



УДК 398.8(=161.2:478-22)"187/20"

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2019.04.878>

СУЧАСНИЙ СТАН ПОБУТУВАННЯ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ: КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВИЙ ЦИКЛ

Ольга ХАРЧИШИН

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9379-8300>

кандидатка філологічних наук, старша наукова співробітниця,
відділ фольклористики,
Інститут народознавства НАН України,
проспект Свободи, 15, 79000, м. Львів, Україна.
e-mail: okharchyshyn@gmail.com

Надія ПАСТУХ

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

кандидатка філологічних наук,
старша наукова співробітниця,
відділ фольклористики,
Інститут народознавства НАН України,
проспект Свободи, 15, 79000, м. Львів, Україна.
e-mail: npastukh@gmail.com

Василь КОВАЛЬ

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3562-8899>

кандидат мистецтвознавства, старший науковий співробітник,
проблемна науково-дослідна лабораторія музичної етнології,
Львівська національна музична академія імені Миколи Лисенка,
вул. Остапа Нижанківського, 5, 79000, м. Львів, Україна.
e-mail: vmk333@ukr.net

Проаналізовано сучасний стан побутування календарно-обрядового фольклору в українських селах Республіки Молдова на основі матеріалів власних записів фольклору з 44 поселень 10 районів Молдови (2005—2009, 2016) з урахуванням наявних друкованих фіксацій. *Актуальність статті* зумовлена відсутністю присутнього інтересу з боку української науки до ритуально-фольклорної культури українців Молдови, а відтак — браком праць, які б представили календарно-обрядовий фольклор цього терену як локально-регіональну цілість. *Об'єкт дослідження* — тексти календарно-обрядового фольклору з українських сіл Молдови, а *предмет* — сучасний стан їхнього побутування. *Мета* — простежити стан збереження та функціонування календарно-обрядового фольклору. *Застосовано методологічні засади локально-регіонального вивчення фольклору*, які окреслено в працях В. Гнатюка, Ф. Колесси, С. Мишанича, Р. Кирчіва.

Ключові слова: обрядовий фольклор, побутування, українці Молдови, колядки, щедрівки, маланкові пісні, гейкання, парованки, веснянки, гайвки, купальські пісні.

Olga KHARCHYSHYN

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9379-8300>

Candidate of Philological Sciences (Ph. D. in philology),
Senior Researcher at the Ethnology Institute of National
Academy of Sciences of Ukraine,
15, Svobody Avenue, 79000, Lviv, Ukraine.
e-mail: okharchyshyn@gmail.com

Nadiia PASTUKH

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

Candidate of Philological Sciences (Ph. D. in philology),
Senior Researcher at the Ethnology Institute of National
Academy of Sciences of Ukraine,
15, Svobody Avenue, 79000, Lviv, Ukraine.
e-mail: npastukh@gmail.com

Vasyl KOVAL

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3562-8899>

Candidate of Art (Ph. D.), Senior Researcher at The
Mykola Lysenko
Lviv National Music Academy,
5, Ostap Nizhankivsky str., 79000, Lviv, Ukraine.
e-mail: vmk333@ukr.net

THE CURRENT STATE OF ACQUISITION OF THE FOLKLORE TRADITION OF UKRAINIAN MOLDOVA: A CALENDAR RITUAL CICLE

The article presents the analysis of the current state of the functioning of calendar ritual folklore in the Ukrainian villages of the Republic of Moldova. The research was conducted mainly on the basis of the materials of folklore records that were carried out in 43 villages and 1 city of 10 districts of the Republic of Moldova (in places of compact residence of Ukrainians) during integrated scientific expeditions of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (2005—2007) and personal expeditions (2008—2009, 2016). The analysis also included a comparison of our fixations of folklore with available printed records of predecessors, which appeared in print from the 1870's. XIX century. The relevance of the article is due to the lack of tangible interest from the Ukrainian ethnological and folklore science in the traditional ritual and folklore culture of Ukrainians in Moldova, and consequently in the absence of works that would present ceremonial folklore (in particular, calendar ceremonial folklore) as a locally-regional integrity, ascertained by all-Ukrainian and local traits, traced the dynamics of changes in the genre system of folklore, in its repertoire, ritual context, and others like that. The object of the research is the texts of calendar ritual folklore (carol and *shchedrivka*, *malanka* song, *parovanka*, *heykaniya*, *vesnyanka*, *Kupala* song), which are common in the Ukrainian villages of Moldova, and the *subject* is the modern state of the existence of such texts. The purpose of the article is to trace the state of preservation and functioning of traditional calendar ceremonial folklore, namely the dynamics of changes in the genre system, repertoire filling, ritual context, and peculiarities of execution. The research is based on the methodological foundations of locally-regional study of folklore, which were outlined in the writings of V. Hnatyuk, F. Kollessa, S. Myshanych, R. Kyrchiv and others.

Keywords: ceremonial folklore, functioning, Ukrainians of Moldova, carols, *shchedrivki*, *malanka* songs, *heykaniya*, *parovanka*, *vesnyanka*, *kupala* songs.

Вступ. Актуальність дослідження зумовлена передусім недостатньою науковою увагою до традиційної народної культури українців Молдови, що в незворотних умовах асиміляційних процесів за одночасного нівелювання власних самобутніх рис потребує максимальної підтримки з боку українського суспільства. Таке дослідження важливе й у контексті вивчення етнокультурних погранич, зокрема українсько-молдовських аспектів історичної пам'яті, сучасних культурних зв'язків двох сусідніх народів. *Об'єктом дослідження* є календарно-обрядовий фольклор українців півночі Молдови, а *предметом* — його сучасний стан побутування. *Мета* статті — простежити стан збереження та функціонування традиційного календарно-обрядового фольклору, а саме: динаміку змін у жанровій системі, репертуарному наповненні, ритуальному контексті, особливостях виконання. *Джерельною базою* є передусім власні польові матеріали, зібрані у 43 селах та одному місті 10 районів переважно півночі та центру Республіки Молдова (місць компактного проживання українців) під час комплексних наукових експедицій Інституту народознавства НАН України (2005—2007 рр.) та персональних експедицій (2008—2009 рр., 2016 р.). Дослідження оперте на *методологічні засади* локально-регіонального вивчення фольклору, які було окреслено в працях В. Гнатюка, Ф. Колесси, С. Мишанича, Р. Кирчіва та інших.

Українці Молдови — це гетерогенна спільнота, частину якої складають автохтони, нащадки давніх слов'ян на землях між Карпатами й Дністром, а іншу частину формують переселенці різних часів з України, починаючи від її княжого періоду. Відтак традиційна обрядова культура українців Молдови, зокрема фольклор, є унікальною, оскільки має глибоку місцеву закоріненість із постійним підживленням такої периферійної вітки, по-перше, з культурних надр української «метрополії» (переважно в її суміжних регіональних виявах — буковинському, подільському, бессарабському), по-друге, із джерел сусідніх етнокультур унаслідок тривалого історичного співжиття в міжконтактній зоні.

Цілеспрямоване вивчення обрядового фольклору українців Молдови можна виводити від перших його фіксацій (Г. Купчанко, В. Завойчинський, Г. Романчук та ін.) із 1870—1880 рр. Упродовж подальших майже півтора століть учені більшою чи меншою мі-

рою звертали увагу на різні аспекти цього фольклору, скажімо, на багатство та типологічну спільність українських і румунських колядок (П. Караман), на репертуар одного із сіл пограничного терену (П. Нестеровський та ін.); на українсько-молдавські народнопоетичні взаємовпливи (Г. Бостан, В. Гацак та ін.), на традиційнообрядову музику (Я. Мироненко) тощо. Осмисленню наукового доробку попередників присвячено спеціальні наші публікації [1; 2].

Новий етап у вивченні фольклору та обрядовості молдовських українців пов'язаний із діяльністю відділу україністики Інституту національних менших Академії наук Молдови (з 1993 р.), зокрема з виходом у світ трьох фольклорних збірників під егідою цього відділу [3; 4; 5]. В основу згаданих видань лягли фольклорні записи місцевого збирача В. Панька [6]. Із 2005 р. роботу, спрямовану на максимальну фіксацію фольклорного репертуару молдовських українців та відтак його наукове осмислення, продовжили автори цієї статті, взявши участь у трьох комплексних експедиціях Інституту народознавства НАН України в українські села Молдови. Було виконано (підготовано до друку) планові наукові теми: Н. Пастух, О. Харчишин «Фольклор українців півночі Молдови: пісні та речитативи» (2008—2009), О. Харчишин «Календарно-обрядовий фольклор українців Молдови: регіональне, національне, міжнаціональне (зимовообрядовий цикл)» (2010—2012), Н. Пастух «Особливості фольклорної традиції українців у зонах етнокультурного пограниччя (на матеріалі українсько-молдовського пограниччя)». Сучасним аспектам українсько-молдавських етнокультурних зв'язків, зокрема й тим, які віддзеркалені у фольклорі, присвячено три томи «Міжнародних наукових читань пам'яті академіка Констянтина Поповича», що вийшли друком 2015—2017 рр. від АН Республіки Молдова [7; 8]. У цих виданнях відображено новітню співпрацю українських та молдовських наукових інституцій [9].

Основна частина. Календарний обрядовий фольклор посідає важливе місце в сучасній етнокультурі українців Молдови. Він і досі перебуває в достатньо тісному зв'язку з відповідними звичаями та обрядодіями, визначає приналежність своїх носіїв і виконавців до української культури та загалом українського народу, виявляє глибоку й донині актуальну зануреність у міфологію та заразом демонструє іманент-

ну заангажованість у християнські духовні цінності. Водночас у сучасних формах побутування такий фольклор часто наповнюється новими актуальними сенсами, переважно прикладного та розважального характеру, виявляючи живе фольклоротворення в душі традиції та з орієнтуванням на нові запити.

Календарно-обрядовий цикл українців Молдови представлено такими традиційними для українського ареалу жанрами як колядки й щедрівки, маланкові пісні, веснянки (гаївки), купальські пісні; а також маловідомими вечорничними парованками; різдвяно-новорічними речитативами (як-от віншування, гейкання та посівання). Усі названі жанри зафіксовані в непоодиноких текстах та їхніх варіантах у селах різних районів Молдови. Це дає підстави розглядати зазначені групи творів як стійкі вияви вкоріненої місцевої традиції, а не спорадичні напливові явища.

Обрядова поезія зимового циклу становить чи не найбагатшу частину сучасного репертуару українців Молдови. Звичаї та обряди різдвяно-новорічно-йорданського періоду (6—19 січня) у європейців, зокрема й українців, акумулюють значний масив народної творчості з різночасовими нашаруваннями дохристиянських та християнської культур. В етноконтактних зонах, як-то в Молдові, такий масив заявляє про себе з небувалою силою, демонструючи виняткову потужність порівняно з основним етнічним ареалом — з огляду на повноту, збереженість, родо-видове різноманіття, художню вартість та уцілілість архаїчних рис.

