

Демонічне весілля в народних переказах. Слов'янські паралелі

Любінко Раденкович

УДК 398.21:[392.5:398.41](=16)

Liubinko Radenkovich. Demonic Wedding in the Folk Legends. Slavic Parallels. The author analyzes the structure and mythical basis of the popular tradition concerning human participation in the demonic wedding, common to some Slavic folks. About thirty five variants of such tradition, written down during the last hundred years, have been taken into account. The tradition says that in the night-time a man on the road may be met and taken by a wedding party disappears. It is only then when he becomes aware that he is sitting in a willow tree above water and that the demons intend to drowning him. Instead of the wine cup he is holding a horse's skull.

The tradition reflects elements of the wedding rite. The concluding act of rite consists of a ritual, which implies offering of a cup of wine to the girl's father who drinks from it and then gives it back to the fellow's father. In the demonic wedding, however, the demon himself, transformed into the vine cup is assigned with taking a man's soul out under the water. In the first case, the girl becomes attached to her new family, and in the second one, a man becomes attached to the flock of demons.

Key words: demonic wedding, demons, wedding rite.

Любінко Раденкович. Демонська свадба у народном предању. Словенске паралеле. У раду се анализира структура и митолошка основа народног предања о учешћу човека у демонској свадби, које се среће код више словенских народа. Узето је у обзир око 35 варијаната оваквог предања, записаних последњих стотину година. Реч је о предању где човека у ноћно време, на путу срећу сватови и одводе га са собом, а да он није свестан да су то демони. Када му понуде суд с вином он се прекрсти или се у тај час огласи петао и сватови нестану. Тек онда примети да се налази на врби изнад воде и да су се демони спремали да га утопе. Место суда с вином у рукама му је била коњска лобања, корњача итд.

У предању се одражавају елементи свадбеног обреда. Завршни чин просидбе девојке састојао се од обредног давања суда за вино девојчином оцу који из њега пије и враћа га момковом оцу. У демонској свадби сам демон је преобраћен у суд за вино и он има задатак да човеку извади душу и однесе је под воду. У првом случају девојка се везује за нову породицу, у другом случају човек се везује за стадо демона.

Кључне речи: демонска свадба, демони, свадбени обред.

Перекази, у яких ідеться про те, як людина вночі потрапляє на демонічне весілля, зафіксовано в багатьох слов'янських народів, але найкраще вони збереглися в сербів та болгар. Їхні записи тривають від кінця минулого століття і до наших днів (останній було зроблено в Сербії 2010 року) [20]. Найчастіше таке весілля пов'язане з дияволом, як і відповідні перекази, у сербів воно називається «бісівське весілля» (*ђавоља свадба*) [31, с. 411–412], у болгар – «диявольське весілля» (*дяволска сватба*) [14, с. 257–258], у росіян – «чортове весілля» (*чертова свадьба*) [18, с. 585]. Інші міфічні істоти також ввижались людям у вигляді весільної процесії, наприклад: «самодіви» – лісові русалки в південних слов'ян (*самодиве*) [17, с. 92–96], звідси й назва «самодівське весілля» (*самодивска (видякшина, нидякшина, дяфкина) сватба*) (Пловдив); «караконжули» – нічні демони у віруваннях балканських слов'ян (*караконцуле*) [6, с. 230; 17, с. 91, 96]; «віли» – жіночі надприродні істоти (*виле*) [35, с. 47]; «прикояси» (*прикојасе*) [27, с. 209]; «олалії» (*олалије*) [7, с. 561; 22, с. 223]; «дракуси» (*дракуси*) [29, с. 165]; «омаюшки» (*омајушке*) [24, с. 26]; «джинпашії» (*цинпашии*) [17, с. 81]. Як правило, у весільній процесії бере участь один вид нечистої сили. Винятком може бути переказ із

Сербії, а саме із Західної Моравії, що, вочевидь, має літературну обробку, де учасниками весілля є різноманітні міфічні створіння: караконджула – наречений, сатана – наречена, вампір – старший сват, ревун – дружба, чума – кума, диявол – воевода та ін. [2, с. 89–91]. Звідси походить й уявлення про демонічне весілля, що відобразилося у вислові «бісівська варагутма» (*вражја варагутма*), записаному в Доброселі в Ліці, коли відбувалася певна процесія, під час якої кричали та гуділи «Хо, вороже варагутме!» [33, с. 574].

