

СИМВОЛІКА РИТУАЛЬНОГО ХЛІБА (за матеріалами коровайного обряду на Поділлі)

У статті аналізується коровайний обряд на Поділлі, його міфологічні витоки, з'ясовується символіка ритуального хліба (короваю). На матеріалах весільних пісень з'ясовується його семіотика, поліфункціональність значень, висвітлюється взаємозв'язок поетичної символіки з обрядом.

Ключові слова: *коровай, хліб, весільний обряд, фольклор, Поділля.*

Нині дослідження фольклорно-етнографічних матеріалів певною мірою дає змогу реконструювати давні реліктові явища, зокрема обрядової творчості, що є каталізатором національного менталітету, естетико-психологічних та мистецьких уподобань етносу. Подільський регіональний варіант весілля посідає важливе місце в етнографічному вивченні родинної обрядовості, реліктових сакральних ритуалів, є глибоким і цінним прихистком космогонічних поглядів і вірувань наших пращурів. Особливе місце у весільних обрядах відводиться хлібові у широкому значенні цього слова: хліб повсякденний, який у певних ритуальних діях набуває нових функцій, коровай, калач, численні види печива, хлібне зерно й колосся, яке на Поділлі застосовують у багатьох випадках.

Здавна в українській традиції хліб був ознакою добробуту родини, плодючості і продовження роду. Такий ідейний зміст хліба-короваю існує і тепер, хліб зберігає і наснажує людське життя. Тому у статті проаналізуємо подільський коровайний обряд, його міфологічні витоки, спробуємо з'ясувати символіку обрядового хліба та виявити його семіотику, висвітлити взаємозв'язок поетичної символіки з обрядовим процесом, розкрити семантику символів через вегетативну, зооморфну і числову системи.

Коровайний обряд посідає чільне місце у структурі традиційного весільного обряду багатьох народів. Серед безлічі обрядів магічних дій та ритуалів, пов'язаних зі вступом у шлюб двох людей, до нас дійшли лише найживучіші, закорінені у давніх традиціях і віруваннях, пов'язані із прадавніми кельтами: сонця, вогню та домашнього вогнища, води, зерна, дерев і рослин, птахів тощо.

Весільний коровай – це символ плодючості, об'єднання молодих у сім'ю; щастя, спільної долі [23, с. 73]. Саме хліб акумулює в собі результат поєднання землі й води, символізує продовження людського роду.

Крім того, коровай на весіллі виступає жертвним хлібом, одним із символів бога-сонця. Зерно та хліб вбирають у себе сонячну енергію і силу землі, тому ритуальний хліб обов'язково випікався круглої форми (за подібністю до них) і відіграв важливу роль у ритуально-магічній системі.

Перед випіканням тісто для короваю “бгали” – розчиняли, замішували. М. Сумцов вважав, що поняття “бгати” походить від слова “бог”, зважаючи, що друга назва короваю “дивень” (давньоіндійське “*deva*”) [21]. М. Нікольський пояснював коровайний обряд як церемонію постулювання зачаття, утробного росту і народження бога Короваю-Вирапаю як бога шлюбу. Коровай уявлявся ембріоном, символом плоду, що росте, звідси розподіл короваю міг вважатися як жертвопринесення Божественної дитини [16, с. 213].

У пісенних рядках із с. Погребище на Вінниччині зустрічаємо образ короваю, що уособлюється з раєм: “Короваю-раю, я ж тобі догоджаю: / Сиром посипаю, маслом поливаю. / Я ж тобі догоджаю: / Квітками вкрашаю, / А зокола тетеречки, / А з середини перепілочки – / Хорошенько співаю” [18, с. 139]. На користь поняття святості короваю свідчать й “Матеріали...” П. Чубинського. Зокрема, у с. Калюсик Ушицького повіту (тепер – Віньковецький р-н Хмельницької обл.) коровай роздавали кожному гостеві, “який приносить додому і тримає його як просфору. Гільце теж розламується по частині кожному” [29, с. 631].