Як і в Україні, у Молдові різдвяні святкування розпочинаються 6 січня Святвечором. Перед ритуальною трапезою як у молдован, так і в українців був і подекуди зберігся дотепер звичай *носити вечерю* (*поману*) до хрещеного батька чи до родичів, близьких. Цей звичай давніше побутував і в суміжних місцевостях України та де-не-де поза її межами. Звернімо на нього пильнішу увагу, оскільки цей елемент традиції тісно уплетено в ширші контексти мислення сучасних її носіїв. Обов'язковими елементами цієї *вечері* (*помани*) в Молдові були *колачик*, *пшениця* (тобто *кутя*), запалена свічка на тарілці. Їх належало поставити на стіл зі словами «*Приймайте за мою маму, за мою бабу, за мого діда!*» (с. Проскуряни Ришканського р-ну¹); «*Даю за свою Ната-*

шечку, за тата, за маму. Най вони там собі поділяться, най вони там побачатся» (с. Корестеуци Окницького р-ну). Цей перелік первісно скрізь і завжди стосувався лише померлих членів родини, однак тепер такої регламентації можуть не дотримуватися. Обрядодію виконували здебільшого хлопчики, яких, як відомо, народна свідомість наділяла найбільшою магічною силою. Навзаєм господарі теж *давали вечерю* та пригощали гостей. Такий обмін глибоко пов'язаний із дохристиянським культом предків, яких українці особливо вшановували на Святвечір. Водночас звичай *носити вечерю* споріднений зі стійко збереженим до сьогодні уявленням про можливість зв'язку зі світом мертвих через дар-милостиню, що румунською мовою зветься *помана*. Цей дар потрапляє до адресата за певних ситуацій та в разі посередництва певних людей — близьких або випадкових подорожніх, голодних, спраглих і нужденних, яким дарувальники надають особливого ритуального значення. «*Як дасте чужій людині, то ше май прийменно буде*», — наголошує мешканка с. Корестеуци на особливій ритуальній силі випадкового подорожнього. Звичай *давати за поману* широко увійшов у різні обрядові цикли та побут українців Бессарабії і Буковини під впливом їхніх сусідів — молдован та румунів. Локальним різновидом *носіння вечері* на Святвечір є подекуди фіксований звичай *ходити з деревцем*: «*На Святий вечір ми ходимо з деревцем: берем колач і терня, кладем на то печеньє, яблучка, ворішкі. Вберем файне то терня!*» (с. Малиновське Ришканського р-ну).

Обхідні звичаї колядування в Молдові, як і в Україні, традиційно відбуваються упродовж 7—9 січня. Гурти колядників переважно формуються за віком, а часто й за статтю учасників: дитячі, підліткові (хлопчачі; дівчачі), молодіжні (переважно парубочі), дорослі (з одружених пар чи з чоловіків). Серед молдовських українців, як і серед гуцулів чи буковинців, натрапляємо на парубочі чи чоловічі колядницькі гурти давнішого походження, які іноді мають інструментальний супровід та підпорядковуються керівникові гурту — *березі* або, як кажуть у багатьох селах Молдови, *кдлфі*. За звичаєм, гурт колядував під вікном дому, після чого виходив господар та обдаровував колядників колачем, на знак вдячності *береза* віншував хатніх у супроводі дружного хору, який протяжно скандував ключові фрази

¹ Район, до якого належить те чи інше село, вказуємо лише біля першої згадки назви села.

(«Дай, Боже!» чи «Подар Божий!»). Далі звикло колядників запрошувати до столу. Обрядовий пляс, відомий у колядницькій традиції гуцулів, в українців Молдови переважно виконували під час новорічної *Маланки*, хоча подекуди можна натрапити на пляс під час колядування з музичним супроводом духового оркестру.

Пізнім виявом традиції є церковне колядування «зі звіздою». Його здійснюють здебільшого чоловіки чи учасники мішаного церковного хору, які обходять двори з різдвяною зіркою, виготовленою з розфарбованих картону чи фанери та дерев'яного держака, і виконують спеціальну колядку задля збору коштів на потреби церкви. Оскільки панівна православна церква в українських селах Молдови є частиною Російської православної церкви, то колядка «на церкву» буває сильно позначена російськими впливами, як-от у тексті «Йа вчера звечера, з небесного двора», у якому фігурують лексичні вкраплення «на большие муки, на еврейскі руки»; «в каменній пещере» і т. д. Часто спостерігаємо виразні російські церковні впливи й у текстах дитячих колядувань «зі звіздою» чи без неї («В Рождество Хрестове ангел прілетел» і т. д.).

Колядування на півночі Молдови знане з архаїчною прив'язкою до жнивної традиції — т. зв. *колядування на стерні (на снопі)*. На основному українському ареалі (терени Поділля та Буковини) про цей звичай залишилися тільки поодинокі віддалені спогади, часто збережені у формі приповідки: «Сніп нажала, сіла і заколядувала» (с. Синьків Заліщицького р-ну Тернопільської обл.) чи «В людей — жнива, в дурних — коляди» (с. Сивороги Дунаєвського р-ну Хмельницької обл.). Натомість у деяких селах Молдови (с. Баронча, с. Чапаївка Дрокіївського р-ну, с. Голяни Єдинецького р-ну, с. Михайлівка Синжерейського р-ну, с. Кодряни, с. Наславча Окницького р-ну та ін.) вдалося зафіксувати виразні спогади очевидців чи співучасників звичаю увінчувати перший зжятий сніп співом колядки. Тут досі добре збережені традиційні уявлення про початок колядування вже під час жнив, оперті на хліборобських засадах світогляду: «Цю колядку колядували на снопі. Бо считається, що вже колачі можна пекти, то й можна колядувати» (с. Чапаївка); «Викопів [вижав] на йден сніп, вернувся, зав'язав. Сів на сніп і заколядував. Це вже хліб на

новий год збирається. Понімаєте, як до чого доводиться?» (с. Баронча). Тісний зв'язок образу першого зжатого снопа з Новоріччям відображений і в колядці, записаній у с. Білявинці Бричанського р-ну від Надії Єдинюк:

*Ти, старий дідок, віверши стіжок.
Шоб в новім году хліб був на столу.*

Можна було б вважати жнивну колядку вузько локальним явищем, однак околушини споминів про неї трапляються не лише в зоні контактів українців і молдован та й зрештою не завжди на периферії українських етнічних земель. А це свідчить про те, що *колядування на стерні* колись, ймовірно, покривало ширшу територію України. Так, А. Кримський згадує про колядування на стерні у 1920-і рр. на Звенигородщині: «Як нажне батько снопа, тоді сяде на той сніп і колядує колядку, яку-небудь з тих колядок, що колядують на Різдво. Колядують на першому снопові для того, щоб не заходила в село джума та холера, бо ці обидві хвороби бояться колядки» [10, с. 354].

Щедрування (*шандрування*) порівняно з колядуванням не має такої багатой функціональної наповненості. Воно й відоме у Молдові далеко не всюди. Щедрування як окремий звичай, що побутує на Йорданські свята (18—19 січня), фігурує переважно в районах, поближких до українського кордону, а вглиб Молдови виринає спорадично, здебільшого понівельований чи злитий із новорічними маланкуванням чи гейканням. Щедрівки здебільшого не відзначаються якоюсь жанровою відокремленістю від колядок. Часто один і той самий текст у різних селах можуть співати то як колядку, то як щедрівку. Водночас деякі пісні переважно з апокрифічним сюжетом про хрещення Ісуса Христа, згадками про Йордан мають змістову прив'язку до свята Водохреща. У с. Чапаївка зафіксовано й спеціальну назву для такої пісні — *ярданівка*, що постала, на нашу думку, від часто повторюваного рефрену: «*Ярдань воду, Ярдань воду й холодну*».

Записи колядок і щедрівок із Молдови містять усі відомі в українській традиції головні групи мотивів: від космогонічних, величальних, хліборобських до апокрифічних, біблійно-різдвяних, жартівливо-пародійних.

Варто зупинитись на розгляді рідкісної колядки з космогонічним мотивом *про створення світу* —

«Чом то не так же, як било прежде», яку нам вдалося записати в с. Николаївка Синжерейського р-ну. Бо вона засвідчує тяглість та симбіоз різних світоглядних уявлень, є унікальною пам'яткою. За словами виконавиць, ще в останні роки і навіть «сего року» (2006) цю колядку в їхньому селі колядували попід вікнами господарів під час різдвяних обходів.

Найраніші записи колядки про створення світу зробили у першій третині XIX ст. З. Доленга-Ходаковський «Що ж нам було з світа початку?» та В. Поль (до збірки І. Вагилевича) «Коли не било з нащада світа» [11, т. 2, с. 113]. Твір був високо поцінований ученими як пам'ятка зі слідами язичницької слов'янської космогонії, зокрема П. Шафарик умістив її у своїй праці «Слов'янська етнографія» (1842). М. Сумцов пов'язав виникнення поетичного мотиву колядки «з небувалим поширенням в Україні, особливо в Галичині, апокрифічних переказів про створення світу з кваші (води і землі) Богом і Сатанайлом (Бог посилає Сатанайла взяти з дна моря піску і синього каменю)» [12, с. 21]. Учені звертали увагу на «галицьку» обмеженість поширення колядки [13]. У XX—XXI ст. її фіксували (фіксують) уже вкрай рідко і лише в таких зонах збереження архаїчних пам'яток як Карпати, Західне Поділля, Полісся.

У колядці вимальовується картина заснування світу з води: «Перве ни було ни зимлі, ни неба», «перве лиш було все сине море». Старішими в часі вважають варіанти, у яких творцями світу виступають голуби на дубах посеред моря, що виносять із дна пісок і синій камінь для створення світу, а похідними ті тексти, у яких голубів замінюють ангели або апостоли св. Петро і Павло та сам Бог, які сидять на «трьох кріселечках» на трьох яворах [13]. Творцями світу у варіанті з Николаївки виступають «глубочки» — «ангелочки», що відображає своєрідний перехідний етап між давнішими орнітоморфними та пізнішими християнізованими варіантами:

*Йа на тих деревцях сидять три глубочки,
То то ни глубочки, то три ангелочки.
Взяли же вони піску з моря.
Розкінули вони на всі штири часті.
Тогди зачались зімня і небо,
Зімня і небо, зорі і зірниці...*

Варіант із Николаївки близький до перших записів З. Д.-Ходаковського чи В. Поля: не поступа-

ється їм ні своєю збереженістю, ні повнотою змісту. Відтак наш запис підтверджує глибоку консервацію народної традиції в Молдові, а також засвідчує етнокультурну єдність місцевих українців із галичанами, яка сягає часів XIV—XV ст., коли вихідці з Галичини втікали від польської експансії та заселяли бессарабські простори.

Свідченням глибокої консервації традиції є і добра збереженість та широка варіативна розгалуженість колядки з космогонічним мотивом *Сонце, Місяць і Дош — рокові гості в господаря*. Якщо на основному українському масиві сьогодні фіксуємо, як правило, вже тільки спогади про неї (зокрема як про супровід до *колядування на жнивях* [14, с. 38]), і вкрай рідко — самі тексти, записані від осіб похилого віку, то в Молдові вона активно побутувала в багатьох селах до середини XX ст., а то й донедавна в репертуарі колядників старшого віку. Усього вдалося віднайти її в 11 варіантах із восьми сіл із різними зачинами, наприклад: «Вставайте, ни спіт, двори заметіт», «Пане господарю, вставай та й не спи», «Гей пане, пане, пане Іване!», «Чи спиш, чи чуєш, з Богом ночуєш?» та іншими. Більшість записів — із давніми складними мелодіями, розлогими у звучанні, з архаїчним приспівом «Гой, дай, Божи» («Вой, дай, Боїжи») або з повторами християнського часу, як-от: «Славин Господь, славин і Син», «Слава Йо Сину на небесі» та ін. Пізніші християнські нашарування свідчать про народне двовір'я, що панувало у фольклорній свідомості українців минулих століть та в рудиментах збереглося дотепер. Архаїці та еволюційним змінам у цій колядці присвячено спеціальну статтю авторок [15].

Симбіоз дохристиянських хліборобських культів із християнством, притаманний українській етнокультурі, особливо яскраво проступає у величальних колядках господареві та його родині. Найпоширенішими мотивами серед записаних творів є: *святі на ниві господаря; величання дому: святі кругом стола; три празники в гості; господар конець стола (вихваляння його багатств); Господь просить господаря на порадочку і обіцяє добрий врожай; святі з книгами; святі дають ім'я Різду; ластівки викликають господаря, щоб показати небувалий приплід худоби; господар церкву мурує; будова церкви за допомогою незвичайного коня; явір, під яким три престоли; гречна панна стереже зеле-*

не вино; дівчина дає яблучко тільки миленькому; дівчина робить вінок із павиноного пір'я і йде в танець та інші. Більшість текстів своєю художньою вартістю не поступається відомим зразкам з ХІХ—ХХ ст., які добре представлені, зокрема, у збірнику колядок і щедрівок В. Гнатюка [11].

