



УДК [398:303](478=161.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2020.06.1417>

## СУЧАСНИЙ СТАН ПОБУТУВАННЯ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ МОЛДОВИ: РОДИННО- ОБРЯДОВИЙ ЦИКЛ

Надія ПАСТУХ

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

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

Ольга ХАРЧИШИН

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

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

У статті здійснено аналіз сучасного стану побутування родинно-обрядового фольклору в українських селах Республіки Молдова. Дослідження оперте на *матеріали власних записів фольклору*, які було здійснено у 43 селах та одному місті 10 районів Республіки Молдова (у місцях компактного проживання українців) під час комплексних наукових експедицій Інституту народознавства НАН України (2005—2007 рр.) та персональних експедицій (2008—2009 рр., 2016 р.). *Мета статті* — простежити стан збереження та функціонування традиційного родинно-обрядового фольклору, а саме динаміку змін у жанровій системі, репертуарному наповненні, ритуальному контексті, особливостях виконання. *Об'єктом дослідження* є тексти родинно-обрядового фольклору (хрестинні, весільні, похоронні пісні та голосіння), які побутують в українських селах Молдови, а *предметом* — сучасний стан побутування таких текстів.

У дослідженні застосовані *методологічні засади* локально-регіонального вивчення фольклору, які були окреслені в працях В. Гнатюка, Ф. Колесси, С. Мишанича, Р. Кирчіва та інших учених.

**Ключові слова:** родинно-обрядовий фольклор, народини, хрестини, весілля, похорон, українці Молдови, хрестинні пісні, весільні пісні, похоронні пісні, голосіння.

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

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

### THE CURRENT STATE OF THE FUNCTIONING OF THE FOLKLORE TRADITION OF MOLDAVIAN UKRAINIANS: THE FAMILY RITUAL FOLKLORE

The article presents the analysis of the current state of the functioning of family ritual folklore in the Ukrainian villages of the Republic of Moldova. The research was conducted 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 family 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 (baptism (christening) songs, wedding songs, funeral songs, ritual crying), 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 family ritual 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. Kolessa, S. Myshanych, R. Kyrchiv and others.

**Keywords:** family ritual folklore, childbirth rituals, baptism (christening) ceremonies, weddings, funerals, Ukrainians of Moldova, baptism (christening) songs, wedding songs, funeral songs, ritual crying.

**Вступ.** *Актуальність* дослідження зумовлена 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. Водночас 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 родинно-обрядовий фольклор українців півночі Молдови, а *предметом* — сучасний стан його побутування. *Мета статті* — простежити стан збереження та функціонування традиційного родинно-обрядового фольклору, а саме динаміку змін у жанровій системі, репертуарному наповненні, ритуальному контексті, особливостях виконання. *Джерельною базою* є власні польові матеріали, зібрані у 43 селах та 1 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.).

Традиційна обрядова культура українців Молдови, зокрема супровідний фольклор, 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. Носії цієї культури — це гетерогенна спільнота українців, частину якої складають автохтони, нащадки давніх слов'ян на землях між Карпатами й Дністром, а іншу формують переселенці різних часів з України, починаючи від її княжого періоду.

Питання вивчення обрядового фольклору українців Молдови було висвітлене в однотипній за метою, структурою, застосованою методологією статті «Сучасний стан побутування фольклорної традиції українців Молдови: календарно-обрядовий цикл» [1]<sup>1</sup>, у продовження якої написано пропонуване дослідження. Нагадаймо, що таке вивчення пов'язане з імена-

ми Г. Купчанка, В. Завойчинського, Г. Романчука, П. Карамана, П. Нестеровського, Бостана, В. Гацака, Я. Мироненка), В. Панька та інших.

**Основна частина.** Одна з виразних рис жанрового обличчя регіону, як було вже зауважено в попередніх дослідженнях [1], полягає в тому, що найпотужніший прояв фольклоротворчості українців українсько-молдовського пограниччя зосереджений у зимовому циклі календарно-обрядового фольклору. Концентрація основних обрядодій та супровідної фольклорної творчості у зимовий період не лише відбувається за одночасного послаблення ролі весняно-літнього й осіннього циклів, а й істотно впливає на родинну ритуальну культуру, яка в певних своїх сегментах (передусім весільні чинності та супровідна фольклоротворчість) на фоні зимового церемоніалу відступає на задній план, делегуючи свої основні функції зимовим обрядодіям та пісенності [4]. Загалом родинно-обрядова пісенність демонструє ознаки органічного переплетення з календарною, ілюструючи чимало спільних рис ідейно-тематичного та художнього планів. Деякі тексти є загальними для фонду календарно- та родинно-обрядової пісенності (пісні до плясу Маланки та плясу дружок на весіллі; деякі тексти *парованок*, веснянок та весільних пісень; хрестинні та весільні застільні пісні)<sup>2</sup>. Такі риси свідчать про добре законсервованій у жанровій системі фольклору української периферії дух старовини.

