

ТРАНСФОРМАЦІЯ НОВОРІЧНОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСУ «МАЛАНКА» В ПІВНІЧНОМУ РЕГІОНІ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА

(на прикладі села Тецкани Бричанського району)

Катерина Кожухар, Віктор Кожухар

УДК 398.332.4(478)

На підставі аналізу польових матеріалів, записаних в українському селі Тецкани Бричанського району Республіки Молдова, у статті розглянуто сучасний стан побутування локального інваріанта обрядового комплексу «Маланка» як синкретичного поєднання українського та молдовсько-румунського обрядів. Відзначено сталість новорічних традицій, неабияку їх консервативність і життєздатність у зоні українсько-східнороманського порубіжжя, а також спричинені соціально-економічними змінами суттєві трансформації комплексу — структурні, семантичні, функціональні та темпоральні.

Ключові слова: с. Тецкани, новорічний обрядовий комплекс «Маланка», «Трикрай», «Нісеніто», «Данець», трансформації.

На основе анализа полевых материалов, собранных в украинском селе Тецканы Бричанского района Республики Молдова, в статье рассмотрено современное состояние бытования локального инварианта обрядового комплекса «Маланка» как синкретического соединения украинского и молдавско-румынского обрядов. Отмечена преемственность традиций, их необыкновенная консервативность и жизнеспособность в зоне украинско-восточнороманского пограничья, а также вызванные социально-экономическими изменениями существенные трансформации — структурные, семантические, функциональные и темпоральные.

Ключевые слова: с. Тецканы, новогодний обрядовый комплекс «Маланка», «Трикрай», «Нисенито», «Данець», трансформации.

Based on the analysis of expeditionary materials recorded in the Ukrainian village of Tețcani in Briceni District of the Republic of Moldova, the paper considers the modern state of existence of a local invariant of ceremonial complex *Malanka* as a syncretic combination of Ukrainian and Moldovan-Romanian rituals. The authors draw attention to continuity of New Year's traditions, their exceptional conservatism and vitality in the area of Ukrainian — East-Romanian borderlands, as well as to the complex's essential transformations (structural, semantic, functional, and temporal) entailed by social and economic changes.

Keywords: village of Tețcani, New Year's ceremonial complex *Malanka*, *Trykray*, *Nisenito*, *Danets*, transformations.

Немов «підперезане» річкою Вілія, на північному заході Республіки Молдова (у зоні українсько-східнороманського порубіжжя) розмістилося с. Тецкани Бричанського району. Від Румунії його відділяє норавливий Прут, який є природним кордоном між двома країнами-сусідками. Неподалік розташувалися українські села Безеда, Богданешти, Примешти. Найближчі молдовські села Переріта і Коржеуци знаходяться відповідно за 5 і 8 км. Відстань до районного центру — 35 км. Село старовинне, з понад 400-річною історією. У статистичних відомостях останньої третини ХІХ ст. воно фігурує як українське поселення Липканської волості [20]. З матеріалів В. Бутовича дізнаємося, що в Тецканах

мешкало 1650 малоросів (українців), 320 молдован і 105 євреїв. Панівною мовою була малоросійська (українська) [2, с. 27]. Нині в селі з 2776 мешканців 91 % вважає себе українцями [24, с. 55]. Загалом у Бричанському районі українці становлять близько 40 % населення і є другою за чисельністю етнічною групою після молдован [24, с. 18].

З наших розвідок відомо, що тецканці вирізняються високим ступенем збереження національної самосвідомості, історичної пам'яті, рідної мови і культури¹. Це також стосується традицій і звичаїв зимового циклу, у тому числі й новорічного обрядового комплексу, який, за спогадами старожилів села Івана Миколайовича Тодосійчука та подружжя Ольги

Володимирівни й Василя Костянтиновича Косованів, від кінця XIX ст. до середини 30-х років XX ст. був органічним поєднанням 1) традиційного театралізованого українського обряду «Маланка»²; 2) румунсько-молдовського маланкового варіанта, який у селі побутує під назвою «Трикрай»; 3) молдовського обряду *Caluț* — «Коник»; 4) спільного для обох народів звичаю *Plugușorul*, чи «Ходіння з плужком»; 5) традиційного новорічного щедрування; 6) обряду «Перший полазник»; 7) новорічного «Засівання» в перший день нового року та 8) організації «Данцу» [ТІМ, КОВ, КВК].

Головним у новорічних обрядодіях є театралізований комплекс «Маланка», який на значній території України сьогодні «переважно вже втратив своє живе побутування й перейшов до розряду реліктових явищ» [13]. У Республіці Молдова, особливо в її північних районах, традиційна «Маланка», за нашими спостереженнями та висновками української дослідниці О. Харчишин, виявляє «дивовижну стійкість збереження обряду та маланкових пісень, їх сучасне активне побутування в контексті місцевих новорічних карнавалів» [34, с. 526].

Відомості про семантику, символіку, жанрову належність, локалізацію зародження й побутування комплексу, його значення у світогляді українців містяться в багатьох наукових працях (див: І. Волошин [4], О. Кожолянко [11], О. Курочкін [12–15], К. Кутельмах [16], Ю. Федькович [25], О. Харчишин [34], Б. Яцимирський [37] та ін.). Найґрунтовніше дослідив історію виникнення та здійснив структурний аналіз і реконструкцію карнавальної маланкової традиції О. Курочкін [14, с. 109–207].

З інформацією про новорічні обрядодії кінця XIX — початку XX ст. в українських селах Подністров'я, у зоні українсько-молдовського пограниччя, можна ознайомитися на сторінках Кишинівських єпархіальних відомостей [6, с. 1128–1136; 30, с. 341–342], а також праці П. Несторовського «Бессарабские русины:

историко-этнографический очерк» [21, с. 127–132]. Ці матеріали містять цінні етнографічні відомості про час і характер обрядодій, опис окремих елементів, особливості новорічних обходів, склад персонажів тощо.

У 70–90-х роках минулого століття В. Панько в Глодяньському і Ришканському районах Республіки Молдова записав українські й молдовські звичаї маланкування та пісні про Маланку, а також засіванки, які ввійшли до збірок «Співає Стурзовка» [33, с. 35–47], «В земле наши корни (история, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глоденского р-на)» [3, с. 165–176], *Satul Petrunea la cântec și la joc: Din istoria și poezia populară a satului Petrunea — Glodeni* [40, с. 99–101]³, «Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови» [27, с. 92–107] і «Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия» [22]. У розвідках музикознавців К. Квітки [9], А. Іваницького [7] та Я. Мироненка [17; 18] висвітлено музичний бік пісень про Маланку із зазначеного регіону. Фольклористи К. Попович і В. Панько порушують проблеми побутування новорічних обрядів на півночі республіки в українській і молдовській фольклорних традиціях [26, с. 14–18; 27, с. 29–44; 28, с. 73–79; 22]. Питання українсько-молдовських взаємозв'язків і взаємовпливів в новорічній обрядовості всебічно досліджено також у працях О. Курочкіна [15, с. 99–113].

У 2005–2009 роках українські дослідниці О. Харчишин і Н. Пастух в 40 українських та українсько-молдовських селах північного регіону Республіки Молдова зібрили багатий матеріал, проаналізувавши який, дійшли висновку, що «український фольклор на цьому етнічному порубіжжі досі збережений у глибоко архаїчних пластах обрядової традиції» [35, с. 91]. О. Харчишин вивчила поетичний аспект маланкових пісень півночі Молдови, детально висвітливши історію записів і вивчення поетичних текстів; регіональну специфіку обрядового комплексу «Маланка» буковинсько-

бессарабського типу; структуру, семантику, діапазон мотивів поетичних текстів маланкових пісень [34]. Принагідно зауважимо, що в розвідках Н. Пастух та О. Харчишин розглядається також сучасний стан, місце і значення усної народної творчості молдовських українців у контексті загальноукраїнської фольклорної традиції та її роль у збереженні ідентичності місцевих українців у сучасних умовах [23, с. 391–401].