Переказ про несподівану участь людини в демонічному весіллі записано в понад тридцяти варіантах, зафіксованих здебільшого в сербів, болгар та македонців. Сюжетна схема цього переказу представлена таким чином: глухої ночі одинокий подорожній, зазвичай біля річки чи джерела, потрапляє у весільний похід, на прохання сватів стає його учасником і в супроводі пісень та танців продовжує свій шлях. Згодом йому подають якийсь посуд (баклагу, пляшку, глечик), аби він випив вина чи ракії. Перш ніж випити, людина за звичкою хреститься (або ж у цей час озивається півень) – і зараз же весілля зникає. А людина, яка замість посуду з напоєм тримає в руках кінський (ослячий) череп або черепаху, опиняється на бездоріжжі, на

вербі або на скелі над водою. Виявляється, що весілля справляли демони, які мали на меті переправити випадкового перехожого до свого світу, тобто втопити його.

Розповідь про зустріч людини з демонічними сватами належить до демонологічних переказів. Коли оповідь ведеться від першої особи, як особистий спогад оповідача, її подають як згадку, наприклад: «Одного разу в нічний час, я подався на базар і пішов через Селище. Чую, грає волинка. [...] Мабуть, то було весілля...» [14, с. 257]; «Я встав, перевірів через заслону в печі, як там свати...» [1, с. 91] і т. д. І сповідачі, і слухачі сприймають такі перекази як реальні події, тому вони завжди пов'язані зі знайомими слухачам особами з точно визначеними місцями. Доказом реальності слугує й кістка або черепаха, які залишаються в руках людини після зникнення демонічних сватів.

Структура переказів є одноепізодною (немає зміни часу подій, місця та учасників) і складається з декількох елементів. Перший з них можна назвати налаштуванням. Він містить ім'я особи, про досвід якої йдеться, і локалізацію події (ознака часу та місця пригоди). Другий елемент можна означити як зустріч. Людина вступає в контакт із демонічною процесією і бере в ній участь, вважаючи, що це люди з її краю. Третій елемент – виявлення, коли людина усвідомлює, що була учасником святкування сватів-привидів, які позникали, а також помічає, що опинилася в небезпечному місці. Останньою складовою переказу є підтвердження – матеріальний доказ того, що подія дійсно відбулася, – людина тримає в руках кісточку або черепаху.

Залучення до події може відбуватися чотирма способами: 1) називанням особи, яка є учасником події; 2) за допомогою засвідчення, що подія пов'язана з певним чоловіком або жінкою з найближчого оточення; 3) людиною сама розповідає про подію, вказуючи на час і місце пригоди; 4) застереженням, що людина вночі може зустріти демонічних сватів і з нею може щось трапитися. Остання форма не має правильної оповідної структури і може відноситися до народних вірувань. Зазвичай слухачам називають знайомих людей з їхнього середовища – мірошників, пастухів, купців, рибалок: «Покійний Мілосав Станоевич із Вражогрнаца розповідав приятелям, як однієї суботи він до ночі досидівся в Заєчарі та кинувся бігти, щоб устигнути до села» [11, с. 409]; «Адам Стоїч із Дабрне, він помер на війні, коли був молодим, ішов якимось із млина...» [3, с. 133]; «У Радовніці розповідається, як колись давно, у другій половині XIX ст., жив мірошник Мілко. Однієї ночі він спав у млині...» [28, с. 104]; «Лазар із села Логоарді три години йшов від міста Бітола... Спав – не спав, рівно опівночі прокинувся і не знав, що вже ніч. Приготував коня і поїхав із села до міста» [30, с. 101]; «Одного разу кума Спасе застала у млині ніч, і він там заснув, а мірошник пішов собі додому» [9, с. 389]; «Повертаючись із Браничева, Коста пізно вночі приїхав до Кусичкого млина...» [8, с. 44] тощо.