Як до живої істоти, звертаються жінки-коровайниці до весільного хліба, який має божественне походження, вміє мислити, розмовляти: “Рости, рости, короваю, із Божого дару, / Бо в Ганнусі рід великий, / Щоб було чим обділити. / Заговорив коровай з печі: / – А де ж мої коровайниці? / Ой чи вони там попилися, / Що й за мене та й забулися?” [11, с. 49].

Можливо, коровай є образом небесного весілля, де Сонце – наречена, а Місяць – молодий, тому у весільному обряді дві половинки короваю так само символізують молодих.

У піснях коровай може ототожнюватися з небесними світилами: “Зробіть мені коровай красний, / Як на небі місяченько ясний, / Зробіть мені з шишечками, / Як той місяць з зірочками!” [7, с. 111]. У селі Дяківці Вінницької області до весільного хліба як найдорожчого, найціннішого скарбу співали: “Коровай наш масний, / Удайся нам красний, / Як світ білий,

як день милий, / Як ясне сонце, що світить у віконце” [6, с. 34]. О. Потєбня вважав, що прикметник “красний” зберіг смисловий зв’язок із сонячним світлом, вогнем, небесними світилами взагалі [19, с. 30].

Коровай ретельно місили, стежили, аби тісто вимісили не занадто круте, бо життя молодих складеться скрутно, але й не рідке, бо коровай розрепається і подружнє життя начебто розпадеться [12, с. 32], трапиться біда, неприємності, несподівані зміни. Всіляко улещували й піч: “Пече наша, пече, хороше нам коровай спечи, / Щоб не підпалився, щоб не засмалився, / Щоб був білий, як мак цвілий, / Як ясне сонце, що світить у віконце...” (с. Мислятин Ізяславського р-ну Хмельницької обл.) [33]

Існувала й низка заборон, що їх необхідно було дотримувати під час коровайного дійства. Скажімо, тісто у дерев’яних ночвах обов’язково місили до себе, щоб молоді завжди були разом; не можна було місити його кулаками. Прикраси на коровай (фігурки птахів, квітки тощо) не дозволялося робити ножом, лише тупим кінцем ложки (щоб не було гострих ситуацій у сім’ї). Вірили, якщо до короваю брати ножа – буде чоловік, як з ножа (лихий).

Коровай садили в піч при зачинених дверях і без сторонніх очей, не дозволялося нікому виходити з хати, стукати дверима, доки коровай в піч не посадять – щоб, як казали у селі Мислятин, “дух не вийшов і добро не випустити з хати”.

Символічно й те, що випікали коровай лише ті жінки, які виходили лише один раз заміж і жили у злагоді зі своїми чоловіками. Як свідчать записи Гната Танцюри, “покритка, вдова, розвідниця, московка, шлюха, “нечесна”, та, що в неї весілля було “без вінка”, та, що мала два-три шлюби, та, що в неї діти мруть, – не можуть бути коровайницями (місити й пекти коровай)” [25, с. 55].

Кількість коровайниць на Поділлі коливалася від двох-трьох до семи-десяти, часом чотирнадцяти. У сімейному житті парне на думку М. Сумцова, служило означенням уже здійсненого й завершеного, близького до смерті; непарне – означення того, що здійснюється, росте, далеке [24, с. 90]. Непарну кількість жінок під час випікання доповнює коровай на означення чогось уже здійсненого, завершеного (у нашому випадку шлюбу), так само, як непарну кількість весільного поїзда (чи гостей) молодого (молодої) має доповнити молода (молодий).

Проте в окремих районах Хмельниччини коровай місили парна кількість жінок на знак подружньої пари: “Штири квітки на стіні висить, / Штири жінки коровай місить. / Штири квітки зелененькі, / Штири жінки молоденькі. Традиційно весільний коровай могли місити лише молоді господині продуктивного віку (квітки зелененькі).