Український родинний обрядовий фольклор у Молдові представлено *хрестинними*, *весільними*, *похоронними піснями* та *голосіннями*. Родильна обрядовість в українських селах достатньо повно зберігає цілість ритуальних магічних і практичних дій, заборон та застережень, об'єднаних довкола народження дитини та її прилучення до роду й громади. Проте супровідна пісенність тут, як і майже скрізь в Україні, на сьогодні дуже рідкісна. Її зміст здебільшого зосереджений довкола піджартовувань над кумами. Ще наприкінці XIX ст. П. Нестеровський, аналізуючи родильну обрядовість бессарабців, апелював хіба лишень до одного пісенного тексту:

*Кумко моя мила!  
Я для тебе голубчика імила,  
Тай на сад пустила.  
Зробила з гребенец студенец,  
А з головки печеня.*

<sup>1</sup> Варто додати, що цій проблемі було присвячено також окремі статті [2; 3].

<sup>2</sup> Див. для порівняння [1].

Буди обід добрий, ще й вечеря [5, с. 103].

У 1972 році багаторічному збирачеві українського фольклору Молдови Віктору Панькові теж пощастило записати тільки одну *хрестинну пісню*, що є доповненим та зміненим варіантом до тексту П. Нестеровського [6, с. 220]. У творі, який виконують під час ритуального гощення родини, доброзичливо та весело піджартовують не тільки над кумою, як то у давнішому варіанті, а над усіма гістьми церемонії:

1. Ой вешенька-черешенька  
Посаджена пізнесенько.  
Та є в мене гості в хаті,  
А я їм раденька.

2. — Гості ж мої, милі мої,  
Йа чім вас приймати?  
Ой піду я в сад-виноград  
Горобца їмати.

3. З крилець буде студенець,  
З головки — печеня,  
А з ножечок та лапочок —  
Прекрасна й вечеря.

4. Їжте, гості, пийте, гості,  
Пийте-випивайте,  
А шо, може, не доходе,  
Прошу, вибачайте.

Весільний обряд українців півночі Молдови досить добре збережений у пам'яті старожилів та порівняно повно реалізується в живому побутуванні, демонструючи тяглість народних традицій та генетичну пов'язаність з обрядовою культурою України. На тлі достатньо чіткого дотримання обрядових канонів українського весільного церемоніалу виразно проступають певні локальні особливості, зумовлені як впливом молдовсько-румунської обрядовості, так і цікавим симбіозом подільсько-буковинських регіональних традицій в умовах міжетнічного культурного пограниччя. До кінця XIX ст. для весілля українців Молдови була характерна порівняно стала кількість етапів із більш-менш незмінною їхньою послідовністю, яка в XX ст. очікувано зазнала істотних структурно-функціональних змін та характеризується відсутністю струнності в системі номінацій обрядів та їхніх елементів.

У межах *передвесільного* циклу на обстеженому терені відбувається переважно дві зустрічі батьків молодих або їхніх посередників — старостів (пер-

ша — *сватання, іти у свати*; друга — *могорич, заручини, договір, пити слово, пити могорич*). У багатьох селах (сс. Проданешти Флорештського р-ну, Марамонівка Дрокіївського р-ну, Николаївка Флорештського р-ну, Суворівка Фалештського р-ну) згадують про проміжну зустріч — знайомство батьків молоді (молодого) із житлом-господарством своїх майбутніх сватів (*оглядини*), яка з початком XX ст. випадає зі структури весілля, залишаючи про себе спомин у жартівливих оповідях про всілякі хитрощі, до яких вдавалися на *оглядинах* із метою приховати свої реальні статки<sup>3</sup>.

Засватування дівчини розпочиналося промовою старостів, що апелювала до відомого та порівняно пізнього шлюбного мотиву *про купців і товар (меличку)*. Водночас особливим для цих теренів є і діалог про *поважних господарів*, який у загальних рисах повторює ті, що були зафіксовані в Бессарабії ще на рубежі XIX—XX ст. [8, с. 200]. Деякі із записаних промов апелюють до опису краси дівчини, що можна пояснити впливом молдовської традиції, сватальне слово якої в основному ґрунтується на змалювання дівочої вроди [9, с. 41]. Діалог сватів в останні сорок — п'ятдесят років втрачає свій алегоричний характер, набираючи форми ділової розмови.

Після з'ясування всіх організаційних питань починали готуватися до весільної учти. Для весіль на окресленому терені в основному характерна роздільна форма урочистостей, коли більшість обрядів передшлюбного і частково шлюбного циклів відбувається синхронно в молоді та молодого. З усіх обрядодій приготувального характеру максимум уваги перебирають на себе вінкоплетини (*вінок*), які посідають центральне місце головню в західних регіонах України. *Вінець плели (шили, вили, готували)* з барвінку, васильку, подекуди — з купчаків (у XX ст. мода на «живий вінок» поступово відходить, рослинну основу витісняє віск, парафін, папір чи тканина). Слабше представлено чинності приготування обрядового хліба (*колача, жевни*), що відбувалося здебільшого в четвер. Водночас це аж ніяк не означає млявої задіяності весільного хліба в церемоніях: майже кожен обряд передбачав обов'язкову наявність *колачів*. Зрештою хоча й традиція ручного виготовлення *вінця* в селах Молдови, як в більшості

<sup>3</sup> Детальніше про цей аспект та загалом про весілля українців Молдови див. [7].

