колесник

Специфика семантики фольклорного имени собственного с точки зрения сохранения в нем древних смыслов

В статье рассматриваются особенности семантической структуры фольклорных онимов, также ввиду специфики вышеупомянутой семантики фольклоронимов сделано попытку на примере лексемы *Дунай* реконструировать древние смыслы, которые имели непосредственное отношение к верованиям наших предков и возможной реинтерпретации анализируемого названия.

Ключевые слова: лингвофольклористика, Дунай, фольклороним, семантика фольклорного слова.

Natalia Kolesnyk

On specific features of folklore name semantic structure and its capacity to retain old senses

The article deals with the peculiarities of folklore onyms semantic structure. An attempt is made to reconstruct old senses taking into consideration specific semantics of folklore onyms of the Danube. These senses are believed to have relation to sacral domain of our predecessors' beliefs and possible reinterpretation of the Danube.

Key words: lingual folklore studies, the Danube, folklore onym (name), folklore word semantic structure.

Загальновідомий факт, що оніми, найменування людей зокрема, потрапили в орбіту зацікавлень філософів ще за античної доби, попри це наука „ономастика” доволі пізно виокремилася як самодостатня галузь лінгвістичних досліджень (її вік заледве перевищив півстоліття). Отож, деякі теоретичні положення ще й нині потребують свого остаточного доопрацювання, деякі проблеми набули статусу „вічних” – наприклад, проблема „лексичного значення власних назв”, – а кількість нових підходів у вивченні пропріальної системи мови останнім часом помітно зросла.

Про особливість власних назв як мовних знаків написано чимало. На сьогодні одним із пріоритетних підходів у вивченні онімів є, вважаємо, функціональний. Чеський ономаст Р. Шрамак у кінці ХХ ст., говорячи про особливості ономастичної сфери мови, підкреслив, що протиставлення її апелятивній є насамперед протиставленням двох різних способів взаємозв'язку між тим, хто називає, і поійменованим у межах однієї мови [20, с.11-12].

Наші давніші в часі дослідження функціонування власних назв у фольклорних текстах [6, 7] засвідчили, що цей взаємозв'язок в уснопоетичному стилі набуває лише йому властивих особливостей, що, у свою чергу, спричинює специфіку фольклорних власних назв.

Донедавна у слов'янській ономастиці превалювало розуміння фольклорної ономастики як одного з різновидів літературної ономастики, що було спричинено як суб'єктивними, так і об'єктивними чинниками. З-поміж останніх одним з основних вважаємо те, що до останнього часу, особливо у вітчизняній лінгвістиці, бракувало комплексних праць, присвячених мові української народної словесності, зокрема особливостям фольклорного слова (лише цьогогоріч побачила світ монографія Н. Данилюк „Поетичне слово в українській народній пісні”, один із розділів якої присвячено проблемі формально-структурних та семантичних показників народнопісенного слова. Нагадаємо, лінгвофольклористика у слов'янському мовознавстві започаткована як окрема галузь

досліджень подібно до ономастики тільки в середині ХХ ст. І якщо в багатьох національних лінгвістиках, зокрема в польській та російській, нині сформовані й успішно функціонують окремі лінгвофольклористичні центри: загальноновизнаними є в Польщі – люблінська, у Росії – курська, воронезька, петрозаводська школи, очолювані відомими вченими Є.Бартмінським, О. Хроленком, Є. Артеменко, З. Тарлановим, то в Україні, за слушним зауваженням Н. Данилюк, „поки що не створено осередків лінгвофольклорного вивчення народнопоетичних творів” [3, с. 53].

Вважаємо, з огляду на серйозні досягнення за останні десятиліття в галузі ономастики та лінгвофольклористики у вивченні специфіки фольклорного слова як елемента мови фольклору та дослідженні особливостей власної назви в системі національної мови, на часі пильніше придивитися до специфіки фольклорного оніма.

Перші кроки щодо цієї проблеми нами зроблено ще наприкінці 90-х рр. ХХ ст. [див.: 6,7], цьому питанню присвячена також стаття відомого російського ученого О. Хроленка [18], проте варто розглянути його ґрунтовніше, синтезувавши попередні дослідження.