Оскільки число чотири уособлює землю, цілісність, повноту, а мальований ромб, перехрещений на чотири ділянки на лоні невеличких жіночих фігурок часів трипільської культури, – символ плодovitості [9, с. 584]. Якщо абстрагуватися від номінаційного осмислення й виходити з графєми, то ромб або квадрат із хрестоподібним заповненням у культурах енеоліту чітко ідентифікується археологами як знак жіночої фертильності [22, с. 191]. М. Селівачов зазначав, що ідеограмою поля і жіночого начала є перехрещений квадрат (або ромб) із крапками всередині кожної долі, а також ідеограма сонця (хрест у колі) [22, с. 206]. Б. Рибаків наводить систему аргументів на користь того, що коло з хрестом усередині є символом і сонця, і вогню. Концентричні кола й кружечки з крапкою усередині, на думку В. Даркевича, – загальнозживані солярні символи (починаючи з бронзового віку) [22, с. 205].

З другого боку, четвірка коровайниць, могла втілювати у собі й чотири сторони світу, чотири стихії, причетні до сакрального процесу приготування доленосного хліба: воду, вогонь, повітря і землю; чотири пори року, стани буття тощо.

Вимішування короваю символізувало плідність нареченої, повноцінну родину, щасливе життя в парі. Чотири коровайниці біля діжі з тістом (чи біля столу тощо) згори графічно нагадують хрест чи то прямий (символ Сонця, чоловічого начала, Логоса, творця), чи то косий (уособлення жіночого начала, Місяця). Ймовірно, поєднання (взаємодоповнення) обох начал (чоловічого і жіночого) повинне було дати поштовх до зачаття, початку нового життя.

Іноді коровай місили три жінки (у с. Зайчики Волочиського р-ну), графічно утворюючи трикутник, який, можливо, міг уособлювати три життєтворчі стихії – воду, повітря, землю; родину – батька, матір і дитину; три стани буття – народження, життя і смерть тощо.

Можна припустити, що за давніх часів в образах коровайниць могли втілюватися породіллі – богині дітонародження, жіночої долі і долі новонародженої дитини (тут – бога короваю, божественної дитини). За віруваннями, вони оберігають кожну матір та її немовля від нечистої сили як удень, так і вночі, аж поки дитину не похрестять. Коли народжувалася дитина, то в жертву цим богиням у давнину справляли бенкет. Спочатку породіль було дві, згодом три, пізніше стало сім, що відповідало дням тижня [9, с. 424]. Мабуть, не випадково і тепер на Поділлі складовою коровайного обряду є частування коровайниць з приводу народження короваю.

Образи Рода і породіль пов’язані із символікою зоряного неба. Подекуди на Поділлі коровай прикрашали зірками, очевидно, не лише як вияв культу небесних світил. Крім того, поняття “Род” означало “доля”, “призначення” [9, с. 424].

Іноді образ Рода (сокола) – бога життя і долі, творця Всесвіту [9, с. 423] – присутній і в коровайних піснях: “Соколонько прилітає, / У п’єц заглядає, / Чи в хорошеє місце / Короваєві сісти?” Цікаво, що в пошану Роду (у перший день Різдва) приносили в жертву найвеличніший дар земних плодів – хліб-коровай, а ще сири і мед. Символом цього божества родючості і снаги був бик [9, с. 424].

Коровай має родовий характер. Однією із найдавніших традицій українців, зокрема на Хмельниччині, як і на Волині, Поліссі, у Галичині (Львівській області), є випікання весільного хліба тіткою чи хрещеною молодого (молодої) та урочисте перенесення його до весільного дому. Коровай, таким чином, зберіг ознаки давнього світоглядного символу родової честі, ознаки родового достатку, є дарунком молодій (молодому) від родини та має надзвичайно привабливий зовнішній вигляд: “Не житній, а пшеничний – / Всій родині величний! / Пшеничний, петльований, / Родом дарований” [5, с. 221].

У поетичних текстах знаходимо додаткову мотивацію випікання короваю. Скажімо, у с. Шкроботівка Шумського р-ну Тернопільської області молодому рай (коровай. – С. М.) дали батенько і матінка рідненькі “за тихенькіі похідочки, за низенькіі укліночки”, за те, що “дверечками не стукнув, до матінки не гукнув” [30, арк. 158].