регіонів України, на сьогодні майже відійшла, *колачі*, як правило, й далі продовжують випікати.

Обряди весільного дня в основних рисах відповідають схемі шлюбних церемоній в Україні. Цікаво, що просити найближчу родину на весілля в Молдові, як і на Придністров'ї [10, с. 221], ходили з калачами та з *вином* — особливо шанованим тут напоєм, який на багатьох етапах служить запорукою правочинності шлюбу. Після церкви молодята, як правило, верталися кожен до своєї оселі, де відбувалася гостина в колі своїх рідних. Українці Молдови особливого значення надають переливанню водою дороги молодим, коли ті повертаються із храму, — «це значить для возростання, для здоров'я» (с. Яблона Глодянського р-ну).

Респонденти нерідко згадують про те, що ще на початку ХХ ст. активно побутував характерний для Карпатського масиву (а також для молдовської шлюбної обрядовості) звичай їхати по молоду на конях. Коли наречений зі своєю «свитою» підходив до хати обраниці, старша дружка та старший дружба обмінювалися *колачами*, прикрашеними цукерками, квітами, *краскою* та *васильком*. Молода дивилася крізь отвір отриманого хлібного виробу, який згодом розламували над її головою. Кожен намагався добути собі хоч невеликий кусник того *колачика*. Інший *колач* розламували над головою молодого.

Винятковою виразністю позначений обряд випроводження молодої до дому молодого, під час якого під загальне *ухання* виносили й показували всім присутнім *зейсти*, тобто придане: *налавники*, *звої*, *веретки*, постіль, подушки, шмаття, *софку* (скриню) молодої, перетанцювуючи з кожною річчю. Підкреслене демонстрування приданого характерне саме для молдовської весільної обрядовості, а також достатньо акцентоване в шлюбній традиції південних слов'ян.

Найдраматичнішим моментом весілля був обряд *покривання* (*розвивання*) молодої, який відбувався в хаті молодого. Наречену садили на подушку на табурет. Хустку (*моду*) зав'язувала *нанашка*. Після цього молодят починали *витати*, тобто обдаровувати.

Про рідкісну консервацію обрядової культури в селах Молдови свідчать численні спогади про понеділкову традицію святкування *чесності* молодої та пошанування її батьків. У деяких селах ще в

1930-х роках виконували *танець із сорочкою молодої* (с. Дану, Яблона Глодянського р-ну, Слобода-Кишкаряни Синжереського р-ну). Другий день весілля вирізнявся наскрізною появою червоного кольору: червону стрічку чи ряднину прив'язували до палиці, *биндою* такого ж кольору обв'язували калачі, а також чорну курку, червону ниточку чи стрічку причіплювали усім *весільникам* тощо. Також подекуди пам'ятають про форми громадської кари на випадки, коли молода виявлялась *нечесною*. Загалом акцентування на комірно-понеділкових обрядах більш характерне в Україні для центрально-східної шлюбної драми. Там, як і в селах півночі Молдови, толерували спільні вечорничні ночівлі дівчат і парубків.

Обрядові дії очисного характеру та звичаї вшанування батьків і приєднання невістки до роду чоловіка сукупно становили *післявесільний* цикл, побутували на окреслених теренах із назвами *поправка*, *на борці*. Перший повесільний день, як правило, розпочинався звичною низкою дій випробувального характеру: молодіці належало принести води, підмести в хаті тощо.

Українське весілля в Молдові зазнало помітного впливу молдовських шлюбнообрядових традицій. По-перше, на окреслених теренах особливого поширення набув шлюб через викрадення. На думку дослідників, така форма властива передусім молдовському весіллю [9, с. 43] і під його впливом набула розповсюдження в українських селах. Розповідають також про звичай *пе каптьор*, *пе куптьор* («на піч»), який існував у молдован та міг траплятися в українців Молдови. Суть його в тому, що дівчина (часто вагітна) приходила в хату свого хлопця, уможовлялася на печі, що змушувало батьків хлопця визнати її за невістку. За свідченнями В. Зеленчука, у молдован цей звичай існував ще в 30-і рр. ХХ ст. [11, с. 15]. Серед українців фіксуємо його навіть у 1950-і роки. Як наслідок українсько-молдавських взаємовпливів в усіх українських селах Молдови особливого значення надають вінчальним (посаженим) батькам (*нанашко та нанашка*, *батько та матка*), за участі яких відбуваються основні шлюбні обряди. Вінчальні батьки називали молодих *фіном* і *фіною* та піклувалися про них упродовж всього життя. У весіллях бессарабських українців фігурують деякі оригінальні обряди, пов'язані з пошануванням ве-

сільних батьків. Серед них *уводини* (*ведуть батька додому; провадять батька; проважають батьків*) — обрядодія прикінцевої частини весілля, під час якої весільний гурт із калачами, музикою, уханням, подарунками *веде нанашка* (*нанашку*) додому та завершує там весілля. Тоді ж виконують супровідну до цієї обрядодії пісню «*Ішов батько горою, мати долиною*». Молдовські впливи простежуються в назвах весільних чинів — *вотажели*, у назвах окремих обрядових етапів — *маса маре* (обдарування); у назвах весільних атрибутів — *скорца* (доріжка); *зейстри, дзейстри* (придане з речей хатнього вжитку), *софка* (скриня).