Отже нагадаємо, що ономасти основними функціями власних назв вважають ідентифікаційну та диференційну, підкреслюючи, що будь-який апелює до родових відношень, а власна назва „шукає” конкретного носія [13, с. 5]. Оця максимальна прив’язаність до денотата визначає природу оніма, а текст, певна комунікативна ситуація виразняють цей зв’язок, зміст самого імені. Сказане вище щодо семантики оніма стосується насамперед антропонімів, бо саме їм притаманна абсолютна семантична пустота поза співвіднесенням із реальним об’єктом. Сигніфікативну беззмістовність наче перекидає, компенсує гранична денотативна насиченість власної назви. Але так відбувається в реальному мовленні. Чи аналогічні процеси тривають і у фольклорній комунікації?

Щоб власна назва наповнилася конкретним змістом, потрібна жорстка прив’язаність до денотата, а це, зрозуміло, спричинює вузьке коло користувачів онімів. Тому у фольклорі власне з онімами ми маємо справу тоді, коли фольклорний текст обслуговує цілком конкретну ситуацію. Так буває, наприклад, у колядках, щедрівках, що покликані віншувати цілком конкретну особу (найчастотнішими у фольклорних текстах майже усіх жанрів є антропоніми), у тих веснянках, жнивних та весільних піснях, коломийках, які прив’язані до конкретного комунікативного акту. Подібне спостерігаємо також у співанках-хроніках, які розповідають про трагічні події з життя реальних людей певного регіону з цілком реальними іменами, в українських думах та історичних піснях, у яких йдеться про людей та географічні назви, добре відомі загалу. В останніх те, що імена героїв відомі великій кількості людей, зумовило превалювання тільки одного денотата, витіснивши всі інші, тому в українських історичних піснях Богдан – це завжди Хмельницький, Олекса – Довбуш, а Устим – Кармалюк. На противагу згаданим вище пісням у жанрах, не розрахованих на вузьке коло користувачів-слухачів, по-перше, засвідчена значно менша кількість онімів (наприклад, у родинно-побутових та соціально-побутових піснях), по-друге, апелює номінація виявляється самодостатньою для найменування особи, бо в названих вище народнопісенних жанрах важливо не те, хто ця людина насправді, а в яких стосунках вона перебуває з іншими особами, її місце в соціумі: мати, батько, донька, син, брат, сестра, свекруха, хлопець, дівчина, жінка, чоловік, дід, баба, козак, чумак, жовнір, рекрут, отаман тощо. Здається, саме апелює найменування якнайкраще відповідають вимогам фольклорного тексту, характеристикам фольклорного слова. Сучасні лінгвофольклористи, розглядаючи семантичну структуру слова у фольклорі, наголошують на її складній будові та відзначають узагальненість семантики фольклорної лексеми. Прихильниками такої думки є російські вчені О. Хроленко, Є. Артеменко, М. Сердюк, М. Венгранович, український лінгвофольклорист Н. Данилюк

тощо. Дозволимо собі доволі розлогу цитату з найпізнішої в часі публікації, що належить останньому із згаданих дослідників, у якій значною мірою підсумовано зроблене в цьому напрямі: „...семантика народнопісенного слова включає не лише предметно-логічне значення, а й досить великий конотативний шар, який складається з оцінних, емоційних, експресивних, стилістичних, національно-культурних елементів. Типові ознаки фольклорного слова – узагальненість значення, поєднання родово-видової номінації, символічність, здатність утворювати розгалужені синоніміко-варіантні ряди, співвідносні пари. Ці якості визначені особливостями мовної ментальності творців фольклору, рисами уснопоетичної картини світу” [3, с. 201].

Отже, поява власної назви первісно була зумовлена потребою обслуговувати конкретні комунікативні ситуації, які, зважаючи на обрядову, ритуальну функцію багатьох давніх текстів усної народної творчості, переважали.

Сказане вище вимагає ще одного застереження: вивчення особливостей функціонування онімів можна проводити лише в межах одного жанру, або в низці функціонально споріднених жанрів. Щодо жанрової приналежності, то вона доволі вагома при вивченні власних назв на матеріалі фольклору [див.: 4, 7]. Різні жанри уснопоетичної творчості, про це неодноразово йшлося в дослідженнях відомих фольклористів та лінгвофольклористів, зокрема П. Богатирьова, В. Проппа, С. Неклюдова, Б. Путилова, М. Сердюк, М. Венгранович, С. Єрмоленко, Н. Данилюк та ін., не лише мають різне призначення, функціонально та хронологічно неоднорідні, а й по-різному „працюють” з фольклорним словом. Жанрова межа іноді така глибока, що якщо давня обрядова поезія може, скажімо, претендувати на приналежність до уснопоетичного стилю як окремішнього, то ліричні пісні XIX ст., як зрештою і виконання давніх текстів у другій половині XX – на поч. XXI ст. поза обрядом, ритуалом, є близькими до функціонування ліричних пісень, які умовами свого побутування вже наближені до текстів художньої літератури. Має рацію Н. Данилюк, говорячи про уснопоетичний стиль як окремішний у той період, коли фольклорні тексти активно творилися і функціонували, та про мову усної поезії другої половини XX – поч. XXI ст. як різновид художнього стилю [3, с. 109].

