

УДК 392.1 Народження 398.21 Народні оповідання

**ОКСАНА ЛАБАЩУК, докторант,
Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка**

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРАГМАТИКИ НАТАЛЬНОГО НАРАТИВУ

Вивчення прагматики натального нарративу передбачає погляд на текст усної оповіді передусім з точки зору його соціального контексту. Це дає змогу з'ясувати суспільно обумовлені значення, пов'язані з материнством, визначити роль натального нарративу в процесі трансляції цих значень у межах материнської спільноти, розглянути характер передачі в традиції та соціальні функції натального нарративу.

Ключові слова: натальний нарратив, прагматика, материнство, соціальний контекст, соціальні функції.

Изучение прагматики натального нарратива предусматривает рассмотрение текста устного рассказа прежде всего с точки зрения его социального контекста. Это предоставляет возможность изучить социально обусловленные значения, связанные с материнством, определить роль натального нарратива в процессе трансляции этих значений в материнской среде, рассмотреть характер передачи традиции, а также социальные функции натального нарратива.

Ключевые слова: натальный нарратив, прагматика, материнство, социальный контекст, социальные функции.

The study of the pragmatics of natal narrative predetermines the view on the text of oral story from the point of view of its social context. This enables to define socially constructed meanings connected with maternity, understand the role of the natal narrative in the process of translating of these meanings in maternal community, describe the way of tradition transference and social functions of natal narrative.

Key words: natal narrative, pragmatics, maternity, social context, social functions.

Зміни в особистому та суспільному житті людини зумовлюють зміни у формах її духовного самовираження. Глибоких трансформацій зазнає фольклорна система, яка потребує кардинально інших підходів до її розуміння та інтерпретації.

Ще донедавна основна суперечка у фольклористиці велася навколо поняття фольклорного канону: які саме тексти можуть бути об'єктом вивчення для фольклориста. Відповідь на це питання була принциповою для кожного дослідника, саме вона зумовлювала трактування таких ключових понять, як фольклорний текст, фольклорна традиція, методи фольклористики. Цей фольклорний канон, створений на підставі жанрів, що їх дослідники виділили ще в XIX столітті, й досі тяжіє над науковцями. Адже перш ніж вивчати будь-яке явище культури, вони повинні спершу довести його належність до фольклору. Однак, як зазначає провідна польська фольклористка Дорота Сімонідес: «Образ фольклору, відтворений на підставі збірок XIX століття, є помилковим, тому що він швидше віддзеркалює уявлення тогочасних фольклористів про народну творчість, ніж автентичний народний репертуар» [Simonides 1989, s. 337].

Завданням цієї статті є показати можливі підходи до вивчення прагматики персональних автобіографічних нарративів про вагітність та народження дітей. Матеріалом для нашого дослідження стали записи бесід з жінками, виконані за методикою нарративного інтерв'ю. Розмова збирача з інформантом фіксувалася на цифрові носії, а потім розшифровувалася (транскрибувалася) згідно з існуючими вимогами зберігати лексичні, граматичні та синтаксичні особливості мовлення оповідача. Такі розповіді ми називатимемо натальним нарративом.

Дослідження прагматики трактується у семіотиці як вивчення відношення знаку до його виконавця [Моррис 2001, с. 55]. Розглядаючи прагматику фольклорного тексту, ми виходимо передусім з теорії соціального конструктивізму, започаткованої роботою Пітера Бергера та Томаса Лукмана «Соціальне конструювання реальності. Трактат із соціології знання» [Бергер 1995]. Ця книга, з'явившись друком у 1966 році, поклала початок соціальному детермінізму. Для нас важливим є передусім те, що поведінка людини, прийняття нею того чи іншого рішення визначається насамперед соціальними стосунками, або ж типом культури, до якого належить індивід. Соціально обумовленими є суспільні інститути, які формують особистість та суспільні ролі, що їх виконує людина впродовж життя. На думку П. Бергера та Т. Лукмана, символічні форми людської культури також є соціально обумовленими [Бергер, 1995, с. 151-170].