Вагома частина записів колядок із Молдови має архаїчну форму: однорядкову строфічну будову з ритмо-семантичною структурою вірша (^{rs}V) 554 (два п'ятискладники з чотирискладовим приспівом «Гой, дай, Боже»). Це, зокрема, часто фіксовані, у деяких селах популярні дотепер твори «Добрий вечір вам, пане господар!»; «Зажурилася крутая гора»; «По гурі-гурі пави ходили»; «Іа в ліску, ліску, на жовтім піску» та інші. В. Гошовський окреслив побутування цієї архаїчної форми колядок ареалами значної частини центральної України та східної частини Прикарпаття, що в основному збігається з Гуцульщиною [16, с. 96]. Наші записи значно розширюють уявлення про ареал побутування колядок із формою 554 на південний схід — поза український державний кордон углиб Молдови. Серед наших фіксацій трапляється й інший приспів «Гей, коляда» («Вой, коляда»). Обидва приспиви, очевидно, є відгомонами поклоніння язичницьким хліборобським божествам. Поряд із винятковою закам'янілістю структурних компонентів мелодики й змісту, треба відзначити унікальну збереженість української мови в цих давніх творах, майже не пошкоджених пізніми іншомовними напливами. Водночас у кожній парадигмі варіантів простежуємо змістові та формальні еволюційні зміни.

Розгляньмо як приклад розповсюджену в наш час щедрівку «Щедри, щедри, щедрівочка» з мотивом ластівка викликає господаря і сповіщає про приплід худоби, який П. Караман залічив до найпоширеніших серед колядок для господаря, що «виявляється в ідентичних формах від Балкан аж до Балтики» [17, с. 41]. Ми зафіксували дев'ять варіантів цієї щедрівки з восьми українських сіл п'яти районів Молдови. У цій щедрівці є відгомони натурального скотарського господарювання, які єднають українців зі східнороманськими народами, водночас простежуються новіші наверхствування про грошові форми збагачення. Такі зміни можна спостерегти у варіантах кінцівок: «А баранчики клаповушки, Твоїм дівкам на кожушки» (с. Голяни, с. Нова Чолаківка

Фалештського р-ну, с. Корестеуци); «Тоті кабанці самі білі, Дівчатам, хлопцям на весілля» (с. Ішкалів Фалештського р-ну); «Отож гарні, ще й хароші, Будете мати за них гроші» (с. Проданешти Флорештського р-ну); «А ті гроші не полова, Наша хазяєчка чорноброва» (с. Первомайське Дрокіївського р-ну).

Інший приклад — колядка «Зажурилася крутая гора» з мотивом дівчина стереже зелене вино від райських пташок для весільних потреб — відображає динаміку пристосування твору до різних можливостей сприйняття та виконання. Колядка відома в найдавніших фіксаціях у близьких варіантах із різних місцевостей України, передусім із Буковини та Поділля (записи І. Вагилевича, Ю. Федьковича та ін.), паралелі до неї знані у сербів. Колядку вдалося записати в п'яти варіантах, в основі яких — складні мелодії кількох типів у межах архаїчної форми з (^{rs}V) 554. Винятково збереженим із музичного та змістового боків є варіант із с. Боросян Дондушанського р-ну у виконанні 80-річного Трофима Унгуряна. Співак назвав цю колядку «дуже тяжкою», однак, приклавши максимум зусиль, витягнув усі звуко-висотні переходи та проспівав усі 14 строф. У варіантах зі с. Стурзовка Глодяньського р-ну, с. Бирладяни Окницького р-ну та с. Молдаванка Фалештського р-ну, де теж виразно прочувається архаїчна основа мелодії, у виконанні жінок чи мішаних хорів колядка звучить більш спрощено в мелодичних нюансах, у дещо пришвидшеному темпі без протягувань складів, а іноді й без повторів та становить 7—6 строф. Спрощення торкнулися й давніх поетичних символів: на місці «райських пташечок» з'являються «всякі пташки» (с. Стурзовка) або «пташки-ластівке» (с. Білявинці). Образ дівчини («гречної панни») заступають уявні колядники, яких вгадуємо за першою особою множини: «Нам сего вина багато треба». Замість характерної кінцівки «Сама зарученая за поповича» — у варіанті зі с. Білявинці віринає формула з необрядової пісні про кохання «Заручилася з Нового року, Щоб не говорили вороги збоку». Оскільки композиція зазнала стиснення до 5 строф, то виконавиця, яка має сценічний досвід у художній самодіяльності, вдалася до повтору першої строфи. Такі різнопланові зміни в наведеній колядці та багатьох інших давніх колядках свідчать про активне життя творів цього жанру в різних умовах, зокрема й

несприятливих, про неминучі цивілізаційні впливи, процеси переосмислення тощо.

Колядки з біблійно-різдвяними мотивами (про народження та життя Ісуса Христа) належать до пізнішого пласту народної творчості, що поставала в тісній взаємодії з апокрифічною традицією, або до літературної творчості церковників, що згодом зазнала фольклоризації. Ці твори («А йа вчора, ше й з Духа Святого», «На Фіянській манастире», «Причиста Діва, де Христа діла» та інші) побутують паралельно з давніми колядками, належать передусім до репертуару церковних півчих та інших парафіяльних послужників, водночас поширені й серед молоді та дітей. Часом позначені наївним домислом, фольклорно-епічним началом із замилюванням чудесами. Цікаво та по-своєму інтерпретовані події далеко відходять від євангелійних канонів, наближаючись до фантастичної казковості («Йа з Божого народження, йа з Божої сили»). По-народному зображено в колядках християнські образи: Богородиця, Ісус Христос, святі наділені рисами, близькими й зрозумілими простим людям. Незмірною народною любов'ю оповито образ Богородиці, що в українців суголосний із материнством. Богородиця постає передусім як дбайлива і турботлива матір: *пестить, повиває своє Дитя; вибирає ім'я Христові; оберігає і переховує його від жидів; страждає через Його муки на хресті* тощо. У деяких колядках віднаходимо народне трактування християнських тем гріховності, Божого Суду, загробного життя, як-от у дуже розповсюдженому в Молдові творі — «Йа вчора звечера, з небесного двора». Основна частина про праведне життя Христа, Його мученицьку смерть, воскресіння і майбутній суд завершується моральною пересторогою: «Там будуть судити правдних і грішних. Правдних направо — за Христову славу. А грішних наліво — за Христове тіло» чи таким наївно-оптимістичним підсумком: «Тепер, люди добрі, в рай путь вам відкрився. Іуда проклятий з горя удавився» (с. Дану Глодянського р-ну), що додає віри в щасливе загробне життя. Цей та деякі інші фольклоризовані різдвяні твори, як-от «Предвечний пред веком радівса», «В городе Юдейском Вефліем стаїт», виразно позначені російськомовними рисами: *Рождество Христовое, Присватая Дева, крістіяне, ангели пают, баришня Янжела*

тощо — свідченнями їхньої пов'язаності з панівною у цій місцевості церквою.

Водночас маємо й приклади міграційності в місцевих колядках. Це жартівливо-пародійні твори «Над виртепом зерниця світе дуже ясно» (с. Нова Чолаківка), «Попід небо чорні хмари в'ютци» (с. Голяни), які в минулі століття потрапили до Молдови з вертепної драми від українців із західних теренів, що перебували під впливами Польщі.

Особливе місце в зимовообрядовій традиції українців Молдови посідає новорічне карнавальне обрядодійство *Маланка* та супровідні *маланкові пісні*. Учені (Г. Спатару, Я. Мироненко, О. Курочкін, А. Іваницький) зауважили, що в зоні українсько-молдовського пограниччя, особливо уздовж Дністра, українська *Маланка* та її молдавські версії є найбільш життєстійкими, позначені глибокою архаїкою, складними різночасовими та поліетнічними контамінаціями. Розширений погляд на цей пласт зимовообрядового фольклору вже зроблено в спеціальній статті О. Харчишин [18]. Тут звернемо увагу на спільний обрядовий каркас та театральну поліваріантність у *Маланці* етноконтактної українсько-східнороманської зони (півночі Молдови та Буковини). Дослідники фіксують на цих теренах надзвичайну строкатість сучасних виявів обрядового комплексу, що проявляється в масках, способах обходів, обрядодіях, музичному супроводі тощо. Водночас відзначають появу низки «гібридних обрядових форм» [19; 20], які є свідченням трансформації новорічного обрядового комплексу під довголітнім впливом етноконтактів українців, молдован і румунів та модернізації традиції унаслідок сучасних запитів публіки.

Окреслимо основні спільні риси *Маланки*, притаманні для буковинсько-бессарабської традиції. Цей обрядовий комплекс розпочинався (-ється) заздалегідь виготовленням масок, костюмів та вивченням ролей. Увечері 13 січня учасники *Маланки*, якими могли бути традиційно тільки неодружені хлопці (у сучасних виявах така регламентація не є строгою), збиралися (-ються) у домі свого керівника — *калфи*, де *наряджаються* та вперше розігрують обрядодійство, а тоді рушають у село. Маланкові обходи тривають упродовж ночі з 13 на 14 січня та пролягають «від хати до хати», до того ж, як зазначають респонденти, із обов'язковим відвіданням тих дворів, де були дівчата передшлюбного віку. Пошире-

ною була практика, на яку вказав О. Курочків, коли «щедрували під вікнами всіх господарів, але пускали до хати ті, хто мав дочку» [21, с. 121]. Ще В. Завойчинський в описі *Маланки* с. Ленківці Хотинського повіту (1880), а за ним і П. Нестеровський підкресливали важливий нюанс: «обходять вночі доми переважно такі, де є дівці відповідного віку» [22, с. 1128]. Ця прив'язаність до передшлюбної семантики — тобто маланкування передусім у домі дівчини «на порі» — стійко зберігалася на бессарабських теренах упродовж ХХ ст. та проявляється й тепер.

Сценарій дійства мав (має) три головні етапи: 1. Звертання до господаря з проханням дозволити маланкувати. 2. Виконання обрядового тексту. 3. Обдарування та подяка. У багатьох селах Молдови у другій половині ХХ ст. (а подекуди й дотепер) побутувала більш давня, на думку О. Курочкина [21, с. 112], форма *маланкування*, коли прелюдією до дійства звучала пісня у виконанні хору, після якої лише вступали в гру ряджені. Традиційними персонажами були: пан і пані чи Василько і Маланка, діди, циган і циганка, жид і жидівка, козак, солдат чи жандарм (могли бути військові різних «рангів»), доктор, ведмідь, коза, коник та інші. Попарне виведення на авансцену представників різних соціальних та національних середовищ (солдатів, турків, ляхів, циганів та ін.) зближує *Маланку* з українським вертепом. У с. Верхні Халахори Бричанського р-ну «*перебиралися на аїста, лисицю, вовка*». Варто зауважити, що в багатьох селах помітно збережена диференціація персонажів на чистих («красивих») і нечистих. *Пані (Маланка)*, переодягнений хлопець, майже скрізь зображена як вродлива, приваблива дівчина (жінка), часто як наречена (у віночку, білому платті). У с. Унгри Окницького р-ну її ведуть під руки офіцера: «*Такі гарні! Одвожа зелена, червоні лампаси, кутаси з тороками різні, папір січений*». Натомість діди у вивернутих кожухах із маскованим ведмедем на ланцюгу, а також інші маски тварин — це вже персонажі зовсім іншого, нечистого, порядку. Зауважмо, що в сучасних виявах карнавалу можуть з'являтися й оновлені маски (міліціонер, фельдшерка) чи нетрадиційні маски як вияв модерної свідомості (всілякі фантасмагоричні істоти, політичні персони тощо).

