

**Олександр Кирилюк**

**КУМІВСЬКІ ЖАРТИ: ВІДГОЛОС ОДНОГО  
СТАРОДАВНЬОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСУ  
(УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ)**

*Широко розповсюджені адюльтерні відносини між хрещеними батьками одним своїм джерелом йдуть до аграрних свят божества, що помирає та воскресає. Їхнє жартівливе обігрування зв'язане зі стадіальним моментом весняно-літніх обрядів. Інше джерело інституту кумівства – язичеський обряд прилучення немовляти до роду. Накладення цих двох обрядів один на одного привело до становлення інституту кумівства між хрещеними батьками, перший з яких привніс у їхні відносини сміховий момент, пов'язаний з ейфорією від відновлення репродуктивності божества родючості.*

**Ключові слова:** кумування, хрещені батьки, фольклор, сміх, секс.

*Широко распространенные адюльтерные отношения между крестными родителями одним своим источником восходят к аграрным праздникам умирающего и воскресающего божества Их шутовское обыгрывание связано со стадильным моментом весенне-летних обрядов. Другой источник института кумовства – языческий обряд приобщения новорожденного к роду. Наложение этих двух обрядов друг на друга привело к становлению института кумовства между крестными родителями, первый из которых привнес в их отношения смеховой момент, связанный с эйфорией от восстановления репродуктивной силы божества плодородия.*

**Ключевые слова:** кумление, крестные родители, фольклор, смех, секс.

*One root of established practices of Godparents' intimate relations is an agrarian holiday of a dying and reviving divinity. The other source of Godparents custom is the pagan rite, when the newborn was familiarizing to the breed. The first ceremony has introduced the deep-rooted humorous moment into transformed by Christianity relations between Godparents like a relations between imitating parents of the child and fruits of the nature.*

**Keywords:** commater and compater, Godparents, folklore, laughter, sex.

Стосунки між кумом та кумою обігруються у багатьох народних прислів'ях та жартівливих піснях, зміст яких є відверто адюльтерним, на кшталт: «Дай, кума, дай кума, / Хіба тобі шкода, / За це тобі восени, виорю города, / Виорю, виорю, та й ще заволочу, / Дай, кума, дай, кума, коли я захочу. і т. і. Головна особливість взаємовідносин кумів, що кидається тут в очі – це, по-перше, явна демонстративність їх сексуальних зв'язків (інформаційна відкритість еротизму) – адже позашлюбні стосунки

воліють не афішувати. По-друге, яскраво виражена особливість цих стосунків – це їхнє *сміхове обігрування*. **Головне проблемне питання**, що виникає при дослідженні даного предмету, полягає у тому, чим викликано жартівливе забарвлення кумівських відносин? Адже інші варіанти подружніх зрад таким майже ритуальним, публічним та типологічно стійким сміхом не супроводжуються. Тут, вочевидь, ми маємо справу з якимось потужним, історично глибоко вкоріненим стародавнім обрядовим комплексом, можливо, вже вкрай деформованим пізнішими впливами, нашаруваннями та зсувами, де ці стосунки були суспільно санкціоновані та супроводжувались веселощами. Але чому?

За давнім звичаєм общинної системи споріднення кумами («кликаними», «одкупними» або «стріченими») вважаються хресні батьки між собою та по відношенню до батьків біологічних, і навпаки. Походження терміна «кум» та «кума» з часів В. Даля, пояснюють як скорочення від «кмотр» та «куспетра» (перекручених латинських «*commater*», буквально – «співматір», та «*comrater*», буквально – «співбатько»), хоча багато дослідників ставить це під сумнів. М. Фасмер висловлює недовіру й відносно тюркського запозичення слова «кума» як «співмешканка», «молода дружина», «наложниця», «рабиня», «служанка», але «куть» він вважає все ж таки утвореним від слова «кума». За будь що, тут йдеться про «паралельних» батьків, а також про позашлюбну коханку – інших пояснень наразі немає.

