

області) // Там само. – С. 94-95; 17. Творун С.О. Українські обрядові хліби: На матеріалах Поділля. – Вінниця: Книга-Вега. 2006. – 96 с.: іл.; 18. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 19. Запис автора 8.08.2007 р. від Кравчук Марії Іванівни, 1940 р. н., жительки с. Митинці; 20. Запис автора 24.06.2007 р. від Шляхової Марії Тимофіївни, 1928 р. н., жительки с. Хотьківці; 21. Запис автора 9.08.2008 р. від Грицаюк Ганни Пилипівни, 1923 р. н., жительки с. Заруддя; 22. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка; 23. Запис автора 21.06.2007 р. від Журавльової Ганни Олексіївни, 1954 р. н., жительки с. Митинці; 24. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 25. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка; 26. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 27. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 28. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка; 29. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 30. Запис автора 10.08.2007 р. від Карасик Анісі Філімонівни, 1927 р. н., жительки с. Хотьківці; 31. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка; 32. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 33. Запис автора 10.08.2007 р. від Карасик Анісі Філімонівни, 1927 р. н., жительки с. Хотьківці; 34. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 35. Запис автора 8.08.2007 р. від Кравчук Марії Іванівни, 1940 р. н., жительки с. Митинці; 36. Запис автора 10.08.2007 р. від Карасик Анісі Філімонівни, 1927 р. н., жительки с. Хотьківці; 37. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 38. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 39. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 40. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 41. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 42. Там само; 43. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 44. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка; 45. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 46. Запис автора 10.08.2007 р. від Карасик Анісі Філімонівни, 1927 р. н., жительки с. Хотьківці; 47. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка; 48. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 49. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 50. Запис автора 8.08.2007 р. від Кравчук Марії Іванівни, 1940 р. н., жительки с. Митинці; 51. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 52. Запис автора 23.06.2007 р. від Шляхової Ганни Олександрівни, 1934 р. н., Горбатюк Марії Артемівни 1931 р. н., жительок с. Митинці; 53. Запис автора 24.06.2007 р. від Шляхової Марії Тимофіївни, 1928 р. н., жительки с. Хотьківці; 54. Запис автора 10.08.2007 р. від Карасик Анісі Філімонівни, 1927 р. н., жительки с. Хотьківці; 55. Запис автора 24.06.2007 р. від Шляхової Марії Тимофіївни, 1928 р. н., жительки с. Хотьківці; 56. Запис автора 9.08.2008 р. від Подворної Євгенії Іванівни 1927 р. н., жительки с. Заруддя; 57. Запис автора 23.06.2007 р. від Костюк Галини Григорівни, 1935 р. н., жительки с. Митинці; 58. Запис автора 22.06.2007 р. від Яремчука Василя Семеновича, 1930 р. н., жителя с. Вереміївка.

Н.В. Жмуд

ДИТИНА ЯК АРХЕТИП ЕТНІЧНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ

Вивченню місця та ролі дитини в етнічній культурі українців до початку ХХ ст. присвячувалася низка наукових праць, але переважно вони обмежувалися лише фіксацією та описом звичаїв та обрядів родильного циклу.

Дослідження М. Грушевського¹ та Н. Заглади² можна вважати народженням етнографії дитинства. Відтак вперше діти й дитинство розглядалися не як об'єкт і продукт діяльності дорослих, а як активні члени соціуму, що мають власну «дитячу субкультуру».

Це створило можливість говорити про побут дитини як про окрему ділянку народного побуту та необхідність його структурного виділення у спеціальну галузь етнографії. Вивчення дитячого побуту дасть змогу з'ясувати місце та роль наймолодшого покоління в загальній структурі й житті родини та громади.

Завдяки даній диференціації, українська етнологічна наука впритул підійшла до розуміння таких актуальних на сьогодні проблем як статеві-вікова стратифікація традиційного суспільства, вивчення дитини як архетипу етнічної культури українців.

Етнографічні, фольклорні, міфологічні і лінгвістичні джерела свідчать, що дитина є образом

трансформованого тотемного предка, так би мовити, потойбічний образ тотемного божества. Зокрема, в одній давній (стадіально) українській колядці йдеться про дерево («сосну золоторясну»), на якому висить колиска: «...В тій колисочці гордое дите, в кості грає, краще співає...»³, а «сосна золоторясна» – образ космологічного дерева (Дерева космологічного простору), яке інколи розглядається як образ матері дитини.