У селах Красилівського р-ну на коровай скликали всю родину з усіх усюд, наголошуючи, щоб приходили: “Близькіі і далекіі, багатіі і убогіі. / Багатими величатися, а бідними – посилатися” [11, с. 49]. Борошно для короваю несли всі члени роду, а за старих часів приносили зерно, яке мололи на жорнах у хаті молодої, співаючи пісень.

В. Петров вважав, що випікання короваю, як і виття гільця, обливання молодої пари, використання вінків є не так обрядом очищення, як родовим завершальним актом у церемонії прийняття молодої в рід її чоловіка. Це не пережиток релігійного культу світила, а вияв родового культу, бо згадки про рід наскрізні у весільних піснях [17, с. 263]. Таке об’єднання різних продуктів від господарств коровайниць мало на меті скріпити, зміцнити молоду сім’ю.

На спід обрядового хліба клали навхрест шматки тіста або чотири колосочки, підперезані обрубкою з цього самого тіста, – підшву, на неї – велику паляницю з цілого шматка тіста, зверху були прикраси: шпешечки, гусочки, качечки, рожі, подекуди зірочки.

На Поділлі на дно короваю клали копійки, що, очевидно, є явищем пізнішого походження, коли гроші почали уособлюватися з добробутом, багатством людини. У селі Карпівці Хмельницького району монети кладуть усі члени родини: “Ой копійчко маленька, / Кладе тебе на спід ньенька, / Кладе тебе та й ще й тітка, / Щоб заможні були дітки. / Кладе тебе вся родина, / Щоб щаслива їм година” [12, с. 34].

Традиційно весільний коровай годиться об’язувати рушником, прикрашати вінком із барвінку, квітів, калини. Вінок, як і коровай, має форму кола – символ Матері-землі, її життєдайної сили; уособлення сонця; апотропей. Він – символ квітучості роду і його багатства [9, с. 76]. З другого боку, вінок на коровай можна розглядати як відгомін звичаю чіпляти гірлянди з барвінку на жертвоних тварин (корову. – С. М.) в обрядах переходу з одного стану життя до іншого [22, с. 176]. Подібну лімінальну семантику має рушник, який супроводжує перехідні етапи людського життя і є медіатором між земним і потойбічним світами.

На північному сході Поділля у коровай під центральну шишку чи рожу обов’язково запікали два сирих яйця, які при розподілі короваю віддавали молодим. Л. Голембійовський, описуючи весілля на Поділлі, пояснював споживання нареченими коровайних яєць як звичай, що символізує продовження роду [1, с. 303]. Подібний коментар знаходимо й у Й. Лозинського, який зазначав, що поряд із випеченими птахами випікають яйця або віпають їх у коровай: “Тиї яйця спеченіі служат залюбленим за приймачок і за знак будучної множинности” (тобто плідності) [15, с. 61].

Певною магічною силою наділені й епітети до коровайниць, значення яких за контактом мало перейти на молодих: “Як ми тебе, коровай, місили, / З Бугу воду носили, / Хоч не з Бугу, з криниці, / Замісили коровай сестриці. / Черевата місила, / Мохната ліпила, / Хороша і вдатна в піч всадила”. Коровайниці виконували доленосне призначення. Тут черевата, очевидно, символізує плодючість, мохната – багатство, хороша і вдатна – красу, успіх у випіканні короваю. У тому разі, коли коровайниці наперед знали, що молода не чесна, схожі означення могли мати зовсім іншу, негативну, семантику: “Черевата коровай місить, / А черевато до колін висить. / А дружба підбігає, / черевато підіймає” [25, с. 58].

Весільний коровай – символ дівочої честі, незайманості, цноти. Тому, хто одружувався вдруге, коровай на Хмельниччині не пекли. На думку Р. Іванової, два основних компоненти обрядового хліба – борошно й вода – є символами ритуальної чистоти і плідності дівчини [13, с. 81].

Цікавою особливістю коровайного обряду є побутування в окремих районах Тернопільської області, як і на Івано-Франківщині, солоного обрядового хліба під назвою “доля” (образ “долі” у народній творчості асоціюється із судженням). Це підтверджує думку О. Потєбні, що коровай був символом заміжжя взагалі.

