

КАТЕГОРІЇ ЧЕСНІСТЬ/НЕЧЕСНІСТЬ У ВЕСІЛЬНОМУ ОБРЯДОВОМУ КОМПЛЕКСІ (на прикладах македонської весільної обрядовості)

Весна Петреска

Vesna Petreska. The categories chastity/non-chastity in the wedding ritual complex

The categories chastity/non-chastity have a high place in the traditional wedding ritual complex. This primarily regards the bride, because besides her social change she acquires with the wedding (the change of residence), the sexual change as a more important one is accentuated with her. We have seen that in the non-verbal communication (first of all the rituals «bringing two young people together» and «celebrating the chastity of the bride», with the ritual procedures - showing the mark on the sheet, the sweet brandy, fetching water or informing about the non-chastity), as well as in the verbal communication (open declaration about the chastity/non-chastity by the bride herself or the mother-in-law).

These two rituals «bringing two young people together» and «celebrating the chastity of the bride», where these categories are fully expressed, gives me the right to think that they were the key ones in the wedding, with which the bride will be completely accepted or not accepted into the new family. This is confirmed by the whole wedding ritual complex (costumes, songs). Our assertion is confirmed by modern researches which show that the sweet brandy still represents one of the major rituals of the wedding. Although today this ritual does not have its original meaning and function, but it is transformed in a ritual whose essential function is entertainment, its existence tells us that in the past it was a key ritual. But, the preservation of the sweet brandy, with the dramatic erotic scenes performed by women, in contemporary conditions even in a more accentuated form, gives me the right to consider that it was the key ritual in the past, which would be permitted or not permitted at all, the bride to be fully accepted into the new family.

Весна Петреска. Категориите „чесност-нечесност“, во свадбениот обреден комплекс. На примери на македонската свадбена обредност

Категориите чесност/нечесност, имаат високо место во традицискиот свадбен обреден комплекс. Ова првенствено се однесува на невестата, бидејќи покрај нејзиниот социјален премин што го има со свадбата (промена на живеалиште), кај неа е изразен и половиот премин, кој е и многу позначаен. Тоа го видовме како во невербалната комуникација, (пред се обредите на «сведување на младите» и «прославување чесноста на невестата», со обредните постапки покажување белегот на кошулата, блага ракија, носење на вода или пак известување за нечесноста), така и во вербалната (јавно известување за чесноста/нечесноста, од страна на самата невеста или пак од свекрвата). Овие два обреда, «сведување на младите» и «прославување чесноста на невестата», во кои доаѓаат до израз овие категории, ми дава за право да сметам дека тие биле клучни во свадбата, со кои целосно ќе се прифати или пак нема да се прифати невестата во новата семејна заедница. Ова го потврдува и целокупниот свадбен обреден комплекс (носија, песни). Поткрепа на ова наше тврдење се и современите проучувања, од каде се гледа дека богатата ракија се уште претставува еден од главните обреди во свадбата. Иако денес овој обред го нема неговото првобитно значење и функција, туку се трансформира во обред чија основна функција е дружење и забава, сепак токму неговото задржување ни говори дека тој и во минатото бил клучен обред. Но, токму задржувањето на богатата ракија, со драмските еротски сцени што се изведуваат од жените, во современи услови дури и со многу понагласена форма, ми дава за право да сметам дека тој бил клучниот обред во минатото, кој ќе дозволел или воопшто нема да дозволел невестата да биде целосно прифатена во новата семејна заедница.

У македонската традиционална култура категориите чесност/нечесност поседуваат значајно место. У весільних обрядовима ове категорије, поред зискромности, працьовитости, слухняности, фигурують уже при вибори подружжја. Чесность особливо важна для молодой, це стосується передусім її сексуальной чesности. По сути прийом молодой в новий сімейний колектив настає з доведенням і оголошенням її чesности. Тому й обряди «зведення молодых» і «вшанування чesности молодой», відомі ще як «солодка горілка», посідають одне з центральних місць у весільному обрядовому комплексі.