Отже, «гордое дите» з колядки можна вважати образом-архетипом дитини (за К. Юнгом, один з чотирьох найдавніших архетипів)⁴, а спів та гра здійснюють зв'язок між «потойбічним» світом і світом реальним.

У народному світогляді побутували уявлення про переселення душі після смерті тіла в інший об'єкт (метемпсихоза)⁵, зокрема, душ предків у новонароджених. Мабуть, тому доволі поширеним є звичай сина називати дідовим ім'ям: померлий передає нащадку своє ім'я, свою силу, стає його охоронцем.

Слово «діти» походить від старослов'янського *дѣти*. Праслов'янське слово *deti* є формою множини збірного іменника *detь* – годоване груддю, звідки *doiti*, *deva*, що в українській мові відповідає словам *доїти*, *діва*⁶. Народження дитини пов'язували також з появою лелеки, що, можливо, вказувало на фалічну символіку його дзьоба, яка проявляється, зокрема, у поведінці рядженого лелекою у різдвяній (рідше у весільній) обрядовості. У багатьох індоєвропейських народів лелека є символом дитинства, якого часом називають людськими іменами.

Сучасні етимологічні словники пояснюють слово «люлі» як звуконаслідувальне, подібне до спільноіндоєвропейського «лолаті» – рухатися сюди-туди, тремтіти, колихатися⁷. В сучасній українській мові існують слова на означення ігрової діяльності: лялька, ляля, ляляти, в значенні оточувати когось турботами. У давніх обрядових піснях слово *леліати* – «колихати» зустрічається досить часто.

За міфологічним словником Леля (Ляля) – це язичницьке божество кохання та шлюбу, яке приходить навесні з вирію, де живуть душі прашчурів і новонароджених дітей⁸. Зазначений міфологічний образ важко віднести до певної статі, – чоловічої чи жіночої. Подібна двостатева міфологічна істота уособлює собою природу первісну, таку, яка не виявляється у протилежностях, природу остаточну і абсолютну. У колискових піснях, у звичаєвості немовля виступає синонімом до слова Лель, яке ще не хлопчик і не дівчинка, а маля, дитя, ляля. Отже, й колискова пісня, ймовірно, є давньою ритуальною грою «Ляля», учасниками якої є мати та дитина. Суть такої гри зводиться до того, щоб приховати немовля від злих сил, обманути їх, приспати.

Вершиною впорядкованого всесвіту вважалася триєдина космоторча сила: «господаренько» (Бог Отець), «газдиненька» (Бог Матір) і їхні діти (Бог Син), в якій дитина займає чільне місце. Ця модель і слугувала наріжним каменем ідеологічних, мовотворчих та соціальних структур українського етносу, а також сформувала одну із визначальних рис його культурної традиції.

В уявленнях народу необхідність шлюбу визначалась, насамперед, суспільною потребою у народженні й вихованні дітей як продовжувачів роду, які мають берегти, примножувати та транслювати родинну звичаєво-обрядову культуру наступним поколінням.

Для української сім'ї, подібно до багатьох народів, аж до ХХ ст. була характерною багатодітність. В етнологічній літературі серед типових причин, що диктували необхідність багатодітності, передусім називаються висока загальна смертність, незначна тривалість людського життя, економічна вигода мати багато дітей. Однак у світогляді українського народу дитина постає Божим посланцем.

Важливого значення надавалося функції продовження роду у родинній та календарній обрядовості. Зокрема, у весільних побажальних формулах: «мати дітей копицю», «скільки в стелі дощок, щоб було стільки дочок», «скільки в лісі пеньків, щоб було стільки синків», «гоп-гоп, щоб до року живіт лоп»; у колядках та щедрівках: «бодай на вас добра година та грошей торбина, а до того дівтори сотні півтори»⁹ тощо.

При народженні дитини, за звичаєм, перев'язували пуповину прядивом «матьоркою», а не плоскінним (з чоловічого стебла), щоб дитя, як виросте, не було безплідним. Вірування побутувало майже на всій території України. Дітям, які помирали, клали в домовину гарбузове насіння, що мало забезпечити їм плідність у потойбічному світі¹⁰.

