

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ
ТА ЕТНОЛОГІЇ ІМЕНІ М. РИЛЬСЬКОГО

На правах рукопису

МОЙСЕЙ АНТОНІЙ АРКАДІЙОВИЧ

УДК 398.332 (498.6) (477.8) “1850-2010”

**КАЛЕНДАРНА ОБРЯДОВІСТЬ СХІДНОРОМАНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ
БУКОВИНИ У КОНТЕКСТІ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ ДРУГОЇ
ПОЛОВИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.**

Спеціальність – 07. 00. 05 – етнологія
Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант:
д.і.н., проф., головний науковий
співробітник Курочкін Олександр
Володимирович

Київ – 2011

ЗМІСТ

ВСТУП	с. 4
РОЗДІЛ 1. Історіографія проблеми та джерельна база дослідження	с. 15
1.1. Історіографічний аналіз проблеми	с. 15
1.2. Джерельна база дослідження	с. 39
РОЗДІЛ 2. Соціальні й етнокультурні процеси на Буковині ХІХ – початку ХХІ ст. (на прикладі східнороманського та українського населення)	с. 73
РОЗДІЛ 3. Регламентація часу, простору та структура народного календаря	
3.1. Просторові і часові уявлення у традиційному світогляді	с. 102
3.2. Річний цикл календарних свят	с. 114
3.3. Культові елементи народного календаря	с. 131
3.3.1. Звичаї та обряди, пов’язані з водою	с. 131
3.3.2. Культ вогню	с. 136
3.3.3. Культ рослинності	с. 141
3.3.4. Календарні вірування та ритуали присвячені вшануванню померлих.....	с. 147
РОЗДІЛ 4. Скотарський календар	с. 157
4.1. Цикл скотарських свят	с. 157
4.2. Народний культ покровителів хижих звірів та змій	с. 177
РОЗДІЛ 5. Землеробський календар	с. 200
5.1. Обряди, пов’язані з сільськогосподарськими роботами	с. 200
5.2. Пльовіальні звичаї та обряди	с. 211
5.2.1. Способи угадування погоди та достатку	с. 212
5.2.2. Повсякденна пльовіальна практика	с. 214
5.2.3. Символіка і міфологія обряду <i>калоян</i>	с. 223

5.2.4. Обряд <i>папаруда</i>	с. 231
5.2.5. Функціональна характеристика агентів метеорологічної магії	с. 235
5.2.6. Трансформація плів'яльних обрядів	с. 247
5.3. Обряди «закликання» врожаю (колядницькі обходи)	с. 253
РОЗДІЛ 6. Любовно-шлюбні мотиви у календарній обрядовості ...	с. 265
6.1. Міжстатеве спілкування та стереотипні сценарії знайомства молоді у системі календарних свят	с. 267
6.2. Ремінісценції вікової ініціації молоді	с. 272
6.3. Місце дівочих ворожінь у народному календарі	с. 280
6.4. Класифікація ворожінь за способом проведення	с. 289
РОЗДІЛ 7. Драматичні обряди різдвяно-новорічного циклу	с. 309
7.1. Архаїчні обряди за участю зоо- та антропоморфних персонажів	с. 313
7.2. Історичні народні драми XVII – XX ст.	с. 336
7.3. Обрядові вистави з сучасним сюжетом і дійовими особами	с. 345
РОЗДІЛ 8. Порівняльна характеристика основних елементів календарної обрядовості східнороманського та українського населення Буковини	с. 350
ВИСНОВКИ	с. 378
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	с. 385
ДОДАТКИ	с. 455

ВСТУП

Вивчення етнокультурних взаємозв'язків народів України – одне з важливих теоретичних і практичних завдань сучасної етнографічної науки. Під цим кутом зору значний інтерес становить дослідження міжетнічних процесів, що відбуваються в умовах безпосередніх контактів у певній етноприкордонній зоні, до яких слід зарахувати і українсько-румунсько-молдавські етнокультурні взаємовідносини на території Буковини, які мають дуже давню і багату історію. Саме в таких зонах, розміщених на окраїнах національних територій, на думку багатьох учених, традиційно-побутова звичаєвість і усна поетична творчість зберігаються набагато стійкіше, ніж у центральних областях. У цьому зв'язку територія Чернівецької області й Буковина в цілому трактується як зона «українсько-романського етнічного прикордоння, що є «унікальним фольклорним заповідником» (О.Курочкін), ареалом «слов'янсько-неслов'янської мовної інтерференції», який належить насамперед до так званих архаїчних зон (М.Толстой).¹

В етнологічній науці календарні звичаї та обряди традиційно класифікують за порами року або за структурно-функціональними ознаками. Обраний нами історичний (структурно-функціональний) метод класифікації дає можливість виявлення історичних нашарувань у календарних традиціях, пошуку їх коренів тощо. Натомість при поділі календаря за порами року зникає можливість чіткого визначення меж між сезонами, ускладнюється процес локалізації тих звичаїв та обрядів, які здійснюються протягом кількох сезонів. Структурно-функціональний метод класифікації у даному випадку дає змогу виділити такі теми у календарній обрядовості румунів і молдаван Буковини, як землеробські і скотарські звичаї та обряди, метеорологічну магію, тему календарних масок та

¹ Для окреслення особливостей міжетнічних контактів на території буковинської етнографічної зони у роботі використанні наступні визначення: «зона симбіотичного сумісництва», «контактне порубіжжя», «етнічне порубіжжя», «дифузна етнічна межа», «етнографічна лімітрофна зона». Вони визначають різні грані одного і того ж етнографічного явища;

ряджених, матримоніальних ворожінь, культів води й вогню, рослинності тощо.

Становлення народного календаря відбувалося протягом тривалого часу. Вирощуючи культурні злаки, випасаючи худобу тощо, селянин фіксував усі атмосферні зміни з огляду на позитивні чи негативні впливи на результати його праці, у нього сформувався власний світ уявлень, самобутнє розуміння явищ навколишньої дійсності. Народний календар є своєрідною енциклопедією народної мудрості, що увібрав протягом тривалого історичного періоду різноманітні знання про атмосферні явища, клімат, стан ґрунту, рослини, догляд за тваринами та інші сторони господарського життя. Його змістовну основу становить міфологічне трактування часу, відокремлення часу сакрального, чистого, доброго і – нечистого, злого, небезпечного. Отже, ми погоджуємося з твердженням С.Толстої про те, що народний календар є дуже важливою ланкою або навіть ядром усієї традиційної культури. Він організовує не лише обрядовий цикл, господарську і побутову практику, але значною мірою також і вірування, і побутування фольклору¹.

У цьому контексті залучення нового матеріалу про календарні вірування і ритуали східних романців та українців Буковини допоможе предметно й детально простежити процес взаємного засвоєння елементів культури та побуту взаємодіючих етнічних груп, а також дасть можливість для пошуку коренів звичаїв та обрядів й вивчення процесів їх трансформації.

Актуальність теми дослідження. Перехід від тоталітаризму до демократії, поява нових незалежних держав призвели до переосмислення підходів до вирішення проблем етнонаціональних відносин, побудованих на демократичних принципах, на гармонізації міжетнічних стосунків. Реалізації цих завдань сприяють Закон України «Про національні меншини в Україні»,

¹ Існують широке і вузьке трактування терміну «народний календар». Так, під цим терміном російські дослідниці С.Толста і Т.Агапкіна розуміють не тільки історично сформовану систему членування та регламентації річного часу, але і обрядовий цикл календарних свят, ритуалів і вірувань, пов'язаних з ними фольклор [44, с. 10-11; 314. – Т. 2, с. 442; 334, с. 9-10]. У вузькому розумінні, якої ми дотримаємось у дисертаційній роботі, традиційно «народний календар» трактується як система членування та регламентації річного часу, а «календарна обрядовість» – як цикл календарних свят, ритуалів і вірувань.

«Декларація прав національностей України», що створюють передумови для проведення виваженої державної політики, спрямованої на подолання суперечностей соціокультурного, конфесійного, етнічного, мовного характеру, на захист прав національних меншин і дотримання ними українського законодавства. Румунська і молдавська національні меншини, поряд з іншими етнічними групами України, повноцінно реалізують права на розвиток своєї культури, мови, конфесійних потреб. Приклад міжетнічного українсько-східнороманського порубіжжя, що проходить територією Буковини дає змогу стверджувати, що етнонаціональні проблеми можуть бути розв'язані мирно завдяки збалансованій політиці, регіональній транскордонній співпраці та культурного діалогу.

Суттєва інтенсифікація міжетнічних конфліктів, особливо після розпаду СРСР і соціалістичного табору (Карабах, Південна Осетія, Абхазія, Придністров'я, Ош, країни колишньої Югославії), активізація міжетнічної напруги у старих конфліктних зонах (питання курдів, басків, каталонців, етнічних груп Бельгії та ін.) посилює актуальність дослідження взаємовідносин населення в зонах етнічного порубіжжя. Етнічний кордон викликає у даному разі інтерес не в розумінні географічно чіткого розмежування розселення народів, а як суб'єктивно усвідомлена дистанція у міжетнічних відносинах. З цього приводу важливим є визначення загальних взаємоприйнятних цінностей та орієнтацій, які можуть створити динамічну стабільність їх взаємовідносин на основі узгоджених інтересів. У процесі емпіричного аналізу, з визначенням основних етнічних маркерів, виявляються кордони між етнічними групами за різними культурними й соціальними характеристиками. Це дозволяє диференціювати об'єднавчі і розмежувальні моменти у згаданих контактах, встановити, які умови сприяють міжетнічній толерантності та солідарності, визначити їх прогностичні функції, що створює необхідну базу для інтегрування у світовий інтелектуальний і культурний простір.

Календарні звичаї і обряди східних романців, що збереглися в трансформованому вигляді до наших днів, пройшли тривалий шлях розвитку. У

кожну епоху вони наповнювалися новим змістом, що й пояснює почасти їх різноманітність та поліфункціональність. Вивчення еволюції календарної обрядовості стосується цілого ряду важливих наукових проблем, якими є: етногенез і етнічна історія, етнокультурні контакти і впливи, міжетнічна інтеграція, трансформація явищ духовної культури в залежності від економічних, соціально-політичних, релігійних та інших чинників.

У цьому контексті слід зазначити, що тематика народного календаря східнороманського населення Буковини, взаємовпливів у цій культурній сфері з українцями регіону досі не знайшла належного висвітлення в українській історіографії. У сучасній етнографічній науці Румунії регіональна специфіка Буковини також виражена недостатньо акцентовано і повно, що не дає змогу практично охопити дану тематику комплексно.

Введення в науковий обіг нових знань про духовну культуру поліетнічного населення Буковини посилює процес взаєморозуміння між народами й відповідає завданням міждержавної програми культурної і економічної кооперації «Верхній Прут», що відповідає національним інтересам України, Румунії та Республіки Молдови. Вибір за основу державної політики ідеї багатокультурності та гармонійного партнерства народів, які проживають у державі, надає перспективи майбутньому розвитку України як демократичної та внутрішньо стабільної держави.

Зв'язок роботи з науковими проблемами, програмами, темами. Дисертаційне дослідження виконувалось у межах наукового напрямку відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Рильського НАН України – «Українська етнокультурна спадщина у сучасному культурно-інформаційному просторі» (затверджена 2007 р., № 0107U002279), а також наукових тем кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича «Актуальні проблеми етнології та археології України» (1997 р., № 0199U001876) та «Проблеми історії стародавнього світу і середньовіччя, та значення археологічних і етнологічних

джерел в реконструкції минулого» (2006 р., № 0106U008490).

Об'єктом дослідження є традиційна культура і побут румунів і молдаван Буковини.

Предметом дослідження є регламентація часу і простору, структура народного календаря, а також календарні вірування та ритуали східнороманського населення Буковини у контексті етнокультурних процесів другої половини ХІХ – початку ХХІ ст.

Географічні межі дослідження охоплюють терени Буковини – етнографічного ареалу, до якого належить територія сучасної Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії. Її поліетнічне населення (переважно українці, румуни і молдавани), протягом тривалого історичного періоду перебуваючи у складі одних і тих самих держав, має спільне історичне минуле, специфічні ознаки традиційно-побутової культури і господарства, стереотипи мислення, морально-етичні норми поведінки тощо.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період другої половини ХІХ – початку ХХІ ст. Нижня хронологічна межа зумовлена появою систематичних досліджень, присвячених календарній обрядовості східнороманського населення Буковини. Для конкретизації структури народного обрядового календаря подається синхронний зріз найбільш значущих свят, вірувань та ритуалів річного циклу станом на другу половину ХІХ – першу половину ХХ ст. Тобто зроблена спроба вивчити основний фонд календарних свят, який існував в умовах індивідуального традиційного господарства, або так званої «доіндустріальної» ери. У ретроспективному аспекті розглядаються трансформаційні процеси, які мали місце у наступні історичні періоди (радянська доба, часи незалежності). З метою вивчення джерел календарних вірувань та ритуалів у роботі залучені також писемні пам'ятки ХV – першої половини ХІХ ст.

Мета дисертаційної роботи полягає у тому, щоб на основі архівно-музейних матеріалів, результатів проведених польових етнографічних досліджень та друкованих джерел проаналізувати специфіку, структуру

народного календаря, комплекс календарних вірувань та ритуалів східнороманського населення Буковини, еволюцію та особливості їх функціонування у контексті етнокультурних процесів другої половини XIX – початку XXI ст.

Досягнення поставленої мети реалізується шляхом вирішення таких **завдань**:

- проаналізувати стан наукової розробки проблеми, основні теоретичні напрямки її висвітлення, визначити сучасний інформаційний потенціал існуючої джерельної бази;
- вивчити соціальні й етнокультурні процеси на Буковині XIX – початку XXI ст., в умовах яких побутували досліджувані у роботі етнографічні явища;
- з'ясувати структуру народного обрядового календаря, а також просторові і часові уявлення у традиційному світогляді східних романців;
- охарактеризувати цикл скотарських свят, народний культ покровителів хижих звірів та змії;
- розглянути магічні практики, пов'язані з сільськогосподарськими роботами, плювіальною обрядовістю та «закликанням» врожаю;
- проаналізувати та систематизувати комплекс матримоніальних ворожінь, посвячувальні ритуали та форми міжстатевого спілкування молоді у системі календарних свят;
- охарактеризувати та дослідити динаміку розвитку зимових драматично-ігрових традицій;
- дати порівняльну характеристику основних складників календарної обрядовості східнороманського та українського населення Буковини;
- виявити закономірності етнокультурної взаємодії у сфері побутування календарних вірувань та ритуалів на території Буковини.

Теоретико-методологічні засади дослідження ґрунтуються на принципах історизму, системного аналізу. Принцип історизму дав змогу вивчити соціальні й етнокультурні процеси на Буковині XIX – початку XXI ст., у контексті яких функціонував та еволюціонував комплекс календарних звичаїв та обрядів

східнороманського населення Буковини.

У розробці теми використані спеціальні історичні **методи** критики джерел, історичної реконструкції, класифікаційний (аналітично-типологічний). Особлива увага у процесі дослідження була приділена методу етнографічного картографування. Зокрема, картографування та типологізація інформації стосовно календарної обрядовості здійснені на основі даних з понад 295 румуномовних та українських населених пунктів Буковини. Емпіричну інформацію з досліджуваної теми отримано за допомогою спеціальних етнологічних польових методів (спостереження, опитування, анкетування, інтерв'ю). Під час збирання етнографічних матеріалів використано розроблені автором анкети для збору інформації з календарної обрядовості та «Методичні рекомендації для проведення польових досліджень у румунських та молдавських селах Буковини» (Чернівці, 2007).

З огляду на те, що територія Буковини є зоною активного і тривалого контакту двох різномовних етносів, природно, що у вивченні календарної обрядовості особливої ваги набрало питання порівняльної характеристики східнороманської та східнослов'янської культур. Йдеться про проблеми етнічної компаративістики, або, більш узагальнено, порівняльної етнології. Важливе методологічне значення у процесі дослідження мав розроблений В.Жирмунським апарат компаративістики: у вивченні аналогічних явищ, притаманних неспорідненим народам, був використаний історико-типологічний вид порівняння; у вивченні явищ, що мають спільне генетичне коріння або генетичний зв'язок – історико-генетичний; явищ, які набули схожих ознак внаслідок етнокультурних контактів – дифузійний. У ряді випадків застосовано прийом етнічного зіставлення, як один із видів порівняння.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у тому, що на основі комплексного аналізу письмових, архівно-музейних, етнографічних та фольклорних матеріалів досліджена календарна обрядовість східнороманського населення Буковини у контексті етнокультурних процесів другої половини XIX – початку XXI ст. Зокрема, вивчена символіка та міфологія, проведено

типологізацію та картографування календарних вірувань та ритуалів. Уперше подається опис найважливіших календарних свят річного циклу, проаналізовані культові елементи народного календаря, комплекс скотарських та землеробських ритуалів, зимових драматичних обрядів тощо. У етнічному дискурсі подано порівняльну характеристику основних структурних елементів календарної обрядовості східнороманського та українського населення Буковини. Досліджені трансформаційні та еволюційні зміни (зникнення, втрата або зміна функції та мотивації, символіки тощо), яких зазнали описані у роботі етнографічні явища. Запропоноване пояснення причин цих трансформацій. У процесі дослідження календарних звичаїв та ритуалів враховані соціальні та етнокультурні процеси на Буковині XIX –початку XXI ст. (у тому числі, проблеми етнокультурної ідентичності румунів і молдаван Чернівецької області та української меншини Сучавського повіту).

Введенні у науковий обіг нові, досі неопубліковані документи та рукописи з фондів 8-ми архівно-музейних установ України, Румунії та Республіки Молдови дозволили висвітлити важливі аспекти проведення календарних звичаїв та обрядів. Самостійну наукову вартість мають польові етнографічні матеріали з означеної тематики, зібрані під керівництвом автора на території Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії у 1997–2010 рр.

У роботі вперше публікується розроблена автором серія етнографічних карт, що дало змогу визначити ареали поширення календарних звичаїв та обрядів на території Буковини; зроблена спроба реконструкції їх символіки за джерельними матеріалами попередніх епох.

Теоретичне та практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що інформація та висновки, вміщені у дисертаційній роботі, можуть бути використані для написання теоретичних праць з етнографії Буковини й України, навчально-методичних посібників, навчальних програм загальних і спеціальних курсів з етнології, історії та краєзнавства. Варто зазначити, що фактологічний матеріал та ключові положення дисертації використовувалися автором під час читання спеціальних курсів для студентів III–V курсів

факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету ім. Ю.Федьковича: «Національні меншини в Україні», «Народний календар румунів і молдаван Буковини».

Теоретичні й фактологічні напрацювання дисертації створюють підґрунтя для практичного застосування для розвитку сфери етнографічного туризму в регіоні, можуть стати основою систематизації знань працівників музейної та туристичної галузей області. Сценарії календарних звичаїв та обрядів, вміщені у роботі, можна використати для організації етнографічних свят, районних та обласних фестивалів, сценічного відтворення традиційних звичаїв та обрядів.

Основні положення та висновки роботи можуть бути корисними у формуванні державної етнокультурної політики, спрямованої на дотримання духовної єдності народів України.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження пройшли всебічну апробацію. Його результати обговорювались на засіданнях відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Рильського НАН України, кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету ім. Ю.Федьковича. Положення, вміщені у роботі, виносилися на обговорення понад 20 міжнародних та всеукраїнських конференцій: II, III, IV, та V Міжнародних наукових конференцій «Кайндлівські читання» (м. Чернівці, 2005–2008 рр.), V Буковинської Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 130-річчю заснування Чернівецького університету (м. Чернівці, 2005 р.), IV українсько-фінського наукового симпозіуму «Національні та культурні меншини в сучасному світі» (м. Берегове, АР Крим, 2005 р.), Міжнародної конференції «Середньовічне мистецтво та цивілізація» (м. Сучава, Румунія, 2006–2009 рр.), Міжнародної науково-практичної конференції «Іван Франко і Буковина» (м. Чернівці, 2006 р.), VI Буковинської Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 600-річчю першої писемної згадки про Чернівці (м. Чернівці, 2007 р.), Міжнародної конференції присвяченої 100-

річчю від дня смерті етнографа С.Ф.Маріана (м. Сучава, Румунія, 2007 р.), Буковинської науково-практичної конференції «Ми українці, ми українські» (м. Чернівці, 2007 р.), Міжнародного симпозіуму наукових доповідей «Традиції та обряди румунської діаспори» (м. Констанца, Румунія, 2007 р.), Міжнародної наукової конференції «Етнокультурні фактори національної ідентифікації населення українського порубіжжя» (м. Київ, 2007 р.), Міжнародної конференції міжкультурних студій та компаративізму «Культурні простори та архаїчний фонд» (м. Бая Маре, Румунія, 2008 р.), Міжнародної наукової конференції «Румунська славістика. Традиції і перспективи» (присвяченої 100-річному ювілею від дня народження професорів І.Кіцімія та П.Олтяну) (м. Бухарест, Румунія, 2008 р.), Міжнародної наукової конференції «Акультурація та багатокультурність у румунському просторі» (м. Констанца, Румунія, 2008 р.), III Російсько-молдавського симпозіуму «Традиції і інновації в соціонормативній культурі молдаван і гагаузів» (м. Кишинів, Республіка Молдова, 2008 р.), Науково-практичної конференції «Європейська Хартія регіональних мов або мов меншин: перспективи реалізації в Україні» (м. Одеса, 2008 р.), Міжнародної наукової конференції «Українське народознавство на початку XXI ст. (теорія, методи та тенденції розвитку)» (м. Київ, 2008 р.), Міжнародної конференції з етнології та антропології «AnthropoEast: The Europeanisation of Balkans – The Balkanisation of Europe» (Крайова, Румунія, 2008 р.), VI Міжнародної конференції Товариства етнологічних наук Румунії (м. Крайова, Румунія, 2009 р.), VII Буковинської Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 140-річчю заснування першого українського культурно-освітнього товариства на Буковині «Руська бесіда» (м. Чернівці, 2009 р.) та ін.

Деякі аспекти дисертаційної роботи були розроблені у рамках тематичного цільового конкурсу проектів (автор був виконавцем проекту) Державного фонду фундаментальних досліджень МОН України «Транскордонні українсько-румунські фундаментальні дослідження» (Ф 19/1 – 2006 р.; Ф. 19/289 – 2007 р.).

Студії з календарної обрядовості східнороманського населення Буковини у 2009–2010 рр. здійснювались за підтримки Американської Ради Наукових співтовариств – ACLS (м. Нью-Йорк) у рамках виграного автором гранту у сфері гуманітарних наук для науковців Росії, України та Білорусії (тема: «Взаємовпливи у традиційній культурі українського та східнороманського населення Буковини (на прикладі народного обрядового календаря»).

Публікації. Зміст дисертації розкритий автором у 2 індивідуальних монографіях (обсяг: 25.8 авт. арк. та 27.09 авт. арк.), 34 наукових статтях, опублікованих у фахових виданнях, що входять до переліку ВАК України, 21 статтях у міжнародних журналах та матеріалах наукових конференцій, 2 методичних рекомендаціях.

Структура дисертаційної роботи зумовлена метою та завданнями дослідження і складається зі вступу, восьми розділів (17 підрозділів), висновків (основна частина роботи – 384 сторінок), списку використаних джерел (771 найменувань) та додатків (83 додатка на 75 сторінках). Загальний обсяг дисертації – 530 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Розділ 1.1. Історіографічний аналіз проблеми

Питання, пов'язані з різними аспектами календарної обрядовості східнороманського населення Буковини, стали предметом наукових зацікавлень українських, румунських, російських та інших дослідників з середини ХІХ ст. Однак, суто історіографічного комплексного наукового дослідження, присвяченого предмету дисертаційного дослідження, до сих пір ще здійснено не було. Розглядалися лише окремі аспекти окресленої тематики.

В українській історіографії набагато краще висвітлені явища календарної обрядовості українців Буковини. Частково цієї теми торкалися представники старшого покоління народознавців: Г.Купчанко, О.Манастирський, Ю.Федькович, Б.Яцимирський та ін. Серед сучасних дослідників варто згадати І.Воротняка, В.Грябан, О.Курочкіна, І.Чеховського. Наприклад, у статті О.В.Курочкіна «Буковинська новорічна переберія» [180] знаходимо відомості про склад учасників, символіку, етапи проведення та інші аспекти Маланки в українців Буковини; у роботі І.Г.Чеховського – про календарні обряди та міфологічні уявлення українців Карпатського регіону (у тому числі, українців Буковини) [363]; В.Грябан – про звичаї та обряди, пов'язані з культом вогню у народному календарі українців Буковини [98; 99]; І.Воротняка – про повсякденну плювіальну практику українського населення Буковини [80].

Окремі аспекти календарної обрядовості румунів і молдаван Буковини вивчені лише побічно. Серед таких робіт варто назвати брошуру Мойсея А.Є. і І.Г.Чеховського «Дохристиянські витоки та слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдаван Верхнього Попруття» (1998) [360], в якій знаходимо матеріал про ритуал вікової ініціації молдаван Новоселицького р-ну, матримоніальні ворожіння тощо. Питання вікової ініціації в румунів і українців Буковини знаходимо у спільній статті Чеховського І.Г., Мойсея А.Є., Сандуляка І.Г. «Ритуал ініціації: посвята через танець» (1998) [361].

Тематика дівочих ворожінь привертала увагу таких дослідників, як М.Я.Салманович [304-306], Г.К.Кожолянко [160-161], І.Г.Чеховський [354; 358; 359; 434], А.Є.Моїсей [360], С.Джурджу [357]. В їхніх роботах висвітлювались деякі аспекти згаданої проблеми, зокрема, у роботах М.Я.Салмановича можна знайти інформацію про ворожильні обряди дівчат у центральнорумунському ареалі; у третьому томі «Етнографії Буковини» Г.К.Кожолянко на основі значного масиву матеріалів польових досліджень проаналізовані дівочі ворожіння населення Буковини, приурочені до календарних свят, вміщені деякі дані про комплекс дівочих ворожінь – «Верджел». Спроба порівняльного аналізу ворожильної обрядовості румунів, молдаван та українців Чернівецької області здійснена у роботах І.Г.Чеховського, А.Є.Моїсея та С.Джурджу.

Якщо у монографії І.Г.Чеховського та А.Є.Моїсея «Дохристиянські витоки і слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдаван Верхнього Попруття» описані найбільш характерні дівочі ворожіння у молдаван долини Пруту [360], то у роботі І.Г.Чеховського та С.Джурджу зроблена спроба виявити слов'янські, зокрема українські, паралелі у календарній традиції румунів та молдаван Чернівецької області [357, с. 222]. Автори вважали, що один з найхарактерніших «андріївських» обрядів – символічна «сівба» і «боронування», «посіву» конопель чи льону, який відомий серед усіх етнографічних груп українців Карпатського регіону (та й інших укр. земель) – не існував у репертуарі цього свята у румунів та молдаван Чернівецької області» [357, с. 225]. Результати наших досліджень доводять існування згаданих обрядів у східнороманського населення Буковини. Висновки про те, що „традиційний обрядовий репертуар календарних ворожінь (на прикладі свята Андрія) у магичній практиці румунів та молдаван Чернівецької обл. утвердився під значним впливом сусідів-українців, внаслідок міжкультурного контакту на етнічному порубіжжі” [357, с. 226] нам також здається надто сміливим. Водночас, слід надати належне авторам за кропітку збиральницьку роботу, а саме залучення матеріалів про дівочі ворожіння з таких румуномовних сіл, як Тарасівці, Несвоя, Балківці, Мамалига Новоселицького р-

ну та Волока Глибоцького р-ну Чернівецької області.

У цілому ж слід констатувати відсутність цілісного дослідження календаря дівочих ворожінь у румунів Буковини, їх класифікації, спеціальних досліджень їх побутування у різних регіонах Буковини, їх місця і ролі у дошлюбному житті молоді, що відкрило б перспективу узагальнення циклу свят, відзначило б важливість культу покровителів дівчат на виданні у календарних віруваннях румунів Буковини, відкрило б перспективу виявлення у повному обсязі слов'янських паралелей.

Системний підхід до аналізу календарної обрядовості українців присутній у 3 томі «Етнографії Буковини» проф. Г.К.Кожолянка. В ньому ж описані деякі календарні звичаї та обряди румун і молдаван Буковини, як-от *Маланка*, легенди про *Бабу Докію*, *Мерцішор* та ін. на основі праць румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. (С.Маріана, І.Сбієри та ін.) [161. – Т. 3, с. 66-69, 232-239, 161-162, 183-184, 201-202].