Дійство завершується обрядовим *плясом*, який уже від перших відомих нам фіксацій і досі має ви-

разний еротично-шлюбний зміст. В. Завойчинський зауважив, що один із парубків із шапкою в руках *пляше* перед дівчиною, намагаючись одночасно отримати з її рук гроші, які вона час від часу по копійці кидає в його кучму. *Пляс* відбувається під спів інших парубків: «*Ой туна-туна! Тут грошей купа. А грошій нема, Лиш дівка сама*» [22, с. 1128]. Наші записи зі сіл Молдови підтверджують подальше життя цього звичаю у варіантах: 1) дівчина дражниться з Маланкою — перебраним хлопцем, який *пляше* перед нею: він у ритм перестрибує по-особливому з ноги на ногу, вона, сидячи, поступово кидає йому монетки чи солодоці у фартушок (м. Липкани Бричанського р-ну); 2) парний *пляс* ряджених відповідно до пізніших форм сценарію *Маланки* (с. Голяни, с. Мошани Дондушанського р-ну). У другій половині ХХ ст. вокальний супровід — спеціальні пісеньки «до плясу», які традиційно виконував хор, могли бути замінені популярними румунськими мелодіями у виконанні духового оркестру. Подекуди *пляс* трансформувався у звичайні колективні танці на подвір'ї чи в хаті господарів: «*Хлопці гуляють з дівчатами під «Бургаряску», ловляться тако за руки і в колі*» (с. Слобода-Кишкаряни Синжерейського р-ну); у м. Липкани «*Маланка гуляла під молдавський танець «Оляндра»* тощо. Такі зміни вказують на пізнє домінування розважально-карнавальної складової у функціональній системі обряду та музичні впливи східнороманського сусідства. Щодо останніх, то виразною рисою є витіснення традиційних *троїс-тих* музик духовими оркестрами.

Обрядовий комплекс *Маланка* в досліджуваному регіоні охоплював і таку архаїчну складову як ініціальне посвяченням молоді, об'єктивізоване у звичаї *виводити дівчину в данець* на Новий рік. Цей звичай побутував ще у другій половині ХХ ст. головню в порубіжних з Україною — Бричанському, Єдинецькому, Окницькому районах Молдови. Дівчина, в домі якої маланкарі отримали щедру винагороду під час обходу ряджених, була відповідно пошанована під час *данцю (балу)* — її урочисто запрошував до танцю *калфа*. Якщо батьки поспурили на винагороду, дівчину не запрошували танцювати або ще гірше — публічно з-посеред танцю виганяли. Схожі звичаї панували на Буковині та Покутті [18, с. 518—519].

Завершальним був звичай *купати Маланку* на Водохреща. Скидати в посвячену ополонку чи обливати з відер студеною водою біля церкви хлопця, який грав роль *Маланки*, — це релікт обрядового очищення масок. У районах углиб Молдови цей звичай побутував не суцільно, а острівцями, або за непава значно раніше, ніж у районах біля Дністра. У м. Липкани в кінці 1950-х рр. після завершення обряду Водохреща на церковному подвір'ї та після знака-дозволу священика на двох хлопців-Маланок виливали на кожного по дванадцять (!) відер крижаної води. У с. Вовчинець Окницького р-ну купання *Маланки* стійко дотримуються до сьогодні: «Який би мороз не був, на ню лють три відра води. Тоді вже стріляють з ружей». Цікаво, що у свідомості респондентів подекуди ще збереглися архаїчні уявлення про потребу очищення *Маланки* як представника «іншого» світу. Цьому певним чином «сприяє» й позиція деяких місцевих священиків, які вважають перевдягання чоловіків у жіночий одяг ознаками «бісівства». Саме через супротив священика до карнавальних маскування, наприклад, у с. Голяни у 2006—2008 рр. персонажа *Маланку* всупереч традиції почала грати жінка.

Крім перелічених спільних рис, буковинсько-бессарабська *Маланка* у багатьох селах, особливо в місцях інтенсивної міжетнічної взаємодії, позначена оригінальними контамінованими виявами, коли в традиційний каркас *Маланки* вклинюються елементи східнороманських обрядів «*Săluț*» («*Коник*»), «*Плугошори*», театралізованої інтермедії «*Цар Ірод*», «*Гайдуки*» тощо. Відповідно з'являються такі новітні трансформації як, скажімо, «*Нісеніто*» («*Це ни «Săluț», ни «Маланка», це ні-се-ні-то*») чи «*Трикрай*» (від перших слів колядки «*Ții crai de la găsarit*»), які дослідили Катерина та Віктор Кожухарі в с. Тецкани Бричанського району [19].

Маланкові пісні зафіксовані абсолютно в усіх обстежених пунктах та виявлені в широкій парадигмі варіантів: від збережених, повних текстів до їхніх фрагментів; від композиційно цілісних — до контамінацій. Про історичні особливості маланкових пісень цього регіону слушно висловився О. Курочкін, вказавши, що їхній «давній міфологічний зміст розмитий і затьмарений пізнішими соціально-побутовими нашаруваннями» [21, с. 130]. Дуже поширеною в Молдові є пісня «*Йа в Петрівочку нічка*

маленька» (вар. «*Мала нічка Петрівочка*») із мотивом *Маланка-пряля*. У ній розповідається про те, як *Маланка шовки (кідри) пряла* та й відсилала до батенька, матінки, сестри, брата й милого. Усі очікувано відмовляються від подарунка, приймає його тільки милий. Домінування мотивів *пряління, сукання, вибілювання* в багатьох текстах та композиційна стрункість цих текстів, як вважаємо, пов'язана із близькістю зображуваного до реалій місцевої традиційної культури, у якій народне ткацтво було одним з основних промислів. Мотив *Маланка-пряля* потверджували як належні рухові імітації персонажа, так й атрибути його костюма (демонстрування вправності в ремеслі, сідання до ткацького верстата, тримання веретена й кужеля в руках). Помітно вирізняється в записах і мотив *сіяння васильчика* («*Ой чиньчику-васильчику*»). Глибоко архаїчний у своєму первісному прочитанні як метаморфози «людина-квітка», він добре зберігся завдяки пізнішим потрактуванням образу *василька* в місцевій традиції, у якій ця рослина (літературна назва — базилік) має потужне ритуально-магічне й лікувальне значення та досі посідає одне з центральних місць у багатьох обрядодіях. Значна частина зафіксованих маланкових пісень побудована на контамінації декількох чи багатьох мотивів: *Маланка-подністрянка; Маланка качурі пасла; Маланка — не робоча, Маланка і Василь* тощо [18]. Очевидно, що контамінування як художній прийом (нанизування компонентів зі слабким змістовим зв'язком) притаманний взагалі сутності карнавалу. Відтак новітні й сучасні гіпербагатство масок, обрядодій, пісенності в межах обрядового комплексу *Маланки* можна тлумачити як шлях його трансформації від ритуалу до розваги.

Окрему групу зимового циклу в українських селах півночі Молдови становлять пісні — *парованки*, які виконували традиційно під час вечорниць у ході місцевого звичаю *парування*. Ці пісні розглядаємо як локальне жанрове утворення з еротично-парувальною семантикою. Уперше *парованки* та спогади про їхнє побутування виявив В. Панько в 1980-х рр. у с. Стурзовка. Місцевий мешканець Петро Борончук, який одружився зі своєю обраницею після того, як їх *спарували* на вечорницях, згадує: «*Я розкажу, як у нас парують. Так я сидів коло цієї моєї жінки, а хлопці і дівчата кажуть: «Гай, спаруємо Петьку і Таню! Гай, спаруємо!» І почина-*

ют співати таку пісню «Кочавса крешпіль по сіножати» [4, с. 7]. За словами В. Панька, в межах обрядового комплексу:

1. Усі присутні виконували на вечорницях спеціальну пісню, призначену для тих чи інших парубка і дівчини із апелюванням до їхніх імен з метою парування.

2. Паровані у відповідь на це співали спеціальну пісню вдячності (Дяка).

3. Якщо паровані через сором'язливість чи з інших причин не бажали виконувати Дяка, присутні хором співали особливу висміювальну пісню [23, с. 100].

Припущення В. Панька щодо існування вечорничного звичаю парування підтвердили й матеріали (усього 18 пісень-парованок, що разом із варіантами складають 28 текстів), які нам вдалося зафіксувати острівцями рівномірно на карті півночі Молдови (у 13 селах 6 районів). На запитання, чи знають про парування дівчини з хлопцем на вечорницях, старші люди часто відповідали ствердно. Іноді вони давали критичні оцінки таким паруванням (як-от: «На вечорницях парували! Такі жінки були пожилі, а таке співали, таке дурне, і дітей парували: «Як той голуб за голубкою... Як той Ваньок на капусту воров, Так ту Дуню за погонича наймав...»; с. Николаївка).

Промовисті паралелі ми зафіксували до обрядодії давати дяка. Старожили неодноразово зазначали, що в кінці пісні хлопець і дівчина, яких парували, мали подякувати (дзенькувати), наприклад: «Дзінькуєм вас, дівчата, Цєю співаночкою! Ни за то, шо співали, За то, шо з файною дівчиною спарували!» (с. Верхні Халахори). Якщо хлопець чи дівчина були чомусь невдоволені і не дякували, то їх висміювали спеціальною пісенькою («Як заспівали файно, то він каже: «Спасібо», та й вона каже так. А як він не хоче, бо вона бідна, то ми співали: Скриня рімненька — Валя файненька, Сундук горбатий — Коля шмаркатий» (с. Білявинці).

Цей звичай парування навіть у ХХ ст. ще мав серйозний характер та був, очевидно, своєрідним громадським дозволом на ближчі стосунки закоханих. Наші матеріали, зібрані приблизно через тридцять років після В. Панька, переважно вказують уже на жартівливо-розважальний характер таких парувань — свідчення десаκραлізації прадавнього звичаю та його занепаду.

Репертуар пісень-парованок складають твори парувального чи жартівливо-залицяльного змісту з називанням імен хлопця й дівчини та яскравою еротично-шлюбною символікою. Основні мотиви в цих піснях: а) *мати (батьки) запрошує (-ють) майбутнього (-ю) зятя (невістку) до хати* («Берегом, берегом, бережиною», «Кучерява вешня та ін.); б) *хлопець, який зустрічається з дівчиною, дарує їй гроші для купівлі весільних атрибутів чи ін.* («Над річкою, над водою»); в) *хлопець із коня впав — дівчина жаліє, приводить додому* («На горбочку дощик спав»); г) *дівчина впала у воду* («Ой з вишні, з вишні та й на колоду»); д) *дівчина надає перевагу одному з-поміж багатьох парубків* («Текли річки, бриніли»); е) *хлопець, якого спарували з дівчиною, ночує в неї* («Ой летіла пава») тощо. У текстах містяться натяки на інтимні стосунки майбутньої пари, виражені мовою символів, наприклад: «Ой там за лісом, за лісочками Сидит простеля з подушечками»; [ночувати] «трепу нічку у садочку — у тім барвіночку».

Вечорничний звичай парування та супровідні пісні — невідомі на основному українському масиві. Та промовисті спорідненості до них простежуємо у вуличних та вечорничних переспівах молоді кінця ХІХ ст. зі Слобожанщини. Там дівчата приспівували хлопцям, називаючи імена «хто яку любе», а також виконували різні жартівливі пісні — «дівчата на хлопців, а хлопці на дівчат». Більшість із цих пісень мали парувальний характер (із підставленням імен хлопця і дівчини), а деякі виявляються навіть близькими варіантами до парованок із Молдови [24]. Виразну паралель убачаємо в ході купальської гри «спасібі», зафіксованій на Вінниччині, передусім у формулі запитувати «Є спасібі чи нема?» після спеціальної (схожої до парованки) пісні [25, с. 73]. Парувальні мотиви та функції містяться у гаївках із вибором пари, що передбачають називання імен хлопця й дівчини в тексті гаївки та привселюдний поцілунок обраних осіб. Ці гаївки в деяких селах Опілля ще в другій половині ХХ ст. сприймали як своєрідну санкцію сільської громади на подальші взаємини пари закоханих та на їхній майбутній шлюб [26, с. 19—20]. І в купальських, і в гаївкових паралелях присоромлювальну чи покаральну функцію виконують жартівливо-сатиричні пісенки в разі відмови одного з учасників пари «дякува-

ти» й цілувати обраного (обраницю). У гаївковій (з Опілля, Західного Поділля) та купальській (із Полісся, Поділля) традиціях збереглися й самі тексти парованок. Зокрема «Як та роза папірова», «Через сад-виноград викопана фоса» побутують як гаївки; «Кочався крешпіль по сіножати», «Текли річки, бриніли» — як купальські, «За вішньовим садом» — як купальська (із Поділля), як масленична (зі Слобожанщини). Варіанти до парованок трапляються в Україні й серед весільних, а також позаобрядових жартівливих пісень. За типами наспівів парованки найчастіше суголосні з гаївками та купальськими піснями. Парованка «Кочався крешпіль по сіножати» зі с. Стурзовка має маланковий наспів. Глибше та повніше пісні-парованки аналізуємо в спеціальній статті [27].

