

УДК 811.161.2'37

## САКРАЛЬНИЙ ОНІМОПРОСТІР УКРАЇНСЬКОЇ КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЇ ПОЕЗІЇ

**Наталія Колесник. Сакральний онімопростір української календарно-обрядової поезії.**

*Стаття продовжує цикл публікацій автора, присвячених структуруванню фольклоронімного простору. Упорядковано систему використання на його позначення термінів, обґрунтовано доцільність виокремлення в ньому сакрального сектора. Основну увагу зосереджено на описові сакрального онімного підпростору одного з найдавніших пісенних жанрів – колядок і щедрівок.*

Ключові слова: ономастика, фольклоронім, фольклоронімний простір, сакральний простір.

**Наталія Колесник. Сакральное онимическое пространство украинского календарно-обрядовой поэзии.**

*Статья продолжает цикл публикаций автора, посвященных структурированию фольклоронимного пространства. Обосновано целесообразность выделения в нем сакрального сектора, упорядочено систему используемых терминов. Основное внимание сосредоточено на описании сакрального онимного подпространства одного из самых древних песенных жанров – колядок и щедровок.*

Ключевые слова: ономастика, фольклороним, фольклоронимное пространство, сакральное пространство.

**Natalia Kolesnyk. Sacral Onym Space of Ukrainian Calendar Rite Poetry.**

*The article continues author's cycle of publications dedicated to structuring folklore onym space. Appropriateness of singling out sacral entity is substantiated, and a system of terms use is systematized. The main attention is paid to the description of sacral space of one of the most ancient song genres: carols and Christmas songs.*

Key words: onomastics, folklore onym, folklore onym space, folklore space.

У сучасних студіях фольклоронімів одним із засадничих понять вважаємо поняття фольклоронімного простору. У попередніх публікаціях ми розглянули це поняття й терміни на його позначення, визначили місце позначуваної ним системи власних назв у національній онімійній системі та встановили взаємозв'язки фольклоронімного простору з іншими підпросторами цієї системи. Також були окреслені принципи його структурування. Вивченню однієї з частин фольклоронімопростору, а саме сакральному підпросторові присвячена пропонується розвідка.

Поділ онімного простору на реальну (вона становить ядерну зону) й нереальну сфери в ономастиці традиційний і цілком логічний. Людина від самих початків прагнула створити цілісну картину світу, спираючись не тільки на емпіричні знання, але й вірування, різні форми образного освоєння навколишньої дійсності. Як наслідок, постала модель, у якій переплелось реальне й нереальне, а відповідно – й національний онімний простір став органічним поєднанням двох взаємопов'язаних сфер. Щодо поділу онімії на реальну й нереальну дослідники одноставні. Певні розбіжності спостерігаємо при розподілі нереальної онімії. Нереальна сфера – це найменування, денотати яких існують лише в людській свідомості, за класифікацією Р. Карнапа „пусті денотати” [1, с. 54]. Тривалий час в ономастиці на теренах колишнього Радянського Союзу нереальний підпростір загальнонаціонального онімного простору поділяли на сектори: гіпотетична й вигадана онімії. Щодо цього поділу, то, думаємо, тут мало значення, яку природу мають ці пусті денотати: раціональну чи фантазійну. О. Суперанська у відомій праці 1973 року „Загальна теорія власної назви”, зробивши спробу навести співвідношення понять Абсолютного Всесвіту, Всесвіту „для нас”, словесної субстанції загальних назв та онімного простору [14, с. 142], після реально суцільних об'єктів наводить три групи: 1) об'єкти, створені фантазією людей – міфоніми (демононіми, теоніми, міфотопоніми, міфохремотоніми та ін.); 2) об'єкти, існування яких передбачають, але воно не доведене – власні назви – найменування гіпотетичних об'єктів – гіпотезіоніми; 3) об'єкти, створені творчістю художника – імена, які вживають у художніх творах – фіктоніми [14, с. 142].

