

людзей, а калі ніхто не тоне, кажа: «Нада быць — і няма!» Таксама ў вёсцы Радзеева пасведчылі пра існаванне *балотніка* (*балотнага духа*), праўда, без усялякіх падрабязнасцей, акрамя таго, што ён прасынаецца на Мікіту, 16 красавіка. Паводле наяўных скупых звестак пра *расаляху*, якія фіксаваліся на Беларусі, гэта персанаж, блізкі да русалкі; у вёсцы Перарост пра расамаху «старэйшыя людзі казалі» (г. зн. падкрэслена архаічнасць уяўленняў, бо маюцца на ўвазе тыя, хто з'яўляецца «старэйшымі людзьмі» для інфармантаў, якія самі старэчага ўзросту), што гэта не звер, а нечысць, якой становіцца «жанчына, якая ўбіла дзіцёнка і сама ўтапілася». Вядомае ў беларускай міфалогіі ўвасабленне начнога кашмару — *мара* — мае своеасаблівую канатацыю ў вёсцы Унорыца: яна жыве на балоце ці ў зарасніку ля ракі, і калі чалавек разморвае на спякоце, насылае на яго кашмары. Мара ў гэтым населеным пункце інкарпавала розныя дэманалагічныя характарыстыкі: яна, акрамя памянёнага дзеяння, можа адняць малако ці выклікаць хваробу ў скаціны, а яе лакалізацыя з'яўляецца тыпова «нячыстай»: зараснік ля ракі — хутчэй за ўсё вербалоз поруч з балотам — гэта распаўсюджаныя арэалы чорта. Канешне, у параўнанні з русалкамі ці дамавікамі сведчанні аб усіх гэтых персанажах з'яўляюцца мізэрнымі, ды і іх атрымаць у асобным населеным пункце непараўнальна менш верагодна.

Беларускай традыцыйнай народнай духоўнай культуры, як вядома, уласціва рэгіянальная неаднароднасць, якая ў прынцыпе не носіць кардынальнага характару, рэалізуецца ў дэталях, але гэтыя дэталі складаюць вельмі шырокі спектр. Гомельская вобласць, што пацвярджае аналіз міфалагічных уяўленняў, не выходзячы за рамкі беларускай міфалагічнай традыцыі, увасабляе дастаткова своеасаблівы этнакультурны рэгіён і на лексічным узроўні, і на ўзроўні плана зместу.

Т. В. ВАЛОДЗІНА

«ЖАНИЦЬБА ЦЯРЭШКІ»: СПРОБА РЭКАНСТРУКЦЫІ

У наш час пашырылася традыцыя правядзення і сцэнічнай інтэрпрэтацыі народных свят і абрадаў. Разам з тым за ўзнаўленнем знешняй, часцей гульнёва-смежавой, афарбоўкі забываюцца вытокі абраду, яго першапачатковы рытуальна-міфалагічны сэнс. Адносіцца гэта і да распаўсюджанай у Віцебскай вобласці каляднай гульні «Жаніцьба Цярэшкі».

Каляды — гэта той час, калі не толькі нячыстая сіла пранікае ў культурную прастору, але і чалавек атрымлівае доступ у «той» свет. Пры гэтым граніцы паміж рэальным і ірэальным знікаюць, парушаецца агульная сацыяльная структура. Аднак Каляды сімвалізуюць не толькі хаос у прыродзе і соцыуме, менавіта яны пачынаюць яго адмаўленне, пазначаюць пачатак новага прыроднага цыклу і светапарадку. Узраджэнне Сонца і абуджэнне прыроды патрабавалі адпаведных перабудоў і ў чалавечым жыцці. Пераадоленне ж дэструктыўнасці сацыяльнай арганізацыі адбывалася паступова і ў першую чаргу меркавала стварэнне шлюбнай пары (таму матывы шлюбу ў час Каляд выступаюць як этналагічная універсальія). Ускосна аб гэтых матывах як дамінуючых сведчаць варыянты гульні, калі «Цярэшку жаніла» — разбівалася па парах — усё дарослае насельніцтва вёскі.