У зв’язку із проблемою специфіки фольклорних власних назв вважаємо за потрібне повернутись до проблеми специфіки фольклорного тексту як такого та звернути увагу на характер художньо-образної конкретизації в ньому. Уже згадувана нами російська дослідниця М. Венгранович підкреслює у своїх працях, що естетична сутність фольклорного тексту безпосередньо зумовлена характером цієї конкретизації, яка має спільні риси як із конкретизацією в усному мовленні, так і з художньою конкретизацією [2]. На нашу думку, домінування колективних уявлень, пріоритет традиції, конкретизація, спрямована на створення традиційних, естетично вивірених, загальнознаних фольклорних образів шляхом від часткового до загального, що відповідає колективній естетичній нормі та містить традиційні фольклорні смисли, – це ті риси, які визначають обличчя фольклорного ономастикону загалом. З одного боку, – конкретні традиційні назви, які покликані „обслуговувати” певну ситуацію, про це вже йшлося вище, з іншого боку, ці ж назви, але поза зв’язком із конкретними їх носіями, що перетворює їх на проміжні між онімами та апелятивами найменування, наділені великим сугестивним і алюзійним потенціалом.

Розмірковуючи над проблемою специфіки лексичного значення онімів, сучасна російська дослідниця М. Рут вивчення власних назв як особливих лінгвокультурних феноменів назвала базовою проблемою ономастики як науки [13, с. 4]. Зрештою на цю особливість власних найменувань звернули увагу ще перші дослідники ономастики. Наприклад, М. Морошкін підкреслював, що в них (особових назвах – Н. К.) нерідко відображений дух народу краще від інших історичних пам’яток [10, с. 6], а І. Франко

зауважив, що „етнолог слідить по ним (іменам і прозвищам – Н.К.) розвій певних національних та громадських інституцій і уподобань, еволюцію родинного та громадського життя, знань, ремесел і відповідних їм звичаїв та вірувань” [17, с. 1].

Згадувана вище М. Рут, розмірковуючи над проблемою семантики антропонімів, розмежовує поняття „антропонім сам по собі” і „особове найменування конкретної людини”. І якщо останнє, функціонуючи в певному соціумі, наповнюється реальним денотативним і конотативним значеннями, то „антропонім сам по собі” не має реального значення, але здатний вбирати в себе культурні конотації, перетворюючись у проміжну, за Є. Отіним, форму між апелятивом і онімом, – конотонім. У цьому випадку, на думку М. Рут, ми будемо говорити про культурну ауру антропоніма [13, с. 5].

Російський лінгвофольклорист С. Нікітіна зауважила, що багато слів мови фольклору живуть подвійним життям: як найменування зовнішнього світу (уточнімо: конкретні, реальні назви) і як символи, знаки напруженого поля традиційних смислів, що актуалізують частину неусвідомлюваних архетипних уявлень [12, с. 7]. Це зауваження перегукується із загальноновизнаним сьогодні твердженням про обов’язковий конотативний шар в семантиці народнопісенного слова, нерідко символічного характеру, у якому сконцентровано традиційний соціокультурний досвід. Ця подвійна природа фольклорного слова дозволяє фольклорним власним назвам функціонувати або як конкретним найменуванням, або як конотонімам залежно лише від умов виконання-відтворення того чи того фольклорного тексту, що, як ми вже підкреслювали, пов’язане не в останню чергу із його жанровою приналежністю.

Щодо подвійної природи фольклорної власної назви особливо показовим є фольклоронім „Дунай”.