О. Карпенко в монографії 2006 року, розглядаючи з погляду когнітивної лінгвістики структуру національної онімійної системи за ступенем реальності, вирізняє три компоненти: реальний, віртуальний і сакральний [2, с. 100-102]. Якщо виокремлені нею реальний і віртуальний

складники відповідають виділеним О. Суперанською реальним онімам і фіктонімам, то сакральний компонент має відповідники: міфоніми й гіпотезіоніми. Міфоніми, за О. Суперанською, – це „найменування людей, тварин, рослин, народів, географічних і космографічних об'єктів, різних предметів і т.ін., які насправді ніколи не існували” [14, с. 180-181], до них вона зараховує передовсім теоніми, демононіми, міфотопоніми, міфохремапоніми тощо. Гіпотезіоніми – це найменування гіпотетичних, „які обіймають проміжне місце між назвами реально суцільних і вигаданих, об'єктів, оскільки ті, що їх уживають, упевнені в наявності їхніх денотатів, хоча останніх немає і ніколи не могло бути” [14, с. 143, с. 146]. Як бачимо, критерії поділу між міфонімами та гіпотезіонімами доволі нечіткі. Їх розподіл, як засвідчує практика, може різнитися, залежно від часу, території, панівної філософської парадигми, ідеологічних, соціальних, релігійних засад тієї чи тієї людської спільноти, зрештою, власне, й від особи дослідника. Отож, не дивно, що термін у такому значенні не „прижився” в ономастиці: його навіть не згадано в предметному покажчику до монографії самої О. Суперанської, не уведено його й до „Словника російської ономастичної термінології”. Немає його і в „Словнику української ономастичної термінології” 2012 року.

О. Карпенко трактує сакральний компонент ономастичних фреймів як такий, що „сягає міфології, сягає тих речей, яких об'єктивно, реально не існувало, але в які люди вірили або вірять і нині як у цілком реальні, реально існуючі” [2, с. 102]. В іншому місці дослідниця до сакральних зараховує ті оніми, які свою реальну сакральність уже втратили, але пам'ять про неї залишилася, і в теонімічному фреймі виокремлює реальний і сакральний компоненти [2, с. 103]. Але не зовсім зрозуміло, за якими критеріями розмежовувати реальні й сакральні теоніми. Наприклад, з погляду християнина, йдучи за О. Карпенко, *Сварог*, *Дажбог*, *Перун*, *Велес* не належать до реальної частини теонімічного фрейму, а з погляду сучасних язичників – це теоніми на позначення реальних, дійсних сил. Розглядаючи теонімічний фрейм, О. Карпенко пише: „Ядром теонімічного фрейму є божества, міфічні створіння – усілякі сакральні істоти, відсутні в спостереженні реальності і витворені уявою людини” [2, с. 151]. У „Словнику української ономастичної термінології”: *Перун* і *Сварог* потрактовані і як міфоніми, і як теоніми, щоправда, як міфоніми – лише в міфах, епопеях, казках, билинах [12, с. 122, с. 170]. На нашу думку, здійснити об'єктивний, остаточний поділ теонімічного фрейму на реальну й сакральну частини в загальнонаціональних межах, зокрема й у фольклорному онімопросторі, доволі складно. Таке розмежування можливе хіба що в окремому ментальному ономастиконі.

Інший дослідник М. Торчинський вважає відмінності між міфонімами й теонімами не настільки серйозними, щоб вони могли перешкоджати об'єднанню цих груп в один розряд міфонімів. Теоніми (а також інші аналогічні номінації ангелоніми й агіоніми, об'єднані спільним терміном – релігійоніми) та фабулосоніми (міфоантропоніми, міфоперсоніми, міфозооніми, міфотопоніми, міфотітоніми, демононіми і орконіми), тобто власні назви казкових об'єктів, пропонує розглядати як семантичні різновиди міфонімів [16, с. 145]. На нашу думку, термін *міфоніми* в пропонованому значенні може викликати небезпідставні заперечення, бо, наприклад, ускладнюватиме виокремлення в межах нереальної онімії теонімів та фабулосонімів, які реалізують у ній дихотомію *гадана-вигадана*. Згадані класи онімів однозначно належатимуть до різних секторів нереальної онімії, оскільки їх нереальність має різну природу (гіпотетичну й віртуальну), але будуть об'єднані спільним терміном *міфоніми*. У „Словнику російської ономастичної термінології” терміни *міфонім* і *теонім* розмежовані за сферою вживання: теонім – це власна назва божества в будь-якому пантеоні [10, с. 124], а міфонім – це назва будь-якої сфери онімного простору в міфах, епопеях, казках, билинах [10, с. 83].