Питання українсько-молдавських взаємозв'язків у календарній звичаєвості торкнувся проф. О.В.Курочкін у своїй роботі «Українці в сім'ї європейській. Звичай, обряди, свята» (2004). Йому належить класифікація підзон українсько-молдавських контактів, етапів культурно-побутового зближення. У своїй праці учений відзначив факт наявності на території цього етнічного порубіжжя особливої регіональної святково-обрядової спільності.

Із встановленням радянської влади офіційна пропаганда насаджувала атеїстичну ідеологію. Колективізація, зі зміною форми власності, вимагала оновлення системи свят та обрядів. Для розуміння суті процесів виникнення нових радянських свят та витіснення ними народної обрядовості були використані роботи А.Яківчука [376; 377], Л.Підкамінного [274], Г.Бостана, М.Лутіка [60] та ін. В їхніх роботах поданий матеріал про становлення нових радянських свят, звичаїв та обрядів у населення Буковини (день заснування колгоспу, день тваринника, свято врожаю тощо); їхню заміну народної обрядовості («свято врожаю» замість ритуалу обжинкового снопа, «свято весни» замість обряду першого виходу з плугом у поле).

Традиційна культура українців південної частини Буковини досліджена ще слабше. Тут потрібно згадати польові дослідження (в основному, вони стосувалися усної народної творчості – А.М.) І.Ребошапке [293-295].

У сучасній румунській історіографії питанням вивчення календарної обрядовості східнороманського населення Буковини приділяється значна увага. Особливо плідно в цьому напрямку працювали та працюють на сучасному етапі румунські дослідники В.Адескеліцей, В.Белтяну, Л.Бердан, Д.Берчіу, Р.Вулкенеску, І.Гіною, І.Крішан, І.Куліану, І. та М. Кучеу, К.Нікулає, Д.Олтян, А.Олтяну, А.Оїштяну, Д.Поп, І.Талош, Л.Чіреш, І. та С.Чуботару та ін.

З цього ряду праць хотілося б відзначити роботи бухарестської дослідниці Антоанети Олтяну. У праці «Школа соломонії. Віщування та ворожба у порівняльному контексті» (1999) [669] автор докладно зупинилася на різних видах віщування та ворожіння у румунів, болгар, сербів, угорців, росіян та інших народів. Вона не оминула увагою і магичні обряди та вірування землеробського циклу праць: *калоян*, *папаруда*, міфологічні уявлення про *соломонарів* та інших персонажів метеорологічної магії. В іншій своїй праці «Календарі румунського народу» (2001) [670] автор проаналізувала річний цикл свят. Найбільш цінними є дані про святкування таких свят як Великдень, Різдво, Новий рік, Водохреща у у всьому румунському етнічному просторі, у тому числі інформація про особливості їх проведення на Буковині. У праці, зокрема, відтворений комплекс дівочих ворожінь, «скотарських» та «вовчих днів у народному календарі румунів. Детально розглянуті основні скотарські свята у румунів: св. Георгій, Вознесіння, «Весілля овець», «Весілля баранів», св. Ілля, свв. Прокопій, Пантелій, Чурик, осінні, зимові та літні цирковії та ін. За даними, наведеними А.Олтяну, у румунів у календарному році святкували понад 40 малих і великих «вовчих» днів.

Значний матеріал про вірування у міфологічні істоти у народному календарі румунів знаходимо у праці А.Олтяну «Міфологічний довідник. Демони, духи, примари» (2004) [671]. Як і у попередніх її роботах, буковинський матеріал представляє для нас першопочатковий інтерес.

До заслуг А.Олтяну належить факт упорядкування та видання тематичних збірок С.Ф.Маріана „Румунська ботаніка” та „Румунська міфологія” на базі матеріалів публікацій у періодичній пресі [609; 610].

Серед комплексу календарних вірувань та ритуалів румунів проаналізований у працях бухарестського дослідника Іона Гіною: «Календарні річні обряди. Довідник» (1997) [526], «Дні і міфи. Календар румунського селянина 2000» (1999) [527], «Румунські свята та обряди» (2004) [528] міститься також буковинський матеріал. Важливим є наведений автором матеріал про побутування у минулому обряді *Дрегайка* у румунському етнічному просторі. На думку І.Гіною, згадки про боротьбу між гуртами, що супроводжували *Дрегайку*, збереглися у народних висловах: «отримав Дрегайку», «став Дрегайкою» (Долж, Прахова, Римніку Серат, Сучава). Обряд був зафіксований у різноманітних мобільних варіантах та формах у Молдові, Добруджі, Мунтенії, Олтенії та ізольованих – у Трансільванії [526, с. 59-60]. Автор запропонував власну періодизацію проведення обряду *nanaruda* [528, с. 249-251]. Порівняльний аналіз буковинських матеріалів з аналогічними даними у загальнорумунському просторі виявляє факт відсутності на Буковині деяких елементів обряду, а саме «потоплення зеленої маски» *nanarudi* у річці після завершення обходу господарств. Ця традиція символізувала смерть головного персонажа, який втілював, ймовірно, божество, яке «вмирає» та «оживає».

Цикл скотарських свят, досліджений етнографами у другій половині ХІХ – ХХ ст., дав змогу І.Гіною у своїй роботі «Румунські свята та обряди» (2004) [528] провести їх ґрунтовний аналіз. Автор на конкретних прикладах розглянув вірування та ритуали приурочені до початку «скотарського» року, періоду випасання та утримання домашньої худоби. Розглянуті також обряди, проведені з метою захисту домашньої худоби від хижих звірів, змії, хвороб та негативного впливу на неї стрігоїв, чарівниць тощо.

Науковий інтерес представляє теза І.Гіною про те, що оскільки найпродуктивніша пора року для овець та іншої домашньої худоби – літо, селяни перемістили «скотарський» Новий рік з початку зими (Осінні Філіппії,

День вовка, св. Андрія, св. Миколая) на початок «скотарського» літа (св. Георгія, св. Марка Бичачого, Арміндена) [526, с. 11]. Основна ж частина осінньо-зимових свят «скотарського» та «вовчого» календарів, за автором, залишилась без змін. За ним, дакський Новий рік, який відзначали колись на Діда Андрія та Діда Миколая, протягом століть змістився до зимового сонцестояння, під час якого нині святкують Різдво та Новий рік. Календарні дати святих «дідів» у народному календарі (Дід Кречун, Дід Ажун, Дід Миколай, Дід Андрій, Дід Мартин) вказують на одвічний початок нового року. Божества, які дійшли віку старості, символізували поріг, коли відмирає старий та народжується новий рік [528, с. 361]. Учений припустив, що ім'я апостола Андрія прийшло на заміну назвам фракійських сільських діонісіакіїв («Dionisiacele Câmpenești») та римських брумаліїв («Brumaliile») [526, с. 5].

Щодо збігу св. Андрія з дакським Новим роком, Д.Олтян у своїй праці «Релігія даків» [668] дотримується іншої думки. Він вважає, що дакський Новий рік не припадав на осінь, стверджуючи, що його святкували 22 грудня. У подальшому, на думку автора, він під римським впливом змістився у гето-даків на 1 січня. Його гіпотеза ґрунтується на тлумаченні так званих дакських «календарів», знайдених під час археологічних розкопок деяких святилищ на території Румунії. Це припущення, на наш погляд, не має антагоністичної суперечливості з твердженням І.Гіною щодо зміщення дакського Нового року до зимового сонцестояння.

Отже, однозначної відповіді на питання про прямий зв'язок між дакським Новим роком і святом Андрія досі ще не існує. Водночас потрібно визнати, що аргументи, наведені І.Гіною, викликають найбільшу довіру внутрішньологічною побудовою.

В.Пирван у своїй фундаментальній праці «Гетика. Протоісторія Дакії» [697] на широкій історико-лінгвістичній, історіографічній, археологічній та етнографічній базі доводить наявність у гето-даків добре розвинутого сільського господарства та тваринництва, що обумовило появу і еволюцію великої кількості звичаїв та обрядів скотарського календаря у східних романців.

Слід відзначити також серію робіт Ромулуса Вулкенеску, присвячених духовній культурі румунів: «Народні маски» (1970) [766], «Небесна колона» (1972) [767], «Румунська міфологія» (1985) [768]. Найбільшого значення для написання дисертаційної роботи мала його праця, присвячена зимовим драматичним обрядам (народним маскам). У ній Р.Вулкенеску на основі результатів проведених на території всієї Румунії соціоетнологічних досліджень, присвячених маскам (опитано 1783 особи різних вікових категорій з 500 населених пунктів; всього зібрана інформація про 583 карнавальні гурти), наводить достовірні дані про дати проведення карнавальних дійств: з 173 гуртів ряджених – 92 діяли від Різдва до Водосвяття під час зимових свят; 46 – весняних; 17 – літніх і 18 – осінніх свят [766, с. 65-66]. Книга містить також матеріал, зібраний в румунів Буковини. У наступних працях автор детально аналізує міфологічні уявлення (у тому числі матеріал про функціональну характеристику персонажів метеорологічної магії), плювіальну обрядовість. У праці «Румунська міфологія» Р.Вулкенеску спробував подати етимологію назви головного персонажу обряду *nanaruda*. За автором, перша частина складної назви – «папа» може походити від грецького терміна «πάππος» (прадід, міфічний дід), що іноді визначений як божество-покровитель, а друга – «руде» є слов'янського походження. Термін «руда» у болгар трактується як родич, рід, а «roźdenie» – рідня; у росіян – кров, кровний зв'язок. Виходячи з цього, Р.Вулкенеску дійшов висновку, що складний термін *nanarude* є тавтологією, повторенням іншими термінами тої самої ідеї спорідненості [768, с. 419]. У праці «Небесна колона» описаний звичай румунів Буковини встановлювати «маял» (стовбур розписаний геометричними мотивами ромбоїдального типу) у день св. Ієремії [767, с. 104-106].

У Румунії землеробські звичаї та обряди становлять об'єкт вивчення клузьких науковців Д.Попа, Іона та Марії Кучеу та ін.

Одним із ґрунтовних досліджень обрядів, пов'язаних зі збиранням урожаю у загальнорумунському етнічному ареалі, є праця клузької вченої Марії Кучеу «Аграрний ритуал обжинкового вінка. Етнологічний нарис» (2003) [470]. В ній

автор детально зупинилася на віруваннях румунів про нескошене колосся. На її думку, воно вважалось присвяченим покровителям засіяних ланів. За М. Кучеу, у Бессарабії колоски залишали як ману полів – неперсоніфікована духовна сила (Кірілени-Сорока, Ходореуць-Хотин, Каїр-Четатя Албе). Підсумовуючи величезний масив емпіричного матеріалу про обряд обжинкового вінка, зібраного зі всього румунського етнічного простору, М.Кучеу умовно поділила обрядову церемонію на певні етапи:

- вибір особи, яка несе ритуальний вінок з останніх колосків;
- увінчання, перше кроплення водою, перший танець, дебют ритуальної пісні або серії вигуків;
- пісня, танець та покроплення вінка під час виходу з поля;
- пісня, танець і покроплення вінка на перехресті, при вході до села і на вулицю, на який проживає господар;
- пісня, танець і занурення вінка у річку;
- пісня, танець і покроплення вінка біля воріт господарства, на дворі, на порозі хати;
- покладання вінка біля ікони, прикріплення під стелею;
- ритуальний стіл;
- розваги та танець, які завершують жнива [470, с. 105].

І. та М. Кучеу належить заслуга типологізації обрядів *калоян* та *папаруда* у румунів. Шляхом картографування обрядів вони зробили значний внесок у багаторічну роботу зі складання «Румунського етнографічного атласу».

У своїй праці «Актуальні проблеми вивчення традиційної культури» [469] І.Кучеу стоїть на тій позиції, що румунський народ помилково розглядався у історіографії переважно лише як носій скотарської культури. Він доводить на основі аргументів, що вивчення ритуалів землеробських традицій могло б дати повну картину народної культури. Тому автор бачить свій обов'язок у дослідженні аграрних звичаїв та обрядів. До цього, на його думку, слід додати метод картографування. Для доведення ефективності цього методу, І.Кучеу навів приклад картографування деяких елементів вище згаданих обрядів *калоян*

та *папаруда*, останній з яких був проведений на основі вивчення 1126 фольклорних документів, що походять з близько 943 населених пунктів всього румунського етнічного простору. І.Кучеу використав також матеріал з сіл південної частини Буковини. Слід зазначити що до цього, при розгляді обряду *папаруда*, вчені залучали, як правило, лише кілька десятків описів та варіантів.

Серед робіт румунських учених є достойною уваги праця Д.Попа «Аграрні обряди у румунській народній традиції» (1989), в якій обряду *калоян* присвячено спеціальний розділ, що є однією із перших студій такого обсягу [699, с. 146-160]. В ній повідомляється про першу згадку обряду – у матеріалах, зібраних Г.Сеулеску, виданих по його смерті (помер 1864 року – *А. М.*), подана історіографія проблеми. На основі залучення широкого кола джерельних та польових матеріалів зроблено чи не найпершу спробу дослідити ареал поширення обряду та початкову форму його проведення. Д.Поп відзначив два варіанти у тексті ритуалу: 1) міфічного персонажа просять піднятися на небеса і пустити дощ; 2) йдеться про його смерть та безнадійний пошук батьками. Вчений зробив вагомий внесок у розробку питання про поєднання на терені проживання східних романців обряду *калоян* із *папарудою*. Зокрема, подав приклад такого поєднання, виявленого у с. Бусуркани Галацького повіту Румунії. Згідно нього, дівчата які ховали ляльку, були прикрашені зеленню, їх кропили водою та називали *папарудами Калояна* [699, с. 164].

В румунській історіографії існує досить мало спеціальних робіт, присвячених типологізації та картографуванню обряду *папаруда*. Одна з перших спроб здійснена у статті Лії Стойка-Васілеску «Папаруда». В ній досліджується обряд на основі значного джерельного масиву: відповідей на лінгвістичну анкету Б.П.Хаждеу, матеріалів архівів Інституту етнографії та фольклору та секції етнографії і фольклору Клузьського центру соціальних наук, а також значної кількості спеціальної літератури. У вивченні обряду, авторка також спиралася на власні польові дослідження. Це дало змогу їй картографувати обряд на основі даних з 339 румунських сіл, а також типологізувати за двома критеріями: а) вода і *папаруда* як визначальні функції;

б) *папаруда* зникає як персонаж, її роль виконує громада. Разом з тим, ці дві категорії були розподілені ще на підтипи: **а 1** – персонаж жіночої статі в зеленій масці обходить у супроводі дітей господарства, танцює, господині обливають його водою, обдаровують (найпоширеніший); **а 2** – процесія на чолі з *папарудою* обливає всіх перехожих водою (переважно вагітних жінок); часом групу очолює «ветаф»; омивають у воді церковні корогви; **а 3** – проводиться лише навколо криниць; **б 1** – практикується лише жінками (переважно вагітними), які пригощаються та обливаються водою; **б 2** – практикується лише вагітними жінками, їх обливають у відповідний день; **б 3** – люди обливають зненацька один одного водою; не співають текст *папаруди*, немає головного персонажа (див. **карту А. 1.2**). Дослідниця подала навіть таблицю побутування на території Румунії згаданих підтипів у відсотковому відношенні: а 1 – 71,5 %; а 2 – 3,7 %; а 3 – 3,1 %; б 1 – 1,6 %; б 2 – 1,6 %; б 3 – 18,5 % [734, с. 373-387].

Разом з тим, дослідниця припустилася деяких неточностей у типологізації обряду. У даному випадку ми цілком погоджуємось із критикою зазначеної статті клузькими дослідниками Іоном та Марією Кучеу. У їхній публікації, присвяченій аналізу цього обряду, учені цілком слушно зауважили, що Л.Стойка-Васілеску включила до своїх двох типологічних категорій декілька нехарактерних обрядів, розширюючи в такий спосіб ареал поширення *папаруди*. Крім того, обряди, згруповані дослідницею у 2 категорію (б), є лише спорідненими, хоча й об'єднані єдиною метою – викликанням дощу [471, с. 667-687]. Не погоджувалися І. та М. Кучеу із твердженням авторки про те, що Карпатський масив розмежовує зони практикування обряду у Трансільванії. Недоліками дослідження Л.Стойки-Васілеску потрібно також вважати неповне використання джерельних матеріалів з даної проблематики (напр., відповідей на анкети Н.Денсушану, Т.Сперанції тощо), а також факт упущення нею у картографуванні матеріалів про побутування обряду в румуномовного населення Чернівецької області України, румунів частини Банату, які проживали на території колишньої Югославії та Угорщини [545, с. 28-29] та ін.

Основною прогалиною у типологізації Л.Стойки-Васілеску, на нашу

думку, є ігнорування спорідненості *папаруди* із обрядами чи магічними практиками: *калоян*, *синджеорз* та ін. Дана проблема найкраще висвітлена у праці Д.Попа «Аграрні обряди у румунській народній традиції» (Клуж-Напока, 1989). Зокрема, науковий інтерес представляє використання автором 4-х ознак для визначення ступеню спорідненості *папаруди* із обрядом колядування, а саме: 1) група, яка колядує по обійстях, просить дозволу, перш ніж заходити на подвір'я; 2) люди вірять у те, що тим господарям, до яких завітала *папаруда*, буде щастити протягом року; 3) так само, як і колядники та учасники *синджеорза*, *папаруду* обдаровували переважно яйцями; 4) часом дари учасники обряду випрошували через ритуальний текст. Крім того, Д.Поп вказав на спорідненість *папаруди* із обрядом *коза* та *турка* у молдавських варіантах, а також із звичаєм ходіння із *ведмедем* [699, с.135-136]. З цього приводу варто відзначити, що це риси усіх обрядів колядного типу, які не означають спорідненості з *папарудою*.

Ще одну спробу картографування плювіальних обрядів у румунів здійснив румунський дослідник Г.Врабіє. Автор розмістив на карті ареали поширення різноманітних обрядових пісень і практик: *плугарул*, *бики Синджеорза*, *краюл*, *синджеорз*, *папаруда*, *калоян*, *додола*, *бабарага*, *пляшул*, *мати дощу-батько сонця* (див. **карту А. 1.3**). На карті-схемі вказано також ареали зникнення *папаруди* та вживання різноманітних її назв: *додола*, *бабарага* та ін. [цит.: 768, с. 417]. Як і Л.Стойка-Васілеску, Г.Врабіє картографував обряд у межах кордонів сучасної Румунії. Неточно вказаний автором ареал поширення *папаруди* у Румунії – на її півдні та сході.

Значний внесок у розробку питання типологізації обряду зробили І. та М. Кучеу у своїй праці «Румунські стародавні аграрні обряди» (Бухарест, 1988). Порівняно із попередниками їм вдалося залучити значно більше джерельних матеріалів [473]. За твердженнями авторів, *папаруда* у поєднанні з «обрядом-близнюком» *синджеорз* (*пепелугера*) є найпоширенішою ритуальною практикою викликання дощу та підтримки родючості землі; за ступенем її поширення на території проживання румунів вона конкурує тільки з відомим

аграрним обрядом румунів *плугушор*. Охоплюючи багатий джерельний матеріал, дана робота надалі може стати основою для написання комплексних досліджень та порівняльних студій з аналогічною обрядовістю народів Балканського півострова.

Варто відокремити у цій низці робіт монографію А.Плотнікової «Етнолінгвістична географія Південної Славії» (2004), в якій на солідній фактологічній базі проаналізований та картографований матеріал про обряд *папаруда* у південних слов'ян (у хорватів, сербів, македонців, болгар). Автор наголошує на тому, що обряд зафіксований і в балканських неслов'янських традиціях (грецькій, албанській, румунській), де відомий під аналогічними назвами [278, с. 141-145].

Дані узагальнюючого характеру про обряд *папаруда* були подані автором дисертаційної роботи у низці наукових робіт [211; 216; 224; 225; 232].

Чимало праць в румунській історіографії присвячені питанню походження плювіального обряду *калоян*.

За однією з версій походження обряду, прихильниками якої були румунські вчені Д.Олтян, В.Сирбу, *калоян* пов'язаний із фракійськими культами. Твердження даних авторів ґрунтується на матеріалах археологічних досліджень [668, с. 436-437; 730, с. 60-66]. Привертає увагу також твердження В.Зеленчука, Ю.Поповича, Т.Златковської про те, що ареал поширення обряду збігається із зоною розселення північної групи фракійських племен в останні століття до н. е. – перші століття н. е. І це, на їхню думку, доводить, що східнороманські та болгарські форми проведення обряду за походженням пов'язані зі стародавніми фракійцями та їх релігією [126, с. 198-199; 129, с. 82-87]. Подібних висновків дійшли і болгарські дослідники П.Басанович і Г.Кацаров, які вважали, що *герман*, або *германчо*, пов'язаний з певними фракійськими божествами [53, с. 109; 147, с. 116]. М.Арнаутов найменування болгарського обряду пов'язав з іменем св. Германа, з тим, що пізніше обряд був приурочений до дня цього святого [47, с. 204]. Ця, на наш погляд, найбільш вірогідна версія, що підтверджується результатами археологічних досліджень

та даними писемних джерел («Історія» Геродота тощо).

Існує ще одна позиція, згідно з якою коріння обряду *калоян* варто шукати у стародавніх римлян чи греків (І.Кандря, Т.Папахаджі, Н.Денсушану, М.Беза, Г.Івенеску та ін.). Так І.Кандря та Т.Папахаджі вбачають корені цього обряду у святі Аргеїв, влаштованого стародавніми римлянами, коли, на їхню думку, відбувалися подібні «ворожіння» дощу [424, с. 92-99; 688, с. 102]. На римських аналогах обряду наполягав Н.Денсушану, який одним із перших у румунській історіографії звернув увагу на деякі спільні елементи у проведенні румунського *калояна* та фригійського свята на пошанування бога Аттіса, під час якого ховали образ божества [495, с. 259-262].

У своїй роботі «Поганство у румунському фольклорі» М.Беза стверджував, що корені обряду потрібно шукати у культурі бога природи, який помирає і народжується. Ритуал на його честь пов'язаний із водою. На думку вченого, враховуючи цей реальний феномен, глибоко вкорінений у народній свідомості, служителі християнської церкви сумістили нове свято Іоанна Хрестителя зі старими обрядодіями, присвяченими Адонісу [399, с. 32-36]. Ця версія підтримана також у роботі Г.Івенеску. На думку вченого, пізніше, коли частина слов'ян розселилася на Балканському півострові, вони запозичили від греко-римського населення Балкан результати цього релігійного синкретизму. На підтвердження сказаного дослідник посилався на деякі приклади з фонетики цих народів. Назва «Еле» (або «Ян»), що розповсюджена у румунів та болгар як назва свята Калояна (болг. «Епiуv ден»), вказує, на його думку, на грецькі корені. За Г.Івенеску, закінчення «ан» є тим самим грецьким народним фонетизмом. Тому вчений припускав, що *калоян* був грецьким обрядом, згодом втраченим у ритуальній практиці, а потім і зниклим з мовного обігу [555, с. 20-22].

На наш погляд, твердження про грецькі чи римські корені обряду не позбавлене наукового підґрунтя. Про можливе запозичення обрядів, пов'язаних із похороном образів божеств, свідчить значна поширеність подібних обрядів у різних за походженням народів Балканського півострова, а також східних слов'ян. У цих народів вони належать, напевне, до кола обрядів «умираючого»

та «оживаючого» божества.

Варто згадати також третю версію походження обряду *калоян*, яку обстоюють російські дослідники М.І. та С.М. Толсті, Л.Клейн та ін. За ними, обряд *герман* (болгарський аналог *калояна*. – А. М.) має слов'янське походження. Так, Л.Клейн виводить його корені (разом із обрядом *пеперуда*) з язичницького культу головного слов'янського бога неба і блискавки – Перуна. За його версією, болгарська легенда про смерть Перуна є в «Истории во кратце о болгарском народе славянском» (1792) Спиридона, зокрема у розділі «О Перуне или пеперуда, краля болгарского» [157, с. 333-334].

Л.Клейн на основі опису Спиридона робить безпідставний висновок про ще одну дійову особу чоловічої статі – *Калояна*, який, на його думку, уособлює самого Перуна, пов'язаного з днем літнього сонцестояння (Купала). Обряд відтворює, на думку вченого, смерть убитого колись бога, який помер, щоби знову відродитися («Пеперуда злата пред Перуна лята»). Л. Клейн вважає, що подібність свят Купала, похорону Ярила, Костроми та інше свідчить про те, що всі вони є відгалуженням одного і того ж свята, пов'язаного з Перуном. Так, у випадках, коли ховають не його зображення, а його ім'я не згадується під час ритуалу, дійство розвивається навколо близьких до нього жіночих персонажів (відьом, русалок) або посланців до нього (жертв) [157, с. 334-335].

Твердження Л.Клейна викликає сумніви. По-перше, досить туманний переказ Спиридоном тексту легенди. Важко точно визначити, про кого мовиться – про Перуна-бога, чи Перуна-короля. По-друге, в описі Спиридона немає жодної вказівки на наявність в обряді антропоморфної глиняної ляльки (*Калоян*). У нього описується обряд *пеперуда*, де головну роль виконують хлопчик або дівчинка, вбрані у зелень, які співають, ходячи по селу, а наприкінці влаштовують «трапезу» на зібрані гроші та продукти. Л. Клейн штучно ототожнив обряд, описаний Спиридоном, з практикою проведення *пеперуди* у ХХ ст., коли учасники часом брали участь у похованні глиняної ляльки *Германа* (*Калояна*). Отже, версія Л.Клейна базується на здогадці, тому що в описі Спиридона обряд *пеперуда* описаний у його первісному виконанні.

Більш аргументовано спробували довести факт слов'янського характеру обряду М.І. та С.М. Толсті. Їхні твердження спираються на матеріали обряду *голосіння за Макаром* біля колодязя, зареєстровані ними у північному Поліссі – с. Стодоличі Лельчицького району Гомельської області. Згідно з ним учасниця обряду сипала у колодязь освячений мак або вішала на журавель рушник, збовтувала палицею воду та голосила за Макаром: «Макарко, синочок / Да вул'ез из воды / Розлеј слозы по сватуј землі» [336, с. 79; 339, с. 97]. Учені також відзначили, що ім'я Макар, Макарушка в одному із сіл Архангельської області належить персонажу святочної гри в покійника, якого носять по селу та оплакують – *Макарушку носити* [336, с. 80]. Якщо припустити, що ритуал *голосіння за Макаром* біля колодязя, описаний М.І. та С.М. Толстими, є тотожним з *калояном (германом)*, це було б важливим внеском у дослідження проблеми, дало б змогу відчутно розширити ареал поширення обряду, який відомий на більшості території проживання східних романців (Румунія, Республіка Молдова, Добруджа, Буковина), частини Болгарії, Сербії. Однак, на жаль, обряд *голосіння за Макаром* був зафіксований ученими лише в одному селі, що є вкрай недостатнім для узагальнень чи висновків. Крім того, подібний із *германом* лишень ритуальний текст, натомість відсутня ритуальна глиняна лялька, обряд відмінний за структурою та складом учасників.

На сторінках деяких етнологічних видань можна натрапити на помилкові трактування болгарського *германа* і східнороманського *калояна* як двох різних обрядів. Н.Велецька навіть обґрунтувала цю ідею різними стадіальними рівнями розвитку у слов'ян та східних романців: у гетів посланця до небес відряджали раз на декілька років, у язичників-слов'ян – декілька разів на рік [74, с. 199].

Зазначимо також роботу яеських дослідників Іона та Сілвії Чуботару, присвячену дослідженню обряду *калоян*. У ній ареалом вивчення ритуалу є територія історичної Молдови, використані й деякі приклади практикування обряду на Буковині [447, с. 119]. На приклади його проведення на теренах Чернівецької області спирався в своїх дослідженнях також Е. Рікман [298, с. 40-

44; 299, с. 29-36].

Дані узагальнюючого характеру про плювіальний обряд *калоян* були наведені автором дисертаційного дослідження у декількох роботах, присвячених традиційній культурі румунів Буковини [221; 223; 232; 633] та 2 статтях, опублікованих у «Народній творчості та етнографія» (2005. – № 4. – С. 45-52; 2006. – № 3. – С. 42-52).