Новорічні обряди, у тому числі й театралізовані інтермедії та пісні про Маланку, обряди *Plugușor*, *Sămănatul*, *Vestitorul*, притаманні етнокультурній традиції молдован і румунів Буковини і Молдови, вивчали Г. Бостан [1, с. 40–47], Г. Кожолянко [10] та О. Кожолянко [11, с. 132–152], А. Мойсей [19], Ю. Попович [29], К. Спатару [31; 32] та ін. Дослідники звернули увагу, що в зоні активних етнокультурних контактів, зумовлених тісними міжетнічними зв'язками і взаємовпливами, виникла низка гібридних обрядових форм [15; 31; 32]. Саме до таких своєрідних виявів новорічного карнавального комплексу можна зарахувати зафіксовані нами обрядодії в с. Тецкани. Тож розглянемо новорічний обрядовий комплекс, що побутує сьогодні в селі, як невід'ємну складову традиційних обрядів зимового календарного циклу досліджуваного регіону.

Мета статті полягає в описові зафіксованого «тецканського» інваріанта новорічного комплексу «Маланка» в його сучасному побутуванні, аналізі ступеня збереженості та фіксації наявних трансформацій.

Джерельною базою дослідження є експедиційні записи, здійснені авторами в с. Тецкани Бричанського району Республіки Молдова в 2003, 2007 та 2013 роках. Оригінали польових записів зберігаються на аудіо- та відеоносіях в архівах сектору «Етнологія українців» Центру етнології Інституту культурної спадщини Академії наук Молдови.

Записаний нами новорічний комплекс належить до регіонального буковинсько-бессарабському типу і відзначається яскраво вираженими локальними особливостями, які

виявляються в синкретичному поєднанні українського та молдовсько-румунського начал.

Вивчаючи молдовські новорічні традиції, дослідник Ю. Попович на прикладі обряду з плугом і волами простежив, як він з часом змінювався, «втрачаючи свою магічну силу» і перетворювався на розвагу, продовжуючи при цьому «підносити трудову діяльність людини» [29, с. 42]. На підставі структурного аналізу цього обряду вчений дійшов висновку, що процеси трансформації розпочалися в середині XIX ст. Він звернув увагу на те, що змінюється не тільки реквізит, значному «розчленуванню» підпадає і сам обряд [29, с. 46].

За інформацією респондентів [КОВ, КВК, ТІМ], досліджуваний новорічний комплекс в с. Тецкани, починаючи з міжвоєнного періоду, а ще більше в 50–60-х роках XX ст., зазнав таких змін:

- молдовська гілка *Caluț* зникла;
- українська «Маланка» трансформувалася в театралізовану інтермедію на злобу дня «Нісеніто»;
- карнавальний обряд «Трикрай» зберігся донині майже в первісному вигляді;
- від звичаю *Plugușorul*, або «Ходіння з плужком», у рудиментарному вигляді залишилася тільки українська компонента;
- «Данец» як невід'ємна складова комплексу перетворився на бал-маскарад «Маски»;
- традиційне щедрування існує донині, як і віра в «першого полазника» та обряд «Засівання».

До 1918 року новорічні обрядодії в селі розпочиналися 13 січня ввечері (за старим стилем 31 грудня). Респондент І. Тодосійчук розповідає: «На Новий год — Васіля — українці та робили “Маланку”... А ця сторона наша, молдавська, — “Caluț” — “Коника”»...

Нор, нор, нор,	Гоп, гоп, гоп
Trei crai noi...	Три нових краї...

Ми, молдавські, “Маланку” ни робили. І от ходе ця сторона наша. До тої сторони ни лізе. Ни розрішали. І ті ни лізли до нас... І там ўже співали:

*Наша Маланка ласа, ласочка
До хати просицца, просицца...*

У то время — то був вісімнадцятий год — ромини прийшли до нас... Сівата⁴ ми робили по-старому⁵. А ромини ни розрішали нам робити, потому шо жандарми приходіли тоді і нас провіряли, щоб ми ни по-руські⁶ співали, а по-роминські...».

Тож, перебуваючи у складі Королівської Румунії, місцеві жителі призвичаїлися святкувати Новий рік за григоріанським календарем. Це спричинило поступовий темпоральний зсув новорічного обрядового комплексу з 13 січня на 31 грудня. І «першою ластівкою» в цьому процесі став обряд «Трикрай». «Маланку» святкували за старим стилем ледве не до середини ХХ ст. І тільки коли вона остаточно трансформувалася в обряд «Нісеніто», його також почали святкувати в новорічну ніч з 31 грудня на 1 січня.

Підготовка і проведення новорічного обрядового комплексу «Маланка» на той час передбачали:

— групування від 10 до 18 (а інколи й більше) молодіжних гуртів «маланкових» та «трикраїстів»;

— завчасний розподіл ролей, їх розучування, підготовка «масок», костюмів тощо;

— «заміццювання печі» — пригощання майбутніх учасників групи (кожної окремо) під час тренувань;

— початок і завершення обрядового ходу на роздоріжжях традиційним «Данцем»;

— обходи домівок селян і поздоровлення з Новим роком групами «маланкарів» і «трикраїстів» у супроводі музик;

— звернення до господарів з проханням «прийняти нашу Маланочку» чи «Козу, Коника до хати»;

— виконання обрядових текстів двома мовами: «Маланка» — українською, «Трикрай» — румунською, «Гейкання» — українською і «Нăісăтăга» — румунською;

— обрядовий «Данец» у хаті дівчини;

— окреме групування й ходіння гуртів, які співали пісень про Маланку;

— обдарування учасників дійства і відповідна «дяка» господарям;

— змагання між учасниками «Маланки» та «Трикраю» — «перегулювання»;

— ритуальне очищення — спалювання «Діда»;

— «гуляння» впродовж усієї ночі аж до світанку 13 січня;

— організація на Василя «Данцу», під час якого відбувалася дівоча ініціація.

Розглянемо основні етапи та особливості організації і проведення обрядодій, зафіксованих нами в с. Тецкани на сучасному етапі, тобто на початку ХХІ ст., і по можливості зіставимо їх із тими, що побутували в селі в більш ранні часи.

Маланка. Український обряд «Маланка» був надзвичайно популярним у селі до середини 60-х років ХХ ст. і виконували його в декількох варіантах. Формувалося кілька маланкових гуртів: «Ходили з Козою, Коником, (ї) Оленем і Маланкою...» [КОВ, КВК].

Склад ряджених. До кожного гурту входили персонажі антропоморфно-зооморфного характеру: «Ну, як у (ї) Оленя, так і в Кози, так і ї Коника була Лейка сама глаўна. Там буї Воїк, там буї Пес, Лисиця, Мідвіді, Жид, Солдат, Цигани. Разна нація» [КОВ, КВК]. Склад груп визначався самими учасниками, тобто не був строго регламентованим. Обличчя у всіх були закриті масками.

Антропоморфні маски ділилися на нестрашні і страшні (пор. традиційний поділ масок на «чистих» і «нечистих», або «красивих» і «некрасивих» [13]): «Ці хлопці, шо отако ни файно вбрані, цівó страшні, та гуляють⁷ ... А ті: “Ни хоч’у з тобою гуляти, ти страшна! Ни хоч’у тебе бачити!” Отако шуткували... І сміху — поїна хата...» [КОВ, КВК].

