

Чернюк С.Л. Елементи суспільного міфу в українській народній казці „Яйце-райце” // Літературознавчі студії / За ред. П.В.Білоуса. – Житомир: Вид-во ЖДУ, 2009. – С.30-42.

Чернюк С.

## Елементи суспільного міфу в українській народній казці „Яйце-райце”.

Дослідження міфу й міфопоетики мають настільки давню й інтенсивну історію (з ХІХ століття починаючи міф вивчається безпосередньо й систематично, але, зрозуміло, що філософські основи такого вивчення закладені ще античною наукою), що навіть короткий огляд їх потребував би окремого розділу. Так, скажімо, як у монографії Я.Поліщука „Міфологічний горизонт українського модернізму”, перший розділ якої – про присутність і вивчення міфу в мистецтві й науці ХІХ - ХХ століття. [1; с.29-73]. Так само зв'язкам міфу й казки присвячено чимало наукових розвідок. Суть їх зводиться до беззаперечного визнання єдності, що існує між казкою та міфом, розбіжності виникають, натомість, у питаннях визнання первинності – вторинності щодо ритуалу чи обряду, якнайточнішого окреслення істоти чи функцій міфу й казки. У цьому дослідженні не маємо на меті вирішувати спірні питання, але приймаємо безумовну тезу про те, що казка дає уявлення про давні міфологічні уявлення, а великою мірою також - про соціальне й господарське життя народу. Значення використаних у статті термінів „чарівна казка”, „дарувальник”, „чарівний помічник”, „чарівний предмет”, із певними уточненнями, відповідають використаним у все ще актуальних на сьогодні дослідженнях В.Проппа „Морфологія казки” й „Історичні корені чарівної казки”. Для з'ясування міфологічної основи окремих обрядів чи символів використано також дослідження Мірча Еліаде „Священне й мирське” [2] та Дж.Фрезера „Золота гілка” [3].

Серед „чарівних” українських народних казок виділяються кілька, названих не за іменем чи характеристикою головного героя (як „Іван-Побиван”, „Котигорошко”, „Дев'ятеро братів і десята сестриця Галя” чи „Мудра дівчина”), а за назвою помічного чарівного предмета чи назвою „дарувальника” – „Яйце-райце”, „Летючий корабель”, „Про жар-птицю та вовка”, „Ох”. З названих особливе місце посідає казка „Яйце-райце”. Не лише назвою, для розуміння якої необхідно згадати цілий пласт міфологічних вірувань давніх українців, але також незвичною структурою, в якій яйце-райце виступає підказкою, „ключем”.

Образ яйця є символічним у цілій світовій міфопоетичній традиції. Енциклопедія „Мифы народов мира”, зокрема, пропонує статтю „Яйцо мировое” [4; с.681], де яйце тлумачиться як основа або елемент космогонічного міфу – з нього постає світ або виникає „персоніфікована творча сила: бог-творець, культурний герой-деміург, інколи – рід людський” [4; с.681]. Про подібне значення, актуальне для українців (йдеться про Великодні крашанки), пише й митрополит Іларіон, цитуючи „Книгу Старчества” [5; с.287]. Загальновідоме значення Великодніх писанок і крашанок для українців, використання яйця в народній медицині або магичній практиці.

Додаткового тлумачення потребує друга частина назви – „райце”, етимологія якої вочевидь прив’язана до „раю”. Найпростішим поясненням зв’язку „яйця” і „раю” є пояснення через світоглядну українську синонімічну сполуку „рай-вирій” (Про таку синонімічність пишуть Сергій Плачинда [6], Григорій Булашев [7], Валерій Войтович [8] та ін.). Оскільки птахи відлітають у вирій, то зрозуміло, що яйце-райце – яйце з вирію.

