



УДК 39(=161.2):[398.3:398.82]=135.1/.2]
(477-22-192.2)

Надія ПАСТУХ

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7703-5541>

ПЛЮВІАЛЬНІ ПРАКТИКИ В УКРАЇНСЬКИХ СЕЛАХ УКРАЇНСЬКО-МОЛДОВСЬКОГО ПОГРАНИЧЧЯ: ОБРЯД «ПОХОРОН ЛЯЛЬКИ» ТА СУПРОВІДНІ ГОЛОСІННЯ

Стаття присвячена аналізу обряду «похорон ляльки» та супровідної голосильної традиції, які побутують на теренах українсько-молдовського пограниччя та скеровані на те, щоб відвернути затяжну посуху. Джерельною базою для дослідження стали матеріали семи експедицій, які здійснили автор статті та колега Ольга Харчишин упродовж 2005—2009 рр. у десяти районах Молдови та семи районах Вінницької, Хмельницької та Чернівецької областей в Україні. У роботі проаналізовано час виконання обряду, його загальну структуру, систему дійових осіб, предметне оснащення «похорону», місце та функції вербального компонента в обряді та його текстологічні особливості. Особлива увага звернена на ті чинники, які посприяли природному входженню чужого обряду та фольклору в українську ритуальну традицію, а саме явище осмислено як органічний симбіоз української та молдовсько-румунської обрядових культур в умовах міжетнічного культурного пограниччя.

Ключові слова: «похорон ляльки», плювіальні обряди, обряди викликання дощу, голосіння, українсько-молдовське пограниччя.

© Н. ПАСТУХ, 2018

Обряди викликання дощу — один з важливих, життєво цінних сегментів ритуальної культури більшості народів. Дослідники неодноразово вказують на надзвичайну актуальність у минулому обрядів та ритуалів, пов'язаних із викликанням дощу, про що свідчить хоча б обсяг наявного ще й сьогодні «живого» етнографічного матеріалу, дотичного до цієї теми [1, с. 192]. Значення таких чинностей зростає, коли йдеться про обрядову традицію народів, що проживають на теренах із порівняно посушливим кліматом¹. Так, дослідник обрядової культури східнороманців Антоній Мойсей спостеріг, що плювіальний обряд Калоян широко розповсюджений серед східнороманського населення саме рівнинних теренів, натомість у гірській зоні він відсутній, оскільки «тут не існувала гостра потреба у викликанні дощу (присутня достатня кількість вологи)» [3, с. 100]. Українсько-молдавське пограниччя якраз той терен, для якого характерне тривале бездощів'я у весняно-літній період, відтак обряди викликання дощу набувають тут особливо помітного, життєво важливого статусу². Намагання якомога ефективніше вплинути на процеси циркуляції вологи в природі підштовхнуло українців, що мешкають у контактних зі східнороманським населенням зонах, до спроб попрактикувати з чужоземною магією, яка, ймовірно, в очах непосвячених поставала як досить загадкове, а тому й особливо дійове священнодійство³. Йдеться про запозичений обряд «похорон ляльки» та супровідні до нього голосіння, що побутують у середовищі українців українсько-молдовського та українсько-

¹ Саме природно-кліматичними особливостями пробує пояснити Т. Агапкіна той факт, що звичаї та заборони, пов'язані з профілактикою засухи, у балканослов'янській культурі набувають більшого значення, ніж у західних та східних слов'ян [2, с. 318].

² На Бессарабію як терен із посушливими кліматичними умовами вказує Л. Антохі у своїй статті «Обряд «Папаруда» в Басарабії: семантико-генетичний дискурс» [4, с. 67—68].

³ Випадки запозичення від сусідів не властивих для тієї чи іншої місцевості обрядів викликання дощу в разі затяжної засухи відомі в науці. Так, у с. Очкине Середино-Будського р-ну Сумської обл. у повоєнний період на сьомий рік посухи в розпалі голоду жінки села, зібравшись гуртом, запряглись у плуг і переорали вздовж головну сільську вулицю в надії таким чином випросити дощу. «Старожили не пригадують звернення до цього звичаю у минулому. Судячи з усього, це — запозичення, перейняте під час переселень у роки війни (довший період частина очкинців проживала на півдні Чернігівської обл., інша — на Полтавщині)» [5, арк. 34—35].

румунського погранич та ще й нині залишаються маловивченим сегментом нашої ритуальної культури. Одразу зазначмо, що наявний матеріал змушує обмежити географію пропонованого дослідження до українсько-молдовського суміжжя, зосередившись в основному на результатах теренових обстежень, які здійснили авторка цієї статті та її колега Ольга Харчишин під час семи експедицій, проведених упродовж 2005—2009 рр. у десяти районах Молдови (Бричанський, Окницький, Дондюшанський, Глодянський, Ришканський, Єдинецький, Фалештський, Флорештський, Синжерейський, Дрокуївський) та семи районах України (у Вінницькій, Хмельницькій та Чернівецькій областях). Залучатимуться й польові матеріали етнолог Лесі Горошко, яка досліджувала українські села півночі Молдови в 2007 році [6] та згодом подала коротку розвідку про обрядове викликання дощу на теренах північної Молдови [7]. Багато цінного етнографічного фактажу вдається почерпнути з праць уже згаданого А. Мойсея, який висвітлює традицію «ховати ляльку» власне в українських селах пограниччя — в основному як порівняльну складову до однотипних обрядів у східнороманського населення Буковини [3; 8]. Так само корисна в контексті задекларованої теми стаття Еммануїла Рікмана, у якій розглянуто згаданий плювіальний ритуал на порівняно свіжому матеріалі (1980—1981 рр.), зафіксованому на півночі Молдови та на Буковині [9]. Інформантами дослідника були не лише молдовани, а й українці, що дало змогу увиразнити загальну картину даних про особливості побутування обряду «похорон ляльки» в середовищі молдовських українців. Загалом обряди викликання дощу головно в слов'янській ритуальній культурі ставали предметом обговорення в працях Світлани Толстої та Микити Толстого [10; 11; 12; 13], Наталі Велецької [14], Миколи Антропова [1], Танасія Колотила [15], Олександра Ковалова [16], Лесі Горошко [17; 7], Петра Біляковського [18], Інни Пахолок [19], Надії Левкович [20] та інших. Окремі дослідження стосувалися плювіальних церемоній східнороманських народів (Лариса Антохі [4], Василь Зеленчук та Юрій Попович [21], М. Салманович [22] та інші). У своїй статті ставимо за мету проаналізувати побутування обряду «похорон ляльки» та супровідного фольклору в середовищі українців українсько-молдовського погранич-

чя, зокрема окреслити час виконання обряду, його загальну структуру, систему дійових осіб, предметне оснащення «похорону», місце та функції вербального компонента в обряді та його текстологічні особливості. Водночас вважаємо за доцільне висвітлити причини, що сприяли природному входженню східнороманського плювіального ритуалу в систему традиційних українських обрядів, а саме явище осмислити як симбіоз української та молдовсько-румунської обрядово-фольклорних культур в умовах міжетнічного культурного пограниччя.

У праці А. Мойсея «Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини» натрапляємо на твердження про те, що обряд «похорон ляльки», зафіксований в українських селах контактних зон, був запозичений у сусідів-східнороманців [3, с. 100]. Погоджуючись із міркуванням та zarazом захоплюючись повнотою та різнобарв'ям запропонованого ілюстративного матеріалу, хочемо уточнити деякі з аргументів дослідника на користь такої гіпотези. Так, на думку автора, однією з підстав уважати похорон запозиченим є той факт, що в «українських селах відсутня власна назва ритуалу, не було зафіксовано ритуальних текстів» [3, с. 109]. Власна назва на позначення таких явищ в українських селах існує. Можливо, вона й не має такої репрезентативної іменникової форми, як у східних романців та південних слов'ян (ім'я захороненої особи чи загальна назва на позначення померлого — Калоян, Скалоян, Калайман, Пелегіє, Герман, Джерман, Небіжчик, Мучениця; найменування метеорологічного явища, яке прагнуть гармонізувати шляхом проведення обряду, — Засуха; назва божества, відповідального за регуляцію тепла чи вологи в природі, — Мати засухи, Мати дощу, Бабка дощу, Батько сонця) тощо, однак акурат відповідає типовим моделям дієслівних українських найменувань обрядів (як-от «колядувати», «щедрувати», «водити гаївки») — «ховати куклу (ляльку)», «хоронити куклу (ляльку)» — і цієї назвою цілком «уписується» у свою обрядову культуру (похорон). Серед молдован півночі Молдови та Буковини найбільш поширена назва такого обряду теж стосується власне похорону («похорон ляльки», «пепуше») [9, с. 34], але сам собою такий збіг не пояснить, хто від кого цю назву перейняв. Те ж саме уточнення стосується тези ша-

нованого вченого про відсутність ритуальних текстів, прив'язаних до обряду ховання ляльки. Вторинно використана форма голосіння (а саме її, як правило, уживають під час символічних поховань українці) — це теж ритуальний текст⁴. Окрім того, будемо бачити далі, в українців у межах «похорону ляльки» побутують не лише вторинні форми голосіння, а й особні «ритуальні тексти», приурочені суто до згаданих чинностей і не застосовувані в інших обрядових контекстах. Уважаємо за потрібне уточнити згадані аргументи насамперед для того, аби проілюструвати, як глибоко увійшов запозичений у сусідів обряд у тканину української ритуальної традиції, як природно адаптувався до звичних і знайомих українцям форм.

Варто одразу ж — услід за багатьма дослідниками міжетнічних культурних взаємозв'язків — наголосити, що далеко не все, не скрізь і не завжди перебираємо від сусідів. Як відомо, у своїй культурі засвоюється лише те, у чому є потреба, до чого є схильність, до того ж обов'язково повинна бути певна аналогія між традицією, яку сприймають, та традицією, що сприймає⁵. Сприятливий, а отже, сприйнятливий ґрунт для вживлення згаданого чужорідного обрядового комплексу в українську ритуальну культуру склали одночасно кілька обставин, на яких вважаємо за доцільне зупинитися детальніше.

1) Наявність низки спільних або схожих уявлень про циркуляцію води в природі, а відтак функціонування подібних плювіальних обрядів. Важливою обставиною, якою обумовлені легкість та природність сприйняття східнороманського обряду, стала наявність цілої низки спільних або схожих уявлень про циркуляцію води в природі, а відтак функціонування багатьох типологічно подібних плювіальних обрядів у сусідніх народів. Так, виразно суголосні в українців та східних романців візії про зв'язок небесних вод із земними⁶ (зокрема упевненість у тому,

що «закупорка нижніх водних резервуарів веде... до закупорки верхніх» [10, с. 99]); про взаємодичність таких стихій як водна, земна й вогняна та супричетність водного начала (опадів) і рослинності (зелені, троїцького маю тощо); про владу померлих (передусім потопельників, вішалників, загалом самогубців, забутих небіжчиків — тих, яких не поминали, померлих у лісі людей, померлих нехрещених дітей, померлих позашлюбних дітей) над дощем та іншими атмосферними явищами; про особливий вплив на регуляцію водообігу вдів, «чистих» дітей, «чесних» дівчат, вагітних жінок, пастухів; про дієвість подання офіри водній стихії; про аналогію між опадами та обливанням, поливанням, кропленням водою, її переливанням чи купанням у ній, а також відповідно про результативність стимуляції дощу такими способами тощо.

Аналогії в уявленнях українців та східних романців про світобудову та її метеорологічну складову, внаслідок яких чиняться однотипні дії, є тим важливіші для процесу переймання чужого обряду, чим глибше такі візії та акти занурені в серцевину всієї обрядової культури народу, який засвоює те чи інше явище культури. Іншими словами, особливо значущою є однотипність саме таких уявлень і дій, які системно «включені» в інші обряди календарного та родинного циклів, виразно марковані у своїй народній культурі, а відтак «промовляльні» для її носіїв. У нашому випадку обсервації підлягає і календарна, і родинна обрядовість, позаяк обряд захоронення ляльки демонструє цікавий синтез конститутивних рис як календарного, так і родинного ритуалів. «Календарний вектор» проявляється, зокрема, в «обхідному» характері обряду⁷, у важливості передусім статевовікової (а не кровноспорідненої) регламентації для учасників похорону, у виході процесії за межі хати і навіть за кордони села — на поля і т. д., в обливанні учасників, зрештою, в яскравому землеробському

⁴ Вторинне використання голосіння для обслуговування того чи іншого обряду є звичним для української ритуальної культури і аж ніяк не ставить під сумнів закоріненість цього обряду у свій ґрунт. Так, виконання голосіння (а не спеціальних ритуальних текстів) під час обряду проводів рекрута не є підставою уважати цей обряд запозиченим.

⁵ На принцип «схоже притягує схоже» свого часу вказав О. Веселовський, досліджуючи народну казку [23, с. 221].

⁶ Уявлення про такий зв'язок проглядає за багатьма ритуальними діями, скерованими врегулювати колообіг води в

природі, однак найвиразніше воно проступає в народних коментуваннях явища веселки. Так, широко розповсюджена в усій Україні візія, за якою райдуга тягне воду з моря або з криниці, «коби дощ знову лив», і далі «...у воду впадає» (с. Бережки Дубровицького р-ну Рівненської обл.) [24, арк. 125—126]; «Веселка п'є воду з рік і криниць. З цієї води утворюється дощ. Коли б не було цього, то не було б і дощу» [25, с. 818].

⁷ В описі «похорону ляльки» згадано, що ляльку «до обіду носили по селу і голосили» [15, с. 34].

спрямуванні дій тощо. Натомість «родинний вектор» проступає насамперед у тому, що в основу плювіальних чинностей із лялькою покладено модель одного з основних сімейних обрядів — похорону, а відтак використано його головні структурні та семантичні характеристики, як-от: в основному okazіональна (а не календарно закріплена) приуроченість, система належних дійових осіб — «кровних родичів», відповідний вербальний супровід — як правило, «родинні» тексти — голосіння і т. д. Не вдаючись у деталі, зауважмо, що і «календарний», і «родинний» вектори східнороманського «похорону ляльки» дуже близькі українцям. Перший ґрунтується на багатьох відомих у календарній обрядовості українців діях (приготування дівчатами ляльки, одягання (прикрашання) її, голосіння за нею, обливання, кроплення, кидання ляльки у воду, розривання її на шматки, облаштування спільної трапези і т. д., обходи селом, збирання коштів, речей та продуктів для облаштування обряду тощо). Другий об'єктивізується в наслідуванні похорону, каркас якого в основних рисах той самий як для східних романців, так і для українців.