Незважаючи на порівняно добру збереженість весільної обрядовості, супровідну словесність вдається зафіксувати вкрай рідко. Це у ХІХ ст. дослідники шлюбної поезії з теренів прилеглих земель, а саме — південної і південно-східної Буковини, а також подністровських земель Східного Поділля, описуючи весільні ритуали, як правило, не наводили супровідних весільних пісень, а інколи прямо вказували на їхню відсутність [12; 8]. Дністровське побережжя Поділля у працях характеризують як «місце зіткнення з румунською народністю, вплив якої проявився, зокрема, у відсутності весільних пісень» [13, с. 3]. Спогади респондентів свідчать про те, що поезія подружжя почала зникати під потужним натиском молдавсько-румунської весільної музичної традиції (весільних оркестрів). Отже, «поезія подружжя» в досліджуваній місцевості загалом майже зникла з активного репертуару й зрідка зберігається в пам'яті поодиноких старожилів. За їхніми словами, весільні пісні виконували переважно під час шиття вінка, чесання й убирання молодої у вінок та завивання її в хустину. Серед текстів, що уціліли до сьогодні, здебільшого фігурують коротенькі «коментарі» обрядової сторони без виразних і розлогіх символічних картин. Це яскраво виражені обрядові лаконічні тексти, які щільно зрослися з певним етапом обряду та які виконують тільки на ньому («Ой скочу я о стінку», «Благослови, синку», «А в нашого свата», «Що хтіли — то зробили», «Ішов батько горою»). Зафіксовано також на цих теренах два типи так званої передладканки (чи формульного заспіву) — «*Йа врву з руточки дві-три квіточки*», «*Йа в перший раз, йа в Божий час*», що виконувалися перед пісню-благословенням. Серед так званих

«довгих» весільних пісень на сьогодні пам'ятають в основному про два-три твори, варіанти яких повторюють у різних селах. Особливо популярні тут тексти «Було літо, було літо, а типер зима» і «Ой куди ж ти, моя доню, ходила», які також належать до улюблених у репертуарі подолян та східних буковинців. Як весільні зараз можуть виконувати пісні позаобрядового характеру («Горіла сосна, палала», «Несе Галя воду»). Водночас нерідко на українському весіллі можна почути молдовські пісні мовою оригіналу або в українських переспівах.

Глибоку консервацію архаїчних пластів етнотрадиції засвідчують похоронно-поминальна звичаєвість і фольклор українців півночі Молдови. У цьому обрядовому комплексі, як і в світоглядних уявленнях про смерть, душу та потойбічне життя, спостерігаємо тісне переплетення язичницьких реліктів із християнським знаннями. Найстійкіше збережені на всьому обстеженому ареалі головні такі язичницькі явища як поминальні жертвоприношення, обрядовий сміх та обрядові плачі — голосіння.

До поминальних жертвоприношень належать різні форми вже згадуваної *помани*. Під час похорону основна *помана* скерована від померлого до живих як останній знак пам'яті про нього. Це заздалегідь готуючись до смерті, людина припасала ткани рушники й налавники, подушки, хустки, сорочки тощо, які вручали як *поману* (передаючи через труну) родичам та близьким під час останнього прощання з померлим. Іншу *поману* у вигляді пакуночка з *колачем*, рушничком, цукерками отримували учасники похоронної процесії, а також зустрічні подорожні чи сусіди на т. зв. *мостиках* (містках). Звичай улаштування *мостиків* полягав у тому, що похоронна процесія на своєму шляху до кладовища мала зупинитися визначену кількість разів, традиційно 12 або 24, переважно біля криниць. На дорозі *перестеляли за поману* рушничок, клали на нього *колач* і цукерки, а на криницю — горня з водою та гроші. Після того як священник відчитав молитву й процесія рушала далі, *поману* вручали адресатам. Звичай *містків* самі носії традиції пояснюють переважно як спосіб посприяти благополучному переходу душі покійника на той світ (цей перехід уявляють здебільшого як ріку). Звичай побутує і серед місцевих молдован [11, с. 71—72], а також виявля-

ний у живому побутуванні на суміжних до Молдови українських землях.

Майже повсюдно досі відбуваються жертвоприношення у вигляді живої птиці — курки. Її, зі свічечкою під крилом та з рушничком (іноді віночком, цукерками) на шиї, зазвичай давали як *поману* гробарям та тим, хто тримав під час служби свічку. Принагідно зазначмо, що в місцевій похоронній традиції маємо низку ритуальних атрибутів із виразною лімінальною символікою, що незмінно фігурують у всіх обрядах переходу: обрядовий хліб (*колач*), обрядове *деревце* (Яблona Глодянського р-ну, Новий Альбінець Фалештського р-ну, Наславча Окницького р-ну, Берлінці Брчанського р-ну), рушники тощо. До цього ряду належить і вже згадана курка як посередник між світами: «Курка йде на той світ як свідетель. Курка несе свічку» (с. Баронча Дрокіївського р-ну). Ще одне цікаве пояснення таким діям записав О. Романчук, зафіксувавши його серед українців села Булаєшти, що в центральній частині Республіки Молдови: «На кім свікі буди Страшний суд та кури віпорпують того, що похований... Жеві бдут ке сам'ї, а вмерших бдут віпорпувати кури» [14, с. 66]. Тому курам обов'язково розв'язували ноги, які до цього були спутані. Дослідник принагідно вказує на прямі паралелі до такого звичаю у східнороманській народній культурі.