Далі ще повернемося до тлумачення цього образу й визначення його місця в структурі казки, своєрідність якої полягає насамперед у тому, що казку можна поділити на два практично незалежні твори. Особливо чітко це видно, якщо застосувати до казки підхід, запропонований В.Проппом у „Морфології казки” [9]. У цьому дослідженні В.Пропп виділив 31 „функцію” дійових осіб, „які становлять собою основні частини казки” [9; с.21], тобто, за В.Проппом, не важливо, хто виконує функцію (Іван-дурень чи Котигорошко, Баба-яга чи Змій), а головне, що ці функції завжди однакові. Але - незважаючи на виразну належність до „чарівних” - у цій казці є чарівний предмет, чарівний помічник та ін., - казка „Яйце-райце” не відповідає запропонованій В.Проппом незмінній послідовності функцій („Послідовність функцій завжди однакова” [9; с.21]). Вірніше, починає відповідати лише з певного епізоду. Перед зав’язкою, якою, за Проппом, має розпочинатися будь-яка чарівна казка (відлучка – заборона – порушення заборони – шкідництво), у „Яйце-райце” є досить розтягнена, з завершеним сюжетом, частина. Птиця-жайворон-цар і миша-цариця не поділили врожай і розпочали війну. Спершу перемагали птахи, але миша використала комашню, яка „за одну ніч повідкушувала птиці пів’я коло крил” [10; с.86], і миша перемогла. Ця частина – насправді - не нагадує ні чарівної казки, ні початкової частини чарівної казки, а є казкою про тварин: миша й жайворонок поводяться, як люди: царюють, засівають поле пшеницею, ділять урожай, думають, як вирішити проблему зайвої зернини, розпочинають війну, воюють і змагаються. Миша двічі виявляється кмітливішою за птаха: перший раз, коли, замість того, щоб порівну перекусити спірну зернину, тягне її до своєї нори, й другий раз – коли згадує про таку „дрібницю”, як комашня: „Птиця, що підійметься, то й упаде на землю, - там звір її й розірве. Отак миша-цариця звоювала царя-жайворонка” [10; с.86].

Інтрига в цій частині казки обертається навколо звичного хліборобського побуту – спільне володіння та обробіток поля, проблеми зі справедливим поділом урожаю, суб’єкти діяльності – жайворонок і миша – справді живуть із поля, „воюють” лише вдень („билися цілий день, а потім увечері сіли всі спочивати” [10; с.86]). Мотив війни не надто цікавий для казкової логіки – це, швидше, не війна, а змагання. Представлені стосунки й діяльність – цілком реалістичні. Нереалістичні, натомість, – персонажі, неокреслено-давнім є час – „колись”. Жайворонок і миша тут – представники абсолютної влади – вони не можуть скористатися чиеюсь допомогою в мирному вирішенні суперечки, бо „немає старших за них: немає до кого йти позиватися” [10; с.86]). Ця частина казки, по суті, містить космогонічний

землеробський міф, яким пояснюється розподіл „сфер впливу” між двома рівновеликими силами – тваринами й птахами.

Попри очевидну завершеність сюжету цієї частини казки, з’являється продовження – перехідна ланка до другої частини – „А один орел бачить, що лихо, сидить на дереві і не злітає. Коли тут іде стрілець, побачив, що орел сидить на дереві, - як націлиться на нього...” [10; с.86]. Двократність із першої частини казки змінюється трикратністю: тричі цілиться стрілець і тричі орел просить не вбивати його, а забрати до себе – „я тобі у великій пригоді стану”. Три роки чоловік відгодовує орла, згодувавши йому двох корів і бугая (звичне зростання до максимально заявленого третього – бугай дорожчий), потім орел пропонує політати на ньому - тричі скидає чоловіка й тричі підхоплює: „Ну, тепер уже ніхто нікому не винний: ні ти мені, ні я тобі. А тепер сідай на мене, та будемо летіти до моєї господи [10; с.87]).

Внаслідок трикратних відвідин родичів орла чоловік здобуває яйце-райце й заборону його розбивати „...ніде на дорозі; а як прийдеш додому, то погороди загороди великі, а тоді його й розіб’еш” [10; с.89]). Чоловік випадково порушує заборону, з яйця з’являється „скот” і, щоб загнати „скот” назад у яйце, чоловік скористався допомогою змії, пообіцявши віддати „що без тебе дома стало”, тобто свого новонародженого сина. Так завершується друга, відносно самостійна, частина казки.