Головним персонажем у кожному гурті була не традиційна Маланка, а Лейка: «Сама глаўна ї тотій команді всігда була Лейка. Скрізь їсьо заходила та шукала, де є порохи, де є павутиня... Брала на сміх. Возьме крило цевó від гуся чи якіс

віник: «*Ў вашій хаті порохи! Ў вашій хаті павутиня!*». По тім та йде, та хазяйки тако під ніс» [КОВ].

На роль Лейки вибирали того, хто міг «розвеселити всіх, щоб було з ч'ого си сміяти» [КВК]; «Вона була дуже така шпарка, смішна...» [ГСИ]; «Лейка — то шкідниця» [ПНВ]; «Вона шукає гудзика» [КВК].

Заміщення головного традиційного персонажа Маланки Лейкою, імовірно, пов'язано з тим, що у свідомості місцевих жителів Маланка з часом перетворилася на уособлення позитивних рис і чеснот, оспіваних у пісні про неї, тоді як Лейка стала символом неохайності, незграбності, невідповідності народних уявлень про ідеал жінки і дружини.

Маски. Усі учасники маланкових гуртів мали маски. Їх виготовляли самостійно: «Не було купованих маскі... А... на лице... якоїс там білої [тканини — К. К.], та накрасію, зробию брови, (ю)очі вірубаю⁸, та й рот вірубаю. Та й кличут (ю)оден (ю)одного ю данець» [КОВ].

Образ Лейки О. Косован змалювала так: «Вона як була ўбрана? Вона брала на лице як якіс бінт⁹, та робила (ю)очі, та й кармузиласа¹⁰, шо, мол, вона сама файна від ўсіх» [КОВ]. Для інших персонажів обрядодій потрібен був відповідний реквізит. До прикладу, «Мідвідь, та він убираю якіс кожух навіворіті, та й клаю тоту кучму якус, та тоже на лице закривавса» [КОВ].

Щодо зооморфних масок Кози, Коника та (ю) Оленя, то з дерева вирізали стилізовані голови цих тварин, прилаштували на палиці — «бичі» і ті, хто «водию маску, скакали на них» [ГОО]. У масок нижні щелепи були рухомими, і коли їх смикали за мотузочок, складалося враження, що в маски «відкриваюси рот» [БСЮ].

Як зауважили всі опитані нами респонденти, «на лице ўсі закривалиса». Така «зміна зовнішності учасників новорічних ігрищ ставила їх поза нормами звичайної поведінки, порушувала усталені в повсякденному побуті поняття “допустимого” і “непристойного”», до-

зволяла «так звані “карнавальні вільності” (за М. Бахтіним) або ритуальні безчинства» [13].

Хо́да маланкових гуртів. Гурти розпочинали ходу пізно ввечері, ближче до півночі. Заходили майже в кожную хату. Підійшовши до воріт, той, хто водив маску, наприклад (ю)Оленя, смикав за мотузочок чи цупку нитку, і маска «клáмпала: клап-клап-клап», а парубок вигукував:

*Наш (ю)Олень хоч'є горіўки —
З вашої хати падаю́т горіхи.
Дайте Маланкі трохи горіўки... [КВК].*

Перш ніж зайти до хати, просили дозволу:

— Пускайте Козу до хати?
— Пускайм! Гай, заходьте!

«І музика починає грати, і вони лов'яца ўсі в круг, і скачут, гуляють. Спочатку самі... погуляли тої “Гардіянки”, а по тому починають кликати в данець, хто є там у хаті: маму, і дочку, й тата, і самі (ю)оден з (ю)одним. Погуляли зо два-три данці. Дали їм гроші й колач', і вийшли, й пішли. Другі прийшли» [КОВ]. Так ходили до світанку.

Отож, як і в інших регіонах побутування обряду, хо́да маланкарів розпочиналася «у темряві, після заходу сонця, коли, за повір'ями, розперізувалася всяка нечиста сила» [11, с. 140]. Ходили в супроводі музик від господи до господи. Запитавши дозволу, заходили до хати, де й виконували обрядово-ігрові дії. Учасники театралізованого дійства, не дотримуючись чіткого сценарію, одночасно намагалися заволодіти увагою господарів: Лейка кепкувала й «наводила порядки», Циганка ворожила й намагалася щось украсти, Циган «підковував» Коня, Єврей пропонував крам і т. д. [БВГ]. Цей ритуальний безлад, на думку дослідників, є відгомном давньої міфологічної концепції, згідно з якою новорічне свято щоразу відтворює космічний акт переходу від хаосу до Створення світу [36, с. 68–72].

Музичний супровід. Кожну групу маланкових гуртів супроводжували музики. Щонайменше їх було двоє: один грав на гармошці,

другий вибивав у бубінь: «Кажда команда мала своєю гармонію. І як зайдут до хати, й як зачнут грати в бубінь — той субі, а той субі. Але (ї)одної [тобто, виконували одну мелодію. — К. К., В. К.]. І такої радості...» [КОВ]. Інколи до складу музик входив і скрипаль. Мелодії були молдовські, «дуже виселі, шоби гуляти, висилитис» [ГСП].

Пісень під час обряду не співали.

Ритуальні змагання («перегулювання»).

Коли на сільській вулиці чи в хаті господаря зустрічалися групи маланкарів, або маланкарів і трикраїстів, між ними неодмінно розпочиналися змагання — вони «перегулювалися».

Косован у своїх спогадах зазначає: «Я граю коло Трикрая. І здибалися ми на Четвертій¹¹ вулиці тоже с Трикрайом: “Хлопці, давай пиригулюватиса!” Начали пиригулюватиса. Лишилося їх ч’єтверо, бо ті осталні їсі попадали їже. С тої команди ни годин гуляти, з нашої команди їже ни годин гуляти. Лишилося ще зо ч’єтверо тих хлопці. Я кажу: “Хлопці, ну шо це їже вам дасць, котрого пиригулюють”. Та зробили вроді нічью...» [КВК].

Сенс «перегулювання» в тому, щоб визначитися, хто з учасників змагань є найвитривалішим. Переможець отримував винагороду: «Хто буде гуляти до впосля, тому і премія. Зараз дають і в клубі таку премію» [КВК].

Нині умови і дух змагань дещо змінилися. Уже не «перегулюються» до знесилення. Усі команди оцінює журі за певними критеріями (див. далі: «Трикрай». «Перегулювання»).

Описаний нами елемент «перегулювання» є своєрідним виявом ритуальних агонів — змагань, які найчастіше проходили у формі кулачних боїв чи боротьби ряджених [13]. Однак у с. Тецкани змагання набули іншого змісту — змагалися у вправності та витривалості в танці.

Пісні про Маланку. Ряджені маланкарі пісень про Маланку не виконували. Той-таки В. Косован зауважив: «Ті, хто ни роб’я Коника, ті, хто ни роб’я Трикрай, збираюцца веч’ером сусіди, хто хоче, і співають “Маланоч’ки”» [КВК].