З огляду на те, що теонімія називає денотати, які існують насамперед у людській свідомості, до того ж, як слушно зауважила О. Карпенко, „розмежування реального і сакрального у ментальних лексиконах людей – справа тендітна і не одномоментна [2, с. 102-103], вважаємо доцільним усі теоніми (і давні, і нинішні) відносити до сакральної онімії. Осібність та відмінність останньої, на думку одеської дослідниці, від реального та віртуального компонентів безперечна. Натомість пропонований нею термін – сакральний компонент – О. Карпенко вважає таким, що може викликати спротив [2, с. 102-103]. Не можемо не погодитися, бо міфоніми (а міф має відношення не лише до стародавніх народних оповідей, легенд про походження Землі, Всесвіту, явищ природи, про богів, обожнених героїв і таке інше, а й до вимислу, вигадки, брехні; чого-

небудь фантастичного, неправдоподібного, нереального; відірваного від дійсності викладу яких-небудь подій, фактів що ґрунтуються на некритичному, помилковому витлумаченні [11, с. 553]. Натомість сакральний – це той, що має стосунок до релігійного культу, обряду, ритуальний, обрядовий [11, с. 1020]. Отож, пропонуємо нереальний компонент фольклоронімного простору поділяти на кілька секторів, йдучи за типологією поєменованих власними назвами денотатів: *віртуальний, міфонімний і сакральний*.

До *віртуального* належать власні назви, що називають персонажів, які жодним чином не пов'язані з релігією чи міфом, обрядом чи ритуалом і засвідчені передовсім тими жанрами, що не мають безпосереднього зв'язку з релігією, ритуалами, обрядами, міфологією, та за функціонально навантаженістю є ближчими до онімів у текстах художньої літератури. Джерелом віртуальної фольклоронімії є насамперед, ліричні пісні, історичні пісні, думи, пісні-хроніки, жартівливі пісні тощо. У межах *міфонімного* простору розглядатимемо оніми, що називають видумані об'єкти, але які, на відміну від віртуальних власних назв, функціонують насамперед у міфах, епопеях, казках, билинах, легендах та пов'язані з давніми віруваннями, уявленнями, поглядами наших предків. До складу *сакрального* простору ввійдуть, за класифікацією М. Торчинського [16], релігійні (теоніми на позначення богів будь-якого пантеону, агіоніми, ангелоніми та інші). Їх наявність, кількісну і якісну представленість у фольклорі нерідко регламентують жанрові межі, що є одним із засадничих принципів структурування фольклоронімного простору.

Розглядуваний нами сакральний онімопростір – необхідний складник будь-якого фольклоронімного простору. Зумовлене це як суттю самого фольклору, так і особливостями власної назви як такої. За слушним спостереженням Є. Бартмінського, релігію і фольклор пов'язує концепція „світового ладу” [20, с.9], „майже усі дослідники усної народної творчості одностайні в думці, що первісні язичницькі обряди та ритуали є першоосновою та джерелом виникнення усної народної творчості [7, с. 70]. Власні назви і собі, з огляду на специфіку їх лексичного значення, належать до особливих лінгвокультурних феноменів, у яких нерідко відображений дух народу краще від інших історичних пам'яток [8, с. 6], вони здатні акумулювати інформацію, смисли, глибини яких сягають архетипних уявлень.

До розгляду залучено один із жанрів календарно-обрядованої поезії українців – колядки та щедрівки, що супроводжують магічно-ритуальні різдвяні дійства і, на думку фольклористів, „творять найдавнішу верству пісенну української народної поезії” [4, с. 24], зберігають „якнайкраще всі ознаки первісності” [9, с. 91], є образом давньої української віри і культури [13, с. 10] та „містять в собі поважні проблеми старинної релігії з виразними ознаками української оригінальності” [13, с. 16]. Усе сказане вище стосується передовсім давніх колядок. Отож, джерелом фактичного матеріалу ми обрали академічне видання українських колядок і щедрівок за редакцією О. Дея, тому що, як зауважив сам упорядник, у його зібранні „представлені лише твори народного походження і тільки світського змісту” [5, с. 6]. Це видається важливим, бо колядки церковного походження, у яких оспівується народження Ісуса Христа за біблійними переказами і які ввійшли в народний побут із життя християнських общин, відрізняються від створених у простонародному середовищі і сюжетами, і мотивами, і поетикою, позбавлені язичницьких елементів [7, с. 129], а отже, заслуговують на особливий розгляд.