Особливо яскраво акцентується в українських та у східнороманських плювіальних обрядах на пов'язаності циркуляції водної стихії із землею (заборони «рухати» землю до певної дати чи на певні свята; орання певної ділянки землі чи оборювання чогось; викопування в землі ямок та заливання їх водою; небезпека осквернення землі і т. д.). Така водно-земна сув'язь, яку спостерігаємо в багатьох плювіальних чинностях, закономірна в обрядах аграрної скерованості, позаяк «урожай залежав від землі і від води, від їхнього поєднання» [26, с. 88]. Образ сирої землі — не лише усталений реінкарнаційно-продукуючий фольклорний образ, а й типова обрядова реалія, якою послуговуються в багатьох ритуалах, а передусім у тих, що мають забезпечити опади. Відтак цілком правдоподібно кваліфікує акції із землею у ході обрядів викликання дощу В. Давидюк — як такі, що «спрямовані на видобування сирої землі» [27, с. 75]. Інші обряди, котрі демонструють значення земних надр у магії викликання дощу, стосуються не лише вибирання та створення заглибин у землі чи громадських обходів зораних ланів⁸, а й закопування чогось чи ко-

гось у ґрунт. А такими діями ми вже впритул підходимо до «логіки» захоронення з метою викликати дощ. Так, промовистою є суворя заборона залишати будь-які заглибини в землі порожніми: гола борозна, наприклад, могла стати прямою причиною настання посухи [18, с. 633]. В інших випадках фіксуємо настанови неодмінно вкласти щось у заглиблення та засипати землею. На Хмельниччині, скажімо, у Страсний четвер закопували на ниві біля межі першу свічку, освячену в церкві, щоб «дощі були нечасті, довгі, тихі» [15, с. 32]. На Київщині для припипнення бездощів'я на полі закопували в землю живого рака: «на думку, селян, цей рак до тринадцяти днів буде жити в землі і протягом цього часу випросить у Бога дощ» [30, с. 258]. Зрештою, в світоуявленнях як східних романців, так і українців є прямий зв'язок між похороном (смертю, померлим) та опадами (водою). По-перше, один із образів, у якому померлий може навідатися у світ людей після захоронення, має гідроморфну природу. Так, у голосіннях натрапляємо на прохання до покійника завітати у світ людей дощем: «*Прилинь до нас, матінко, весняною порою / Краплиною дощовою або зозулею садовою...*» [31, с. 280, № 419], а дорогу мерця на той світ названо «дощанястою»: «*Якою доріженькою ти, синочку, пошов, / Кудя та дощанястая дорога...*» [31, с. 434, № 713]. Інший плач ілюструє бачення дощу як сліз померлого: «*Он дощик накрапає — це ти, дочечко-квіточко, плачеш за цим світом*» [31, с. 693, № 1134]. І, нарешті, зафіксовано в українців спеціальні примовки на випа-

полів, нив на чолі зі священником із молитвами про дощ, що побутують як в українських поселеннях, так і в селах зі східнороманським населенням. Як правило, такі ходи проводились okazіонально — у час тривалої засухи. Однак подекуди можемо фіксувати і приурочення процесій до певної дати. Скажімо, цілком вірогідна можливість трактувати щорічні хресні ходи у поля на Духів день з корутвами та іконами як превентивний плювіальний захід. Про нього згадує В. Завойчинський у своїй праці 1880 року про с. Ленківці Хотинського повіту, принагідно додаючи вказівку на мету процесії — «для освячення засіяних нив» [28, с. 641]. Як свідчать матеріали етнологів, саме церковні обряди освячення полів вважали дієвим засобом від посухи [15, с. 33; 17, с. 131]. Подекуди для таких ходів «у царину» могли обирати інше свято, як-от Григорія чи Юрія. Так, у с. Липове Глобинського р-ну, що на Полтавщині, на Григорія виходили у поле, «щоб накликати дощ або його відвернути» [29, арк. 41, 49].

⁸ Співдотичність водного та земного начал виявляється в активно практикованих ще й зараз ритуальних обходах

док засухи, у яких звучить пряме прохання про допомогу, звернене саме до померлих, як-от на Київщині: «*Ми просім живіє, а ви нам мертвіє допоможіть, шоб нам дощик пошов*» [19, с. 710].

Об'єднує українців та східних романців також віра в те, що у період дощукільної засухи особливо впливовими є акції громадського характеру: ефективними були ті дії, які виконувалися усім сільським миром та часто в один захід (ритуальні обходи села, полів, церкви, криниць, водоймищ тощо, ткання гуртом спільного рушника, виготовлення хреста за один день; освячення громадських колодязів, орання русла ріки, доріг; обходи селом із метою зібрати «податок на дощ» чи харчі на проведення ритуальної трапези тощо). Отож, звичайний похорон як подія загальносільського значення, що збирає навколо себе велику кількість люду, пов'язана із землею, мертвими та потойбічним світом, акумулює в собі всі семантичні складові, значущі в контексті метеорологічних практик, а тому може служити зразковою моделлю для вторинного його використання;

2) Добра збереженість похоронно-поминальної та голосильної традиції на терені. Визначальною рисою українсько-молдовського пограниччя є загалом добра збереженість усієї похоронно-поминальної та голосильної традиції. Похоронний ритуал до сьогодні підтримує розгалужену та логічно вмотивовану послідовність обрядів, а архаїчні уявлення про смерть залишаються запотребуваним сектором народного знання. Так, у більшості обстежених сіл виявлені порівняно недавні спогади про так звані *ігри при мерцеві* — релікт, що в основному затрачений на центральному масиві. Окрім того, ставлення до таких явищ українців цих периферійних теренів дещо різниться з оцінкою, яку здебільшого надають під час польових обстежень українці основного етнічного ареалу. На окраїнних землях ці забави ще й сьогодні можуть сприймати як здорове та цілком вмотивоване емоційне розкріпачення та належне, навіть оптимально підхоже за таких обставин проведення часу. Таким же «духом старовини» овіяна супровідна голосильна традиція. Тут, за неодноразовими твердженнями інформаторів, голосити «*кажний може*». Окрім того, повносила течія похоронно-голосильної традиції дихає на повні груди в системі інших різновидів плачів (*народійних, сороміцьких голосінь*), що теж винятко-

во добре збереглися на згаданому терені. До слова, про уцілілу на цих землях традицію виконувати інші різновиди жанрової системи голосінь як основну з ознак терену вже згадувано в працях збирачів та дослідників українських голосінь [31, с. 54]. Навіть на вечорницях, як стверджують мешканці Молдови, хлопці та дівчата ще донедавна продовжували бавитися в мерця і голосити за ним. Так, мешканка с. Стара Таура згадує: «*Пряли... Та робили клаки. Йшли-м на клаки дівчата. Ну, пряли — як вечірниці. Пряли, йшли хлопці. Повна хата — йшли. Робили мерца. На драбину — намащували водного хлопца так, та й покладут його на драбину, та й заносят, та й голосят. Та й в одного — туво — він: «А бу вашу маму, а шо я вмер?» — кинули в терня. Сміху!» [32, арк. 58]. Таке вторинне використання голосінь у регіоні для нас промовисте, позаяк ілюструє можливість, навіть звичність послуговування цим жанром за нетиповим обставин. Отож, підсумовуючи сказане, наголосімо, на двох важливих моментах. По-перше, переймання вторинного похорону та голосінь у разі засухи від сусідів відбувалося за умов добре актуалізованої у свідомості та в повсякденній реалізації первинної форми обряду та вербального супроводу — похорону та похоронних голосінь. По-друге, сприятливий ґрунт для переймання східнороманського обряду створювали звичні в середовищі українців випадки виконання голосінь поза похоронним обрядам. Іншими словами, коли сусіди-молдовани голосили НЕ з метою гідно провести свояка на той світ, а змусити зливу проллятися на землю, в очах українців такі дії не виглядали несусвітніми, а вписувались у рамки нормальної та логічно вмотивованої ритуальної поведінки;*

3) Однотипність похоронних ритуалів в українців та молдован. На органічність перебирання плювіальних обрядових чинностей та текстів вплинула й однотипність похоронних ритуалів в українців та молдован, яку зауважували попередні дослідники⁹. Відтак структурна схожість обряду похорону ляхки в молдован і українців, яку ми згодом спостерігатимемо, пояснюється не лише точним дотриманням моделі запозиченого у східних романців обряду.

⁹ Про таку однотипність ідеться в праці В. Зеленчука «Очерки молдавской народной обрядности (XIX, начала XX вв.)» [33, с. 85].

Така подібність постає і внаслідок однотипності первинної обрядової моделі в обох сусідніх народів — похоронних ритуалів молдован і українців, які лягли в основу розгортання вторинних похоронів. З іншого боку, переймати від сусідів плювіальний похоронний обряд, кожен компонент якого близький і зрозумілий через існування схожого у своїй ритуальній культурі, ймовірно, легше і природніше;

4) «*Просит Бога со сльозами...*». Так само не зайвим чи штучним для українців був плач під час тривалої засухи як спосіб відчайдушно благати вищі сили про дощ (і як узвичаєний атрибут похорону — емоційно виправданий та ритуально запотребуваний¹⁰). Як зауважувала одна з респондентом, «*Єсли шото хочеш просити в Бога харошого, то просит Бога со сльозами. Со сльозами*» [50, арк. 21]. Окрім цього, такий випрохувальний плач в українців міг мати не лише приватний, а громадський характер. Як свідчать матеріали, у 20-х рр. ХХ ст. на Коростенщині таким чином домагався дощу навіть сам священик. Зібравши громаду, він скерував усіх на поле. Там «*стає вун (пін) на колінці і молиця. Плаче вун і всі плачут, і народ починає плакати. Ще й руки протягає, цьолує землю і всі цьолують*» (підресл. тут і надалі наше. — Н. П.) [35, с. 81]. На Тернопільщині під час засухи дев'ять вдів, прагнучи відновити рівновагу водообігу, ідуть на цвинтар, на гроби «*лиють воду і плачуть*» [15, с. 34]. Окремі чинності дозволяють углядіти у «магії плачу» не лише ознаки щирості та розпачливості прохання, а й рудименти імітативного принципу. Скажімо, щоб викликати опади, крали в сусіда горщика з борщем і вкидали його в криницю. Такі дії виконували, «*щоб сусід плакав, щоб був дощ*» [15, с. 43]. Зауважена симільність дій *плакати / дощити* особливо рельєфно виокремлюється у східнороманському тексті молитви про дощ: «*Caloie, Ene, / Cum ne surg lacrimile, / Aşa să surgă ploile...*» («*Калояне, Яне, / Як сльози з наших очей течуть, / Так нехай лються дощі...*») [3, с. 96]. З іншо-

го боку, сльози за померлим, проліті у світі живих, мають здатність наводнювати світ предків (небо чи надра), із якого, зрештою, й даровано дощ — таке уявлення імпліцитно присутнє у багатьох заборонах, на кшталт: «*Ни плач за дитиною, бо слозами утопиш*» [36, с. 334]. Поза метеорологічною магією зв'язок дощу та сліз виявляється знову ж таки достатньо презентативно, сягаючи своїм корінням міфологічної кореляції антропо- та світобудови. Скажімо, у системі снотлумачень ці явища є тотожними: «*Єк снит си дощ — то слози (хтось умре)*» [36, с. 324]. В інших фольклорних жанрах опади тлумачать як плач неба, як-от у голосіннях:

*... Да подивися!
До тебе дочечка прийшла,
Да над тобою дочечка плаче,
Да й синочки плачуть,
Да за тобою і небо плаче!
[Таке буває, шо дощ. Дак кажуть:
і небо плаче]*

*А нащо ж ти покидаєш,
А нащо ж ти у земельку йдеш?*
[31, с. 463, № 767].

Отож «гуртовий» плач на полі з метою викликати «плач» неба — явище, відоме не лише в зонах сусідства із східними романцями, — знане та відтак прийнятне воно і на інших теренах України;

5) «*Так голосять, як по мертвому всьо равно*». І останнє. Вихідна близькість східнороманських та українських уявлень про циркуляцію вологи проявляється не лише в паралельному функціонуванні колективних плачів, а й у наявності на українських теренах, що віддалені від кордону із молдованами та румунами, питомо української традиції власне голосити (виконувати ритуальний текст, що зазвичай функціонує в контексті похорону, або ж текст, який наслідує формально-змістові характеристики «класичного» голосіння) над похованою (потопленою) істотою в разі бездощів'я. Так, на Поліссі (с. Чудель Сарненського р-ну Рівненської обл.) у 80-х рр ХХ ст. за похованим у землю раком власне голосили: «*Наш раченьку, да наш батеньку, / Да наш соколеньку, / Да як ми тебе' похоронимо*», вірячи в те, що «*як закопа'ете ра'ка, то пі'де дош*» [13, с. 23]. У схожий спосіб чинять подекуди хмельничани: «*Щоб викликати дощ, вбивають жабу, вужа або горобця. Роблять маленьку труну, кладуть туди вбитого і хоронять. При цьому голосять,*

¹⁰ Про ритуалізований плач під час похорону детальніше у праці Ірини Коваль-Фучило [34, с. 173—188]. Тут варто навести дуже цікавий приклад народного пояснення потреби плакати за померлим, значущого у контексті традиції плакати задля дощу: «*Якби ви виділи, в яким він огни лежить, та й ви би плакали. Кілько я плакала, тільки тот огонь гасився...*» (с. 180).