Дитина у хрещенні помирає для смерті та народжується до життя вічного, духовного, через що заборона церквою «дублювання» хресними батьками процесу «фізіологічного» зачаття дитини є цілком зрозумілою. Але тут мова йде не про просту заборону церквою адюльтеру і не про відкидання цієї заборони кумами-перелюбниками заради плотських утіх. Адже жартівливий контекст кумівських стосунків та їхня транспарентність не означає, що куми кепкують з церковних норм – цього ми у жодному фольклорному матеріалі не знаходимо. Вочевидь, сміхове начало кумівських стосунків має інші глузди. Це – **друге проблемне питання** даного вкрай складного, за думкою багатьох дослідників, фольклорного явища. Ще одна неясність полягає у тому, що кумами стають не тільки «духовні» батьки – кумування відбувається також під час різних календарних свят, на могилах тощо.

Як на нас, для з'ясування витоків цього звичаю тут перш за все слід шукати універсально-культурні інваріанти. Одним своїм джерелом кумування за етнографічними реконструктивними даними сходять до календарного купальського обряду, а той – до давнього обряду літнього сонцестояння та жнив, де обігрувалась міфологема божества, що *живе*,

помирає та воскресає. Це – провідний світовий інваріантний мотив, в основі якого лежить базисна світоглядна формула «життя – смерть – безсмертя». У деяких інших обрядах весняного циклу ми також бачимо мотив помирання та воскресіння, але, що цікаво, й кумування його учасників [7].

Магічний обряд посилення сил природи встановлював паралель між ними та продуктивною здатністю людини, і навпаки. Звідси – розігрування вже послабленого аграрного обряду як «похорону та хрестин зозулі» (часто – антропоморфної «лялечки», колишнього опудала божества, а ще раніше – людського учасника обряду, статевого партнера), а також «кумування» з цим персонажем [6]. Тобто, «зозуля» може розглядатися як втілення плідності, як божественне материнське начало, що все породжує, по відношенню до якої деякі учасниці обряду набувають кумівського статусу співматері. Але такі «співматері» передбачають наявність також і «співбатька» плідючих сил природи.

Н. І. Бондар зазначає [1], що особливий інтерес у зв'язку з «прочитанням» образу-символу «зозулі» становлять висновки В. М. Топорова, який вважає, що «Кукушка» та «Кукун» мають ознаки міфічного подружжя першолюдей – брата та сестри (Топоров В. Н. Происхождение литературы у славян. Опыт реконструкции. М., 1998). Це переводить домінуюче тут *еротичне* кодування *генетиву* в площину зазвичай *табуйованих* статевих стосунків, інцесту, змушено реалізованих внаслідок відсутності іншої можливості подовження людського роду. Водночас, виходячи з цього слід визнати, що розуміння купальських свят з їх відтворенням божественної пари з помиранням та воскресінням чоловічого персонажу як типологічне тотожне Адоніям (див. [8]) з огляду на відповідні аналогічні риси весняних обрядів (Русалій, Зелених святку, «Похорон зозулі», «Гоніння шуляка» тощо) дає можливість зрозуміти формування кумівських пар як відтворення сакрального подружжя божеств або першопредків. Окрім цього, у таких календарних обрядах чи у вже вироджених їх формах – іграх, є й тотожній з купальським елемент тимчасового *помирання та воскресіння (віднародження)* одного з головних їх учасників.

Така прив'язка ритуалів цього типу до базисної світоглядної формули «життя – смерть – воскресіння» цілком відповідає інваріантному світоглядному підґрунтю обрядів духовного народження дитини у хрещенні. Але тут ми також бачимо утворення ритуальної «батьківської» пари через кумування. Ще одне, **третє проблемне питання**, що тут виникає, полягає у тому, чи існує якась відповідність між кумами породільної та календарної обрядовості?

Олександр Веселовський говорить [4], що до розповсюджених мотивів весняних обрядових пісень відносяться пісні із скаргами дружини на її невдалий шлюб з подальшим закликком знайти їй іншого чоловіка. Іншими словами, колишнє аграрне свято, трансформуючись до мотиву повторного сватання та відмови від наявних шлюбних обов'язків, зосередило увагу на пошуку нового статевого партнера, чому відповідає «кумівство» як елемент цього обряду. Пошук дівчиною чоловіка у грі «Шума» аналогічно даному мотиву, але тут вже фігурує хлопчисько років шести, котрого гравці передавали один одному з рук у руки (колективне сприйняття малечі як члена даної громади). Тому пошук дівчиною чоловіка має ясне підґрунтя – ідею народження дитини та її залучення до роду-племені. А оскільки утворена по ходу таких аграрних свят кумівська пара вважалася парою «божественною», то тут залишався лише один крок до розуміння її як «божественних батьків» цієї дитини. Прещінь, витоки сучасного обряду кумування можна віднести не тільки до календарних аграрних святах, але й до ритуального прилучення дитини до мікросоціуму. Тому кумування лише частково можна вважати трансформованим моментом аграрного свята з його утворенням «божественної пари».