В Україні схвально ставилися до багатодітності («один син – не син, два сини – півсина, три сини – ото тільки син», «де одинець – хазяйству кінець, а де сім – щастя всім», «одинак – як не злодій, то пияк») тощо. Сім'ю з однією дитиною називали «кособокою», пояснюючи це тим, що одна

дитина не вважається продовжувачем роду¹¹.

Наприкінці ХХ–на початку ХХІ ст. ставлення народної моралі до багатодітності як позитивного явища не змінилося, але через ряд істотних причин (економічні, екологічні, моральні тощо) в Україні помітно зменшилася кількість таких сімей.

Варто зазначити, що народження дітей протилежної статі сприймалося по-різному. У низці етнографічних джерел кінця ХІХ–початку ХХ ст. натрапляємо на факт, що загалом по всій Україні з появи сина раділи більше¹². Це пояснюється, на нашу думку, насамперед належністю традиційної сім'ї українців до вірілокального типу родин (перехід жінки після весілля жити до чоловіка) та патріархальністю взаємостосунків.

Негативне ставлення до жінки, яка народжувала лише доньок, не було чимось особливим, специфічним чи характерним тільки для України. Наприклад, у південних слов'ян таку жінку взагалі трактували як бездітну¹³.

Ставлення до неплідної жінки було, як правило, негативним. Думка про безплідність як покарання за гріхи, очевидно, закріпилась в народі під впливом церкви.

Існувала низка засобів, які за народними уявленнями, сприяли подоланню безплідності: тримали ляльку в хаті, хрестили в церкві макогона, бездітна жінка тримала за живіт породіллю¹⁴ тощо.

Варто зазначити, що ставлення до дітей мало й інші прояви. Так З. Болтарович стверджувала побутування в Україні навіть на початку ХХ ст. думки, що селянин більше дорожить конем, ніж дитиною¹⁵. За спостереженням Г. Коноваленка, смерть дитяти не є такою важливою, як смерть дорослої людини, особливо коли це чоловік і батько¹⁶. Подібні міркування знаходимо також в приповідках, зафіксованих І. Франком: «як умре дитина, то мала щербина, а як тато або мама, то велика яма» та Є. Грицаком: «склянок і дітей ніколи нема досить: склянки б'ються, а діти мруть», «умерла дитина, та й кумівство пропало»¹⁷. Очевидно, наведені приклади засвідчують прагматичний підхід селян до повноти структури сім'ї з метою найефективнішого виконання покладених на неї функцій. Таке ставлення до дітей, яке швидше «випадало» із загалом гуманістичних принципів народної моралі, слід пояснювати соціальними умовами, які знайшли відображення в селянській психології, зокрема, поглядах на члена родини як, передусім, на суспільно-корисну особу відповідно до його працездатності.

У системі ціннісних орієнтацій українського народу помітне місце посідають заборона і гріховність переривання вагітності.

Етнографічні матеріали свідчать, що в другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. жінки-селянки здебільшого не переривали вагітності, навіть якщо народження дитини було небажаним (як правило, поза шлюбом). Відомі судові справи кінця ХІХ ст., у яких жінки (переважно мешканки міст і містечок) звинувачувалися у здійсненні абортів¹⁸. На селі такі випадки взагалі поодинокі.

Вважали, що новонароджена дитина ще не належить до світу людей, тому здійснювали обрядодії з метою унеможливити її повернення назад у світ духів. Так обряд «перетинання межі» мав місце під час пологів. Застосовувалися магічні дії, спрямовані на відкривання всіх вікон, дверей, замків. При важких пологах прохали священника тримати церкву відчиненою, клали ключі від церкви породіллі на живіт. Все це мало магічно вплинути на «розчищення» шляху для дитини. Пологи намагалися полегшити шляхом ритуального поводження з одягом: розстібалось, розв'язувалося все не лише на породіллі, але й на її чоловікові, і особливо активно використовувалися магічні властивості пояса (через розв'язаний пояс породіллі переступала, інколи їй на живіт клали пояс священника та інше)¹⁹.