Акрамя накіраванасці на ўзнаўленне парадку ў соцыуме сімвалічная жаніцьба, суадносячыся з прыроднымі біярытмамі, меркавала пэўнае прадудыравальнае ўздзеянне на ўрадлівасць глебы. Адсюль выразная эратычная накіраванасць гульні. Эратычныя сімвалы праглядаюць у песнях і ў прадметнай сімволіцы гульні: матку садзілі на ступу і давалі ў рукі таўкач, у метафарах: «Цярэшка, Цярэх, далі мне дзеда з арэх, ля зямлі качаецца, за падол чапляецца» (в. Беразіно Докшыцкага р-на) — агульнавядома эратычная і нават фалічная сімволіка арэхаў, традыцыйна суадносіцца з эратычнай сферай і сімволіка гароху — «Я ж табе гарошак варыла, я ж цябе гарачо любіла» (Беразіно Докшыцкага р-на) — (параўн.: «скочыць у гарох» — «саграшыць», Пакацігарошак і г. д.), невыпадковым у дадзеным кантэксце здаецца і ўпамінанне капусты — «Капустку ламаючы, дзядульку шукаючы», якая ў гульнёвай паэзіі сімвалізуе стан кахання, плоцкай любові («Заінька, дзе звячору быў? — У гародзе капустку ламаў»).

Аднак у самой праблеме абрадавага эратызму ў «Жаніцьбе Цярэшкі»,

на наш погляд, неабходна адзначыць наступнае: па-першае, немагчыма дакладна сцвярджаць аб архаічнай мадэлі абрадавых паводзін полаў па запісах XIX—XX стст., калі значны ўплыў на іх аказала хрысціянства і маральныя нормы пазнейшага грамадства, па-другое, што найбольш важна, нельга эратычную напоўненасць розных тэкстаў абраду трактаваць літаральна, бачыць у вербальных выявах дакладнае адлюстраванне рэчаіснасці, як нельга з песень калядоўшчыкаў аб «жалезным тыне і залатой падваротніцы» ствараць уяўленне аб рэальнай сялянскай хаце. Трэба пачаць гаварыць аб такой з'яве, як сімвалічны эратызм, які не а быў прызваны стварыць саму абрадавую атмасферу эратызму як стану прыроды і чалавека, гатовых для новага апладнення і нараджэння.

Каляды наогул, актуалізуючы свой пераходны характар, звязаны з шырокай гамай магічных абрадавых практык, мэтай якіх з'яўляецца далучэнне людзей да свету продкаў, якое было неабходным для індывідуальнага пераходу з аднаго сацыяльнага становішча ў другое. Дарэчы, гульні, якія захавалі ў сабе «адбіткі» пераходнага значэння, мелі найчасцей і такую мэту: надзяліць таго, хто праходзіў іспыт, высокімі шлюбна-эратычнымі здольнасцямі, плоднай патэнцыяй. Паўднёвыя славяне захавалі больш выразныя суадносіны ініцыяльных абрадаў дзяўчат з пахавальна-памінальнымі матывамі — яны ўключалі ахвяру продкам, якая адбывалася на масту, з просьбай аб апякунстве маладым¹.

Выходзячы з таго, што «Жаніцьба Цярэшкі» займае той арэал, дзе практычна адсутнічае класічнае калядаванне, правамерна дапусціць, што яго функцыі часткова ўзяло на сябе гэта гульніва-абрадавае дзеянне. У кантэксце асноўнай семаantyчнай напоўненасці калядавання як свядомага кантакту з «тым» светам з мэтай забеспячэння ўраджаю і будучага шлюбу як патэнцыі чалавечай плоднасці, «Жаніцьба Цярэшкі» ў пэўнай ступені мяркуюе неабходнасць зносін у першую чаргу з продкамі з той жа ўстаноўкай на рэальныя жыццёвыя вынікі.

Моладзь у адрозненне ад калядоўшчыкаў не з'яўлялася ўласна пасрэднікам паміж жывымі і мёртвымі. Яна становілася правадніком і носьбітам іх прадукцывальнай сілы (ізноў праскочы на эратычны код гульні). Адбываецца метафарычнае перанясенне сімволікі «таго» свету як невычэрпнага засяроджання дастатку і ўрадлівасці на шлюбную пару як крыніцу новага жыцця.

Пры аналізе структурнай схемы самога абрадава-гульнівага дзеяння выдзелены асноўныя абавязковыя элементы: выбар «бацькі» і «маткі» — складанне пар — «шлюб»-танец, пасля якога ўдзельнікі атрымліваюць абрадавыя найменні — «дзед» і «баба» — уцёкі / лаўленне — мосцік — вячэра.