З цього можна припустити, що ще одним обрядовим джерелом кумування є давнішня постнатальна обрядовість, і сучасне кумування виникло тоді, коли до елементів аграрних свят прикріпилися трансформовані залишки обряду присвячення дитини до роду. Даному припущенню сприяє семантичний паралелізм плодючості та дітонародження, а також залучення дітей до аграрних свят як предметних втілень продуктивної сили як природи, так і людей, з паралеллю «дитина = колосок».

Тобто, шукаючи джерела інституту кумівства слід, вочевидь, враховувати не тільки його очевидні відповідності деяким важливим елементам календарній обрядовості, де встановлювались кумівські стосунки як між парованими його учасниками, так і між ними та першопредком. З явних резонів слід припустити, що він пов'язаний також з якимось давніми форми опікунства немовлят всередині роду, при цьому першопредок як уособлення цього роду тут також фігурує.

У літературі є прямі вказівки на те, що в українській народній родинній обрядовості здавна побутовали другі батьки, називані кумами. Як зазначає Віктор Ткач, ще з часів, коли роль батька не була чіткою, опікунство над дітьми брав на себе рідний брат по матері. Такого вибраного батька називали *нанашком* [12]. Ці твердження підкріплюються даними про матріархальні родини, де кривність велася по матері, але головним добувачем їжі та захисником вважався її брат, тобто, дядя. Цілоком

припустимо, що саме дядя у свій час виконував роль старшого представника роду, залучаючи, як «Божат», до нього свого племінника (від слова «плем'я», що прямо вказує як на головну його ознаку вже здійснене прилучення до родової спільноти). Дядя у такій функції мав би бути прямим попередником кума – хресного батька, тим більше, що кум, за думкою М. Косвена – це представник материнського роду по відношенню до новонародженої дитини.

Ще одна відповідність хрещення та старовинних дохристиянських обрядів полягає у звичаї водяного обмивання немовляти, вочевидь, на тій підставі, що вода розумілась як субстанція, що дає життя (*вітальна* універсалія). При цьому разом із відомостями про дохристиянське водохрещення джерела повідомляють й про дохристиянських попередників хресних батька та матері. Обмиванням дитини у річці, озері чи у ночвах здійснювалося оформлення тогочасного кумівства. Дитя несли до води, купали, сповивали й давали ім'я за вибором батьків чи старших у роді, часто – на честь предка. Волхви чинили магічну службу проти злих духів та пророкували долю немовляти. Куми, а їх *могло бути двоє, троє чи більше*, мали за обов'язок родове опікунство над малечею і несли моральну відповідальність за її виховання, а на випадок смерті батьків мали їх заступити [3].

Галина Лозко, посилаючись на Г. Дяченко (на жаль, оригінальне джерело знайти не вдалося) повідомляє, що до нас дійшла цікава писемна згадка про обряд освячення дитини, під яким слід розуміти наречення з купілля і введення дитини до віри (показ богам): «Родився увечір, а утрясь (назавтра) Божат забожив його в купелі». Отже, пише вона, людина, яка, побожившись (присягнувши), взяла на себе відповідальність за виховання чужої дитини, в язичницькій релігії наших пращурів називалась Божат (тобто, кум). Як видно, стародавній обряд освячення і наречення дитини був пов'язаний з магічними заклинаннями над водою, що мали здійснюватися на світанку, а також символічною купіллям дитини, після чого здійснювався урочистий показ дитяти богам – винос до Сонця-Дажбога [9, с. 12].

Єдине, що тут слід зауважити, що хоча інколи (у діалектах) «Божатом» прямо називали хресного батька [11], але ясно, що останній мав в особі Божата свого поганського попередника. В літературі є ще одне додаткове підтвердження цього – головних кумів, які тримають дитину при хрещенні і на яких дитина потім каже «тату» чи «мамо», й досі називають Божатими [10].