як за рідним» [15, с. 38]. Коментарі про спосіб захоронення рака та манеру голосіння схожі до тих споминів про поховання ляльки, які ми фіксували на українсько-молдовському пограниччі [13, с. 23]. Цікаво, що в деяких селах таке голосіння «як за рідним» у контексті обрядів, скерованих зупинити посуху, мало своєрідну форму та виразно нетиповий для класичних плачів зміст. Наприклад, у с. Стодоліч Лельчицького р-ну, що на Гомельщині, дівчатка, насипавши у криницю мак, мішали воду палками та голосили: «*Макаарко, синочок, да вулезь із води, розлей сьльози по сьветуй землі*». Інформатор додає до сказаного: «*Так вот голосом і вила. Уже так голосять як по мертвому всьо равно*» [10, с. 101—102]. Однак такий коментар, очевидно, стосується радше ритмомелодики тексту, позаяк зміст та до певної міри форма відрізняються від голосильних. Разом із тим в інших селах ритуальні тексти такого характеру в ході убивання / топлення / захоронення тварини не «заводили», а «приспівували». Зокрема в окремих західнополіських селах у день св. Марка молодь крала з чужого двору віз чи кусок тину, прив'язувала до нього жабу і топила його у місцевій водоймі, приспівуючи: «*Топили ми Марка по самій яйка, / Вглуб криниці, в холод водиці*» [2, с. 329]. Зрештою, відомі в східнослов'янській традиції (навіть у тих її сегментах, що віддалені від теренів проживання східних романців) і факти поховання не тварини, а власне ляльки, і саме з метою викликати дощ. Так, у сусідній Білорусії у видрукуваному в 1912 році збірнику занотовано, що «в посуху весною і влітку, щоби викликати дощ, <...> роблять ляльку, закопують її на кладовищі і плачуть, нібито за мерцем» [37, с. 61]. Схоже чинять подекуди в Росії [2, с. 328].

Отож голосіння у разі виконання певних чинностей, скерованих припинити бездощів'я, загалом та у ході захоронення певної істоти зокрема — явище відоме українській обрядово-фольклорній традиції. Це й не дивно. Якщо навіть і не заглиблюватися в міфологічне функціональне призначення похоронних плачів, однаково зрозуміло, що голосіння, які своєю вільною пісенною формою наближаються до жебрацьких «прозьбувань» [38, с. 68], функціонально якнайкраще пасують для випрохування чого, а відтак дощу. Окрім того, як бачимо, побутовують в Україні й обрядові тексти із прямим функціо-

нальним призначенням — посприяти опадам, що не застосовувані в жодному іншому обрядовому чи позаобрядовому контексті. Відтак побачений у сусідів плювіальний обряд «похорон ляльки» не був сприйнятий українцями як недоречний, неприйнятний, незрозумілий, а навпаки — як такий, що цілком вкладався в рамки наявних уявлень про циркуляцію та регуляцію водної стихії. Усі названі обставини створили сприятливий ґрунт не лише для фронтального переймання східнороманського звичаю ховати ляльку під час засухи на теренах українсько-молдовського порубіжжя, а й для органічного входження цих чинностей у традиційну обрядову культуру українців та природної адаптації в ній.

Обряд «похорон ляльки» в українських селах українсько-молдовського пограниччя. Тепер підійдімо безпосередньо до самого обряду «похорон ляльки» та проаналізуємо його.

Терени побутування обряду. На обряд «похорон ляльки» та супровідні голосіння, які виконують у разі затяжної посухи, натрапляємо в порубіжних областях, як-от подекуди в Новоселицькому, Кельменецькому, Заставнівському, Сокирянському та Сторожинецькому районах Чернівецької області [2, с. 328—329; 3, с. 100; 39, арк. 52, 68], в Новоушицькому районі Хмельницької області [15, с. 34]. Із наближенням до Молдови частотність виконання обрядових чинностей зростає, зокрема на півночі Молдови про звичай *голосити за лялькою* згадують у більшості обстежених українських сіл (с. Голяни Єдинецького р-ну, сс. Кодряни, Унгри Окницького р-ну, сс. Єлизаветівка, Мошана Дондушанського р-ну, с. Нова Чолаківка Фалештського р-ну, с. Ніколаєвка Флорештського р-ну, с. Берлінці Бричанського р-у, с. Баронча Дрокіївського р-ну, сс. Слобода-Кишкиряни, с. Стара Таура Синжерейського р-ну). Дослідник молдовської обрядової культури Е. Рікман указував на побутування метафоричного похорону в українському с. Богданешти Бричанського р-ну, а також і в самому поселенні Бричани [9, с. 29]¹¹. Насправді географія, ймовірно, є ширшою, позаяк за матеріалами 1980—1981 рр. той же Рікман ствер-

¹¹ Тут варто також зазначити, що обряд, за свідченнями автора, був поширений по всій території півночі Молдавської РСР, між річками Прут і Дністер (від сс. Ларга і Богданешти до с. Липник).

джував, що мешканці українського села Берлінці не виконували такого обряду [9, с. 29], тоді як наші теренові обстеження 2008 року засвідчили побутування похорону серед місцевих українців. Варто принагідно зазначити, що ляльку ховають також на Одещині. А. Мойсей стверджує, покликаючись на спостереження Беешу, що найбільше поширений цей плювіальний ритуал у районах Рені (Орловка, Лиманське, Плавні та ін.); Ізмаїла (Озерне); Кілії (Червоний Яр та ін.) Одеської області. Однак «втративши своє магічне значення, вже у другій половині ХХ ст., обряд перетворився на розвагу, гру для дітей» [3, с. 95—96].

Час проведення плювіального обряду. «Похорон ляльки» в українських селах українсько-молдовського помежов'я не має чіткої календарної прив'язки. Зрештою, в обрядових традиціях слов'ян поховання ляльки, як правило, не має точної часової регламентації і відбувається залежно від погодних умов. Однак певна лімітація все ж існує — обряд здійснюють у період від Юрія до Петра [14, с. 188; 40, с. 201], коли культурним рослинам особливо потрібна волога, а землеробським народам — урожай. Загалом прив'язка усіх ритуалів, що стосувалися вмирання (убивання) певної істоти, до пори оживлення природних сил, стала для дослідників однією з підстав залічувати ці ритуали до таких, які впливають на родючість землі. Так, для В. Проппа промовистим було те, що «чучело, ляльку, дерево вбивали чи хоронили, починаючи з моменту перших ознак пробудження природи під час зимового сонцевороту, і припиняли ці обряди в момент найвищого розквіту цих сил при літньому сонцевороті» [26, с. 104].

Чинності в українських селах українсько-молдовського порубіжжя могли виконувати упродовж усього весняно-літнього періоду («*Та ж висною, а потом літом*» [41, арк. 2]) та розігрувати кілька разів поспіль («*А ляльку то ховають багато раз на рік...*» [42, арк. 14]). Водночас дослідники на основі зіставлення «похорону ляльки» із типологічно схожими чинностями на Балканах цілком резонно, як нам видається, допускають думку про те, що певний із різновидів обряду міг мати визначену календарну прив'язку і здійснюватися як превентивний засіб із метою забезпечити «благодійну регуляцію тепла і вологи» [14, с. 192—193] упродовж усього весняно-літнього періоду. Так, болгар

та болгарські гагаузи ховали та оплакували ляльку, на ім'я Єрменчо, Ірімія, Германчу, Гечо, Еньо, у певний день — 1 травня, чи 24 червня (день св. Єремії — 1 травня; день св. Іоанна — 24 червня), чи в Тодорів день (1-а субота Великого посту) [2, с. 326—327; 43, с. 45—46; 44, с. 502]. На території розселення східних романців обряд проводили як оказіонально, так і приурочували до певної календарної дати (переддень Томової неділі, третього четверга чи третього вівторка після Великодня та ін.) [3, с. 100; 22, с. 244]. Разом з тим ознакою пограниччя є розмивання чітких вказівок щодо часової лімітації / довільності проведення обряду, унаслідок яких суміжні різноетнічні традиції наближаються одна до одної. Так, на Буковині східнороманське населення зберігає, як правило, лише оказіональну форму обряду (тоді як загальному ареалу розселення східних романців властиве і «календарне», і принагідне його виконання) [3, с. 100]. Своєю чергою українці на порубіжжі подекуди приурочують виконання обряду до певної встановленої дати. Мешканка с. Марамонівка Дрокіївського р-ну розповідала, що ховали ляльку на свято Івана Купала, щоправда додаючи, що в цей період «*ни було тако дощу*» [32, арк. 153]. Важко з певністю сказати, чи така форма виконання плювіального обряду зберігалась віддавна, чи постала ситуативно внаслідок синтезу двох обрядів, покликаних стимулювати регуляцію вологи в природі. Однак вона становить собою не одиничний факт, а, отже, виявляє певну тенденцію. В іншому українському селі (с. Росошани Кельменецького р-ну Чернівецької обл.) поблизу Бричан оплакували та ховали ритуальну ляльку на Вознесіння [2, с. 328—329]. Загалом згадки про календарну прикріпленість інших заходів, скерованих на попередження засухи, зосереджують такі чинності навколо свят св. Юрія [15, с. 32; 17, с. 132—133], св. Марка, Великодня [15, с. 32]¹², Купала [46, с. 21; 15, с. 33; 47, арк. 93—94; 48, с. 50—51; 49, с. 250], Григорія [29, арк. 38].

Статеві-вікові характеристики виконавців обряду. Для українських сіл українсько-молдовського пограниччя сьогодні характерний переважно жіночий склад виконавців «похорону ляльки». Вік учасниць

¹²У лемківських селах Коросненщини, Ясельщини облівання на Поливальний понеділок мотивували бажанням — «жеби літом дойдж бив» [45, с. 5].

поховальної процесії міг бути різним: хоронили ляльку як жінки, так і «май старі жінки»; як дівчата, так і дівчатка. Навіть у межах одного села, траплялося, паралельно ховали ляльку різновікові гурти. Важливо, що незалежно від того, хто насправді виконував «похорон ляльки», старші жінки все одно виступали організуючим і санкціонуючим началом обрядодій. З оповідей літніх людей бачимо, що «май старі жінки» чи матері постають як незмінні ініціатори проведення обряду: «*Бабки нам казали: «Ану гай зробіть ляльку...»* (Баронча) [32, арк. 13]; «*То каут: «Гай, дівке, беріт ляльку ховати!»* (Комарів) [39, арк. 52].; «*Ми раніше, в школу ше ходили, нас кер мами заставляли* (хоронити ляльку. — Н. П.). *Да, мама заставляла»* (Слобода-Кишкаряни) [6, арк. 34]; «*Мама берут, кажут: «Дівкі, ходіт ляльку ховати»* (Нова Чолаківка) [50, арк. 1]. Окрім того, звертає на себе увагу й те, що у селах, де «похорон ляльки» здійснювали паралельно кількома різновіковими громадами, обряд, виконуваний у середовищі дітей, характеризується виразними рисами деградації на протигагу обрядовим чинностям, здійснюваним дівчатами чи жінками. Скажімо, у с. Мошана Дондюшанського р-ну дорослий гурт ховав ляльку традиційно на межі, а діти могли хоронити її і за хатою (у самій оповіді інформатора відчутне протиставлення обох процесій як серйозної і несерйозної): «*Колись робили ляльку і шли на готарь. Колись — я своє вспомню децтво — тоже ми зробили ляльку... Це в тата свого я жила... І викопали ми за хатюю ямку там — маім ховати. [Ну, а дорослі таке робили, якщо спека?] Були. Були ті, та йшли аж за готарь. Це ми собі таяк дома... А ті шли аж за готарь»* [50, арк. 14]. Також наголошують респонденти на різниці в самому оплакуванні: «*Діти — то не так... Старі то гарно заводя. То голосили, коли словами казали...*» [42, арк. 14]. Спостерігаємо й недоречний за таких обставин та загалом малохарактерний для аналізованих чинностей, проте такий природний у дитячому середовищі сміх: «*Та й там плачут... Тай поплачут... І плачут, і сміюцца. І всьо там було. Ну, діти!»* [50, арк. 14].

Старші жінки не лише ініціювали проведення обряду, вони також контролювали дотримання всіх настанов щодо його здійснення. Так, літні жінки нерідко супроводжували дитячу чи дівочу процесію, пиль-

но спостерігаючи за ходом чинностей [32, арк. 14]. Вони також брали на себе лагодження поминального обіду: «*Бабки готувалися дома, всіх дітей збирали, готувалим дітей»* (Баронча) [32, арк. 13]; «*Мама намащували піч. Зробили обід»* (Нова Чолаківка) [50, арк. 16]; «*Та вже мама не жаліла — тільки до стола там робили!»* (Баронча) [51, арк. 7].

Схожу ситуацію спостерігаємо і в молдовських селах, у яких головна роль у проведенні обрядових чинностей належить дівчаткам і дівчатам. Разом із тим тут, як і в середовищі українців, на кожному етапі відчутно руку справжніх «розпорядників» церемонії — старших жінок. Зрештою, відомі в окремих молдовських селах випадки, коли інформатори чітко вказують на те, що раніше «похорон ляльки» виконували літні люди, а вже в пізніші часи обряд перекочував у дівчачо-дитячу аудиторію [9, с. 30].

У селах півночі Молдови згадують і про те, що участь у процесії могли брати чоловіки чи хлопці: «*Мужике були, мужике тоже... Давали їм такі рушнике, ставили їм, і вони вместе с нами ішли...*» (Слобода-Кишкаряни) [6, арк. 40]; «*Робили даже й труночку — і хлопці, і ми»* (Стара Таура) [32, арк. 57]; «*Мужики собралиса, хлопці, дівчата — молоді такі»* (Слобода-Кишкаряни) [6, арк. 40]. Природно, що чоловіки виконували під час похорону суто чоловічу роботу: їм належало нести труну, копати яму («*На рушниках несли чотири хлопці ту труну. Великі хлопці несли (в седьмим класі, в восьмим, дев'ятим)*» (Нова Чолаківка) [50, арк. 15]; «*...ті два мужики викопали ямку, ми ї там хоронили...*» (Слобода-Кишкаряни) [6, арк. 40]. Подекуди чоловіча присутність була необхідна хоча би для того, щоб гідно виконати роль чоловічого персонажа розіграної поховальної церемонії. Скажімо, у с. Николаївка «похорон ляльки» відбувався за обов'язкової — як то і належить — участі священика. Саме його функції перебирав чоловік чи парубок: «*Я помню, як була маленька, то моя цьотка була «мамою», зробила таку ляльку, труно. А її брат був «попом». То так голосили...*» [51, арк. 13].