Перекази не втрачають правдивості навіть тоді, коли учасник пригоди не названий: «Один чоловік подорожував сам-самісінький глухої ночі, якимось безлюдним

межигір'ям...» [19, с. 343]; «Так один пайсієвчанин, повертаючись із міста додому, знайшов уночі криницю...» [18, с. 585]; «Селянка Муромського повіту йшла в суботу ввечері з лазні, все було тихо» [18, с. 585] тощо.

У меморатах зазвичай на місце вказують детальніше, оскільки мовець розповідає про свої пригоди: «Я вирушив із Белогоша до Прокупля. Була ніч. Їдучи верхи, я знаходився десь між Пашінцем та булатовською церквою...» [21, с. 68].

Час події не змінюється – це завжди ніч. Інколи позначено конкретну пору ночі: пізно вночі, близько півночі, глухої ночі, темної доби. В одному з варіантів переказу важливим є факт про те, що подія відбулася в суботу [11, с. 409]. У тексті з Болгарії «караконджулове» весілля відбувається в дні, коли мають силу караконджули (нехристи) [17, с. 91], а «самодівське» – у русальну п'ятницю (тиждень на Івана Купала) [17, с. 92–94] і на Масляну [17, с. 94–96]. У Росії, у Мурманському повіті, жінка побачила демонічне весілля в суботу перед Великоднем: «Господи, гріх який на свято! – вимовила жінка» [18, с. 585].

Зазвичай людина зустрічає демонічних сватів на відкритому просторі, далеко від поселень. Здебільшого це шлях, що проходить біля води (млина, урочища, межигір'я, джерела, криниці). За деякими варіантами, демонічні свати кличуть людину, яка вночі перебуває в млині, аби та долучилася до них: «Посеред ночі надходять до млина свати і будять його. Двійко сватів увходять до млина, а решта залишається надворі з барабанами...» [28, с. 104]. В одному з прикладів людина натрапляє на сватів у млині [8, с. 44].

Зустріч людини з демонічними сватами зображується як несподівана. Драматургія подій реалізується через різкий перехід нічної тиші в гамір, який супроводжується прихід сватів. Тому в деяких варіантах вербально імітується звук інструментів, які наслідують гру сватів, та їхні голоси: «Неподалік він чув сурми, що грали. Бам, бум, плескайте в долоні, буале, діуру, діуру, свистки грали...» [30, с. 101–102]; «Раптом почувся дзвін, крики, регіт, весільні пісні і, як у тумані, постала весільна процесія» [18, с. 585]; «Чує: з Лисої гори їде весілля. Дзвін, пісні, музика...» [10, с. 48]; «І він зустрів багато людей, які їхали верхи на конях, із піснями, пострілами, грою та великим шумом» [31, с. 412]; «Він, сонний, устав; гей! тут, гей! там, заграли волинки: діду-віду, діду-віду» [9, с. 389]; «Він слухає й думає так: "Дум-дум-дум, дум-дум-дум..." І гамір їде відтіля: "Ехе-хе, весілля! Справді весілля!.." – "Аха-ха, аха-ха"» [17, с. 90]; «Чоловіки заспівали: "О-хо-хо-хо! У-ху-ху! І-і-і-хі! Е-хе-хе! А-ха-ха-а-а!" А жінки відповідали: "І-хі-хі! І-ю-ю-юуу! Я-о-о-о-о-хохохооо, яооо!"» [2, с. 90]; «Їде самодівське весілля. І як воно проходило, то чути було: "О-о! І-і!", – і були коні, і люди. Вони наближались і минали хлопця, це були тіні, людські тіні, видно, що багато. І рухались, як тіні, як людські тіні. І було чутно мову» [17, с. 94].