Отже, до сьогодні у науковій етнологічній літературі не існує чітких позицій як щодо походження та етимології назви обряду, так і стосовно типологізації та картографування *калояна*. Значно ускладнює дослідження обряду той факт, що дані про його проведення досить пізно потрапили до наукових праць (приблизно з 30-40-х рр. XIX ст.). Найповніше обряд у східних романців був описаний у джерельних матеріалах кінця XIX – початку XX ст. На даний час питанням типологізації та картографування плювіального обряду займається організаційний комітет зі складання «Румунського етнографічного атласу».

Однією з перших ґрунтовних студій, присвячених вивченню постаті *соломонаря*¹ в уявленнях румунів, є робота І.Талоша «Соломонар у румунських народних віруваннях та легендах» (1976) [744, с. 39-53]. Стаття знаходиться на стику етнології та лінгвістики. В ній, на основі джерельних матеріалів та особисто проведених польових досліджень, автор проаналізував велику кількість народних назв особи *соломонаря*, що вживаються у різних регіонах розселення румунів. Він спробував заглибитись у корені подібних вірувань, дослідити етимологію назви, розкрити образ *соломонаря* у народних уявленнях, порівняти даний персонаж з іншими міфічними істотами та носіями езотеричних знань. І.Талош детально зупинився на народних віруваннях

¹ Під терміном *соломонар* на переважній частині території проживання східних романців розуміють носія езотеричних знань, спроможного, на думку громади, впливати на атмосферні явища (наслати град і бурю та відвернути атмосферні катаклізми від населеного пункту). На відміну від загальнорумунського ареалу, на Буковині населення чітко розрізняє за функціональною характеристикою *соломонаря* (який, за народними уявленнями, насилає град) і *ґріндінаря* (лише відвертає атмосферні катаклізми) – різні, на нашу думку, іпостасі одного класу людей, наділених властивістю впливати на атмосферні явища;

стосовно *соломонарів* населення Трансільванії, на території якої, на його думку, вперше був вжитий термін. Науковий інтерес викликає інформація дослідника про побутування у населення Трансільванії лексеми *шеркан*, що вживається у значенні *соломонар*. Автор пояснив, що народна назва у перекладі з мадярської означає *дракон*, і це, мабуть, й привело до ототожнення у народній уяві двох назв, а згодом і персонажів.

Під очевидним впливом М. Еліаде написана праця А. Оїштяну «Порядок та Хаос: міф і магія у румунській традиційній культурі» (2004) [666], в якій віруванням про *соломонарів* присвячено окремий розділ. На даний час це одне з найґрунтовніших тематичних досліджень проблеми. На відміну від роботи І.Талоша, в ній докладно подається історіографія означеної теми, наводиться порівняльна характеристика постаті румунського *соломонаря* та аналогічних персонажів, які існують у світогляді інших народів, досліджений процес проникнення терміна у румунську лексику, проаналізовані джерела тощо. А.Оїштяну вважає, що процес проникнення терміна *соломонар* у румунську мовну практику на теренах Трансільванії припадає на XVII – XVIII ст. (приблизно – 1650-1750 рр.) про що свідчить той факт, що перша його згадка датована останнім десятиліттям XVIII ст. та вміщена у редакції першої версії «Циганіади» І.Будай-Деляну (приблизно – 1795 р.) (дана праця опублікована по смерті автора у 1875-1877 рр. [415] – А. М.). Про те, що термін був маловідомим наприкінці XVIII ст., на думку А. Оїштяну, свідчить таке його тлумачення І.Будай-Деляном у підрядкових примітках [415, с. 286]. За півтора століття до того, у 1652 р. у «Правилі» Матея Басараба народні ворожбити, наділені властивостями впливати на метеорологічні умови, названі *проганячами хмар* [474]. Всі наступні згадки цього терміна стосуються Трансільванії XIX ст.

За А.Оїштяном, традиція стосовно легендарного царя Соломона, його магічних знань та практики, проникла, у свідомість румунського народу завдяки так званим хронографам – збіркам всесвітньої історії, що вміщували апокрифічні легенди, згадки про персонажі зі Старого Заповіту тощо. Хронографи розповсюджувались у Румунських країнах ще з XVI ст. Їхній

переклад румунською був здійснений лише на початку XVII ст. З середини XVII і до початку XIX ст. хронографи стали справжніми народними книгами. Інший соціокультурний феномен, що значно вплинув на перехід народних ворожбитів під патронат легендарного царя Соломона, був наступ церкви у XVII-XVIII ст. на поганські звичаї та обряди. Криваві кампанії трансільванського священництва тривали саме у період 1565-1753 рр. і були більш суворі, ніж на інших румунських територіях [666, с. 220-224].

Правильно визначивши період та територію, на яку термін *соломонар* проник разом із традицією магічних знань та практик царя Соломона, А.Оїштяну водночас припустився деяких неточностей у своїй роботі. Так, помилково вказано джерело, в якому вперше згадується цей термін. Насправді він згадується вперше у 1793 р. [Heiman Tiktin Rumänisch-deutsches Wörterbuch, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1985-1989, p. 465].

Найбільш розповсюдженою у науковій літературі є версія, згідно з якою образ *соломонаря* походить від автохтонних дако-гетських (фракійських) жерців (Т.Херсень, Х.Дайковічіу, А.Оїштяну, І.Крішан, Д.Берчіу, Д.Олтян). Так, А.Оїштяну на основі джерельних матеріалів та порівняльної характеристики народних вірувань пов'язав образ *соломонаря* із фракійськими жерцями, навівши низку доказів, а саме: у народній свідомості *соломонар* є реальною, конкретною особою, що живе на землі; у народній традиції не йдеться про одного *соломонаря*, єдиного володаря атмосферних явищ, як наприклад св. Ілля, але про *соломонарів*; сила *соломонарів* є обмеженою, існують *контрсоломонарі* та спеціальні дієства проти них (церковний дзвін, заклинання, погрожування зброєю), що можуть їх спинити [666, с. 196-197]. З концепцією А.Оїштяну можна погодитись, тим більше що версія фракійських коренів народних уявлень румунів про *соломонарів* має підтвердження в археологічних знахідках дако-гетського періоду: з поселення Летніца, стоянки Лупу (див. **рис. Д. 4.4**) (І.Крішан, Д.Берчіу, Д.Олтян) [395, с. 154-157; 461, с. 365-366; 668, с. 448].

В.Белтяну у своїй праці «Румунська народна магічна термінологія»

детально зупинився на етимології назви та історії першої згадки терміну *соломонар*. У довіднику досліджено понад 308 народних термінів. Учений подав також список персонажів, пов'язаних із метеорологічної магією: *клірик* (*cliric*), *гецар* (*ghețar*), *гріндінар* (*grindinar*), *морой де плоає* (*moroi de ploaie*), *людина майстер* (*om meșter*), *п'єтрар* (*pietrar*), *соломон* (*solomon*), *соломонар* (*solomonar*), *соломонерице* (*solomonăriță*), *соломонице* (*solomonîță*), *стригой де плоає* (*strigoii de ploaie*), *шеркан* (*șercan*), *шоломерице* (*șolomăriță*) та ін. Дослідник дійшов висновку, що лише термін *соломонар* має загальний характер та трапляється майже в усьому ареалі проживання румунів. На основі аналізу текстів стародавніх книг XV – XIX ст., автор простежив даний термін у працях, що відносяться переважно до XVIII ст., доводячи, що разом із терміном *фармазон* він має слов'янське походження. Щодо термінів *гріндінар* та *п'єтрар* (*grindinar*, *pietrar*), то вони з'явилися набагато пізніше, утворившись на румунському ґрунті від основи та суф. – «ар». Дані терміни учений зарахував до категорії «ізолюваних», регіональних термінів, що вживаються лише на Буковині та Трансільванії [390, с. 25-82, 119].

Опис вірувань, пов'язаних з метеорологічною магією, знайшов своє відображення у низці робіт автора дисертаційного дослідження [215; 219; 226; 228; 231; 232; 634]

Можемо констатувати, що сьогодні у науковій етнологічній літературі немає однозначних поглядів щодо походження постаті *соломонаря* у народних уявленнях, остаточно не визначено місце даного персонажа у демонологічній ієрархії.

У румунській історіографії деякі аспекти календарної обрядовості залишаються на даний час маловивченими. Серед них відзначимо прикмети та способи віщування, пов'язані з погодою, обряд *Дрегайка*, повсякденна плювіальна практика, ремінісценції посвячувальних обрядів молоді, комплекс матримоніальних ворожінь. Розуміючи це, автор «Румунської міфології» (2003) М.Олінеску виділив у роботі окремий розділ, присвячений матримоніальним ворожінням – «Календар ворожінь, чар задля кохання, передбачення

майбутнього та одруження протягом року». Цикл ворожінь дослідник класифікував за часом проведення (належністю до певних календарних свят) – св. Василя, Водохреща, св. Тоадера, св. Георгія, Синзиєне (Івана Купали), св. Андрія, св. Варвари, св. Миколая, Різдва тощо [667, с. 267-272]. Аналогічної класифікації дотримується А.Олтяну, що відбилося на структуру її праці «Календарі румунського народу» [670].

Подібний стан справ став спонукальним мотивом для автора дисертаційного дослідження у написанні ряду робіт, присвячених маловивченим аспектам календарної обрядовості, таких як прикмети та способи віщування, пов'язані з погодою, обряд *Дрегайка*, повсякденна плювіальна практика, ремінісценції посвячувальних обрядів молоді, комплекс матримоніальних ворожінь [208; 209; 211; 227; 229; 230; 232; 235; 236; 238; 241; 244; 247; 248; 250; 631; 634-636; 639; 640].

Календарна обрядовість, як і інші складові традиційної духовної культури етносу, складається в конкретних географічних, кліматичних та історичних умовах. Одна з основних історичних умов, в якій перебувало населення буковинської етнографічної зони – це постійний контакт двох сусідніх автохтонних народів – східних романців і українців. Проблемі розвитку національних меншин на території українсько-румунсько-молдавського пограниччя, їхнім етнокультурним зв'язкам і контактам присвячена певна історіографія.

Наявні праці умовно можна розділити на кілька груп. До першої варто віднести роботи узагальнюючого плану, видані останнім часом – монографічні дослідження Л.Ази, А.Попок, О.Швачки [46], в якій на основі результатів соціологічного опитування робиться спроба простежити культурний розвиток української меншини Румунії до 1999 р., А.Шийчука „Українська проблема у південній Буковині: наша точка зору” (2001) [736], Н.Талмачек „Румуни України. Асимільовані чи збережені як меншина?” (2004) [743], В.Моцок, В.Макара, С.Попика «Українці та українська ідентичність у сучасному світі (2005) [256] та ін. У них подано узагальнені дані про чисельність, освіту,

культурний розвиток національних меншин. Існує також значна кількість спеціальних статей, присвячених проблемам чисельності, освіти, частково їх культурному розвитку (Г.Жерновой [558], Ю.Макар [194], Е.Патраш [690], І.Попеску [703-707], Ш.Пуріч [291; 708; 709], А.Чернова [437; 438], А.Шийчук [369] та ін.). Важливе значення для дослідження питання функціонування етнічного кордону (на прикладі Буковини) мали публікації офіційних даних про стан освіти рідною мовою начальника управління освіти і науки Чернівецької ОДА за 2006 р. [557], а також голови шкільного інспекторату для національних меншин Сучавського повіту станом на 2005 р. [539]. Відомі роботи, присвячені міжетнічним взаєминам та співпраці (В.Ботушанський [62], С.Гакман [82]), лінгвістичним (румунсько-українським) взаєминам (І.Робчук [300; 713]), аналізу політичних регіональних процесів на Буковині (А.Круглашов [173; 174], І.Буркут [67]). Близькою до розкриття даної проблематики є робота Катерини та Юрія Шестакових „До питання про етнічні ідентифікаційні процеси на Буковині” (2006) [368], в якій автори окреслили на основі вивчення соціологічних даних цілу низку важливих проблем, які потребують розв’язання.

Серед історіографічної літератури, варто виділити статтю проф. Ш.Пуріча «Північнобуковинські румуни та південнобуковинські українці у періоді 1989-2001 років» [291]. У ній автор провів порівняльний аналіз етнодемографічної ситуації румунської та української етнічних меншин на базі статистичних даних та результатів переписів періоду 1932–2001 рр. Важливо, що у роботі використаний матеріал з великої кількості населених пунктів регіону.

Необхідно підкреслити дослідження, проведенні у рамках проекту «Розробка моделі адміністративно-територіальної одиниці базового рівня (громади) на базі населених пунктів Глибоцького та Герцаївського районів Чернівецької області зі змішаним складом населення» (керівник проекту – В.Старик) [321]. У публікації подана розгорнута порівняльна таблиця задоволення прав румунської національної меншини у Чернівецькій області України та українців Сучавського повіту Румунії на 2006 р. (вибірково проаналізовано по 5 сіл з обох боків україно-румунського кордону).

Варто також відзначити статтю Володимира Брутера «Українці південної Буковини: проблеми і орієнтири», опублікованої в збірнику наукових конференцій «Траскордонне співробітництво України, Молдови і Румунії» у 2000 р. [63]. У ній, у політологічному аспекті, розглядається проблема національної ідентичності українців південної частини Буковини під кутом зору асиміляційних процесів, які відбувалися на теренах краю в історичній ретроспекції. Досить ретельно автор підійшов до кількісного аналізу етнічних українців, ґрунтуючись на результатах парламентських виборів, переписів населення.

У даних роботах проаналізовані різні аспекти проблематики етнокультурного розвитку українського та східнороманського населення Буковини, їхніх етнокультурних взаємозв'язків та контактів. Цій тематиці присвячені ряд робіт автора дисертаційної роботи [232; 240; 245], зокрема, аналізу піддані складові етнокультурної ідентифікації населення Буковини (на прикладі українців Сучавського повіту Румунії та східнороманського населення Чернівецької області України), досліджені взаємовпливи у традиційній культурі українського та східнороманського населення Буковини на прикладі календарної обрядовості.

Взаємопроникнення елементів духовної та матеріальної культури східних романців та українців (у тому числі на терені Буковини) знайшло своє відображення у роботах таких учених, як Г.Бостан [57-59; 411], Т.Бурада [419; 420], О.Веселовський [75], В.Зеленчук [123-126], П.Караман [427; 428], О.Курочкін [183], М.Ласло-Куцюк [569], В.Наулко [264], Ю.Попович [286], О.Потебня [287], І.Ребошакке [293-295], А.Фокі [513] та ін. Так, досліджуючи спільні риси у звичаї колядування румунів і українців, у праці „Колядування у румунів, слов'ян та в інших народів” [427] А.Караман вбачав коріння цього явища, дослідженого на прикладах коляд, у греко-римських елементах їх культури, суттєво посилені у результаті контакту і симбіозу з використанням місцевих різноманітних звичаїв, що отримали надбудову християнських

елементів.¹ Аналогічне з А.Караманом судження було висловлено О.Веселовським набагато раніше (у 1883 р.), причому він також вказував на значення спорідненого «натуралістичного і міфологічного сприйняття у давніх народів Південно-Східної Європи» [75, с. 103, 224]. Виходячи з етнографічних паралелей, відзначених О.Веселовським, О.Потебня припускав можливість медіативної ролі румунів у передачі південнослов'янських та грецьких мотивів українцям і росіянам [287. – Т. 2, с. 682]. І хоча він висловлював з цього приводу деякі застереження, професор Г.К.Бостан вважає їх недостатньо переконливими, підтримуючи гіпотезу посередницької функції румунського народу в міжетнічних культурних процесах [411, с. 40]. Крім того, ряд авторів (А.Караман [427, с. 493-537], О.Курочкін [179, с. 18], Ю.Попович [286, с. 27-54]) звернули увагу на спорідненість новорічних свят слов'ян і румунів з весняними аграрними обрядами.

У роботі В.Наулка „Розвиток міжетнічних зв'язків в Україні” [264], на основі комплексного дослідження матеріальної культури етнічних груп України вказано цілий ряд спільних рис, що спостерігаються у плануванні жител у районах компактного розселення українців, молдаван і румунів Чернівецької області, а також їх інтер'єру, традиційного одягу (крій, спосіб носіння, технологія виготовлення) та звичаю носіння вінків. Спільність елементів казок румунів і українців (про тварин, фантастичних, новелістичних) та інших аспектів фольклору було відзначено Г.Бостаном у роботі «Типологічні співвідношення та взаємозв'язки молдавського, російського і українського фольклору» [58, с. 83]. У роботі І.Ребошапки «Вінок року» [295] спільність весільних і колядкових звичаїв та обрядів румунів і українців показана на основі аналізу фольклорного матеріалу, зібраного в українських селах південної частини Буковини.

Змістовний порівняльний матеріал про аналогічні календарні вірування та

¹ У цьому контексті М.С.Грушевський стверджував, що „коляда” витіснила стару тубільчу назву „Корочуна”, що досі заховалась у Західній Україні, у волохів і болгар (див. працю: Грушевський М. Історія української літератури: в 6 томах 9 книгах / Михайло Грушевський; упоряд.: В.В.Яременко. – Київ: Либідь, 1993. – Т. 1, с. 177);

ритуали у інших народів почерпнутий з робіт цілого ряду дослідників: Т.Агапкіної, М.Арнаудова, П.Басановича, М.Беновської, Х.Вакарелського, Н.Велецької, Л.Виноградової, С.Генчева, А.Гури, В.Даркевича, Ю.Іванової, Г.Кабакової, І.Седакової, Л.Клейна, Л.Маркової, А.Плотнікової, Л.Покровської, Р.Попова, В.Соколової, С.Токарева, М.Толстого, Дж.Фрезера та ін. Зокрема, в них міститься порівняльний матеріал про землеробські звичаї та обряди: *папаруда* (Т.Агапкіна, Л.Виноградова, Л.Клейн, В.Соколова, С.Токарев, М.Толстой, Дж.Фрезер) [44, с. 174-176, 193-197; 45, с. 68-69; 157, с. 268-269; 316, с. 97, 142, 174-176; 330; 336; 349, с. 72-73, 126-130]; *калоян* (Т.Агапкіна, М.Арнаудов, П.Басанович, М.Беновська, Х.Вакарельський, Н.Велецька, С.Генчев, А.Гура, Ю.Іванова, Л.Маркова, Р.Попов, В.Соколова, Т.Філімонова) [44, с. 326-330; 47, с. 223-225; 53, с. 109, 54, с. 235-255; 71, с. 614-615; 74, с. 100-101, 199; 87, с. 31-38; 102, с. 37; 131, с. 258-267; 198, с. 223-243; 316, с. 200-204; 346, с. 134-137]. У роботах болгарських учених М.Арнаудова [47, с. 178-179, 206], М.Беновської [54, с. 236], Х.Вакарелської [71, с. 517], С.Генчева [88, с. 351], Р.Попова [284, с. 67] проаналізовано проведення обряду *ніпіруда* у поєднанні з *германом* у населення північно-східної Болгарії.

Порівняльний матеріал про функціональну характеристику персонажів метеорологічної магії знаходимо у роботах П.Богатирьова, А.Гури, А.Плотнікової, Л.Покровської, М.Толстого та ін. Варто назвати ще чимало робіт, що дали змогу провести паралелі з аналогічними обрядами, що побутують у французів – церемонії з *Тараскою* на Трійцю у Провансі (Л.Покровська) [280, с. 47]; польських карпатських гуралів – уявлення про *планетників*, які переносять лід в хмарах з Льодовитого океану та товчуть його у ступах (М.Толстой) [337, с. 535-537]; балканських слов'ян – вірування у *хал*, від боротьби між якими походить град (А.Плотнікова, М.Толстой) [276, с. 357-361; 337, с. 535-537; 338, с. 558-560] та *ламійів*, змієподібних чудовиськ, що приносять бурю, негоду (А.Плотнікова) [278, с. 78-79] та ін.

Був використаний порівняльний матеріал і з інших аспектів календарної обрядовості: про ритуальні обходи з плугом (Т.Агапкіна) [44, с. 176-178];

ритуальні дійства, проведені з метою змусити вродити неплодні дерева (Ю.Іванова) [132, с. 222]; скотарським звичаям та обрядам (А.Плотнікова) [141-144; 278, с. 72-73; 314]; культом вогню (Ю.Іванова, Дж.Фрезер) [144, с. 113; 349, с. 599-600, 607]; ритуалів ініціації молоді (Т.Агапкіна, Л.Маркова) [44, с. 470-473; 198, с. 231-232]; зимовим драматичним обрядам (В.Даркевич) [108, с. 109, 314-315].

Отже, історіографічний аналіз вітчизняної та зарубіжної літератури показав, що за півтора століття народознавчих студій було накопичено величезний обсяг фактичної інформації, розроблені методи дослідження календарної звичаєвості та традиційного світогляду, принципи систематизації та типологізації обрядових форм і елементів, вивчались генетичні джерела свят річного циклу у багатьох європейських народів, зокрема румунів і молдаван. Разом з тим виявлено, що деякі важливі аспекти і розділи цієї проблематики не знайшли належного висвітлення. Зокрема не аналізувалась як цілісне багатоаспектне явище система календарної обрядовості східнороманського населення Буковини з урахуванням її сучасних трансформацій. Тим більше бракує досліджень, які б стосувалися таких маловивчених аспектів календарної обрядовості, як прикмети та способи віщування, пов'язані з погодою, обряд *Дрегайка*, повсякденна плювіальна практика, комплекс матримоніальних ворожінь тощо. Залишається слабо дослідженою тематика посвячувальних ритуалів в румунів і молдаван Буковини. Тому впевнено можна зробити висновок, що вже давно назріла потреба окремих монографічних досліджень з даної тематики.

Зроблений у дисертаційній роботі історіографічний аналіз свідчить про те, що дана тематика потребує подальшого висвітлення в українській історіографії. Її ґрунтовна наукова розробка залишається одним з важливих завдань сучасної етнологічної науки.

1.2. Джерельна база дослідження

Інформація про календарну обрядовість східнороманського населення

Буковини почерпнута з широкого кола джерел, різноманітних за походженням та неоднозначних за якісним навантаженням. Виходячи з цього, пропонується аналіз джерельних матеріалів у хронологічно-тематичному розрізі, з урахуванням їх належності до архівно-музейних або освітніх установ, тематики, хронологічної послідовності. Джерела можна поділити на 7 основних груп:

1. Писемні джерела XV – першої половини XIX ст.
2. Матеріали архівно-музейних установ України, Румунії, Республіки Молдова, що належать до другої половини XVIII–XIX ст.
3. Матеріал етнографічного змісту, який міститься у відповідях на анкети, розповсюджених окремими дослідниками або науковими інституціями, починаючи з кінця XIX до початку XXI ст.
4. Етнографічні антології другої половини XIX – першої половини XX ст.
5. Монографічні дослідження сіл та роботи, присвячені етнографічним зонам Буковини (XX – початок XXI ст.).
6. Фольклорні збірки другої половини XX – початку XXI ст.
7. Матеріали власних польових досліджень автора, зібрані під час етнографічних експедицій 1997-2010 рр.

Для з'ясування мети, способів та форм проведення календарних звичаїв та обрядів у більш ранню історичну епоху певні можливості відкриває дослідження середньовічних молдавських літописів, нормативних документів, записів мандрівників, донесень католицьких місіонерів, дорога яких пролягала через терени Молдови і, зокрема, Буковини у XV – XIX ст.

З XV до середини XIX ст. згадки про народний календар населення Молдови (у тому числі Буковини) залишили понад двадцять французьких, польських, німецьких, італійських, боснійських, угорських, австрійських, турецьких, арабських мандрівників. Їх соціальний статус був неоднаковим, різнилася також мета їхніх мандрівок. Серед них були військовослужбовці (офіцери, генерали), священнослужителі (священники, пастори, монахи, віце-префекти, архідиякони, архієпископи католицьких місій у Молдові), лікарі,

адвокати, митці, науковці (натуралісти, геологи та ін., які мали відповідний науковий ступінь), біографи послів, священнослужителів тощо. Відвідавши Молдову проїздом, або перебуваючи на її території тривалий час, вони залишили дані про історію, географію, політичний устрій та культуру країни. Етнографічний матеріал, який обіймає на сторінках їхніх спогадів чимале місце, належав переважно до духовної, і меншою мірою – матеріальної культури.

Для вивчення народознавчого матеріалу, зібраного іноземними мандрівниками, нами були використані роботи, у яких перекладені та прокоментовані їхні подорожні записи: «Історія румунів очима мандрівників» Н.Йорги¹ [551; 552], роботи Е.Пеунела [694], А.Вересса [762], Е.Чоран [433] та А.Істретеску [654]. Однак лише з 1968 р. питанням перевидання та систематизації творів іноземних мандрівників XIV – XIX ст. про Дунайські князівства на більш високому науковому рівні зайнялася група співробітників Інституту історії ім. Н.Йорги Румунської академії наук. До неї входили такі дослідники, як М.Холбан, М.Александреску Дерска-Булгару, П.Черноводяну та І.Тотою. До 1997 р. було видано 9 об'ємних томів – як переклади творів, так і біографічні дані, а також коментарі до викладеного матеріалу [432].

Наявні джерельні матеріали дали змогу ознайомитися із згадками про календарну обрядовість населення Молдови (у тому числі східнороманського населення Буковини) у творах понад 20-ти іноземних мандрівників: Гільберта де Ланноа (перша половина XV ст.) [552, с. 87-88], Матея де Мурано (друга половина XV ст.) [552, с. 97], Мартіна Готарді (Літератор) (? – після 1563) [432. – Т. 2, с. 217-251; 552, с. 37-38], Антоніо Марія Граціані (1537-1611) [432. – Т. 2, с. 377-388; 552, с. 149, 236-237], Йоганна Соммера (1542-1574) [432. – Т. 2, с. 252-272; 552, с. 37-38, 148], Георга Рейхерсторфера (XVI ст.) [552, с. 146], Фуркево (друга половина XVI ст.) [552, с. 162], Томазо Альберті (перша половина XVI ст.) [552, с. 202], Марко Бандіні (1593-1650) [432. – Т. 5, с. 293-

¹ Ніколає Йорга (1871-1940) – доктор історії та філології, професор, ректор Бухарестського університету (1929-1932), член-кореспондент Румунської академії наук. Учений вивчав цю проблему у бібліотеках та архівах Парижа, Лондона, Рима, Туріна, Мілана, Генуї, Берліна, Лейпцига, Мюнхена та інших міст Європи.

345; 552, с. 38-39, 218, 226-232], Нікколо Барсі (? – після 1640) [432. – Т. 5, с. 69-90], Бартоломео Басетті (? – 1644) [432. – Т. 5, с. 175-188], Євлія Челебі (1611-1684) [388], Павла Алепського (1627-1669) [432. – Т. 6, с. 27-211; 552, с. 237-245], Конрада Якова Гільтебранта (1629-1679) [432. – Т. 5, с. 540-606; 550, с. 254], Делакруа (? – 1704) [432. – Т. 7, с. 232-269], Еразмуса Генріха Шнайдера фон Вайсмантела (1688-1749) [432. – Т. 8, с. 310-363], Джованні Марія Аузілія (1700-після 1745) [432. – Т. 9, с. 212-323], Ф.І.Сулзера (друга половина XVIII ст.) [552, с. 388], Балтазара Гаке (кінець XVIII ст.) [552, с. 340-341], Карачая (рубіж XVIII–XIX ст.) [552, с. 409-410], І.Цукера [552, с. 507], фон Арніма (перша половина XIX ст.) [694] та ін. [552, с. 365-369]. З них дізнаємося, що першим із відомих мандрівників є посланець герцога Бургундії у справах організації хрестового походу – Ланноа. Він, переїжджаючи через територію Литви, прибув до двору правителя Олександра Доброго (1400-1430) у Сучаву. Під час господарювання Стефана Великого (1457-1504) на особисте прохання правителя столицю відвідав венеціанський лікар Мурано. Він залишив коротенькі спогади про розвиток сільського господарства та скотарства [552, с. 87-88, 97]. Ритуальні практики, що проводились на Водохреща, описані двома мандрівниками середини XVI ст. Один із них – Готарді, син короля Максиміліана Габсбурзького, інший – Соммер, німецький гуманіст із Саксонії. Їм 1563 року в Сучаві довелося взяти участь в урочистій церемонії освячення води на Водохреща в присутності правителя Молдови Іоанна Деспота [432. – Т. 2, с. 217-272; 552, с. 37-38, 148]. Згадки про Водохреща у Сучаві є також у рукописі італійського монаха Барсі, який двічі подорожував Молдовою [432. – Т. 5, с. 69-90]. Досить цінні свідчення про календарну обрядовість знаходимо у німця Гільтебранта – доктора права, адвоката, який у 1656-1657 рр. супроводжував у поїзді до України посла Г.Веллінга. Метою візиту посла було досягнення прихильності козацького гетьмана Б. Хмельницького. Він занотував побачені на власні очі звичаї *ходіння з козою, віфлєс, скринчобул* у Яссах, *биття у клепало* та інші, які відбувались у селах поблизу Сучави [432. – Т. 5, с. 540-606; 552, с. 254]. Докладні описи календарних свят знаходимо у

подорожніх журналах француза Делакруа та німця Вайсмантела (друга половина XVII – початок XVIII ст.). У їхніх подорожніх записах містяться змістовні дані про святкування Різдва, Великого посту, Водохреща, Великодня, Зелених свят та ін. [432. – Т. 7, с. 232-269; Т. 8, с. 310-363].