Однією із найпоширеніших власних назв в онімопросторі розглянутих нами колядок і щедрівок є *Бог*, за К. Сосенком, у названих жанрах „загальна ідея духовного найвищого ества” [13, с. 123]. М. Худаш, досліджуючи походження імен давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств, ім'я *Бог* вважає теонімом, який ще „до формування слов'янського язичницького політеїзму і появи та стабілізації імен різних відповідних конкретних божеств з конкретними релігійно-міфологічними функціями” був єдиним терміном, уживаним „на позначення уособленої в божество всякої надприродної сили. Внаслідок цього цей термін...і можна розцінювати як, за тодішньою первісною своєю суттю, теонім, тобто власна назва єдиного поліфункціонального божества, наділеного первісною людиною всіма уявленими нею надприродними властивостями, особливостями і функціями [18, с. 268-269]. Підтверджують цю думку дослідника і наші матеріали. В аналізованому жанрі *Бог* – насамперед адресат молитов, просьб, подателів усіх благ, надприродна сутність, до якої звертаються, бо вона основа-основ, критерій правди і справедливості, вищий суд і захист, верховний покровитель.

Однією з первісних функцій фольклорного тексту є завдання передавати з покоління в покоління певну систему поглядів, обрядів та магічних ритуалів, моральних цінностей та настанов, а це передбачає ситуацію *адресант – адресат*, а отже і використання номінацій адресата мовлення, зокрема імені *Бога*. Загалом з близько півтисячі текстів колядок і щедрівок, що засвідчили власні назви, майже 90 фіксують теонім *Бог*. Парадигму народного розуміння Бога демонструють контексти, чимала частина яких належить до вигуківих конструкцій: *Дай же, Боже; Поможі, Боже; Біг, помагай; помагай, Біг; Дай ми, Божейку; Жебі Бог дав; Боже, дай здоров'я; Спаси, Боже; Вроди, Боже; Зароди, Боже; Стережи, Боже; Щастя, Боже; Повінь, Боже, духом святим; Жич, Боже; Пошли ж їм, Боже; Хвали тя, Боже; Даруй тя, Боже, щастям, здоров'ям; Перебувай же си вятим Богом;*

*до Бога молити; Богу ся молити; Бога просити; Богу ся уклонити; Богу служити; Богу на хвалу; Біг йому дав; Богу милейка; в Бога вірненька; в Бога величні; дорога до Боженка; Ходить Бог ба й по домові, Ой роздаючи щастя, здоров'я тощо.* Деякі дослідники рефрени „Ой, дай, Боже” або „Дай же, Боже” вважають християнським вкрапленням у давні тексти, видозмінами давнього „Ой Дажьбоже” [7, с. 128]. Частина із наведених нами прикладів функціонує і досі в живому мовленні як вигуківі фразеологізми, привертаючи увагу дослідників поєднанням християнського і язичницького в смисловому наповненні стрижневого компоненту *Бог* [6].

Прикметним є і той факт, що в аналізованих текстах у звертаннях до *Бога*, попри „статус” останнього як вищого духовного ества, превалує „тикання”. Така перевага „тикання” над „виканням” у фольклорі, ще й при звертанні до *Бога*, є, по-перше, одним із доказів первинності „тикання” в українській мові, а по-друге, свідчить як про давність фольклорних текстів, які послуговуються переважно цим способом апеляції, так і про давність традиції вживання самого найменування *Бог* у текстах колядок і щедрівок.

За нашими попередніми спостереженнями, уживання аналізованого теоніма має багато спільних рис у фольклорі всіх слов'ян, а отже, опосередковано свідчить на користь висловленої М. Худашем думки, що ця лексема не лише праслов'янська за походженням, а й виникла ще десь у протослов'янській мові [18, с. 268]. Детальне порівняння функціонування фольклороніма *Бог* у всіх слов'янських традиціях могло б увиразнити і конкретизувати наведений висновок.

На відміну від колядок біблійного походження, у яких власні назви на позначення *Богородиці* уживані, старосвітські українські коляди із зібрання О. Дея не фіксують найменувань *Матері Божої*. Таке потужне зібрання українського фольклору, як збірник З. Доленги-Ходаковського, фіксує лише 6 текстів колядок з найменуваннями *Діви Марії* [17]. Попередні наші дослідження словесних формул на позначення Богородиці, зафіксованих в українських народних піснях загалом [3], а також їх відсутність у давніх колядках і щедрівках дають змогу зробити висновок, що ці власні назви, на противагу теонімові *Бог*, прийшли у слов'янський фольклор разом із християнством, тісно пов'язані насамперед з християнською традицією розуміння, сприйняття образу *Божої Матері* та відповідним фондом енциклопедичних знань.