Якщо у батьків були померлі діти, то на хрестини новонароджених виносили через вікно, вбачаючи поріг небезпечним з погляду кордону з «тим світом».

У зразках українського фольклору натрапляємо на численні приклади осудливого ставлення до дітозгубниць. Зокрема, за те, що «прекрасная вельможенька ... сина ... понисла в Дон топить», «у городі у Павловськом у колокол б'ють – уже ж тую вельможеньку та й на суд бируть», або «...молодую Буйнистрівну в три нагайки тнуть... та й вкинули у Дунай глибокий²⁰ (мова йде про самосуд). За уявленнями, вбивство дитини особливо карається Богом: «як тільки дівка в церкву вийшла, то по коліна в землю вийшла»²¹.

Варто зазначити, що вищенаведені приклади не є достовірними етнографічними фактами, але, зазвичай, основою для фольклорної тематики ставали реальні події.

Отже, ставлення народної моралі до дітовбивства завжди було суворим і каралося, як важкий гріх.

Вважалося, що поведінка жінки під час вагітності зумовлює моральні та фізичні якості майбутньої дитини. Відтак виникненню психічних та фізичних вад намагалися запобігти ще в передпологовий період. У зв'язку з цим існували заборони, які мали програмуючий характер, тому вагітна жінка мала їх дотримуватись. Зокрема, їй не можна лукавити, сердитися, лаятися, сваритися, засуджувати (бо дитина народиться з такими негативними рисами, притаманними засуджуваному).

Польові матеріали свідчать, що недотримання певних норм поведінки навіть чоловіком вагітної жінки усвідомлювалось як небезпека народження дітей-калік. Або батьки вагітної жінки мусили подавати милостиню жебракам, бо дитина могла народитися низькою на зріст і горбатою.

Відома низка вимог, яких мала дотримуватись також баба-повитуха – як загалом, так і зокрема при народженні дитини. Так жінка, яка йшла «бабити», мала вести статечний спосіб життя, «дітей не водить і щоб нічого при собі не мать», «щоб не було на рубашці, щоб чистая була». Така вимога була пов'язана з народними переконаннями про те, що всі діти, яких прийняла «нечиста»баба будуть золотушними (хворими на золотуху). Слід зазначити, що породілля також мусила дотримуватись певної етики, зокрема: не годилося міняти одну бабу на іншу. У зворотному випадку ображена баба могла наслати крикливці або якесь лихо на дитину²².

У народних повір'ях і звичаях, що стосуються народження та розвитку дитини, загалом переважають заборонні норми, які свідчать про бажання мати фізично та психічно здорових дітей.

У звичаєвому праві та зразках фольклору знаходимо протилежні ставлення до дітей з вадами. Негативне (якого було менше) виявлялося в насміханні та дражнінні переважно від однолітків. В основному люди гуманно ставитися до калік (насамперед дітей), оскільки можна накликати біду на власну сім'ю або хтось з близьких родичів може народити таку ж дитину.

У народних уявленнях каліки, юродиві – це, насамперед, страдники, які розплачуються за скоєні гріхи матері, рідні. Тому, як правило, вони отримують спасіння, нагороду від Бога за важкий «життєвий хрест». Юродивих вважали святими людьми, пророками, називали «божими дітьми», «не від миру сього».

Зокрема, у фольклорі зустрічаємо ряд зразків, коли Бог нагороджує людей з фізичними та психічними вадами за страждання, що підтверджує побутування думки про їх боговибраність: дурень Терешко, який виконує важке завдання краще за всіх, отримує дочку багатого пана; Ілля Муромець, який тридцять літ був прикутий до ліжка, стає здоровим і сильним богатирем; на «гидкій, шкваркливій, низенькій, броватій, губатій, вирячкуватій»дівчині женився царевич, і вона народила «трьох золотокучерявих синів, тілом біленьких, личком рум'яньких»²³ тощо.

Як бачимо, норми звичаєвого права визначали й контролювали поведінку вагітної жінки з метою застереження від народження дітей-калік. Система обрядів, повір'їв, замовлянь, заборон, прикмет спрямовувалась на створення сприятливого ґрунту для народження психічно та фізично здорових немовлят, а також захисту дітей з вадами.