У працях багатьох фольклористів Дунай пов’язано з одним із головних міфів давніх слов’ян – міфом про життя і смерть, який В. Топоров називав конфліктом конфліктів. Відомо, що фольклорні матеріали, які дійшли до нас, подають інформацію уривчасто, фрагментарно, адже нерідко часова віддаль вимірюється тисячоліттями, окрім того фольклорні тексти не засвідчені у всій своїй повноті і більшість з них зазнали переробок та трансформацій. Усний спосіб передачі інформації – засіб „недосконалий”. Ми недаремно взяли слово „недосконалий” у лапки, бо сама фольклорна традиція є, на думку фольклористів, ланцюгом змін. Отож, змінювання фольклорного тексту є однією з обов’язкових умов його існування. Але процес появи в народній творчості нового – тривалий, протяжний у часі, такий, що передбачає узаконення цих змін. Консерватизм фольклору, стійка композиція фольклорних текстів, комбінація елементів традиції робить їх до певної міри непроникними, хоча, попри консерватизм, асортимент текстів оновлюється, але дуже обережно „щоб не відбулося перенасичення традиції” [11, с. 3]. Зміна суспільної ідеології неодмінно веде до змін в усній народній творчості: відрив від обрядово-міфологічного контексту, частково ритмічно-магічних ігор і обрядів призвів до заміни архаїчної стадії фольклору класичною (це було пов’язане також із появою письма), на рубежі XIX-XX ст. усна народна творчість перетворюється на музейний експонат [11, с. 5]. Але таке складне життя фольклорних текстів не означає, що „прочитання” давніх, можливо, сакральних у своїй основі онімів цілком неможливе.

Символ – базовий елемент сакральної мови. На думку Є. Бартмінського, в ньому поєдналися конкретне уявлення з уявленням ідеальним, що надає образу смислової глибини і його інтерпретація ніколи не може бути остаточною і визначальною [19, с. 9]. Сказане відомим польським етнолінгвістом чи не найкраще пасує Дунаю у слов’янському фольклорі. Адже й досі, незважаючи на велику кількість розвідок, присвячених цій назві, починаючи із знаменитої публікації В. Ягича 1876 року, мовознавці не дійшли остаточної згоди щодо її статусу, апелятивного чи онімного, у фольклорних текстах слов’ян.

Стосовно того, що є первісним: онімне чи апелятивне вживання фольклороніма „Дунай”, та можливості залучення цієї назви до етногенетичних студій ми вже озвучили нашу позицію [5,8], проте щодо давніх сакральних смислів, захованих фольклорною назвою Дунай, маємо певні міркування.

Культура, за висловлюванням Ю. Лотмана, – історично усталена ієрархія назв. Тип коду пов’язаний з формами суспільної свідомості. Кожен тип культури має своє відношення до знаку, коду. У нових умовах старі знаки, коди мали перейти в нову якість, інакше були б знищені. Зрозуміло, що з позицій сьогоденного користувача фольклорних текстів можна доволі обережно інтерпретувати безперечно сакральну або сакралізовану на певному етапі розвитку слов’янства назву „Дунай”. Проте деякі спостереження усе-таки спробуємо висловити.