Дехто з дослідників вважає, що такі позиції статей в організації оказіональних похорон — явище пізнє, зумовлене рухом обряду в часі. Так, «про тривалий процес трансформації ритуалу свідчить перехід та-

кого важливого, за народними уявленнями, ритуалу (як відомо, неурожайні роки спричиняли голод, а повторення їх — виснаження, схильність ослабленого організму до захворювань, епідемії, голодної смерті) у жіноче середовище: у пізній народній традиції південних слов'ян ритуальні дійства виконували дівчатка чи дівчата» [14, с. 187]. Окрім наведеної думки Н. Велецької, існує й інший, протилежний, погляд, за яким участь у чинностях хлопців розглядають як ознаку трансформації обряду (А. Мойсей [3, с. 96]). Дозволимо собі стати на сторону прибічників «жіночого» обличчя похорону з огляду на кілька моментів. По-перше, жіночими є чинності поховання ляльки й у східних романців, болгар та сербів. Чоловікам тут, як і в українській традиції, довіряють лишень копати могилу та нести гріб до місця поховання [3, с. 499]. По-друге, ми маємо справу із символічним обрядом похорону, прагматика якого стосується передусім сфери календарної, а не родинної. Якщо родинні обряди виконували насамперед у родинному колі, то календарні дійства охоплювали все село і розгорталися за участю всіх його мешканців. Відтак учасниками такого перевернутого з ніг на голову похорону мали б бути не різностатеві члени певної сім'ї, родини (мама, тато, брат, свекруха, дід), а соціально-вікові групи усієї сільської громади (діти, дівчата, молодіці, парубки). По-третє, не лише цей, а й більшість інших плювіальних чинностей ілюструють винятковий вплив на регуляцію водобігу саме жінок — вдів, малих дівчаток, «чесних» дівчат, вагітних жінок. І останнє в переліку, однак не останнє за вагою: в обрядовій та фольклорній культурі повскрізно простежується зв'язок таких понять, як вода, земля, родючість, плідність саме із фемінним началом¹³.

Громадський характер чинностей. Для більшості обрядів, скерованих на викликання опадів, винятково важливим виявляється гуртовий спосіб їхнього проведення (гуртове ткання спільного рушника, колективне чищення криниць, масові обходи нив, загальносільське збирання «податку на дощ» тощо). Загалом таке акцентуйоване стирання меж між «своїм» і «чужим», що оприявлюється, окрім

¹³ На увагу до жіночої статі у проведенні обрядів викликання дощу наголошує також Л. Антохі, мотивуючи її тим, що «семантика жіночих дій переважно пов'язана з вегетаційною ідеєю родючості» [4, с. 67—68].

успішлення певних реалій та дій, у багатьох інших моментах, як-от: особливості дієвості усього вкраденого [15, с. 36, 37, 43; 5, арк. 35—37; 3, с. 79—80; 41, арк. 9; 49, с. 250], низки акцій із майном сусіда, із об'єктами сусідніх сіл [15, с. 36, 40, 43; 49, с. 250], виразно проступає в комплексі плювіальних чинностей та супровідних текстів. Забігаючи наперед, скажемо, що таке зняття границь у межах одного села поряд із їхнім нарочитим маркуванням довкола поселення (поховання ляльки «на готарі») виглядає цікавим та потребує окремого розгляду. Ймовірно, стирання меж усередині та зумисне їх наведення ззовні повертало простір села до того міфічного «початку», коли з моноліту творився розумний всесвіт — без помилок та збоїв. Так чи так, схоже чинять у випадку природних лих, катаклізм, епідемії тощо.

Отож, обряд виконували найчастіше «магалами» (вулицями): «*Ми собиралися з жінками с магали, ну, вот соседи. <...> і вот ця улица моя всі собралися тут у мене*» [6, арк. 40]. Однак позаяк ритуал був «голосний» («*И шо уже тут, шо случилось, что вси так плачют.?*») та й «на очах» усього села, то нерідко до його проведення долучалися інші односельчани: «*Ми думали, шо це улица наша, а вони приходили, шо ми даже не знали... Ну, чули один від одного, шо ми оцей робимо. І вот вони прийшли*» [6, арк. 40]. Готуючись до похорону, учасниці все потрібне для обряду збирали в складчину. Передусім спільно зносили матеріали та речі, необхідні для виготовлення ляльки, труни та загалом «декорування» похоронного ритуалу: «*Вот ми собрались і хто шо: хто полотене, хто відорце, хто іконку, хто... Ну, хто шо може. Хто рушник...*» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 70]. Спільно складалися також продуктами, з яких опісля лагодили стіл: «*Дада. Лагодилися, лагодилися... Ади я то принесла, та — то, та — картошки, та — крупи... Та клали в піч, сходилися, і клали за стіл. Или*» (Слобода-Кишкиряни) [32, арк. 39].

Предметне оснащення «похорону». Домовину виготовляли «з дошок» (Дністрівка) [39, арк. 68], з глини або болота — «з болота зробим трумно таке» (Комарів) [39, арк. 52]. Подекуди вдавалися до найпростішого способу — за труну служила звичайна картонна коробка, як правило, з-під взуття: «*та зробили з коробке дубовинку*» (Голяни) [50,

арк. 8]; «така коробочка там — від туфлів чи з магазіна... Ну, такево — самоделка!» (Єлизаветівка) [42, арк. 14]. «Трунцє» нерідко належним чином прибирали: всерединці застеляли полотном — «пристелили гет» (Нова Чолаківка) [50, арк. 33], ззовні оббивали чи обшивали гіпюром (Білявинці): «Зробили з коробки від імпоротної обуві таке трунцє. Оббили всьо гіпюрчиками» [41, арк. 14] або обгортали марлею (Бричани) [9, с. 31]. Звичним атрибутом похорону були квіти, зокрема незмінний для українсько-молдовського помежов'я базилік [9, с. 31]. Найтиповішим матеріалом для виготовлення ляльки в українських селах українсько-молдовського порубіжжя була тканина — ганчір'я, простирадла, хустки (Дністрівка; Слобода-Кишкиряни, Єлизаветівка, Нова Чолаківка, Мошана). За основу подекуди міг слугувати кукурудзяний качан (Нова Чолаківка) [50, арк. 6]. На півдні Хмельниччини (с. Пижівка Новоушицького р-ну) згадують і про ляльку, виготовлену з глини чи болота: «Діти виліплювали з глини чи болота ляльку, одягали її, прикрашали сухими листочками і гілочками» [15, с. 34]. У с. Білявинці Бричанського р-ну респондент розповідає про солом'яну куклу: «І робили куклу солом'яну — яку було. Бо тоди ні всігди були кукли» (Білявинці) [41, арк. 14]. Загалом такі ж самі матеріали (глина, ганчір'я, сіно, дерево, кукурудзяні качани) використовували під час виготовлення ляльки молдовани [52, с. 400; 9, с. 30; 3, с. 96]. У разі приготування ляльки з тканини згорнутому клаптику надавали людських форм і рис. Так, «[ляльку] робили з прости́ні, з хусточок, з кочаників. Закрутлювали. Підмалювали лице, брови чорні» (Нова Чолаківка) [50, арк. 33], «хімі́чним карандашом їй робили бровки. Зна́йте як всьо? Як треба» (Білявинці) [41, арк. 14]. У пізніші часи замість власноруч зробленої почали використовувати готову ляльку, куплену в магазині: «Лялька купована. Покупали. Потому шо колис ше, як та баба була, то вони робили ляльки, бо ні було по магазінах. А вже цей період, шо руский прийшов, то ляльки в магазінах були — дєтські такі купували ігрушки...» (Голяни) [50, арк. 20]; «Купують (ляльку. — Н. П.), бо є в магазінах. Купують і вбирають...» (Слобода-Кишкиряни) [32, арк. 38]¹⁴. Незалежно

¹⁴ Таке ж спрощення обрядової процедури характерне для молдовських сіл [9, с. 30].

від того, чи виготовлена була лялька своїми руками, чи куплена у магазині, її потрібно було належним чином «нарядити», що робилося з особливою ретельністю. Світлана Толстая свого часу звертала увагу на «дівочість», «щотливність» покійниці в ритуалах викликання дощу, відображену в одязі [12, с. 81]. Цю ж ситуацію спостерігаємо у селах помежов'я, у яких ляльку неодмінно вбирали як молоду. Саме так традиційно і ховали неодружених дівчат. Отож, мешканці сіл наголошують, що ляльку «наряджають» «як нівесту»: «Роблять віночок... Вбирають в віночок, знаєте, з цього... Ну, білі такі платочки там... Ну, так як мреу... ..Віночок вдягали. Як нівесту» (Мошана) [50, арк. 14]; «Купують, і вбирають... Ну, як вбирають? Так як нівесту вбирають» (Слобода-Кишкиряни) [32, арк. 38]; «Вбираєм в віночок, в білу ротію... З білої матерії зробили ротію... Взули з полотна тапочки» (Нова Чолаківка) [50, арк. 33]; «Ми клали ці цвіточки, як букет, коли вот свадьба, дітем клали... Дівчина вона — кукла, — їй тоже поставили. Бачите, як вмирає пацан, ставлять тоже йому букет — ну, цвіточьок цей, а до нівести ставлять віночки... То у нас же щитається як нівеста, вона ж не була ще в віночки... Куклу вбрали в цвіти, поклали в коробку» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]. На думку дослідників, жіноча стать захороненої особи відповідає плювіальним поховальним традиціям східно- і західнослов'янських народів на противагу звичаям сербів, болгар та східнороманських народів (румунів, молдован), у яких антропоморфним фігурам надавали, як правило, ознак чоловіка, називаючи їх Калоянул, Скалоянул, Герман і т. д. [48, с. 62]. Тут варто наголосити на ще одному важливому моменті: для молдовських сіл півночі Молдови та Буковини, як стверджують дослідники, характерним було захоронення саме жіночої фігури — «ляльки, «померлої» від спеки» [9, с. 30], що є яскравою ознакою перехідної зони із синтезованими, «примирливими» варіантами ритуалу.

Важливе для цього обряду поняття «невинності» могло об'єктивізуватися і в інший спосіб. По-перше, подекуди трапляються згадки, що ховали малу дитину, немовля: «З тряпків робили її. Прямо так, як дитина» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 34]. По-друге, в оповідях респондентів нерідко наголошується, що ефективність обряду «похорон ляльки»

виразно зростає в тому разі, коли ховатимуть ляльку малі невинні діти: «*Ми прийшли, бо ви діти, ви бізгрішні. Я чоловік старий, грішний. А ви бізгрішні — Бог за вас подумає, пожуриса. Того ви поховаєте*» (Білявинці) [41, арк. 14]. Мотив дівочої чистоти як запоруки результативного проведення чинностей проступає і крізь додольські та пеперудські обряди [10, с. 103].

Процесія. Вже навіть та початкова інформація про поховання ляльки в українських селах, яку ми навели вище, ілюструє повсякчасне взорування українців на модель свого традиційного похорону. На такому наслідуванні, зрештою, наголошують самі респонденти, в оповідях яких типовими є вислови: «*Як коли хоронят вот покойника — так і ми*» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]; «*Так як до покойника, так ми собі дома ховали*» (Берлінці) [41, арк. 4]; «*Лагодятся, бо покойника хоронят*» (Молдованка) [53, арк. 17]. Тим також різниться спосіб виконання обряду в українців на протигагу сусідам, плювіальні чинності яких усе ж можуть мати певні розбіжності з традиційним похороном небіжчика. Отож процесія із лялькою в українських селах знову ж таки ззовні мала бути схожою на справжню похоронну процесію — із плачем, із труною, із коргвами тощо: «*Та й голосили, плакали. Несли корогви, на патиках намотані*» (Голяни) [50, арк. 5].

Місце захоронення. Ляльку майже в усіх обстежених селах несли ховати «на готар», «на границю» (Дністрівка; Слобода-Кишкиряни; Молдованка; Нова Чолаківка; Голяни; Мошана; Стара Таура; Марамонівка; Нові Каракушани; Берлінці; Єлизаветівка). Про особливе значення місця поховання свідчить спосіб, у який мешканці названих сіл подають таку інформацію: пояснюючи, де зазвичай ховують ляльку, респонденти неодмінно кількома реченнями уточнюють, про яке саме місце йдеться: «*Вони ту куклу повинні похоронити на границі: вот це село, а це друге село, не село, а вот поля, на межі, готарь*» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]; «*Дівчата ляльку та й несли на готарь. Це поле того, а це поле.... Тай на той готарь закопували ї'*» (Нові Каракушани) [41, арк. 6]; «*На готарьові копали яму. Де готар: то поле рибомарське, а це поле голянське. Та на готарь там*» (Голяни) [50, арк. 20]; «*Отут панське, а тут наше поле. І посередині того, на готари, ховаєм. На межі*»

(Нова Чолаківка) [50, арк. 33]; «*І на границі То це ж ховати треба було на границі*» (Єлизаветівка) [42, арк. 14]. Відтак похорон на межі — одна з основних умов «правильного», а тому ефективного проведення обряду. Кілька спорадичних спогадів говорять про закопування ляльки на перехресті доріг: «*Тай возьмем її, та йдем, та й навхрест дорози її... Ми там її ховали — десь при їднім боці, ту ляльку*» (Баронча) [32, арк. 13]. Саме так на цих землях, як засвідчують матеріали з Хотинщини, хоронили самогубців: «*Тіла самогубців карають цілковитим презирством; їх хоронять на межі полів двох сіл...*» [25, с. 667]. Зрештою, і «*покутують душі також по межах*» [36, с. 377]. За спостереженнями дослідників, для захоронення ляльки в плювіальних обрядах скрізь обирають головню «нечисті» місця (перехрестя доріг, рови, водойми) та й загалом процедура похорону має прозорі паралелі з похованням «нечистих» покійників [12, с. 81]. Разом із тим усе ж замало підстав безапеляційно твердити, що саме поховання самогубців на межі стало зразком, за яким виконували описуваний метафоричний похорон. Межа в принципі виразно маркована в контексті теми бездощів'я, відтак межове місце захоронення «нечистого» покійника може бути свідченням не згаданого вище «презирства» до нього, а власне його ймовірної причетності до опадів.