Відповідно, у цьому ключі слід, вочевидь, розуміти назву племінника як «небожа». Небіж – це син рідних, двоюрідних та троюрідних брата

або сестри, племінник, згодом – назва всіх малих дітей (небожата) та звертання до чоловіка, молодшого за віком. Інше значення – «бідолаха», пов'язане із основним старовинним значенням даного слова, утвореного від «не» і основи іменника богъ – «доля», «майно», «багатство». Отже, «небіж» буквально – це той, «який не має частки» (при поділі). Ймовірно, що і діти до певного віку розумілися як такі, що не мають права на свою долю у спільному родинному майні, як втрачав права на цю долю й померлий (небіжчик). Більш того, діти до хрещення взагалі вважалися «не зовсім людьми», представниками «того світу», тобто, фактично, небіжчиками.

Таким чином, включення дитини у соціальну структуру через певний обряд присвяти та залучення до роду сягає ще поганських часів [13, с. 104]. З відмиранням цього обряду функції „родових патронів” новонародженого перейшли до хресних батьків, залишившись у колишніх поганських фігурантів обряду лише в обмеженому обсязі. Частковим підтвердженням цього служить звичай призначати новонародженому лише одного «хресного», як вже говорилося – мати для дівчинки, батька – для хлопчика. Перша обрядова фігура може мати походження від «пупової баби», а згодом схожу функцію стали виконувати й чоловіки. Цим й можна пояснити етимологічну вторинність терміна «кум» щодо «куми». Пізніше, судячи з усього, через проведення паралелі між обрядами дітонародження та плодючості природи з сакральною божественною парою виникло ритуальне «духовне подружжя» з хресних матері та батька, яких могло бути декілька пар [5, с. 121, 125].

Олена Боряк пише ще про одну цікаву постать породільної обрядовості – «пупову бабу». Ця баба (а інколи – й молода жінка), обов'язково – з чужих людей, у деяких випадках – випадкова стрічна, ставала ключовою фігурою породільної обрядовості після того, як баба-повитуха приймала пологи. На цьому «допоміжні функції» повитухи закінчувались, і на перший план виступала «пупорізна баба», в обов'язки якої входило обрізання пуповини та закопування «місця» [2]. Відповідність функцій цієї баби «кумівському опікунству» («кумування за дитиною») бачиться в тому, що вона варила ритуально дуже значущу «бабину кашу», готувала дитину до родин або хрестин, і, головне, до першого купання дитини – прообразу занурення у воду при хрещенні – якому надавалося вкрай важливе сакральне значення. Вочевидь, саме тут вже з'являлась й чоловіча іпостась першопредка – Божата, що освячував дитину у купелі. Крім цього, баба-повитуха ототожнювалась з потойбічною праматір'ю роду людського, котра була, як всі Великі Матері, богинею і народження, і смерті. Саме вона наділяла дитину душею.

Інакше кажучи, у дитини, окрім «земних» батьків, була ще й «потойбічна праматір», володарка світу мертвих та розпорядниця безсмертною душею та долею дитини. З цього можна припустити, що ця її роль «пращура» цілком органічно могла перейти до хресних батьків (кумів).

Залишкові язичеські сенси пізніших ритуальних дій, що сходили до ідеї залучення дитини до соціуму за допомогою першопредків (за посередництвом «пугової баби» чи Божата), втілені ще й у тому, що дитину перед хрещенням та після нього клали на вивернутий хутром назовні кожух, розісланий на підлозі або на столі. Символіку одягу з шкіри було пов'язано із родовим пращуром, через що молодих на весіллі ще й зараз часто садовлять на шубу (раніше – на шкіру тварини-тотема).

Хоча тепер вже важко точно встановити кривулясті шляхи трансформації первісних систем споріднення на пізніші форми штучних породинних стосунків та на різні варіанти кумування, але деякі етимологічні паралелі наводять нас на певні більш-менш підкріплені фактами висновки. Зокрема, це видно з відповідності найменування кума та куми румунською *pasul si nasa*, грецькою *vovós kai η vová* як з українським «нанашко» і «нанашка» – «хресний батько», «хресна мати», так і з гуцульським «нанашко» або «нанашка» у значенні дядька та тітки не в родинному розумінні, а як форми звернення до чужих людей. Отже, кум – це саме дядько.