Тут не йдеться про землеробство, в центрі уваги опиняється інший вид діяльності – мисливство, а також ніби позбавлене практичного сенсу відгодовування дикого птаха. Нереалістичність зростає: стрілець розмовляє з птахом і плазуном, укладає з ними угоди, одержує чарівний предмет - інтенсивнішає міфологічна напруга. Тож у цій частині казки відчитуємо міфологічні уявлення про тотемного предка, з яким людина вступає в угоду. Це відбулося в неокресленому часові („колись”), з персонажем, названим за основним видом діяльності („стрілець”). Орел, по суті, дарує мисливцеві можливість зайнятися скотарством.

Про відгодовування орла, пов’язане з міфологічними уявленнями, пише В.Пропп, цитуючи дослідження В.Зеленіна: „У сибірських народів орли відгодовувалися з особливою метою... його належить годувати до смерті, а потім поховати... Ніколи не можна в таких випадках шкодувати з приводу витрат на відгодовування орла: він заплатить стократ. Бувало, кажуть, колись давно, що орли з’являлися до житла людей на зимівлю. Тоді могло бути, що й половину своєї худоби („скота” в оригіналі російською – С.Ч.) господар згодовував орлу. Навесні, відлітаючи, орел вклонявся, дякуючи господарям, і в таких випадках господарі швидко й незвичайно збагачувалися” [11; 167-168].

Але, якщо застосувати до цієї казки популярну у фольклористиці послідовність функцій В.Проппа, то велика за обсягом, сюжетно завершена частина казки ніби відводиться всього-навсього для мотивації зустрічі героя з чарівним помічником і не належить до жодного з указаних дослідником елементів. Очевидно, що вже на цьому етапі універсальна схема російського

дослідника виявляє свою відносність і для тлумачення казки потрібна інша методика.

Третя частина казки „Яйце-райце” – про три „діла”, які син повинен виконати для змій: за одну ніч – підготувати поле для пшениці, засіяти, зібрати врожай і спекти паляницю, ще за одну – розкопати гору, „і щоб туди Дніпро йшов”, були комори, пшеницю з комор належить продати на байдаки, які мають плисти по Дніпру й купувати пшеницю. За третю ніч хлопець повинен спіймати золотого зайця. Звичайно, він не може виконати ці завдання, йому допомагає зачарована зміїна дочка, після чого вони тікають, їх не можуть схопити ні чоловік змії, ні вона сама. Коли пара приходить у село, де живе парубок, дівчина не йде до нього додому, а наймається на службу, наказавши парубкові не цілувати дядькової дитини. Парубок порушує заборону й забуває дівчину, готується до весілля з іншою. Дівчина виліплює з тіста голуба з голубкою, які оживають і нагадують парубкові про все, в чому йому допомогла дівчина. Тоді він „ту другу покинув, а з цією оженився. І тепер живе так добре!” [10; с.95].

У цій частині – знову трикратність: три все складніших завдання, три гонитви за втікачами, три нагадування. Водночас третя частина казки – найбільша за обсягом, виразно акцентована, їй відводиться найпотужніша експресія, нараційна градація досягає найвищої напруги. Таким чином, стверджуємо, що дві попередні частини щодо третьої виступають підготовчими. Міфологічна основа третьої частини казки – ініціаційна. Виразно йдеться як про чоловічу, так і про жіночу ініціацію: одного з „ритуалів переходу”, після якого змінювався соціальний статус випробуваного: хлопець ставав парубком, а далі набував права стати нареченим, а дівчина ставала нареченою (відомі також безпосередньо весільні ініціації, виявити які в цій казці можна лише з певною надінтерпретацією).

Ініціації присвячено чимало етнографічних, етнологічних, антропологічних, психологічних та ін. досліджень. В.Пропп, розглядаючи відображення її в казці, ствердив, що це небезпечна, сповнена випробувань, а часто мук, мандрівка в царство мертвих, де мандрівець здобуває чарівних помічників і чарівні предмети, долає випробування і здобуває винагороду (або – виходячи за межі казки в ритуальну дійсність – гине). Ініціація, вплетена в міфологічну основу казки „Яйце-райце”, не вкладається в такі рамки. Це, швидше, ініціація-посвячення за М.Еліаде: „Посвяченням зазвичай охоплюється потрібне одкровення: священного, смерті й сексуальності” [2; с.118]. Еліаде, як і інші етнологи, ствердив, що в процесі ініціації ініційований уподібнювався священному першопредку (першобогу) й повинен був повторити дії цього першопредка, причащаючись таким чином до священних знань. Ці знання (й уміння) мали не лише практичний сенс, але й містили досить відірвану від повсякденного життя неприкладну космогонічну інформацію, „надзнання”, які цілком можемо співвіднести з сьогоденніми уявленнями про духовність, до того ж – про духовність певної соціальної одиниці, групи людей, об’єднаних спільними уявленнями

(сакральним знанням). До таких знань допускалися лише „посвячені”, для решти ці знання лишалися таємницею. Особливо ж оберігалось сакральне від інших тотемних груп.