У подальших соціологічних дослідженнях ключовим поняттям стає запроваджене французьким соціологом П'єром Бурдьє поняття габітусу. Його дослідник розуміє як функціонуючу структуру, здатну породжувати та організовувати відповідні практики та уявлення, характерні для певної соціальної групи [Бурдьє 1998, с. 2]. Властивістю габітусу є те, що він «намагається породжувати "розумні" способи поведінки, що йдуть від "здорового глузду"» [Бурдьє 1998, с. 5]. Габітус забезпечує збереження та трансляцію соціальних практик у часі: «Будучи продуктом історії, габітус виробляє практики, як індивідуальні, так і колективні, а відповідно — саму історію відповідно до схем, які породжені історією. Він забезпечує активну присутність минулого досвіду, який, існуючи у кожному організмі у формі схем сприйняття, мислення і дії, більш вірогідним способом, аніж усі формальні правила й усі у явний спосіб сформульовані норми, дає гарантію тотожності і постійності практик у часі» [Бурдьє 1998, с. 4].

Російська фольклористка Світлана Адоньєва вважає, що постструктуралістські роботи П. Бурдьє, М. Фуко, У. Еко викликали у фольклористів особливий інтерес до «соціальної практики, яка за останнє десятиліття слугує інтерпретаційним контекстом для робіт в області фольклору» [Адоньєва 2005, с. 45]. Як зазначає дослідниця, «Традиційні форми, які розглядаються у стосунку до соціальної практики, є набором технологій, найбільш стійких до ентропійних процесів і, відповідно, найбільш затратних в енергетичному сенсі. Для соціуму збереження цих технологій є життєво важливим завданням» [Адоньєва 2005, с. 45].

Теорія соціального конструктивізму мала вплив на всі соціально зорієнтовані науки, у тому числі й на фольклористику. Соціокультурний поворот у фольклористичних дослідженнях висуває на перше місце питання соціального контексту, а також суспільної ролі будь-якої одиниці фольклористичного аналізу. Яскравим прикладом соціально зорієнтованого дослідження у галузі фольклористики є монографія К. О. Богданова «Повсякденність і міфологія. Дослідження в галузі семіотики фольклорної дійсності». Це дослідження враховує передусім соціальний контекст побутування фольклорного тексту. Концепція Богданова будується на основі поняття «прецедентний текст» — тобто текст, що його знають усі. Дослідник ставить перед собою запитання: у чому полягає фольклорність сучасних текстів, які транслюються в суспільній комунікації, тобто за якими критеріями можна відрізнити фольклорний текст від нефольклорного. Відповідь на це питання, на думку вченого, потрібно шукати не у сфері семантики, а у сфері прагматики, іншими словами, критерієм тут виступатиме характер усної трансмісії. Фольклорність визначатиметься на підставі значення того чи іншого тексту для певної соціальної групи, а також з урахуванням тієї суспільної ролі, яку він відіграє для учасників фольклорної комунікації «в межах певного історичного хронотопа, соціокультурного контексту. Такі тексти постійно відтворюються, знати їх — звична справа. Це фундамент колективного дискурсу, умова ідеологічного взаєморозуміння і критерій соціальної ідентифікації» [Богданов 2001, с. 47].

Орієнтація на соціальні практики при інтерпретуванні явищ фольклору вимагає уточнення підходів у розумінні фольклорного тексту. Виглядає недостатнім виключно «філологічне» його розуміння, коли до уваги береться насамперед словесний компонент тексту, який оцінюється здебільшого за естетичними критеріями. «Філологічному» підходу, у свою чергу, протиставляється «антропологічний» підхід. На думку польського дослідника Є. Бартмінського, принциповим у цьому протиставленні є трактування вербального тексту не як «твору», випродукованого в результаті певного комунікативного акту, а як «тексту культури», «тексту-поведінки» [Бартмінський 2005, с. 110].³ цього впливає, що дослідникові варто переакцентувати увагу з естетичних функцій тексту на комплекс соціологічних (антропологічних) функцій. Найвагомішою для вченого стає не естетична функція тексту, а низка прагматичних функцій: ким створено цей текст, на яких моделях і світоглядних уявленнях він ґрунтується, в яких умовах виникає: для чого людина виголошує цей текст, що вона хоче таким чином досягти, кому і за яких умов вона його розповідає.