Уживання назв християнських святих у колядках і щедрівках нечисленні: *І ти, Петре, і ти, Павле. Щедрий вечір, добрий вечір! Та возьміте срібні ключі, Та одімкніть рай і некло, Та випустіть грішні душі* [5, с. 97]. Їх появу дослідники пояснюють тим, що у зв'язку із християнізацією християнські оніми замінили давні назви і перебрали на себе їх функції. Наш матеріал фіксує такі процеси дуже обмежено. Найчастіше у колядках і щедрівках християнські святі дають імена відповідним святковим дням на їх пошану або, міфологізуючись, стають персоніфікованим вираженням самих свят [15, с. 40]: *Що у нас о Петрі Дунай замерзав...Що в нас ік Різду рожжа зацвіла; На святого Петра Дунай замерз, На святе Божество рожжа зацвіла* [5, с. 384-385, 388-389]. Трапилося нам поодиноким використання оніма *Свята П'ятниця*. Ужитий у колядці господині в записках з Волині 1903 року, він, безперечно, пов'язаний ще з дохристиянським культом П'ятниці: *Свята П'ятниця дари давала, Бо господиня мудрая була, що у п'ятницю кужіль не прjala, Хустя не прала, в золу не клала* [5, с. 132]. Навіть тисячолітня історія боротьби з цим дохристиянським культом не завадила колядці зберегти власну назву на його позначення.

Ще кілька, за сучасною класифікацією, особових імен мають право потрапити до сакрального фольклоронімопростору. Це насамперед імена *Василь* і *Маланка* (*Меланка*, *Миланка*). До XXI ст. дотривала сакрально-містична містерія маланкування напередодні Щедрого вечора, яка має, очевидно, ще дохристиянське походження. Чимало дослідників пов'язує *Меланку* із богинею

Ладою, а *Василя* – із Місяцем. До речі, саме онімійний матеріал залучений як додатковий аргумент на користь підтвердження зв'язку імені Василь з культом Місяця: у щедрівках зафіксовано жіночий варіант цієї культової назви – *Свята Василя: Свята Василя діжу місяла, Пирогои пекла букатії, рогатії*. К. Сосенко до подібних імен зараховував також ім'я дівки *Кулинки*, „премудрої швачки”, первовічної дівчини, образ якої, навівши аналогію з вавилонською богинею Gula або Khala, дослідник співвідносить із Богинею Зорею [13, с. 269-270]

Потамонім *Йордан* в обрядових піснях пов'язують насамперед із подіями Священної історії, хрещенням Ісуса Христа. О. Юдін наводить доволі довгу низку мотивів і сюжетів, пов'язаних з *Йорданом* у східнослов'янському магічному фольклорі [19]. Щодо потамоніма *Йордан*, уживаного в давніх українських колядках і щедрівках, то більшість дослідників трактують його як християнський, який став у щедрівках заміником *Дунаю*, зберігши його давнє символічне значення *буїної й животворної води* [13, с. 225]. За К. Сосенком, українські різдвяні свята безпосередньо пов'язані з культом животворної води. Зі староіранської *Данав* – це „містичний животворчий струмінь у землі, вибиваючись на зверх землі, був символом того містичного елемента” [13, с. 37]. *Повів Іваньо коня на Ярданя. Ярдань вода студеная; Ой на річці, на Юрдані Юрдан воду розливає; Ой на річці, на Йордані Пливе човник мальований, А в тім човнику гречний паничок; Ой на річці, на Ордані (вар. Що на леду да на Йордані). Щедрий вечір, добрий вечір!; Там на воді, на Гордані, Гордан – вода студеная. Там Параня біль білила* [5, с. 145, с. 293, с. 297, с. 411-412]. У пародійних та гумористичних колядках сакральну для християнства назву вжито з пейоративними конотаціями: *Ой на річці, на Йордані, Нема хліба, ходім далі; Ой на річці, на Гордані, Сидить баба на ковбані; Ой на річці, на Вйордані Зробив тато мамі сані та ін.* [5, с. 505-506].