В українському фольклорі Дунай у символічному значенні найчастіше зафіксовано текстами, які умовно можна віднести до давніх сакральних текстів. За Є. Бартмінським, фольклор і релігію пов’язує концепція „світового ладу” [19, с. 9]. Праслов’янська модель світу була універсальною знаковою системою, яка з часом еволюціонувала, але, попри зміни, певні структури начебто законсервувалися. Подібне, гадаємо, трапилося і з Дунаєм. Форма лексеми у текстах фольклору залишилася незмінною, на противагу іншим назвам, пов’язаним із давніми віруваннями (що певного ми, наприклад, сьогодні можемо сказати про Ладу, Леля, Купало, Дажбога, Дива та ін. за фольклорними текстами?), можливо, завдяки тому, що це назва загальновідомої водної артерії. Дунай, про це написано чимало [див.: 9], був уключений у ритуальну практику давніх слов’ян, що зробило його фактором культури, який увиразнив певні ідеї й абстрактні поняття. Отже, якщо Дунай у фольклорних, тобто давніх обрядових текстах функціонував як знак, то знак чого? Як первісний моделюючий об’єкт, на думку російських етнолінгвістів, у ритуалі виступали насамперед такі поняття, як життя, смерть, шлюб і т. ін., які отримали семіотичне осмислення відповідно до системи міфологічних уявлень [15]. Для праслов’янської свідомості опозиції „свій-чужий”, „життя-смерть” є базовими. Дунай навіть у сучасному прочитанні в частині українських народнопісенних текстів є межею між світом своїм і чужим, між світом живих і мертвих. Ріка у фольклорі сприймається і як узагальнений образ води (про взаємозамінність в текстах усної словесності лексем *вода, ріка, море, озеро, Дунай* і т. д. лінгвофольклористами сказано вже не раз). А вода завжди була пов’язана з ритуалами, що стосувалися проблеми життя і смерті. Отже, чи не заховав фольклорний Дунай той давній смисл і чи не відбулися, принаймні в певній частині слов’янства, у зв’язку з цим переосмислення, реінтерпретація давньої лексеми? Документально засвідчено, що культ цієї ріки існував ще в дослов’янського населення Подунав’я, у римлян Дунай належав до тих чотирьох рік, що беруть початок з райського джерела, ще в часи князя Святослава, сина княгині Ольги, на Дунаї здійснювали жертвоприношення тощо [9, с.134-135], і саме український календарно-обрядовий фольклор зберіг значення цієї лексеми як межі між світом живих і мертвих, у пізніших за часом виникнення жанрах уже превалує мотив Дунаю як чужої сторони. Проте і весільний (родинно-обрядовий) фольклор щедро послуговується образом Дунаю, бо в давнину весільний обряд був тісно пов’язаний з поняттям ініціації, що лише увиразнює розуміння „весільного Дунаю”, переправи через нього, потопання в ньому як переродження, знову народження, переходу через межу між світом реальним і потойбічним. Д. Мачинський, говорячи про семантичне поле „фольклорного Дунаю”, виділяє чоловічі й жіночі традиції його використання. І якщо чоловічий комплекс зв’язків „фольклорного Дунаю”, на його думку, краще корелює з комплексом давньоруських історико-географічних уявлень про реальну ріку Дунай, то жіночий комплекс – з давньоруськими язичницькими міфічно-обрядовими уявленнями й діями, переважно

пов'язаними загалом з водною стихією (будь-якою рікою чи озером-морем) [9, с. 153]. Тенденція до сакралізації „фольклорного Дунаю”, на думку Д. Мачинського, була помножена на жіночий характер пов'язаної з водою обрядовості і не мала жорсткої прив'язаності до певних обрядів) [9, с. 158]. Гадаємо, останнє було зумовлене і надзвичайною вагою у житті давньої людини, поняття, позначеного цим словом.

О. М. Трубачов неодноразово підкреслював, що, реконструюючи давню культуру через посередництво ключових слів, ми відтворюємо дух культури, давньої ідеології [16, с. 180]. Очевидно, що проблеми життя і смерті, потойбічного світу належали до базових, ключових питань наших предків. З огляду на те, що Дунай у слов'янському фольклорі нерідко символізує собою межу між життям і смертю, що вода з Дунаю життєдайна і сакралізована, що в нього течуть усі інші ріки, що він нерідко пов'язаний з іншими образами-символами: морем, явором, райським деревом, соколом, у пізнішій інтерпретації Матір'ю Божою, Христом, чи не дає фольклорний образ Дунаю підстав для іншої етимології чи реінтерпретації цієї назви? Традиційне пояснення етимології лексеми, яке О. Стрижак у підсумку подає як „Вода-вода” чи „ріка Вода” [14, с. 274], могло б мати пізнішу(?) в часі альтернативу. Хтозна, адже ми намагаємося витлумачити слово з погляду нашої писемної доби, а в давні часи воно могло позначати зовсім не те, що стало позначати потім. Етимологічна реінтерпретація, як відомо, явище доволі характерне для онімів, особливо для культурно чи сакральні значущих [1, с. 6].

Якщо виділити в слові Дунай корінь *навъ, що має значення „мертвий”, то чи не заховала в собі назва сакральної ріки всіх слов'ян уявлення про той світ, як край, куди переправлялись через воду. Як тут не згадати, що одним із найуживаніших постійних епітетів Дунаю в українському фольклорі є епітет „тихий”, який, напевно, більше пасує потойбіччю (порівняй „мертва тиша”), ніж одному із найпотужніших водних потоків Європи. Можливо, саме це прадавнє значення *du-навъ як той, що знаходиться по той бік, у країні мертвих, зафіксоване в національних фольклорах, та ступінь його збереження в кожному з них зокрема міг би стати істинним ключем до розгляду фольклороніма Дунай в етногенетичному аспекті.