Продуктивність антропологічної методології для дослідження фольклорної прози, розказаної у меморатній конвенції, доводять результати роботи польської фольклористки Дороти Сімонідес, яка почала свою наукову діяльність як дослідниця фольклору Верхньої Сілезії. Її науковий доробок складають передусім студії в галузі народної прози, яка фіксується у реальному середовищі побутування. Ще у 60-х роках ХХ століття, у своїх перших працях, Сімонідес вказувала на необхідність переходу від вивчення морфології народної прози до з'ясування її прагматики, до опису функціонування текстів фольклору в оточенні інших мовленнєвих повідомлень. Як влучно зазначив Рох Сулима, «...це було піонерським на ті часи з'ясуванням стосунків з кабінетною фольклористикою» [Sulima, 2008, s. 9].

Критерієм для жанрових і типологічних класифікацій текстів народної прози може слугувати передусім ситуація їх виконання. Специфічний методологічний підхід Дороти Сімонідес окреслився під час польових досліджень. Для неї важливо було сприймати свого інформанта передусім як співрозмовника, жити його клопотами і щоденними справами. Рох Сулима визначає такий підхід як «етичний поворот» у фольклористиці [Sulima, 2008:10]. Предметом дослідження, таким чином, стає не текст та його художні особливості, а духовний світ «іншої людини».

Специфіка роботи на теренах визначалася для молодого дослідниці своєрідністю цього регіону. Сілезія на той час була одним з найбільших промислових регіонів Польщі, і тим цікавіше було показати, що розвинена урбаністично-ужиткова культура не виключає існування символічної культури, що пов'язано з універсальною властивістю людини виділяти і міфологізувати значимі для неї культурні смисли.

Дещо інший підхід до вивчення суспільної функції фольклорних текстів демонструє у своїй монографії «Прагматика фольклору» С. Б. Адоньєва [Адоньєва 2004]. Цю книгу написано на основі аналізу традиційних фольклорних жанрів північних районів Європейської частини Росії — замовлянь, частівок, голосінь. Дослідниця ставить перед собою завдання з'ясувати, яке значення має виконання фольклору в механізмах соціального управління, як фольклорні тексти визначають та моделюють поведінку людини в умовах традиційного суспільства. Трактуючи фольклор як «конвенційні форми комунікації», Світлана Адоньєва доходить висновку, що будь-який фольклорний жанр функціонує як «символічний регулятор соціальних зв'язків і зумовлених ними поведінкових тактик» [Адоньєва 2004, с. 277]. Розрізняючи «фольклор як знання» та «фольклор як діяльність», авторка монографії розглядає перше поняття як «стереотипно відтворювані форми комунікації», що підтримують трансляцію колективного досвіду; а друге — як інструмент, за допомогою якого організовується життя традиційного соціуму і кожного, хто себе до нього зараховує. Отже, фольклорні жанри, «змушуючи виконавців відтворювати задані їх формою прагматичні показники, таким чином розподіляють соціальні ролі між учасниками фольклорної комунікації» [Адоньєва 2004, с. 278]. Принагідно зауважимо, що названі дослідницею соціальні функції, за нашими спостереженнями, властиві і для сучасного фольклору.

Польська фольклористка Віолетта Кравчик-Васілевська у ряді робіт демонструє: фольклор слугує адаптаційним механізмом для людини, яка з його допомогою «притримується» до глобальних проблем сучасної цивілізації. Різноманітні чутки, поголоски, легенди, а також жарти й анекдоти допомагають нашим сучасникам подолати страх, виробити адаптаційні механізми перед такими загрозами людства, як СНІД [Kravchuk-Wasilewska 2000], міжнародний тероризм [Kravchuk-Wasilewska 2003] тощо.

Сьогодні фольклористи розглядають народну культуру не лише як універсальну знакову систему, а як «модель комунікативної ситуації, яка визначається безпосереднім (face to face) контактом між адресатом і адресантом, концепцією тексту як “спільної вартості”, а також усністю та її психосоціальними наслідками (установкою на адресата, черговістю ролей в процесі комунікації, діалогічністю)» [Ługowska 1999, s. 10].