На долю наречених впливали й свічки. Скажімо, у с. Мізяківські Хутори на Вінничині у зліплений весільний коровай встромляли дві запалені свічки, які горіли і в печі. За їхнім паланням визначали довговічність життя молодих: “чия швидше потухне, той швидше помре”.

Подільський коровай, як і на більшій частині України, був круглої форми і складався з трьох частин по вертикалі [26, с. 26], які, можливо, співвідносилися з трьома світами – підземним, земним і небесним; минулим, теперішнім і майбутнім. Тому, очевидно, нижню частину віддавали музикам, тобто чужим, залишаючи у минулому молодече, безтурботне життя, дівування; середня призначалася родині, а верхня – нареченим, майбутньому спільному подружньому життю.

У символічних весільних піснях до короваю, паралельно із вживанням гіперболи, часто вживане і сакральне число “сім”. Це божественне число Всесвіту, що складається з трійки як символу неба і четвірки як символу землі й тіла [9, с. 584]. Вважають, що воно зустрічається скрізь у природі і належить до ряду Священних. Дуже часто Дерево життя, Дерево роду (сім’ї) зображали із сімома гілками.

На Поділлі весільний коровай найчастіше складався з сімох компонентів, що могли варіюватись, як-от: борошна, води, молока, сметани, масла, цукру або меду, яєць. У ньому “Сім мішків муки з млина, / Сім відер води з моря, / Ще й півпуда масла, / Яєць півтораста” [7, с. 387] (варіант: “Із трьох криниць вода, із трьох млинів мука”), або ж: “Із семи ланів пшениця, / Із семи криниць водиця. / Від семи курок яйця, / Що нанесли місяця марця” [11, с. 49]. Цікавим уточненням щодо яєць є наголос на їхній якості. Зокрема, для виготовлення короваю, як і писанок, треба було взяти яйця молодих курочок “первісток”, що вперше (навесні) почали нестися [9, с. 372]. Коли в господині не було півня, то яйця міняли в сусідів, бо на писанку незапліднене не годиться. Таким чином, яйця могли нести семантику плідності молодої, яка часто у весільних піснях називається курочкою, утінкою тощо.

Пропорції складників подільського короваю – “таємна” комбінація, можливо, тому поетичні тексти часом починаються так: “Ніхто не вгадає, що в нашому короваї”. На сході Поділля до короваю додавали “сім кіп ячочок, сім бочок меду, сім фасок масла, сім мірок муки”, що привезли “семигоряни з семи гір” [18, с. 133]. В усіх народів число сім поважали, оскільки воно лежить в основі всієї еволюції.

Свого часу Хв. Вовк зазначав, що коровайниця неодмінно мусить бути непарне число, як-от у білорусів (сім). У давніх індусів у приготуванні соми (весільного хліба) мусило брати участь сім жінок, що належали до того самого роду, що й молода; їм давали епітет корів, а сому звали їхнім биком [8, с. 199].

Для числа, яке в архаїчних культурах було сакралізованим засобом орієнтації у всесвіті, характерна велика абстрактність та амбівалентність. Можливо, тому у весільних піснях та звичаях зустрічаємо різне семантичне наповнення “парності – непарності” як числового вияву бінарних відношень, та походить з первісного усвідомлення подвійності світу, що передувало складнішому, тричленному його поділу. Можливо, “парність – непарність” треба пов’язувати з протиставленням цілого як такого, що складається з необхідної кількості частин, – нецілому, однієї з необхідних частин. Вважається, що ціле – частина є аналогічним до парне – непарне, а число “два” символізує ідею взаємодоповнюючих частин монади (чоловічої й жіночої).

Семантика весільного короваю має узагальнювальне значення всіх його компонентів, ознак. Не можна залишити поза увагою й поняття “золота”, золотого кольору, що найчастіше зустрічається в подільських обрядових піснях до коси чи короваю, адже кольорова семантика весільної пісні вносить додаткові смислові нюанси у трактування поетичного символу. Скажімо, у весільній пісні “Щаслива Ганнуся у Бога, / Спекла їй тьотуня коровай. / Під ним підшва залізна, над ним обручка злотиста. / Надовкола китиці пшениці – / Сплескали коровай сестриці [12, с. 31]. “залізна підшва”, як і “златиста обручка”, мала символічне, оберегове значення як самого короваю, так і дівчини-нареченої. Зокрема золотий німб обручки міг уособлювати сонце, що є символом моральної чистоти і духовного світла.