Паспрабуем прагледзець, як адбілі структурныя кампаненты «Жаніцьбы Цярэшкі» яе асноўны рытуальна-міфалагічны сэнс:

На пачатку гульні выбіраліся яе фактычныя распарадчыкі з традыцыйнымі найменнямі — «бацька» і «матка». Гэта ў многім вызначае гульнівы паводзіны ўсіх прысутных: уяўленні аб тым, што «бацькі» — усім родныя, яны благаслаўляюць і жэняць моладзь усёй вёскай, г. зн. сімвалізуюць агульны продкаў. Асаблівы сакральны статус і падкрэсліваецца і тым, што ў асобных варыянтах «матка» танцавала з кожным з прысутных хлопцаў. Адпаведна неабходнае ў многіх варыянтах пераапананне «бацькоў» — «яму кажух надзенуць, горб падложача» (Іст Міёрскага р-на), «так уберуць і сажай намажуць — ні за што не ўзнаеш — хто» (Гаравыя Лепельскага р-на), «бацька апануты дзедам, сівым, гарбатым, з доўгай барадой»². Традыцыйна ж чарненне твару і непазнавальнасць кадзіруюць рытуальную нябачнасць як адзін з асноўных атрыбутаў «таго» свету, а гарбатасць, махнатасць, барадатасць суадносяцца з прыкметамі, уласцівымі хтанічным персонажам. Усё гэта дазваляе зрабіць вывад аб сувязі «бацькоў» са светам продкаў.

Тлумачэнню складання пар толькі як умове фарміравання новых сем'яў супярэчаць запісы гульні, прычым найбольш раннія (1858), калі ў ёй прымалі ўдзел нават замужнія жанчыны — «юпакі становяцца на адным баку, а дзяўчаты і замужнія, нават старыя жанчыны на другім»³.

Адным з варыянтаў складання пар выступае той звычай, калі хлопец надзяваў абранай дзяўчыне шапку. Суадносячыся з адпаведнымі вясельнымі звычаямі, а таксама з казачным матывам шапкі-невідзімкі, гэты абрадавы акт сімвалізаваў не толькі сацыяльнае падпарадкаванне дзяўчыны, а і імітаваў яе п'ябачнасць, што на глыбінным узроўні дэшыфравалася як сімвалічная смерць-уважсценне ў новай якасці.

Было б залішне канстатаваць празрыстую сувязь з «тым» светам абрадавых найменняў — «дзед» і «баба», трывала замацаваных за тымі ўдзельнікамі гульні, што «ўзялі шлюб» і сцвердзілі свой пераход. Невыпадкова адно з дыялектных адпаведнікаў назве Цярэшка — матылёк⁴, што ў народнай традыцыі сімвалізуе душы продкаў.

Уласнае абрадавае імя Цярэшка, акрамя прапанаванай Г. А. Барташэвіч фалічнай афарбоўкі і цікавай гіпотэзы Л. М. Салавей аб аднясенні яго да боства з «невывразнымі функцыямі свата-жаніха», можа мець яшчэ адну лінію развіцця свайго абрадавага значэння. Вядома, што ў Расіі Цярэнціем называлі цецерака. Л. В. Успенскі звязвае сэнс імя з гэтай птушкай — «назойлівы, стамляючы», у беларускіх зэльвенскіх гаворках сустракаецца «цяцера» — пустамеля, балбатун⁵. У Смаргонскім раёне зафіксавана гульня «Цяцерака», якая ўяўляе сабой фактычна варыянт «Жаніцьбы Цярэшкі»: удзельнікі гульні становіліся ў два рады, хлопцы — у адзін, дзяўчаты — у другі. Першая пара аб'ядноўвала рукі і падымала іх угору, утвараючы «вароты». Затым парамі праходзілі ўздоўж, прыпляваючы:

Я цяцерку пасу, ух, я.
На пановым лугу.
А цяцера пад мост,
Я цяцерку за хвост.

Потым дзяўчына («цяцерака») вырывалася ад свайго «цецерака» і ўцякала ад яго, а той яе лавіў⁶.

Прыцягвае ўвагу руская калядная аўсеневае песня, якая своеасабліва мультыпліцыруе матывы «цярэшак», змяшчаючы нават тэкстуальнае супадзенне з вербальным суправаджэннем гульні «Цяцерака»:

Евсень, евсень.
Я тетерку гоню.
Я по чистому полю,
Тетерка в куст,
А я за хвост,
Она денег горсть.
Позолоченный усок,
По рублю волосок.
Зябу, дрябу,
Подайте кокурку,
Домой убегу⁷.