Варто наголосити на особливому серйозному ставленні до обряду та відтак на урочистому його проведенні з дотриманням усіх необхідних обрядових, вербальних і навіть емоційних складових. Свого часу на поважне, статечне ставлення до чинностей із лялькою звернула увагу С. Толстая, резюмуювши: «*Поховальний обряд відтворюється цілковито серйозно і з усіма необхідними церемоніями (аж до участі справжнього попа у відспівуванні)*» [12, с. 80]. Дослідниця наголосила на відсутності сміхових, пародійних елементів, характерних, скажімо, для таких вторинних похоронів, як похорон Костроми, Маслениці. Власні експедиційні матеріали підтверджують намагання учасників та глядачів чинностей якомога щільніше наблизити «похорон ляльки» до традиційного похорону небіжчика — із проведенням необхідних етапів, із залученням потрібних у таких випадках атрибутів, із дотриманням вербального компонента та з відтворенням щирого емоційного фону обряду. Важливо було мати щирий жаль

до покійниці, відчувати правдиві сум та журбу через втрату дитини та виявити їх у по-справжньому розпачливому голосінні. Це неодноразово підкреслювали респонденти українських сіл Молдови, описуючи обряд, очевидцями чи учасниками якого вони були: «Там п'ять-шість дівчат врослих і я. Вони плачут всірйоз. Понімаєте?» (Білявинці) [41, арк. 14]; «Хороним, плачем, голосим. Ціла процесія була. Йдем додому, поскорблені всі» (Молдаванка) [50, арк. 5]. «Дала наставлення: «Дівчата, щоб ви ни сміялися. Ви бачте, шо нима... Ничо' ни всходи, всьо засихає. Голод буди. Ви понімаєте?» (Білявинці) [41, арк. 14]. На щирості почуттів робили акцент і мешканці пограничних сіл в Україні: «За лялькою треба плакати від душі, як за рідною дитиною, щоб текли сльози» (с. Шебутиці Сокирянського р-ну Чернівецької обл.) [15, с. 34]. Відтак процесія дівчат чи дівчаток, як уже було зазначено, часто йшла під суворим «конвоєм» жінок похилого віку, які з великою цікавістю («і так же бабкам інтересно!») та не меншою пильністю контролювали дотримання усіх канонів. Особливого схвалення з боку старшого покоління заслуговували художньо вивершені та належним чином виконані голосіння: «Бабки ідуть тай: «Ади, ади, як моя голосить!» — «Ади як моя файно голосить!» (Баронча) [32, арк. 14].

Ще однією важливою та особливою для такого типу похорону деталлю є те, що ляльку безпосередньо перед закопуванням поливали водою: «Поливали і закопували. Це я помню...» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 34]; «Поливали ту куклу водою. Закопували її...» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]; «А ту ляльку — да — поляли водою, канешно. Потім її ховали» (Баронча) [32, арк. 13]. Подекуди траплялося, що учасники процесії там же біля могилки обливалися (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]. На завершення на могилці, як годиться, ставили хрест: «...і зробили хрестик на тій ямі — так, як роблять» (Мошана) [50, арк. 14]; «І копають ямку на готаре — вот на межі. Там копають яму, кладут хрестик» (Слобода-Кишкиряни) [32, арк. 38]; «Закопували її, зделали мужики хрестик, і поставили возлі неї там, і плакали всі так...» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40].

На поминках, наслідуючи місцевий традиційний похоронний обряд, обов'язково роздавали пома-

ну — останній дар померлого живим. Як і в ході звичайного похорону, поману вручали передусім «родичам» і «близьким» покійниці, на роль яких обирали когось із людей: «Нанашку нашли, їм образ дали (вот у мене такий був образ новінький — дала їм за поману)» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]. Іншу поману отримували учасники похоронної процесії. За поману служили звичні за таких обставин колачики, рушнички, хустинки, цукерки: «За поману давали — з черешень, з вишень гілочкі прикрашували цукерками» (Молдаванка) [53, арк. 17].; «Пекли колачики, давали такі платочки, давали за поману» (Николаївка) [51, арк. 13]. Окремо вручали дар від померлої зустрічним подорожнім чи сусідам — такий подарунок мав особливе значення для майбутнього спокою та комфорту померлої людини, а відтак не менш ефективно впливав на природну стихію. Так, мешканка с. Білявинці напоумлювала молодих недосвічених дівчат, як найбільш результативно провести обряд: «І, може, хтос буде йти дорогою, дасте тому колачик. Скажіть: «Просіт Бога, щоб іщов дощ». І на наше щастє там була одна жінка... Я її знаю, шо її звати Марія. Вона з Грумазян... Вона у когос там сапала. Чи квоту, чи шо то було — ни знаю. І ми то тій жінці дали. Дівчата... Я ни підходила. А дівчатка підійшли і дали. І вона перехристилася і: «Дайти, Божичко, дощ! Дайти, Божичко, дощ!» Пока ми дійшли до начала сила — як улив, дівчата, дощ! Перед Богом вам кажу! Так лило!» (Білявинці) [41, арк. 14].

Як і традиційний похорон, поховання ляльки завершувалося спільною поминальною трапезою учасників процесії — тризною по померлій: «і потом приходили і робили як помінкі за ню» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 34]. Якщо ляльку ховали діти, то стіл, як уже сказано, лагодили переважно їхні мами і баби [32, арк. 13]. У товаристві старших жінок улаштовували обід гуртовими зусиллями: «Дада. Лагодилися, лагодилися. Клали в піч галушки (голубці. — Зап.). Ну, шо могли. Вони зносили. Ади я то принесла, та то, та картошки, та крупи... Та клали в піч, сходилися, і клали за стіл. Їли» (Слобода-Кишкиряни) [32, арк. 39]; «Ми зладили стіл, хто шо трошки міг: хто хліб приніс, хто помідори — це літом було, і дождя ж не було... І води приносили для дітей, і хто по

стопкі вина» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]. Спеціально до цієї нагоди могли попередньо випікати обов'язковий під час похорону обрядовий хліб — колач, який споживали та, як уже зазначено, давали «за поману» учасникам чинностей. Перед обідом молилися, часто досить пристрасно: «Спочатку молилися, потім падали на коліна, плакали, так просили в Бога дощу» (Голяни) [50, арк. 8].

Майже всі оповідачі, які повідомляли про здійснюваний на їхніх очах чи ними ж самими обряд «похорон ляльки», були непохитно переконані в ефективності таких дій. Кожен опис увінчувався картиною благодатної зливи, викликані проробленими діями: «Дощу не було десь зо півроку. Горіло всьо на світі. Ми поховали ту ляльку, на другий день — дощ. Правда, чи не правда, але ми робили. Було таке, я пам'ятаю...» (Нова Чолаківка) [50, арк. 33]; «І відтак через кілька день пішов дощ. То такі правду кажуть, що закопувати ляльку» (Голяни) [50, арк. 6]; «Через два дня пішов дощ» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]; «І, бувало, що лиш поховают — і дощ!» (Мошана) [50, арк. 14]. Така ситуація свідчить про усвідомлювану доцільність згаданих чинностей, бачення їх як своїх, виконуваних із діда-прадіда та через те віками випробуваних заходів. Навіть найбільші скептики вірять у невідворотність дощу, однак по-сучасному можуть пов'язувати його настання не стільки з магічною дією самого обряду, скільки з вірою самих людей у результативність похорону: «Та якось вірили — та якось було» (Єлизаветівка) [42, арк. 14].

І сам звичай, і тверда віра в його ефективність, живуть та активно побутують ще до сьогодні. На запитання, коли востаннє ховали ляльку в селі, ми, як правило, чули відповіді інформаторів про те, що обряд здійснювали ще й «цей год», «в прошлом году», «три года назад» (а фіксували такі спомини ми у 2007—2009 рр). Дослідник цього обряду Е. Рікман, провадячи у 1980—1981 рр. інтерв'ю із молдованами та українцями, також указував на випадки «живого» побутування похорону [9, с. 29]. Водночас подекуди натрапляємо на зауваження респондентів, які свідчать усе ж про поступове загасання традиції ховати ляльку під час засухи: «Було давно, красіво було. А тепер вже нема. То то гет переменялося. Вже тепер і молодьож не той» (Стара Таура) [32, арк. 57]; «Колись голосили, як ляльку хова-

ли. Тепер нема вже тої молодьожі, шоб то робили. Нема!» (Николаївка) [51, арк. 13]. Наші спостереження дозволяють зауважити, що порівняна актуалізація плювіального обряду відбулася в останні кілька років у зв'язку із нетиповими за своєю тривалістю і наслідками літніми посухами.

Голосіння за лялькою. Над лялькою, як вже було сказано, неодмінно голосили. Переїнявши ідею «заводити» за похованою лялькою з метою викликати дощ від сусідів-молдован, українці виконували обряд і супровідні плачі передусім відповідно до своїх моделей похорону та голосіння. Найпромовистіше про це свідчить саме вербальний супровід, який досить відчутно різниться від текстів, які зазвичай за таких обставин виконували молдовани. Навіть побіжний огляд тих творів, що побутують у ході молдовського Калояна, дозволяє побачити зовсім відмінний спосіб формування тексту.

Передусім варто розпочати з того, що голосіння за лялькою у східнороманській традиції значно відчутніше різняться від традиційних похоронних голосінь, аніж ті самі вторинні голосіння, виконувані в середовищі українців. У тестах молдаван та румун, по-перше, фігурує певна сакральна особа чи персоналіфікована стихія — Мати дощу, Бабка дощу, Калоян, Бог, Дощ тощо, до якої звертаються з надією викликати опади. Немає в цих текстах ні звичних для східнороманських похоронних голосінь величання померлого, звернення до покійника з питаннями, де його шукати, куди він відходить, чому кидає близьких, як будуть жити без нього рідні і т.д.

Порівняймо молдовське похоронне голосіння, виконуване під час поховання покійника:

*Mama me, mama me,
Ce de bună mai fost,
Tare ghine cu neata ne-a fost,
Minutele estea tare moi,
Care ne-o crescut pe noi.
Oi, mama me și buna me,
Unde, mamă, am să te înțitnesc
Pe drum ușor, care să te cat?
Oi, mamunea me și buna me,
Oi, mamunea me și buna me,
Oi, tatunea meu, pe noi ne-ai crescut
Trei copii am fost
Și pe tății ne-ai dat la cale.
Da amu nevoastră v-ați trecut.
Oi, mamunea me, domnică, soacră,
Cum neata erai de bună [53, арк. 15].*

[Мати моя, мати моя,
 Якою хорошою ти була,
 Дуже добре нам з тобою було,
 Ручки ці дуже м'які,
 Які нас виростили.
 Ой, мати моя і добра моя,
 Де, мати, я тебе зустріну
 На легкому шляху, на якому тебе шукати?
 Ой, матуся моя і добра моя,
 Ой, матуся моя і добра моя.
 Ой, татуню мій, нас виростив.
 І всіх нас поставив на ноги.
 А тепер ви померли...
 Ой, матуся моя, боженька, свекруха
 Якою ж доброю ти була]¹⁵.

У метафоричному голосінні східних романців фігурують інші мотиви: «звернення до Матері дощу (Бабусі дощу тощо) із закликом встати та відтак наслати дощ»; «звернення до Калояна (до дитини, до мандрівника) із закликом передати нагору прохання люду про дощ»; «звернення до Калояна (чи до дитини) із описом безупинних його (її) пошуків матір'ю».

Наприклад:

1) *Scoală, scoală, Mamă ploaie,
 Ca să ploaie cu živoaie,
 Și să crească răpușoaie.
 Scoală, scoală, Mamă ploaie.
 [Встань, встань, Матір дощу,
 Щоб дощ лився потоками,
 Щоб росла кукурудза,
 Встань, встань, Матір дощу]* [3, с. 5].

2) *Sfintul călătoare
 Pe la sfintul soare
 Dă, Dumnezeu, ploaie* [32, арк. 57].

[Святий мандрівнику
 До святого сонця,
 Дай, Боже, дощу].
 3) *Калояне, Яне,
 Матір тебе шукає
 У густому лісі,
 З розбитим серцем;
 У великому лісі,*

*Бо тебе втратила;
 У маленькому лісочку,
 Сльози з очей течуть* [3, с. 102].

Натомість тексти українських голосінь за лялькою, як ми бачимо і як, зрештою, стверджують самі респонденти, переважно будувалися за схемою традиційних похоронних плачів українців: «Голося, як за мерцьом» (Мошана) [50, арк. 8]; «Як за вмирцями» (Марамонівка) [32, арк. 154], «Я так голосила, як за дочков» (Нова Чолаківка) [50, арк. 33]; «Ну, от так, як за чоловіком своїм» (Баронча) [32, арк. 14]; «...голосили — так як за мирцем» (Берлінці) [41, арк. 4]; «Да, так як за покойником» (Єлизаветівка) [42, арк. 14].

Конструюючи текст, українські голосильниці під час «похорону ляльки» послуговувалися характерними для традиційних плачів мотивами: величання померлого, звернення до покійника з питаннями, чому і на кого він кидає близьких; куди відходить; як будуть жити без нього рідні; прохання пробудитись, встати і т. д. Окрім того, голосіння має багато збіжностей не просто із загальноукраїнським похоронним голосінням, а саме з місцевими, зорієнтованими на локальну традицію, його варіантами. Так, багато тужінь за лялькою розпочинаються з такої звертальної фрази «Доню моя — добра моя!» [50, арк. 14] — саме так стилістично оформлюється початок у більшості голосінь, зафіксованих на окресленому терені («Мамуня наша — добра наша»; «Мика наша — добра наша!»; «Ой родино моя — добра моя!»). Зрештою, ця ж форма є типовою для буковинської моделі плачу (порівняймо зі збірника І. Свенціцького: «Мамко наша — добра наша» [36, с. 87, № 168]).