У казці „Яйце-райце” мотив смерті справді є важливим, він організовує міфологічну основу казки в розбудовану й структуровану цілісність. Але смерть тут – не фізичний процес, стан чи факт, а лише елемент важливішого й масштабнішого процесу – випробувань і видозмін людського духу (внутрішнього світу, душі).

Розповсюджене уявлення про перегляд усього життя в момент смерті цілком співвідносне з повторенням шляху першопредків, тож у методиці дослідження казки, в основі якої лежить ініціаційний міф, потрібно врахувати цю логіку: сприймати таку казку „про ініціацію” потрібно від початку до кінця, а тлумачити її міфологічну основу – від кінця до початку.

Отож, розгортаємо міфологічну основу від кінця казки до початку. Щоб одружитися й добре жити (чим закінчується казка), треба пройти через обряд передвесільної ініціації. Обряд передбачав „згадування ← тимчасову втрату пам’яті” після низки випробувань, у яких треба було набути й проявити вміння тікати, ловити (полювати), стерегти, плавати, виконувати вказівки, співпрацювати, вміння підлягати метаморфозі, вміння організовувати й вести економічну діяльність, землеробські вміння – від самого початку – підготовки поля – до виготовлення кінцевого продукту – паляниці (останні, щоправда, з певними уточненнями, бо лише за допомогою дівчини). Щоб довідатися, чому треба перейти через випробування, треба було знати історію свого батька, а історія батька, своєю чергою, починалася з уявлень про переділ світу між тотемними предками. Схематично: міфологічні уявлення, пов’язані з обрядом ініціації, в тому числі з протилежною статтю, ← міфологічні уявлення, пов’язані з родинними стосунками, ← міфологічні уявлення, пов’язані з тотемними предками, космогонічні міфологічні уявлення. Усі ці знання й уміння набуваються в іншому світі, який В.Пропп визначає як „той світ”, „потойбічний світ”, прив’язуючи такий світ безпосередньо до світу мертвих, світу тотемних предків і предків-людей. Українська казка дає змогу погодитися лише з тлумаченням зображеного в ній світу як світу тотемних предків і предків-людей, але ніде прямо не вказує на світ мертвих або „потойбічний” світ. Часопросторові уявлення в казці хоч і зміщені, але представляють світ як певну несуперечливу єдність, де смерть і життя недиференційовані. Такий ефект (як і відсутність фактичних ознак смерті) можливий, знову ж, зосередженням на символічно-знаковому. Вчинки й дії персонажів лише зрідка мотивовані безпосередньо практичними міркуваннями або конкретною життєвою (матеріальною) ситуацією, а переважно зумовлені більшим і важливішим, зрозумілим для слухачів, певною ідеєю суспільного договору. При цьому причинно-наслідкові зв’язки явно поступаються перед зв’язками аналогічними: звичайними або „дзеркальними” повторами. Герой казки повинен повторити шлях першопредків (першобогів), тож немає нічого дивного в тому, що отримує від змії завдання, які під силу виконати лише богам.

Єдиний уцілілий у війні з тваринами орел не просто укладає угоду зі стрільцем – вони братаються. Казка наголошує саме на цьому типі стосунків: орел звертається до стрільця „голубчику”, а далі „голубчику-братіку”, підкреслюючи належність стрільця до світу птахів. (Зрештою, сьогоднішні, скориговані християнством (голуб-дух) уявлення про те, що людська душа може бути птахою, також спираються на досвід тотемних вірувань, зафіксованих неодноразово у фольклорі („Ой матінко-утко”, „То не зозуля, а сивая мати”, „Соловейку, рідний брате”), - показово, що до птахів суб'єкти лірики звертаються в періоди емоційної (душевної) кризи).