У деяких селах, зокрема в Стурзовці, натрапляємо на уявлення про *дижурного покойника*, який вартує на межовій точці між світами. Відтак коли покойника заносять на кладовище, то «перестелюють кусочок веретки і колачик», а близький родич попередньо померлого має зустріти процесію, «передати, щоб попередній покойник вже не дижури».

У традиції більшості обстежених сіл відомі *ігри при мерці* — форми обрядових розваг та сміху з виразною охоронно-продукуючою функцією [15, с. 575]. Ці ігри у ХІХ — на початку ХХ ст. були поширені в різних місцевостях України, однак лише в зонах особливої консервації обрядової культури, як-от у Карпатах та північній Молдові, побутували ще в другій половині ХХ століття. Зафіксовані такі місцеві назви похоронних ігор: *йти на лубок*, *гратися в лубка*, *бити лубка*, *бити ладоску*, *гратися канчука*, *гратися голубки*, *грати попа* та інші. Іноді послуговувалися найменуванням, запозиченим

у сусідів-молдаван, — *цощка*. Загальна схема забав така, як і на Поділлі, Буковині та в Карпатському регіоні. Зрештою, у такий же спосіб бавилися біля покойника й молдовани та румуни: «Гра “бити лубка” є точною копією молдавської гри “де-а цоашка” [11, с. 68]. Забава полягала у створенні веселої атмосфери з виразним сміховим ефектом («Сміялися, хіхотали», «Сміятися іменно! Чось казали, шо нізя плакати коло покойника»). До інших форм обрядового сміху при мерцеві належали веселощі, спричинені пришиванням, прив'язуванням до лавок чи обмащуванням сажею тих, хто задрімав. У деяких селах, напр. у Николаївці Синжерейського р-ну, для сміху могли використовувати й самого померлого: непомітно смикали його за кінцівки, цілували під час гри у *фантики* тощо. У другій пол. ХХ — на поч. ХХІ ст. обрядовий сміх при покойникові ще певною мірою затримався, акумульований у веселих історіях, анекдотах, якими обмінювались присутні уночі. Водночас щораз частіше доводиться спостерігати нерозуміння цих звичаїв серед середнього і молодшого покоління.

Українці Молдови до сьогодні більш-менш зберігають в живому побутуванні похоронну голосильну традицію. Вдається це передусім через добру збереженість похоронного обряду, а також завдяки існуванню розгалуженої сітки оказіональних голосінь. Окрім того, на утримання голосильної традиції українців впливає активне побутування молдовських плачів у середовищі сусідів-молдаван, на якому неодноразово наголошують самі респонденти. Траурне оплакування небіжчика в українсько-молдовських селах донині залишається моральним обов'язком його родичів, ознакою «доброго» похорону. Родина, що нехтує цією звичаєвою вимогою, зазнає громадського осуду за відсутні повагу та співчуття до померлого. Творцями та виконавцями голосінь тут, як і в Україні, є головно жінки, хоча доводилося фіксувати також спомини про чоловічі тужіння. Порівняно із записами українських голосінь ХІХ — поч. ХХ ст. помічаємо редуцію текстів, ламання традиційної структури, довільність у нанизуванні мотивів, фрагментарність «монтажу» сюжету, збідненість образно-символічної текстури, наповнення її конкретно-побутовим змістом.

Тяглість традиції простежується в послуговуванні характерними для плачів мотивами: звернення до

покійника з питаннями, чому і на кого він полишає близьких («Ваня, Ваня, чо́ ти мене лишив, Ваня? За шо? Чим я тобі ни догодила?»); «Мамо-мамо, на кого ви нас лишили?»); «Тату мій, родину моя! На кого ви мене лишилисте?»); куди відходить («Куда ж ти забираєшся від мами, Така молода? На кого діти, дочко, лишаєш?»); «Куда ти йдеши? Вже скоро ни прийдеши»), коли і куди прийде в гості («Коли ти до мене прилетиши?»); «Коли ти до нас прийдеши, Коли тибє чекати, щоб ти до нас завирнула?»), «Де я тебе буду шукати? Де я тибє буду виглядати?»); як будуть жити без нього рідні («Шо я буду робити без тебе, дочко, дочко?!»); констатація всього тягара втрати («Бо дуже біз мамки тяжко», «Бо дуже нам тут тяжко проживати!», «Бо дуже міні тяжко це переживати»); усвідомлення безповоротності втрати («Розлука моя на всю жизнь», «Та й ни на день, а ни на два, А навсігда. Бо тудя хто йде, та не вертаєса»); прохання пробудитись, встати («Встань, мамуню, встань, мамуню», «Вставай, Николаю, вставай, ни лежи так довго», «Піднімітца, мамунько, піднімітца, Піднімітца, мамунько, хоть на їдну ручку»); не гніваться, пробачити всі провини («Та прощайте, мамуню, може, ми вам шос не вгодили»); забрати до себе на «той» світ («А ні — прийди та й мене возьми! Шоб ми вже всі вмес-ті були») тощо.