Цікавим явищем в обрядовій календарній культурі зимового циклу українців Молдови є обряд *гейкання*, який виконують хлопчачи-парубки увечері на Старий новий рік (другий Святий вечір). Традицію *гейкати* нам доводилося фіксувати в м. Липкани, с. Берлінці Бричанського р-ну, сс. Корестоуци, Наславча Окницького р-ну, у сс. Нова Чолаківка, Баронча Дроківського р-ну, сс. Голяни Єдинецького р-ну, с. Мошана Дондушанського р-ну, с. Слобода-Кишкиряни Синжерейського району. Варто зауважити, що ця традиція не переривається державним кордоном і заходить на українську територію своєрідними заплавами: *гейкають* у селах Заставнівщини, Кіцманщини, Кельменеччини, Хотинщини Чернівецької обл., Заліщинщини, Чортківщини Тернопільської обл., а також в українсько-молдовських селах Кіровоградщини (Кропивниччини), Одещини. Традиційно ватага парубків обходила двори (нині навідувати односельчан ходять переважно хлопчачи), виконуючи першу ритуальну оранку (чи імітуючи процес орання) на кожному з подвір'їв. Такий обряд логічно та обрядово пов'язаний із чинностями *посівання*, які відбувалися наступного ранку й продовжували відтворювати процес обробітку землі. Важливо, що цей зв'язок не лише виразно оприявлюється в переповіданнях обрядової традиції («*ходили гейкати, а потому рано сіяти*»), його повсякчас акцентовано й у текстах супровідних *гейкань* («*Будем сіяти-орати Довкола твої хати, А завтра рано засівати*»). Зимове орання-засівання, імовірно, пов'язане з вірою в те, що «правильний» поча-

ток року запрограмує його «добрі ознаки» на увесь прийдешній рік (т. зв. міфологічний генетизм). Як і будь-який обхідний обряд, *гейкання* розпочиналося ввічливим зверненням до господаря: «*Пане господарю, чи можна вам загейкати?*» або «*Приймайте з бугайом?*» та подальшим виконанням відповідного тексту. Оранку найчастіше імітував *бугай* — музичний інструмент, який видавав звук, схожий до ревіння волів («*ніби воли йдуть: ву-ву-ву!*»), хоча в науковій літературі згадано й про обходи із живими волами. Звуковий образ, створюваний дзеленчанням *таланки* («*колокольчик, колис чіпляли овцам на шию із мєді*»), ляскотом батога та чоловічими повторюваними вигуками «гей, гей!», якими звично поганяють волів, розгортав уявну картину весняної орної процесії на полі. Якщо відвідувачі були парубками, то господарі «*всю цю капелу садя за стіл, дають випити вина*», а після того гурт, подякувавши, вирушає до іншої хати. Хлопчакам вдячні хазяї виносили гроші, цукерки, печиво, проте обов'язковим даром тут, як і під час інших обрядів у Молдові, виступав колач — «*без колача не обходилося*». Щодо обряду поміж українцями могли побутувати різні назви, серед яких — «гейкати», «ходити з бугайом», «плугошора», «таланка». Супровідний речитатив також найчастіше означають дієслівним терміном «гейкати», хоча паралельно вживають й іменникову форму. Так, В. Завойчинський та П. Нестеровський говорять саме про обходи «з так званим *гейканням*» [22, с. 1128; 28, с. 39]. «Задokumentовано» цей термін і в тексті віншування із села на Кіцманщині: «*Вінчуємо з тим гейканьом в шестю і здоровю на многі літа і будьте ласкаві, господинцю, винесіт по колачеви*» [28, с. 39]. У науці такі фольклорні твори йменують теж по-різному, зокрема *щедрівками*, *плужними щедрівками*, *гейканьями*. Цікаво, що самі тексти, хоча й апелюють до звичних різдвяно-новорічних тем та мотивів, усе ж таки виглядають достатньо нетипово в контексті традиційних обрядових жанрів українців. Сама лишень речитативна форма виконання календарно-обрядових творів (до того ж ідеться про колективний чоловічий речитатив) цілком не характерна для українського фольклору та змушує поглянути на таке явище в контексті культурних взаємозв'язків українського народу з розширенням горизонтів на сусідню молдовську фольклорну традицію. Окрім того, функці-

онують тексти (як і увесь обряд) виключно в зонах контакту українців зі східнороманським населенням та не відомі у фольклорній традиції центральних регіонів. Промовисто й те, що гейкання в середовищі українців нерідко побутують румунською мовою, зокрема записи румуномовних гейкань від українців ми фіксували в селах Окницького, Єдинецького, Дондушанського, Синжерейського, Ришканського районів. Такі обставини переконують у тому, що досліджуване явище запозичене від сусідів та адаптоване в українській обрядовій культурі. За оригінал слугувала молдовська декламація *хеїтуре*, виконувана в ході одного з центральних новорічних обрядів молдован — *плогушор*. Про те, що українське гейкання «носить на собі вплив сусіднього молдавського населення», писали віддавна (П. Нестеровський, Я. Мироненко, Г. Бостан, В. Зеленчук), наголошуючи, однак, і на тому, що «хоча й українські гейкання в ході тривалих контактів із молдавськими ораціями збагатилися новими елементами змісту, усе ж їхня сюжетна основа розвивалась самостійно» [29, с. 38]. Справді, навіть побіжне порівняння *хеїтуре* та гейкань вказує на відсутність виразних паралелей між текстами. Насправді єдине, що на сьогодні зближує ці жанри, — це речитативна форма виконання та монотонно-протяжний вигук «*гей-гей!*» на початку або наприкінці кожної строфи. Вони ж, ці риси, є основними жанровизначальними ознаками гейкань у жанровій системі українців. Переїмання в сусідів саме рефренів — типове явище, на якому наголошувала дослідниця українсько-угорського порубіжжя Леся Мушкетик [30, с. 210]. Натомість основний текст гейкань формувався завдяки власним «ресурсам» і міг розгортатися в три різні способи (або через комбінацію цих способів): 1) через на низування однотипних фраз, що перелічують реманент, необхідний для орання землі: «*Гей, гей! Ваші воли — наші воли, Гей, гей, ваш батіг — наш батіг!...*» і т. д.; 2) через так званий мотив *оранки звірами* (звірі при плузі), як-от: «*Гей, гей! Дві ворони йа в прогоні! Гей, гей! Дві лисиці йа в колісниці! Гей, гей! Два ведмеді йа впереді!...*» і т. д. 3) або через мотиви, взяті з колядково-щедрівкового репертуару, зокрема ті, що використовують відому магичну формулу «скільки — стільки», як-от: «*Кілько в пана господаря на підпичю вугликів, Тільки в пана господаря на столі рубликів. Гей! Гей! Кілько*

в пана господаря в лавиці дірочок, Тільки в пана господаря на печі дівочок...» і т. д. Гейкання, побудовані двома першими способами, активно побутують поміж українцями Молдови й сьогодні та виявляють риси пристосування до сучасних естетичних запитів та функціональних вимог. Так, нині послугуються передусім цілком короткими речитативами, що втратили багато строф із конкретизацією вже забутого й неактуального землеробського інвентаря порівняно із записами початку ХХ століття. Значно рідше на сучасному етапі залишається збереженим у структурі гейкань мотив *оранки звірами*, очевидно, через сьогочасну нереальність чи безглуздість такої картини. На тексти гейкань, побудованих за колядковою моделлю «скільки — стільки», в українських селах Молдови ми не натрапляли, відомі вони головною завдяки записам із Чернівеччини. Логічна та обрядова пов'язаність гейкання та посівання вплинула на змішування й сплутування цих обрядів (подекуди респонденти їх слабо розрізняють). Водночас помічаємо й появу «гібридних» форм текстів (комбінацію фрагментів гейкань та посівань): «*Щедрий вечір, на Святий вечір! Твій батіг, мій батіг! Дайте ковбасу, бо хату рознесу, Дайте качку, бо возьме вас на срачку*» (с. Нова Чолаківка). Виконавцями гейкань на сьогодні здебільшого є діти, а дорослі сприймають обходи та супровідні тексти як «детське таке».

Весняна обрядовість українців Молдови, зосереджена сьогодні навколо Великодня, відчутно поступається зимовим чинностям кількістю форм, розгалуженістю обрядових дій та наповненістю супровідного фольклорного репертуару. Основні церемоніальні дії загалом не відрізняються від тих звичаїв, обрядів та норм, які відбувалися або яких дотримувалися весною на «материковій» Україні, як-от: тримання посту, передвеликодні приготування, Лозова (Вербна) неділя із незмінним «побиттям» вербою, розкладання багать і творення «феєрверків» на пагорбах чи відкритих місцях у ніч перед Пасхою, великодні урочистості та *данець* й багато інших. У весняний період і далі тривав процес формування тих майбутніх шлюбних пар (розпочатий вечорничною традицією *парувань*), які восени вже могли грати весілля. Відтак розпочинався сезон зближення молоді під час весняних ігор, забав, танців, на яких молодь, як правило, залишалася під пильним наглядом стар-

ших. Саме на таких спільних гулянках виконували *веснянки-гаївки*. Уже не раз згадуваний В. Панько стверджує, що в досліджуваному регіоні *веснянки* майже не збереглися, а те, що «збереглося, сприймається як звичайна пісня, не пов'язана з обрядами та виконанням танцю». Справді, полотнище побутування *веснянок* не покриває усього обстежуваного масиву, а швидше постає як сітка спонтанно «розкиданих» острівців цієї традиції, до того ж доволі розмаїтих за своїм походженням, репертуарним наповненням, типологічними характеристиками тощо. *Веснянково-гаївкова* традиція побутує у більш-менш монолітних формах здебільшого в тих селах, мешканці яких ще зберігають у пам'яті історію про переселення з Хмельницької, Вінницької чи (рідше) Чернівецької областей. Натомість у поселеннях, мешканці яких стверджують, що вони тут «з діда-прадіда», про *весняні* пісні, як правило, не чули (або ж про них просто не пам'ятають). Потрапивши в село, яке ще на початку ХХ ст. послуговувалося багатим *весняним* репертуаром, зіштовхуєшся із ситуацією, коли тексти безповоротно «поховано» в пасивній пам'яті окремих старожилів. За свідченнями виконавців, обрядова поезія *весняного* циклу побутувала переважно в *дорадянські* часи (до кін. 1930-х рр.).

Веснянки в українських селах Молдови, як і на материзні, входили головно до дитячо-дівочого пісенного репертуару. У давнину і ще до кінця 1930-х рр. розпочинати сезон ігор могли вже з ранньої весни, а сигналом для початку розваг були *весняні* зміни в природі — «як сонце пригріло», «як вода стекла», «лиш травичечка злізе» тощо; у багатьох селах, за свідченнями респондентів, відкривали сезон ігор у часі цвітіння *бриндушів* (підсніжників). Проте найчастіше доводилось фіксувати згадки про виконання ігор та супровідних пісень під час Великого посту або на самі Великодні свята. Інколи часова регламентація виконання була конкретнішою: починали розваги на Пущення (с. Білявинці), за сім тижнів до Пасхи (с. Проданешти, с. Малиновське) або на Вербну неділю (с. Унгри).