Верагодна, суаднясенне імені Цярэшка з птушкамі ў кантэксце матыва сувязі з продкамі і не з'яўляецца небеспадковым (не адмаўляючы і папярэдніх гіпотэз, паралелелізм з якімі і забяспечвае пэўную ўстойлівасць і традыцыйнасць вобраза).

Магчыма, адбіліся пэўныя міфалагічныя ўяўленні аб суадносінах з «іншасветам» у наступных песенных «цярэшках» (яшчэ раз хочацца засцерагчы ад літаральнага іх прачытання) — «З-пад кута, з-пад кутнічка далі мне паскуднічку», «з-пад кута, з-пад залатога далі дзеда мне старога» (в. Суша Лепельскага р-на) — выяўляецца сакральная сімволіка кута, тым больш залатога (у аналагічных сітуацыях — «Сядзь, Спарыш, на покуці, на покуці ды на золаце»), «Божа ж мой, вяліка бяда, далі мне старога дзядя, што я з ім рабіць буду, злавіўшы, любіць не буду. Скорчыўшы, згорбіўшы, пад печ, няхай там курэй пасець» (Бярэзінскі р-н) — робіцца акцэнт на сімволіку печы як маргінальнай зоны. Дарэчы, выклікае пэўныя сумненні і выпадковасць шырока пашыраных песень «цярэшак» з матывам курэй (параўн.: куры ў вясельнай абраднасці).

Сама ідэя сумяшчэння эратычнай і хтанічнай сімволікі выяўляе тыпалагічны паралелі ў некаторых калядных гульнях беларусаў. Заслугоўваюць увагі гомельскія калядныя «хохі»: у сярэдзіну круга ставілі «жаніха» — дзеда з барадой, з кульбай і торбай (атрыбуты жабрака — фактычна прадстаўніка «іншасвету») і «маладую» — размаляваную дзяўчыну, знешні выгляд якой падкрэсліваў яе здароўе і жаночую сілу. Астатнія ўдзельнікі гульні вадзілі вакол іх карагод з празрыстым эратычным сэнсам:

Верабей, верабей,
Не клуй маіх каняпель...⁸

Немалую функцыянальную нагрузку нясуць і ўцёкі/лаўленне ўдзельнікаў гульні. Іх семантыка, магчыма, можа быць набліжана да выяўлення пры супастаўленні гэтага абрадавага дзеяння з аналагічнымі ў вясельнай абраднасці. Лічылася, што калі давядзецца шлёпнуць маладую пры сватанні па спіне, то можна спадзявацца на поспех⁹. У гэтым павер'і, верагодна, дотык да прадстаўніка «таго» свету, якім і

з'яўлялася будучая нявеста, выступаў як спосаб уваходу ў супрацьпастаўлены локус і быў накіраваны на нейтралізацыю апазіцыі (параўн.: развітальны пацалунак з памёршым, пятнанне ў гульнях тыпу «У жмуркі»).

У гэтым кантэксце надзвычай паказальная тыпалагічна блізкая калядная гульня, апісаная П. Шпілеўскім у 1853 г.: хлопцы становяцца ў рад з аднаго боку, а дзяўчаты, кожная супраць свайго хлопца, з другога боку. Паміж апошняй парай становіцца найбольш «відны» хлопец — **Чурыла**. З супрацьлеглага канца пара сходзіцца і, трымаючыся за рукі, імкнецца хутчэй аббегчы вакол Чурылы, каб ён не злавіў дзяўчыны. Калі той зловіць дзяўчыну, становіцца з ёй у пачатку рада, а хлопец займае яго месца. Калі пара бжыць каля Чурылы, крычыць:

Чур ад нас, пусці нас¹⁰.

Гульня па-свойму кадзіруе кантакт кожнага з удзельнікаў з продкам (яго характэрнае імя — **ЧУР-ыла**), асцерагальнае да яго стаўленне і разам з тым непазбежнасць такіх зносін.

Рытуальная значнасць уцёкаў/лаўлення партнёраў у асобных варыянтах падкрэслівалася тым, што гэты момант выступаў як вызначальны ва ўсёй структуры гульні: калі «дзед» аббягаў «мосцік» тры разы і не мог злавіць «бабу», тая мела права выбіраць сабе новага партнёра, павярнуўшы такім чынам ход гульні да свайго пачатку — бо кантакт фактычна не адбыўся, супярэчнасці не здымаліся, сітуацыя патрабавала паўтарэння.