Свати ставляться до чоловіка, якого зустрічають, як до давнього знайомого, а іноді називають його по імені: «Умить навколо нього зібралось багато людей,

які дочекали, як старого знайомого. Вони закричали: – Ой, Коста, як ти, звідкля це ти?» [8, с. 44]; «Гей, гей! Чи живий ще, Спасе!» [9, с. 389]; «Коли він спав собі, вони прийшли, зайшли до хати і почали торсати його руками: “Вставай, куме, вставай!” А коли він підвівся, то його забрали: “О, чога кричиш, ти, тітко, чога плачеш, я тобі сам, тітко, я тобі сам калтата...”» [17, с. 81]; якщо людина не могла наздогнати сватів, хтось їй кричав: «Швидше біжи, Лазаре, бо не встигнеш» [30, с. 101–102]. В інших прикладах оповіді свати просять перехожого бути старшим сватом: «Вони вітаються з мандрівником та просять його, щоб той був старшим сватом» [31, с. 412; 7, с. 561]. Іноді свати просять людину принести з дому сухе м'ясо [1, с. 91].

У варіанті тексту з Македонії (поблизу Бітоли) демонічні свати дивляться лише поперед себе і не обертаються [30, с. 101–102], що є однією з ознак нечистої сили.

Ключовим моментом цього переказу є отримання учасником демонічного весілля посуду з напоєм. Перш ніж його випити, він хреститься. Свати зараз же зникають, а людина усвідомлює, що трапилося: «Один чоловік підійшов до мене і дав мені чашу з вином... Я взяв її і захотів благословити. Захотів перехреститися. Та ледве звів руки, щоби перехреститися, весілля зникло» [14, с. 257–258]; «Кум Спасе взяв баклагу і хотів її благословити: “Помагай, Боже, і святі!” Та й перехрестився. Дияволи, яких шойно бачив, кудись позникали» [9, с. 389]. У давніших записях людина зазвичай отримує посуд з вином (баклагу), який у сербів називається «*буклија*», а в болгар – «*бъклиця*». Трапляються й інші назви цього предмета: у сербів – «*кондир*» (гличик), «*чутура*» (фляга), «*пљоска*», «*оканица*», «*чаша*», у болгар – «*карта*». Замість вина у ньому може бути ракія.

У деяких варіантах цього переказу виявлення настає тоді, коли стає чути перших півнів. Зазвичай це відбувається, коли людина хоче випити вина чи ракії з чаші, яку йому подали свати: «Перед світанком, шойно він отримав флягу, щоби випити, несподівано заспівали півні. Свати, як по команді, плещуть у долоні і зникають, а чоловік у цей час зауважує, що опинився на якійсь вербі» [31, с. 412]; «Коли він хотів зробити найбільший ковток з баклажки і підкріпитися, раптом заспівали півні. У цей момент усе зникло» [8, с. 44]; «Вранці на світанку, коли заспівали півні, він опритомнів. Аж дивиться – він на якомусь дереві над Моравою, під ним вода» [24, с. 26]; «Коли півні заспівали, мене засліпило. Коли я опритомнів, то зрозумів, що стою біля млину, у Прокуплі, спираючись на вербу» [21, с. 80].