Після обряду зведення молодята остаточно відмежуються від колишнього способу життя й освоюються в новому соціальному стані, в середовищі одруже-

них. У наукових працях про обряди переходу зазначається, що відокремлення особи є одним із головних моментів (Van Genep, 1981: 14; Lič, 1983: 117, 118). Відокремлення полягало у відведенні молодих в окреме приміщення, що здійснювала свекруха, кума, старосватиця (дружка) або дівериця. Вони розповідали молодій, як вона має поводитися в першу ніч, а жениха повчав старший дівер. Зведення молодих, що найчастіше здійснювалося в господарських приміщеннях, може бути пов'язане із землеробсько-тваринницькою магією родючості¹, що повністю відповідає весільним обрядам, бо найбільша частина їх, зокрема сам момент зведення, перебуває в прямому зв'язку з плідністю молодих. Простір, визначений для худоби, комора, і

той, де живуть люди, можна звести до опозиції природа/культура. Наступне – роздягання – найчастіше виконувала свекруха (Петреска, 2002: 482). На код природа/культура вказує обрядова дія, зафіксована в Кумановському, коли свекруха в першу шлюбну ніч давала молодій нову, «не продірявлену», «не розкряну» сорочку, на якій ножем робила отвір для голови (Петреска, 2000: 350, 351). Коли молодих залишали сам-на-сам, побутував звичай, за яким вони мали їсти яблуко (його символіка відома в багатоманітності значень), у передвесільних і весільних обрядах воно постає символом плідності (Татаровска, 2000: 136); в інших місцевостях, крім яблука, молоді навіть куштували помії, що символічно означало подальше шлюбне життя молоді пари, яке могло бути і добрим, і недобрим (Петреска, 2002: 483).

У полі бінарного коду чуже/своє деякі автори розглядають цнотливість молоді як чужу жіночу територію для чоловіка, яку після першої шлюбної ночі він успішно освоює (Іванова, 1984: 158, 159). З огляду на те, що найчастіше зведення здійснює свекруха, цей код можна тлумачити так, що молода приходить в інше середовище, чуже, а свекруха її приймає в нове середовище; повне прийняття відбувається після отримання знаку на сорочці, тобто після доведення її чесності, що засвідчується з настанням дня. Жених «чужу, жіночу» територію підкоряє поступово, починаючи від забирання молоді з її домівки аж до введення її у свою господу; остаточне освоєння закінчується дефлорацією молоді. Згідно з Л. Раденковичем, перший статевий акт вважався відкриттям дороги до своїх предків і безпосереднім дотиком до них, оскільки жіночий статевий орган нагадує яму, безодню, а з тим і «двері» в «той світ». У випадку, коли в молоді вже була дефлорація, вважалося, що якийсь інший рід уже здійснив контакт з іншими незнайомими і, мабуть, небезпечними предками, через що її повертали, або було потрібно оголосити громадськості, що вона не була чесною (Раденковић, 1906: 38–41; 355). Отже, опозиція чуже/своє зрівняється з опозицією той/цей світ. Дослідження, здійснені в різних районах Македонії, свідчать, що нерідко про це повідомляли і тварин. У багатьох випадках, це робила, крім свекрухи, сама молода, йдучи з водою і базилікою до худоби та до людей, промовляючи: «Я нечесна, я недобра»². Приховувати факт нечесності молоді не дозволялося, бо, згідно з віруванням, «мусить щось недобре статися» з людьми або з худобою. Достатньо навести кілька прикладів. Одна інформаторка, яка декілька разів була кумою, заявила, що не сміла приховати нечесності молоді, оскільки в такому разі зло в першу чергу прийшло б до неї (куми). Розповідали, що до однієї хати прийшла нечесна молода – і кобила осліпла. Запросили чарівницю, щоб поворожила, а вона до них промовила: «Приведіть нечесну молоду, тоді я буду ворожити». Якщо винести зметене всохле листя (сміття) з кімнати, де спала нечесна молода з женихом у її матері, та не викинути його на правильному місці (через річку), то для дитини, яка наступала на сміття, це закінчувалося трагічно: «Та вилетіло в неї око відразу, має одне око»³.