Адресатом плачів на «похорон ляльки» в українських селах виступала дитина, найчастіше — донька, що, зрештою, збігається із «костюмом» персонажа захоронення: «Дитино, дитино моя, чого ти від мене забираєшся?» *Таке во собі плели*» (Дністрівка) [39, арк. 68]; «Я так голосила, як за дочков...» (Нова Чолаківка) [50, арк. 33]; «Ну, як, як голосят? Примірно: «Доню моя! Добра моя! Красива моя! Чо' ж ти вмерла?» (Мошана) [50, арк. 14]; «Ой дитино моя, дитино моя! / Й де ти? Як ми тебе ховаїм?» (Берлінці) [41, арк. 4]; «Вой, дочко, дочко! / Наша добра така! / Куди ти йдеш? / На кого ти нас лишаєш?» (Єлизаветівка)

¹⁵ Розшифрування та переклад цього, а також усіх подальших румуномовних текстів, зафіксованих Надією Пастух та Ольгою Харчишин, здійснили лектори-асистенти кафедри української мови та літератури Бельцького державного університету імені Алеку Руссо Слівчук Ольга Олександрівна та Бедонька Тетяна Михайлівна, за що їм висловлюю велику подяку.

тівка) [42, арк. 14]. Голосильниці, звертаючись до покійниці, надавали їй певне ім'я, як правило, будь-яке жіноче ім'я: «Лялька... там дають мня — там Маня, Праня чи як там... Тай поплачут...» (Мошана) [50, арк. 14]; «Катюша» називали. По-разному. Можна любе імя дати» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40]; «Як давали мня, то: «Ой Манько, Манько!» чи то «Марусько, Марусько! Чо' ти забираєшся? Чо' ти нас лишаєш?» — так, як, знаєте, як старі жінки» (Гояни) [50, арк. 20]; «Там йшли ми, та нисем, та голосим там вже чи «Катя», чи «Валя» (Берлінці) [41, арк. 4]; «І робили її сьвата Марія, Марія — вот такі в нас імена» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 34]; «Яке хотять — таке кладуть мня» (Слобода-Кишкиряни) [32, арк. 39]. Так само простими жіночими іменами могли нарікати ляльку в північномолдовських селах [9, с. 30]. Проголошуване ім'я конкретизувало імперсональний похорон та відтак, ймовірно, впливало на магічний ефект проведеного ритуалу.

Згадана гендерна скерованість тужільного тексту впливає й на вибір відповідного різновиду з локальної голосильної парадигми за померлим — плач за незаміжною донькою. А це своєю чергою притягує в текст належні мотивно-сюжетні елементи: акцент на красі померлої; звернення із запитанням, чому відійшла в інший світ такою молодою; прохання встати та вказати на свого обранця. Скажімо, у селі Нова Чолаківка жінка на прохання заголосити так, як вона це робила під час «похорону ляльки», заводила: «Стань та й поверниси, та й скажи, котрий твій женіх, / Шоб мама до него заговорила...» [50, арк. 30]. Оскільки на похороні були присутні уявні «мати», «сестра» і т.д., то подекуди згадують, що кожна з них мала, як і годиться на справжньому похороні, свій голосильний текст, сформований відповідно до наданої ролі в ритуалі. Для прикладу, у с. Комарів Кельменецького р-ну, описуючи здійснюваний обряд, розповідають: «Ми оприділяли: це мама, це сестра. Мама по-своєму голосе, сестра по-своєму» (Комарів) [39, арк. 52].

Уся простежена «закоріненість» і «заангажованість» українського плювіального голосіння в похоронну голосильну традицію не характерна для східнороманського типу «дощового» плачу. Один із небагатьох моментів, у якому виразно збігаються

українські та східнороманські плювіальні голосіння і відповідні похоронні плачі цих народів, — це заклик встати. Більшість виконуваних у румуномовних селах ритуальних текстів під час Калояна починаються (або містять у собі) заклик до померлого встати: «Встань, встань, Матір дощу...»; «Встань, (ім'я дівчини), встань», що, зрештою, збігається й зі східнороманською похоронною уснословесною традицією. Прохання піднятися фігурує повсякчас і в українських «дощових» плачах (так само, як і типовим воно є для тужіль під час похорону мерця).

І все ж голосильний текст українців, виконуваний у метафоричному похороні, мав певні свої особливості. Навіть ті плачі, що найкраще наслідували похоронну тужільну модель, виказували риси вторинного функціонування. Такі розбіжності могли стосуватися композиції, мотивного наповнення, виконавської манери тощо. У цьому сенсі щонайперше багатомовним виявляється обсяг «виплаканого» тексту. Голосіння за лялькою переважно коротші. Власне коротшими вони є і в східнороманській традиції порівняно зі звичайними похоронними плачами. Ось один із зафіксованих варіантів, виконаних із пам'яті про виконуваний ритуал:

*Вой, дочко, дочко!
Наша добра така!
Куди ти йдеш?
На кого ти нас лишаєш?* [42, арк. 14].

«Урізано» такий текст головню шляхом усічення «приватного» компонента: у метафоричних голосіннях епічний елемент, у якому розкривають особистісні риси померлого, зведений до мінімуму або й зовсім відсутній. Це й не дивно, позаяк хоронили насправді якусь абстраговану і типізовану особу без прожитого реального життя з подіями та вчинками. Навіть звернення до померлої особи чи окремі деталі голосіння часами виявляють «усуспільнену» природу покійника: «Вой, дочко, дочко! / Наша добра така!..» [42, арк. 14] чи «Ой дитино моя, дитино моя!.. Як ми тебе ховаїм?» (Берлінці) [41, арк. 4]: використання займенника «наш / наша» дотично до дитини чи «ми» дотично до матері-голосильниці — цілком не характерне для плачів за дитиною. Глибоко вкорінена імпровізаційна складова, яка у звичайному голосінні була пов'язана в основному саме з особою померлого, його життям, долею і т.д., тепер починає торкатися реалій природних або стосуватися пережи-

тих «усім миром» лихоліть (неврожай, голод). Так, у канву текстів можуть вплітатися заклики про дощ, звернені до Бога, на кшталт: «Ой Манько, Манько, дай, Боже, дощу!» (Голяни) [50, арк. 8]; «Господі, ну дай же нам дощукі! Господи!» (Баронча) [32, арк. 14]; «Господи, Господи, дай ти дощу наш!» (Росошани) [2, с. 328]. Звернення до Бога із проханням дати дощу, яке паралельно фігурує і в східнороманських голосіннях, не доконечно є запозиченим у сусідів мотивом. Із такою ж вірогідністю його можна вважати компонентом, породженим власне українською плювіальною традицією, позаяк такий мотив збережено у вербальному супроводі до багатьох інших обрядових чинностей, скерованих на викликання опадів (так, маленькі дівчата, які сипали в декілька криниць освячений мак, виголошували: «Боже, прося в тебе дощукі» [8, с. 80] тощо). У календарних плачах українські плакальниці могли апелювати до пережитих за свій вік страшних реалій, зокрема зверталися до теми голоду: «Тут у нас тут по цій улиці жиє одна жінка, вона так красиво голосе, так жаліщно... Як раніше в сороковом году ілі сорок первом, знаєте, була голодовка: не мали люди шо їсти, не мали води, шукали, їсти не мали шо... Вот вона у нас дуже голосила: «Боже, дай ти нам дощу, не дай ти нам голодовки». Ми молоді не знаємо, а та жінка знає» (Слобода-Кишкиряни) [6, арк. 40].

Незважаючи на те, що запозичений від сусідів-молдован обряд «похорон ляльки» в основному супроводжувався голосіннями, побудованими не за зразком відповідних східнороманських ритуальних текстів, а за моделлю саме українських похоронних плачів, можемо іноді спостерігати випадки, коли український вербальний супровід виявляє своє генетичне коріння. Так, доводилося фіксувати спогади українців про побутування плачів, перейнятих у молдован та виконуваних мовою оригіналу. До прикладу, українка с. Стара Таура Синжерейського р-ну згадує про голосіння на випадок засухи: «Раньше та й так ми... Робили даже й труночку — і хлопці, і ми. Та й клали... Ну. Та дес на готар несли закопувати. Там і голосили за нев... По-молдавськи: «Sfîntul cãlãtoare, / Pe la sfîntul soare, / Dã Dumnezeu ploaie» [Святий мандрівник / До святого сонця / Дай, Боже, дощу]. Так ми, так голосили ми, як ішли на готар. По-руськи не голо-

сили. Празник робили» [32, арк. 57]. Окрім того, окремі метафоричні плачі виказують помітну суголосність до молдавської голосильної традиції. Загалом про випадки переймання українцями окремих поетичних конструкцій, а то й цілих фрагментів голосинь від молдован відомо в науковій літературі ще від часів Гнатюкових «Похоронних звичаїв і обрядів». Так, в одному із описів похоронного ритуалу (Каменецького пов. Подільської губ., 1911 р.) подано текст українського голосіння із вказівкою на виразні паралелі з голосильною традицією молдован [36, с. 388]. Схожі перегуки із молдовським плачем можемо спостерігати в текстовій тканині українського «дощового» голосіння:

*Катюшка моя!
Дай бабуні нам дощукіу!
Дай бабуні дощукіу,
Та шоб урожало, шоб було, шоб мали їсти,
Катюша.*

*Дитина наша, добра наша!
Чьо' бабуні ти нам дощукіу ни даяш,
Та прибилъ ни принесе ж?
Вітяни води витяче — ми будем жити.
Гай, Катюшко, йди та нам прибилъ приноси.
Ми дуже ми його чекаім,
Бо не будем мати, чим гудувати, чим жити
[6, арк. 41].*

Голосіння, по-перше, згадує «бабуню», що швидше за все можемо вважати впливом східнороманських голосинь у разі засухи, декотрі з яких адресовані саме Бабці дощу: «*Draga mea, moșica mea, / Da cum ne-ai supărat: / Pe noi ne-ai lăsat / Și ploaie nu ne-ai dat*» («Люба моя, бабцю моя, / Як ти нас засмутила: / Нас лишила / І дощу нам не дала») [3, с. 96—97]. По-друге, основна мотивна сув'язь «звернення з проханням про дощ — пояснення необхідності дощу» (дай нам дощу... — шоб...), як правило, не фігурує у відповідних українських плачах. Однак типовою вона є для молдовських (та й загалом східнороманських) голосинь на випадок засухи: «*Прийди, дощ, / І намочи нас, / Щоб росла кукурудза!...*»; «*...Надішли дощі, / Щоб вродили хліба!...*»; «*... Щоб розпочався дощ, / Окропив жнива, / Щоб добре вродили / Ячмінь і пшениця, / Жито та просо, / Всі овочі, / І всілякі рослини!*» [3, с. 114—115] та інші. Відтак, як бачимо вище, подекуди з'являється в календарних голосіннях українців («*Та шоб урожало, шоб було, шоб мали їсти!...*»).

Не типовими, але все ж спорадично присутніми в українській версії «похорону ляльки» є випадки виконання над труною своєрідних текстів, що, по-перше, звернені до особливого адресата — посухи, а по-друге, мають досить лаконічну та відтак стійку форму. Один із таких текстів, зафіксований у с. Пижівка Новоушицького р-ну Хмельницької обл., наводить Танасій Колотило: «Посухо, посухо, на кого ж ти нас покидаєш?» [15, с. 34]. Інше «голосіння» (щоправда, не повне) вдалося зафіксувати в с. Дністрівка Кельменецького р-ну Чернівецької обл.: «Посухо, посухо, дай дощу по вухо! А як не по вухо, то дай хоч... (ади, не можу то нагадати)» [39, арк. 68]. Останній текст має характер примовки і, очевидно, набув поширення завдяки переходу обряду в дитячу аудиторію.

Повертаючись до трьох основних мотивів східнороманських «дошових» плачів, про які ми вже вище згадували, хочемо зазначити, кожне з них стало імпульсом для народження окремої теорії пояснення усього ритуалу. Так, мотив «звернення до Матері дощу (Бабусі дощу тощо) із закликом встати та відтак наслати дощ» ліг в основу концепції про захоронення божества стихії як неодмінну умову його подальшого відродження (міфологічне уявлення про смерть-воскресіння). Інший з них — «звернення до Калояна (до дитини, до мандрівника) із закликом передати нагору прохання люду про дощ» — став базисним у витлумаченні обрядових дій, за якими бачили жертвоприношення для стихії чи «відправлення на «той світ» вісника навислої катастрофи» [14, с. 187]. Ще один мотив, у якому звучить «звернення до Калояна (чи до дитини) із описом безупинних його (її) пошуків матір'ю», стає ключовим у баченні процесії як узагальненого символічного похорону всіх дітей (людей), які, зникнувши безвісти, так і не були захоронені, як того вимагає звичай, та могли становити загрозу для громади. До останнього витлумачення близькою є й теорія про символічне поховання загалом «нечистого» покійника, позаяк багато характеристик досліджуваного обряду мають прозорі паралелі саме з таким похороном¹⁶. Не беремо на себе

¹⁶ Тлумачення «похорону ляльки» як захоронення «нечистого» покійника оперте або на 1) народну віру в те, що людина, яка померла передчасно, нібито доживає свій вік на землі, впливаючи на метеорологію; або на 2) народні уявлення, за якими природа бездощів'ям

сміливість зараз пристати на одну з кількох наведених концепцій, оскільки в обрядовому та вербальному тексті похорону, а також у віруваннях, прикметах, заборонах (та їх мотивуваннях), термінології, фразеології, що зосереджені навколо теми опадів та засухи (її попередження та припинення), знаходимо семантичні компоненти на підтвердження кожної з теорій. Лишень додамо ще один, на нашу думку, важливий семантичний акцент. Більшість з усього, що ховають у землю та поливають водою, має виразну ознаку — сухий. За аналогією до того, як водою з купелі омивають груди матері для того, щоб в неї достатньо було молока [54, с. 122], на усе сухе — землю, глину, соломку, з яких зроблена лялька, в плювіальних обрядах ллють воду¹⁷. Так само «полощуть» півнів, які мають виразну вогняну символіку. Так само купають чи поливають покійників — істот, які за народними уявленнями — і українськими, і східнороманськими — постають як дуже спрагли¹⁸.

Отже, запозичений від молдован-сусідів обряд «похорон ляльки» та супровідна голосильна традиція, що побутують в українських селах українсько-молдовського пограниччя та скеровані на те, щоб відвернути затьяжну посуху, на сьогодні постають органічною складовою традиційної обрядової культури українців. Цьому посприяли і схожість традиційних похоронних ритуалів українців та молдован, і добра збереженість поховальної традиції та архаїчних уявлень про смерть на теренах українсько-молдовського пограниччя, і наявність цілої низки типологічно подібних плювіальних обрядів у двох суміжних народів, і світоглядна збереженість зв'язку між уявленнями про регуляцію вологи, з одного боку, та смерть, потойбічний світ, землю — з іншого. Як бачимо, збігаються в основних своїх рисах більшість характеристик українського та молдовського плювіальних обря-

«протестує» проти поховання «нечистого» покійника на «чистому» місці.