Співали та гралися на спеціально відведених для цього місцях: на пагорбах, вигонах, толоці, мляці, на шляху. Усе ж найтиповішим топосом проведення *весняних* забав тут, як і в Україні, були майданчики біля церкви або поряд із цвинтарем: «На Великий піст йшли дівчата на цвинтар, я чуть помню:

бавилися на цвинтарі» (с. Бирладяни); «Кругом церкви. А в нас церкви ни було, то ходили гаївки на кладбіці» (с. Первомайське). Тому й ігрові рухи разом із супровідними піснями часто означували описовими конструкціями із вказівкою на певне визначене в тій чи іншій локальній традиції місце: «йти на горб», «йти на толоку», «йти на цвинтар». Звісно, поруч побутували звичні вислови, на кшталт «гаївочки ходити/гратися», «гратися (бавитися)/співати довгої лози», «співати подоляночки», «гратися жельмана» та інші.

Залежно від села могли вживати як назву *веснянка*, так і *гаївка*, однак більшість зафіксованих текстів належить усе ж до *гаївкового* репертуару. Серед них найчастіше натрапляємо на *гаївки* давньої верстви, що представлені в Україні на всьому *гаївковому* ареалі, як-от: «Мак», «Огірочки», «Кози», «Жельман», «Зайчик», «Воротар». Водночас виразні пріоритети в *гаївковому* репертуарі українців Молдови маніфестують про подільське коріння *весняної* календарно-обрядової традиції, що стає зрозумілим навіть під час поверхового зіставлення зафіксованих тут варіантів із текстами з Поділля та північно-східної частини Буковини (що в основному продовжує подільську традицію). Наприклад, епіцентром побутування пісень «Дикі кози», «Довгая лозина», «Подоляночка» вважають саме Поділля та меншою мірою Буковину. Окремі *веснянки*, що локалізувалися в певній частині регіону України, були «перевезені» до сіл Молдови й на сьогодні досить точно «виказують» походження своїх виконавців. Скажімо, пісня «Біленькая павутина», відома в Україні більше як «Біленька павутиння», побутує переважно на Хмельниччині. Нам вдалося зафіксувати її у с. Єлизаветівка Дондушанського р-ну, де й мешкають вихідці саме із сіл Кам'янець-Подільського району.

Більшість зафіксованих на сьогодні текстів — фрагменти *веснянок* (часто з поплутаними строфами). Це зумовлене тим, що пісні записані від інформаторів, які самі, як правило, їх вже не виконували, а лише малими дітьми спостерігали за *весняними* іграми старших: «А як ми були взрослі, то цього вже не було. Якби ми це самі гралися! Слухали, як дівки ходили, гралися. Коли нам вже по шіснадцять-сімнадцять год, то вже совєцка власть прийшла... То з децтва помним, а ми вже це не гралися» (с. Николаївка Флорештського р-ну). Відтак тек-

сти мають багато викривлених слів чи словосполучень, як-от типове перекручення не зовсім зрозумілого полонізму *виштков родзінов* у гаївці «Жельман» на більш звичні *ше й в курузів* (с. Марамонівка) або *шесть гарадов* (с. Каларашівка). Неодноразово доводиться фіксувати контаміновані тексти, у яких вільно сполучуються дві-три різні гаївки (як-от «Мак» та «Огірочки»), що зрештою характерно й для сучасної гаївкової традиції України.

Святкування Юрія та Зелених свят в українських селах Молдови відбувалося в основних рисах так, як і в селах України, і минало без виконання обрядових пісень. Так, свято Юрія тут, як і в карпатському та передкарпатському ареалах, пов'язувалося передусім із турботою про худобу, її здоров'я та продуктивність. Позаяк у юріївські дні відьми та нечиста сила були особливо активні, багато чинностей набували виразно охоронної функції: усе господарство та город посипали посвяченим на Великдень маком, худобу кропили васильком, прив'язували до неї клаптик червоної тканини, виганяли тварин на пашу лозою, шуткою (свяченою вербою) тощо. На Зелених свята звично замаювали хати, двори, а також могили на цвинтарі. Матеріалом для клечання служили передусім горішиння, чебрик, васильок, самосійка, любисток та листя з дуба і вишні. Багато чинностей у цей день мали виразну дотичність до світу померлих: українці розносити помани, чистили колодязі, влаштовували трапези.

Важливою подією в річному календарі українця Молдови було купальське свято, яке тут, як і на теренах України та й загалом поміж слов'ян, вважали за певну сакральну точку часу. Повскрізно збережене в українських селах Молдови уявлення про надзвичайну акумуляцію природних сил у цей день: традиційно свято Івана Купала є порою збирання лікарських трав, позаяк саме тоді рослини набувають неабияких цілющих властивостей, стають «*дуже лечебні*». Водночас тут, як і на Поділлі, Подніпров'ї та Лівобережжі, респонденти згадують про ще один придатний для збирання лікувальних трав день — *Симона Зілога* [25, с. 82], а також дотримуються й традиції рвати зілля на молдовське свято *Синзієлі* (Синзеєлі, Синзеєні). Так само утрималося в пам'яті молдавських українців переконання про те, що саме в купальське свято сонце *грає* або *купається*: «*Сонце купалосі... Як? Ну, купалосі. Тако, в*

воді. Таке казали. А я вийшла на город та й дивиласі. Зійшло сонце та й отако: прямо водов таляпало і купалосі. Таляпало в воді. Крутилосі по воді — купалося. Я це бачила» (с. Єлизаветівка). Тут, як і скрізь в Україні, день Івана Купала, як момент повороту сонця на зиму, служить певною рубіжною точкою в народному календарі, наприклад, після нього вже дозволено купатися чи їсти плоди певних садових культур.

У деяких селах до сьогодні вдається зафіксувати спогади про обрядові чинності та супровідну пісенність, приурочені до купальської події. Такі спомини збережені головню в поближніх до Дністра селах, які межують із Вінницькою областю, як-от: сс. Наславча, Каларашівка, Кодряни Окницького р-ну; с. Марамонівка Дрокіївського р-ну; а також у поодиноких поселеннях, розташованих углиб Молдови, а саме: с. Баронча Дрокіївського р-ну, с. Суворівка Фалештського р-ну. В інших місцевостях записуємо лише фрагментарні описи купальських обрядодій без пісенного коментарю (сс. Проданешти, Николаївка Флорештського р-ну, с. Яблони Глодянського р-ну, с. Нова Чолаківка Фалештського р-ну). Окрему групу матеріалів становлять спогади про хід купальських свят в Україні, зафіксовані від українців, дитинство яких проминуло на рідній землі.

Позаяк купальську обрядовість в українських селах Молдови ми детально висвітлювали в окремій статті [31, с. 93—98], спробуємо в межах цієї теми лише в загальних рисах окреслити основні чинності літнього свята. Обрядодії було зосереджено довкола двох важливих етапів — виготовлення із зелені та прикрашання купальських атрибутів (ляльки, вінків) й обрядодій біля водоймищ. Про розпалювання багаття як один із центральних в Україні актів купальської обрядовості в селах Молдови майже не згадують. Зрештою, вже й на українському Поділлі вогнище, як зазначає дослідник купальських обрядовості і пісенності А. Завальнюк, «трапляється рідше» [32, с. 39], а на півдні цього регіону про багаття (як і про стрибки через нього) майже взагалі не згадують [33, с. 90]. Нагадаймо, що на півночі Молдови, як і в багатьох місцевостях України, культ вогню найповніше об'єктивізується в передвеликодньому обрядовому розкладанні вогнища.

Учасниками купальських обрядодій, за спогадами інформаторів, були в основному дівчата або дівчатка.

Хлопчачо-парубоча громада пасивно спостерігала за діями й втручалася в перебіг церемоніалу лише на завершальній частині свята, коли необхідно було ловити пущених на воду вінок, розривати обрядову ляльку чи обливати водою дівчат. Більшість інформаторів розповідають про традицію в'язання (плетення) зі свіжої зелені хреста: «*На Івана Купала в'язуть хрест з квіток*» (с. Наславча); «*рвуть квіти і потім робля хрест*» (с. Кодряни), який насправді є антропоморфною фігурою, хрестоподібна форма якої відповідає спрощеному уявленню про людську тілобудову². Хрест скрізь називали чоловічим ім'ям *Івана Купайла* або просто *Івана (Івайла)* чи *Купала (Купайла)*. На позначення дії виготовлення ляльки побутували слова *робити, в'язати, плести*, а матеріалом слугували польові чи лісові квіти, часто однойменні — івайло, іван, івана-купала «петрів батіг». Окрім того, залежно від місцевості *Івана* могли убирати (украшати) вишнями і черешнями (як правило, зібраними в китички або сплетеними кукурузкою), що власне характерно для купальського обряду на вінницькому Поділлі [25, с. 68—69; 33, с. 90].

Подекуди існувала й традиція виготовлення купальського *дириця* (с. Нова Чолаківка), *гильця* (с. Проданешти), яке так само йменували і в такий же спосіб прикрашали та обрядово використовували. Якщо на Поліссі та Волині купальське деревце виготовляли з сосни, берези чи вишні [34, с. 15], то в Бессарабії, як і на Поділлі, використовували вербу.

Кульмінацією святкування тут, як і в Україні, були обрядодії біля водоймищ, під час яких учасники занурювали купальські атрибути у воду, пускали на неї вінки та обливалися нею. Водночас про характерне для українських теренів попереднє вшанування Купайла, співання біля нього пісень та кружіння дівочького хороводу респонденти не згадують. Купання хреста-Івана полягало в тому, що ритуальний предмет кидали (клали, пускали) на річку (озеро) та обхлюпували водою: «*Клали на воду та й там відти хлюпали води. Та й купали його, купали. Та й витягали відци. Та й брали додому... Тричі покупаїм Івана*» (с. Марамонівка). У деяких селах пощастило зафіксувати й народне мотивування таких

дій: Івана купали для того, «*шоб Бог давав дощ*» (с. Проданешти), «*так шоб дав Бог дощ... Просят дождя*» (с. Баронча).

Після купання відбувалися ритуальні знищення, розривання ляльки на частини та поділ між усіма учасниками обряду. Ляльку використовували передусім як засіб, що стимулює родючість землі (розкидали на городі, особливо на огірках), а також як лікувальний засіб в народній медицині та ветеринарії.

Обов'язковою частиною купальського свята було ворожіння за пущеними на воду вінками, характерне переважно для подільського ареалу [25, с. 46]. Відповідно до місцевих уявлень доля дівчини могла залежати від того, як швидко поплив її вінок порівняно з іншими (у такий почерговості відбуватиметься шлюб), хто саме з хлопців спіймав її вінок (він буде судженим). Під час купання іванівських атрибутів або на завершення урочистостей відбувалося ритуальне обливання водою учасників обрядодій. Збереглися в українських селах Молдови і згадки про обов'язкову купальську трапезу, якою завершувалося дійство.