Схожими були вірування і в інших південнослов'янських народів (Іванова, 1984: 131, 132; Đorđević, 1968: 169); 1968: 160). У росіян для оголошення нечесності молоді відкривали дах хати і виставляли зіпсоване колесо (Байбурин, 1983: 178) (згідно з космологічним значенням і обрядовою роллю, яку відводили верхнім отворам у приміщеннях у різних народів, пояснюється, як «око господи»), що символізувало розрив рівня, зв'язок із трансцендентним. Значення і символіка отвору свідчить про перехід із одного способу існування до іншого, з однієї екзистенційної ситуації в іншу (Еліаде, 1986: 82, 150). З другого боку, дах, а також усі елементи, які мали отвори, вважалися жіночими елементами приміщення (Байбурин, 1983: 178). Цим можна пояснити й деякі обряди на македонській території: обряд, який здійснювали у Дебарца: коли молода не була чесною, музикант на дудці-козі ставав на пагорбі та звідти грав; у районі Желези *скутину* (запаску) молоді кидали на черепицю; символіка посилювалася тим фактом, що скутини є елементом одягу, який прикривав органи плідності (Петреска, 2002: 143, 203, 478, 479).

У народі поширені перекази, що нечесність молоді оголошували, висаджуючи її на осла, що пов'язано з символікою перебування його за межами хати. Така дія має значення переміщення в простір меншої вартості, таку саму символіку має оголошення нечесності також тваринам. Вважається, що тварини – найдавніші і найзначущі символи з функціями, які знижують (умертвляють) та оновлюють (Іванова⁴, 1984: 158). О. Фрайденберг, вивчаючи поганську та християнську релігії, робить висновок, що в минулому – в мисливській та тваринницькій період – культ осла був дуже розвинутим. Це мисливське і тваринницько-аграрне божество, яке від божества Сонця-Неба стало божеством виробничих сил, а зі збільшенням взаємозв'язків племен поширилося в релігіях усіх давніх народів. У такий спосіб культ вшановували на о. Крит і в Греції в мікенський період; осел був божеством смерті та неба в давній Індії, в Малій Азії, Фригії, в Єгипті та у стародавніх семітів. Під час діонісійських містерій його хвіст приносили в жертву Діонісу; в культовому сенсі осел брав участь у процесіях, так званих фалосаліях, під час яких носили символічний фалос. Копито осла допомагало дозріванню плодів і мало вплив на рід; його череп, який вивішували в саду або в полі, сприяв родючості. Водночас осел залишився учасником культу хліба і був представлений у ролі того, хто носить жорна, а загалом він був пов'язаний із землею та її плодами. Культ осла О. Фрейденберг показує також і в біблійних міфах, передусім у мотиві вбивства Ісуса Христа в Єрусалимі на ослі. З часом, особливо в середньовіччі, свята, в яких брав участь осел, сприймалися як пародії; це пояснюється тим, що давніші вірування були забуті. У цьому сенсі авторка цитує приклад, який багато в чому схожий із висаджуванням нечесної молоді на осла. Коли жінка здійснювала перелюб, її відводили на площу і залишали на камені. Тоді садили її на осла й примушували об'їхати все місто; згодом повторно приводили її на той самий камінь, який потім чистили, бо він ставав нечистим, споганим. Жінку, яка їздила верхи на ослі, назива-

ли «онобата» – «та, яка їздить верхи на ослі». Авторка вважає, що обряд, який втратив своє первісне значення, став ганебним дійством і зберігся як форма покарання. Вона перераховує приховані культові елементи: жінку відводять до центральної частини міста, на кам'яний підйом (каміння у давні часи вважали божеством, як і загалом горби та височини), тоді висаджують її на осла й урочисто ведуть до міста, поки не повернуться на той самий підйом. Обхід міста завжди є релігійним обрядом, як і обхід довкола вівтаря або храму, який є варіантом обходу міста (оскільки повторює дорогу сонця по небу). Факт, що жінку садили на осла через перелюб, вказує на те, що культ пов'язував перелюб саме з ослом, а факт, що камінь вважався оскверненим, свідчить, що на ньому відбувався сам акт запліднення. Варто згадати мотив жінки-грішниці (перелюбниці) в одній арабській казці; її покарали тим, що перетворили на осла (Frejdenberg, 1980: 17, 18, 31, 32, 40, 41, 44). Про роль осла, зведену до пародії, можуть нагадати й деякі обряди в албанців. Так, коли молоду фарбують хною й одягають, хтось із родини маскується в осла, а молодий співають, що прийшов зять-осел⁵. Схоже на це і прислів'я, яке побутує на македонській території: «Чи то зять, чи то осел» (Петреска, 2000: 500).