У творах іноземних мандрівників знаходимо, в основному, згадки про святкування найбільших календарних свят та дотримання постів: Різдво Христове (Алепський, Делакруа, Вайсмантел, Гільтебрант), Новий рік (Алепський), Великий піст (Вайсмантел, Барсі, Бандіні), Водохреща (Літератор, Соммер, Делакруа, Барсі, Бандіні), Великдень (Делакруа, Вайсмантел), Великий четвер (Алепський, Бандіні), Зелені свята (Вайсмантел), окремих календарних обрядів, як-от: *папаруда* (Бандіні), *ходіння з козою, віфлеєм, скринчобул* (Гільтебрант), *келушари* (Сулзер) чи міфологічних вірувань (Аузілія). На основі їхніх свідчень можна реконструювати загальну картину повсякденного життя населення у XV – XIX ст. Маємо на увазі їхні згадки про одяг, святкову їжу простого люду (Челебі, Вайсмантел, Карачай, Гаке), гостинність населення (Барсі, Бандіні, Карачай), а також загальні відомості, зокрема, про розвиток вівчарства, сільського господарства, релігію (Вайсмантел, Мурано, фон Арнім).

Етнографічні свідчення про «бессарабську» частину Буковини (Хотинський повіт), яка знаходилась на початку XIX ст. у складі Російської держави, були вміщені в «Описі Бессарабської області» (1816) [269] російського чиновника П.Свіньїна (1787-1839) – службовця Державної комісії закордонних справ, відрядженого урядом вивчити стан справ у Бессарабській губернії і підготувати її опис. Науковий інтерес представляють етнопсихологічна характеристика молдаван, аналіз спільних елементів у побуті молдаван та русинів тощо [269, с. 219-220]. Матеріали, що стосуються календарної обрядовості молдаван Бессарабії, містяться у подорожніх нотатках німецького лікаря І.Цукера – «Бессарабія» (1834). Зокрема, автор під час мандрівки у 1831 р. задокументував вірування молдаван Бессарабії у міфічні істоти *русалії* [771, с. 18].

Цінні матеріали з календарної обрядовості містяться в «Описі Молдови»

(1716) молдавського правителя і відомого вченого Димитрія Кантеміра (1693; 1710-1711) [145; 146; 425; 426]. «Опис Молдови» складається з 3-х частин: 1) географія; 2) політика; 3) церква та освіта у Молдові. На відміну від інших літописців (Г.Уреке, І.Некулче, М.Костін) у праці Д.Кантеміра відтворений цілий комплекс етнографічних явищ: звичаї та обряди, пов'язані із сімейною та календарною обрядовістю, вірування та магичні дії. Найбільш детально у праці відображені зимові звичаї та обряди (*турка, верджел, кіралејса*), літні (*синзиєне, напаруда, Дрегајка*), магичний танок *келушари*, задокументовані вірування населення у такі міфічні персонажі, як *жоймеріцєле (joimărițele), збуреторул (zburătorul), віщунки (ursitoarele), фрумоасєле (frumoasele), примара (stahie), фея (zâna), стріга (striga), перевертень (tricolici)*. Для свого часу автор проявив новаторські тенденції у висвітленні традиційної культури, як-от учинив спробу відшукати римське коріння румунських міфологічних дійових осіб. Так, він убачав у румунських божествах *Ладо* та *Мано* римських божеств кохання *Венеру* та *Купідона*, у рум. *фея* – римську богиню *Діану*, у рум. *Дрегајке, напаруді* – рим. *Черес*, рум. *дойні* – *Марса* [146, с. 187-191].

Отже, проаналізувавши дані, залишені іноземними мандрівниками та видатними вченими свого часу про Молдову (у тому числі й населення Буковини) у XV–XIX ст., слід виокремити деякі загальні риси. Одна з них – практична відсутність тих, хто мандрував через територію Молдови до XIV ст., що пояснюється слабким економічним розвитком на цих теренах та браком торгових шляхів. Нечисленних торговців, які ризикували проїжджати через ці терени, відлякувала велика кількість придорожніх розбійників, поганий стан доріг. В їхніх записах поряд із політичним та географічним оглядом лише з XV ст. з'являються етнографічні замальовки, значна частина яких стосувалася духовної культури місцевого населення. Вони допомагають не лише створити ефект присутності на найбільших календарних святах середньовіччя, але й простежити еволюцію деяких обрядів. Деякі згадки мандрівників є першою документальною фіксацією певних обрядів.

Більш систематизовані відомості про календарну обрядовість румунів і

молдаван Буковини містяться у матеріалах фондів різноманітних наукових архівів та музеїв України, Румунії та Республіки Молдови. Серед матеріалів архівно-музейних установ найціннішими є документи та рукописи з фондів Державного архіву Чернівецької області, наукового архіву Чернівецького музею народної архітектури та побуту, «Фольклорного архіву Молдови і Буковини» Ясської філії філологічного інституту імені А.Філіпіде Румунської академії наук, Клузького архіву фольклору Румунської академії наук, будинку-музею С.Ф.Маріана в Сучаві, фольклорного архіву Національної бібліотеки Румунської академії наук у м. Бухаресті, Центральному науковому архіві Академії наук Республіки Молдова, етнографічного музею факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Серед матеріалів, що зберігаються у сховищах України, чимале значення мають документи Державного архіву Чернівецької області, що свідчать про існування у ХІХ ст. серед населення Буковини залишків дохристиянських вірувань, названих тоді забобонами. Зокрема, наукове значення для дослідження даної тематики мають документи з фондів крайового управління (фонд № 3) та митрополії Буковини (фонд № 320). Вони вміщують велику кількість матеріалів державних, церковних та судових установ: донесення про випадки побиття та знущання над особами, підозрюваними у чаклунстві, вказівки церковним парафіям Буковини про проведення пояснювальної роботи серед парафіян проти впливу чаклунства, віщування та чорної магії; докладні записки державним та церковним установам про вжиття заходів з боротьби із забобонами; звіти-повідомлення повітових голів про насильницькі акти стосовно жінок, запідозрених у відьмацтві, та ін. Важливу інформацію про календарну обрядовість населення Буковини знаходимо серед матеріалів Фонду митрополії Буковини, зокрема науковий інтерес представляють декілька важливих документів: послання православного єпископа Буковини Дозітея Хереску від 24 (13) червня 1788 р., у якому владика критикує «бабські» вірування населення: звернення до різних бабок та ворожок, дотримування

забобонів у певні дні тижня та річні свята [4]; справа щодо двох жінок (Гафіци, доньки Т.Вардзаря та Гафіци – доньки Т.Пасішника) – звинувачених місцевими жителями в тому, що вони є *стрицями/відьмами* (с. Великий Кучурів, Волока, 1848 р.); справа за фактом викопування та викидання у Дністер трупа самогубця з метою викликання дощу (с. Мосорівка, 1865 р.); судова заява, протоколи судових засідань, рішення суду в справі двох осіб, звинувачених в отриманні матеріальних винагород за дійства, спрямовані на відвернення граду (с. Ропча, 1869-1870 рр.) [3] та ін.

Серед архівних документів згаданих фондів містяться звіти-повідомлення про насильницькі акти стосовно жінок, звинувачених у тому, що вони – *відьми* (с. Негостина південної частини Буковини, 1872 р.), про випадки знущання над трупами людей (1844 р.), організацію священиками церковних процесій для освячення полів (Негостина, 1872 р.). Зазначені випадки стосуються переважно українського населення Буковини [1; 2; 4].

У фондах наукового архіву Чернівецького музею народної архітектури та побуту етнографічний матеріал щодо календарної обрядовості східнороманського населення Чернівецької області зберігається під шифром ВФ 01-03-18 та ВФ 01-03-95а. У першому рукописі знаходимо результати наукової експедиції, проведеної у 1988 р. у с. Буденець та Верхні Петрівці Сторожинецького та Купка Глибоцького районів. Члени експедиції вивчали новорічні та різдвяні колядки, *Маланку*, обряд *Пеун* [22]. У другому – результати польових досліджень, проведених у період з 03.12.1996 по 20.01.1997 рр. старшим науковим співробітником музею Л.М.Андронік (Тімофті), у с. Велика Буда, Байраки, Круп'янське, Годинівка, Горбова, Молниця, Тарнавка, Остриця та м. Герца Герцаївського р-ну. Вивчаєма тема: новорічні свята від Різдва до Водохреща [23]. Описані такі драматичні ритуали, як *ходіння із зіркою, коником, козою*, а також подано тексти різдвяних колядок.

Значний масив джерельних матеріалів з даної тематики зберігається у фондах Ясської філії Румунського філологічного інституту імені А.Філіпиде Румунської академії наук під назвою «Фольклорного архіву Молдови і

Буковини». Фольклорний архів інституту має понад 80 тис. документів. Переважна їх кількість зібрана під час реалізації проекту «Загальний фольклорний та етнографічний запитальник», робота над яким проводилась понад тридцять років великим колективом професіоналів. Відповіді отримані з понад 800 населених пунктів історичної Молдови. До цієї титанічної праці доклали своїх зусиль такі відомі румунські етнологи, як Л.Бердан, Л.Чіреш, І.Чуботару, С.Чуботару, М.Фотя та Ш.Попа. Етнографічний матеріал зберігається у формі відповідей на етнографічну анкету на магнітних та паперових носіях. Паперові носії є двох видів: анкета-додаток та польові зошити із звичайною порядковою нумерацією [24]. Матеріал стосовно Буковини зібраний у понад ста населених пунктах, переважно її південної частини. Найціннішим є інформація щодо календарної обрядовості з таких сіл, як Бреешти, Великі Долхешти, Цолешти, Ботош, Літени, Моара, Фрумосу та ін.

Частково етнофольклорний матеріал цього архіву, що охоплює також календарні звичаї та обряди, зафіксовані в буковинських селах, опублікований у працях І.Чуботару [385], С.Чуботару [449], В.Адескеліцей [384], Л.Чіреш [445], Л.Бердан [446] та інших дослідників.

Чимале значення для вивчення запропонованої тематики має джерельний матеріал з фондів Інституту «Фольклорний архів Румунської академії наук» з м. Клуж-Напока. Науковий колектив інституту тривалий час працював над вивченням аграрної обрядовості румунів, тому в написанні цієї роботи викликав інтерес, насамперед, матеріал про цикл землеробських звичаїв та обрядів. У фондах архіву є інформація зі всього ареалу проживання румунського народу, у тому числі населених пунктів Буковини (Білка, Кимпулунг Молдавський та ін.). Важливе значення для нашої роботи мали матеріали про проведення обряду *неперуда* у с. Тарнавка сучасного Герцаївського району, ритуали, пов'язані із сільськогосподарськими роботами з сіл Білка, Кимпулунг Молдавський нинішнього Сучавського повіту, Банилова-Підгірного теперішнього Сторожинецького району [5]. Найціннішим, на наш погляд, у діяльності співробітників інституту є типологізація аграрних обрядів,

що відкриває повну картину поширення таких обрядів, як *вінок жниви*, *папаруда*, *калоян* та ін. на всіх територіях проживання румунів. Матеріал про землеробський календар, акумульований клузькими науковцями, частково оприлюднений у низці наукових праць: «Стародавні румунські аграрні звичаї» (1988) І. та М. Кучеу [473], «Актуальні проблеми вивчення традиційної культури» (2000) І.Кучеу [469], «Аграрний ритуал вінок жниви» (2003) М.Кучеу [470] та ін.

Варто також зазначити рукописні матеріали С.Ф.Маріана з меморіально-документального фонду будинку-музею ученого в Сучаві (Румунія). Матеріали та документи, що зберігаються у цьому музеї, поділені на три основні фонди: рукописний, документальний та фонд листування. Найбільшим за обсягом є фонд рукописів, що має неопубліковані за життя С.Ф.Маріана етнографічні, фольклорні та історико-краєзнавчі збірки: «Ботаніка румунського народу» [6], «Міфологія румунського народу» [7], 4 та 5 томи «Свята у румунів» [8].

Чимале значення для написання роботи мав рукопис 4 та 5 томів праці С.Ф.Маріана «Свята у румунів», якими учений збирався доповнити свій тритомник під цією ж назвою. Якщо у тритомнику досліджені календарні звичаї та обряди, починаючи з Нового року і закінчуючи Зеленими святами, то в наступних томах, що залишилися у рукописі, міститься стисла інформація про такі календарні свята, як Синзиєнс, св. Петра, св. Прокопія, Кіріка, Марини, св. Іллі, Маковія та ін. [8].

Значна кількість рукописів С.Ф.Маріана зберігається також у фольклорному архіві Національної бібліотеки Румунської академії наук – фонді рукописів С.Ф.Маріана. В основному, тут знаходяться його рукописи, присвячені усній народній творчості, промови, виголошені перед учнями Сучавської гімназії, етнографічні студії, присвячені сільському життю («Село» та «Реусени»). Наукову цінність становить інформація про існування у другій половині XIX ст. людей, спроможних відвернути природні стихії від населених пунктів [25], а також матеріал щодо заклинань, пов'язаних з плювіальною та любовною магією [26].

Досі не введено в науковий обіг України доволі значний за обсягом масив джерельних матеріалів, зібраних під час етнографічних експедицій на території північної частини Буковини кишинівськими вченими. У селах Чернівецької області працювали такі молдавські етнографи та фольклористи, як Г.Спатару, Н.Бєєшу, В.Жунгієту, Г.Ботезату, А.Хинку, Ю.Філіп та ін. Накопичений в експедиціях етнофольклорний матеріал наразі зберігається у Центральному науковому архіві Академії наук Республіки Молдова, у фонді № 19 під назвою «Матеріали наукових експедицій, проведених у період 1946-1985 рр. на території Молдавської та Української РСР». Тут, зокрема, зберігаються результати польових досліджень, проведених у більш як 28 населених пунктах Чернівецької області: Байраки [28], Велени [29], Велика Буда [30], Годинівка [29], Горбова [27; 29; 30; 31], Мігорени, Мовіла [31], Молниця [29], Тарнавка [31], Хряцка [29] та м. Герца [30] Герцаївського, Волока [37; 38], Верхні Станівці [37], Дубівка (Опришани) [40], Купка [41], Турятка [29] – Глибоцького, Красноільск [32; 36; 39; 40], Чіреш [36], Чудей (Межиріччя) [36], Верхні Петрівці [36; 37; 41], Іжівці [41] – Сторожинецького, Бояни [41], Динівці [33; 34; 35], Малинівка [34; 35], Ракитне – Новоселицького, Шишківці [33; 34; 35] – Сокирянського та Колінківці [33; 34; 35] Хотинського районів.

Тематика досліджень охоплювала широкий спектр питань духовної культури, в якому календарній обрядовості належить поважне місце. У полі зору кишинівських дослідників опинився комплекс зимових драматичних традицій: *ходіння із компанією, зіркою, бугасм, козою, ведмедем, коником, Маланка, Ірод, Банда Бужора, Жоянул, Янголи*; дівочі ворожіння на св. Андрія; святкування таких календарних свят, як Різдво, Новий рік, св. Георгій, Водохреща, Великдень, Вознесіння та ін.; аграрні звичаї: *перший вихід із плугом*, ритуали, пов'язані зі жнивами, плювіальні обряди та ін.

Не залишились поза увагою також оприлюднені архівні документи. Цікаві етнографічні матеріали містяться, наприклад, у збірці «Документи старого Кимпулунг-Молдавського околу», зібраного Т.В.Штефанеллі у 1915 р. [737]. Велике значення для розкриття зазначеної нами тематики мали судові рішення

XVIII ст., в яких засуджуються особи, що займалися чарівництвом, опис звичаєвого права, пов'язаного із соціальною стороною цього явища тощо.

Крім матеріалів архівних та музейних установ, для дослідження даної тематики був використаний експедиційний матеріал, зібраний під керівництвом автора на території Чернівецької області та Сучавського повіту протягом останніх років (1997 – 2010 рр.) [9-21]. Він зберігається переважно у формі відповідей на анкети в етнографічному музеї факультету історії, політології та міжнародних відносин Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Беручи до уваги відсутність у науковому обігу України даних про духовну культуру українського населення сучасного Сучавського повіту Румунії, для збору інформації для проведення компаративних досліджень, у 2006-2008 рр. під керівництвом автора були проведені 3 наукові експедиції, якими охоплено 8 українських сіл Сучавського повіту: Дерменешти, Велика Марицея, Негостина, Нісіпіту, Ульма (Ілем), Кліт, Молдовиця, Палтін. Робота здійснена під час археологічно-етнологічної практики у рамках програми з обміну студентами між Чернівецьким та Сучавським університетами [21]. Усього за період з 1997 по 2009 рр. зібрано матеріал стосовно календарної обрядовості з-понад 295 румуномовних та українських сіл Буковини (див. **карту А. 1.1.**). Частина інформації була почерпнута з етнографічних експедицій, інша – з конкурсів студентських наукових робіт. Під час польових етнографічних досліджень була використана розроблена автором анкета для збору інформації щодо календарної обрядовості. Для полегшення роботи збирачів нами підготовлено методичні рекомендації «Польові дослідження народного календаря у румунських і молдавських селах Буковини» [281]. Для перевірки отриманої інформації проведено повторні опитування зі згаданих тем, тож різна інформація з одного села співставлялася та звірялася. Були також проведені повторні етнографічні експедиції у румуномовні села Буковини (Йорданешти та Купка Глибоцького, Красноільськ Сторожинецького, Магала Новоселицького районів Чернівецької області, Марджія, Пожорита Сучавського повіту), здійснені науковцями

попередніх епох (С.Ф.Маріаном, Є.Нікуліце-Воронкою) з метою визначення рівня трансформаційних змін (у структурі проведення ритуалів, символіці та соціальній спрямованості) [9, арк. 123-279; 11, арк. 99-133, 147-194; 12, арк. 1-22; 13, арк. 1-6].

Попри свою велику інформативну значущість архівно-музейні матеріали самостійно не можуть дати цілісної картини досліджуваної проблеми. Вони, як правило, стосуються окремих обрядів, відомості зібрані з обмеженої кількості сіл. Друковані джерела у цьому контексті суттєво доповнюють отриману інформацію, допомагають у наближенні до вирішення поставлених у роботі завдань.

Серед друкованих джерел слід відзначити відповіді на анкети, розповсюджені окремими дослідниками або науковими інституціями починаючи з останньої чверті XIX ст. до кінця XX ст.

Наукову цінність становить буковинський етнографічний матеріал, отриманий за допомогою анкет, розповсюджених румунським дослідником Б.П.Хаждеу. Учений розповсюдив дві анкети: «Правові звичаї румунського народу» (1878) [540] та «Лінгвістично-міфологічну анкету» (1884-1885) [541]. Якщо відповіді на першу стосуються найперше сімейної обрядовості та суспільного життя румунського села: вечорниці, посиденьки, ворожильні обряди, то на другу – матеріальної культури, календарної обрядовості та міфології. Відповідей на другу анкету є в двадцять разів більше, ніж на першу, і надходили вони з 701 населеного пункту всіх повітів Румунії та інших місцевостей, де проживають румуни. З південної частини Буковини матеріали були зібрані більш ніж із 30-ти населених пунктів, а також з Тарнавки сучасного Герцаївського району Чернівецької області. На основі матеріалів анкет Б.П.Хаждеу можна виокремити вірування буковинських румунів у *диявола, стрігоїв, спірідуйів, мороїв*; звичаї та вірування сімейного і календарного циклів.

Відповіді на анкети Б.Хаждеу (19 томів, в яких був систематизований матеріал, що становив 17000 сторінок рукопису) надруковані у праці І.Мушлі

та О.Бирлі «Типологія фольклору з відповідей на анкети Б.П.Хаждеу» [652].

Серед подібного виду джерел необхідно відзначити велику за обсягом етнографічну колекцію, зібрану у 90-х рр. XIX ст. Ніколаєм Денсушану (1846-1911) як результат розповсюдження ним «Запитальника про історичні традиції та старожитності країн, де проживають румуни», здійсненого в два етапи (1893-1894 та 1895-1896 рр.) [494]. Була акумульована інформація з 930 (у першій анкеті – з 649, у другій – з 462). Підготовка запитальника була ретельною: в першій частині 396 питань, розбитих на 16 груп, у другій – 280 (33 групи). Запитальники Н.Денсушану були розповсюджені і на території Буковини (31 населений пункт із південної частини Буковини та 4 – з її північної частини на першому етапі, 25 сіл із південної частини краю та 3 – з її північної – на другому). Вони надають цінну інформацію про календарні вірування та ритуали східнороманського населення з Маморниці, Пилипівців (Великосілля), Тарнавки сучасного Герцаївського та Турятки сучасного Глибоцького районів Чернівецької області.

Рукописи відповідей на дві анкети Н.Денсушану зберігаються у національній бібліотеці Румунської академії наук – 17 томів, що нараховують понад 15000 сторінок. Увесь матеріал відповідей був систематизований та типологізований у монографії А.Фокі «Народні свята та забобони кінця XIX ст. Відповіді на анкети Н.Денсушану» [514]. Інформація з календарної обрядовості, висвітлює такі свята та звичаї, як дні святих Андрія, Олексія, Георгія, св. Петра, св. Германа, а також Армінден, Баба Докія, Цирковії, Філіппії, Водохреща, Мерцішорул, *папаруда*, *скалоян*, *турка*, *васілка*, *верджел*, *брэзя*, *коза*, *келушари*, *олень*, *Дрегайка* та ін.

Відповіді на анкети Б.П.Хаждеу та Н.Денсушану мали неабияке значення як методичний матеріал для свого часу, а також для складання перших етнофольклорних архівів (за підрахунками А.Фокі, разом відповіді на анкети двох дослідників отримані з 1342, тобто майже з 10 % усіх населених пунктів Румунії). Крім того, приклад Б.Хаждеу та Н.Денсушану справив безперечний вплив на творчість справжньої плеяди вчених: С.Ф.Маріана, Д.Дана,

Є.Нікулице-Воронки, Л.Боднереску, А.Горовея, Т.Памфіле та ін. Наслідуючи їх, згадані вчені надрукували свого часу у періодичних виданнях анкети для збору етнографічного фактажу, зосередили увагу на комплексному вивченні вірувань, звичаїв та обрядів традиційної культури.

Наступним кроком у систематизації матеріалу стосовно духовної культури румунів є багатотомник «Свята та обряди. Відповіді на анкети Румунського етнографічного атласу» (2004). Дотепер випущено 4 томи, кожний з них вміщує польовий матеріал з різних етнографічних зон Румунії. Четвертий том охоплює територію всієї історичної Молдови, у тому числі південної частини Буковини [718]. У цій публікації міститься синтез відомостей, зібраних упродовж більш ніж століття про сімейну, календарну обрядовість та світоглядні уявлення населення історичної Молдови. Матеріал систематизований та типологізований співробітниками Бухарестського інституту етнографії та фольклору імені К.Бреїлою з метою складання «Румунського етнографічного атласу». Експедиційний матеріал для цієї праці був акумульований шляхом збору відповідей на анкети з 122 сіл Молдови. Матеріал з календарної обрядовості у праці займає понад 100 сторінок, тематично він поділений так: свята та обряди з фіксованою датою проведення (Різдво, Новий рік, зимові карнавальні традиції, Мерцишор), з мобільною датою проведення (Великдень, ритуали розкладання вогнищ, «моші» та ін.) та агро-вівчарський календар (*вихід із плугом, папаруда, калоян*). У південній частині Буковини дослідженнями було охоплено 16 сіл. У додатках містяться дані про інформаторів.

Фрагментарні відомості про календарну обрядовість буковинських румунів містяться у роботі «Новий Румунський лінгвістичний атлас. Молдова і Буковина» (1987) [664]. У ній оприлюднені результати анкетування, проведеного колективом Румунської академії наук у період з 1967 по 1974 рр. на території румунської Молдови. В ареалі дослідження опинилось понад 40 сіл південної частини Буковини. Матеріал про календарну обрядовість подається стисло, у формі енциклопедичної довідки по кожному селу (2-3 стор. на населений пункт), і, в основному, вміщені лише назви обрядів, що проводяться

у досліджених селах. Ці дані дали нам змогу ознайомитися, найперше, з проведенням на зазначених теренах драматичних обрядів (*коза, олень, Маланка, Банда Бужора* та ін.), комплексу магічних обрядів *верджел* тощо. Також були зафіксовані такі звичаї та обряди, як колядування на Водохреща, *недея* у день св. Іллі, танок та драматичне дійство *бунсер* на Новий рік та ін.

В етнографічних відомостях, отриманих як відповіді на анкети Б.Хаждеу, Н.Денсушану, Румунського етнографічного та лінгвістичного атласів міститься інформація про назви, склад учасників, способи проведення обрядів; про дату збору та респондентів. Вони допомагають провести типологізацію деяких календарних звичаїв та обрядів східнороманського населення Буковини.

Лєвова частка матеріалів про календарну обрядовість румунів і молдаван Буковини зібрана у другій половині XIX – першій половині XX ст. У цей період спостерігається бурхливе зростання інтересу до етнографії. У румунів Буковини дане явище зумовлено процесом зростання антифеодальної боротьби, піднесення хвилі революційних подій 1848-1849 рр. та національних рухів у Європі. На території Хотинського повіту Бессарабської губернії дослідження велося представниками російської адміністрації, які аналізували питання соціально-економічного та духовного розвитку населення, комплексно, з метою всебічно вивчити культуру і побут новоприєднаних до Росії територій. Місцева інтелігенція проявляла стурбованість процесом зникання цінностей народної культури під впливом швидкого індустріального розвитку та натиску привнесеної прибульцями освіти і культури. Для цього періоду характерне загальне захоплення збором якнайбільшої кількості документів, складання фольклорних колекцій та формування етнографічних архівів.

Традиційно-побутова культура східнороманського населення Буковини прискіпливо вивчалась під впливом двох академічних установ. Румунська академія наук головну увагу приділяла дослідженню культури і побуту власного народу, який перебував у складі Австрійської (Австро-Угорської) імперії. Російське географічне товариство ініціювало дослідження населення Бессарабії (у тому числі Хотинського повіту) з метою наукового забезпечення

процесу освоєння нових земель, приєднаних до Російської імперії. До цього процесу долучалися також члени Одеського товариства історії та старожитностей.

Інформацію про календарну обрядовість, яка з'явилась на сторінках друкованих видань у другій половині ХІХ – першій половині ХХ ст., за обсягом та глибиною дослідження матеріалу можна розбити на декілька груп: а) праці загального характеру; б) описи етнографічних явищ, здійснені дослідниками-ентузіастами; в) фундаментальні тематичні монографії з даної проблеми; г) матеріали етнографічних експедицій, проведених австрійськими, румунськими, російськими та українськими вченими на терені Буковини.

До праць загального характеру слід віднести ті, в яких матеріал про календарну обрядовість румунів Буковини викладений у загальнорумунському контексті, або поряд із культурою її інших етнічних груп. Серед них привертають увагу дослідження І.Славіча [731], Д.Стенческу [733], Л.А.Сімігіновича-Штауфе [727], «Буковина. Загальне краєзнавство» [261] – укладене колишнім крайовим жандармським командуванням № 13 жандармерії з нагоди 50-річного ювілею правління імператора Франца-Йосипа І (1899), А.Ксенопола [769], матеріали подорожей по Буковині Т.Буради [421] та ін. Так, у праці І.Славіча «Румуни Угорщини, Трансільванії та Буковини» (1881) були висвітлені такі календарні обряди, як *турка*, *віфлієм*, *папаруда* та ін., заклинання, голосіння тощо східнороманського населення Угорщини, Трансільванії та Буковини [731, с. 65-68]. Значний матеріал про календарні звичаї та обряди румунів Буковини містяться у роботі Л.А.Сімігіновича-Штауфе «Етнічні групи Буковини» (1884), в якій подані антропологічна та психофізична характеристики, описано святкову та обрядову їжу, поселення, соціальні розваги, звичаї, вірування та забобони українців, румунів, гуцулів, липован, поляків, угорців, вірмен, циган, німців та євреїв Буковини. Певний внесок у дослідженні традиційної культури населення Буковини належить також Є.Фішеру, який поряд з іншими етносами Буковини задокументував традиції та звичаї румунів: їхню релігію, світоглядні уявлення, новорічні

традиції (обряд колядування, *ходіння з бугаєм*), повір'я (про утворення граду та ін.), ритуал *здобуття беладони (матригуни)* та ін. [261, с. 33-35, 47-59]. Однак аналіз календарної обрядовості румунів Буковини у нього доволі поверхневий.