Купальські пісні на окресленому терені побутували ще на початку 1950-х рр. переважно у формі коротких приспівок-коментарів до обрядових дій, як от: «*І купают в Дністрі, співають: «Йдіть, люди, дивитса, буде Іван топитса»* (с. Наславча); «*Івана Купайла, Ми тебе скупаїм, На воду спускаїм*» (с. Марамонівка) або «*На Івайла, на Купайла. Йа Іванко купав Та головку зломав. На Івайла, на Купайла*» (с. Каларашівка). Проте саме ці коротенькі приспівки з мотивом купання і потоплення обрядової ляльки вважаємо за найдавніші в даному циклі, оскільки вони безпосередньо коментують кульмінаційний момент купальського комплексу. Нерідко збереженою в пам'яті залишається лише найбільш стійка рефренна частина тексту «*Івана на Купайла!*» чи «*На Івана, На Купайла!*». Загалом типові для обстежуваних земель купальські мотиви *Іван купеться, Іван сіє гречку, гречка цвіте — Іван росте, Іван губить ключі* мають яскраво архаїчний характер і майже не збережені в купальській традиції інших регіонів на материзні. Аналогії до цих мотивів віднаходимо в найраніших записках із теренів Поділля, які здійснив З. Доленга-Ходаковський, як-от:

На Івана, на Купайла

Що Іван діє? Гречку сіє... [35, с. 113]

² Детальніше про виготовлення людиноподібної ляльки із зелені можна прочитати в статті: Пастух Н. Купальські обрядовість та пісенність в українських селах півночі Молдови [31]

І наш варіант:

*На Ївайла, на Купайла!
Шо наш Іван діє? Гречку сіє... (с. Кодряни).*

Найявний у багатьох фіксаціях з півночі Молдови мотив *Іван зламав голову* («*На Івана, на Купала! Їа Іванко купав Та головку зламав...*») майже не зберігся на «материковій» Україні, хоча, вірогідно, є одним із найдавніших у купальському тексті, позаяк ілюструє наскрізно присутній у світоглядній, обрядовій та фольклорній площинах семантичний зв'язок «Купала — голова».

Стан побутування календарно-обрядових народновокальних творів українців Молдови на сучасному етапі з етномузикологічного погляду загалом засвідчує типологічну спільність із традиційною народномузичною культурою українського народу. Єдність цих культур проявляється навіть у подібних модифікаційно-трансформаційних процесах типових музично-ритмічних форм та їхніх складових. Зрозуміло, під впливом інонаціональної культури внаслідок асиміляції та відповідно поступової втрати етнічної ідентичності такі видозміни незначно відрізняються.

Отож, для підтвердження мелотипологічної спорідненості традиційної пісенності українсько-молдовського пограниччя варто передовсім детальніше зупинитися бодай би на кількох музично-ритмічних формах зимового жанрового циклу (колядково-щедрівкових, маланкових), відтак побіжно вказати на спільність мелотипів, які притаманні іншим календарно-обрядовим народновокальним творам.

Як уже зазначалося, на досліджуваному терені зафіксовано колядки з ${}^{\text{r}}V554$, що значно розширює ареал їхнього побутування, який визначив В. Гошовський. В однорядкових 14-складових колядках 5-складові силабічні групи зазвичай мають ямбічну (третню) музично-ритмічну форму 1112. Проте подібуються їй колядки, у яких у другому 5-складнику вкорочується остання силабохрона й кількість часівок зменшується з шести до п'яти — 1111. Окрім того, замість 5-складників іноді наявні 6-складники. Їхня поява викликає дроблення першої силабохрони — ${}^1/2/2$ 1112 чи ${}^1/2/2$ 1111. Для 4-складових рефренів здебільшого притаманні пеони четверті 1112, у яких іноді видовжена остання складнота — 1113, що за компенсації між третьою та четвертою сила-

бохронами моделюється до висхідного іоніка 1122, який теж наявний у колядках цього типу. Щоправда, в них спостерігаємо розширення складочислової будови рефрену внаслідок прононціації з чотирьох до п'яти складів — «Гей дай, Бо/ї/же». Таке розширення викликає дроблення висхідного іоніка, даючи у висліді похідну музично-ритмічну форму 11112, що позірно нагадує 5-складник. Від українців Молдови також зафіксовано колядки з ${}^{\text{r}}V554$ й з іншими трансформаціями, зокрема у рефрені. Загалом же всі колядки цього типу є похідними від ямбічного прототипу з ${}^{\text{m}}R1212|1212|123||$. Трансформаційно-модифікаційні видозміни цього прототипу призвели до появи похідних форм, які побутують на досліджуваному терені дотепер. Амбітус цих колядок іноді сягає октави. Мелодична лінія має здебільшого мінорний ладовий нахил та зазвичай зигзагоподібний контур із притаманним виходом у кінці рефрену на п'ятий щабель, темп виконання — помірний або повільний. Варто зауважити, що в українців Молдови записано й дворядковий мелотип з ${}^{\text{r}}V554_2$, який побутує тут у кристалічній (щоправда похідній) музично-ритмічній формі $||:11112|11112|1212:||$ («Зажурилася крутая й гора»).

Зафіксовано на досліджуваній території й вельми поширений на теренах України дворядковий ямбічний мелотип з ${}^{\text{r}}V553_2$. Музично-ритмічна форма цих колядок подібуюється у двох різновидах: ${}^{\text{m}}R6|11112|11121|123||11121|11121|123||$ («Пане господарю, чи є ж ти дома?» — поява 6-складника 11111 супроводжується дробленням останньої складноти 5-складника), ${}^{\text{m}}R6|11121|11121|123||11121|11121|123||$ («А в городечку винни яблучко»). Саме такі трансформаційно-модифікаційні видозміни притаманні для цього мелотипу.

Побутують в селах Молдови з населенням етнічних українців і колядки з ${}^{\text{r}}V55;45$, ${}^{\text{s}}Vaб;рб$ та ${}^{\text{m}}R6|11112|11112|2112|11112||$. Рефрени в них зазвичай укорочені з шести до чотирьох часівок (${}^{41}/2/2$).

Серед колядкових мелотипів в українців Молдови побутують і дворядкові колядки зі спондеїчною (паристою) музично-ритмічною формою, які постали внаслідок модифікаційно-трансформаційних процесів прототипу з ${}^{\text{m}}R||:42222|2222|224:||$. У похідних формах 4-складники можуть розширюватися до п'яти, шести, семи і навіть до восьми складів. Це, як правило, відповідно викликає дроблення другої

(21122), першої та другої (111122), перших трьох (1111¹112) та всіх чотирьох (1111¹1111) силабохрон. Іноді в 5-складниках дробиться не друга, а перша часівка (11222), а в 6-складниках — не перша й друга, а перша та третя (112112). Низка колядок цього типу виконується на два голоси: терцієва втора з розходженнями у квінту та октаву в кадансах. Фіксуємо й колядки, в яких у другій силабічній групі другого рядка 4-складник заміщається 3-складником, що супроводжується стягненням (злиттям) третьої й четвертої складнот (224). Видозмінюються й 3-складники внаслідок розширення їх із відповідними дробленнями до чотирьох (1124) та п'яти складів (11114). Усі ці видозміни легко зауважити в наспівах «Пане господарю, йа на вашім дворю», «Пане господарю, ми на твоім дворю», «Добрий вечер, господарю!», «А тії сьватії кругом стола сіли» (друга строфа). Зафіксовано й інші різновиди цього мелотипу, в яких, зокрема, наявна редукція (пропуск) останньої (шостої) силабічної групи та інші музично-ритмічні трансформаційно-модифікаційні процеси («Йа в неділю рано всі дзвони дзвонили»).

Окрім того, на досліджуваній території колядкам притаманні й гібридні (змішані, складені) музично-ритмічні форми. Це, зокрема, наспіви з ^{rs}V55;44 чи ^{rs}V65;54 («Пане-паноччку й господарочку!»), «Ой вставай, не спи, замітай двори», «Пане господарю, й увставай, не спи»). 5-складники першого рядка мають музично-ритмічну форму 11112, 6-складник 111111 утворюється внаслідок дроблення її останньої складноти. У другому ж рядку (приспіві) наявна ксенотекстизація вдвічі збільшеної п'ятискладової музично-ритмічної фігури 22224, що супроводжується дробленням четвертних частотей на дві восьмі, приспінням цих восьмих до шістнадцятки, укороченням половинної тривалості до четвертої тощо. Подібуються й інші поодинокі мелотипи.

Щедрівкам зазвичай притаманні 4-складові силабічні групи з висхідним іоніком 1122 («Щедрий вечер, на Святий вечер», «На Фіянській манастире»). Поява 5-складників супроводжується дробленням другої складноти. Для маланкових наспівів, зрозуміло, передовсім характерний 4-складовий маланковий антиспаст 1221, який, до речі, трапляється й у мелодіях, які виконуються на щедру. Заміщення 4-складників 5-складниками призводить

до дроблення першої четвертої на дві восьмі, унаслідок чого отримуємо музично-ритмічну форму з трибрахієм-хореєм 11121. Іноді замість антиспаста наявний дихорей 2121. Маланкові пісні виконуються як у мінорному, так і в мажорному ладових нахилах. Для них властиві різні ладові константи — основні опорні звуки в кожній силабічній групі (за Я. Мироненком), як-от: асаг чи dcbg — найпоширеніші для мінору та dchg — для мажору. Подібуються й маланковий пляс з уже відомою ямбічною музично-ритмічною формою 5-складників 11112.

Серед весняного жанрового циклу в українських селах Молдови, як і на території України, побутують як строфічні (дворядкові), так і тирадні наспіви. Поміж строфічних мелотипів найпоширеніші форми з ^{rs}V72, ^{mR}||:1111212:| («Скакали дикі кози»); з ^rV4432, ^sVaaб;ввг та ^{mR}||:1111¹211¹112:| («Йа довгая лозина, лозина»), яка походить від 6-складника 222222, що зазнає дроблень у першій, другій, четвертій та п'ятій часівках. До строфічних також належить мала колісцева форма — МКФ («На ден добрий, Жельман»). Усім тирадним весняним наспівам притаманний розпад великої колісцевої форми (ВКФ). У повному виді з двома зачинами, двома ходами, двома кінцівками її не зафіксовано.

Купальські пісні, як і весняні, також представлені строфічними (з маланковим антиспастом) та тирадними (з ВКФ) мелотипами.

Висновки. Календарно-обрядовий фольклор українців Молдови на сучасному етапі побутування засвідчує розмаїття виявів у словесних текстах, музиці, обрядових контекстах. У зимовообрядовому циклі простежується найкраща збереженість та багатство жанрових різновидів фольклору, наявність низки реліктових явищ, водночас масове побутування пізніх виявів творчості у вигляді трансформацій, т. зв. гібридних форм передусім унаслідок тісної взаємодії з сусідніми етнокультурами. Натомість фольклор весняно-літнього циклу виявляє тісніший зв'язок з «материковою» українською традицією, представляє її різні регіональні складові, перебуває у стані консервації без виразних ознак живого фольклоротворення.

1. Харчишин О. З історії дослідження фольклору українців Молдови (1870—1930). *Народознавчі зошити*. 2015. № 2. С. 370—375.