Петрівочка, мала ноч’ка,
 Ни віспаласи Маланоч’ка (двічі).
 Кідрі ткала, шоўки пряла
 Та й до мати відсилала (двічі).
 Чи ваїші кідрі, чи ваїші шоўки,
 Чи ваша доч’ка Маланоч’ка? (двічі)
 Ни мої шоўки, ни мої кідрі,
 Ни моя доч’ка Маланоч’ка (двічі).
 Кідрі ткала, шоўки пряла
 Ти й до тата відсилала (двічі).
 Чи ваїші кідрі, чи ваїші шоўки,
 Чи ваша доч’ка Маланоч’ка? (двічі)
 Ни мої шоўки, ни мої кідрі,
 Ни моя доч’ка Маланоч’ка (двічі).
 Кідрі ткала, шоўки пряла
 Ти й до брата відсилала (двічі).
 Чи ваїші кідрі, чи ваїші шоўки,
 Чи ваша сестра Маланоч’ка? (двічі)
 Ни мої шоўки, ни мої кідрі,
 Ни моя сестра Маланоч’ка (двічі).
 Кідрі ткала, шоўки пряла
 Ти й до милого відсилала (двічі).
 Чи ваїші кідрі, чи ваїші шоўки,
 Чи ваша мила Маланоч’ка? (двічі)
 Ой мої шоўки, ой мої кідрі,
 Ой моя мила Маланоч’ка (двічі).
 Ё наші двері штири дощиці —
 Пустіть Маланку до хати трошкі
 (двічі).

З вашої стріхі падуть горіхи,
 Дайте Маланці трохи горіўки (двічі)

[КВК, КОВ, ГОО].

Гурт співав пісню під вікнами. Коли закінчували співати, учасників гурту запрошували до хати, садили за стіл і пригощали. Із напоїв були вино і горілка. Так ходили три дні.

Сюжетотворчий мотив записаної пісні «Маланка-пряха» О. Курочкін уважає одним з архетипних: ткацтво і прядіння характеризують культ Макоші, а акт «новорічного прядіння», на його думку, символізує «нескінченність людського буття» [14, с. 233]¹².

Ходіння з плугом. З плугом ходили як українці, так і молдовани. Створювали різновікові невеликі гурти (від 3 до 5–6 осіб), до

складу яких входили діти, молодь, люди літнього віку. За спогадами І. Тодосійчука, «с плугом ходили... на Новий год... То з Буковини..., з горі»:

*Buna vreme, buna vreme ,
Primiți, gospodari, cu plugul... [ТІМ].*

Етнічні молдовани ходіння з плугом супроводжували молдовською «хейкатурою», а українці — українською «гейканкою». Як зазначив І. Тодосійчук, «гейкали по-руськи». Учасників гурту обдаровували «колач'ами, цукорками», тепер ще й гроші дають [ГОО, ПНВ].

Український варіант «гейкання» зберігся в селі до сьогодні:

*Дванадцять волів, дванадцять коров,
Шоб вам дядько був здоров!
Ге-е-ей, ге-е-ей! [ГОО, КОВ, ПНВ].*

Його виконують діти старшого дошкільного й молодшого шкільного віку, які ходять «гейкати» зі спеціально виготовленим символічним «плужком». Нам вдалося його сфотографувати в кімнаті-музеї, що діє при дитячому садочку.

Трансформація обряду «Маланка» в обряд «Нісеніто». У кінці 50-х — на початку 60-х років ХХ ст. «Маланку» поступово заступив аналогічний за функцією і змістом обряд, який у селі отримав назву «Нісеніто». І. Тодосійчук наголосив на тому, що трансформації відбувалися поступово: «А відтак уже “Маланка” відмінилася, “Коники” ни робили». На наше прохання пояснити природу «Нісеніто» він відповів: «Я сам ни годен представити. Ні-се-ні-то. Це ни “Caluț”, ни “Маланка”, це Ні-се-ні-то. Ясно вам? Гай, ни то, та ни се, та зробили Нісеніто» [ТІМ].

Прозора етимологія назви обряду, яка, очевидно, походить зі сталого звороту «ні те ні се», промовисто свідчить про усвідомлення селянами факту часткової втрати в умовах постійних соціально-політичних змін окремих елементів традиційних новорічних традицій і трансформування їх у нову якість.

Вийшовши з «Маланки», обряд «Нісеніто» сьогодні дещо відійшов від її міфологічної символіки та набув більшої соціальної спрямованості. Як і в «Маланці», масковані учасники з іронією і гумором викривають недоліки людей — пересічних односельців, чиновників, політичних діячів різного рангу. Інша особливість обряду — віншування поважних, заслужених жителів села. До них приходять учасники «Нісеніто», усіляко їх вихваляють, наголошуючи на тих чеснотах і заслугах, які викликають повагу з боку краян.

У досліджуваному обряді відсутня статевікова регламентація. Його учасниками можуть бути чоловіки, жінки і навіть діти. Інколи вони залучають до ходи також домашніх тварин: козу, собаку чи будь-яку іншу тварину, залежно від теми інтермедії і реалізації задуму.

Гуртується від 8 до 18 і більше учасників. За інформацією Н. Проданюк, «гуртуються спонтанно. Це друзі, сусіди, куми — люди, які бажать повеселитися, розважити інших, люблять це і хочуть показати це всьому селу» [ПНВ].

Склад персонажів традиційний — зооморфні (Коза, Пес, Лис, Журавель та ін.) та антропоморфні маски, що є відголоском дуалістичної концепції міфологічного світогляду наших предків. З-поміж антропоморфних масок виділяють нестрашні (добрі) і страшні (злі). До перших належать представники різних етносів (молдовани, українці, євреї, цигани та ін.), соціальних верств (дід, баба, наречена, наречений), професій (ковалі, музиканти, спортсмени, лікарі та ін.).

Щодо страшних масок, то це уособлення різних демонічних персонажів (Чорт, Нечистяк та ін.). Обличчя в усіх учасників неодмінно мають бути прихованими.

Щороку учасники обрядодій обирають нову тему для інтермедії. Так, 2013 року ми зафіксували «Нісеніто» на тему «Тецкани — Сочі», що було зумовлено проведенням Зимових олімпійських ігор в м. Сочі.

Обряд «Трикрай». Як ми відзначали, на певному історичному етапі в новорічній

звичаєвості села співіснували обрядово-поздоровчі процесії української «Маланки» і молдовського *Căluț* — «Коника». Таке поєднання в маланкових звичаях румунів Буковини відзначав Г. Спатару. Він також звернув увагу на те, що рідко в якому молдовському селі побутував один варіант «Маланки». На обрядову варіативність новорічних поздоровлень в українсько-молдовській етноконтактній зоні вказував і О. Курочкін: «Під загальною назвою “Маланка” у різнонаціональному середовищі етноконтактної зони відомі різні варіанти новорічних побажань, театралізовані ігри, рядження й драматичні інсценівки. Багато з них сьогодні втратили колишню жанрову цілісність і функціонують як складні контаміновані явища», до яких потрапили і «персонажі різдвяної драми “Цар Ірод”» [15]. Подібні варіанти побутують і на теренах Румунії [38; 39].

Зафіксований нами обряд «Трикрай», окрім традиційних обходів, містить драматичну інсценізацію фрагменту згаданої різдвяної драми, яка виконується румунською мовою і є беззаперечним запозиченням. Г. Спатару ще на початку 60-х років ХХ ст. проаналізував більше півсотні народних драматичних вистав, драматичних ігор та інсценізацій, зібраних у районах українсько-молдовсько-румунського пограниччя. Основні особливості драматичних інсценізацій дослідник убачав у тому, що в них, «окрім жестів, міміки, дії і вигуків, значне місце займають репліки в формі діалогу» [31, с. 21].

З часом в етнічному складі українсько-молдовського с. Тецкани почав переважати український елемент, що призвело до повної втрати молдовських обрядів *Căluț* і *Hăicătură*. На відміну від останніх, яскрава драматична інсценізація виявила дивовижну стійкість. Тецканці всіляко наголошують, що «звичай своїм корінням сягає далекої давнини» [ПНВ]. Щодо назви «Трикрай», то, імовірно, вона походить від перших слів румунсько-молдовської новорічної колядки *Trii crai de la răsărit* («Три волхви зі сходу»). Однак це є лише припущенням, яке вимагає подальшого вивчення.