Розширюють ареал дослідження роботи, в яких вивчалися питання взаємовпливу культур молдаван і русинів Хотинського повіту. Серед них – «Збірник статистичних свідчень по Хотинському повіту» (1886) К.Єрмолинського [116], «На півночі Бессарабії. Подорожні нариси» (1910) П.Нестеровського [267], «Бессарабія. Країна, люди, господарство» (1918) Л.Берга [56], та ін. У них увага зосереджена на традиційній культурі змішаного населення Хотинського повіту, процесі румунізації, якого зазнали, на думку деяких дослідників, русини краю.

У другій половині XIX – на початку XX ст. під впливом Румунської академії наук та діяльності румунських учених-етнографів на сторінках періодичних видань друкується величезна кількість статей етнографічного спрямування дослідників-ентузіастів. Левова частка їхніх робіт висвітлювала календарну обрядовість румунів Буковини. На Буковині збирання народознавчого матеріалу стало масовим, до нього долучилося багато різночинної інтелігенції – вчителі, священики, адвокати, журналісти, письменники. Серед них найактивніші: священики І.Бераріу (зі Строїнців), О.Длужанський (із Серета), Г.Томояге (з Магали), В.Туртуряну (з Боян), учителі О.Васіліу-Тетеруш (з Тетеруш), М.Лупеску (з Броштени), С.Михейлеску (з Геїнешти і Будени), Л.Мрежеріу (з Кручі), І.Теодореску-Броштени (з Броштени); а також А.Алексі, К.Вартоломей, Н.Васіліу, І.Іешану, Т.Іонеску, Р.Марінеску, В.Мойсей, К.Мораріу, К.Теодореску, С.Теодореску-Кіріляну, П.Хереску та ін. Їх наукова спадщина становить окрему сторінку народознавчих досліджень Буковини і потребує більш глибокого вивчення.

Дослідники-ентузіасти приділяли увагу конкретній тематиці. Наприклад, О.Длужанському [499; 500; 501], П.Хереску [543], С.Михейлеску [621], К.Мораріу [645] та К.Вартоломею [758] притаманно було написання нарисів загального характеру про календарну обрядовість румунів Буковини; зимові

свята описані в роботах І.Бераріу [394], Бордіану [408], Боурел [413], В.Бумбака [416], І.Ешану [548], Р.Марінеску [613; 614; 616; 617], С.Міхейлеску [624], К.Мораріу [646], Н.Столеріу [735], І.Теодореску [748], Г.Томояге [753], Н.Васіліу [760], О.Васіліу-Тетеруша [761], А.Алексі [386]; літнім святam присвятили свої роботи Келетореску [430; 431]; осіннім святam – Р.Марінеску [615]; метеорологічній магії – С.Теодореску-Кіріляну [750]; міфологічним уявленням – І.Бумбак [417], Т.Іонеску [550], С.Міхейлеску [623], К.Теодореску [747]; різного спрямування – С.Міхейлеску [622], В.Мойсей [642] та ін. Виняток становить М.Лупеску, який у своїх дослідженнях спробував охопити весь комплекс календарних звичаїв та обрядів [572-578].

Аналіз робіт збирачів-ентузіастів (28 дослідників, яким належить понад 45 публікацій) свідчить про те, що вони охопили майже всі аспекти календарної обрядовості румунів Буковини. Водночас слід зауважити їх переважне спрямування на зимові календарні свята. Не залишилися поза увагою і міфологічні уявлення народу. Весняні ж свята займали незначне місце на сторінках цих публікацій. Методичний апарат досліджень зводився переважно лише до зазначення місцевості збору, були відсутні пояснення та порівняльний аналіз. Крім того, їхні роботи були невеликими за обсягом (1-3 сторінки). Але, незважаючи на це, вони стали у своїй сукупності цінним джерелом для відтворення характерних рис календарної обрядовості румунів Буковини у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст.

Поява комплексних монографічних досліджень з тематики календарної обрядовості східнороманського населення Буковини означала початок нового етапу у вивченні етнографічного матеріалу на Буковині. Зокрема, потрібно відзначити фольклорні та етнографічні антології І.Г.Сбієри, С.Ф.Маріана, Д.Дана, Є.Нікуліце-Воронки, Л.Боднереску, А.Горовея, Т.Памфіле, Т.Германа. Серед найбільш значимих слід відзначити: «Різдво і Новий рік у румунів» (1904), «Деякі румунські великодні звичаї. Фарбування великодніх писанок» (1908), «Декілька різдвяних та новорічних обрядів у румунів» (1943) Л.Боднереску; «З психології румунського селянина. Звичаї та вірування

парубків і дівчат нашої країни в період любові та напередодні шлюбу» (1909), «Вірування та заботони румунського народу» (1915) А.Горовея; серія статей «Народні вірування буковинців» (1894-1895) Д.Дана; «Румунські народні заклинання» (1886), «Ворожіння, чари та відведення» (1893), 3-томне видання «Свята у румунів» (1898-1901) С.Ф.Маріана; «Звичаї і вірування румунського народу» (1903), «Фольклорні студії» (1908-1913) Є.Нікуліце-Воронки; «Свята у румунів. Літні свята у румунів» (1911), «Кінець Всесвіту. За віруваннями румунського народу» (1911), «Казка стародавнього світу. За віруваннями румунського народу» (1913), «Свята у румунів. Різдво» (1914), «Свята у румунів. Осінні свята та Різдвяний піст» (1914), «Румунська міфологія. За віруваннями румунського народу» (1916-1924) Т.Памфіле; «Колядки, зіркові пісні та весільні побажання. З народу взяті та народу повернені» (1888) І.Г.Сбієри, «Народна метеорологія» (1928) Т.Германа та ін.

Мають певні розбіжності у тематиці роботи, присвячені вивченню сільського життя: «Лужани. Церква, землевласники, село та його мешканці» (1893) [483], «Село Стража та його мешканці» (1897) [488] Д.Дана, а також «Великі Долхешти. Етнографічний нарис» (1897) [625] С.Міхейлеску, хоча у кожній із них присутній етнографічний розділ.

Іон Сбієра своєю роботою «Колядки, зіркові пісні та весільні побажання» (1888) [724] започаткував процес написання праць, присвячених календарній та сімейній обрядовості румунів Буковини. Матеріал зібраний автором у 1861-1871 рр. від старожилів таких буковинських сіл, як Опаїц, Череш, Чудей (північна частина Буковини), Верхній Віков, Нижній Городник (південна частина Буковини). Викликають науковий інтерес описані ним величальні пісні та вірші, які виголошувалися під час новорічних обходів: колядування з *плугом* (*cu plugul*), *бугаєм* (*cu buhaiul*), *зіркою* (*cu steaia*), *дзвіночком* (*cu clopoțelul – Plugișorul*), *ходіння з Іродом* (*Irodul*), *посівання*; зимових драматичних традицій: *ходіння з козою* (*cu capra*), *Маланкою* (*Malanca*); колядок на Водохреща та Великдень. Найціннішими за часом збору, на нашу думку, є вперше згаданий ученим обряд *Маланки* та знайдені у його рукописах

«великодні» колядки.

У статті І.Г.Сбієри та С.Ф.Маріана «Румуни» [612], опублікованій у томі «Буковина» (1899) багатотомної колективної праці «Австро-Угорська монархія в слові та малюнку» міститься також матеріал з календарної обрядовості румунів Буковини.

В етнографічній спадщині Сіміона Флорі Маріана календарна обрядовість посідає одне з провідних місць. Його монографічне дослідження «Свята у румунів» (1898-1901) [606] висвітлює цикл традиційних румунських свят, починаючи з Нового року і закінчуючи Зеленими святами (Св. Трійцею). Матеріал викладений у календарній послідовності: 1-й том охоплює період від Нового року до Великого посту; 2-й – період Великого посту; 3-й – від Великодня до Зелених свят. Незважаючи на священицький сан, принцип наукової об'єктивності диктував С.Ф.Маріану необхідність вивчати не лише християнські, але й язичницькі свята. Серед свят, не пов'язаних з церквою, С.Ф.Маріан дослідив такі: баба Докія, Алекси, Армінден, Марцоля, Цирковії, Філіппії, свято зубів, розбійників, овець, вовків та ін. Етнографічний матеріал зібраний переважно на теренах Буковини особисто автором, частково за допомогою учнів, друзів та колег. Дослідження стосується не лише румунських звичаїв, діапазон порівнянь поширюється до традицій інших народів: він згадав про фарбування яєць у римлян, персів, греків, єгиптян, італійців, іспанців та ін. Оригінальним є опис легенд про писанки, класифікацію великодніх яєць (крашанки, писанки, «вимучені» яйця), виготовлення фарб для яєць, перелік 76 мотивів розпису на писанках, термінології та інструментарію цього ритуального дійства. У праці автор детально розглянув цикли «вовчих» та «вівчарських» свят румунів Буковини.

С.Ф.Маріан присвятив календарній обрядовості й інші свої праці: «Румунські народні заклинання» (1886) [599], «Ворожіння, чари та відведення» (1893) [603]; цілу серію статей [581-593; 596].

Аналізуючи вказані праці і рукописи С.Ф.Маріана, можна з упевненістю стверджувати, що він створив справжній фольклорний архів Буковини, як

А.М.Марієнеску для Баната, І.Поп-Ретеганул для Хунедоари тощо.

Тематику календарних свят продовжив один із послідовників С.Ф.Маріана – Тудор Памфіле. Вона простежується у його працях «Літні свята у румунів» (1911) [674], «Осінні свята та Різдвяний піст» (1914) [678], «Свята у румунів. Різдво Христове» (1914) [677] та ін. На відміну від трилогії С.Ф.Маріана, у роботах Т.Памфіле увагу акцентовано на дослідженні релігійних свят. В основному етнографічний матеріал з Буковини він почерпнув з робіт С.Ф.Маріана, Є.Нікулице-Воронки та ін., хоча є відомості, надіслані респондентами: Д.Даном зі Стражі, М.Лупеску (Богденешти та Спетерешти), П.Кирстяном (Верхній Віков), А.Васіліу (Тетеруш), А.Морару (Петрівці), В.Унгуряном (Міток) та ін. Зокрема, буковинська народна обрядовість описана в розділах, присвячених літнім *мошам*, святам Івана Купала (Синзиєне), св. Іллі, св. Пантелеймона, св. Марії, св. Симеона, св. Михайла, св. Андрія, св. Варвари, Різдва Христового та зимовим календарним традиціям. Значний документальний масив міститься у роботах Т.Памфіле, що висвітлюють дівочі ворожіння та міфологічні уявлення народу [675; 676; 679; 680; 683; 684].

Щодо відтворення етнографічної специфіки Буковини потрібно назвати серію статей Д.Дана, опублікованих у «Буковинській газеті» за 1894-1895 рр. під загальною назвою «Народні вірування буковинців» [486; 487]. Матеріал поспіль надрукований ученим у 21 номерах газети і містив 1000 народних вірувань. Ними дослідник охопив весь комплекс традиційної культури румунів Буковини: календарну та сімейну обрядовість, народну медицину, магію, метеорологію, тлумачення снів тощо. Докладно подані вірування, які супроводжують найголовніші календарні свята: Великдень, св. Юрія, св. Фоки, Водохреща, св. Андрія, Різдво, Новий рік. Відображення знайшов також комплекс дівочих ворожінь, захисних магічних дійств проти нападу вовків, передбачення погоди тощо.

Інформація про календарну обрядовість східнороманського населення Буковини міститься також у працях Д. Дана, присвячених сільському життю, а також низці наукових статей [477-480; 484; 488].

Календарна обрядовість румунів Буковини описана також у роботах Є.Нікуліце-Воронки «Звичаї і вірування румунського народу» (1903) [764], «Фольклорні студії» (1908-1913) [765], а також у серії статей [656-662]. Перша фундаментальна праця Є.Нікуліце-Воронки «Звичаї і вірування румунського народу» видана у 1903 р. у Чернівцях. Величезний за обсягом матеріал, зібраний дослідницею у буковинських селах, структурно поданий відповідно до основних космічних елементів: I – створення світу і людини, космогонія; II – земля; III – повітря; IV – вода; V – вогонь. Народна демонологія посідала у цій роботі одне з провідних місць.

За методикою дослідження Є.Нікуліце-Воронка належала до міфологічної школи. У своїх роботах вона вбачала джерела багатьох форм традиційної народної культури у римській міфології, а в кожному образі-персонажі – втілення природних стихій та елементів. Однак міфологічний підхід аніскільки не спотворив суті об'ємного матеріалу, зібраного нею на Буковині. Праці Є.Нікуліце-Воронки ґрунтуються на масивному охопленні оригінального фактажу. Найчастіше дослідниця використовувала інформацію з румуномовних населених пунктів північної частини Буковини, а саме: Багринівки, Боян, Волоки, Іжівців, Йорданешт, Магали, Остриці, Ропчі та ін. Вона описала такі календарні звичаї та обряди, як *Маланка*, дівочі ворожіння, магічну практику відвернення дощу та граду у виконанні *ґріндінарів*, захисні дієства, пов'язані з циклами «вовчих» та «вівчарських» свят тощо.

Л.Боднереску свою популярність здобув роботами «Різдво і Новий рік у румунів» (1904) [404], «Деякі румунські великодні звичаї. Фарбування великодніх писанок» (1908) [405] та ін. У першій з них він подав найхарактерніші театралізовані елементи новорічних та різдвяних свят: ходіння з *козою*, *бугаєм*, *плугом*. Не залишилися поза його увагою і дівочі ворожіння. У статті опубліковано декілька оригінальних обрядових віршів, наприклад «О, Лерум, Боже» («O, Lerum Doamne»), «Флоріле далбе» («Florile dalbe»), текст щедрівок ходіння з *плугом* та ін. Ілюстративним матеріалом послужили чотири фотографії: «Коза і бугай», «Хора», «Аркан», «Колядники».

Основні ідеї та напрацювання статті лягли в основу його наступного дослідження «Деякі румунські звичаї до Різдва та Нового року» (1943) [406].

Праця Л.Боднереску «Деякі румунські великодні звичаї. Фарбування великодніх писанок» була однією з перших наукових праць даної тематики. В окремому розділі праці, в якому висвітлені джерела традиції фарбування яєць у червоний колір, подані 7 версій її походження. Велику цінність має також класифікація автором орнаментів писанок, які поділені на 5 груп (серій): тваринний світ, рослинні мотиви, знаряддя праці, господарські орнаменти, різне. Аналізуючи джерельну базу роботи Л.Боднереску, довідуємося, що під час збирання етнографічного матеріалу вчений використовував власних інформаторів. Найактивнішими з них були: Е.Дубеу з Терблечі (північна частина Буковини) та Е.Бераріу з Костини Сучавського повіту. У кінці роботи містяться додатки: текст заклинання для корови, від якої відібрано молоко; 43 орнаменти великодніх писанок; 3 фотографії; схема пристрою для розмальовування яєць тощо.

Як і Т.Памфіле, А.Горовей (1864-1952) також не був буковинцем за місцем народження і проживання. Але, незважаючи на цей факт, буковинський матеріал стосовно календарної обрядовості знайшов відображення у таких його працях, як: «З психології румунського селянина. Звичаї та вірування парубків та дівчат нашої країни напередодні любові та шлюбу» (1909) [535], «Вірування та забобони румунського народу» (1915) [536; 537] та серії статей [531-534].

Інформативна база «Вірувань та забобонів румунського народу» дуже потужна, в книзі описано 4549 вірувань і забобонів, з яких приблизно п'ята частина – з Буковини. Розміщені вони в алфавітному порядку. Буковинський етнографічний матеріал найяскравіше відображений у зв'язку з календарними святами річного циклу. Інформація з Буковини зібрана за допомогою групи збирачів, які гуртувалися навколо журналу «Вечорниці» і спілкувалися з широкою мережею місцевих інформаторів. Як зазначив сам автор у вступі, найбільший внесок зробили С.Кіріляну (зібрав дані з с. Педурени, Леспезь, Васкани), М.Лупеску (Броштени), П.Хереску (Геїнешти), В.Ціфеску (Шарул-

Дорней), В.Худіце (Богденешти), Н.Томеску (Джурджешти), С.Міхайлеску (Джулешти), Т.Іонеску (Долхаска) та ін. Однак описовість роботи дослідника була піддана критиці у румунській науковій літературі. Приводом стали відсутність докладної систематизації матеріалу за видами і місцевістю збору, відтворення текстів по пам'яті, недостатньо повні дані про інформаторів, описово-фактологічний характер праць [492. – Т. 2, с. 133-136].

«Народна метеорологія» Т.Германа (1928) [525] поклала початок вивченню нової тематики, пов'язаної з календарною обрядовістю румунів. Матеріал для неї зібраний дослідником до 1914 р. з населених пунктів Трансільванії, Мараморощини та Буковини (є посилання на Чернівці та Ватра Молдовіцей). Автентичні етнографічні дані систематизовані автором за певною схемою: народні прикмети про погоду (за відчуттям людини, за поведінкою домашньої худоби, диких тварин, комах, за атмосферними явищами тощо), обряди *папаруда*, *калоян*, міфологічні уявлення про *соломонарів* тощо. У додатках автор подав тексти дитячих віршів метеорологічного спрямування, дані про інформаторів та вказав ареал збору матеріалів.

Однією з особливостей праць румунських учених-етнографів, присвячених цій тематиці, є опис календарних свят переважно осінньо-зимового циклу. Крім досліджень А.Горовея та Т.Памфіле, в яких етнографічний матеріал, зібраний на теренах Буковини, займає невелику частку, решта зазначених робіт ґрунтуються, в основному, на буковинському етнографічному матеріалі. Так, праця І.Г.Сбієри, присвячена колядкам та зірковим пісням, є однією з перших, де у буковинських румунів згадана *Маланка*. Тритомне видання С.Ф.Маріана «Свята у румунів» було одним із перших ґрунтовних монографічних досліджень календарної обрядовості у румунській літературі, яке базувалося на етнографічному матеріалі з Буковини.

Незважаючи на той факт, що Буковина у цей період перебувала у складі Австрійської (Австро-Угорської) імперії, а «бессарабська» частина сучасної Чернівецької області – у державних кордонах Російської імперії, етнографічні дослідження відбувалися на обох територіях одночасно. Одна з перших робіт,

присвячених календарній обрядовості молдаван Хотинського повіту належить Болеславу Хаждеу (1812-1866). Маємо на увазі його статтю «Забобони і чаклунство у молдаван», надруковану у 1845 р. [350]. Разом зі своїм братом Олександром Хаждеу він сприяв активізації етнографічних досліджень у краї, залученню до цього процесу прогресивно налаштованих представників інтелігенції.

Виконуючи урядове доручення щодо статистичного, географічного економічного та етнографічного опису Бессарабії, офіцер генерального штабу, член Російського географічного товариства А.Защук (1828-1905) був у 1859 р. відряджений до Кишинєва. Прискіпливий молодий дослідник власноруч записував від місцевих жителів інформацію етнографічного характеру: народні прикмети, вірування, приказки тощо [193, с. 17]. Результатом його дослідницької роботи стали «Матеріали для географії та статистики Росії» (1862), в яких автор звернув увагу на процес взаємозапозичення культурних елементів між молдаванами та русинами, описав комплекс святкових страв молдаван, зимові драматичні традиції, обряди, приурочені до днів свв. Георгія, Андрія, Фоки, перекази про русалок [121, с. 450, 462-463, 484-494] та ін.

Характерною ознакою цих досліджень про бессарабських молдаван була їхня описовість. Насамперед подавались статистичні дані (зокрема, у роботі А.Защука). У них знаходимо повідомлення лише про окремі аспекти календарної обрядовості.

Більш системно етнографічна інформація про Бессарабію (у тому числі населення Хотинського повіту) висвітлена Поліхронієм Сирку (1855-1905) та О.Матєєвичем (1888-1917). По суті, їм належать розвідки, в яких вперше зроблена спроба всебічно дослідити календарну обрядовість молдаван. Серед таких робіт П.Сирку потрібно згадати «Святкові звичаї та пісні бессарабських молдаван на Різдво та Новий рік» (1874) [323], «З побуту бессарабських румун» (1914) [324] та ін. В останній з названих праць автор комплексно проаналізував календарні звичаї та обряди, вірування у міфічні істоти, забобони тощо.

Календарні звичаї та обряди стали об'єктом вивчення у таких роботах

О.Матеєвича як «Нарис молдавських релігійно-побутових традицій» (1912) [199], «Молдавські свята від Великодня до П'ятидесятниці» (1913) [200], «Новий рік у молдаван» (1915) [201] та ін. У них автор подав перелік річних свят, народний поділ календарного року та доби [199], звичаї та обряди, приурочені до «русаліївських» четвергів, дня св. Георгія, охарактеризував основні риси любовної та плювіальної обрядовості [200], а також новорічні звичаї та обряди [201].

Етнографічні роботи П.Сирку та О.Матеєвича вигідно вирізняються серед праць як попередників, так і своїх сучасників. Вони зробили спробу заглибитись у сутність описаних ними етнографічних явищ, зрозуміти причини їх виникнення. Усталені народні традиції і звичаєвість розглядалися ними в динаміці, виокремлюючи в цих процесах різноманітні за часом виникнення субстрати, певний акцент зроблений на процесі трансформації календарних обрядів. Обидва автори широко використовували порівняльний матеріал, дані історії, етнографії, лінгвістики. Наприклад, О.Матеєвич у своїх статтях посилався на роботи Д.Кантеміра, Б.Хаждеу, С.Маріана, запропонував власну класифікацію календарних свят. На жаль, порівняно з етнографічними антологіями своїх румунських колег (С.Маріана, Є.Нікуліце-Воронки, Д.Дана та ін.), у цих працях етнофольклорний матеріал про населення Хотинського повіту поданий у незначному обсязі.

Для порівняльного аналізу були використані статті щодо календарної обрядовості українського населення Хотинщини, опубліковані на сторінках «Кишинівських єпархіальних відомостей» у період з кінця ХІХ – до початку ХХ ст. Серед їхніх авторів представники місцевої інтелігенції В.Завойчинський [120], С.Кульчицький [176] та ін.

Ще одним джерелом інформації про календарну обрядовість румунів і молдаван Буковини – це матеріали, зібрані під час наукових експедицій.

У 60-х рр. ХІХ ст. збором етнофольклорного матеріалу займався В.Герман Поп, який представляв на Буковині загальнорумунську комісію зі збирання фольклору [435]. Від російської етнографічно-статистичної експедиції у 1864-

1870 рр. буковинський етнографічний матеріал вивчав П.Чубинський [364]. Маючи удосконалене технічне забезпечення (фонограф), дослідження усної народної творчості в краї у 1912-1916 рр. проводив Д.Кіріак. Крім обрядових пісень, в його колекції можна побачити тексти колядок, обряду *nanaruda* (с. 161-170) тощо, зібрані у селах Геїнешти, Ротопенешти, Валя Сяке, Мелінь, Петія сучасного Сучавського повіту Румунії [565]. На початку ХХ ст. на Буковині діяв також Комітет для збору румунських народних пісень на чолі з М.Фрідвагнером, який у 1907 р. розповсюдив анкету для збору румунської народної пісні [389].

Взаємовплив культур молдаван і русинів Хотинського повіту знайшов відображення у роботі «Матеріали для етнографічної карти Бессарабської губернії» (1916) [68]. Фактаж для згаданої праці був зібраний російським демографом В.Бутовичем у 1907 р. за допомогою місцевих учителів народних шкіл та частково духовенства. Поряд зі значним обсягом статистичних даних у збірці подано аналіз впливу традиційної культури молдаван на русинів Хотинського повіту.

Інформація про календарну обрядовість молдаван міститься у праці віце-голови Російського географічного товариства В.П.Семенова (Тянь-Шанського) «Росія. Повний географічний опис Нашої Вітчизни. Настільна та дорожня книга» (1910). У ній, крім відомостей про інші етноси Бессарабії, є народознавчі відомості про молдаван: уявлення про душі померлих нехрещених дітей, святкування 9-ти четвергів після Великодня, традиція проведення зимових драматичних обрядів *Кодрян*, *Тоболток* [308, с. 204-206] та ін.

Опис різних сторін календарної обрядовості східнороманського населення Буковини свого часу відображений на сторінках періодичних видань. Найчастіше повідомлення подібного характеру друкувалися у таких румуномовних журналах та газетах, як «Бджола» («*Albina*»), «Карпатська бджола» («*Albina carpaților*»), «Літературний альманах» («*Almanahul literar*»), «Друг сім'ї» («*Amicul familiei*»), «Друг народу» («*Amicul poporului*»), «Аннали Румунської академії» («*Analele Academiei Române*»), «Національний захист»

(«Apărarea națională»), «Національний захисник» («Apărătorul național»), «Румунська зоря» («Aurora română»), «Церква і школа» («Biserica și școala»), «Буковинський народний календар» («Calendarul poporului din Bucovina»), «Календар Товариства для культури» («Calendarul Societății pentru cultură»), «Лампада» («Candela»), «Траянова колона» («Columna lui Traian»), «Літературні бесіди» («Convorbiri literare»), «Пробудження народу» («Deșteptarea poporului»), «Сім'я» («Familia»), «Листок для розуму, серця та літератури» («Foaia pentru minte, inimă și literatură»), «Листок Товариства» («Foaia Societății»), «Буковинська газета» («Gazeta Bucovinei»), «Селянська газета» («Gazeta săteanului»), «Трансільванська газета» («Gazeta de Transilvania»), «Іон Крянге» («Ion Creangă»), «Спостерігач» («Observatorul»), «Батьківщина» («Patria»), «Ластівка» («Rândunica»), «Римлянин» («Romanul»), «Літературна Румунія» («România literară»), «Вечорниці» («Șezătoarea»), «Румунський телеграф» («Telegraful român»), «Трибуна» («Tribuna») та ін., а також німецькомовних: «Щорічник Буковинського крайового музею» («Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museum»), «Буковинський журнал» («Bukowinauer Journal»), «Румунський журнал» («Römanische Revue»); україномовних: «Буковинські відомості» («Буковинські вєдомості»); російськомовних: «Кишиневские епархиальные вєдомости», «Одесский вестник», «Записки Одесского общества истории и древностей», «Записки Юго-Западного отдѣла императорскаго Русскаго Географическаго Общества» та ін. Ознайомлення із згаданими періодичними виданнями дали змогу дізнатися про перші публікації, присвячені календарній обрядовості, проаналізувати еволюцію наукових поглядів відомих авторів та методів їхньої роботи. Інформація, вміщена на їхніх сторінках, стала надійним підґрунтям для видання тематичних збірок румунських етнографів зазначеного періоду. Слід відзначити як позитивний факт упорядкування та видання тематичних збірок С.Ф.Маріана: «Румунська міфологія» [609] та «Румунська ботаніка» [610] (упорядковані бухарестською дослідницею А.Олтяну).

Під час типологізації певних календарних обрядів виявлена безперечна необхідність залучення монографічних досліджень сіл та робіт, присвячених

етнографічним зонам Буковини, як окремої групи джерел. Зокрема, були використані **31** монографічних досліджень сіл. В них систематизована історична, географічна та етнографічна інформація з близько **11** сіл північної частини Буковини: Бояни [402], Верхні Петрівці [751], Динівці [393], Дяківці (Проботешти) [692], Красноільск [505], Купка [475], Магала [653], Нижні Петрівці [751; 770], Станівці [516], Строїнці [714], Тарасівці [629] та **20** сіл – Арборе [503], Беркісешти [559], Білка [648], Бурдужени [523], Валя Сяке [644], Верхні Пиртівці [452], Геленешти [520], Корлата [695], Костина [696], Лісаура [627], Мірослевешти [643], Нижній Городнік [454], Нижні Пиртівці [549], Пояна Стампій [380], Путна [462], Рошкани [547], Старі Фратівці [570], Удешти [619; 756], Фунду Молдовой [519], Стулпикани, Букшоая, Доротей, Плотоніца, Фрасін, Джеменя, Негріляса, Остра, Слетіоара [497] її південної частини.