Дослідники звертають увагу на соціальну обумовленість виникнення будь-якого індивідуального тексту. Більше того, саме такі індивідуальні оповіді й слугують для трансляції фольклорних уявлень як у межах певного колективу, так і між поколіннями. «Фольклорна оповідь завжди мала характер анонімний, колективний і мусила знаходити схвалення в групі, в якій функціонувала. Крім того, вона була мультиплікована у варіантах, які переказуються синхронно в межах групи, а діахронно — передаються з покоління в покоління, стаючи предметом постійного процесу творення та відтворення» [Кравчик-Васілевська 2009, с. 131]. Як зазначає Ігор Папуша, «Розповідь набуває функції певної моделі суспільства, в якій закладаються прагматичні правила, що конституюють соціальну дійсність та її зв'язки» [Папуша 2008, с. 31].

Розуміння прагматики передусім як контекстуально обумовленого процесу конструювання фольклорного тексту блискуче продемонструвала у своїй монографії «Українська усна традиційна

проза: Питання текстології та виконавства» Олександра Юрїївна Бріцина. Фольклорний текст, який виникає в результаті процесу виконавства, є явищем змінним, залежним від аудиторії, реплік слухачів, настрою та налаштованості оповідача. Для адекватного розуміння змісту фольклорної оповіді потрібно враховувати цілий ряд контекстуальних факторів: інтонацію, логічні наголоси, паузи — усе це збирач повинен фіксувати і враховувати при транскрибуванні та публікації фольклорних матеріалів [Бріцина 2006].

Наведені міркування яскраво демонструють продуктивність та різнобічність соціальних підходів до аналізу фольклорних явищ. Ключовим у нашій роботі виявляється питання *контексту*, який ми розуміємо передусім як *соціальний контекст*, на відміну від контексту виконання фольклорного твору. З огляду на те, що натальні наративи вперше потрапляють у поле уваги фольклористів, нашу увагу насамперед повинен привернути соціальний контекст виникнення і трансляції натального наративу, а також низка суспільних функцій, виконуваних цими текстами як у середовищі матерів, так і в соціумі загалом. Це дозволить зрозуміти причини виникнення натального наративу, основні шляхи та способи його трансляції в традиції, а також ту суспільну роль, яку виконує нараційний фольклор в сучасній культурі. Дорота Сімонідес наголошує, що «кожна історія, яку оповідач видобуває з власної пам'яті, набирає смислу лише тоді, коли ми розуміємо: для чого, з якою метою і для кого вона розповідається. Її смисл може бути прочитаний лише у зв'язку з ситуацією, яка породила потребу в цій розповіді» [Simonides 1989, s. 340].

Сучасна фольклористика при вивченні комплексу завдань, пов'язаних з прагматикою фольклору, використовує поняття *малої суспільної групи*. Саме тут варто шукати механізми трансляції фольклорної традиції, які, на думку дослідників, «не знаходяться “у глибині людської душі”, однак завдячують своєму існуванню особам, які культивують ці традиції в певних суспільних групах (родина, село, професійна група, соціальна група тощо)» [Kravchuk-Wasilewska 1986, s. 30].

Важливим для фольклориста є той факт, що художня природа народних оповідань не відрефлексована носіями традиції, тобто розповідь про пережите не сприймається виконавцями як творчість, а тим більше творчість фольклорна. На підставі дослідження оповідної творчості жителів Верхньої Сілезії Д. Сімонідес робить висновок, що «тут не існувало жодної суспільної групи, яка б свідомо плекала свої розповіді. Розповідання — це завжди спонтанний, випадковий процес, який виникає на маргінесі різних робіт та обов'язків» [Simonides 1989, s. 340]. Кожна людина здобуває власний життєвий досвід, а отже, має свою відмінну від інших, різнобарвну, сповнену переживань біографію. Ці біографічні спогади час від часу омовлюються, причому структура і функції виголошеного тексту залежатимуть від контекстуальних факторів: настрою, слухачів, оточення. Дорота Сімонідес переконана, що факт конструювання власної біографії в процесі розповідання свідчить, що ми маємо справу з процесом творчим: «Сам факт висвітлення певних вражень, епізодів і затінення інших вказує на процес конструювання оповідання, на свідому творчість» [Simonides 1995, s. 20-21].