Нечесність молодої могла бути оголошена не лише тваринам, а й деяким рослинам. У дослідженнях на території с. Сміливо в районі Железника нечесність оголошували корінню груші: «Грушко, грушко, молода прийшла нам нечесна, та й тобі недобре» (Петреска, 2002: 500). Причина, через яку нечесність молодої оголошували груші, пов'язана з місцем, яке вона посідає серед рослин у моделюванні світу. Груша перебуває на межі «соціального» (культурного) та «дикого» (неосвоєного) простору, тому є відповідним медіатором між людським і нелюдським світом. Це місце зумовлене часом її життя, бо через певний період вона гниє, тобто в ній відбувається якась зміна, трансформація, і тому вона символічно може виразити ідею народження – вмирання – повторного народження (Раденковић, 1996: 201; Раденковић, 1996 а: 104). До наведених прикладів додамо ще один із Прилепського району: якщо молода приходила в чуже середовище, маючи перед цим контакт з якимись іншими предками, то брали бадни (щедре дерево) і били нечесну молоду, бо й воно було пов'язане з культом предків⁶. У цьому контексті можна пояснити обряди відведення до зметеного сміття з кімнати, в якій спали молоді в матері молодої, бо душі чистяться мітлою⁷. Символічним способом через сміття повертали душі, які не були захисниками їхнього роду (Петреска, 1998: 131, 132). На цей зв'язок вказує і така обрядова практика: свекруха з пляшкою води ходить по хаті батьків молодої та по їхньому вогнищу⁸, виливає воду, промовляючи: «Нехай втреться в матері, у неї нехай буде недобре» (Порече); привертає увагу прислів'я, яке існувало в районі Преспи: «Усе, що недобре, нехай залишається в її сім'ї». Обрядові дії з продірявленою склянкою, носіння дірявого коржа, повернення молодої на (чорному) ослі можуть пояснюватися роллю символічних послань предків у домі молодої. На зв'язок предків і сім'ї вказує обрядова дія і прислів'я, що

побутує в районі Прилепу: у ньому кум приходять на «солодку горілку»; якщо молода нечесна, свекруха повертає склянку і говорить: «Куме, це не для пиття» (Петреска, 2002: 515).

Категорії чесність/нечесність аналогічні також до категорій чисте/нечисте. Це можемо бачити при обрядовому купанні молодої в суботу ввечері в батьковій хаті. Дослідження свідчать про те, що обрядове очищення загалом виконано, коли купається «чиста дівчина, яка не має місячних» (Кумановський район), (Петреска, 2000: 345), тобто дівчина, яка не мала менструального циклу на день її весілля; у Брсяцькій етнографічній області таке значення підтверджується тим, що, якщо в дівчини на день весілля припадали місячні, весілля переносилося. У контексті цієї «обрядової чистоти» вірили, що молода насправді була чесною, якщо у визначений час весілля мав прийти її менструальний цикл, а його не було, він затримувався; і навпаки, коли вона була нечесною, не повинна була мати в день весілля менструального циклу, то він був наявним (Петреска, 2002: 448, 449). Про безпеку, яку може принести менструальна кров, відомо в усьому світі. У цьому контексті зрозумілі наведені вище вірування, за якими, якщо молода на день весілля мала менструацію, то це було ознакою, що вона була нечесною (Петреска, 2002: 458). Обряди, в яких наявна ідея про нечисте та очищення, підкреслюють серйозність події та могутність обряду повторного формування людини (Daglas, 1993: 134). Така серйозність події (у нашому випадку – відокремлення особи з колишнього стану та перехід до іншого) підсилюється фактом, що ті самі яблука, з якими купалися молоді, зберігали для їх зведення, і вони мали їх спільно з'їсти (Петреска, 2002: 449).