Походження «нанашки» у вигляді «неніска» або «нініска» сумнівно пояснюють від угорського «*neni*» – пані, та «*nenike*» – тітка, але навряд чи це зробили греки з їх «*vová*»). Вочевидь, джерелом терміну є якийсь давній спільний індоєвропейський біконсонантний корінь на кшталт \*N-N-. Нанашкою, крім цього, за молдавськими та західноукраїнськими даними, звуть весільну (посаджену) матір. Добре відоме також ласкаве звернення до мами як до «нені», і менш вживане «неньо» як діалектний синонім «батька». Отже, наявна певна паралель терміну, що позначає рідних матір та батька, нерідних та рідних дядьку та тітку з найменуваннями кума та куми і хресних.

З наведених даних можна зробити такі **висновки**. Одним з джерел звичаю кумування був комплекс постнатальної обрядовості, коли новонароджена дитина залучалася до роду за певним «водяним» ритуалом за посередництва брата матері або спеціального представника племені – Божата. Окрім нього, у постнатальній обрядовості існувала ще одна показова фігура – «пупова баба», яка скоріше за все була предтечею хресної матері, і котра тривалий час була єдиною ритуальною постаттю знакового родового та божественного батьківства. З остаточного встановлення християнства Божат як «представник роду» трансформувалася на хресного

батька, який під впливом весняно-літнього обрядового комплексу з його «божественною парою» став «подружжям» для хресної матері, утворивши тим самим закінчену пару батьків для новонародженої дитини, кумів.

Отже, друге джерело кумівства – це згаданий обрядовий комплекс, календарне свято, в якому утворювалась чоловічо-жіноча пара учасників обряду, певні «співматір» та «співбатько» плодючих сил природи («батьками» яких була власне божественна пара), що забезпечували врожай (*аліментарність*) та дітонародження (*генетив*) через «необхідно приписний» статевий стосунок (*еротизм*).

Від даного колись цілісного календарно-аграрного комплексу божества плодючості, що помирає та воскресає, пізніше виокремились його стадіальні епізоди, що набули самостійного функціонування. Його поховальна частина, де йшлося про помирання божества, дав звичай «кумуватися на могилках».

Втім, оплакування оскопленого померлого божества змінювалось наступною буйною радістю з приводу його «декастрації» та оживлення (детабуйований *еротичний* код, категорія *безсмертя*). З цього стає зрозумілим, звідки походить осяйно-веселий контекст стосунків між кумами – він є відгомном того стадіального етапу даного обряду, коли жінки раділи з приводу повернення до життя бога плодючості, відновлення його відтятого вепром статевого члену (Адоніс). Своєю радістю вони емоційно приєднувались до потужного сплеску животворної енергії, синергетично продубльованого ритуальним зляганням учасників обряду саме під час кульмінаційного розквіту продуктивних сил природи. Власне, ці сили було стимульовано до розквіту як за допомогою імагінативного сексуального єднання божественної пари та реального злягання пар, утворених з учасників обряду, так і через ріднання (кумування) учасниць та учасників обряду з поодиноким ритуально-знаковою фігурою протилежної статі – божеством, родоначальником, першопредком, пізніше втіленої в образі чоловічого опудала з величезним фалосом чи жіночого чучела (лялечки) з явними ознаками чадороддя, як от весільне плаття тощо (*еротичне* кодування *генетиву*). У цьому випадку «кумівська» пара утворювалась з імагінативної фігури першопредка та реального учаснику обряду.

На цьому святі життя обрядово-символічна пара «куспетри» та «котра» поставала як споріднені з божественним подружжям «співбатьки» плодів природи та дітей (*генетив*), що досягалось також через виведені (*каналізовані*) поза відомі культурні норми, *підкреслено обов'язкові* для виконання (інакше плодючі сили природи не активізувалися би) «шлюбні» зв'язки. У послаблених формах це дало традицію утворювати вже тільки



імітаційні «подружжя» кумів на весняно-літніх святах, іноді вже тільки між жінками (втім, часто з моментом «травесті»), хоча чоловіки з обряду не виводились.