Віолетта Кравчик-Васілевська, характеризуючи процес виконання фольклорного тексту, звертає увагу, що виконавець безпосередньо залежить від своїх слухачів. Кожне виконання відбувається «під впливом загальної емоційної тональності групи, або з метою самореалізації, <оповідач> очікує на властиву (тобто відповідну до норм, прийнятих у даній групі) реакцію слухачів, бере до уваги — часто мимовільно — увлечення про світ, характерні для цієї групи, вважає на авторитети, символи, ритуали, традиції і водночас етичні норми та колективний світогляд, що панує в цьому суспільстві» [Kravchuk-Wasilewska 1986, s. 27]. Дослідниця також зауважує, що ситуація виконання фольклору завжди має характер діалогу. «Цей контакт передбачає зворотний зв'язок у вигляді емоційної реакції слухача (потенційного майбутнього виконавця), викликаючи в ньому часто неусвідомлене бажання запам'ятати, доповнити чи розповісти відомий йому варіант почутого тексту» [Kravchuk-Wasilewska 1986, s. 28].

Спостереження фольклористів за характером побутування фольклорної розповіді суголосні міркуванням наратологів про процес розповідання загалом. Як вважає канадська дослідниця персональних наративів Керол Петерсон, людина навчається конструювати свої розповіді ще з раннього дитинства. Батьки, розказуючи своїм дітям або комусь іншому історії про різноманітні життєві ситуації, які траплялися з дітьми, навчають їх, які саме історії і яким чином вони мають розповідати. Цей процес, який охоплює як форму, так і зміст наративу, триває постійно [Peterson 2004, p 324]. К. Петерсон зазначає: «Ці розповіді батьків про дітей впливають на структуру і зміст власних розповідей дітей» [Peterson 2004, p 324]. Оцінка власного досвіду, конструювання власної самоідентифікації — ці моделі формуються в дітях саме тоді, коли вони чують розповіді батьків. Під впливом таких розповідей діти розвивають власні когнітивні структури та схеми гендерно маркованої поведінки [Peterson 2004, p 327]. Як зазначає Керол Петерсон: «Діти розвивають гендерні

схеми поведінки, використовуючи всю гендерно релевантну інформацію, яку їм надали, включаючи лінгвістичні інтерпретації подій і поведінку дорослих, за якою вони спостерігали» [Peterson 2004, p 324].

Схожу закономірність помітили і дослідники процесу виконання дитячого фольклору. На думку С. М. Лойтер, «фольклорне знання» включає не лише знання самого тексту, але й правил його відтворення. Індивідуальний акт творчості пов'язаний з досвідом багатьох попередніх поколінь, але своєрідним «пусковим механізмом» є ігрова ситуація: «усний твір створюється не для виконання, а під час виконання — це і є моментом творчості» [Лойтер 2001, с.19]. Виконання фольклорного тексту визначається не особливостями пам'яті дитини, а її ігровою активністю, відбувається своєрідне «підхоплення традиції». Носієм фольклорних текстів стає «кі окрема дитина і дитяча група як цілісний організм, який таким чином задовольняє потребу в спілкуванні та емоційному контакті» [Лойтер 2001, с. 20].

Модель конструювання гендерних схем поведінки, яку описала канадська дослідниця, «працює» і при конструюванні ролей слухача та оповідача, у тому числі фольклорного тексту, а цю людина навчається протягом усього життя. За спостереженнями Ігоря Папуші, ці зміни ролей відбуваються не просто за певною чергою: слухач (а він за своїм соціальним статусом, як правило, є молодшим) слухає і засвоює правила розповіді: «що саме треба сказати, щоб тебе почули» і «що саме потрібно чути, щоб потім мати можливість говорити» [Папуша 2008, с. 30]. Таким чином і оповідача, і його слухача чи слухачів потрібно сприймати як повноправних членів процесу комунікації.