На глыбінным светапоглядным узроўні рытуальныя дзеянні падчас гульні ізаморфны паводзінам калядоўшчыкаў, ці ў больш шырокай перспектыве пераапанутых у прадстаўнікоў «іншасвету», у формах абрадавых паводзін якіх пэўнае месца займае «пужанне», пагоня за ўцёкачамі.

І нарэшце, **мосцік**, які адлюстроўвае падзеленасць свету на дзве процілеглыя часткі, зносіны паміж якімі разам з тым рэальна магчымыя і часам вызначальныя (символіка мосту ў калядных, валачобных песнях — «масці кладку — заві ў хатку», у варожбах, калінавы мост — у казках і г. д.). Верагодна, тую ж функцыю прымае на сябе мосцік у «Жаніцьбе Цярэшкі», як бы «вяртаючы» пару ў рэальны свет, сімвалізуючы завершаны кантакт і канструктуючы ўстанаўленне новых сувязей.

І на заканчэнне — агульнае святочнае застолле са шчодрым ужываннем каўбас і гарэлкі, якое дэманструе далучэнне да нормаў сацыяльных паводзін і ў гэтым сэнсе з'яўляецца праяўленнем дэсакралізацыі сітуацыі.

Важную ролю ў вытлумачэнні сэнсу гульні адыграваюць яе прастора-часовыя арыенціры. Абавязковым лічылася патрабаванне «жаніць Цярэшку» на заканчэнне ігрышча, нават пасля поўначы. Таму і заканчвалася гэта дзея «далёка за поўнач», «ужо ранняй», «на святанні». Характэрнай жа адзнакай начнога часу з'яўляецца яго маргінальнасць, звязаная ў міфалагічных уяўленнях з актывізацыяй локуса «таго» свету. Небеспадстаўная і актуалізацыя для правядзення гульні менавіта поўначы як часу для пранікнення ў зваротны свет жывых з пэўнымі магічнымі мэтамі (дакладней — вызыванне «таго» свету ў асвоеную прастору, што яскрава выступае ў варожбах). У асобных варыянтах тэмпаральныя рамкі гульні нават дакладна абмежаваны — ад першых да апошніх пеўняў: «Але вось певень першы раз прагарланіў поўнач. Хтосьці з-за печкі прагарланіў: «ці не пара, браточкі, Цярэшку жаніць»... Праспявалі трэція пеўні. Адна за другой з'яўляліся ў хату дзяўчаты, кожная несла прыгатаваную ежу»¹¹, што суадносіцца з маркіраванасцю гэтага прамежка часу як найбольш спрыяльнага для дзейнасці іншасвету.

Лакальная характарыстыка гульні таксама выяўляе агульную накіраванасць на сімвалічнае абазначэнне пераходнай сітуацыі. Спыняюць увагу сведчанні, якія паведамляюць аб правядзенні гульні ў карчме. Карчма знаходзіцца па-за межамі ўпарадкаванага свету — не ўсяяныя абразы, ніхто не жыве, але і не належыць да негатыўнай для жывых сферы і тым прасцыруе самую магчымасць кантактаў з продкамі.

Таким чынам, гульнёвыя шлюбы замацоўваліся за Калядамі як адказным касмалагічным момантам змены гадоў, калі страшаная ўрадлівасць патрабавала новых жыццёвых сіл, што і забяспечвала імітацыя іерагаміі. Падобныя жаніцьбы стваралі гарантыю ўзнаўлення прадукцыйных сіл і багацця ў нашчадках.

Разам з тым пераходны характар калядных гульняў абумовіў адзінства іх эратычна-хтанічных элементаў. Наогул, у аснове народных уяўленняў аб паводзінах людзей у будні і святы ляжыць сакральная неабходнасць чаргавання станаў жыцця і смерці для нармальнага колавароту, усведамленне сувязі жывых і мёртвых, прысвячэнне сябе вышэйшым сілам, як бы ва ўдзячнасць ім за жыццё і за магчымасць карыстацца ім далей. Па сутнасці, любы святочны стан павінен быў імітаваць пераход у свет «іншы», рэгулярна ўзнаўляць мадэль міфалагічнага залатога веку ў «краіне продкаў»¹².