Пиття вина було останнім, що робив чоловік перед тим, як демонічні свати його топили. У мить зникнення демонів людина помічає, що опинилася на вербі над водою або ж на стрімкому березі (у варіанті з Раджевину – по коліна в річці) [1, с. 91]: «Вели його і так, і с'як, стежками до скелі, та взяли й висадили його на вербі. Там його повісили на гілці над рікою і дали йому баклажку з вином, аби напився, щоби потім його втопити» [9, с. 389]; «Та раптом зникло і світло, і кімнати, і народ, і все інше, а він опинився на вербовій гілці, що гойдалася над глибоким вином» [31, с. 412];

«Чоловік тоді й побачив, що виліз на вербу» [31, с. 412]; «Тієї ж миті все зникло, а він сидить собі на вербі» [27, с. 209]; «Дивлюся навколо себе: не кінч піді мною, а висока та тонка верба» [21, с. 68–69]. За іншим записом, чоловік сидить на тополі [21, с. 42]; «коли дивиться – а він на якомусь дереві над Моравою, під ним – вода» [24, с. 26].

Попередній перебіг подій пояснює завершення переказу – виявилось, що це демон винен у нічному стражданні людини. Лише мить відділяла її від наглої смерті, тобто від утоплення. Однак заради правдивості розповіді потрібно було надати ще й підтвердження того, що таке дійсно відбувалося. І справді, у момент, коли зникають демонічні свати і людина усвідомлює ситуацію, вона помічає, що в руках замість чаші з вином тримає кінський (ослячий, собачий) череп, кінський послід, телячу кістку, черепаху або пеньок: «Глянув він, а в руках у нього кінська голова» [9, с. 389]; «У руці він тримає суху кінську голову» [31, с. 412]; «А в Мілько у руках кінська голова» [28, с. 104]; «У його руках залишилась кінська голова» [11, с. 410]; «У руках замість баклажки він тримав кінську голову» [8, с. 44]; «Він тримає в руках конячу голову» [21, с. 104]; «І я тримаю кінську голову в руці замість фляги» [1, с. 91]; «І в своїх руках він побачив голову віслюка» [23, с. 181]; «У моїх руках не чаша, а суха осляча голова» [14, с. 257]; «У руках замість пляшки він тримав собачий череп» [19, с. 348]; «А йому замість чаші вклядено велику кістку» [3, с. 133]; «А в руці він тримав черепок» [31, с. 412]; «В одній руці я тримаю палицю зі стрічкою, а в другій – черепок, з якого мені давали пити» [21, с. 80–81]; «Він тримає телячу голову в руках» [27, с. 209]; «У руках він тримав пеньок» [20] тощо. За переказами з Південно-Західної Сербії (Голія, с. Рудно), людина, перехрестившись, перестєє розуміти мову свата, чує лише: «Ням! Ням!» [20].

Постає питання, чи людина справді отримала посуд з напоєм, що потім перетворився на кістку, чи від самого початку тримала кісточку, яку вважала чашою. Два болгарські тексти вказують на те, що людина отримує кістку або черепаху від демонічних сватів, яку в маренні сприймає за посуд: «Дали йому кінську голову, щоби він напився, а самі готувались уже його топити...» [15, с. 6]; «І вони висадили і повісили на березі. Дали йому черепок. “Давай, пий наше вино!” – кричали вони» [17, с. 81–82]. Композиційною структурою переказу передбачене приховування того, що демони не дають людині справжнього посуду, аби про це можна було дізнатися наприкінці, в останньому складовому елементі, який ми назвали «виявлення». Цим підкреслено й опозицію реальне–нереальне, оскільки впродовж усього весілля воно зображується як реальне, зі звичайними людьми, аби, зрештою, перетворитися на міфічну дійсність.

Існує й інший тип переказів про демонічні весілля, зазвичай пов'язаний лише з вілами, самодівами. Нічне весілля відбувається поряд з лугом, де ночує двоє людей (подорожні або селяни, які випасають худобу). Оскільки в них ламається якась деталь воза (наприклад спиця з колеса), самодіви взамін неї під час сну забирають ногу

одного з них, за чим мовчки спостерігає його побратим. Наступного дня той, у кого забрали ногу, нерухомі. Через рік товариш відносить його на те саме місце, і вони знову там ночують. Весілля відбувається вдруге (повертається), самодіви повертають йому ногу, і він одужує [13, с. 40–41; 17, с. 92–94].