Братання відбувається в ситуації смертельної небезпеки й своєрідного „обміну” смертями. Усі товариші орла загинули, сам він безпомічний – знаходиться між життям і смертю, стрілець максимально загострює небезпеку, цілячись в орла. Ситуація поки що непропорційна: немає такої загрози для стрільця, а для братання необхідна рівність. Далі така пропорція з'являється, причому стрілець не стільки фактично зазнає смертельної небезпеки, скільки повинен зазнати пропорційного до орлового страху. Орел, видужавши, піднімає чоловіка на крилах (звичайно, згідно з градаційним прийомом – спершу „аж під хмару”, потім „аж у саму хмару”, зрештою „аж за хмару”) і кидає його вниз, щоразу питаючи: „як тобі здавалось?”. У відповідях стрільця – зростаюча градація етапів умирання: „так, наче я вже неживий був”, потім „Так, наче вже кістки мої розсипались”, нарешті – „Так, наче мене зовсім не було вже на світі”. Орел щоразу відповідає, що відчував те саме, коли стрілець прицілювався в нього. Стрілець погоджується на таку гру ніби вимушено („Тому чоловікові й не хотілось сідати на нього, - ну, нема що робити, - таки сів”). Коли встановлено пропорцію страху, потрібно встановити пропорцію допомоги – адже стрілець вигодував орла. Тоді стрілець і одержує винагороду (яйце-райце), а слухачі казки – інформацію про ступені покровності: дядько – брат – батько, лише найближчі - батьки - погоджуються віддати яйце-райце за можливість побачити сина.

У цій частині казки художня деталь „яйце-райце” розгортається в окрему сюжетну лінію, яка пов'язує другу й третю частини. Крім казкової логіки в міфологічній основі наявна ще одна логіка - смерті. Обмінявшись смертями й побратавшись, орел і стрілець отримують змогу проникнути в рай-вирій. Яйце з вирію – не просто пташине яйце з того місця, куди відлітають на зиму птахи. Це чарівний предмет із країни мертвих, раю, країни брахманів (рахманів). Митрополит Іларіон [5; с.242, с.290], Григорій Булашев [7; с. 272-273], Павло Чубинський [12, с.30] згадують у своїх дослідженнях про рахманський (наський, навський, мертвецький) великдень, у святкуванні якого використовуються крашанки. „Третього дня Великодня люди кидають шкаралупи від освячених крашанок в річку, і вони пливуть до Чорного моря, до країни мерців, До Рахманів...з цього мерці Рахмани довідуються, що на живій землі Великдень, тому собі його святкують” [5; с.290]. Отож, якщо люди можуть „посилати” крашанки рахманам, то стрілець лише повторює зворотній порядок, перенісши яйце з раю до своєї господи.

Так само не випадково яйце-райце виступає носієм багатства, оскільки рай (вирій, де живуть рахмани) – місце, сповнене достатку й благополуччя.

Знову ж, допомагає стрільцеві виправити шкоду саме змія не стільки тому, що в реальному житті змії вилуплюються з яйця, як птахи, скільки тому, що змії на Здвиження теж відповзають у вирій [Див. 5; с.242]. Вони теж причетні до раю-вирію.

Батько, щоб стати маєтним господарем, літав із орлом до раю за яйцем-райцем, а син – іде в службу до змії. „...пташиний вирій – на теплих водах „за пущами і за багатириями”, а гадючий – в Руській землі” [7; с.379, див. також 5; с.78]. Ця згадка Булашева пояснює, чому стрілець повинен був летіти з орлом до його родичів, а його син повинен був розпочати комерційну діяльність на Дніпрі.