Підсумовуючи інформацію щодо календарної обрядовості у вищевказаних монографічних описах, потрібно зауважити ту особливість, яка зводиться до переважного висвітлення зимових свят та драматичних традицій, охоплюючи період від Різдва до Водохреща. Так, наприклад, у монографічних дослідженнях, присвячених селам Динівці, Нижні Петрівці, Удешти, Корлата, Нижній Городнік, Білка та ін., подано матеріал лише про зимові звичаї та обряди. У деяких випадках – більш детально, в інших – побіжно характеризуються такі обряди, як *колядування, посівання*; драматичні дійства – *ходіння з козою, оленем, коником, ведмедем, Маланка, Бужор, Груя, Жоян, Корой*. Часом описано оригінальні, рідкісні обряди: *Джіновьєса, Фет-Фрумос, Арнеуцій* (Нижні Петрівці) або *ходіння з церквушкою*, що нагадує український *вертеп* [497, с. 134-142]. Щодо решти календарних свят, то вони відтворені стисло (від однієї до двох сторінок). Йдеться про села Красноільск, Лісаура, Мірослевешти, Нижні та Верхні Петрівці, Пояна Стампій, Станівці, Строїнці, Фунду Молдовой. Існує також певна кількість праць, в яких автори зробили наголос на одній складовій календарної обрядовості, як-от дівочих ворожіннях (Бояни [402, с. 251-253], Красноільск [505, с. 152-154], Купка [475, с. 316-317], Мірослевешти [643, с. 312-313], Рошкани [547, с. 242-244], Тарасівці [629]);

плювіальних обрядах – Валя Сяке [644, с. 58-60], Купка [475, с. 308-316], Нижні та Верхні Петрівці [751, с. 81-82], а також на уявленнях про міфічні істоти у народному календарі, звичаях та обрядах, приурочених дням тижня тощо. Щодо методичного рівня монографічних досліджень, то лише у невеличкій їх частині є списки інформаторів, посилання на респондентів. Серед таких праць привертає увагу монографія Н.Кожокару, присвячена селу Верхні Пиртівці. Зокрема, науковий інтерес представляє запис бесіди автора з місцевою знахаркою [452, с. 232-240].

Окремо потрібно відзначити монографію В.Діакона «Етнографія та фольклор у басейні р. Суха на Буковині» (2002), що по суті є ґрунтовним дослідженням традиційної культури 9-ти сіл басейну. Вона вирізняється глибиною та методичним рівнем подання матеріалу. Календарній обрядовості В.Діакону присвятив понад 320 сторінок праці, ґрунтовно дослідивши звичаї та обряди, приурочені до Різдва, Нового року, Водохреща, Великодня. Книга ілюстрована низкою фотографій, подеколи унікальних – наприклад, щедрувальників з с. Доротей, які впрягли у новорічний плуг чотирьох волів. Методика дотримана фахово, дані про інформаторів повні. Ретельно вивчено міфічний світогляд селян долини Сухи, магічну практику, ворожіння тощо.

Приклад даної роботи підтверджує тезу про те, що в разі, коли автор є місцевим жителем, має ґрунтовну фахову підготовку, любов до предмета дослідження, тоді монографічні дослідження сіл чи зональні монографії стають одними з найцінніших видів джерел.

Праці, присвячені етнографічним зонам Буковини, є черговим кроком в аналізі місцевого етнофольклорного матеріалу після монографічних досліджень, присвячених конкретним населеним пунктам. Серед них слід відзначити наступні роботи: «Етнографічна зона Сучави» (1987) М.Спину і Г.Братіловяну [732], «Фольклор з околиць Сучави» (1972) В.Адескеліцей [384], «Етнографічна зона Сірет – Сучава» (1991) Д.Кусіака [476], «Фольклор з Радівецького краю» (1969) В.Адескеліцей і І.Чуботару [385], «Фольклор з

Дорнського краю» (1983) Д.Скерлетяну, Г.Жукана, Д.Нісію [504], «Край Ватра-Дорней» (1993) Г.Паци [691], «Етнографічна зона Кимпулунг Молдавський» (1996) Д.Русана і М.Заханюка [715], «Фольклор з Кимпулунга Молдавського краю» (1971) [496] та «Кимпулунг Молдавський – фольклорне вогнище» (1975) [561] Г.Жукана. У цих роботах міститься матеріал з етнографічних зон сучасного Сучавського повіту Румунії: Сучави, Серету, Радівців, Ватра-Дорней, Кимпулунга Молдавського.

В основному в цих роботах коротко охарактеризовані звичаї та обряди календарного циклу, що проводяться населенням певної етнографічної зони. Як і в монографічних дослідженнях сіл, автори цих робіт основну увагу приділяють зимовим обрядам, як-от: *коза, олень, Маланка* та ін. [496, с. 275-285; 504, с. 301-315; 561, с. 67-69; 715, с. 152-155]. Решта календарних звичаїв та обрядів відтворена побіжно. У деяких працях вміщено фото, є покажчик інформаторів та населених пунктів, з яких зібрано матеріал. Але хотілося би побажати авторам подібних робіт надалі уникати певних недоліків: не всі ритуали календарного року проаналізовані, відсутній аналіз специфіки проведення календарних обрядів на території обраної зони, в основному не застосований джерельний матеріал з тематики (майже не використані праці С.Маріана, Є.Нікулице-Воронки, відповіді на анкети Б.Хаждеу, Н.Денсушану, матеріали з архівно-музейних установ м. Ясси, Клуж-Напоки та Бухаресту, в яких міститься чимала інформація з населених пунктів Сучавського повіту). Вказані застереження не дають змоги розглядати ці роботи як такі, що пропонують вичерпний матеріал з етнографічних зон південної частини Буковини. Саме тому інформація, вміщена на їхніх сторінках, потребує вивчення в поєднанні з іншими виданнями.

Певну спробу залучити відомості з фондів архівно-музейних установ, друкованих джерел, зроблено у монографіях «Фольклор з околиць Сучави» та «Фольклор з Радівецького краю», авторами яких є провідні яські етнографи В.Адескеліцей та І.Чуботару. Так, у першій праці вміщено польові матеріали, зібрані 1969 р. під час експедицій групою яських дослідників у 26 населених

пунктах південної частини Буковини. Переважна кількість текстів календарного циклу свят стосуються колядок та щедрівок.

Інформацію про календарну обрядовість можна також почерпнути з опублікованих фольклорних збірок. Серед таких праць, які містять суттєвий буковинський матеріал, слід відзначити: «Румунські народні пісні» (1969) М.Костекеску [460], «Фольклор з Нижньої Молдови» (1969) І.Опрішана [672], «Поезія календарних обрядів» (1975) Н.Беєшу [70], «Молдавська народна драма. Антологія» (1976) Г.Спатару [317], «Народний театр» (1981) Г.Спатару і Ю.Філіпа [745], «Зимові обряди. Музичний фольклор з дитячого репертуару. Музична типологія. Колекція пісень» (1981) С.Попа [701], «Фольклор з Верхньої Країни» (1983) В.Попа [702], «Румунські народні пісні, обряди та традиції» (1984) Н.Кожокару [453], «Фольклор з Країни Буків» (1973) колективу авторів [515] та ін.

В основному у цих фольклорних збірках вміщено фольклорний матеріал з південної частини Буковини. Виняток становлять праці М.Костекеску, «Фольклор з Країни Буків», «Поезія календарних обрядів», «Молдавська народна драма. Антологія» та «Народний театр». В них опубліковані колядки, щедрівки, заклинання, зіркові пісні [70; 460; 672], сценарії новорічних драматичних обрядів: *Банда луй Жоян, Бужор, Стефан Великий, Груя луй Новак, Корбя, Грігораши, Пеунашул кодрілор, Гая, Фет-Фрумос, лелека, коза, ведмідь, олень* та ін. [70; 317, с. 48-58, 66-68, 70-83, 89-94, 96-116, 130-141, 144-153, 180-196, 206-212; 453; 702; 745, с. 32-51, 90-94, 96-104; 134-201], тексти плювіальних обрядів: *калоян, папаруда*, під час винесення на подвір'я ритуальних предметів та ін. [453; 460; 702]. У більшості робіт подано покажчик населених пунктів та список інформаторів.

Значний народознавчий матеріал, зібраний на території Чернівецької області, подано у роботі «Фольклор з Країни Буків» [515], авторами яких є провідні кишинівські та чернівецькі дослідники: Н.Беєшу, Г.Ботезату, І.Буруяне, В.Кіселіце, В.Чірімпей, Ю.Філіп, А.Хинку, Е.Жунгієту, С.Морару, Г.Бостан та Д.Ковальчук. Вона є продовженням публікацій зональних

досліджень молдавського фольклору, які проводилися, починаючи з 1973 р. Праця містить у собі об'ємний матеріал календарного циклу з понад 30-ти північнобуковинських сіл. Фольклорний матеріал був зібраний під час польових досліджень і зберігається у Центральному науковому архіві Академії наук Республіки Молдова, а також у власних фольклорних колекціях чернівецьких дослідників Г.Бостана та Д.Ковальчука. Тематика вивчення календарної обрядовості різноманітна: свята, традиції, заклинання, ворожіння, дитячий фольклор тощо. Дане дослідження дає змогу прослідкувати еволюцію обрядів *калоян*, *папаруда* на території Чернівецької області на прикладі конкретних сіл, подані народні прикмети про прогнозування погоди, практику *цибулинного календаря*, комплекс дівочих ворожінь [515, с. 87, 90-99, 107-108] та ін. Збірка ґрунтується на вагомій документальній основі.

Роботи цієї групи джерел надають цінну інформацію про проведення календарних обрядів у конкретних населених пунктах Буковини, що створює передумови для картографування етнографічних явищ. У поєднанні з іншими джерелами вони сприяють комплексному дослідженню порушеної тематики.

Підсумовуючи огляд джерел, можна відзначити наявність значної кількості архівно-музейних та друківаних матеріалів, присвячених календарній обрядовості східнороманського населення Буковини, які відносяться хронологічно до XV – початку XXI ст. Труднощі їх вивчення полягали у тому, що документальні джерела та друковані матеріали розпорошені по багатьох архівах та музеях України, Румунії та Республіки Молдова. У результаті пошукової роботи вдалося виявити певну кількість нових документів, які введені в науковий обіг уперше. У своїй сукупності зазначені у роботі групи джерел становлять підґрунтя документального забезпечення проблеми, а їх комплексне використання дає можливість досягти мети дослідження.

Р О З Д І Л 2
СОЦІАЛЬНІ Й ЕТНОКУЛЬТУРНІ ПРОЦЕСИ НА БУКОВИНІ
XIX – ПОЧАТКУ XXI СТ.

(на прикладі східнороманського та українського населення)

Землі регіону, розташовані у межиріччі Черемошу, Верхнього Сірету, Верхнього Пруту та Середнього Дністра здавна знаходились у контактній зоні різноетнічних утворень. Результати археологічних досліджень вказують на заселення вказаної території протослов'янськими племенами – носіями тшинецько-комарівської археологічної культури (XVII-XIV ст. до н. е.). Наприкінці XIV – XII ст. до н. е. простежується проникнення на ці землі носіїв північнофракійської археологічної культури Ноа, які асимілювали, або частково витіснили існуюче населення. У свою чергу, вони були асимільовані новою хвилею племен, які у XII – VIII ст. до н. е. прийшли з півдня (культура фракійського гальштату). У цей же час територію Середнього Подністров'я заселили племена з північного сходу, представники чорноліської культури (VIII-VII ст. до н. е.). У цей період мали місце активні контакти праслов'янського та фракійського світів. Вважається, що наслідком таких контактів було й певне змішування різноетнічного населення. Особливо це стосується районів порубіжжя між цими двома великими культурно-історичними областями [117, с. 93].

Після західноподільської скіфської культури, рештки якої знайдені на території краю (VII – III ст. до н. е.), у II – I ст. до н. е. з північного заходу проникають носії поліетнічної культури Поянешти-Лукашівка. Це населення пов'язують із згаданими античними авторами племенами бастарнів [117, с. 147], які включали до свого складу слов'ян, гето-фракійців, кельтів і германців.

У першій половині I ст. н. е. в означеному регіоні проживало населення, яке археологи відносять до липецької культури. Ознаки їх перебування на території краю знаходять до III ст. Вчені вважають, що носіями цієї культури

були вільні даки, які під тиском римської експансії емігрували на північ [117, с. 148-149]. У цей же час у регіон прибуває невелика кількість кочівників-сармат, які осідають тут. Етнічна картина в цих місцях стабілізується у III – першій половині V ст., коли тут мешкають носії культури карпатських курганів (гето-дакійське населення) і черняхівської культури (слов'янське населення). За археологічними даними межею між цими етнічними групами була р. Прут.

На основі археологічних досліджень проведених на території Буковини встановлено, що починаючи з середини I тис. н. е. тут проживали носії слов'янських археологічних культур: прасько-корчацької (V – VII ст.) та лукирайковецької (VIII-X ст.). На землях краю їх поселення, городища та поховальні пам'ятки зафіксовані у понад 200 пунктах [272, с. 53].

У кінці X ст. дані землі були включені до складу Київської Русі (після походу князя Володимира). В XII – першій половині XIII ст. тут відомі лише пам'ятки давньоруської археологічної культури, яку пов'язують з давньоукраїнським етносом [272, с. 64-106]. Протягом другої половини XIII – XIV ст. знайдені археологічні пам'ятки Галицько-Руського князівств (Червона Русь). З кінця XIV ст. до регіону проникає східнороманське населення і до австрійського періоду зберігається схожа картина з незначними змінами.

Отже, територія регіону здавна була контактною зоною між слов'янською і фракійською етномовними культурами, і, відповідно до цього, у певні історичні періоди переважав один етнос, а в інший – другий. Для цього регіону, за даними археології, характерне черезполосне проживання. Фактично можна говорити про постійну етнічну взаємодію, яка посилювалась в окремі історичні періоди.

Одночасно з процесом етногенезу українців йшов аналогічний процес у їх сусідів – румунів і молдаван.

Корені румунського етносу – це фракійські племена гетів та даків. За часів Римського панування гето-даки були романізовані. У VI ст. утворилася дако-романська спільнота, до якої включилися слов'яни, які вплинули на духовну й матеріальну культуру румунів. На рубежі I – II тис. утворилася східнороманська волоська етноспільнота.

Молдавани, належать, як і румуни, до середньоєвропейської раси великої європеїдної раси з домішками середземноморського компонента. В етногенезі молдаван брали участь волохи, які сформувались на півночі Балканського півострову і в Карпатах на основі групи фракійських племен, які зазнали романізації. Внаслідок взаємних контактів волохів зі східними слов'янами у Східному Прикарпатті сформувалася молдавська народність.

При визначенні етнічних контактів на українсько-молдавському прикордонні проф. О.Курочкін розрізняє два етапи культурно-побутового зближення: слов'яно-волошський (5-6 ст.) та україно-молдавський (14-15 ст.). За твердженням ученого, наслідком багатовікового симбіозу неспоріднених у генетичному плані культур стало формування на українсько-молдавському прикордонні особливої регіональної святково-обрядової спільності [183, с. 100-101]. Досліджуючи етнічний кордон між українцями і східними романцями та зони їх давнього змішаного розселення (північна частина Буковини і Бессарабія), В.Зеленчук відзначив, що культурно-історична специфіка вказаного регіону сформувалась вже починаючи з 13-14 ст. [124, с. 41, 51-52].

Вивчаючи проблему етнічних територій і етнічних кордонів П.І.Кушнер також виділяв Хотинський повіт, північна частина якого сьогодні охоплена адміністративними межами Чернівецької області, з його змішаним українсько-молдавським населенням, як зразок етнічного рубежу двох народів, близьких за культурою та різних за мовою [185, с. 34]. Слід також зазначити, що територія Буковини і Бессарабії була визначена німецьким лінгвістом Г.Брюске «основною зоною мовних і культурних взаємодій молдаван (румун) і українців» [342, с. 14].

Характер міжетнічних взаємозв'язків на території Буковини (сучасна Чернівецька область та Сучавський повіт) значною мірою визначається особливостями територіального розселення її основних національних груп – українців, румунів та молдаван. Так, румуни компактно проживають у сучасних Сторожинецькому, Глибоцькому, Герцаївському та кількох селах Новоселицького районів Чернівецької області, вони становлять основне

населення у всіх дистриктах Сучавського повіту Румунії; молдавани в більшості сіл Новоселицького району, с. Шишківці Сокирянського р-ну, с. Колінківці Хотинського р-ну; українці складають переважну більшість у Вижницькому, Путильському, Кіцманському, Заставнівському, Хотинському, Сокирянському, Кельменецькому районах Чернівецької області (у Сторожинецькому, Глибоцькому та Новоселицькому їх – відносна більшість); чисельна українська меншина представлена у Сучавському повіті Румунії.

Якщо у період XIII – XVIII ст. вся територія Буковини належала до однієї держави – Молдавського князівства, то одним з факторів, який вплинув на етнокультурні процеси в краї XIX – початку XXI ст., було перебування певних його територій у складі декількох держав. Так, якщо взяти за приклад сучасну Чернівецьку область, то у період XIX – початку XX ст. одна її частина перебувала у складі Австрійської (з 1867 р. Австро-Угорської) імперії (Вижницький, Путильський, Кіцманський, Заставнівський, Сторожинецький, Глибоцький, частина Новоселицького районів); інша – у 1812 р. долучена до Російської імперії, де перебувала до 1918 року (Хотинський, Сокирянський, Кельменецький, частина Новоселицького районів); що ж до сучасної Герцаївщини, то її включено до Чернівецької області лише у 1940 р.

Якщо східнороманська меншина проживає компактно на території Чернівецької області, то у Сучавському повіті не існує чіткої лінії етнічного кордону. Так, якщо частина гуцульського населення проживає компактно в Карпатах, то решта українського населення передгірської та степової зон фактично розташовані вкрапленнями серед румунського етнічного масиву. Цілком очевидно, що факт компактності розселення значною мірою впливає на збереження етнокультурної ідентичності.

Буковина у складі Австрійської (Австро-Угорської) імперії (1774-1918 рр.).
На рубежі XVIII і XIX ст. у регіоні, який став основним об'єктом нашого етнологічного дослідження, відбулися суттєві геополітичні зрушення. Як вдячність за посередницьке сприяння під час російсько-турецької війни (1768-1774 рр.) Росія і Туреччина дозволили Австрії анексувати у 1774 р. північно-

західну частину Молдови, яка стала імперською провінцією під назвою Буковина. В результаті акта, узаконеного у 1775 р., до Австрійської імперії відійшла територія площею 10439 км² [261, с. 17] і з населенням, яке налічувало від 70 до 80 тисяч осіб.

Відсутність військових дій протягом 140-річного періоду австрійського адміністрування в краї, зміни в соціальному та економічному розвитку, сприятливі природні умови позитивно вплинули на демографічну ситуацію. Це підтвердили результати переписів населення означеного періоду. У 1846 р. на Буковині налічувалось вже 371,1 тисячі мешканців; у 1851 р. – 379,2 тисячі (+ 2 %); у 1854 р. – 395,4 тисячі (+ 4 %); у 1857 р. – 456,6 тисячі (+ 15 %). Аналогічна динаміка зберігалась і в наступні роки: 1869 р. – 512 тисяч (+ 12 %); 1880 р. – 571,7 тисячі (+ 12 %); 1890 р. – 646,6 тисячі (+ 13 %); 1910 р. – 800,1 тисячі (+ 10 %). Отже, впродовж 136 років кількість населення збільшилась майже в 11 разів [65, с. 75; 261, с. 21].

Певний вплив на етнодемографічну динаміку мали міграційні процеси. У 80-х рр. XVIII ст. Буковина зазнала значної імміграції галичан, подолян, волохів і німців. Приєднання Бессарабії до Росії зумовило зворотню хвилю еміграції з Буковини до Бессарабії, пік якої припав на 1815 рік. Обезземелення селян після скасування кріпацтва у 1848 р. створила умови для високої мобільності населення і нової хвилі еміграції до Америки на рубежі XIX – XX ст. Частина українства в загальній кількості заокеанських переселенців становила 40 % [161. – Т. 1, с. 46, 56]

Етнічний склад населення, динаміка його розвитку простежується за результатами перепису населення. З 1890 по 1910 роки (останій перепис проведений за австрійських часів) демографічна картина Буковини виглядала так:

Таблиця № 2.1

**Динаміка етнічного складу населення Буковини
в кінці XIX – початку XX ст.**

Основні етноси Буковини	Дати проведення переписів населення		
	1890	1900	1910
українці (русини)	265154	297798	305101

румуні	208301	229018	273254
німці	133501	63336	64932
євреї	за мовою спілкування зареєструвалися німцями	96150	102919
поляки	23604	26857	36210

(таблиця складена на основі даних, оприлюднених у роботах: Населення Буковини / пер. з нім. Ф.Андрійця. – Чернівці: Зелена Буковина, 2000, с. 23, Скорейко Г. Населення Буковини за австрійськими урядовими переписами другої половини XIX – початку XX ст.: історико-демографічний нарис / Ганна Скорейко. – Чернівці: Прут, 2002, с. 203)

Дані таблиці підтверджують факт позитивного зростання всіх основних груп населення Буковини. У цьому процесі спостерігається бурхливе зростання імігрантів (євреїв, німців, поляків) на тлі стабільного поступового росту кількості корінного населення (румунів і українців). Відсутність даних перепису 1890 р. про євреїв пояснюється тим, що на той час основним критерієм належності до певної національності вважалася розмовна мова.

Поліетнічний склад населення доповнювався строкатою конфесійною палітрою, що підтверджується статистичними даними 1890 р.:

греко-східна конфесія	450773
вірмено-східна конфесія	564
липовани	3213
римо-католики	72389
греко-католики	19810
вірмено-католики	747
старокатолики	2
євангелісти, лютеранської конфесії	15868
євангелісти, реформаторської конфесії	476
іудеї	82717
магометани	3
інші конфесії	47

Найбільш поширеною конфесією на Буковині залишалася православна, між іншими християнськими релігіями (старовіри, католики, євангелісти) переважало римо-католицьке віросповідання. Представники іудейства посідали суттєве місце в цій конфесійній палітрі. При тому варто підкреслити, що етнічна належність у XIX ст. поступалася своєю значимістю конфесійній. Цю реальність С.Смаль-Стоцький конкретизував на прикладі двох автохтонних народів: «Русини і Волохи, – писав він, – були православні, а для православних витворилась здавна назва «Волохи», то і Русини, і Волохи не почували релігійної різниці між собою, уважали себе за одну громаду, один народ, ба навіть називали себе одним ім'ям Волохів, котре слово мало тоді (а почасти ще і тепер) очевидно релігійне, а зовсім не етнографічне значення ...» [цит.: 64, с. 214].

Оселення у межах Буковини представників різних етносів, специфічні для них основні види трудової діяльності склались упродовж століть і набули певних характерних рис. Русини, наприклад, населяли здавна компактно північ, північний захід і північний схід краю. На півдні, південному заході і заході вони мали численні вкраплення серед румунського населення. Верхів'я Сучави, Молдови і Молдовиці, тобто всю північно-західну частину гір, заселяли гуцули [261, с. 79]. Етнографічна межа, що відділяла українців від румунів, виражена нечітко – трапляються змішані села. Більшість українців Буковини були землеробами і лише незначна частина – гуцули – пастухами, лісовими робітниками і сплавниками. Освітній рівень переважної кількості українського населення Буковини залишався порівняно низьким. Важливу роль у піднесенні національної свідомості, згуртуванні українців у політичну силу відіграли священики, учителі, службовці, студенти [112, с. 86].

Наприкінці XIX – першій половині XX ст. у передгір'ї для румунів Буковини основним заняттям було землеробство, в горах – скотарство, вони працювали також лісорубами.

Євреї Буковини згадуються у джерелах XIV – XV ст. Вони на той час проживали у Сучаві та Сереті, контролюючи найбільшу частину торгівлі. Наприкінці XVIII – XIX ст. багато з них прийшло з Галичини, Росії і Румунії

[261, с. 139]. У XIX – першій половині XX ст. основна їх кількість була охоплена торгівлею, значно менша частина – сільським господарством.

Перші відомості про пристуність німців на Буковині належать до XIV століття (Сучава, Серет та ін. міста). З приходом австрійської адміністрації сюди переселились сім'ї державних службовців, чиновників і військових. Незабаром до них приєдналися учителі, ремісники, робітники, колоністи. Вони проживали розкидано по окремих громадах, а також у суто німецьких населених пунктах як колоністи і складали і значну частину міських жителів [261, с. 135].

Поляки були розсіяні по всьому краю, але оселялись, в основному, у Чернівцях та повітах, які межували з Галичиною. Найбільша їх міграція відбулась після 1786 р., коли Буковину об'єднали з Галичиною. Поляки, які проживали тоді на Буковині в ранзі чиновників, поміщиків, промисловців, економів, службовців тощо, зберегли досить чистими свої національні ознаки, мову і звичаї, а також вірність римо-католицькій церкві [92, с. 45-47]. Масова еміграція поляків відбулася у 1945-1947 рр. у рамках обміну населенням між Польщею та СРСР.

У роботах румунського етнографа Д.Дана можна знайти інформацію про взаємостосунки між різними народами, які населяли Буковину. Дослідник вказав на схильність вірмен до змішаних шлюбів [481, с. 41], також липован (російських старовірів), які віддавали перевагу в подібних шлюбах румунам, німцям, та, особливо, українцям [485, с. 41]. Були і приклади зворотного напрямку – буковинські українці вважали неправославні народи нехристиянами, і тому німці, поляки і цигани були для них чужинцями [490, с. 15]. Сексуальний зв'язок українців з представниками єврейської національності вважався великим гріхом, а вбивство єврея, за звичаєвим правом, суворо не каралося [490, с. 16, 36]. Але, незважаючи на це, українці, на думку Д.Дана, страждали від занадто великої довіри до євреїв [490, с. 40]. Аналогічна заборона в українців і у румунів поширювалась також на циган, які, за соціальним статусом, належали до середини XIX ст. на Буковині до рабів і яких

дозволялося ховати лише на окремих від християн цвинтарях [482, с. 17]. Жодних заборон не існувало у сфері співпраці та трудовій діяльності. Навіть у сакральному ритуалі стриження овець румуни використовували ножиці, виготовлені циганами-ковачами [491, с. 7].

Отже, головним критерієм регулювання взаєностосунків між етнічними групами Буковини виступала не стільки етнічна, скільки конфесійна належність. Але, незважаючи на релігійне різноманіття Буковини, взаєностосунки між різноплемінними сусідами встановилися дружні та толерантні. Не було якихось надзвичайних міжнаціональних чи міжконфесійних конфліктів. Цей лібералізм і толерантність, які домінували у буковинській громаді, мабуть, дали змогу говорити про феномен «буковинізму», тобто буковинську міжетнічну злагоду як усвідомлення національної єдності.

Мирне співіснування поліетнічної буковинської громади позначилось на процесі взаємозбагачення традиційних народних культур, на взаємопроникненні звичаїв, в тому числі календарної обрядовості, від одного народу до іншого. Звісно, що це, насамперед, стосувалось двох найчисленніших у краї автохтонних етносів – українців і румунів.

У цей період на Буковині розвивається шкільництво. З 1805 по 1848 рр. організацію народних шкіл доручено Львівській латинській консисторії, яка обрала ворожу позицію щодо розвитку освіти місцевого населення рідною мовою. Позитивні зміни настають з початку 70-х рр. XIX ст. Школу відділено від церкви і підпорядковано крайовій шкільній раді та міністерству культів і освіти. Вводилось обов'язкове семирічне навчання дітей (на Буковині, згідно із крайовим шкільним законом, – шестирічне) [65, с. 183].

У 1910-1911 навчальному році на Буковині працювали 216 народних шкіл з українською мовою викладання, 177 румунських, 82 німецьких, 12 польських, 5 угорських і 15 змішаних [64, с. 289].