Згідно з іншими варіантами переказу, де згадується демонічне весілля, чоловіка забирають до танцю, у коло, і він танцює з демонічними сватами, та шойно він промовляє слово, демони «забирають у нього голос», і він занедужує [29, с. 165]; або ж отримує в подарунок сорочку від демонічної нареченої, яка вранці перетворюється на липову кору [17, с. 90]. Трапляється, що демонічне весілля забирає із собою дитину, яка сидить на ниві, та її рятують батьки [17, с. 96]. Чоловік може бути й німим спостерігачем весілля, а від гніву демонів його рятує сливова палиця [35, с. 47], або ж він бачить наречену, яка танцює в садку [26, с. 523].

Колективна функція такого переказу неоднозначна. З одного боку, зміщується межа свого (соціального) простору й часу, а з другого, через модель життєвої ситуації, яка, згідно з віруваннями, може трапитися з будь-ким, закріплюється страх. Охоплення страхом відбувається й через обрядову карнавальну поведінку, яка практикується перед великоднім постом, коли «грають» демонічне весілля.

Такі перекази важливі для розкриття джерела походження міфічних істот, які вночі святкують весілля, а також для тлумачення весілля в життєвому циклі кожної людини окремо.

Демони, які грають весілля вночі, мають моністичне походження – це душі хлопців і дівчат, які померли ще до власного весілля. Зазвичай у процесіях вони з'являються під час «днів нехрещених істот» (від Різдва до Водохреща). Ті, у яких переважають атрибути чоловіка, називаються караконджулами, та під час «світлої неділі» і «русалій» виходять жіночі демони, що їх східні слов'яни називають русалками. В інші пори року вони ховаються під водою, звідки виходять вночі і танцюють-граються. Під час нічних зустрічей з людиною ці демони або змушують її танцювати з ними, грати на інструментах, брати участь у їхньому весіллі, або ж намагаються осідлати її чи пропонують, аби їх самих осіддали (як, наприклад, «маменьорго» (*маменьорго*) у Синьській країні в Хорватії). Це весільні й еротичні ознаки. У людини можуть украсти голос, силу в ногах та руках, тобто якусь розрізнявальну ознаку між демонами та живими людьми. Цікаво, що вони ховаються під водою в змішаній подобі, про що свідчать вірування про кемзу – змієподібного річкового демона в сербів. Із цього переказу ми отримуємо інформацію про те, що демонічні свати намагаються втопити людину, бо таким чином хочуть, щоб і її душа долучилася до їхньої «зграї». Зооморфний вигляд, у якому вони іноді вижаються людям, – це кінч та черепаха (*желька*, *жабожелька*, *жаба*). Так звані «тодорці» (*тодорци* – напівлюдина-напівкони) або Тодорові коні, що з'являються вночі на Тодорову неділю, також можна тлумачити як душі покійників, чиї життя перервалися завчасно. Не випад-

ково, що демонічні свати дають людині замість посуду кінську голову чи черепаху (або черепок). Насправді людина тримає в руках демона, який підступом намагається змусити її відкрити рота, щоби витягти з неї душу (за народним уявленням, душа в цей час наближається до рота). Тому людину переміщують до води, аби одразу перевести душу в підводний світ. Звідси й ключовий етап переказу – людина не встигає відкрити рота і випити вино. Те, що кінська кістка – це заміна демона, підтверджує й вірування з Косова про грозовий вітер, який може припинитися, якщо у вогонь покласти конячу кістку, щоб вона диміла [34, с. 454]. Відомо, що гроза пов'язана з такими демонами, як хали, віли, дияволи тощо, про що свідчить поширений у сербів звичай класти у вулики кінські черепи для захисту бджіл від пристригу.