З врахуванням загального напрямку даної збірки важливо підкреслити, що сміх від радості тут постає як необхідний момент, який супроводжував *обов'язкові* ритуальні статеві стосунки «з нагоди» втішлого оживлення божества, які були знаковим відтворенням аналогічних дій божественної пари – гарантів плодючості людей і землі. І хоча детальна пам'ять про цей стародавній обряд зовсім потьмяніла, а сам він розпорошилася у різні вторинні та ігрові форми, але сміх як такий при цьому виявився більш стійким елементом, почавши прив'язуватися до того ситуативного подружжя, що виникло під час обрядового відтворення шлюбної пари з учасників обряду.

Ця пара ставала «спорідненою» назавжди, або на певний час, але довготривала боротьба християнства проти обрядових статевих вільностей призвела до того, що у весняній обрядовості сексуальність набула цілком приглушених рис. Однак спогади про осяйну подію – відновлення статевої сили божества, відразу ж безпосередньо реалізовану, залишили у стосунках кумів невикорінний сміховий момент. **Це і є відповіддю на** головне, поставлене на початку статті, **проблемне питання** стосовно сміхового обігравання нарочито показної сексуальної свободи кумів.

1. Бондарь Н. И. Кукушка // Кубань-Украина: Материалы к этнокультурному словарю Кубани.– Краснодар [Електронний ресурс. Режим доступу: [http://kuban-ukraine.org/ru/index\\_ru.html](http://kuban-ukraine.org/ru/index_ru.html)].
2. Боряк О. О. Трансформаційні зміни у функціях баби-повитухи як ключового персонажа родильної обрядовості // Гілея: науковий вісник ; 36. наук. праць. Всеукр. фахове видання.– [s. 1.] Випуск 30.– 2010. [Електронний ресурс. Режим доступу: [http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc\\_Gum/Gileya/2010\\_30/Gileya30/I19\\_doc.pdf](http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2010_30/Gileya30/I19_doc.pdf)].
3. В круге жизни: рождение ребенка // Энциклопедия обрядов и обычаев ; Брудная Л. И., Гуревич З. М., Дмитриева О. Л. [составители].– Спб.: Респекс, 1996.– 560 с. [Електронний ресурс. Режим доступу: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Obrjads/Obrjad\\_14.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Obrjads/Obrjad_14.php)].
4. Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики // Историческая поэтика.– М.: Худож. лит., 1940.– С. 200–383.
5. Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев).– К., 1981.– 279 с.
6. Зими́на Т. А. Кумление // Русские праздники и обряды ; Календарные народные праздники и обряды ; Весенне-летние праздники и обряды.–

- Российский этнографический музей ; [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4147.htm>].
7. Зимина Т. А. Троицкий венок // Русские праздники и обряды ; Календарные народные праздники и обряды ; Весенне-летние праздники и обряды– Российский этнографический музей ; [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4180.htm>].
  8. Кирилюк О. С. Адоніс та Купала: універсально-культурна структурна типологія // Δσξѳ/Докса.– Вип. 4.– Одеса: ОНУ, 2003.– С. 290–306.
  9. Лозко Г. С. Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні.– К.: Сварог, 1998.– 176 с.
  10. Рубан В. Бережа.– Харьков, 1988.– [Электронный ресурс. Режим доступа: [http://lib.kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN\\_W/berezha.txt\\_Piece40.18](http://lib.kharkov.ua/SU/UKRAINA/RUBAN_W/berezha.txt_Piece40.18)].
  11. Судаков Г. Вологодский крестьянин в зеркале родного говора // Русская речь.– 2004.– №3. [Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.booksite.ru/pressa/162.htm>].
  12. Ткач В. В. Виховання обдарованої дитини на традиціях народної педагогіки // Педагогічні студії. Укр.-німецькі педагогічні студії. Зб. наук. праць учених ун-ту Фрідріха-Александра (Ерланген-Нюрнберг) та Бердянського держ. пед. ун-ту / За ред. К. О. Баханова.– Бердянськ: БДПУ, 2005.– 329 с. [Электронный ресурс. Режим доступа: [http://www.bdpu.org/scientific\\_published/Pedagogical\\_studios/12](http://www.bdpu.org/scientific_published/Pedagogical_studios/12)].
  13. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.– М.: Изд-во МГУ, 1982.– 248 с.