Революційний дух європейської «весни народів» у другій половині XIX ст. дістався і Буковини. Пробудження етнічного самоусвідомлення позначилося на

розвитку національних рухів румун, українців, німців, поляків та інших етносів. Румуни у процесі самоідентифікації пройшли через створення крайового комітету, національно-культурних товариств, нових друкованих видань. Так, у період другої половини XIX – початку XX ст. виник ціла низка національно-культурних товариств: «Румунська школа» («Școala Română»), «Арбороаса» («Arboroasa»), «Юність» («Junimea»), «Православна академія» («Academia ortodoxă»), «Дакія» («Dacia») та ін. Центром просвітницької роботи румунів Буковини стало засноване у 1862 р. «Товариство румунської культури і літератури». Найбільш популярні патріотичні ідеї доводились до населення через друковані засоби масової інформації: «Листок Товариства румунської літератури і культури на Буковині», «Газета Буковини» («Gazeta Bucovinei»), «Батьківщина» («Patria»), «Пробудження» («Deșteptarea») та ін.

Український національний рух, як і румунський, пройшов через створення розгалуженої мережі культурно-освітніх, політичних, молодіжних, спортивних товариств, формування закладів освіти рідною мовою, видання українських книг та періодики тощо.

Всі етнічні групи Буковини приділяли значну увагу минувшині свого народу, що було складовою частиною процесу національного відродження. У другій половині XIX – початку XX ст. етнографічні дослідження населення Буковини провадили австрійські, українські, російські, польські вчені: Л.Сімігінович-Штауфе, Ф.Віккенгаузер, Р.Кайндль, Е.Фішер, Г.Купчанко, Я.Головацький, Є.Ярошинська, В.Козарищук, О.Манастирський, В.Шухевич, Ф.Вовк, В.Мордвинов, П.Нестеровський, Й.Полек та ін. Серед них достойне місце належить румунським етнографам: С.Маріану, І.Сбієрі, Д.Дану, Є.Нікуліце-Воронці, Л.Боднереску, А.Горовею, Т.Памфіле та ін.

Хотинська райя¹ у складі Російської імперії (1812-1918 рр.). За результатами Бухарестського мирного договору, яким завершилась російсько-турецька війна 1806-1812 рр., Росія анексувала землі між Дністром і Прутом (названі згодом Бессарабією), включно з колишньою Хотинською райєю.

¹ мілітаризована зона. Волость, якою керувала турецька адміністрація;

Хотинська райя стала Хотинським цінотом (повітом). Із 1940 р. ця територія включена до складу Чернівецької області, що в аналізі демографічних та етнічних процесів вимагає від нас урахувати динаміку росту та склад населення бессарабських теренів Буковини. До складу Хотинського повіту належали землі нинішніх Хотинського, Кельменецького, Сокирянського і східної частини Новоселицького районів. У Бессарабії населення Хотинського повіту називали «райянами», «райлянами», «райками».

У бессарабській частині Буковини – Хотинському повіті, відбувалися майже ідентичні демографічні процеси. Відсутність тривалих військових дій, певні соціальні пільги для населення (звільнення на 5 років від державних податків і на 50 – від рекрутської повинності) [113, с. 132], сприятливі погодні умови і тут зумовили позитивні зрушення у рості населення. За ХІХ ст. воно збільшилось майже удесятеро і у 1902 р. становило 303,3 тисячі осіб [65, с. 83].

У бессарабській Буковині якісний склад мешканців також зазнав змін. Із Хотинщини емігрувала більшість татарів і греків. Подалась на південь Бессарабії частина молдаван. Однак виїжджали, в основному, українці, росіяни, євреї і поляки. До кінця ХІХ ст. співвідношення змінилось на користь єврейського та російського населення. За даними перепису 1897 р. українці становили 53,2 % населення повіту, молдавани – 23,8 %; євреї – 15,6 %; росіяни – 5,8 %; німці – 0,2 %; решта – 1,4 %. У 7 з 12 волостей кількісно переважало українське населення, у 5 – молдавське; траплялися також змішані села. Більшість мешканців Хотинщини сповідували православ'я, в меншій мірі – іудейство і римо-католицизм [65, с. 84; 113, с. 142-144].

Російська влада цілеспрямовано здійснювала політику русифікації, використовуючи для цього, насамперед, освіту. Навчання провадилось лишень російською мовою, заборонялися українські та молдавські книги, періодичні видання тощо.

Після становлення Румунської держави у другій половині ХІХ ст. під впливом процесу національного самоусвідомлення, східнороманське населення Буковини ідентифікало себе румунами. Бессарабські молдавани перебували в

адміністративних межах Російської імперії, отже, опинились в ізоляції від загальнорумунських політичних і культурних процесів. Їх мова підпала під інтенсивний вплив російської мови. Перебування бессарабських молдаван у складі Румунії (1918-1940 рр.; 1941-1944 рр.), через надто жорстке адміністрування румунської влади, не сприяло докорінному перевороту для визнання себе румунами. Тому самоідентифікація східнороманського населення Буковини на румунів і молдаван збереглася в загальних рисах досі. У радянський період через політичну кон'юнктуру влада підтримувала ідею існування двох мов і двох народів – румунів і молдаван. Українська ж незалежна держава з повагою ставиться до національного самоусвідомлення східнороманського населення Чернівецької області та до розвитку її самобутньої народної культури.

Буковина у складі королівської Румунії (1918-1940; 1941-1944). Подальші політичні події: I Світова війна (1914-1918), перебування Буковини у складі королівської Румунії позначились на етнодемографічних процесах у краї.

Перепис населення, здійснений румунською адміністрацією 1919 року, засвідчив результати, радикально відмінні від демографічних показників 1910 року. З 811721 мешканців Буковини румунами задекларували себе 378859 осіб (46,67 %), українцями 227361 (28,01 %), євреями – 88666 (10,92 %), німцями – 68075 (8,39 %), поляками – 34119 (4,2 %), представниками інших національностей – 14641 (1,8 %) [708, с. 132]. Ефект зростання румунського населення за рахунок українського відбувся певною мірою як результат інтенсивної румунізації, яка проводилась у політичній, соціальній сферах, в галузі освіти та віросповідання.

Подібна тенденція зберігалась і надалі, вона відобразилася і в результатах перепису 1930 року. Згідно з ними, з 853009 осіб загальної кількості населення краю, 379691 (44,5 %) осіб становили румуни, 248567 (29,14 %) – українці і гуцули, 92492 (10,84 %) – євреї, 75533 (8,85 %) – німці, 30580 (3,58 %) – поляки, 11881 (1,4 %) – угорці, 14265 (1,67 %) – інші національності [708, с. 143].

У галузі культури змінилися пріоритети. Найбільше уваги приділялось

румунській культурі, культура нетитульних націй посідала підпорядковане місце. Після скасування стану облоги у 1928 р. товариський рух відродився. Відновили свою діяльність румунські національно-культурні товариства: «Товариство румунської культури і літератури на Буковині», «Румунський клуб», «Дакія», «Жунімя», «Арбороаса», «Православна Академія» та ін.

Досить численними були товариства єврейської громади. Мали їх також поляки і німці. Відновлені після війни українські організації, незважаючи на утиски з боку влади, намагалися провадити діяльність зі збереженням української культури, як-от: «Українська школа», «Міщанська читальня», «Український Народний Дім», «Мироносиці», «Руська Бесіда» та ін. Вони влаштовували курси українознавства, української мови та кооперативного руху [65, с. 244].

Інтенсивна румунізація відобразилася у запровадженні румунської мови у діловодстві (латинський шрифт) для всіх установ краю, у цілеспрямованій поступовій ліквідації українських та російських навчальних закладів, переведенні шкіл на румунські навчальні плани, програми і підручники, заміні вчителів вихідцями з Румунії тощо. Чернівецький університет набув статус румунського.

У галузі етнографії на Буковині у цьому періоді продовжували свої дослідження Д.Дан, Є.Нікуліце-Воронка, Л.Боднереску, О.Воєвідка, та ін. румунські науковці, які традиційно полягали у збиранні, класифікації, описові та аналізі польового матеріалу.

Буковина у часи радянської влади (1944-1989 рр.). Після II Світової війни Чернівецька область опинилась у складі СРСР та стала складовою одиницею Української РСР; південна частина Буковини адміністративно оформилась як Сучавський повіт Румунії.

Демографічні процеси, які відбулися на Чернівеччині у другій половині ХХ ст., відображені у результатах перепису населення 1970, 1979, 1989 та 2001 років. Їхню динаміку можна простежити за цифрами, поданими у наступній таблиці:

Результати перепису населення Буковини з 1970 по 2001 рік

Національність	Роки			
	1970 (%)	1979 (%)	1989 (%)	2001 (%)
українці	68,8	70,2	70,8	75,0
румуні	10,0	10,1	10,7	12,5
молдавани	9,3	9,5	9,0	7,3
росіяни	6,3	6,6	6,7	4,1
євреї	4,4	2,5	1,7	0,2
німці	0,3	0,2	0,2	стат. відс.
поляки	0,6	0,6	0,5	0,4
інші національностейі	0,6	0,5	0,6	0,6

(таблиця складена на базі матеріалів, опублікованих у т. I «Етнографії

Буковини» Г.Кожолянка [161. – Т. 1, с. 57] та «Буковина і буковинці» [66, с. 120])

Як видно з таблиці, на тлі кількісного росту українського та східнороманського населення, міграційні процеси внесли суттєві зміни в етнічному складі населення Чернівецької області. Більша частина німців переселилася до Німеччини у 1939-1940 рр. Польське населення мігрувало у повоєнні роки. Євреїв зменшилось у результаті масової еміграції у 70–90-х рр. Зросла кількість російськомовного населення, яке прибувало до Чернівецької області в радянський період.

У повоєнні роки національна політика радянської влади у краї була спрямована на стабілізацію соціально-політичної ситуації. З метою підвищення авторитету серед мешканців українській мові надають статусу офіційної. Вона викладається у румуномовних, російськомовних та єврейських школах Чернівецької області. Влада, обстоюючи позицію зближення націй, у руслі загальнодержавної політики пролетарського інтернаціоналізму, тим не менше, поряд із 417 українськими у 1946/1947 н.р. фінансувала 106 румунських, 18 російських і одну єврейську школи [65, с. 270]. Крім того, обласна українська газета «Радянська Буковина» дублювалася румунською, а в Герцаївському районі випускався румуномовний часопис «Червоний прапор», у

Чернівецькому державному університеті, який став україномовним, на перших курсах для румуномовних студентів основні предмети викладали їхньою рідною мовою.

Однак, починаючи з 60-х рр. ХХ ст., загальносоюзна політика, спрямована на створення «єдиного радянського народу», звелася до інтенсивної русифікації. Латинський шрифт у румуномовних виданнях замінюється кириличним, ведеться курс на відокремлення молдавської мови від румунської, всі румуномовні школи стають молдавськими.

Українська мова поступово витісняється з побутового й офіційного вжитку, зникає з навчальних програм для молдавських шкіл. У містах стає престижним віддавати дітей до російських шкіл. У навчальних закладах для національних меншин учителі російської мови одержували 15-процентну доплату порівняно з викладачами інших предметів, а класи для якісного вивчення російської мови ділилися на групи. Уроки початкової військової підготовки, фізичного виховання проводились російською.

Кількість осіб в області, які вільно володіли російською мовою зросла з 61,6 % у 1979 р. до 64,3 % у 1989 р. [65, с. 285].

Помітних утисків зазнавала і церква, причому всі конфесії, які існували на теренах області. Закривались культові споруди (кафедральний собор на вул. О. Кобилянської, церква св. Параскеви, внутрішня церква колишньої Резиденції буковинських митрополитів у Чернівцях), зникають релігійні общини. Так, у кафедральному соборі задіяли експозиційну залу, у церкві св. Параскеви – шаховий клуб, у внутрішній церкві колишньої Резиденції – комп'ютерний зал, у Вірменській церкві – склад кінопродукції. У приміщенні головної синагоги м. Чернівців зорганізований кінотеатр «Жовтень», а в костьолі «Серце Ісуса» – обласний державний архів. Подібні явища відбувалися і по районах. Так, православну церкву м. Новоселиці закрили, а в синагозі влаштували Будинок піонерів, в Боянах припинили діяльність костьолу і синагоги. Закривали також монастирі. Атеїстичне виховання в школах, середніх спеціальних та вищих навчальних закладах у практичній площині зводилось до заборони учням та

студентам відвідувати діючі храми, сектантські зібрання, розповсюджувати релігійні ідеї. Обмеження стосувалися всіх без винятку конфесій, які існували на Буковині.

Структура і характер радянського обрядового календаря були похідними від панівної світоглядної системи, яка, зі свого боку, ґрунтувалась на атеїстичній складовій марксистсько-ленінської ідеології. Методологічно процес його радянзації дещо нагадував приклад християнського втручання у язичницьку систему календарної обрядовості. Суть цієї методики полягала у відторгненні релігійної складової традиційних календарних звичаїв, заміні старих обрядів новими, які мали відображати матеріалістичне сприйняття навколишнього світу. Одночасно у Чернівецькій області витісняється частина обрядів, традиційно притаманна автохтонному румунському і українському населенню, замість чого привносились ритуали, або їх персонажі, звичні для великоросійського етнографічного простору. Так, Новий рік почали святкувати колективно. Карнавальні дійства зосереджувалися біля новорічних ялинок. Їх встановлювали у дитячих дошкільних закладах, школах, клубах, будинках культури, театрах, на підприємствах, вулицях, площах міст і сіл. Навколо великих ілюмінованих громадських ялинок організовували розваги дорослих і дітей, бали, карнавали ряджених, численні конкурси, вікторини, лотереї з різноманітними масовими іграми, танцями і піснями. З'явилися нові персонажі новорічних свят: Старий і Новий Рік, Дід Мороз, Снігуронька. Практикувалося їх щедрування для керівництва села, найбільш авторитетних учителів, лікарів, механізаторів тощо.

У розвитку етнографічних досліджень на Буковині у другій половині ХХ ст., за класифікацією проф. Г.К.Кожолянка, розрізняються два періоди. Перший охоплює 50-ті–першу половину 70-х років і характеризується зміною пріоритетів – прорумунський вплив на культуру північної частини Буковини змінюється домінуванням марксистсько-ленінської ідеології, а етнографічні дослідження зосереджуються переважно на показі інтернаціоналістських рис у культурі минулого і сучасності.

Другий (70-ті – кінець 90-х рр.) означений поживленням етнографічних досліджень, диверсифікацією тематики, а з проголошенням незалежності України – і зміною методологічних засад української етнографії, що привело до якісних змін в етнографічному аналізі населення Буковини. У цей період триває комплексне вивчення матеріальної і духовної культури буковинців, аналізуються теоретико-методологічні питання етнографії [162, с. 36].

Буковина у часи Української незалежної держави. З прийняттям незалежності Україна з повагою ставиться до самоідентифікації населення, представники національних меншин зрівняні у правах з титульним етносом – українцями.

Чисельність східнороманського населення, що проживало на території Чернівецької обл., за даними перепису населення 1989 р. становила 184 836 осіб румуномовного населення (100 317 румунів та 84 519 молдаван), у 2001 ця цифра становила 181 780 осіб (114 555 румунів та 67 225 молдаван), тобто 19,78 % населення області (для порівняння: українське населення краю, за даними перепису 2001 року, становило 689,1 тисячі осіб, тобто 75 %). Румуномовне населення осіло компактно у близько 108 населених пунктах області.

Південну частину Буковини, за даними перепису 1992 року, населяло 9549 українців, у 2002-му – 8525 осіб, а за неофіційними даними – від 49500 до 52000 українців (А.Шийчук) [369, с. 1].

Отже, з результатів двох останніх переписів випливає, що українського населення Сучавського повіту зменшилось з 1992-го по 2002 рік на 1024 особи (10,7 %), а молдаван Чернівецьчини з 1989-го до 2001-й – на 17 294 (20,46 %). Стосовно румунів, то їхня чисельність в області збільшилась за цей період на 14 238 осіб (14,2 %). Щодо кількості румунів і молдаван Чернівецьчини постає спірне питання, чи не зменшилась суттєво чисельність молдаван за рахунок їхньої самоідентифікації румунами. На думку І.Попеску, народного депутата України III, IV, VI скликань, одною з найголовніших причин цього є високий рівень лінгвістичної асиміляції молдаван на всій території України, недостатнє використання рідної мови як основної для спілкування. Натомість,

спостерігається природний приріст румунів [703, с. 32-36]. Так, у Герцаївському районі, де румуни становили переважну частину населення району їх чисельність зросла за 12 років приблизно на 10 %. Наведені дані свідчать також про збільшення кількості молдаван, які ідентифікували себе румунами. Крім того, рідною румунську мову, за даними 2001 року, визнали 237 молдаван та 87 українців, натомість 51 румун визнав рідною мовою українську та 64 – російську [705, с. 96].

Польові обстеження, проведені нами на території Чернівецької області, підтвердили, що, на відміну від румунів, у молдаван спостерігається високий рівень лінгвістичної асиміляції: до вжитку румунської мови увійшла значна кількість слів російської та української мов (утворюється своєрідний українсько-російсько-молдавський говір. – *А.М.*). Це відбилося на мовній самоідентифікації. Про це свідчать дані перепису 2001 р. Так, згідно з ним, з усіх молдаван України 70 % визнало рідною мовою молдавську, 10,7 % – українську, 17,6 – російську, 1,08 – румунську, натомість 91,7 % румунів України рідною визнали румунську, 6,2 – українську, 1,5 – російську, 0,4 – молдавську мови. Варто зазначити також, що східнороманське населення Чернівеччини, на відміну від інших зон його проживання в Україні, зберігає кращі показники з даного питання: 92,33 румунів та 95,58 % молдаван визнали мову свого етносу.

Стан викладання рідної мови у школах румуномовних сіл умовно можна поділити на три рівні: 1) школи, в яких навчання ведеться румунською мовою: у 40-х рр. ХХ ст. таких налічувалось 114; у 2000 р. – 86; у 2005/2006 н. р. – 81, що свідчить про поступове зменшення їх кількості; 2) школи зі змішаними (українсько-румунськими) мовами навчання: 6 у 2000 р. та 10 – у 2005/2006 н. р., кількість яких зростає за рахунок зменшення шкіл першого рівня; 3) школи з українською мовою навчання у румуномовних селах: Колінківцях Хотинського, Шишківцях Сокирянського, Валя Кузьмін Глибоцького районів та ін. За твердженнями І.Попеску, на 2000 р. їх налічувалось 19 [703, с. 36-37].

Румуномовними є також 4 школи міста Чернівців. В області існують

румуномовні навчальні заклади нового типу: ліцеї, гімназії та дошкільні установи: ліцей Г.Асакі у м. Герца, ліцей М.Ємінеску у с. Карапчеві Глибоцького, гімназія І.Некулче у с. Боянах Новоселицького, гімназія у смт. Красноільськ Сторожинецького районів. У 2005/2006 н. р. в області діяли 42 дошкільні інституції з румунською мовою викладання (33 постійні та 9 сезонних), які відвідували понад 1800 дітей. У школах із викладанням румунською мовою працюють 2119 учителів, що становить 19 % загальної кількості педагогів краю [557, с. 76].

Випускники румуномовних шкіл мають змогу вступати до Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, педагогічного коледжу. За 2005/2006 н. р. на кафедрі румунської мови та літератури філологічного факультету Чернівецького університету навчалися 102 студенти (59 денної та 43 заочної форми) [557, с. 74-80], за 2008/2009 н. р. їх кількість залишилася незмінною – 102 (53 денної та 49 заочної форми); у румунських групах математичного факультету навчалися 27 студ. [557, с. 74-80], за 2008/2009 н. р. такої групи вже немає; у педагогічному коледжі Чернівецького університету – 102 студенти за 2005/2006 н. р., за 2008/2009 н. р. – 90 студентів (4 групи), а також 120 вихідців з румуномовних сіл навчаються в українських групах.

Освіта рідною мовою української меншини Сучавського повіту в історичному розвитку зазнала цілковитого ігнорування. Лише після революції 1989 р., внаслідок процесу демократизації румунського суспільства, українську мову починають поступово вивчати у школах. Згідно з офіційними даними, у 1998/1999 н. р. українську мову як навчальний предмет у Сучавському повіті вивчали 2119 учнів. Однак, як показує офіційна статистика та дослідження у цій галузі, кількість учнів, які вивчають українську мову, поступово зменшується. Так, за даними, наведеними Ш.Пуричем та В.Гапенчуком, у 2000-2001 н. р. українська мова як рідна викладається у 41 населеному пункті Сучавського та 3 – Ботошанського повітів [85, с. 128-140]. У Сучавському повіті є 147 класів та 18 груп, що охоплюють 1909 учнів, а у другому – 16 класів з 88 учнями [291, с. 157]. Відповідно до даних шкільного інспекторату, в

2005 р. у повіті існувало 36 шкіл, у яких навчалося близько 1800 учнів (44 педагогічні кадри). Клас із викладанням української мови був сформований у Сучавській загальноосвітній школі «Міхай Емінеску», а також Серетській школі, де українські учні мають можливість вивчати рідною мовою такі дисципліни, як релігія, малювання, музика, традиції меншини тощо. Зазначено існування лише одного україномовного дошкільного закладу в с. Ізвоареле Сучевей [539, с. 4]. У 1999/2000 н. р. були створені відділення української мови та літератури у Сучавському університеті імені Штефана Великого.

Дані, зібрані нами під час експедицій в українських селах Сучавського повіту, дають змогу стверджувати, що однією з головних причин скорочення чисельності дітей, які бажають навчатися українською мовою, є безперспективність її використання у Румунії після закінчення школи [21].

Церква. За віросповіданням, переважна кількість представників східнороманської та україномовної меншин означеного регіону є православною. На відміну від румунських та молдавських сіл Чернівецької області, де богослужіння в церкві відбувається рідною мовою, у більшості українських сіл Сучавського повіту його правлять румунською. Релігійну службу читають рідною мовою лише у Негостині і Балківцях [369, с. 1]. Так, у Негостині у церкві вранці вона проводиться румунською, а ввечері – українською мовами. У Гропенах комуни Балківці є дві церкви: православна і греко-католицька. Так, якщо у греко-католицькій служба ведеться українською, то у православній – двома мовами. Подібне становище зафіксоване нами і в Молдовиці, де існують дві церкви: православна (румунська) і греко-католицька (українська) [21, арк. 33-65, 91-99].

Ще складнішою ситуація є у Кліті, де діють три церкви: німецька католицька, українська греко-католицька та румунська православна, причому, за свідченнями самих мешканців, за бажанням, як румуни можуть відвідати українську, так і українці – румунську церкви. Під час опитування зафіксовано, що жінки називають себе руськими, але православними (ортодоксами), розмовляють тут румунсько-українським суржиком, молодше покоління не знає

рідної мови [21, арк. 24-32].

Самоідентифікація. Дослідження процесу національної ідентичності у цьому регіоні ускладнюється тим, що румуномовне населення Чернівецьчини визнає себе румунами або молдаванами, а українці Сучавського повіту – українцями або русинами (Культурний союз рутенів Румунії). А у Союзі гуцулів Румунії існують дві позиції щодо їхньої етнічної приналежності – одна частина вважає себе румунами, друга – українцями [203, с. 5]. Визначення категорії населення, яке самоідентифікує себе рутенами та гуцулами, ускладнене тією обставиною, що, за переписом населення 1992 р., всі вони були вписані у графу «українці».

Важливою складовою етнічного кордону, що проходить територією Буковини, є наявність змішаних населених пунктів. Візьмемо за приклад 2 села, одне з яких (Старі Бросківці Сторожинецького району) розташоване серед українського етнічного масиву, інше (Корчівці Глибоцького району) в румунському етнічному масиві.

Старі Бросківці – частина колишнього села Бросківці, яке було розподілено за етнічним принципом на Старі Бросківці (живуть румуни) та Нові Бросківці (українці). Ці два села розділені головною дорогою. Старі Бросківці знаходиться в оточенні українських сіл Бобівці, Слобода-Комарівці, Заболоття, Михальча, Снячів та ін. Населення села вільно розмовляє двома мовами: українською та румунською, причому рідною мовою в основному спілкуються у сім'ї. Колядують румунською мовою лише у церкві, у решта випадків – українською. У спілкуванні з сусідами з Нових Бросківців існують досить дружні взаємини: спільно святкують храмові та інші свята календарного циклу. Поширені змішані шлюби. У Старих Бросківцях спостерігається відмирання прадідівських народних традицій. Молодь на сучасному етапі вже не пам'ятає про такі поширені в східнороманського населення Буковини зимові драматичні дійства, як *Бужор*, *Жоян*, *Груя Новака*, *Бринковени* та ін. Для участі у постановці *Маланки* у наші дні вони змушені йти до сусіднього села Бобівці, де обряд ще практикують. Натомість спостерігаються випадки, коли з

Маланкою приходили гурти з інших сіл. Однією з причин відмирання народних традицій є масовий виїзд молоді за кордон на заробітки.

Корчівці – це змішане україно-румунське село, яке виникло наприкінці XVIII ст. Населення – двомовне. У селі поширені змішані шлюби. У попередні роки існували 2 школи – українська і румунська, зараз лише українська. Служба у церкві ведеться румунською мовою (але мало молоді відвідує церкву, бо не знають літературної мови, а лише розмовної). Тобто спостерігаємо явище подібне до того, що зафіксоване нами як в молдаван Колінківців Хотинського р-ну, так і українців Сучавського повіту¹, коли молоде покоління слабо розуміє рідну мову.

Традиційні календарні обряди відчували сильний процес акультурації. Одночасно можна побачити як святкування Івана Купала з давніми звичаями розпалення ритуального вогнища, стрибками через нього, ведення хороводів, так і драматичну виставу *Бринковени*, румунський текст маланчиної колядки. На Різдво молодь колядує і українською і румунською мовами [11, арк. 134-146].

Тенденція відслідковується також на рівні змішаних сімей, кількість яких є досить великою. Візьмемо декілька прикладів, зібраних під час експедиційних досліджень:

українське село Велика Марицея Сучавського повіту

- Кідовець Марія Василівна, 1926 р. н. – народилась у румунській сім'ї, ідентифікує себе румункою, але в сім'ї між собою розмовляють українською;

- у сім'ї (змішаній) Біляка Володимира Петровича, 1922 р. н. ідентифікують себе румунами, спілкуються українською, а коли приходять діти, онуки – румунською;

українське село Дерменешти Сучавського повіту

- Пергінський Василь Миколайович, 1939 р. н. – з української сім'ї, але

¹ Такий випадок трапився з нами в українському с. Кліт Сучавського повіту. Коли під час експедиційних досліджень ми звернулися українською до хлопця 7-8 років, аби він підказав де живуть старожили, які можуть нам надати інформацію про минуле села, він нас не зрозумів. Подібне явище ми спостерігали і в інших українських селах Сучавського повіту: Негостині, Дерменештах, Великій Марицеї та ін.;

ідентифікує себе як румун;

змішане (українсько-румунське) село Корчівці Глибоцького району Чернівецької області

- Овачук Василь Андрійович, 1925 р. н. – зі змішаної сім'ї, вважає себе румуном;

- Чіківчук Флорія Василівна, 1931 р. н. – зі змішаної сім'ї, ідентифікує себе українкою, а в паспорті записана як румунка;

- Луц Магдалина Костянтинівна, 1984 р. н. – зі змішаної сім'ї, батько – румун, мати – полячка; навчалася в українській школі. Є патріоткою України, але ідентифікує себе полькою. Сповідує греко-католицьку віру, в її домі двічі на місяць відправляється служба польською та українською мовами. Співають польські колядки, вдома часом спілкуються польською [11, арк. 134-146; 21, арк. 1-23].

Процеси які відбуваються у цих вимірах як у південній, так і у північній частині Буковини, у більшості випадків подібні. Серед обох меншин поширена трудова еміграція (в української – до країн Європи; в румуномовної – до Європи та СНД); змішані шлюби є звичним явищем; відбувається румунізація українців та українізація румуномовного населення. Щоправда, цей процес більш інтенсивно відбувається у Румунії. В українській меншині мовна ознака втрачає важливість як чинник етнічної ідентифікації, побутує румунсько-український білінгвізм. У румуномовної меншини спостерігається білінгвізм та трилінгвізм (українсько-російсько-румунський), в української синтезатором міжетнічного спілкування є румунська мова, у румуномовного населення – крім державної, значний вплив справляє російська. Це приводить до формування на цій території особливого говору. Так, у с. Корчівці нами були зафіксовані такі вирази: «кидати в балту (калюжу)», «відкривати порту (браму)», «пазити (дотримувати) свято». Подібне становище спостерігається в і українських селах: Велика Мариця - «по букатах прибирали у шанці», «той що їх кондучив (ними керував)» [11, арк. 134-146; 21, арк. 1-10]; Негостина – вживаються слова «кімнат» (шурин), «дзестре» (посаг) та ін. [265, с. 161]. Такі румунські слова

трапляються і в говорі інших українських сіл Румунії: «аминд/а» – штраф; «аф^ені» – чорниці; «бадік/а» – старший чоловік; «бард/а» – теслярська сокира; «басм/а» – шарф; «бач» – шеф чабанів; «виви^ери^ец/а» – білка; «гранічир» – прикордонник та ін. [див.: 240, с. 226-235].