2. Харчишин О. Дослідження українсько-молдовських етнокультурних зв'язків у радянській фольклористиці: сучасне прочитання. *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Констянтина Поповича*. Кишинів, 2015. Т. 1. С. 321—329.
3. *Satul petrunea la cîntec și la joc. Din istoria și poezia populară a satului Petrunea-Glodești*. Chișinău, 1995. 256 s.
4. Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глоденського району Молдови. Укл. К. Попович, К. Чернега (тексти); Я. Мироненко (мелодії); В. Панько (збирач) та ін. Кишинів, 1995. 182 с.
5. *В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района*. Исследования и материалы. Кишинев: Штиинца, 1997. 398 с.
6. Харчишин О. Панько Віктор Дмитрович. *Українська фольклористична енциклопедія*. Львів, 2018. С. 578—579.
7. *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Констянтина Поповича*. Збірник наукових статей. Упоряд. В.Г. Кожухар, К.С. Кожухар. Т. 1. Кишинів, 2015. 344 с.
8. *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Констянтина Поповича*. Збірник наукових статей. Упоряд. В.Г. Кожухар, К.С. Кожухар. Т. 2. Актуальні питання історії, мови та культури українців Республіки Молдова. Кишинів, 2016. 340 с.
9. Харчишин О. Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки: здобутки наукової співпраці. *Народознавчі зошити*. 2018. № 3. С. 767—770. Рец. на: Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Констянтина Поповича. Збірник наукових статей. Упоряд. В.Г. Кожухар, К.С. Кожухар. Т. 1. Кишинів, 2015; Т. 2. Актуальні питання історії, мови та культури українців Республіки Молдова. Кишинів, 2016.
10. Кримський А. Жнива. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 353—360.
11. Колядки і щедрівки. Зібрав Володимир Гнатюк. *Етнографічний збірник*. Т. I. Львів, 1914. 270 с. + 34 с.; Т. II. Львів, 1914. 382 с. + 15 с.
12. Сумцов Н.Ф. *Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен*. Киев, 1888.
13. Кузнецова В.С. Сюжет о творении мира двумя голубями в Галицкой колядке и дуалистические легенды о миротворении. URL: <https://www.twirpx.com/file/1758719/> (дата звернення: 11.07.2019).
14. Творун С. Колядування на жнивях. *Народна творчість та етнографія*. 2007. № 3—4. С. 37—39.
15. Харчишин О., Пастух Н. Фольклор українців Молдови як невід'ємна складова української уснонародної традиції (на прикладах колядок архаїчної форми). *Родина Колесів — спадкоємність науково-мистецьких традицій (з нагоди 140-річчя від дня народження академіка Філарета Колесси)*: Зб. наук. праць та матеріалів. Львів: Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2013. С. 165—178.
16. Гошовский В. *У истоков народной музыки славян*. Очерки по музыкальному славяноведению. Москва: Советский композитор, 1971. 304 с.
17. Caraman P. Obrzęd kołędowania u słowian i u rumunów. *Studjum porównawcze. Polska akademja umiejętności. Prace komisji etnograficznej*. NR 14. Kraków, 1933.
18. Харчишин О. Маланкові пісні українців півночі Молдови: поетичний аспект (переосмислення мотивів). *Народознавчі зошити*. 2014. № 3. С. 514—529.
19. Кожухар К., Кожухар В. «Нісеніто» і «Трикрай» як регіональні варіанти новорічного обрядового комплексу «Маланка». *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Констянтина Поповича*. Т. 2. Кишинів, 2016. С. 101—132.
20. Кожоляно А. «Маланка» в новогодній обрядності молдаван и румын Буковини. *Українсько-молдовські етнокультурні зв'язки. Міжнародні наукові читання пам'яті академіка Констянтина Поповича*. Т. 2. Кишинів, 2016. С. 84—100.
21. Курочкін О. *Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок)*. Опішне, 1995. 378 с.
22. Завойчинский В. Селение Ленковцы Хотинского уезда: историко-статистическое описание. Религиозное состояние и суеверьа. *Кишиневские епархиальные ведомости*. 1880. № 24. С. 640—653.
23. Панько В. *Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия*. Кишинев, 2009. 156 с.
24. Дикарев М. Збірки сільської молодіжки на Україні. *Матеріали до української етнології*. Т. 18. Львів, 1918. С. 210—226.
25. Климець Ю.Д. *Купальська обрядовість на Україні*. Київ: Наукова думка, 1990. 144 с.
26. Харчишин О. Народнопісенна традиція Звенигорода та його довкілля. *Народна пісенність підльвівської Звенигородщини*. Запис та упоряд. О. Харчишин. Нотні транскрипції В. Коваля. Львів, 2005.
27. Харчишин О. Вечорнічні пісні-парованки українців півночі Молдови: локальне, регіональне, загальнонаціональне. *Народознавчі зошити*. 2013. № 3. С. 387—397.
28. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят (записані у Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах). *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1900. Т. III. С. 33—60.
29. Бостан Г.К. *Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора*. Кишинев: Штиинца, 1985. 146 с.
30. Мушкетик Л. *Фольклор українсько-угорського порубіжжя*. Київ: Український письменник, 2013. 496 с.

31. Пастух Н. Купальські обрядовість та пісенність в українських селах півночі Молдови. *Studia methodologica*. 2014. № 38. С. 93—98.
32. Завальнюк А.Ф. *Українські літні обряди та пісні*. Вінниця: Нова книга, 2008. 304 с.
33. *Одвічна Русава (етнографія та фольклор с. Стіна на Поділлі)*. Вінниця: Вінницький обласний центр народної творчості, 2003. 224 с.
34. Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. *Етнографічний вісник*. 1927. Кн. 5. С. 11—23.
35. *Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся)*. Упоряд., текстологічна інтерпретація і коментарі О. Дея. Київ: Наукова думка, 1974. 781 с.

REFERENCES

- Kharchyshyn, O. (2015). Some facts of the history of studies in Moldavian Ukrainians' folklore (1870—1930). *The Ethnology Notebooks*, 2, 370—376 [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2015). Research of Ukrainian-Moldovan ethno-cultural relations in Soviet folklore: modern reading In *Ukrainian-Moldovan ethnocultural relations. International symposium and memoriam of the academician Konstantin Popovich* (Vol. I, pp. 321—329). Chisinau [in Ukrainian].
- The village is singing and dancing. From the history and folk poetry of the village of Petrunya-Glode*. (1995). Chisinau [in Romanian].
- Popovych, K., Cherneha, K., Myronenko, Y. & Pan'ko, V. (Eds.). (1995). *Sturzovka is singing. Collection of Ukrainian and Moldavian folklore from v. Sturzovka of Glodens'ky district of Moldova*. Chisinau [in Ukrainian].
- Our roots are in the land. The history, traditions and folklore of the villages of Danu, Kamenkuts and Nikolaevka of the Glodeni district. Research and materials*. (1997). Chisinau [in Russian].
- Kharchyshyn, O. (2018). Pan'ko Victor Dmytrovych. In *Ukrainian folkloristic encyclopedia* (pp. 578—579). Lviv [in Ukrainian].
- Kozhuhar', V.H. & Kozhuhar', K.S. (2015). (Eds.). *Ukrainian-Moldavian ethnocultural relations*. International symposium and memoriam of the academician Konstantin Popovich. Collection of scientific works (Vol. 1). Chisinau [in Ukrainian].
- Kozhuhar', V.H. & Kozhuhar', K.S. (2016). (Eds.). *Ukrainian-Moldavian ethnocultural relations*. International symposium and memoriam of the academician Konstantin Popovich. Collection of scientific works (Vol. 2). Topical issues of the history, language and culture of the Ukrainians of the Republic of Moldova. Chisinau [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2018). Ukrainian-Moldavian ethno-cultural relations: achievements of scientific cooperation. *The Ethnology Notebooks*, 3, 767—770. Review: Kozhuhar', V.H. & Kozhuhar', K.S. (2015). (Eds.). International symposium and memoriam of the academician Konstantin Popovich. Collection of scientific works (Vol. 1). Chisinau. Kozhuhar', V.H. & Kozhuhar', K.S. (2016). (Eds.). International symposium and memoriam of the academician Konstantin Popovich. Collection of scientific works (Vol. 2). Topical issues of the history, language and culture of the Ukrainians of the Republic of Moldova. Chisinau [in Ukrainian].
- Hnatiuk, V. (Ed.). (1914). Christmas Carols and Epiphany Carols. In *Ethnographic Collection* (Vol. I—II). Lviv [in Ukrainian].
- Sumtsov, N.F. (1888). *Essays on the history of South-Russian apocryphal tales and songs*. Kyiv [in Russian].
- Kuznetsova, V.S. (1998). The plot of the creation of the world by two pigeons in the Galician carol and dualistic legends about peacemaking. In Kuznetsova V.S. *Dualistic Legends of the Creation of the World in the East Slavic Folklore Tradition*. Novosibirsk. Retrieved from: <https://www.twirpx.com/file/1758719/> (Last accessed: 16.04.2013) [in Russian].
- Tvorun, S. (2007). Christmas carols during harvesting. *The Ethnology Notebooks*, 3—4, 37—39 [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. & Pastukh, N. (2013). Folklore of the Ukrainians of Moldova as inseparable part of Ukrainian oral folk tradition (on the example of Christmas carols of archaic form) In *The Kolessas: the Succession of Scholarly and Artistic Traditions (Dedicated to the 140-th Birth Anniversary of the Academician Philaret Kolessa): A collection of scholarly papers and materials* (pp. 165—178). L'viv: Ivan Franko National University of Lviv [in Ukrainian].
- Hoshovskiy, V. (1971). *In the core of Slavonic folk music: essays on musical slavistics*. Moscow: Soviet Composer [in Russian].
- Caraman, P. (1933). The ritual of caroling at the Slavs and Romanians. Comparative study. In *Polish Academy of Arts and Sciences. Works of Commission on Ethnography* (Vol. 14). Cracow [in Polish].
- Kharchyshyn, O. (2014). Malanka songs by Ukrainians of Northern Moldova: poetic aspect (reinterpretation of motives). *The Ethnology Notebooks*, 3, 514—529 [in Ukrainian].
- Kozhuhar, K. & Kozhuhar, V. (2016). «Nisenito» and «Triky» as regional variants of the New Year's ritual complex «Malanka» In *Ukrainian-Moldavian ethnocultural relations. International symposium and memoriam of the academician Konstantin Popovich* (Vol. 2, pp. 101—132). Chisinau [in Ukrainian].
- Kozholyanko, A. (2016). «Malanka» in the New Year ritual of Moldavians and Romanians in Bukovina. In *Ukrainian-Moldavian ethnocultural relations. International symposium ad memoriam of the academician Konstantin Popovich* (Vol. 2, pp. 84—100). Chisinau [in Ukrainian].
- Kurochkin, O. (1995). *Ukrainian New Year Rites: «A Goat» and «Malanka» (from the history of folk masks)*. Opishne [in Ukrainian].

- Zawoychynskyi, V. (1880). Lenkovtsy village of Khotyn: historical and statistical description. Religion and superstitions. *Kishinevskie eparhial'nye vedomosti*, 15, 640—653 [in Russian].
- Ран'ко, В. (2009). *Song folklore of Ukrainians of the North of the Republic of Moldova. Calendar and ritual poetry*. Chisinau [in Russian].
- Дыкарев, М. (Ed.). (1918). Meeting of rural youth in Ukraine. In *Materials to Ukrainian Ethnology* (Vol. 18, pp. 210—226). Lviv [in Ukrainian].
- Климets', Yu.D. (1990). *Kupala ceremony in Ukraine*. Kyiv: Scientific Opinion [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2005). Folk song tradition of Zvenigorod and its surroundings. In *Folk song of Zvenigorod region near Lviv*. Lviv [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2013). On St. Andrew's eve pairing songs by Ukrainians of Northern Moldova: local, regional and national contents. *The Ethnology Notebooks*, 3, 387—397 [in Ukrainian].
- Zubryts'kyi, M. (1900). Folk calendar, customs and beliefs related with the days of the week and the annual holidays (recorded in Mshanka of Staromyk district and in the neighboring villages). In *Materiialy do ukrains'ko-rus'koi etnol'ogii* (Vol. 3, pp. 33—60). Lviv [in Ukrainian].
- Бостан, Н.К. (1985). *Typological correlation and interrelations of Moldavian, Russian and Ukrainian folklore*. Chisinau: Shtiintsa [in Russian].
- Мущкетык, Л. (2013). *Folklore of the Ukrainian-Hungarian borderland*. Kyiv: Ukrainian writer [in Ukrainian].
- Пастух, Н. (2014). Kupala ritual and songs in the Ukrainian villages of the Northern Moldova. *Studia methodologica*, 38, 93—98 [in Ukrainian].
- Завал'нюк, А.Ф. (2008). *Ukrainian summer ceremonials and songs*. Vinnutsia: New book [in Ukrainian].
- Primordial Rusava (ethnographic and folklore materials of v. Stina on Podillya)*. Vinnutsia Vinnytsia regional center of folk art [in Ukrainian].
- Каминський, В. (1927). The Kupala ceremony in Volyn Polissya. In *Ethnographic Herald* (Vol. 5, pp. 11—23). Kyiv [in Ukrainian].
- Дей, О. (Ed.). (1974). *Ukrainian folk songs in the records of Zorian Dolenji-Khodakovsky (from Galychyna, Volyn', Podillya, Prydnipryanshchyna and Polissya)*. Kyiv: Scientific Opinion [in Ukrainian].