В обрядах переходу, особливо в обрядах зміни статусу, якими є обряди «зведення молодих» і «вшанування чесності молодої», де маємо зміну статусу з дівчини/молодої на жінку та з легіня/жениха на чоловіка, цей перехід виражається зніманням старого та одяганням нового одягу (Lič, 1983: 82). Важливість цноти молодої, з якою вона може бути прийнята від своїх рідних, простежується в реаліях одягу. Отже, якщо молода була нечесною, її виносили лише в сорочці, а всі інші елементи строю після першої шлюбної ночі були пропущені. У цьому контексті треба згадати проявлення «знаку» на сорочці молодої, зміну весільної сорочки *голема црнета* (великої почорнілої), *голена* (великої), *дойка* (грудної), *голема платненіца* (великої полотняної), *копячка* (урочистої), *дебела кошула* (товстої сорочки) тощо на *малу црнету* (малу почорнілу), *малу* (малу), *за на вода* (для виходу по воду), *за утро* (для ранку), *вардарску* (вардарську), *мала платненіца* (малу полотняну); *в'чка трага* (вовчим слідом) тощо. Покривала на голову молодої, міняють її стан, а факт, наприклад, що серветку вшали «за правого ковка», може говорити, що молода прив'язується до дому чоловіка, – якщо взяти праву сторону за символ чоловічого начала. Вінок молодої та *гувьяльник* (вуаль, яку молода носить на голові під час весілля, закриває ним обличчя, не розмовляє, соромиться) після першої шлюбної ночі вже не

використовується (Здравев, 1996: 291; 298, 299). Зміна одягу супроводжується обрядовими заходами щодо вшанування чесності молодої. Найбільш ілюстративним прикладом важливості чесності молодої, завдяки чому вона може бути прийнята домашніми, а відтак і нацвятішим – вогнищем, є свідчення з Маріова. Там обрядові дії з вогнищем – його запалювання й биття по ланцюгах, які рухають міх – здійснювалися після того, як домашні та гості переконалися в чесності молодої з демонструванням знаку. На додаток можна взяти також обрядові дії в Охридському та Струзькому районах, Преспі, де після шлюбної ночі зятєві та невістці дають деревця в руки, щоб запалити вогонь. Символізм обряду вказує на те, що невістка могла здійснити контакт із вогнищем, якщо чоловік повністю засвоїв її «чужу», «іншу» територію, а невістка територію чоловіка прийняла як свою. Після виконання цієї умови вона може сподіватися на прийом його родом, що символічно здійснюється на вогнищі, яке зв'язує вищий і нижчий світи. Якщо цю умову не було виконано – це знак того, що молода не буде прийнята в його рід. У народних переказах часто мовиться, що поки вона жива, їй постійно будуть дорікати за її «гріх». Цікавим є переказ про «нечесну» молоду, яка відчула нестерпність свого стану і трагічно закінчила своє життя: *«Одна тут отруїлася. Взяти її таку, та воно так було, сьак було, всілякого бувало, билися, пішла в Скоп'є, мала дитину без рівноваги, без нічого, таку ніяку, виховувала п'ятнадцять-шістнадцять років, дитина померла, та він її закопав, закопав. Мала вона доньку, яка з Паланки до Куманова була найгарніша, красива... Пішли вони вдвох із донькою до лазні. І вона прийшла там – "ах ти зараз із донькою, вимийтеся, скупайтеся, без сина живете", та вона більш не могла витримати, напилася отрути якоїсь, повезли її в лікарню, де вона й померла. Постійно з недобрим, постійно з недобрим, і вона не могла більш терпіти й мусила знищити себе». Дуже часто батьки такої дівчини давали додаткові дарунки – гроші чи землю, які були власністю чоловіка, невістка на це не мала права, на відміну від приданого, яке та отримувала на весіллі та до кінця життя мала у своїй власності. Про значущість чесності молодої свідчить те, що коли в молодій випадали місячні в день весілля, останнє переносилося, щоб можна було побачити, чесна молода чи ні. Як це було важливо, може підтвердити таке свідчення: «Якщо молода насправді чесна та має мати місячні, їх не буде, щоб бачили всі, яка вона чесна, а якщо вона нечесна, тоді під час весілля вона буде мати місячні» (Петреска, 2002: 203, 238). Випадки із «зав'язаним чоловіком» також співвідносять із нечесністю молодої, тобто невістки: часто мати, яка знала про нечесність доньки, щоб захистити її, «зав'язувала» зятя з допомогою різних ворожбитів і чарівниць (Петреска, 2002: 310, 368). Перший танець невістки в понеділок у деяких районах Брсяцької етнографічної спільноти також можна вважати її прийняттям у рід молодого після виконаної умови. У цьому сенсі можна пояснювати й подальші весільні обряди; тому деякі з них отримали таку назву – обряди вшанування чеснос-*