В ономастиці поодинокі вживання власних назв можуть інколи привернути увагу до якогось факту, виявитись тією ниточкою, завдяки якій вдається дістатися до серцевини цілого клубка проблем. Але якщо йдеться про частовживані лексеми (а Дунай у більшості слов'янських фольклорів належить до найуживаніших), лексеми, засвідчені унікальними текстами, якими є тексти фольклору, то вони, безперечно, є тим матеріалом, який дає змогу робити певні висновки та узагальнення.

Література

1. Варбот Ж.Ж. Дунай в русской народноэтимологической реинтерпретации / Ж. Ж. Варбот // Folia Slavistica: Рале Михайловне Цейтлин. – М. : Ин-т славяноведения РАН, 2000. – С. 5-9.
2. Венгранович М. Фольклорний текст в аспекте специфіки образної конкретизації / Венгранович М. // http://lib.herzen.spb.ru/text/serdyuk_96_184_191.pdf
3. Данилюк Н. Поетичне слово в українській народній пісні: монографія / Ніна Олексіївна Данилюк.– Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2010. – 512 с.
4. Колесник Н.С. О специфике изучения фольклоронимов / Н. С. Колесник // Ономастика Поволжья: Матер. XI Междунар. науч. конф.; Йошкар-Ола, 16-18 сент. 2008 г. – Йошкар-Ола : Изд-во МарГУ, 2008. – С. 267-271.
5. Колесник Н. С. Підстави використання фольклорної назви Дунай в етногенетичних студіях / Н. С. Колесник // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. – Вип. 484 : Романо-слов'янський дискурс. – Чернівці : Чернівецький нац.ун-т, 2009. – С. 109–114.
6. Колесник Н.С. Проблема специфіки фольклорної мови та фольклорної онімії як її структурного елемента / Н. С. Колесник // Записки з українського мовознавства: Зб. наук. праць. – Одеса : Астропринт, 1999. – Вип.8. – С. 103-112.
7. Колесник Н.С. Фольклорна ономастика. Вип.1. Теоретичний аспект: Конспект лекцій до спецкурсу / Колесник Наталія Степанівна. – Чернівці : Рута, 2000. – 40 с.
8. Колесник Н.С. Фольклоронім Дунай та проблема етногенезу слов'ян / Н. С. Колесник // Українська мова серед інших слов'янських: етнологічні та граматичні параметри : Матеріали Міжнародної наукової конференції (Кривий Ріг,

5-6 листопада 2009 р.). – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2009. – С. 214-222.

9. Мачинский Д. А. "Дунай" русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии / Д. А. Мачинский // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. – Л., 1981. – С. 110-171.

10. Моршкин М. Славянский именованослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке / М.Я. Моршкин. – СПб., 1867. – 214 с.

11. Неклюдов С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты / С. Ю. Неклюдов // Традиционная культура. – 2002. – № 3. – С. 3-7.

12. Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание / Никитина С. Е.. – М. : Наука, 1993. – 385 с.

13. Рут М. Э. Антропонимы: размышления о семантике / М. Э. Рут // Известия Уральского государственного университета. – 2001. – № 20. – С. 4-8.

14. Стрижак О., „Тихо-тихо Дунай воду несе...” / О. С. Стрижак // Наука і культура: Україна / відп. ред. О. Сергієнко. – К. : АН УРСР: Знання, 1987. – Вип. 21. – С. 271-275.

15. Толстой Н. Роль язычества в славянской культурной традиции / Н. И. Толстой // Изучение культур славянских народов : Сб. статей. Серия : Советские этнографические исследования.– № 1. – Редакция „Общественные науки и современность”. – М., 1987. – С. 21-25.

16. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования.: [науч. издание] / Трубачев Олег Николаевич. – М. : Наука, 2003. – 495 с.

17. Франко І. Причинки до української ономастики / Іван Франко. – Львів, 1906. – 34 с.

18. Хроленко А.Т. Из наблюдений над природой имени собственного в фольклорном тексте / А.Т. Хроленко // Лексика русского языка и ее изучение : межвуз. сб. науч. трудов. – Рязань : РПИ, 1988. – С. 53-60.

19. Bartmiński J. Formy obecności *sacrum* w folklorze / Bartmiński J. // Folklor – Sacrum – Religia: Seria wydawnicza Lubelskiego Konwersatorium „Pogranicze”/ – T. 2. – Ins. Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 1995. – S. 9-29.

20. Šrámek Rudolf. Úvod do obecné onomastiky / Rudolf Šrámek. – Masarykova univerzita, 1999. – 191 s.