У поодиноких випадках у текстах досвідченіших плакальниць проступають високопоетичні та водночас глибокоархаїчні мотиви, породжені первісними уявленнями про смерть. Так, у голосінні Калараш Домініки зі с. Старі Шальвіри фігурує мотив очікування в гості покійника в поминальні дні: «Та скажи, коли ти до нас в гості прийдеши: Чи на Паску, чи на Рїздво?», хоча нині він почасти зредукований, оскільки традиційно мав би мати тричленну будову й стосуватися не лише Рїздва і Великодня, а й Святої Неділі (Трійці). Іншим давнім мотивом є заклик до померлого встати та поробити слідочки, які осиротілі рідні будуть сльозами вмивати: «Увстань, стань, та ходи, Та кругом хати слідочікі пороби. Та й ми будем вставати, Та й ті слідочікі сльозами вмивати». Цікаво, що таке поетичне оприявлення туги за померлим особливо характерне для буковинського регіону, про що свідчить запис зі збірника І. Свенціцького: «Станьте, мамко, станьте,

та походїт по своїм подвіречку, та поробїт нам слідочків! Ми будем ті слідочки збирати, будем васильчиками їх обтикати, та по тих слідочках вас, мамко, будем пізнавати» [16, с. 87]. Також виразне дотримання традиції проступає у зверненні до типового давнього мотиву «мати-небіжка гостює у світі людей і, повертаючись назад, забирає із собою сина» («Ой мамуню, мамуню! А коли ж ви в нас в гостях були, що ви брата забрали?!»).

Художні засоби у звичному для плачів руслі посилюють головний зміст поховального голосіння — опозицію життя і смерті. У наведених текстах натрапляємо на антитезу понять «жити — гнити»: «Бо тудя хто йде, то не вертаєса. Якби ти йшов на день чи на два — А ти не йдеши жити, а йдеши гнити». До конструкції такого характеру апелює найчастіше покутсько-буковинська голосильна традиція, наприклад паралелі знаходимо у с. Стецева Снятинського повіту: «Мамко! Вам лиш би жити, а ви йдете в сирю землю гнити» [16, с. 82].

Неодноразово репрезентовано тричленну звертальну конструкцію («Мамуня наша — добра наша, Мамуня наша — правда наша, Мамуня наша — мила наша»), особливо характерну для голосильної традиції буковинського регіону. Виразні паралелі, зокрема, демонструє запис буковинського плачу зі збірника І. Свенціцького: «Мамко наша — добра наша; Мамко наша — щира наша; Мамко наша — правдо наша» [16, с. 87].

У наш час спостерігаємо розхитування голосильної традиції. Це помітніше відбувається в селах, де активно діє церковний осередок зі своєю хоровою школою, через яку поширюються поховальні пісні церковно-книжного авторського походження. У них поряд із жалісливими мотивами прощання (покійника з близькими або навпаки), звучать і морально-етичні християнські сентенції про силу молитви, спокуту грішної душі, «вишній край на небесах». Найбільшого поширення набула пісня «Ой Боже мій, Боже з високого неба». Її зафіксовано в п'яти варіантах. Ця пісня побутує в різних місцевостях України. Успішній фольклоризації твору серед молдовських українців посприяли суголосні з місцевими голосіннями зміст та поетика, а також і милозвучна мелодика.

Потужну течію активної похоронно-голосильної традиції посилюють інші різновиди плачів (пародій-

ні, сороміцькі голосіння та плачі в разі засухи), що теж винятково добре збереглися на півночі Молдови. Тут вдалось записати низку текстів голосінь, що супроводжують звичай ховання ляльки під час засухи<sup>4</sup>. Сам звичай, як і досить стійка віра в його ефективність, безумовно, є язичницькими реліктами, що активно побутують ще до сьогодні. У схожий спосіб відбувався похорон ляльки в сусідніх подільському та буковинському регіонах [18, с. 34]. Дівчатка виготовляли ляльку, вкладали її у трунце та несли хоронити на готар (на межу), виконуючи метафоричні голосіння. Тексти таких голосінь хоч і будувалися за схемою похоронних, мали свої особливості в мотивному наповненні, композиції, виконавській манері тощо. Окремі плачі виказують помітну суголосність до молдовської голосильної традиції.

Голосіння за грибами «Любки мої, голубки мої», записане від обдарованої дивовижною пам'яттю співачки Любові Кожухар зі с. Кодряни, можна вважати унікальною знахідкою. Крім лаконічного тексту, витриманого в традиційному стилі голосінь, важливе значення мають і супровідні коментарі: «*І ходим-причитайм. І правда — находили. Найдём там полянку — раз, раз, раз — назбирали. Вже йдем дальше... Це грибочки такі, "голубинки"...*». Виявлений артефакт, здається, не має схожих аналогів на основному українському масиві у сучасних фіксаціях чи навіть у записах ХХ століття.