ті молодої: оголошення музики, постріли з рушниць, розбивання різних предметів, повідомлення батьків молодої про чесність їхньої доньки, солодка горілка, повторна актуалізація ролі кума та старосвата (дружби), а також і всіх головних учасників весілля, із відомим явищем, коли палять свекрушину хустину, що схоже на деякі міські обряди, де в перший день після весілля палять свекрушині кальсони⁹ та відводять молоду до води. З останнім обрядом здійснюється цілісне відокремлення молодої від попереднього стану та прийом її в нове середовище. Час, коли здійснюється обряд, – після пиття солодкої горілки в найтіснішому колі сім'ї. Із цим обрядом, а також і з солодкою горілкою, молоду треба було прийняти в нову родину. Отже, якщо молода виявилася нечесною, вся подальша обрядова практика її прийняття в новій рід припинялася¹⁰. Якщо молода була чесна, тоді всі ці обряди відбувалися з піснями або жартами еротичного змісту – під час солодкої горілки, а також у подальших обрядах. Так само були представлені й пісні, які провіщали її наступний статус, який вона матиме в сім'ї і який загалом не був легким – бути доброю господинею, поважати й слухати всю чоловікову рідню, бути доброю дружиною¹¹.

Дослідження категорій чесність/нечесність у весільному обрядовому комплексі, які насамперед стосуються молодої, показують, що, залежно від того, чесна вона чи ні, її приймали або не приймали в нову сім'ю. Із весіллям у молодій відбуваються зміни на два рівні. З одного боку, це соціальний аспект, де молода міняє своє помешкання, а з другого – її статевий перехід, де вона дівочим знаком показує, що вже ввійшла до світу жінок. Цей другий момент є важливішим, ми бачили його в невербальній комунікації (знак на сорочці, обрядові дії щодо вшанування чесності – солодка горілка, відведення молодої до води або повідомлення про її нечесність), а також у вербальній (повідомлення про чесність/нечесність, яке робить молода або її свекруха). Такий стан підтверджує вивчення сукупного весільного обрядового комплексу в різних місцевостях Македонії, в інших південнослов'янських народів (Узенева, 199: 145–157), а також вивчення структури російського весілля (Гура, 1978: 86–88; Гура, 1990: 35), де так само зведення молодих є центральним моментом (Петреска, 2002: 490, 521, 530). На користь нашого твердження свідчать і сучасні факти, зокрема те, що солодка горілка в багатьох випадках є одним із головних обрядів весілля. Хоча сьогодні такого обряду немає, його первісне значення і функція трансформуються в обряд, основна функція якого – спілкування та розвага; його збереження свідчить про те, що він і в минулому був ключовим обрядом; якби це було не так, було б дивно, чому він так довго затримався. На цьому наголошуємо тому, що в традиційних весільних обрядах після солодкої горілки існує багато інших обрядів, які можуть у сучасних умовах отримати функцію розваги, спілкування, взаємного ознайомлення, як, наприклад, *првіче*. Хоча воно і здійснювалося через тиждень після весілля, його перенесення (якщо це було дуже важливо) не було проблемою, таких прикладів існує багато в

традиційних весільних обрядах. Або дії «поклонарів», які приходили до хати нареченого в понеділок увечері: час та день їх прибуття і функція, яку вони виконували в минулому, дуже добре співвідносилися б із сьогоденням. Але саме збереження обряду солодкої горілки з

драматичними еротичними сценами, які виконують також жінки в дуже підкресленій формі, дає право думати, що цей обряд був ключовим у минулому, завдяки йому молоду могли прийняти або не прийняти до нової родини.