Орел і змія – різні тотеми. Ще на племінному рівні розвитку встановилася заборона на шлюби всередині племені, тож хлопець тотему орла міг здобути собі наречену лише в іншому племені. Для цього незрідка між двома племенами встановлювалися своєрідні договірні відносини про постійний шлюбний обмін. У цій казці тотемне плем'я орла – мисливці й скотарі, а змії – землероби. Потрапивши до змії, хлопець безпорадний, тож допомогти йому може лише представниця тотему змії - зміїна дочка, що „зачарована”, живе в мурованому стовпі. Дівчина є належного віку й соціального стану, оскільки перебуває в ініціаційному випробуванні – нерухомістю, вогнем і водою. Дівчина, за текстом казки, повинна довести своє вміння підлягати різного роду обмеженням, уміння й бажання допомагати хлопцеві й залишити з ним батьківський дім, знання магічної практики, пов'язаної з сільськогосподарською працею, з виробництвом хліба, з економічною діяльністю, з метаморфозами, з вимірюванням часу, уміння приживатися серед чужих людей і працювати на них, уміння спілкуватися. Саме дівчині випадає уміння формувати спільну родинну діяльність на основі взаємодоповнення: вона повинна бути рослиною, будівлею й рибою (тобто розумітися на рослинах, забезпечувати малий простір існування родини й, можливо, займатися рибальством або вміти плавати, справлятися з водою), а він – охоронцем, представником порядку й забезпечувати великий простір існування родини.

Для цього дівчина теж повинна побувати в світі предків. Напівстертий натяк про таке перебування – стовп, у якому доводиться жити дівчині (аналог нерухомості, обмеженості руху й простору – частини ініціаційних випробувань дівчини), а також нору, в яку вона заходить, щоб виганяти золотого зайця. У надзвичайно багатій символіці золотого кольору (вогняного) й зайця можемо згадати хоча б один аспект: Дж.Фрезер згадує зайця як тварину-представника духа хліба, що підкреслюється й золотим кольором [3]. Хлопець не може впіймати золотого зайця – для нього такий заєць виглядає як змія (тотем дівчини) або стара бабця – предківське жіноче начало, він може лише скористатися допомогою дівчини. Але сама дівчина повинна вміти перекидатися на такого зайця (виступати символом

врожайності, як у численних жіночих обрядах, пов'язаних із врожайністю або плодючістю).

Підміна нареченої наприкінці казки вочевидь також спирається на весільний звичай, збережений до сьогоднішнього дня, коли замість молодої під наміткою (вельоном) виводять стару бабцю або іншу дівчину, випробовуючи молодого „на впізнавання”. Упізнавання відбувається через діалог голуба й голубки (дівчина повторила шлях деміурга –виліпила з тіста живих істот і змусила їх розмовляти) – в світі тотему (на початку казки орел звертається до стрільця „голубчику-братіку”). Дівчина вступає до тотему орла.

Завершення казки не втрачає у міфологічній напрузі й творить символічне тотемне кільце, підсумовуючи мандри ініційованих хлопця й дівчини – від матеріально-прагматичного світу людей до сповненого незвичних стосунків, „надзнань” і „надвідчуттів” світу тотемних предків і знову до світу людей – у новій якості. Неокреслено-теперішній час кінцівки: „І тепер живе так добре!”, - разом із іншими риторичними прийомами казки непрямо спонукає до повторення випробувань, обіцяє підтримку (мовляв, усі через це проходять) й нагороду (от якого натерпілися, а зате „тепер” добре).

#### Література:

1. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму. Монографія. Видання друге, доповнене і перероблене. – Івано-Франківськ: Лілея – НВ, 2002. – 392с.
2. Элиаде М. Священное и мирское. - М.: Изд-во МГУ, 1994. - 144 с.
3. Фрезер Д. Животные представители духа хлеба// Фрезер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Frezer/48.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Frezer/48.php)
4. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. /Гл. Ред. С.А.Токарев. – М.: Сов.энциклопедия, 1992. – Т.2: К-Я. – 719 с.
5. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.- реліг. монографія. Видання друге. – К.:АТ „Обереги”, 1994. – 424с.
6. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. - К.: Український письменник, 1993.
7. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування /Пер. з рос. Ю.Г.Буряка; Передм. В.Шевчука. – К.: Фірма „Довіра”, 1993. – 414с.
8. Войтович В. Українська міфологія. - К.: Либідь, 2005.
9. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки: Собрание трудов В. Я. Проппа. – Москва: Лабиринт, 1998. - 512 с.// <http://www.lib.ru/CULTURE/PROPP/morfologia.txt#BM006>
10. Дивна сопілка: Українські народні казки. – К.: Вид-во дитячої літератури „Веселка”, 1972. – 247с.



11. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград: Изд. – во Ленинградского университета, 1986. – 365 с.
12. Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. – Книга 2. – К.: Мистецтво, 1995. – 224с.