¹⁷ Недарма в окремих матеріалах наголошено, що ляльку «прикрашали сухими листочками і гілочками» [15, с. 34].

¹⁸ Румуни і молдавани Буковини у Страсний четвер розпалювали вогнище, біля нього клали відро з водою та чашку. Вірили, що душі померлих зігріватимуться біля ватри і втамують спрагу [8, с. 90]. Окрім того, у східних романці у деяких місцевостях у поминальні дні (Зимові моші) узвичаєно роздавати 7 глечиків з солодкою водою і свічечки. Вірили, що в таких спосіб можна утворити джерело на тому світі [8, с. 89].

дів захоронення ляльки, як-от: 1) загальна структура обряду; 2) вік, стать та основні дії учасників «похорону»; 3) особлива участь в обряді старших жінок, які ініціювали проведення обряду; діями, порадами та грошима допомагали здійснити його, а також контролювали дотримання обрядового «канону»; 4) основне предметне оснащення чинностей; 5) обрані матеріали для виготовлення ляльки, труни та загалом «декорування» усіх похоронних атрибутів; 6) стиль «нарядження» ляльки; 7) місце захоронення; 8) місце та функції вербального компонента в обряді. Перейнявши загальну концепцію плювіального ритуалу у своїх сусідів (хоронити ляльку в землю, поливаючи її водою), українці, проте, орієнтувалися передусім на свою традицію захоронення померлого. Найбільшою мірою таке взорування на питомо українську модель похорону виявляє супровідне голосіння, яке в українських селах контактних зон зберігає в загальних рисах жанровий «закрій» традиційного українського похоронного плачу.

1. *Антропов Н.П.* Белорусские этнолингвистические этюды: 2. Вызывание дождя (акциональный код). Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). Москва: Индрик, 2004. С. 190—216.
2. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: Индрик, 2002. 816 с.
3. *Мойсей А.* Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці: Друк Арт, 2008. 320 с.
4. *Антохі Л.І.* Обряд «Папаруда» в Басарабії: семантико-генетичний дискурс. День науки: Збірник наукових праць II Міжнародної науково-практичної конференції (17—18 листопада 2011). Дніпропетровськ, 2011. С. 63—70.
5. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 286. Арк. 1—38. Боцонь Л.А. Опис польових матеріалів по темі: «Громадський побут і традиції спілкування поліщуків», зібраних в складі наукової експедиції на Полісся в червні 1982 р.
6. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 568. Арк. 1—128. Горошко Л.М. Календарні і родинні звичаї та обряди в селах Дрокіївського, Синжерейського і Флорештського р-нів Республіки Молдова (польові матеріали 2007 р.).
7. *Горошко Л.М.* Обрядове викликання дощу на теренах північної Молдови: огляд польового матеріалу. Традиційна культура в умовах глобалізації: проблема збереження і оновлення етнічно-культурної спадщини: Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції (м. Харків, 27—28 серпня 2008). Харків: АТОС, 2008. С. 28—31.
8. *Мойсей А.А.* Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці: Друк Арт, 2010. 304 с.
9. *Рикман Э.А.* Обряд вызывания дождя на севере Молдавии и в Буковине. Полевые исследования Института этнографии. 1980—1981. Москва: Наука, 1984. С. 29—36.
10. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье. Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. Москва, 1978. С. 95—130.
11. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца. Русский фольклор. Т. XXI. Поэтика русского фольклора. 1981. С. 87—98.
12. *Толстая С.М.* Похороны как вторичная ритуальная форма. Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тезисы докладов. Москва, Институт славяноведения и балканистики, 1985. С. 79—81.
13. *Толстая С.М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя. Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. Москва, 1986. С. 22—27.
14. *Велецкая Н.Н.* Символы славянского язычества. Москва: Вече, 2009. 317 с.
15. *Колотило Т.* Про засуху в етнобаченні подолян. Берегиня. 2006. № 3 (50). С. 31—48.
16. *Ковалов А.* Обряды вызывания дождя у бессарабских болгар. Журнал этнологии и культурологи. Кишинев, 2011. Т. IX—X. С. 81—84.
17. *Горошко Л.* Обряды викликання дощу: карпатознавчий розслід. Записки Наукового товариства імені Тараса Шевченка. Т. ССLIX: Праці Секції етнографії і фольклористики. Львів, 2010. С. 130—137.
18. *Біляковський П.* Причини посухи в традиційній обрядовості українців Карпат. Народознавчі зошити. 2013. № 4. С. 629—636.
19. *Пахолок І.* Метеорологічна тема в системі Зелених свят поліщуків. Народознавчі зошити. 2009. № 5—6. С. 709—713.
20. *Левкович Н.* Народна метеорологія бойків: магичні обрядодії впливу на атмосферні явища. Народознавчі зошити. 2012. № 1. С. 52—58.
21. *Зеленчук В.С., Попович Ю. В.* Антропоморфные образы в обрядах плодородия у восточнороманских народов (XIX — н. XX в.). Балканские исследования: Проблемы истории и культуры. Москва: Наука, 1976. С. 195—201.
22. *Салманович М.Я.* Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX — начало XX в.: летне-осенние праздники. Москва: Наука, 1978. С. 244—257.

23. Веселовский А.Н. Лорренские сказки. Веселовский А.Н. Собрание сочинений. — Москва; Ленинград: Издание Академии наук СССР, 1938. Т. 16. С. 212—230.
24. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 304. Арк. 113—159. Федорів О.Р. Звіт про роботу в експедиції, відрядженої на Полісся у липні 1983 року.
25. Кульчицкий С. О суеверных обычаях, повериях и приметах жителей села Ставучан Хотинского уезда. Кишиневские епархиальные ведомости. 1873. № 18. С. 818.
26. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Санкт-Петербург: Азбука; Терра, 1995. 164 с.
27. Давидюк В. Обряд викликання дощу в країнах Європи (генетичний аспект). Література. Фольклор. Проблеми поетики. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. Вип. 38. С. 72—85.
28. Завойчинский В. Селение Ленковцы Хотинского уезда. Историко-статистическое описание. Кишиневские епархиальные ведомости. 1880. № 15. С. 640—653.
29. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 337. Арк. 34—57. Павлюк С.П. Звіт за проведену експедицію по Середньому Подніпров'ю, яка відбулася з 25 червня по 12 липня 1986 року.
30. Н. П. Поверья, обычаи и обряды южно-русских крестьян в домашнем быту. Руководство для сельских пастырей. 1872. Т. 1. № 7.
31. Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило; наук. ред. Л. Іваннікова; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2012. С. 280, № 419.
32. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 567. Арк. 1—162. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Баронча, Первомайське, Марамонівка Дрокіївського р-ну; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Стара Таура, Михайлівка, Николаївка Синжерейського р-ну; у сс. Николаївка, Проданешти Флорештського р-ну) 15—27 серпня 2007 року. Частина І. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух.
33. Зеленчук В. Очерки молдавской народной обрядности (XIX, начала XX вв.). Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1959. 96 с.
34. Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропология традиції, поетика тексту. Київ, 2014. С. 173—188.
35. Дмитрук Н. Голод на Україні р. 1921 // Етнографічний вісник. — Київ, 1927. — Кн. 4. С. 79—87.
36. Похоронні голосіння / упор. і авт. передм. І. Свенціцький. Етнографічний збірник. Львів. 1912. Т. 31—32. С. 1—129.
37. Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8—9: Быт белоруса. Словарь условных языков. Вильна: Типография А.Г. Сыркина, 1912. 600 с. + 124 с.
38. Гайдай М. Народні голосіння. Етнографічний вісник. Київ. 1928. Кн. 7. С. 67—72.
39. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 570. Арк. 1—84. Матеріали фольклористичної експедиції з теренів подільської та буковинської Наддністрянщини. Записала та розшифрувала науковий співробітник відділу фольклористики Ольга Харчишин (2008).
40. Кащуба М.С. Народы Югославии. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX—начало XX в.: летне-осенние праздники. Москва: Наука, 1978. С. 200—222.
41. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 582 а. Арк. 1—98. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Білявинці, Верхні Халахори, Нові Каракушани, Берлінці, а також у м. Липкани Бричанського р-ну) 22—27 серпня 2008 року. Частина І. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух.
42. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 597. Арк. 1—103. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Єлизаветівка, Боросяни Дондушанського р-ну; с. Голяни Єдинецького р-ну) 10—14 серпня 2009 року. Частина І. Зап. Н. Пастух, О. Харчишин, розшифрувала Н. Пастух.
43. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы. Этнографическое обозрение. № 3 (Кн. 54). 1902. С. 1—66.
44. Кабакова Г.И., Седякова И.А. Герман. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти томах. Под ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1: А—Г. С. 498—500.
45. Хомик В. Звичаї та обряди лемків. Наше слово. 1963. № 16.
46. Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. Етнографічний вісник. 1927. Кн. 5. С. 11—23.
47. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 285. Арк. 88—102. Кирчів Р.Ф. Звіт про наукову роботу, проведену в експедиції на Полісся з 7 червня по 4 липня 1982 року.
48. Климець Ю.Д. Купальська обрядовість на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. С. 50—51.
49. Костенко Л. Обряди викликання дощу і зупинення граду на Лівобережному Поліссі. Минуле і сучасне Волині та Полісся. Народна культура і музеї. Збірник матеріалів Четвертої всеукраїнської науково-етнографічної конференції, присвяченої 80-річчю від дня народження Олекси Ошуркевича (м. Луцьк, 16—17 квітня 2013). м. Луцьк, 2013. Випуск 44. С. 250—254.
50. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 543. Арк. 1—246. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Помпа, Суворівка, Нова Чолаківка Фалештського р-ну; у с. Голяни Єдинецького р-ну; у сс. Бирладяни, Ружниця, Унгри, Наславча, Вовчинець, Кодряни, Каларашівка Окницького р-ну, а також у с. Мошана Дондушанського р-ну) 1—13 серпня 2006 року. Записали і розшифрували Н. Пастух, О. Харчишин.
51. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 567. Арк. 1—123. Фольклорні матеріали, зібрані в українських селах Молдови (у сс. Баронча, Первомайське,

- Марамонівка Дрокіївського р-ну; у сс. Цамбула, Слобода-Кишкиряни, Стара Таура, Михайлівка, Николаївка Синжерейського р-ну; у сс. Николаївка, Проданешти Флорештського р-ну) 15—27 серпня 2007 року. Частина II. Зап. О. Харчишин, Н. Пастух, розшифрувала О. Харчишин.
52. Веселовский А. Рец. на книгу: Ястребов И.С. Обычай и песни турецких сербов. А. Веселовский. Журнал Министерства народного просвещения. 1886. Ч. ССХДМІІ.
53. Архів ІН НАН України. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 524. Арк. 1—92. Фольклор українців Молдови. Зап. О. Харчишин у 2005 р.
54. Богославский С. Опыт историко-статистического описания церкви и прихода посада Шабы Аккерманского уезда. Кишиневские епархиальные ведомости. 1873. № 3. С. 120—129.
- Antropov, N.P. (2004). Belorusskie jetnolingvisticcheskie jetjudy: 2. Vyzyvanie dozhdja (akcional'nyj kod). In *Jazyk kul'tury: Semantika i grammatika. K 80-letiju so dnja rozhdenija akademika Nikity Il'icha Tolstogo (1923—1996)* (pp. 190—216). Moskva: Indryk [in Russian].
- Aharkina, T.A. (2002). *Myfopoetycheskye osnovy slavianskoho narodnoho kalendaria. Vesenne-letnyj tsykl*. Moskva: Indryk [in Russian].
- Mojsej, A. (2008). *Mahiiia i mantyka u narodnomu kalendari skhidnoromans'koho naselennia Bukovyny*. Chernivtsi: Druk Art [in Ukrainian].
- Antokhi, L.I. (2011, 17—18 lystopada). Obriad «Paparuda» v Basarabii: semantiko-henetychnyj dyskurs. In *Den' nauky: Zbirnyk naukovykh prats' II Mizhnarodnoi naukovopraktychnoi konferentsii* (pp. 63—70). Dnipropetrovs'k [in Ukrainian].
- Botson', L.A. (1982). Opys pol'ovykh materialiv po temi: «Hromads'kyj pobut i tradytsii spilkuvannia polischukiv», zibranykh v skladi naukovi ekspedytsii na Polissia v chervni 1982 r. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 286. Ark. 1—38 [in Ukrainian].
- Horoshko, L.M. (2007). Kalendarni i rodynni zvychai ta obriady v selakh Drokiivs'koho, Synzherejs'koho i Floreshts'koho r-niv Respubliki Moldova In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 568. Ark. 1—128 [in Ukrainian].
- Horoshko, L.M. (2008). Obriadove vyklykannia doschu na terenakh pivnichnoi Moldovy: ohliad pol'ovoho materialu. In *Tradytsijna kul'tura v umovakh hlobalizatsii: problema zberezhenia i onovlennia etnichno-kul'turnoi spadshyny: zbirnyk materialiv Mizhnarodnoi naukovopraktychnoi konferentsii* (pp. 28—31). Kharkiv: ATOS [in Ukrainian].
- Mojsej, A.A. (2010). *Ahrarni zvychai ta obriady u narodnomu kalendari skhidnoromans'koho naselennia Bukovyny*. Chernivtsi: Druk Art [in Ukrainian].
- Rikman, Je.A. (1984). Obriad vyzyvanija dozhdja na severe Moldavii i v Bukovine. In *Polevyje issledovannia Instituta etnografii 1980—1981* (pp. 29—36). Moskva: Nauka [in Russian].
- Tolstoj, N.I., & Tolstaja, S.M. (1978). Zametki po slavjanskomu jazychestvu: 2. Vyzyvanie dozhdja v Poles'e. In *Slavjanskij i balkans'kij fol'klor. Genezis. Arhaika. Tradicii* (pp. 95—130). Moskva [in Russian].
- Tolstoj, N.I., & Tolstaja, S.M. (1981). Zametki po slavjanskomu jazychestvu: 1. Vyzyvanie dozhdja u kolodca. In *Russkij fol'klor*, 21, 87—98 [in Russian].
- Tolstaja, S.M. (1985). Pohorony kak vtorichnaja ritual'naja forma. In *Konferencija «Balto-slavjanskije jetnokul'turnye i arheologicheskie drevnosti. Pogrebal'nyj obrjad»*: tezisy dokladov (pp. 79—81). Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki [in Russian].
- Tolstaja, S.M. (1986). Ljagushka, uzh i drugie zhivotnye v obrjadah vyzyvanija i ostanovki dozhdja. In *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Duhovnaja kul'tura Poles'ja na obshheslavjanskom fone* (pp. 22—27). Moskva [in Russian].
- Veleckaja, N.N. (2009). *Simvoly slavjanskogo jazychestva*. Moskva: Veche [in Russian].
- Kolotylo, T. (2006). Pro zasukhu v etnobachenni podolian. *Berehynia*, 3 (50), 31—48 [in Ukrainian].
- Kovalov, A. (2011). Obriady vyzyvanija dozhdja u bessarabskikh bolgar. *Zhurnal jetnologii i kul'turologi*, 19—20, 81—84 [in Russian].
- Horoshko, L. (2010). Obriady vyklykannia doschu: karpatoznavchij rozslid. In *Zapysky Naukovoho tovarystva im. Shevchenka* (Vol. 259, pp. 130—137). L'viv [in Ukrainian].
- Biliakovs'kyj, P. (2013). Prychyny posukhy v tradytsijnij obriadovosti ukraintsiv Karpat. *Narodoznavchi zoshyty*, 4, 629—636 [in Ukrainian].
- Pakholok, I. (2009). Meteorolohichna tema v systemi Zelenykh sviat polischukiv. *Narodoznavchi zoshyty*, 5—6, 709—713 [in Ukrainian].
- Levkovich, N. (2012). Narodna meteorolohiiia bojkiv: mahichni obriadodii vplyvu na atmosferni iavyscha. *Narodoznavchi zoshyty*, 1, 52—58 [in Ukrainian].
- Zelenchuk, V.S., & Popovich, Ju.V. (1976). Antropomorfnye obrazy v obrjadah plodorodija u vostochnoromanskikh narodov (XIX — n. XX v.). In *Balkanskije issledovannija: Problemy istorii i kul'tury* (pp. 195—201). Moskva: Nauka [in Russian].
- Salmanovich, M.Ja. (1978). Rumyny In *Kalendarnyje obychai i obrjady v stranah zarubezhnoj Evropy, konec XIX — nachalo XX v.: letne-osennie prazdniki* (pp. 244—257). Moskva: Nauka [in Russian].
- Veselovskij, A.N. (1938). Lorrenskie skazki. In A.N. Veselovskij. *Sobranie sochinenij* (Vol. 16, pp. 212—230). Moskva; Leningrad: Izdanie Akademii nauk SSSR [in Russian].
- Fedoriv, O.R. (1983). Zvit pro robotu v ekspedytsii, vidriadzhenoj na Polissia u lypni 1983 roku. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 304. Ark. 113—159 [in Ukrainian].
- Kul'chickij, S. (1873). O suevernykh obychajah, poverijah i primetah zhitelej sela Stavuchan Hotinskogo uезда.