Важливим соціальним явищем, яке репрезентує ставлення народу до дитини як суспільної цінності, є явище «позашлюбні діти».

В Україні позашлюбних дітей переважно називали «байстрюками», «копил», «найдух», «букарт», «жиливник»(Бойківщина), «бенькарт», «знайдюк»(Галичина), нажироване, нажитне, «зальотне дитя», «у нього тато був льотчик»(«залетів лише на короткий час і покинув» – сучасна назва), «безбатченко», «коплак», «безкоровайник», «самосійка»(Поділля), що говорить про поширеність цього явища по всій території України.

Народження дитини поза шлюбом засуджувалися громадою і церквою. Так священник, наприклад, при хрещенні наділяв чудернацьким, мало поширеним іменем; насміхалися люди тощо.

Але українська громада певною мірою намагалася захистити покритку і заставляла кривдника, інколи навіть через суд, заплатити компенсацію. Позашлюбним дітям приписували особливий талант та його позитивний вплив на оточуючих. Наприклад, її хрещеним батькам мало пощастити: «Йдучи на хрестини, підперізується кум «обороттю», щоб ховалася худоба, а кума бере за пазуху пір'я, щоб дріб вівся. Деколи підперізуються шнурком і ховають його відтак старанно, бо він дуже помагає на всілякі хвороби»²⁴.

За народними уявленнями, саме позашлюбні діти нерідко наділялись красою, силою, хоробрістю, їм приписувалось багато героїчних та надприродних вчинків. Так, наприклад, у народних переказах, де вимальовується стереотип героя, дуже часто присутня етіологічність: історія або обставини його чудесного народження («Котигорошок», «Семен Палій»).

Як свідчать польові матеріали, в кінці ХХ – на початку ХХІ ст., незважаючи на осудливе ставлення громади, кількість матерів-одиначок та позашлюбних дітей помітно зросла, що

.....
пояснюється демократизацією стосунків серед молоді та послабленням функцій інституту сім'ї.

Важливе значення для розуміння місця та ролі дитини в соціумі, звичаєво-обрядовій культурі відігравали такі явища як «сирітство» та «усиновлення», ставлення до яких було теж неоднозначним.

Хоча й відомі випадки негативного ставлення до сиріт, все-таки ряд звичаєво-правових норм спрямовувались, як правило, на захист та допомогу.

Досить поширеним є така форма приймацтва як усиновлення неповнолітніх дітей та «до смерті», різновидом якого було опікунство психічно та фізично хворих дітей. Акт усиновлення та опікунства здійснювався переважно усно та привселюдно.

Волосні суди в разі усиновлення здорових неповнолітніх дітей утверджували звичаєві норми розподілу спадку після смерті усиновлювачів і розглядали такого приймака прямим спадкоємцем.

Найпоширенішим було усиновлення сиріт померлих родичів, похресників, дітей бідних багатодітних батьків із згоди їх батьків, незаконнонароджених – із згоди матері. Якщо в бездітній сім'ї вмирили новонароджені, за існуючим повір'ям потрібно усиновити чужу дитину. Відомі випадки, коли усиновляли із сиротинця.

В Україні подекуди тривалий час зберігався звичай одружуватися на вдові брата чи виходити заміж за вдівця сестри з гуманних міркувань, заради осиротілих дітей.

Діти, взяті на виховання, але не усиновлені, жили до одруження із опікунами й згодом отримували винагороду від них переважно в натуральній формі: їм «справляли весілля», допомагали будувати хату, інколи виділяли невелику присадибну ділянку землі (поля не давали). Головним критерієм такого обдарування була ефективність праці вихованця.

Приймаки, які були усиновлені, переважно носили прізвище усиновлювачів; на приймаків-вихованців поширювалося лише прізвисько вихователів. Однак ті й інші називали вихователів «батьками», а вони їх – дітьми.

Подекуди зустрічалось приймацтво «до смерті» фізично та психічно хворих дітей. Найхарактернішою його рисою є безстроковість: приймаки не могли бути вигнані, а мали утримуватися до смерті. Після смерті благодійників такі діти переходили у ту сім'ю, якій переходив у спадок дві р. Коли ці норми порушувалися, то, за звичаєвим правом, господарі мали сплачувати їм на харчі.