Дослідження прагматики натального наративу базується на ідеях соціального конструктивізму, започаткованого соціологами Пітером Бергманом та Томасом Лукманом і розвиненого в роботах П'єра Бурдьє. У фольклористиці соціокультурний поворот знаменує, за визначенням Є. Бартмінського, перенесення дослідницької уваги з естетичних функцій фольклору на його антропологічні функції. У фольклористиці соціальні функції фольклору розглядаються у роботах Світлани Адоньєвої, Костянтина Богданова, Віолетти Кравчик-Василевської, Софії Лойтер, Іоланти Луговської, Дороти Сімонідес. Для нас важливим є вивчення соціального контексту виникнення, трансляції натального наративу, а також виконуваним ним суспільні функції.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Адоньєва С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньєва. — Санкт-Петербург : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. — 310 с.
2. Адоньєва С.Б. Фольклористика и современное гуманитарное знание / С. Б. Адоньєва. // Первый Всероссийский конгресс фольклористов : сборник докладов. Т. 1 — М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. — С. 44—57.
3. Бартминский Е. Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика — ситуация в Польше / Е. Бартминский // Первый Всероссийский конгресс фольклористов : сборник докладов. Том 1. — М. : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. — С. 106—118.
4. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. — М. : Медиум, 1995. — 323 с.
5. Богданов К. А. Повседневность и мифология : исследования по семиотике фольклорной действительности / К. А. Богданов. — СПб. : Искусство-СПБ, 2001. — 438 с. (Серия «Территория культуры: антропология»).
6. Бріцина О. Ю. Українська усна традиційна проза : питання текстології та виконавства / Олександра Юрївна Бріцина. — К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. — 400 с.
7. Бурдьє П. Структура, габитус, практика [Електронний ресурс] / П'єр Бурдьє // Журнал соціології та соціальної антропології. — 1998. — Т. 1. — Вып. 2. — Режим доступу: (<http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/1998/2/4bourd.html>).
8. Кравчик-Василевська В. Електронний фольклор як явище цифрової культури / В. Кравчик-Василевська // Слов'янський світ : зб. наук. пр. — К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2009. — Вып. 7. — С. 127—138.
9. Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология : исследование и тексты / Софья Михайловна Лойтер. — Петрозаводск : КГПУ, 2001. — 296 с.
10. Моррис Ч. У. Основания теории знаков / Чарльз Уильям Моррис / Семиотика : антология / сост. Ю. С. Степанов. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2001. — С.45—97.
11. Папуша І. Ж.-Ф. Ліотар: концепція наративної легетиматії знання / Ігор Папуша //Славистичні записки. — Тернопіль : ТЕПЮ, 2008. — С. 24—36.
12. Kravchuk-Wasilewska V. AIDS Studium Antropologiczne / Violetta Kravchuk-Wasilewska. — Łódź : Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2000. — 234 s.

13. Kravchyk-Wasilewska V. Po 11. września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku / Violetta Kravchyk-Wasilewska // *Literatura Ludowa : dwumiesięcznik naukowo-literacki / Polskie towarzystwo ludoznawcze ; Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego ; pod red. Czesława Hernasa.* — Wrocław, 2003. — № 3 (47). — S. 25—34.
14. Ługowska J. Folklor — tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne / Jolanta Ługowska. — Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1999. — 208 s.
15. Peterson Carole, Mothers, Fathers, and Gender: parental narratives about children // *Narrative inquiri.* — Amsterdam: John Benjamins B. V., 2004. - № 14 (2), p. 323-346.
16. Simonides D. Opowiadania ludowe / Dorota Simonides, Janina Hajduk-Nijakowska // *Folklor Górnego Śląska / pod. red. Doroty Simonides.* —Katowice, 1989. — S. 335—416.
17. Sulima R. Profesor Dorota Simonides i Opolska szkoła folklorystyki / Roch Sulima // *Literatura Ludowa : dwumiesięcznik naukowo-literacki / Polskie towarzystwo ludoznawcze. Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego.* — Wrocław, 2008. — №3 (52). — S. 9—12.