- Kishinevskie eparhial'nye vedomosti*, 18, 314—319 [in Russian].
- Propp, V. Ja (1995). *Russkie agrarnye prazdniki*. Sankt-Peterburg: Azbuka, Izdatel'skij centr «Terra» [in Russian].
- Davydiuk, V. (2013). Obriad vyklykannia doschu v krainakh Yevropy (henetychnyj aspekt). *Literatura. Fol'klor. Problemy poetyky*, 38, 72—85 [in Ukrainian].
- Zavoichinskij, V. (1880). Selenie Lenkovcy Hotinskogo uezda. Istoriko-statisticheskoe opisanie. *Kishinevskie eparhial'nye vedomosti*, 15, 640—653 [in Russian].
- Pavliuk, S. P. (1986). Zvit za provedenu ekspedytsiiu po Seredn'omu Podniprovv'iu, iaka vidbulasia z 25 chervnia po 12 lypnia 1986 roku. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 337. Ark. 34—57 [in Ukrainian].
- N. P. (1872). Pover'ja, obychai i obrjady juzhno-russkikh krest'jan v domashnem bytu. *Rukovodstvo dlja sel'skikh pastyrej*, 7 [in Russian].
- Koval-Fuchylo, I. (2012). *Holosinnia*. Kyiv: Instytutu mystectvoznavstva, fol'klory ta etnologii imeni M. Ryl's'koho NAN Ukrainy [in Ukrainian].
- Pastukh, N., & Kharchyshyn, O. (2007). Fol'klorni materialy, zibrani v ukrains'kykh selakh Moldovy (u ss. Baroncha, Pervomajs'ke, Maramonivka Drokiivs'koho r-nu; u ss. Tsambula, Sloboda-Kyshkyriany, Stara Taura, Mykhajlivka, Nykolaivka Synzherejs'koho r-nu; u ss. Nykolaivka, Prodaneshty Floreshts'koho r-nu) Chastyna I. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 567. Ark. 1—162 [in Ukrainian] [in Ukrainian].
- Zelenchuk, V. (1959). *Ocherki moldavskoj narodnoj obrjadnosti (XIX — nachala XX vv.)*. Kishinev: Kartja Moldovenjaskje [in Russian].
- Koval'-Fuchylo, I. (2014). *Ukrains'ki holosinnia: antropolohiia tradytsii, poetyka tekstu*. Kyiv: IMFE im. M. T. Ryl's'koho NAN Ukrainy [in Ukrainian].
- Dmytruk, N. (1927). Holod na Ukraini r. 1921. In *Etnohrafichnyj visnyk* (Vol. 4, pp. 79—87). Kyiv [in Ukrainian].
- Svietsits'kyj, I. (1912). Pokhoronni holosinnia In *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. 31—32, pp. 1—129). L'viv [in Ukrainian].
- Romanov, E. R. (1912). Byt belorusa. Slovar' uslovnyh jazykov. In Romanov, E. R. *Belorusskij sbornik* (Vol. 8—9, pp. 67—72). Vil'na: Tipografija A. G. Syrkina [in Russian].
- Hajdaj, M. (1928). Narodni holosinnia. In *Etnohrafichnyj visnyk* (Vol. 7, pp. 67—72). Kyiv [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2008). Materialy fol'klorystychnoi ekspedytsii z tereniv podil's'koi ta bukovyns'koi Naddnistrianschyny. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 570. Ark. 1—84 [in Ukrainian].
- Kashuba, M. S. (1978). Narody Jugoslavii. In *Kalendarne obychai i obrjady v stranah zarubezhnoj Evropy, konec XIX — nachala XX v.: letne-osennie prazdniki* (pp. 200—222). Moskva: Nauka [in Russian].
- Pastukh, N., & Kharchyshyn, O. (2008, 22—27 serpnia). Fol'klorni materialy, zibrani v ukrains'kykh selakh Moldovy (u ss. Biliavyntsi, Verkhni Khalakhory, Novi Karakusha-ny, Berlitsi, a takozh u m. Lypkany Brychans'koho r-nu). Chastyna I. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 582 a. Ark. 1—98 [in Ukrainian].
- Pastukh, N., & Kharchyshyn, O. (2009, 10—14 serpnia). Fol'klorni materialy, zibrani v ukrains'kykh selakh Moldovy (u ss. Yelyzavetivka, Borosiany Dondushans'koho r-nu; s. Holiany Yedynets'koho r-nu). Chastyna I. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 597. Ark. 1—103 [in Ukrainian].
- Moshkov, V. A. (1902). Gagauzy Benderskogo uezda. Jetnograficheskie ocherki i materialy. *Etnograficheskoe obozrenie*, 3 (54), 1—66 [in Russian].
- Kabakova, G. I., & Sedakova, I. A. (1995). German. In Tolstoy, N. I. (Ed.) *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar': v 5 t.* (Vol. 1: A—H, pp. 498—500). Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniya [in Russian].
- Khomyk, V. (1963). Zvychai ta obrjady lemki. *Nashe slovo*, 16 [in Ukrainian].
- Kamins'kyj, V. (1927). Sviato Kupala na Volyns'komu Polissi. In *Etnohrafichnyj visnyk* (Vol. 5, pp. 11—23). Kyiv [in Ukrainian].
- Kyrchiv R. F. (1982). Zvit pro naukovu robotu, provedenu v ekspedytsii na Polissia z 7 chervnia po 4 lypnia 1982 roku. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 285. Ark. 88—102 [in Ukrainian].
- Klymets', Yu. D. (1990). *Kupal's'ka obrjadovist' na Ukraini*. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Kostenko, L. (2013). Obrjady vyklykannia doschu i zupynennia hradu na Livoberezhnomu Polisci. In *Mynule i suchasne Volyni ta Polissia. Narodna kul'tura i muzei. Zbirnyk materialiv Chetvertoi vseukrains'koi naukovo-etnografichnoi konferentsii, prysviachenoj 80-richčiu vid dnia narodzhennia Oleksy Oshurkevycha* (m. Luts'k, 16—17 kvitnia 2013) (Vol. 44, pp. 250—254). Luts'k [in Ukrainian].
- Pastukh, N., & Kharchyshyn, O. (2006). Fol'klorni materialy, zibrani v ukrains'kykh selakh Moldovy (u ss. Pompa, Suvorivka, Nova Cholakivka Faleshts'koho r-nu; u s. Holiany Yedynets'koho r-nu; u ss. Byrladiany, Ruzhnytsia, Unhry, Naslavcha, Vovchynets', Kodriany, Kalarashivka Oknyts'koho r-nu, a takozh u s. Moshana Dondushans'koho r-nu) 1—13 serpnia 2006 roku. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 543. Ark. 1—246 [in Ukrainian].
- Pastukh, N., & Kharchyshyn, O. (2007). Fol'klorni materialy, zibrani v ukrains'kykh selakh Moldovy (u ss. Baroncha, Pervomajs'ke, Maramonivka Drokiivs'koho r-nu; u ss. Tsambula, Sloboda-Kyshkyriany, Stara Taura, Mykhajlivka, Nykolaivka Synzherejs'koho r-nu; u ss. Nykolaivka, Prodaneshty Floreshts'koho r-nu) 15—27 serpnia 2007 roku. Chastyna II. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 567. Ark. 1—123 [in Ukrainian].
- Veselovskij, A. (1886). [Rec. na knigu]: Jastrebov, I. S. Obychai i pesni tureckih serbov. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshhenija, CCXIVIII* [in Russian].
- Kharchyshyn, O. (2005). Fol'klor ukrainsiv Moldovy. In *Arkhiv IN NAN Ukrainy*. F. 1. Op. 2. Od. zb. 524. Ark. 1—92 [in Ukrainian].

Bogoslavskij, S. (1873). Opyt istoriko-statisticheskogo opisani-ja cerkvi i prihoda posada Shaby Akkermanskogo uезда. *Kishinevskie eparhial'nye vedomosti*, 3, 120—129 [in Ukrainian].

Nadiia Pastukh

PLUVIAL PRACTICES
IN THE UKRAINIAN COUNTRIES
OF UKRAINIAN-MOLDOVA BORDERLANDS:
THE «DOLL'S FUNERAL» RITE
AND LAMENTATION THAT ACCOMPANY IT

This article is dedicated to the analysis of the «doll's funeral» rite and the tradition of lamentation that accompanies it, taking place on the Ukrainian-Moldavian borderlands and is meant to stop the longtime drought. The basis for the research are the results of 7 expeditions made during 2005-2009 on the territory of 10 regions of Moldova and 7 regions of Vinnytska, Khmelnytska and Chernivetska oblasts in Ukraine. The work analyzes the time of the rite, its general structure, the system of actors, the subject equipment of the «funeral», the place and functions of the verbal component in the ceremony and its textological peculiarities. Particular attention is paid to those factors that contributed to the natural entry of the foreign rite and folklore into a Ukrainian ritual tradition: the similarity of the traditional funeral rituals of Ukrainians and Moldovans, the good preservation of the funeral tradition and archaic notions of death in the territory of the Ukrainian-Moldovan border, the presence of a number of typologically similar pluvial rites of the two adjacent peoples, the world-view preservation of the connection between the ideas about the regulation of moisture, on the one hand, and death, the other world, the earth — on the other. Taking the general concept of a pluvial ritual from their neighbors (keeping the doll in the ground, watering it), the Ukrainians, however, focused primarily on their own tradition of burial of the deceased. Such orientation to the specific Ukrai-

nian model of the funeral is most closely related to the accompanying mourning, which in the Ukrainian villages of the contact areas preserves in general the genre model of the traditional Ukrainian funeral cry.

Keywords: the «doll's funeral», pluvial rituals, lamentation, Ukrainian-Moldavian borderlands.

Надія Пастух

ПЛЮВИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ
В УКРАИНСКИХ СЕЛАХ
УКРАИНСКО-МОЛДОВСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ:
ОБРЯД «ПОХОРОНЫ КУКЛЫ»
И СОПУТСТВУЮЩИЕ ПРИЧИТАНИЯ

Статья посвящена анализу обряда «похороны куклы» и сопутствующей голосильной традиции, которые бытуют на территории украинско-молдавского пограничья и направлены на то, чтобы отвлечь затяжную засуху. Источниками исследования стали материалы семи экспедиций, которые совершили автор статьи и коллега Ольга Харчишин на протяжении 2005—2009 гг. в десяти районах Молдовы и семи районах Винницкой, Хмельницкой и Черновицкой областей в Украине. В работе проанализировано время выполнения обряда, его общую структуру, систему действующих лиц, предметное оснащение «похорон», место и функции вербального компонента в обряде и его текстологические особенности. Особое внимание обращено на те факторы, которые способствовали естественному вхождению чужого обряда и фольклора в украинскую ритуальную традицию, а само явление осмыслено как органический симбиоз украинской и молдавско-румынской обрядовых культур в условиях междунационального культурного пограничья.

Ключевые слова: «похороны куклы», плювиальных обряды, обряды вызывания дождя, причитания, украинско-молдавское пограничье.