Склад і формування гуртів «Трикраю».

Гурти «Трикраю» формують винятково юнаки, вбрані в яскраві костюми, основу яких складає військова форма. Кількість учасників строго регламентована — від 9 до 11 осіб, що зумовлено кількістю ролей.

Найстаршим в групі як за віком, так і за статусом є Офіцер. Він мусить мати досвід участі в обряді, добре його знати і тільки за таких умов може претендувати на виконання головної ролі. Саме він віддає накази, а решта — Солдати, Іроди і Режіна йому підпорядковуються. Режіна — цариця. Вона може бути одна, або їх може бути дві. Роль Режін також виконують юнаки — дівчата не мають права брати участі в інсценізаціях чи народних драмах [31, с. 22]. Режїни, як і інші учасники гурту, одягнені у військову форму, однак замість традиційного військового картуза, прикрашеного квітами, дзеркалами і стрічками, у них на голові фата. Обов'язковим елементом костюма є біла спідничка. У Режін є свої слова та особливі рухи в ритуальному танці. Саме вони по закінченню драматичного дійства учасників «Трикраю» віддають наказ танцювати Чортову сирбу — *Sîrbă Dracului*. Останнім часом на Режін покладали ще одну функцію — збирати гроші, яку раніше виконували Калфі.

Щодо вікових особливостей, то зазвичай формується декілька гуртів. У наймолодший «Трикрай» гуртуються хлопчики, починаючи з 4–5-го класів. Його в селі так і називають «Малий», або «Маленький Трикрай». До групи «Найстаршого Трикраю» входять юнаки, які відслужили в армії («Трикрай відслужачий»). Він вважається найавторитетнішим. Парубки, котрі йдуть до «Відслужачого Трикраю», брали участь в інсценізації вже раніше. Дехто п'ятий рік, дехто — шостий. Вони добре знають всі правила, слова і мають особливі відзнаки на формі.

Окрім особистісних якостей претендентів на ту чи іншу роль — ініціативності і відповідальності, спроможності якісно підготувати костюм і відповідний реквізит, при формуван-

ні гуртів ураховується також проживання в селі. Намагаються так сформувати групу, щоб трикраїсти жили в різних кутах — краях села. Це диктується усталеним маршрутом, який передбачає виконання певних обрядодій на всіх роздоріжжях села і подальший обхід домівок до глибокої ночі.

Отож, особливості статево-вікової регламентації учасників гуртів «трикраїстів», що, вочевидь, склалися в умовах патріархального суспільства, досі підтримуються у фольклорній традиції села парубоцькими громадами. На аналогічні особливості в румунських келушарів, молдовських мошів, болгарських сурванарів і нукерів указує дослідник О. Курочкін [13].

Костюми учасників «Трикраю». Костюми учасники готують самостійно. О. Косован звернула увагу на те, що «Трикраї був файно одітий, усі на лице були накрашені, ну їх всіх видно було», тобто обличчя учасників не приховувалися масками [КОВ].

Один з учасників обряду 31 грудня 2013 року так прокоментував костюм: «У нас народний костюм трикрайській. Шили його ще наші прадіди, батьки. В кого є старі форми, в кого нові. Контур форми состоїть з того, що вверху йдуть квітки, зверху бісер, ленти, дождік та різні прикраси. Фуражка, піттяжкі та дємбельській ремінь. І головне — кітєль. Кітєль — це є показ нашої форми». «Піттяжки» шують із цупкого матеріалу білого кольору і по краях облямовують червоною стрічкою. Щоб вони тримали форму, всередину вставляють штучну шкіру — «дермантін». Обов'язковим атрибутом костюма є виготовлена з яскравого кольорового паперу фінка.

Н. Проданюк зазначила, що тільки в їхньому селі в костюмі учасників обряду наявний український елемент, а саме — квіти і різнокольорові стрічки з українського віночка, які прикрашають головний убір [ПНВ].

Підготовка гуртів. За інформацією Н. Проданюк, гуртуватися учасники «Трикраю» розпочинають задовго до Нового року. Як правило, це відбувається в жовтні — лис-

топаді. Розподіляють ролі, вчать слова і впродовж щонайменше шести тижнів, найчастіше у вихідні дні, збираються на тренування — «трініровку». Залежно від того, скільки учасників має гурт, стільки тижнів вони тренуються, по черзі збираючись у кожного. Інколи з однієї хати могло бути й двоє учасників. Тоді й менше часу відводилося на підготовку [ПНВ, БВГ].

Замащування печі. Сьогодні, завдяки підтримці примарії, хлопці тренуються в Будинку культури. А колись вони збиралися «на хаті одного з тих, хто йде в групі». Батьки заздалегідь готувалися до того, щоб прийняти учасників у себе вдома. Традиційно мама хлопця «замащувала піч». Якщо в нього була сестра, то запрошувала своїх подружок, щоб «було з ким погуляти». Приходять родичі, бо «трініровка» — значна подія в житті родини. Відмови з боку батьків були надзвичайною рідкістю і траплялися лише за виняткових обставин [ПНВ].

Традиції наймання музик. Щоб найняти музик, учасники гурту за домовленістю йдуть до одного з них додому і припрошують: «Ми вас просимо бути музикантами у нашому Трикраю». Із собою мають пляшку горілки, закуску й солодощі. Уважається, що хороші музиканти є запорукою успішного виступу й майбутньої перемоги в змаганнях. Музиканти, погоджуючись, беруть на себе певну відповідальність за молодіжний гурт, його поведінку. Це єдині жонаті чоловіки, які беруть участь в обряді разом з юнаками [ПНВ].

Хо́да гуртів «Трикраю». Гурти парубків у воєнізованих, яскраво розшитих костюмах шикуються в колони на кшталт військових і один за одним через певний проміжок часу, необхідний для виконання обрядодій, вирушають від околиці села, «з того края, що від Коржеуц», у напрямку від Одинадцяті до Першої вулиці. Ідуть підкреслено чітким стройовим кроком у супроводі музик до першого роздоріжжя, де на них чекають жителі цього кута — краю. Учасники ходи голосно вигукують, свистять у свистки, калатають у дзвоники, створюючи

неймовірний гамір, у якому поєднується піднесеність, урочистість і моторошне відчуття хаосу. Кожен гурт супроводжує щонайменше два музиканти. З музичних інструментів раніше здебільшого використовували гармонію (тепер баян чи акордеон) і бубон, або барабан з «тарілками». У давніші часи обов'язковою була скрипка.

Підійшовши до перехрестя, Офіцер румунською мовою віддає команду «Стій!». Далі між учасниками гурту розігрується міні-спектакль. Кожен з них відповідно до сценарію голосно й дуже швидко скоромовкою порумунськи вигукує свої слова: «Вони начебто сперечаються між собою, хто з них крашій. Наказують один одному. Врешті-решт доводять згоди і Режіна віддає наказ танцювати Чортову сирбу — *Sîrbă Dracului*, промовляючи при цьому: “*Hai la Sîrbă Dracului*” [ПНВ]. І всі учасники ходи під музичний супровід, узявши один одного за плечі й утворивши коло, починають завзято танцювати, дедалі прискорюючи рухи й вигукуючи супровідний текст. Шалений ритм танцю, яскраві костюми і голосний речитатив справляють надзвичайне враження, викликають захоплення й зачарування. У «сирбі» щосили тупають ногами, вигукують, свистять. Н. Проданюк пригадує, що ще її бабуся пояснювала, що такий шум і гам учасники обряду створюють навмисне, щоб відігнати злих духів [ПНВ]. Подібне тлумачення звукових ефектів, що супроводжують гурти маланкових, трапляється в багатьох розвідках. По закінченню «сирби», трикраїсти запрошують дівчат. Танцюють «валец» — вальс.