Генетично споріднені з голосильною традицією так звані пародійні та сороміцькі голосіння, тексти яких побутують серед українців Молдови. Про уцілілий на цих землях звичай виконувати інші різновиди жанрової системи голосінь як основну з ознак терену вже згадувано в працях збирачів та дослідників голосильної традиції українців [19, с. 37]. Іноді такі плачі входять у канву своєрідних анекдотів, суть яких полягає в повній комізму голосильній фразі або у двозначності її змісту. Голосіння «Ой Василю, мій Василю!» («*Ой Василю, мій Василю! Ой що ти робиш? Ой Василю, мій Василю! Чо' ти вмер во сени, Коли є роботи?! Чо' ни вмер на Йордан? Та замерз би, як кочан! Ой Василю, мій Василю..!*») або «*Чо ж ти не вмер торік?*» («*Чо' ж ти ни вмер торік? Бо був би вже тобі рік!*») та ін. переважно мають широкий український ареал побутування,

<sup>4</sup> Ширше про обряд хоронити ляльку та про супровідні до нього плачі див. у статті [17].

який охоплює передусім Буковину, Поділля та сусідні райони. Місцевою особливістю пародійних голосінь є комічні слова-перекручення, поява яких зумовлена молдовським сусідством, як-от:

*«Вмер чоловік. В них дітей не було... А жінка була молдаванка і дуже хотіла по-українськи з ним говорити. Та — коли могла, коли не могла... А голосе по-руські за ним. І голосе. За татом це вона голосе:*

*Тато наш, догори (це дорогий),  
Встань, встань, са подиви!  
Ми купили розчепицу й кракани!  
(розчепица — це черепица).*

*Бо вони строїлися. І до сьогодні ходе поголоска про ту жінку»* (с. Білявинці Бричанського р-ну).

**Висновки.** Родинний цикл обрядового фольклору українців Молдови до сьогодні зберігає міцний зв'язок з обрядами та тими світоглядними уявленнями, що лягли в основу постання народної культури. Своєю чергою, родинні обряди на обстежуваному терені відчутно зберігають генетичний зв'язок із календарною традицією (наявність «аграрної» поховальної обрядовості (похорон ляльки) та супровідних голосінь, спільні для календарної та сімейної обрядовості чинності, як-от: п'яс дружок на весіллі та п'яс з дівчиною на Маланки тощо). Це більше така злитість проявляється на рівні перерозподілу функційного навантаження окремих жанрів та загалом особливій збалансованості функцій жанрової системи фольклору цих теренів. Немало текстів є загальними для фонду календарно- та родинно-обрядової пісенності (пісні до п'ясу Маланки та п'ясу дружок на весіллі; деякі тексти парованок, веснянок та весільних пісень; хрестинні та весільні застільні пісні). Такі риси свідчать про добре законсервованій у жанровій системі фольклору української периферії дух старовини.

Хрестинні пісні тут, як і в Україні, належать до найслабше збереженої ланки родинно-обрядового циклу. Проте сліди цього жанру було зафіксовано на півночі Молдови ще в останні десятиліття ХХ століття. Весільні пісні, що супроводять деякі обрядодії бессарабської весільної драми, побутують здебільшого в поблизьких до України теренах та виявляють тісний зв'язок із «материковою» весільною традицією. Натомість самі обрядодії досліджуваного весілля позначені впливами як української, так і



молдовсько-румунської культур. У наш час весільні пісні на півночі Молдови зберігаються здебільшого в пасивному репертуарі, замість них сьогодні звучать інструментальні мелодії у виконанні весільних оркестрів, що є впливом румунської традиції. Глибоку консервацію архаїчних пластів етнотрадиції у зоні українсько-молдовських взаємин демонструє похоронно-поминальна голосильна традиція українців та її обрядовий контекст. Похоронні голосіння й досі не виходять із активного репертуару носіїв традиції, водночас функціонують у розмаїтті різних жанрових різновидів (пародійні, сороміцькі голосіння та плачі на випадок засухи). В останні десятиліття у багатьох досліджуваних селах, як і в Україні, під впливом церкви посилюється роль похоронних пісень християнської тематики у виконанні церковних хорів.