- ¹ Гл.: Бернштам Т. А. // Русский Север. Л., 1986. С. 88.
- ² Жаницьба Цярэшкі. Мн., 1993. С. 33.
- ³ Там жа. С. 61.
- ⁴ Бялькевіч І. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мн., 1970. С. 487; Носович И. И. Словарь белорусского языка. СПб., 1870. С. 688.
- ⁵ Гл.: Барташэвіч Г. А. // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993; Салавей Л. М. // Жаницьба Цярэшкі. С. 10; Успенский С. В. Слово о словах. Л., 1962. С. 626; Сцяцко П. Дыялектны слоўнік. Мн., 1970. С. 175.
- ⁶ Гл.: Этнаграфія Беларусі. Мн., 1989. С. 527.
- ⁷ Добрынина П. Г. // Тр. этнографического отд. ИОЛЕАиЭ. Кн. 4. Мн., 1887. С. 73.
- ⁸ Чурко Ю. М. Белорусский хореографический фольклор. М., 1989. С. 37.
- ⁹ Гл.: Семенов В. А. // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера. Л., 1989. С. 32.
- ¹⁰ Шпилевский П. // Пантеон. 1853. Т. 9. № 6. С. 48.
- ¹¹ Жаницьба Цярэшкі. С. 103, 104.
- ¹² Бернштам Т. А. // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 145.

І. М. СУХАВІЦКАЯ

ПРА АБРАДАВАЕ ПЯЧЭННЕ Ў ПАЎДНЁВЫХ І ЎСХОДНІХ СЛАВЯН

(да вопыту параўнальна-этнолінгвістычнага аналізу).

Абрадавае пячэнне з'яўляецца істотнай часткай шматлікіх славянскіх народных святаў. Каравайныя абрады, напрыклад, складаюць ядро беларускага вясельнага рытуалу. Каравай, як вядома, можа адначасова выступаць у якасці сімвала ўраджаю і багацця, матэрыялізаванага бога-продка і бажства шлюбнага савакуплення. Разнастайныя абрадавыя дзеянні сербаў, звязаныя з пячэннем і рытуальным ужываннем вясельных пірагоў, дазваляюць гаварыць пра этналінгвістычныя адпаведнасці ў гэтай галіне. Паралелізм некаторых дэталей беларускіх (палескіх) і сербскага абрадаў можа паказаць не толькі на генетычнае сваяцтва, але і на сыходжанні тыпалагічнага парадку.

І ў сербаў, і ў беларусаў уласна вяселле пачынаецца з калектыўнага пячэння вялікага пірага. Усходнеславянская лексема *коровай* (бел. *каравай*) роднасная сербскім *краваль*, *кравец*, *кравая*, якія, аднак, маюць больш шырокую семантыку: так называліся падарункі, якія складаюцца з ежы і спіртнога, што госці прыносілі на вяселле. *Кравая* — гэта і тыя дарункі, якія прыносілі нованароджанаму¹. Пры гэтым у Враньскім Памараўлі абрад «кравая» меў сваёй мэтай палегчыць дзіцяці ў будучым заключэнне шлюбу. Існавала павер'е, што дзіця, якому на нараджэнне не прынеслі *кравая*, не зможа ажаніцца або выйці замуж². Сярод гэтых падарункаў абавязкова былі разнастайныя пірагі. Часта пірог, які прыносіў старшы сват або дзевер, называўся *кравая*. Вядома, што славяне ўпрыгожваюць абрадавы хлеб галінкамі вечназялёных або пладовых дрэў. Сербы для гэтай мэты часцей за ўсё выкарыстоўваюць галінкі вішні, чарэшні, слівы. Дрэўца, сімвал вечнай маладоści, здароўя і нараджэння дзяцей, у Атоцы называлася *краваль* (Речник 10,390). Магчыма, гэтым трэба растлумачыць з'яўленне ў Лескаўцы дыялектнага *краваяка* 'сліва' (Речник 10,389). Вытворныя найменні вясельных чыноў, адказных за выраб караваю, у паўднёвых і ўсходніх славян таксама блізкія, параўнай *краваяноша*, *кравальноша*, бел. *каравайніца*, руск. *коровайница*.

Іншыя вядомыя сербскія назвы вясельнага пірага — *колач*, *пита*, *саборник* (*саборњак*), *погача*. Іх таксама як і бел. *каравай* маглі пячы і ў до-