Слід звернути увагу на кілька моментів. По-перше, на сакральну роль ритуального тексту. Цікавим є той факт, що за словами усіх без винятку респондентів, на їхній пам'яті, та й на пам'яті їхніх батьків і навіть дідів, учасники «Трикраю» вже не розуміли сенсу румунського тексту. Однак усвідомлення його сакральної ролі змушувало завчати слова напам'ять: «Вони смисла нічого ни знали ті наші хлопці... Вони зубрили. Казали яке-то сло-

во. А його переведи на наш язык — нічого ни понімали» [КОВ]. На зв'язок світогляду, духовної культури з мовою, словом у календарній обрядовості свого часу звернув увагу О. Потебня. У цьому випадку можемо констатувати, що мовні одиниці в структурі ритуального тексту набули міфопоетичного навантаження. Життєздатність румунського / молдовського слова в українській етнокulturі стала символічним культурним тлом обряду.

Сьогодні діти вивчають румунську мову в школі і добре нею володіють, тож і текст, що використовується в драматизації, завчають усвідомлено.

Друге, що важливо підкреслити, — виняткова законсервованість ритуалу, яка виявляється в усіх його елементах: складі гурту, костюмах, підготовці, непорушності ритуальних обрядодій та їх виконанні на всіх одинадцяти роздоріжжях. Останнє є свідченням того, що до цього часу роздоріжжя у свідомості селян залишаються «сакральними локусами», де, за народними уявленнями, «перетинався реальний та ірреальний світ» [13].

Дійшовши до Першої вулиці, учасники ходи мають змогу зупинитися й перепочити, щоб розпочати традиційний обхід (від хати до хати) і привітати односельців з Новим роком. Спочатку заходить одна із Режіні і питає дозволу, чи можна зайти. Якщо господар дозволяє, то Режіна закликає весь «Трикрай». Гурт танцює в хаті. Зичать здоров'я, усього найкращого, а потім запрошують дівчину чи її маму на вальс. Інформатори зауважують, що «Найчастіше Трикрай заходять туди, де є дівчина на виданні. Це знак того, що дівчина користується повагою» [ПНВ]. Обхід продовжується приблизно до опівночі, а потім гурти або святкують Новий рік усі разом, або розходяться по своїх «компаніях», попередньо домовившись, о котрій годині — 6-й чи 7-й ранку — зустрічаються [ПНВ]. На світанку «Одягаються [в костюми. — К. К., В. К.] малюються і порняють¹³ знов» [ГСІ], «І майже до полудня першого січня ходять селом, куди їх запрошують» [ПНВ].

З історії та культури

Гурт ряджених на свято
«Трикрай» *. 2013 р.



Режини серед учасників гурту.
2013 р.

Ряджені учасники
«Трикраю». 1949 р.
(З архіву І. М. Тодосійчука)



* Усі світлини із с. Тецкани Бричанського району Республіки Молдова.

Маска Кози.
2013 р.

Вальс ряджених учасників
новорічного дійства.
2013 р.

Завершення обряду
«Трикрай».
2013 р.



«Перегулювання». Першого січня близько дванадцятої дня всі гурти збираються біля Будинку культури на «перегулювання». За ходом змагань спостерігає журі, до складу якого входять досвідчені колишні учасники обряду, які оцінюють команди за заздалегідь розробленими критеріями: підготовка костюмів, реквізиту, правильність слів, характер ходи, виконання танцю тощо. Завдяки примарії і лідерам¹⁴, переможцям вручають коштовні подарунки, у тому числі й грошові премії. Як стверджують респонденти, *«це дуже серйозні змагання, на які збирається все село. Неодмінно приходять батьки учасників. Часто бувають суперечки з приводу визначення переможців, тому кожна група, готуючи костюм, намагається відшукати якусь “родзинку”, яка б виділила їхній гурт з-поміж інших»* [ПНВ, БВГ, СОІ].

Спалювання Діда. На завершальній стадії обряду «палють Діда». За словами І. Тодосійчука, *«це старий обічай. Тож з Буковини взятий. Приносили соломи йоден оберемочок. І клали так зависоко... То називавси Дід. І палили того Діда. І прискакували. Так робила моя мама, і бабка, і ми так робили. А діти вже так ни роб'я. Ну, де-не-де роб'я, та йже мало»* [ТІМ].

Звичай «шмалити діда» згадує П. Несторовський. Він зазначає, що дійство відбувалося до «наступлення утренней зари другого дня Різдва» [21, с. 128] і вбачає в ньому не обряд очищення, а спосіб «укрепить свій боязливый дух и сделать его смелым, безстрашным» [21, с. 128]. Натомість тецканці всіляко підкреслювали важливу сакральну функцію вогню: *«Вечором, як устрічаєм Новий год, каждый коло воріт субі паля щос, шоб горіло. І гуляют, скакают у в'гонь, шоб всьо недобре від чоловіка відходило. Пириускают всі недобрі сіли, всьо в'гонь унічтожит. Дим поніс, і шоб люди могли уже в Новий год вийти з н'овими сілами, з н'овим здоров'ом»* [БСЮ].

У цьому випадку, за О. Курочкіним, новорічний вогонь відіграє таку саму «роль, що й проточна “свята” вода, виступаючи її обрядовим дублікатом» [13].

Трансформація «Данцу» в бал-маскарад «Маски». У с. Тецкани ми зафіксували три інваріанти «Данцу»:

1) «Данець» на роздоріжжях як неодмінна складова ходи гуртів маланкарів, у тому числі «Трикраю» і «Нісеніто»;

2) «Данець» у хаті господарів;

3) великий «Данець», який раніше влаштувався на сільському майдані 14 січня, тобто в день Святого Василя, а потім 1 січня, тобто безпосередньо на Новий рік.

Обрядовий пляс у хаті дівчини описав священик Василь Завойчинський [6, с. 1127] і згодом відтворив П. Несторовський, який стверджував, що обряд «плясання» відбувався на Різдво під час колядування, а сільські танці організовували «за святками» [21, с. 127–128]. На ініціальний характер «введення дівчини на танець» у молдован і українців Верхнього Попруття та в румунів Верхнього Сирету звернув увагу А. Мойсей [19, с. 168]. О. Курочкін також згадує «загальносільські свята-карнавали, що відбувалися удень на Василя», в українському Прикарпатті, які там називають «сход», «плес», «забава», «данець», «жок» [12]. О. Харчишин відзначає, що «ще в другій половині ХХ ст. головню в порубіжних з Буковиною районах Молдови — Бричанському, Єдинецькому, Окницькому» побутував звичай дівочої ініціативі, аналогії до якого їй вдалося зафіксувати і на західноукраїнських землях, зокрема «в селах Покуття на Коломийщині, Снятинщині» та ін. На підставі цього дослідниця доходить висновку, що «побутування звичаю введення дівчини на танець не обмежується тільки Верхнім Попруттям та Верхнім Сиретом, а охоплює, очевидно, ширші терени України з епіцентром у буковинсько-бессарабському регіоні» [34, с. 519].

У с. Тецкани «Данець», починаючи із середини минулого століття, трансформувалася в

бал-маскарад «Маски», який щороку відбувається в клубі 30 грудня.