У давнину жовтий (золотий) колір означав багатство, сонце. На Поділлі вважають, що сонце – це відблиск обличчя Божого, і тому воно так яскраво світить. Це колір давнього бога Велеса, в особі якого відображалось очікування врожаю, приплоду, багатства. Можливо, ще й тому тісто короваю мало золотавий відтінок (від меду, курячих жовтків) як вияв пошани богам, уособлення з небесними світилами. Як зауважував Дж. Тресіддер, мед, окрім лікувальних властивостей, є й афродізіаком, що сприяє плодючості [27, с. 218].

З другого боку, жовтий колір – колір осені, в’янучого листя, зрілого колосся, водночас ознака хвороби, смерті, життя у потойбіччі. Таким чином, коровай, як і сама наречена, міг позначатися жовтим (золотим) кольором як лімінальний атрибут, що супроводжує дівчину на межі між життям і смертю, дівуванням і подружнім життям.

В. Балущок зауважував, що хліб був символом родючості, атрибутом лімінальної фази жіночих ініціаційних обрядів [3, с. 34]. Йдеться про коровай, обрядове печиво, калачі, снопи і солону, зерно, житні колоски, обрядову кашу, оскільки жінка традиційно символізує плодючість землі.

Те, що коровай є елементом ініціаційного часу, засвідчує присутній у коровайних піснях образ Дунаю (“Як ми коровай місили, / З Дунаю воду носили” [25, с. 56]. Інколи вже

готовий коровай пов'язується з його водами: “Поплив коровай за Дунай, / А біг Микола – не догнав, / А бігла Наталка – зловила, / Білії рученьки зломилла” [25, с. 57]. Вода – це уособлення ріки, межа, що розділяє світ живих і мертвих, тобто життя і смерть, є важливим ініціативним символом переходу дівчини в новий стан, ознакою проходження нею порубіжної фази ініціації [3, с. 34]. Подібну семантику мав і день випікання короваю – “субота”: “П'ятниця – начальниця, а субота – коровайниця”, яка в народних уявленнях пов'язувалася з межею, переходом.

Усе, що пов'язувалося з випіканням хліба, окрім своїх ужитково-практичних функцій, мало й ідейно-символічний зміст. Магію любові несла вода для короваю: “Ми до клуні воду несемо, / Господа-бога просимо, / Роди, боже, жито-пшеницю / І всяку пашницю, / Ще й рожеві квіти, / Щоб любилися діти” [4, с. 220].

Коровайниці виконували роль магічних осіб, були причетні до добробуту нової родини. Помивши руки з тіста, вони тією водою умивалися самі, вмивали присутніх, насамперед батьків і молодих, цілувалися навхрест над короваєм. Такі дії були символом любові та щасливого майбуття молодих: “щоб діти добре жили”, “щоб були чесними і величними”, “щоб любилися і дружилися”, “Як ми ліпили, як ми робили, які ми – такі й вони” [1, с. 307]. Воду виливали під солодку вишню або яблуню (“Щоб життя молодих було солодким”), а в деяких центральних районах Поділля воду несли на тік, де молотили жито, чи до клуні.

На півночі Хмельниччини миску, в якій мили руки з-під тіста, перекидають через хату і залишають її побитою – на “щастя”. У с. Зайчики Волочиського р-ну воду виливали корові – “бо то з тіста”, а самі вмивали одна одну, “щоб молоді любилися”.

Існує думка, що коровайний обряд посідає чільне місце у системі весільних обрядів, тому що за язичницькими звичаями укладання важливої угоди, в тому числі шлюбу, здійснювалося шляхом споживання ритуального хліба та солі. На думку О. Фрейденберг, традиція їсти розламаного тотема робила учасників цієї трапези родичами, оскільки зі шматком тотемної жертви на кожного учасника начебто сходила частина тотемного духу [28, с. 208-209].