Вибір баклаги з вином як оманливого засобу для проведення людини на той світ має мотивацію у весільному обряді. Ключовий момент у сватанні дівчини в болгар називався «прийняттям баклажки» або «питтям із баклажки» (*прифащаньето бъклиця*, *предаваньето бъклиця*, *напиваньето бъклиця*). Батько хлопця в домі дівчини, яку сватили, брав розписану баклагу з вином у сина, цілував руку батькові дівчини і давав йому вино. Той його приймав, перехрестившись, і благословляв: «Дай, Боже, життя та здоров'я! Хай буде згода та життя! Де стоять – там срібло, чога торкнуться – там золото!» Коли батько дівчини випивав вино, то цілував руку батькові хлопця і віддавав йому баклажку, щоб той також випив вина та благословив його. Цим і завершувався обряд сватання дівчини [16, с. 417–420]. Пиття з баклаги (фляги) було ритуальною формою згоди на шлюб і в Чорногорії. Увечері до хати дівчини приходили свати з розписаною флягою ракії чи вина і, засватавши, дарували їй срібні чи золоті гроші або перстень: «Як тільки свати скажуть, для чога прийшли, то дають батькові дівчини фляжку, щоби випив. Якщо він її прийме і вип'є, значить, погоджується; а якщо дівчину не хоче віддавати, то вина не братиме» [12, с. 670]. Чоловік на демонічному весіллі певною мірою поводить, як батько дівчини – перший віддає свою душу демонічному світові, а другий – свою доньку до чужої хати (що подібно до смерті або перетворення срібла в золото).

Найменування демонів, які творять весілля, дияволами має не таке глибоке коріння. В Чайканович зауважив, що в народній релігії душі покійників часто ідентифікуються з дияволами [32, с. 456].

Потреба у весіллі в демонів вказує на значущість цього обряду в життєвому циклі людини. Зокрема, вважалось, що людина не зможе знайти свій шлях на той світ і приєднатися до покійних родичів, поки не здійснить обряд весілля. Тому посмертний обряд стосовно таких покійників набув ознак весілля (так зване «чорне весілля»). Дівчину змалку готували до переходу в іншу хату, і вона до заміжжя була нічиєю. Завдяки весільному обряду її приводили та «прищеплювали» до стебла чужого роду, і вона ставала «паростком» іншого роду. Після смерті її ховали в труні поряд із чоловіком. У Сербії (Лесковацька Морава) існував звичай класти в труну

померлого щось із предметів одягу пошлюбленої пари, щоб вони «на тому світі зустрілися» [7, с. 493]. Якщо дівчина помирала до того, як була ритуально приведена та «прищеплена» до чийогось стебла, її душа залишалася блукати по землі, адже її рід не визнавав своєю. А хлопець, який не одружився, вважався «засохлим» паростком роду, бо його рід міг «рости далі» лише після отримання ним нареченої. Також на вічне блукання були приречені душі хлопців і дівчат, які померли неприродною смертю (утопленики, вішальники, самогубці) і не прожили свого віку на землі [5, с. 217].

Хлопець і дівчина, як і чоловік та дружина, певний час після весілля (зазвичай один рік) перебували в

межовому соціальному статусі: вони могли брати участь у подіях, учасниками яких зазвичай були хлопці та дівчата (наприклад, молодий чоловік міг бути колядником), так само, як і долучатися до старших одружених пар. Йі одні, й інші ставилися до них з повагою. З погляду символіки, це проміжне становище молодих давало їм час для «приєднання щепи» до нового стебла. Знаком, що предки прийняли новий паросток до стебла роду, було народження дитини. Якщо ж предки («праматері») вважали, що приведена молода не достойна дару у вигляді дитини, її могли забрати – на певний час або й назавжди (порівняйте із переказами про суджениць, підкинутих дітей тощо).