На сьогодні прийомними батьками, як правило, стають близькі родичі, хрещені батьки, сусіди.

Характеристика дитини як одного з архетипів етнічної культури українців показує, що вона забезпечує інтегруючу функцію міжпоколінних зв'язків. Підтвердженням цього, як ми побачили, є своєрідність низки соціальних явищ, зокрема, багатодітності, заборона і гріховність переривання вагітності, засудження народження позашлюбних дітей, опікунство та усиновлення тощо, які культивувались нормами звичаєвого права в системі ціннісних орієнтацій українського народу. Навіть численні випадки негативного ставлення до деяких явищ свідчать, на нашу думку, не стільки про їх ігнорування, скільки про застереження.

Звичаєво-правовий інститут виробив систему норм захисту життя та прав дитини, а також засоби та методи покарання за порушення цих прав. Це створює плідний ґрунт для процесів самовідтворення етнічної культури.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Грушевський М. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до українсько-руської етнології. – Т. IX. – Львів, 1907. – С. 262; 2. Заглада Н. Побут селянської дитини: Матеріали до монографії с. Старосілля // Матеріали до етнології. – К., 1929. – 179 с; 3. Найден О. Українська народна іграшка: Історія. Семантика. Образна своєрідність. Функціональні особливості. – К., 1999. – С. 45-50; 4. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С.6; 5. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). – К., 2000. – С.213; 6. Етимологічний словник української мови в 7-ми т.: Т. 1. – К., 1982. – С. 304; 7.Етимологічний словник української мови в 7-ми т.: Т. 2. – К., 1985. – С.325; 8. Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. – С. 274; 9. Ф.1: Вінницька обл. – Оп. 3: Вінницький р-н. – Спр. 130: Дитина в етнопедagogічних традиціях українців. – 2004. – Арк. 3 // Рукописний фонд навчально-наукової лабораторії з етнології Поділля Інституту історії, етнології та права Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського (Далі – РФ ННЛЕП); 10. Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С. 282, 302; 11. Ф.1: Вінницька обл. – Оп. 10: Липовецький р-н. – Спр. 56: Дитина в етнопедagogічних традиціях українців. – 2004 р. – Арк. 3 // РФ ННЛЕП; 12. Ф.1-6: Етнографічна комісія ВУАН. – Од.зб.621. – Пирятинський педтехнікум Полтавської обл. Пісні, родинно-побутова обрядовість, господарська діяльність, побут, дитячі ігри. – 1925-28 рр.– Арк. 58 // Рукописний архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України (Далі – РА ІМФЕ); 13.

Наукові записки

.....
Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М., 1999. – 518 с; 14 19. Ф.1: Вінницька обл. – Оп. 3: Вінницький р-н. – Спр. 130: Дитина в етнопедагогічних традиціях українців. – 2004 р. – Арк. 3 // РФ ННЛЕП; 15. Болтарович Є. Традиції сімейного виховання // Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 2. – С. 16-17; 16. Коноваленко Г. О народной медицине Переяславского уезда Полтавской губернии // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 2. – С. 146; 17. Грицак Є. Дитина в українських народних повір'ях // Неопалима купина. – 1995. – № 5-6. – С. 95-96; 18. Чмелик р. Мала українська сім'я другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (структура і функції). – Львів, 1999. – С. 125; 19. Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині П.Чубинського в 2-х кн.. – К., 1995. – Кн. 1. – С. 60; 20. Квітка К. Українські пісні про дітозгубництво // Етнографічний вісник. – Кн. 4. (за головним редагуванням А.Лободи та В.Петрова). – 1887. – № 12. – С. 73, 75; 21. А в нашому Василькові новина стала. // Балади (кохання та дошлюбні взаємини). – К., 1987. – С. 396; 22. Колодюк І. «Баба-повитуха»та її функції в народній медицині жителів Полісся наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття (за експедиційними матеріалами). – // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. Випуск № 17. – К., 2004. – С. 77; 23. Українські народні казки. – Чернігів: РВК «Деснянська правда», 1997. – С. 324, 423; 544; 24. Щербак І. Обрядові форми статевої ідентифікації дітей в традиційній культурі українців // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 115.