М. Сумцов зазначав, що коровай – це священний хліб, який має велике ритуальне значення і, без сумніву, жертвний характер. Про це свідчить і його назва, близька до санскритського *krvaу*, латинського *caro*, що означає м'ясо. Цей самий корінь мають слова слова крава, корова, кров, *krw* та ін. [8, с. 198]. Тому з такою обережністю і ретельністю його місять, випікають, вбирають і насамкінець ділять.

На думку дослідників, еволюція короваю від тваринної жертви (бика – солом'яного бичка – вола) до короваю – жертви рослинної вказує на різні епохи розвитку людської спільноти – від мисливців-скотарів до хліборобів, тому й ставлення до короваю як до своєрідної “жертви” особливе. Як зазначав Хв. Вовк, у день Св. Юрія болгари пекли великий напівкруглий хліб під назвою боговица, на який зверху наліплювали фігурки різних тварин, овець, лошат тощо [8, с. 198].

На думку О. Афанасьєва, обробіток полів, сприяння родючості землі через природне удобрення ґрунту волами зблизило їх з божествами, що уособлювали в образі биків і корів ідею землеробства. Корова в окремих народів сприймалася як символ плодючості землі [2, с. 162]. Небесні світила і явища, містячи у собі джерело тепла, плодючості, а отже, народного добробуту, у міфологіях різних народів представлені биками, коровами і баранами [2, с. 159].

Отже, у весільних обрядах хлібові належить найбільше функціональне і символічно-сміслові навантаження, в першу чергу це стосується короваю. Символічний підтекст елементів і мотивів коровайних пісень розвинений, багатозаровий, полісемантичний і часом суперечливий. В обрядодіях та піснях бачимо співіснування складових та елементів обряду різночасової глибини. Ідеологічний зміст весільного короваю зосереджується навколо прадавніх ідей плідності, продовження роду, примноження гараздів, пошанування богів, небесних світил, добробуту, щастя молодят і всієї рідні.

Нині традиційний коровайний обряд втрачає свою значущість у весільній феєрії Поділля, оскільки коровай усе частіше випікають на замовлення. Проте сам обрядовий хліб є обов'язковим атрибутом весільного дійства, символом родючості, продовження роду, побажання добробуту, любові, щасливої долі молодої пари.

Література

1. Артюх Л. Їжа та харчування // Поділля / Артюх Л. Ф., Балушок В. Г., Болтарович З. Є., та ін. – Видавництво НКЦ “Доля”. – 1994. – С. 282–313.
2. Афанасьєв А. Происхождение мифа / А. Н. Афанасьєв // Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост., подготовка текста, статья, коммент. А.Л.Топоркова. – Москва: Индрик, 1996. – 640 с.
3. Балушок В. Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // В. Балушок. – НТЕ. – 1994. – № 1. – С. 31–36.
4. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні: Історико-етнографічне дослідження / В. К. Борисенко; Відпов. ред. М. М. Пазяк. – Київ: Наукова думка, 1988. – 192 с.
5. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди // Поділля / Артюх Л. Ф., Балушок В. Г., Болтарович З. Є., та ін. / В. К. Борисенко. – Видавництво НКЦ “Доля”. – 1994. – С.217 – 228.
6. Весілля. У двох кн. – Кн. 2. / Упоряд. текстів, примітки М. М. Шубравської, нотн. мат. упорядк. О. А. Правдюк / Весілля. – Київ: Наукова думка, 1970. – 478 с.
7. Весільні пісні: У двох книгах. Кн. 2: Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття / Упоряд., авт. вст.ст. та приміток М. М. Шубравська; Нотний матеріал упоряд. Н.А.Бучель / Весільні пісні. – Київ: Наукова думка, 1982. – 680 с.
8. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології / Хведір Кіндратович Вовк; Підгот. вид., упоряд. іл., передм. Ю. Іванченка; Худож. оф. І. Динник. – Київ: Мистецтво, 1995. – 336 с.

9. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – Київ: Либідь, 2002. – 664 с.
10. Войтюк Л. Коровайний обряд на Поліссі / Л. Войтюк // НТЕ. – 2004. – № 4. – С. 107 – 112.
11. Гжимайло Ю.Д. Из народных вуст: фольклор / Ю. Д. Гжимайло. – Хмельницький, 1993. – 86с.
12. Козяр С. Українська родина обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон / Світлана Козяр. – Хмельницький, 2000. – 72 с.
13. Кулагіна А.В. Болгарське весілля / А. В. Кулагіна // НТЕ. – 1986. – № 6. – С. 80-81.
14. Лановик М., Лановик З. Українська народна словесність / М. Лановик, З. Лановик // Посібник для студентів вищих навчальних закладів. – Львів: Літопис, 2000. – 614 с.
15. Лозинський Й.І. Українське весілля / Й. І. Лозинський; АН України. Ін-т народознавства; Упоряд. і вступ. ст. Р. Ф. Кирчіва. – Київ: Наукова думка, 1992. – 174 с.
16. Никольский Н. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н. М. Никольский. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1956. – 273 с.
17. Петров В. Весілля як родовий акт і весільні пісні / В. Петров // Енциклопедія українознавства. Заг. частина. Перевидання в Україні. – Київ, 1994. – С. 261–263.
18. Пісні Поділля / Записи Н. Присяжнюк в селі Погребище, 1920–1970 рр. / Упоряд. С. В. Мишанич / Пісні Поділля. – Київ: Наукова думка, 1976.– 524 с.
19. Потебня А. Слово и миф / А. А. Потебня. – Москва: Правда, 1989. – 345 с.
20. Пропп В. Русские аграрные праздники / В. Пропп. – Ленинград, 1963. – 230 с.
21. Сапеляк О. Чому хліб печуть, а коровай бгають / О. Сапеляк // Жовтень. – 1998. – № 10. – С.135-136.
22. Селівачов М. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія) / М. Р. Селівачов. – Київ: Редакція вісника “Ант”; Ніжин: ТОВ “Видавництво “Аспект-Поліграф”, 2005. – XVI, 400 с.
23. Словник символів / За заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренко / Словник символів. – Київ: Ред. часопису “Народознавство”, 1997. – 156 с.
24. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских / Николай Сумцов. – Харьков, 1881. – 210 с.
25. Танцюра Гнат. Весілля в селі Зятківцях / Упоряд., ред. М. К. Дмитренко, Л. О. Єфремова / Гнат Танцюра. – Редакція часопису “Народознавство”, 1998. – 404 с.
26. Топоров В. Первобытные представления о мире / В. Н. Топоров // Очерки истории естественных научных знаний в древности. – Москва, 1982. – С. 8–41.
27. Тресиддер Дж. Словарь символов / Дж.Тресиддер / Пер. с англ. С. Палько. – Москва: Фаир-Пресс, 1999. – 448 с.
28. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра / Ольга Фрейденберг. – Ленинград, 1936. – 399 с.
29. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Обряды. Издан под наблюдением д. чл. Н. И. Костомарова / П. Чубинський. – Санкт-Петербург, 1877. – Т. 4. – 746 с.
30. Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України. – Ф. 14-3, од. зб. 342. – Записав С. І. Турик в с. Шкроботівка Шумського р-ну Тернопільської обл. (далі – РФ ІМФЕ).
31. РФ ІМФЕ. – Ф. 14-4, од. зб. 471. – Зап. 1980 року В.К.Борисенко в с. Лісоводи Городоцького р-ну Хмельницької обл.
32. РФ ІМФЕ. – Ф. 14-5, од. зб. 512, арк. 122–127. – Записав О. В. Боряк в с. Зайчики Волочиського р-ну Хмельницької обл.
33. Рукописні фонди Подільського відділення ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.

The custom of bridecake in Podillya, its mythological origin have been analyzed in the article. The symbols of the custom of bridecake have been found out. Semiotics of the bridecake, its polyfunctionality have been found out on the material of wedding songs. Interconnection between poetic symbolic and custom has been explained. Some attempts to reconstruct ancient relict phenomenon of the bridecake custom have been made.

Key: bridecake, bread, wedding custom, Podillya