Література

1. Байбурин, К. 1983: *Байбурин К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.* – Ленинград, 1983.
2. Van Gennep, A. 1981: *Van Gennep A. Rites de passage* – Picard. – Paris, 1981.
3. Gavazzi Milovan: *Gavazzi M. Sodbina stare slovenske baštine kod južnih Slovena // Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije, 2.* – Beograd.
4. Гура, В. А. 1978: *Гура В. Опыт выявления структуры севернорусского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.) // Гура В. Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы / Под редакцией К. В. Чистова и Т. А. Бернштам.* – Ленинград, 1978. – С. 72–88.
5. Гура, В. А. 1990: *Гура В. Първата брачна нощ в славянския сватбен обред // Български фольклор. Год. XVI. Кн. 1.* – София. – С. 29–41.
6. Đorđević, Dragutin 1968: *Đorđević D. Neki arhaički elementi u običajima prve bračne noći u Leskovačkom kraju // Zbornik XII Kongresa jugoslovenskih folkloristov, Celje, 1965.* – Ljubljana. – S. 159–161.
7. Елијаде, Мирча 1986: *Елијаде М. Свето и профано.* – *Књижевна заједница Новог Сада*, 1986.
8. Здравев, Ќорки 1996: *Здравев Ќ Македонски народни носии, I // Матица Македонска.* – Скопје, 1996.
9. Иванова, Радост 1984: *Иванова Р. Българската фолклорна сватба.* – София, 1984.
10. Кулишиљ, Ш., Петровиљ, Ж. П., Пантелиљ, Н. 1970: *Кулишиљ Ш., Петровиљ Ж. П., Пантелиљ Н. Српски митолошки речник.* Нолит. – Београд, 1970.
11. Lič, Edmund 1983: *Lič E. Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji. Preveo sa engleskog Boris Hlebec. Biblioteka XX vek.* – Beograd, 1983.
12. Николова, Вања 2000: *Николова В. Землераднички код у свадби као мит (по граљѝ традиционалне бугарске свадбе) // Кодови словенских култура. Землерадња.* – № 5. – Београд, 2000. – С. 71–85.
13. Пашина, А.Олга 2000: *Пашина А.Олга. К вопросу о взаимодействии культурных текстов: жатва и свадьба // Кодови словенских култура. Землерадња.* – №5. – Београд, 2000. – С. 86–97.
14. Петреска, Весна 1998: *Петреска В. Некои посмртни елементи во свадбениот обред // Balcanoslavica. Бр. 22–24.* – Скопје. – С. 115–134
15. Петреска, Весна 1999: *Петреска В. Култот на предците во некои свадбени обичаи // Македонски фолклор. Год. XXVII. Бр. 54.* – Скопје, 1999. – С. 96–104.
16. Петреска, Весна 2000: *Петреска В. Семејниот обреден комплекс во Куманово и Кумановско // Фолклорот во Куманово и Кумановско.* – Скопје, 2000. – С. 315–398.
17. Петреска, Весна 2002: *Петреска В. Свадбата како обред на премин кај Македонците од брџачката етнографска целина.* – Скопје, 2002. – Кн. 43.
18. Раденковиљ, убинко 1996: *Раденковиљ .* Симболика света у народној магији јужних Словена. – Београд, 1996. – Књ. 67.
19. Раденовиљ, убинко 1996 а: *Раденковиљ .* Би ке у моделу света//Кодови словенских култура. Би ке. Год. I. Бр. 1. – Београд, 1996. – С. 103, 104.
20. Ристески, Милан 1962: *Ристески М. Селска свадба (V) // Стремеж. Списание са литература, културни и општествени прашања. Год. VIII. Март-април, 1962.* – Бр. 2. – С. 37–55.
21. Светиева, Анета 1995: *Светиева А. Новогодишни обичаи во Кратовско // Етнолог.* – Бр. 6. – Скопје, 1995. – С. 99–111.
22. Татаровска, Ленка 2000: *Татаровска Л. Митологијата на јаболкото и прстенот.* – Скопје, 2000.
23. Узенева, С. Елена 1999: *Узенева С. Елена. Бъчва без дно... К символике девственности в болгарском свадебном обряде // Кодови словенских култура. Делови тела.* – Београд, 1999. – № 4. – С. 145–157.
24. Frejdenberg, M. Olga 1980: *Frejdenberg, M. Olga. Ulazak u Jerusalim na magarcu. Iz jevandelske mitologije // Delo. God. XXVI. Br. 11, 12. novembar-decembar.* – Beograd, 1980. – S. 1–46 (Mesečni časopis za teoriju, kritiku i poeziju. Semiotika i tradicika kultura).
25. Чајкановиљ, Веселин. 1973: *Чајкановиљ В. Мит и религија у Срба // СКА.* – Коло LXVI. – Књ. 443. – Београд, 1973.

Переклад із македонської Віри Чорний-Мешкової