Література

1. Антонієвић Д. Демонолошка предања: фантастика у традицијском причању // Гласник Етнографског института. – 1994. – XLIII.
2. Бојовић С. Бавоља свадба // Расковник. – 1972. – V. – Бр. 16.
3. Бошковић-Стулли М. Фантастика у усменој прози (казивања Срба из Хрватске) // Српска фантастика / САНУ: Научни скупови. – Београд, 1989. – Књ. XLIV.
4. Бушетић Т. М. Веровања у ђавола // СЕЗБ. – 1925. – XXXII.
5. Виноградова Л. Н. Сексуалне связи човека с демоническими существами // Секс и еротика в русской традиционной культуре. – М., 1996.
6. Вражиновски Т. Народна митологија на Македонците. – Скопје; Прилеп, 1998. – Кн. 1.
7. Ђорђевић Д. М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. – 1958. – LXX.
8. Живановић Ж. Воденице на Пеку // Расковник. – 1996. – XXII. – Бр. 83–84.
9. Захариев Й. Пиянец, Земја и население // СБНУ. – 1949. – XLV.
10. Зиновьев В. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. – Новосибирск, 1987.
11. Казимировић Р. Н. Чарање, гатање, врачање и прорицање у нашем народу. – Београд, 1940.
12. Караџић В. С. О Црној Гори // Сабрана дела В. Караџића. – Београд, 1972. – XVIII.
13. Кнежевић М. Б. Преља на месецу. Нови записи народних умотворина. – Београд, 1981.
14. Кузманова В., Коцева Ј. Българска народна поезия и проза в седем тома. – София, 1983. – Т. 7.
15. Любенов П. Ц. Сборник с разни народни умотворения из Кюстендилско. – София, 1896.
16. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – София, 1994.
17. Мицева Е. Невидими ношни гости. – София, 1994.
18. Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. – С.Пб., 1995.
19. Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ. – 1948. – LVIII.
20. Раденковић Љ. Рукописна етнографска грађа из села Рудно на Голији (југозападна Србија). Казивач Р. Мартић. – Београд, 2010.
21. Раденковић Р. Казивања о нечастивим силама. – Ниш, 1991.
22. Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник, Нолит. – Београд, 1970.
23. Спространов Е. Приказки за зле духове и др. от Охрид // СБНУ. – 1896. – XIII.
24. Станковић Д. Народно стваралаштво села Гложане. Семинарски рад из Народне књижевности. – Ниш, 1995.
25. Стойчев К. С. Тетевенски говор // СБНУ. – 1915. – XXXI.
26. Филиповић М. С. Обичаји и веровања у Скопској котлини // СЕЗБ. – 1939. – LIV.
27. Филиповић М. С. Таковци // СЕЗБ. – 1972. – LXXXIV.
28. Филиповић М. С., Томић П. Горња Пчиња // СЕЗБ. – 1955. – LXVIII.
29. Хайтов Н. Село Јаврово (асеновградско). – София, 1958.
30. Цепенков М. К. Македонски народни умотворби во десет книги. – Скопје, 1980. – Кн. IX.
31. Чајкановић В. Српске народне приповетке // СЕЗБ. – 1927. – XLI.
32. Чајкановић В. Сабрана дела из религије и фолклора. – Београд, 1994. – Књ. 2.
33. Rječnik hrvatskoga ili srpkoga jezika I–XXII. – JAZU. – Zagreb, 1880–1975.
34. Vukanović T. Srbi na Kosovu. – Vranje, 1986. – Т. II.
35. Zečević D. Tuda više ne idi! Tuda više ne idi! Izbor usmenih predaja iz okolice Slavonske Požege // Traženja. Časopis za književnost, kulturu, društvena pitanja. – Slavonska Požega, 1983. – Т. XIV. – Бр. 28.

Скорочення

СЕЗБ – Српски етнографски зборник, Београд

СБНУ – Сборник за народни умотворения и народопис, София

Переклад із сербської Ірини Маркович