Силами сільської примарії в Будинку культури встановлюється ялинка. Заздалегідь готують сценарій свята з Дідом Морозом і Снігуронькою та святковою концертною програмою за участю професійних і самодіяльних артистів — музикантів, співаків, танцюристів, вокальних колективів і навіть артистів цирку. Карнавалу чекають з великим нетерпінням і беруть участь у ньому всі охочі — від дітей до найстарших мешканців села і гостей з навколишніх сіл. Маскарад такий популярний у сільській громаді, що навіть ті, хто давно виїхав із села, намагаються прибути на малу батьківщину до 30 грудня, щоб стати учасником цього балу. Як підкреслила бібліотекар С. Григорець, це — «бал-маскарад, іменно маскарад. Дуже багато жилиючих приходять в карнавальних масках, в костюмах, котрі вони субі шийот, ни жаліючи свого времени, придумують заштити до свого костюма. Придумують танци, ходя на репетиції. В основном це жінки в нас роб'я. Но можуть бути і люди перебрані» [ГСІ].

До маскараду готуються в абсолютній секретності. Збираються невеликі гурти (від 5 до 10 осіб) і готують маски, тобто костюми карнавальних персонажів. Щороку створюються нові образи й відповідно виготовляються нові костюми. Коштів на це не шкодують. Головне — здивувати громаду і зробити так, щоб ніхто не здогадався, хто ховається за маскою, тож обличчя карнавального персонажа має бути повністю чи частково приховане. Щоб себе не розсекретити, Маски, приймаючи запрошення до танцю, не розмовляють з тими, хто їх запросив чи з іншими учасниками балу. Упродовж усього вечора грає «жива» музика. Повільні парні танці навкруг ялинки змінюються колективними запальними *хорою* та *сірбою*. Ближче до півночі розпочинається захист масок, під час якого кожен гурт представляє свою оригінальну програму — інсценізацію, що містить танці, пантоміму й обов'язкове новорічне вітання.

Захист масок за заздалегідь розробленими й оприлюдненими критеріями оцінює журі, до складу якого входять керівники примарії, сільська інтелігенція та інші поважні люди. Переможців нагороджують цінними подарунками вартістю від 500 до декількох тисяч леїв. Бал, який відбувається в атмосфері святкової таємничості, гумору, триває всю ніч «пока послідній чоловік годед гуляти, музика грає» [СОІ]. Завершується на світанку святковим феєрверком.

Поєднання традицій і перетворення «Данцу» в бал-маскарад не нівелювало його («Данцу») основної функції, а саме — ініціального посвячення дівчат. Для дівчини, яку жодного разу не взяли «гуляти», це — ганьба [ПНВ].

Розганяння кирилейса. За усталеною традицією новорічні свята завершувалися колективною трапезою. Цей звичай, як зазначає О. Курочкін, до наших днів «побутує на Прикарпатті й Буковині» і «у різних місцевостях відомий під назвами: “розщедрування”, “розмеланки”, “коляду пити”, “розколяда”, “латка”, “ардан” тощо» [13]. Тецканці збираються «посля Йордана й Івана», щоб «розігнати кирилейса». Інколи «розганяння» затягувалося ледве не на тиждень [КВК].

Висновки. Наші розвідки засвідчили, що таке архаїчне явище, як новорічний обрядовий комплекс «Маланка», продовжує побутувати на півночі Молдови в зоні українсько-східно-романського пограниччя й на початку ХХІ ст. Зафіксований нами в с. Тецкани Бричанського району інваріант є синкретичним поєднанням локальних виявів української і молдовсько-румунської традицій. Обряд «Маланка» з традиційними персонажами антропо- й зооморфного походження зазнав суттєвих темпоральних, функціональних, семантичних і структурних змін, утому числі й у складі ряджених. Він трансформувався в ще більш яскраво виражений обряд соціального спрямування «Нісеніто» з головним персонажем Лейка. Це театралізоване дійство розважально-ігрового характеру, як і обряд «Трикрай», який демонструє виняткову законсервованість,

і бал-маскарад «Маски» — сучасний вияв «Данцу» з його матримоніальною семантикою, і «Гейкання», надзвичайно популярні в селі, жителі якого виявили здатність не тільки

зберегти тяглість традиції, а й творчо її переосмислити та надати нового звучання архаїчним і багато в чому реліктовим явищам, що потребують подальшого дослідження.

¹ Про етнічну й мовну самоідентифікацію мешканців с. Тецкани, ступінь володіння українською мовою, особливості функціонування української мови, у тому числі в публічній та освітній сферах, див. : *Cara N., Chirtoaca D., Cojuhari E., Ostaf S., Stoianova T. și alții. Standardele internaționale pentru protecția minorităților naționale și situația ucraienilor și bulgarilor în localitățile compact populate de ei în Republica Moldova.* — Chișinău, 2003. — 232 р.; *Кара Н., Киртоака Д., Кожухарь Е., Остаф С., Стоянова Т.* и др. Международные стандарты по защите прав национальных меньшинств и положение украинцев и болгар в местах компактного проживания в Республике Молдова. — Кишинев, 2003. — 320 с.; *Кожухарь К. С.* Допоки живе мова — доти живе народ / К. Кожухарь // *Українці Молдови. Минувле і сучасність.* — Кишинів : Елан, 2008. — С. 72–89.

² Тут і далі за допомогою спрощеної фонетичної транскрипції подаємо місцеві автентичні назви обрядів, а також фіксуємо розповіді респондентів.

1. *Бостан Г. К.* Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора. — Кишинев : Штиинца, 1985. — 146 с.

2. *Бутович В. Н.* Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии. — 1916. — 55 с.

3. В землі наші корні. Історія, традиції і фольклор сел Дану, Николаевка і Каменкуца Глодянского району. Ісследования і матеріали / [авт. і сост.: К. Ф. Попович (гл. ред.), Я. П. Мироненко (муз. ред.), Е. С. Чернега (Кожухарь) (лит. ред.), В. Г. Кожухарь, В. Д. Панько]. — Кишинев : Штиинца, 1997. — 289 с.

4. *Волошин І. О.* Джерела народного театру на Україні. — Київ, 1960. — 227 с.

5. *Гавадзин В.* Міф, символ і слово як важливі складові календарної обрядовості у творчості О. О. Потебні // *Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання».* — Одеса, 2011. — С. 56–65.

6. *Завойчинский В.* Селение Ленковцы Хотинского уезда: историко-статистическое описание.

³ Мелодії до записаних В. Паньком текстів розшифрував професор Я. Мироненко.

⁴ Сівата — свята.

⁵ По-старому — тут: за старим стилем.

⁶ По-руськи — тут: по-українськи. Предки жителів села були русинами і називали себе *руськими*, а мову *руською*. Красномовними щодо цього є пояснення І. Тодосійчука: «*Ми руські. Тото є українці. І мова наша руська, значить українська*». Як русинське, згадує село Тецкани і П. Несторовський.

⁷ Гуляти — танцювати.

⁸ Вірубав — вирізав.

⁹ Бінт — марля.

¹⁰ Кармузитиса — фарбуватися.

¹¹ У народній традиції вулиці села називають за номерами: *Перша, Друга* і т. д.

¹² Фольклорист В. Панько зафіксував пісні аналогічного змісту в селах Глодянского р-ну, зокрема в с. Петруня [40, с. 99–101].

¹³ Порняти — з рум. *a porni* — вирушати.

¹⁴ Лідер — тут: фермер.

Религиозное состояние и суеверь / В. Завойчинский // *Кишиневские епархиальные ведомости.* — 1880. — № 24. — С. 1128–1136.

7. *Іваницький А.* Історична Хотинщина: музично-етнографічне дослідження. Збірник фольклору / Анатолій Іваницький. — Вінниця : Нова Книга, 2007. — 576 с.