- Харчишин О., Пастух Н., Коваль В. Сучасний стан побутування фольклорної традиції українців Молдови: календарно-обрядовий цикл. *Народознавчі зошити*. 2019. № 4 (148). С. 878—897.
- Харчишин О. З історії дослідження фольклору українців Молдови (1870—1930). *Народознавчі зошити*. 2015. № 2. С. 370—375.
- 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.
- Харчишин О. Колядки українців Молдови в системі української уснонародної традиції. *Традиційна культура діаспори. Збірка наукових праць: матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання»*. Одеса: Вид-во КП ОМД, 2012. С. 442—448.
- Нестеровский П.А. *Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк*. Варшава: Сатурн, 1905. 176 с.
- В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района*. Исследования и материалы. Кишинев: Штиинца, 1997. 398 с.
- Пастух Н. Весільна обрядовість і супровідна пісенність українців Північної Молдови. *Міфологія і фольклор*. 2010. № 2 (6). С. 26—36.
- Казимир Е. Из свадебных и родинных обычаев Хотинского уезда, Бессарабской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1907. № 1—2. С. 200—208.
- Попович Ю.В. Матеріали про молдавське весілля у періодичній пресі XIX ст. *Народна творчість та етнографія*. 1977. № 4. С. 37—45.
- Петрова Н. Весільна обрядовість українців Придністров'я (за матеріалами досліджень у Рибницькому районі). *Карпати: людина, етнос, цивілізація*. 2009. № 1. С. 220—225.
- Зеленчук В. *Очерки молдавской народной обрядности (XIX, начала XX вв.)*. Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1959. 96 с.
- Яблоновський В. Весілля в с. Отаках. *Киевская старина*. 1905. Т. LXXX. С. 205—227
- А. К. *Свадебные песни, записанные в Подольской губернии*. Оттиск из ж-ла «Киевская старина». 1897. 21 с.
- Романчук А. Етнолінгвістика обряду передачі куриці над могилою у булаештських українців і його восточнороманські і слов'янські паралелі: общее и особенное. *Філологічний часопис*. 2017. Вип. 1 (9). С. 62—74.
- Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди. *Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат*. Т. II. Етнологія та мистецтво. Львів, 2006. С. 569—589.
- Похоронні голосіння. Збір. І. Свенціцький. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 1—129.
- Пастух Н. Плювіальні практики в українських селах українсько-молдовського пограниччя: обряд «похорон ляльки» та супровідні голосіння. *Народознавчі зошити*. 2018. № 6 (144). С. 1456—1478
- Колотило Т. Про засуху в етнобаченні подолян. *Берегиня*. 2006. № 3 (50). С. 31—48.
- Голосіння*. Упоряд. І. Коваль-Фучило; наук. ред. Л. Іваннікова. Київ, 2012. 792 с.

## REFERENCES

- Kharchyshyn, O., Pastukh, N. & Koval, V. (2019). The current state of the functioning of the folklore tradition of Moldavian Ukrainians: calendar ritual folklore. *The Ethnology Notebooks*, 4 (148), 878—897 [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2015). Some facts as for 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 ad memoriam of the academician Konstantin Popovich* (Vol. 1, pp. 321—329). Chisinau [in Ukrainian].
- Kharchyshyn, O. (2012). Colyadkas of the Ukrainians of Moldova in the system of Ukrainian oral folk tradition. In *Odessa Ethnographic Reading: Diaspora traditional culture*. Collection of Scientific Works (Pp. 442—448). Odesa [in Ukrainian].
- Nesterovskii, P.A. (1905). *Bessarabian Rusyns. Historical and ethnographic essay*. Warsaw [in Russian].
- (1997). *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. Chisinau [in Russian].

- Pastukh, N. (2010). Wedding ceremonial rites and accompanying songs of the Ukrainians in Northern Moldova. *Mythology and Folklore*, 2 (6), 26—36 [in Ukrainian].
- Kazimir, E. (1907). From the wedding and childbirth practices of the Khotyn district, Bessarabian province. *Ethnographic Review*, 1—2, 200—208 [in Russian].
- Popovych, Y.B. (1977). Materials about the Moldavian wedding at the periodical press of the 19th century. *Folk Art and Ethnography*, 4, 37—45 [in Ukrainian].
- Petrova, N. (2009). Wedding ceremonial rites of Prednister River Region' Ukrainians (based on the materials of the research of Rybnitsa region). *Carpathians: Man, Ethnic, Civilization*, 1, 220—225 [in Ukrainian].
- Zelenchuk, V.S. (1959). *Essays on Moldovan folk rituals (XIX, early XX centuries)*. Chisinau: Kartya Moldoveniaskie [in Russian].
- Jablonovs'kyj, V. (1905). Wedding in Otaky Village. In *Kievan antiquities* (Vol. 80, pp. 205—227). L'viv [in Ukrainian].
- [A. K.] (1897). Wedding songs, recorded in the Podol' Province. Reprint from «Kievan antiquities» [in Russian].
- Romanchuk, A. (2017). The ethnolinguistic of observance of hen's transferring over grave in the tradition of Bulaesty's Ukrainians and its East Romanian and Slavic parallels: common and different. *Philological Review*, 1 (9), 62—74 [in Russian].
- Huzii, R. (2006). Funeral customs and rites. In *Ethnogenesis and ethnic history of the population of the Ukrainian Carpathians* (Vol. 2, pp. 569—589). L'viv [in Ukrainian].
- Svientsits'kyj, I. (Ed.). (1912). Funeral lamentation. In *Ethnographic Collection* (Vol. 31—32, pp. 1—129). L'viv [in Ukrainian].
- Pastukh, N. (2018). Pluvial practices in the Ukrainian villages of Ukrainian-Moldovan borderlands: the «Doll's Funeral» Rite and Lamentation that Accompany it. *The Ethnology Notebooks*, 6 (144), 1456—1478 [in Ukrainian].
- Kolotylo, T. (2006). On the drought in the ethnic vision of the Podolians. *Caregiver [Bereginya]*, 3 (50), 31—48 [in Ukrainian].
- Koval-Fuchylo, I. (Ed.). (2012). *Lamentation*. Kyiv [in Ukrainian].