Як бачимо, сакральний сектор фольклоронімного простору старосвітських колядок і щедрівок, сформований ще в дохристиянські часи, під тиском християнства як панівної релігії значно видозмінився, втратив цілісність, кількісне й якісне розмаїття, представлений невеликою кількістю онімів. Але, частково поєднавши в собі мотиви обох релігійних світоглядів, зберіг і частину язичницьких фольклоронімів, і традиції їх уживання, і навіть „язичницькі” акценти у смисловому наповненні стрижневих компонентів.

## Література

1. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике [Текст] / Р. Карнап. – М. : Изд.иностран.литературы, 1959. – 384 с.
2. Карпенко О. Ю. Проблеми когнітивної ономастики. Монографія [Текст] / О. Ю. Карпенко. – Одеса : Астропринт, 2006. – 326 с.
3. Колесник Н.С. Номінації Богородиці в народнопісенній традиції українців у лінгвокультурному аспекті [Текст] / Наталія Колесник // *Studia Slavistica*. Випуск 10: Ономастика. Топоніміка: 36. Наук. праць. – Ужгород : Видавництво Олександра Гаркуші, 2009. – С. 93-100.
4. Колесса Ф. Про вагу наукових дослідів над усною словесністю [Текст] / Ф. Колесса // *Фольклористичні праці*. – К. : Наукова думка, 1970. – С. 17-33.
5. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року: Збірник [Текст] / Упоряд., передмова і примітки О. І. Дея. – К. : Наукова думка, 1965 – 804 с.
6. Кузь Г. Концепт Бог у вигукових фразеологізмах [Текст] / Г. Кузь // *Південний архів. Філологічні науки: Збірник наукових праць*. Вип. XXIV. – Херсон : Видавництво ХДУ, 2004. – С. 226-230.
7. Лановик М., Лановик З. Українська народна словесність. Посібник для гуманітарних факультетів вищих навчальних закладів [Текст] / Мар'яна Лановик, Зоряна Лановик. – Львів : Літопис, 2000. – 615 с.
8. Морошкин М. Славянский именовослов или собрание славянских личных имен в алфавитном порядке [Текст] / М. Я. Морошкин. – Спб., 1867. – 214 с.
9. Петров В. П. Український фольклор: заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу [Текст] / В. П. Петров // *Берегиня*. – 1996. - №1-2. – С. 114-131; №3-4. – С. 86-101.
10. Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. 2-е изд., перераб. и доп. [Текст] / Н. В. Подольская. – М. : Наука, 1988. – 192 с.
11. Словник української мови [Текст] / Кер. В. В. Німчук та ін. / Відп. ред. В. В. Жайворонок. – К. : ВЦ «Просвіта», 2012. – 1320 с.
12. Словник української ономастичної термінології [Текст] / Уклад. Бучко Д. Г., Ткачова Н. В. – Харків : Ранок – НТ, 2012. – 256 с.
13. Сосенко К. Різдво – Коляда і Щедрий Вечір: Культурологічна оповідь [Текст] / Ксенофонт Сосенко. – К. : Український письменник, 1994. – 286 с.

14. Суперанская А.В. Общая теория имени собственного [Текст] / А. В. Суперанская / Отв.ред.А. А. Реформатский. Изд. 3-е, испр. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 368 с.
15. Толстая С. М. Сакральное и магическое в народном культе святых [Текст] / Светлана М. Толстая // Folklor – Sacrum – Religia: Seria wydawnicza Lubelskiego Konwersatorium “Pogranicze”/ - T.2. – Ins. Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 1995. – S. 38-46.
16. Торчинський М. М. Структура онімного простору української мови: Монографія [Текст] / М. М. Торчинський . – Хмельницький : Авіст, 2008. – 548 с.
17. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) [Текст] / Упоряд. О. І. Дей.– К. : Наукова думка, 1974. – 781 с.
18. Худаш М. Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств: Монографія [Текст] / Михайло Худаш. – Львів, 2012. – 1062 с.
19. Юдин А. Иордан и Дунай в восточнославянском магическом фольклоре [Текст] / А. В. Юдин // Вопросы ономастики. – 2004. – №1. – С. 55-74.
20. Bartmiński Jerzy Formy obecności sacrum w folklorze [Text] / Bartmiński J. // Folklor – Sacrum – Religia: Seria wydawnicza Lubelskiego Konwersatorium “Pogranicze”/ - T.2. – Ins. Europy Środkowo-Wschodniej. – Lublin, 1995. – S.9-29.