8. Историко-статистические сведения о с. Пригородке Хотинского уезда // *Кишиневские епархиальные ведомости.* — 1892. — № 15. — С. 341–342.

9. *Квитка К.* Песни украинских зимних обрядовых празднеств / К. Квитка // *Квитка К. Избранные труды : в 2 т.* — Москва : Советский композитор, 1971. — Т. 1. — С. 103–155.

10. *Кожолянюк Г.* Дослідження зимової календарної обрядовості молдаван в другій половині ХХ ст. / Г. Кожолянюк // *Русин.* — 2010. — № 2 (20). — С. 142–147.

11. *Кожолянюк О.* Новорічна Маланка // *Кожолянюк О.* Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка / Олександр Кожолянюк. — Чернівці : Друк Арт, 2014. — С. 132–152.

12. *Курочкін О. В.* Макош-Маланка (до проблеми реконструкції міфологічного та фольклорного образу) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. – Київ, 1993. – С. 165–176.

13. *Курочкін О.* Українські «маланкари» – східна гілка карпато-балканської української карнавальної традиції [Електронний ресурс] // Руське православне коло. – Режим доступу : <http://www.svit.in.ua/stat/st53.htm>.

14. *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок) / О. Курочкін. – Опішне, 1995. – 380 с.

15. *Курочкін О.* Українсько-молдавські взаємозв'язки у календарній звичаєвості / О. Курочкін // Українці в сім'ї європейській. Звичаї, обряди, свята. – Київ : Бібліотека українця, 2004. – С. 99–113.

16. *Кутельмах К.* Календарна обрядовість як етногенетичне джерело / Корнелій Кутельмах // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. – Львів : ІН НАН України, 2006. – Т. 2 : Етнологія та мистецтвознавство. – С. 473–557.

17. *Мироненко Я. П.* Молдавсько-українські зв'язки в музикальному фольклорі: історія і сучасність / Я. Мироненко. – Кишинев : Штиинца, 1988. – 142 с.

18. *Мироненко Я. П.* Фольклор українців Молдови: питання жанру // *Кожухар В. Г., Кожухар К. С. та ін.* Українці Молдови. Історія і сучасність / В. Г. Кожухар, К. С. Кожухар та ін. – Chişinău : Epan-Poligraf, 2008. – С. 116–131.

19. *Мойсей А.* Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Мойсей. – Чернівці, 2008. – 320 с.

20. Національний архів Республіки Молдова, ф. 65, оп. 1, спр. 901, арк. 36–36 зв.

21. *Нестеровский П. А.* Бессарабские русины: историко-этнографический очерк / П. Нестеровский. – Варшава : Сатурн, 1905. – 176 с.

22. *Панько В.* Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова. Календарная и обрядовая поэзия / В. Панько. – Кишинев, 2009. – 156 с.

23. *Пастух Н., Харчишин О.* Український фольклор як чинник етнічної ідентичності українців Республіки Молдова / Н. Пастух, О. Харчишин // Народознавчі зошити. – 2011. – № 3. – С. 391–401.

24. Перепись населения 2004 г. Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики. Статистический сборник. – Кишинев, 2006. – Т. 1. – С. 52–89.

25. Писання Осипа Юрія Федьковича. Поезії. Перше повне і критичне видання. Т. 1. Поезії

Осипа Юрія Федьковича. Перше повне видання з першодруків і автографів / зібрав, упоряд. і пояснив др. Іван Франко. – Львів, 1902. – 760 с. – С. 655–659.

26. *Попович К.* А в пісні – кохання і розпач, відгомін буремних подій, надія і віра в прийдешнє / К. Попович // Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору села Стурзовка Глодянського району Молдови. – Кишинів : Tipografie Academiei de Ştiinţe, 1995. – С. 3–21.

27. *Попович К.* Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови / К. Попович. – Кишинів : Бізнес еліта, 2007. – 609 с.

28. *Попович К.* Песня в пути / К. Попович // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глодянского района. Исследования и материалы. – Кишинев : Штиинца, 1997. – С. 68–104.

29. *Попович Ю.* Молдавские новогодние праздники (XIX – начало XX в.) / Ю. Попович. – Кишинев : Штиинца, 1974. – 184 с.

30. *Романчук Г., священник.* Историко-статистические сведения о с. Пригородке Хотинского уезда // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1892. – № 14–15.

31. *Спатару Г.* Историческая молдавская народная драма / Г. Спатару. – Кишинев : Штиинца, 1974. – 96 с.

32. *Спатару Г.* Народна драма «Меланка»: її типи та версії / Г. Спатару // Народна творчість та етнографія. – 1982. – № 1. – С. 54–58.

33. Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору села Стурзовка Глодянського району Молдови / [ред. кол.: К. Ф. Попович, Я. П. Мироненко, К. С. Чернега-Кожухар; укл.: К. Ф. Попович, К. С. Чернега-Кожухар, Я. П. Мироненко, В. Д. Панько та ін.; вступ. ст. К. Ф. Попович]. – Кишинів : Tipografie Academiei de Ştiinţe, 1995. – 182 с.

34. *Харчишин О.* Маланкові пісні українців півночі Молдови: поетичний аспект (переосмислення мотивів) / О. Харчишин // Народознавчі зошити. – 2014. – № 3 (117). – С. 514–528.

35. *Харчишин О., Пастух Н.* Колядки українців Молдови в системі української усно-народної традиції / О. Харчишин, Н. Пастух // Одеські етнографічні читання. Традиційна культура діаспори. – Одеса, 2012.

36. *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы / Мирче Элиаде; пер. с франц. и англ. – Москва : Прогресс, 1987.

37. *Яцимирский Б.* «Маланка» как вид святочного обрядового ряжения / Б. Яцимирский // Этнографическое обозрение. – 1914. – № 1–2. – С. 46–47.

38. *Brăiloiu C. Opere Vol. I/ C. Brăiloiu.* – București : Editura Muzicală a uniunii compozitorilor din republica socialistă România, 1967.

39. *Caraman P. Colindatul la români, slavi și la alte popoare. Studii de folclor comparat / P. Caraman.* – București : Editura Minerva, 1983. – 636 p.

40. *Satul Petrunea la cîntec și la joc: Din istoria și poezia populară a satului Petrunea.* – Glodeni [Colec. de red.: Popovici C. F. (red. șef), Botezatu G. G., Cernega (Cojuhari) E. S. ș. a.]. – Chișinău : Tipografie Academiei de Științe, 1995. – 256 p.

Список інформаторів

БВГ – Борденюк Валентина Георгіївна, 1961 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 16 липня 2003 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

БСЮ – Бурейко Світлана Юхимівна, 1961 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

ГСІ – Григорець Світлана Іванівна, 1971 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 24 жовтня 2007 р., 30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

ГОО – Григорець Олена Олександрівна, 1964 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 24 жовтня 2007 р., 30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

КОВ – Косован Ольга Володимирівна, 1938 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар

25 жовтня 2007 р., 29–30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

КВК – Косован Василь Костянтинович, 1932 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 25 жовтня 2007 р., 29–30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

ПНВ – Проданюк Надія Василівна, 1974 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 16 липня 2003 р., 24 жовтня 2007 р., 30–31 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

ТІМ – Тодосійчук Іван Миколайович, 1918 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 23 жовтня 2007 р., 30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.

СОІ – Скутельник Олексій Іларіонович, 1965 р. н. Записали К. Кожухар і В. Кожухар 26 жовтня 2007 р., 30 грудня 2013 р. в с. Тецкани Бричанського р-ну Республіки Молдова.