Ще інтенсивніше відбувається асиміляція представників нацменшин під час їхнього переселення у міста, де вони інтегруються у рамках мови і культури титульної нації. В українській меншині, як і в румунській, викликає невдоволення розкол громадських національно-культурних об'єднань.

Факти напруження, що мали місце на території Буковини протягом ХХ ст., зумовлювалися, в основному, політичними міждержавними відносинами. Етнічний кордон декілька разів ставав аргументом у територіальних суперечках між Радянським Союзом і Румунією.

Для об'єктивної оцінки взаємовідносин між представниками різних народів у межах етнічного пограниччя на Буковині приведемо результати соціологічного дослідження з питань сучасної етнополітичної ситуації у Чернівецькій області. Дослідження проводилося кафедрою політології та соціології Чернівецького національного університету ім. Ю.Федьковича у співпраці з Регіональним центром підвищення кваліфікації державних службовців при Чернівецькій облдержадміністрації та обласній раді у 2002-2003 рр. За репрезентативною вибіркою (з урахуванням віку, статі, освіти та національності) опитано 1900 респондентів з 11 районів області та Чернівців. Його результати засвідчили важливий факт: в області зберігаються традиційно доброзичливі стосунки між людьми різних національностей. Так, переважна більшість респондентів (70,5 % -2003 р.) вказали на своє позитивне ставлення до людей інших національностей. Частина з них (14,5 %) не зовсім доброзичливі. І тільки 5,9 % опитаних негативно ставляться до людей інших національностей. Соціометричний аналіз показав, що серед категорії опитаних, які недоброзичливо ставляться до інших національностей, найбільше громадян румуно-молдовської та інших національностей, в той же час кількість українців і росіян, які негативно ставляться до людей інших національностей, значно

менша. До цього ж, 2003 року у порівнянні з 2002 роком кількість представників румуно-молдовського населення, яке недобррозичливо ставиться до людей інших національностей, зросла майже удвічі, що може свідчити про значну динаміку формування негативних тенденцій у міжнаціональних стосунках в області. Під час опитувань респонденти вказали і на існуючі негативні явища міжнаціонального характеру: неповага до звичаїв, традицій, мови інших народів, недружні стосунки між людьми різних національностей та ін. [173, с. 47-67].

Аналіз сучасних факторів національної ідентичності і толерантності вказують на те, що переважаючі у масовій свідомості настанови на зближення з представниками інших національних культур стають психологічною передумовою формування відкритої суспільної системи демократичного зразка. Соціальне дистанціювання у відношенні до представників якої-небудь народності (апріорна, незалежна від особистісних якостей) є прямою психологічною передумовою формування певного рівня національної толерантності / інтолерантності.

Стосовно процесів етнічної ідентифікації у прикордонних регіонах варто наголосити на тому, що на сучасному етапі не можна знайти чисті за етнічними ознаками спільноти, позаяк, в основному, на змішаних територіях чимало зовнішніх впливів та запозичень, що й призводить до змішування рис. У такому стані й етнічні спільноти на Буковині.

Нині вивчення етнічних кордонів¹ у Європі, на нашу думку, досить

¹ Етнічний кордон трактується як лінія або рубіж, що розділяє етнічні території компактно заселеними етнічними чи етнографічними групами та має тривалу історію формування. На відміну від політичних та адміністративних, конфігурація етнічних кордонів є досить складною, у деяких випадках всередині цих розмежувань можуть залишатись внутрішні простори, заселені представниками інших етнічних груп. У визначенні таких кордонів береться до уваги мова, віросповідання, етноспецифічні риси традиційної культури тощо. Учені розрізняють декілька типів етнічних кордонів, серед них варто виділити ті, що мають спільну типологічну модель як споріднених (українсько-білоруський, російсько-український, українсько-польський), так і неспоріднених народів (українсько-румунський (Буковина, Бессарабія, Одеська область), румуно-болгарський, чесько-німецький та ін.).

Термін «етнічний кордон» поширився в етнологічній науці наприкінці XIX ст. Вивченню питання функціонування етнічних кордонів у Європі присвятили роботи чеський

важливе і перспективне для наукових досліджень. Актуальність проблеми ґрунтується на нинішніх реаліях. За останнє століття карта Європи сильно змінилась, розпалися імперії, які виявилися неспроможними розв'язати внутрішні міжетнічні питання. На сьогодні у світі існує понад 200 держав та близько 8 тисяч народів. Крім того, дана проблема має тенденцію до загострення, може спровокувати міжетнічні конфліктні ситуації, часто служить каталізатором конфронтації та насилля на ґрунті найрізноманітніших соціальних проблем.

Етнічний кордон, починаючи з II Світової війни, стає аргументом у територіальних суперечках між державами, внутрішньодержавними утвореннями, представниками різних етнічних груп тощо. За С. Хантінгтоном міжцивілізаційне прикордоння у сучасному світі – це, насамперед, зона конфліктності [352, с. 396-431]. В останній чверті XX ст. при кафедрах університетів Європи створені дослідницькі групи з вивчення територіальних суперечок, у Швейцарії почав функціонувати науково-дослідницький інститут миру. В Європі існують кордони конфліктності, напруження, а також цивілізаційні та мирного співробітництва (Лотарингія¹, Саарланд² та ін.). У XIX–XX ст. головними конфліктними регіонами виявились Сілезія (Польща–Німеччина), румунська Трансільванія, населена угорцями, Косово (сербська територія, населена албанцями) тощо. Не позбавлена протиріч і Україна. Так, на Закарпатті лідери русинської субетнічної групи вчинили спробу створити окрему націю та квазідержавне утворення. Прихований характер мають суперечності на території Кримського півострова, де чисельно домінують

етнограф Л.Нідерле, норвезький дослідник Ф.Барт та ін. У 40-х рр. XX ст. П.Кушнер запропонував власну теорію етнічного кордону, згідно з якою етнічний кордон трактують як більш чи менш широку прикордонну смугу, заселену перехідною з етнічного погляду групою (див. працю: Кушнер П.И. Этническая территория и этнографические границы / П.И.Кушнер // Труды Института этнографии АН СССР. – М., 1951, с. 12);

¹ Варто зазначити, що цей регіон, розташований на кордоні між Німеччиною і Францією, був спочатку військовим, а поступово перетворився на культурний;

² Регіон Саарланд, розташований на кордоні між Німеччиною і Францією, вважається класичним прикладом успішної сецесії, а потім іреденти, населення якого спочатку відділилось від етнічно близької Німеччини, а згодом возз'єдналося з нею;

росіяни. Крім того, з поверненням кримських татар на свою історичну батьківщину виникло протистояння, зумовлене їхнім прагненням відновити історичну справедливість. Не зовсім однозначним є розвиток етнічних спільнот і на іншому українському пограниччі: українсько-польському, українсько-румунському, українсько-російському та ін. Важливо у цьому плані згадати про те, що спроб провести дослідження населення етнічних кордонів вкрай мало, але вони чинились. Так, з 2000 р. науковцями Інституту етнології РАН та Інституту мистецтвознавства, етнографії і фольклору ім. К.Крапиви НАН Білорусії почав здійснюватись проект з вивчення традиційної культури російсько-білоруського пограниччя. Результатом роботи стала колективна монографія «Білорусько-російське пограниччя. Етнологічне дослідження».

Буковинська етнографічна зона як територія інтерференції традиційних культур є певним сегментом смуги контакту між східнороманським та слов'янським етнічними просторами. Цей етнічний кордон проходить територією Закарпатської, Чернівецької і Одеської областей України, невизнаної Придністровської Молдавської Республіки, Болгарії і Сербії. Рівень напруженості міжетнічних взаємовідносин на цій лінії контакту різний і, природно, перебуває у постійній динаміці: від прямого військового конфлікту (Придністров'я), етнополітичного тиску (невизнання румунської спільноти як етнічної меншини у сербському Тімоці та у болгарських зонах Відін і Тімок), до існування зон толерантного розв'язання міжнаціональних проблем. До останніх належать ті, які розміщені на території України. Становище румунів і молдаван у цьому сегменті прикордонної смуги за основними показниками реалізації національних потреб (самоідентифікація, освіта рідною мовою, реалізація конфесійних потреб, участь у соціально-економічному, культурному житті суспільства) є одним з найкращих.

З позицій демотериторіальних засад етнічності територію Буковини можна зарахувати до дифузної етнічної межі (за класифікацією М.Дністрянського¹).

¹ М.Дністрянський на підставі розгляду особливостей розселення в різних регіонах світу виділив 3 типи етнонаціональних меж: лінійна; перехідна; дифузна (див. працю:

Вона сформувалась у результаті як зустрічного розселення, так і етнополітичного наступу однієї етнічної спільноти на ареал розселення іншої. У першому випадку це виявляється у взаємопроникненні невеликих ареалів, зокрема, у висуненні одного чи декількох поселень з переважною кількістю мешканців однієї етнічної спільноти вглиб етнічної території іншої спільноти. У другому випадку, тобто в умовах етнополітичного наступу однієї спільноти, у прикордонній смузі залишаються окремі острови (переважно в сільській місцевості) іншої етнонаціональної спільноти, яка зазнає асиміляційного тиску.

Проаналізовані явища на українсько-румунсько-молдавському етнічному кордоні, що проходить територією Буковини, великою мірою відбивають тенденції, притаманні, більшою чи меншою мірою, цілій низці інших погранич в Європі. Можемо вести мову про спільні та відмінні риси у процесі їх функціонування. Так, на відміну від українсько-польського пограниччя, де одним з основних критеріїв етнічної приналежності спільнот є віросповідання, на Буковині між українцями, румунами і молдаванами домінуючим критерієм виступає мовний чинник. Однак варто також зауважити і той факт, що на Буковині наявна певна кількість змішаних сіл, населення яких, як і на українсько-польському кордоні, вирізняється білінгвізмом. Подібно до українсько-польського, українсько-російського пограниччя, на Буковині етнічний кордон не збігається з державним. У цьому разі домінантною в регіональній політиці Української держави має стати гармонізація стосунків між різними етнічними групами. Порівнюючи українсько-румунсько-молдавський етнічний кордон, що проходить територією Буковини, з європейськими прикордонними регіонами, потрібно зазначити цивілізованість стану міжетнічних контактів, мирне співробітництво етнічних груп. Окреслюються процеси, подібні до тих, які відбуваються у Швейцарії, де мирно проживають германці, італійці ретороманці та ін.

У цьому контексті слід наголосити на тому, що саме гармонізація міжетнічних стосунків на українських пограниччях, підтримання державою культури міжетнічного спілкування є запорукою демократичного розвитку країни, складовою функціонування громадянського суспільства. Приклад етнічного кордону, який проходить територією Буковини у нашому випадку дає змогу стверджувати, що геоконфліктні проблеми можуть бути розв'язані мирно завдяки збалансованій політиці регіональної транскордонної співпраці та культурного діалогу.

Отже, з викладеного матеріалу складається певна мозаїчна картина етнодемографічних та культурних процесів, які перебувають у постійному русі. Вона змінює свою конфігурацію під впливом географічних, кліматичних, епідемічних умов, набуває нових відтінків у результаті міграційних процесів або зміни адміністративних меж, політичних режимів, однак незмінним залишається контактне співіснування на цій території представників двох автохтонних народів – східнороманського та українського. Їм вдалося за певних історичних умов зберегти самобутні народні традиції. На противагу політичній кон'юнктурі, яка, бувало, підштовхувала представників різних етнічних груп до протистояння, буковинська поліетнічна і багатокультурна громада збалансовувала ці спроби традиційною толерантністю, набутою населенням протягом тривалого історичного шляху. Толерантні стосунки між основними групами корінних мешканців, які базувалися на спільній конфесійній належності до православ'я, сприяли збагаченню самобутньої культурної спадщини цієї унікальної етнографічної зони. Причому, кожний період додав щось нове до традиційної культури народів, які проживають у цьому регіоні, у тому числі й до календарної обрядовості.

РОЗДІЛ 3. РЕГЛАМЕНТАЦІЯ ЧАСУ І ПРОСТОРУ ТА СТРУКТУРА НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

3.1. Просторові і часові уявлення у традиційному світогляді

Час, сприйнятий поряд із простором як одна з основних форм існування матерії, що безмежно розвивається, може виступати і як міра, яка фіксує зміни стану об'єктів. В цій ролі він застосовується до різних природних систем. У співвідношенні часу до різних форм діяльності людини необхідно зважати на історичні й соціальні складові людських відносин. Можна говорити не лише про елементарний біологічний чи психологічний, але і про етнологічний і соціологічний час, які ґрунтуються на знаннях про конкретний народ, місце та проміжок вияву. В цьому контексті дефініція часу, запропонована С.М.Толстою, видається нам логічною й аргументованою. Вона визначає час як одну з основних категорій (поряд із простором) традиційної картини світу, яка поєднує міфологічне (циклічне) й історичне (лінійне) сприйняття часу. Перше, на її думку, ґрунтується на циклічності природного часу – пір року, фаз місяця, дня і ночі; друга – на лінійності людського життя, яке має початок і кінець [334, с. 9-10]. А універсальним інструментом структурування і позначення річного часу вона вважає народний календар, який надає безперервному природному часу характер дискретної ритуалізованої системи (суворе чергування «добрих» і «злих», святкових днів і буднів, періодів посту і скоромних).

Зі свого боку, народний календар, як і астрономічний час, може бути вимірний відповідними одиницями, незалежними і взаємопідпорядкованими одночасно, інтегрованими і роз'єднаними, які мають різні характеристики залежно від ступеня інтеграції.

У східнороманського населення Буковини у період другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. ще зберігався цілий комплекс дохристиянських вірувань та ритуалів. Це період, коли календарні звичаї та обряди розвивались в

умовах індивідуального традиційного господарства, або так званій «доколгоспній» ері. Народному обрядовому календарю були притаманні чітко виражені риси природно-циклічної (дохристиянської) концепції часу. В ній визначальною є ідея руху у межах безкінечного кола, згідно з якою ті самі господарські операції постійного повторювалися з року в рік. Згідно з народним світосприйняттям, навіть смерть усвідомлювалась не як фінал людського існування, а народження ставало відродженням. Про це, зокрема, свідчать такі вірування та ритуали румунів і молдаван Буковини: ігри при померлому (участь в яких брали також ряджені персонажі), вірування у те, що душа померлої людини може сприяти живим родичам, відвідувати живих на певні календарні свята тощо.

До 30-40-х рр. ХХ ст. в усній народній традиції східнороманського населення Буковини була присутня давня форма відліку календарних свят без точної вказівки місяців і дат, що спиралася лише на найбільш важливі річні свята. Розглянувши ці народні знання, С.Ф.Маріан наприкінці ХІХ ст. зазначав: «Якщо ми запитаємо румуна на третій понеділок після Великодня, коли припадуть Зелені свята, він без довгих роздумів відповість: «Від сьогодні за чотири тижні і шість днів» [611. – Т. 1, с. 81-82]. Однак, разом із масовим поширенням друкованих церковних календарів, підвищенням загального освітнього рівня населення, відпадає потреба у використанні архаїчних прийомів відліку річного часу.

Завдяки традиційному укладу сільського життя, орієнтованому на циклічний час, визнавалось лише відоме і звичне, а до нововведень ставилися з пересторогою, саме у селах найкраще законсервувалися релікти минулого. Календарні вірування й обряди були спрямовані насамперед на реалізацію потреб сьогодення.

Ще у своїй праці «Первісна культура» (1871 р.) Е.Тайлор звернув увагу на ту обставину, що кожна з форм обряду на різних етапах свого існування, змін та послідовного розвитку сприяла визначенню спадковості, характерної для вірування народів, які перебувають на низькому чи більш високому рівні

культури. Дослідник вказував на те, що для з'ясування суті обрядів потрібно зрозуміти, що вкладали в них люди віддалених епох і країн, представники зовсім інших шаблів культури [326, с. 554]. Дж.Фрезер у «Золотій гілці», вивчаючи цю ж проблему, стверджував, що, вважаючи досконалим поведінку своїх давніх правителів і жерців, первісні люди намагалися будувати життя за їх прикладом. На думку науковця, вони вбачали в ній бездоганну модель, створену у цілковитій відповідності до канонів варварської філософії [349, с. 252].

Системно ця проблематика проаналізована у працях М.Еліаде. Учений спробував дати відповідь на запитання, як людина архаїчного суспільства сприймала себе і своє місце у космосі. Космос в її розумінні – це світовий порядок, встановлений від віку, який регулює всі відносини у всесвіті. Архаїчна людина, за М.Еліаде, відчувала себе нерозривно пов'язаною з космосом і його ритмами – на відміну від людини сучасної, пов'язаної з історією. «Історія» космосу і людського суспільства («священна історія») встановлюється і розповсюджується посередництвом міфології. Ця історія може повторюватись нескінченно доти, доки міфи служать взірцями для церемоній, які періодично відтворюють великі події первісного часу. Вчений також справедливо наголошував на тому, що кожний ритуал має свою сакральну модель, архетип. Як приклад, дослідник навів давнє індійське прислів'я: «Ми можемо діяти так, як діяли на початку боги», або «Так робили боги, так роблять люди» (Чатападха Брахмана). В цьому індійському прислів'ї, підкреслює М.Еліаде, резюмується вся теорія, яка криється за ритуалами народів. На думку дослідника, для «первісного мислення» найважливіші акти повсякденного життя були представлені відвічно богами чи героями. Люди безкінечно лише повторюють ці взірцеві і парадигматичні дії [373, с. 45, 54].

Єдність народного обрядового календаря підтримується існуванням симетричних у річному колі парних свят (наприклад, Петро Зимовий та Літній), дотримання окремих днів тижня, протягом тривалих періодів (дотримання 9-ти четвергів після Великодня; поминання померлих у суботи Великого посту тощо). Об'єднавчим фактором є також прикмети та різноманітні способи

ворожіння («цибулинний календар», «календар на дерев'яних вугликах, за першими 12-ма днями початку нового року).

Особливою семантикою наділялися часові межі значних відрізків у календарному році. Це відповідає народним уявленням про межу як особливе, «нечисте» місце. У румунів і молдаван Буковини до таких межових свят, як св. Андрій, Новий рік, св. Георгій, Зелені свята, були приурочені уявлення про активізацію нечистих сил.

Дослідники народного календаря румунів (І.Гіною, А.Олтяну, Р.Вулкенеску, І.Чуботару, І.Кучеу, Н.Беєшу, Г.Спатару, Ю.Філіп та інші) відмічають декілька суттєвих зовнішніх впливів на нього. Вплив дакського календаря виявляється найбільш помітним, хоча писемних відомостей про нього не так і багато. Єдине писемне джерело – згадка про астрологічні знання даків у готського історика Йордана [697, с. 69]. В ній стверджувалося, що Декеней (верховний жрець даків і радник короля Бурібести) демонстрував теорію 12 знаків Зодіаку, показував рух планет і всі астрономічні таємниці: як зростає і зменшується орбіта Місяця, наскільки вогняний шар Сонця більший, ніж глобус Землі тощо.

До цього додаються джерела археологічного походження і серед них найцікавіше – святилище-календар гето-даків поблизу їхньої столиці Сарміседжетузи (див. **рис. Б. 1.1**), яке деякі вчені порівнюють з комплексом у Стоунхеджі (Велика Британія). На відкритому майданчику вище столиці збереглася своєрідна споруда – коло із 180 кам'яних стовпів. Коло розбите тридцятьма більш товстими стовпами на 30 груп. Досліджуючи структуру цього оригінального календаря, науковці дійшли висновку, що рік даків складався з двох півріч по 180 днів, або з 12 рівних місяців, кожний з яких ділився на п'ять періодів по 6 днів. Ще більшу увагу привертає композиція з кам'яних стовпів усередині кола з 68 дерев'яних стовпів і посеред неї – підковоподібна конструкція з 34 дерев'яних стовпів. Це пристосування давало змогу дакським жерцям-астрономам раз на 34 роки вносити корективи, зводячи похибку до незначної величини (1,77 дня за 34 сонячні роки). На думку деяких

вчених, даки самостійним шляхом дійшли до створення власного календаря, дуже подібного до сучасного європейського літочислення (Т.Златковська, Х.Дайковічіу та ін.).

З огляду на брак інформації, позиції дослідників щодо характеру дакського календаря, а також певних його особливостей, не однотайні, часто навіть суперечливі. Основною проблемою, з приводу якої тривають багаторічні дискусії, є питання належності дакського календаря до сонячної, урано-сонячної, місячної чи місячно-сонячної систем. Останнім часом переважає позиція, згідно з якою дакський календар належав до місячно-сонячної системи. Так, аргументи Д.Олтяна ґрунтуються на результатах археологічних досліджень, а саме на критеріях пропорцій, орієнтації і типів храмів в аналізі святилищ означеного періоду, а також на розгляді свят румунського народного календаря [668, с. 320-325].

Стосовно дати початку року, даки, у яких він наставав 22 грудня, відрізнялися від греків, які святкували його під час літнього сонцестояння, і від кельтів, які 1 листопада вважали межею між роками і були дуже схожими на римлян. У римлян Новий рік декретований консулами 1 січня ще з 153 р. до н.е., а Цезар календарною реформою 46 р. до н.е. визнав дату 1 січня як перший день року.

У народному календарі румунів відчуваються історичні впливи різних календарів. Аграрний припадав на 9 березня і був пов'язаний із днем весняного рівнодення і смертю баби Докії, ідентифікованої з неолітичною богинею Terra Mater (Мати Землі); вівчарський – на 23 квітня, пов'язаний із Синджеорзем (св. Георгієм), богом рослинності, патроном коней, корів, овець і засіяних ланів, ідентифікований з автохтонним богом – Фракійський Лицар; виноградарський новий рік (2 лютого) тощо. До цього додавався біблійний Новий рік, який святкували 1 вересня на честь створення світу у 5508 р. до н.е., використовуваний церквою і княжим двором до XVIII ст. для датування актів і документів.

Найбільш впливовим став громадянський Новий рік, який відзначали у

період зимового сонцестояння, у румунів він був приурочений до Діда Кречуна (Moș Crăciun), який, як ми вже побачили, мав зв'язок як із дакським, так і з римським календарями. Більш ніж одне тисячоліття християнський світ святкував громадянський Новий рік у день Кречуна. В Римі так святкували до XVIII ст., у Франції до 1564 р., в Росії до 1699 р., у Румунських князівствах до кінця XIX ст.

Культура даків не зникла безслідно, вона залишила відбиток на традиціях румунського народу. Одною з ремінісценцій дакського календаря вважають святкування *Бабиних днів* (Zilele Babei), які припадають на початок аграрного року (перші дні березня). У святкуванні *недеї*, на думку деяких дослідників, збереглися дакські ритуали, пов'язані з горами. Відповідно до обряду, в день літнього сонцестояння люди, чоловіки і жінки, піднімаються ввечері, освітлюючи дорогу смолоскипами, на гору, під вершиною запалюють ватру, а вдосвіта долають останній підйом, щоб спостерігати яскраве видовище – схід Сонця. Після цього на горі влаштовували танці, бенкет, ярмарок тощо.

З дакською спадщиною пов'язують культури дідів (cultul moșilor) – таких як Мош Кречун, Мош Ажун та інші, а також вовка, вплетений в увесь культ вівчарських та вовчих днів народного календаря, відображення у різних формах похоронної обрядовості птаха як втілення душі, що покинула тіло. Дуже поширений, в тому числі на Буковині, ритуал викликання дощу *калоян*, як і *папаруди*; звичай веселого пильнування за покійником, під час якого жартували, гралися, були присутні ряджені тощо – на всіх цих обрядах лежить відбиток духовної культури дако-гетів.

Ще одним ритуалом дакського походження, що знаменував собою початок літа, було розпалення живого вогню у день св. Георгія. Через нього стрибали люди і худоба. У деяких регіонах Румунії це обрядодійство супроводжується «голосінням через село», пускання з пагорбів палаючих колес. Молодь вигукує при цьому – «Аліморь!» [668, с. 322].

Ґрунтуючись на особливостях міфологічного мислення, яке розвивалося не в абстрактних, а в конкретних формах, будь який проміжок часу (пора року,

місяць, день) визначав характер часу. В межах року, тижня, доби існували свої легкі й важкі, сприятливі й несприятливі, буденні і сакральні часові періоди. Характер часу в кінцевому рахунку визначався місячними та солярними культами та залежав від розташування світил на небі. У межах року такими визнавалися періоди зимового й літнього сонцеворотів, у межах доби – захід сонця, полудень, схід сонця, північ.

Найбільшою одиницею виміру річного часу є пора року (сезон). Згідно з народною традицією, міжсезонні межі нечіткі, вони відрізняються у різних регіонах. На Буковині ще у другій половині XIX ст. весна, за народними уявленнями, розпочиналася або з першого дня березня, або по завершенню днів баби Одокиї, а саме на св. Олексія (17 березня) [486. – № 84, с. 1; 487. – № 43, с. 1; 611. - Т. 1, с. 72] і тривала до дня св. Онуфрія (12 червня). Літо тривало від св. Онуфрія до дня Другої Богородиці (8 вересня) або до св. Параскеви. За народними уявленнями, «літо йде до осені» від дня Пантелія-мандрівника (Pintelei-călătorul) – 27 липня [497, с. 369; 611. – Т. 1, с. 72]. Осінь починається від Другої Богородиці і триває до св. Миколая (6 / 19 грудня) [611. – Т. 1, с. 72; 718. – Т. 4, с. 371-376]. Зима настає з дня св. Миколая, або з Овіденій чи різдвяного посту (*Арб.С.*, *Ват.М. С.*, *Кал. С.*, *Ниж.В. С.*) [611. – Т. 1, с. 72; 682, с. 215-216].

В українців Буковини межі сезонів приблизно збігаються з тими, що в румунів і молдаван. Так, перехідним від зими до весни вважалось свято Стрітєння; весна тривала до Трійці (у Карпатах – до Вознесіння [328, с. 378-379]); літо – до дня Преподобної Мокрини, сестри святого Василя Великого; осінь – до Дмитріївської суботи [161. – Т. 3, с. 181, 245, 280, 313], або Введення (*ВК.Стр. Ч.*) [363, с. 152-153].

У народному календарі східних романців (у тому числі, румунів і молдаван Буковини) зберігся поділ року за двома святами: св. Георгія та св. Дмитра, який свідчить, що колись рік складався з двох великих сезонів. Зокрема, такого поділу скотарського року дотримуються тваринники, чабани, наймані працівники. Така традиція існує у болгар, сербів та македонців, почасти у

східних слов'ян [336, с. 27-28].

Важливим моментом у визначенні початку нового сезону у східнороманського населення Буковини (як і в східних романців загалом) є погодні умови та результати спостереження за поведінкою тварин і птахів. Наприклад, на Буковині настання весни визначали з моменту появи (виходу) з-під землі змій та рептилій, початку активізації мух та червоних метеликів, розквіту пролісків, прильоту ластівок, лелек. І навпаки, коли відлітали птахи – вважали, що наближається зима [611. – Т. 1, с. 73].

Народна назва місяців у східних романців також пов'язана з погодними умовами, з родючістю флори, а часом наслідує римські традиції:

- Індря (Indrea) – грудень, давнє ім'я Андрій;
- Джерар (Gerar) – січень, морозний;
- Фаур (Faur) – лютий, від лат. febr(u)arius;
- Мерцішор (Mărțișor) – березень, брунька верби, або від лат. martius;
- Прієр (Prier) – квітень, від лат. aprillis;
- Флорар (Florar) – травень, цветень;
- Чірешар (Cireșar) – червень, черешневий;
- Куптор (Cuptor) – липень, піч, від лат. coctorium;
- Густар (Gustar) – серпень, від лат. august;
- Сечерар (Secerar) – серпень, жнива;
- Репчунє (Rărciune) – вересень, назва трави-зілля;
- Брумерєл (Brumărel) – жовтень, від «бруме» – паморозь, зменшена форма;
- Брумар (Brumar) – листопад, від «бруме» – іній, паморозь.

У результаті багатовікового спостереження селянина за природою формується система прикмет та ворожінь, пов'язаних із передбаченням погоди та врожайності протягом року, певного сезону тощо. Вони були і залишилися складовою частиною світосприйняття східнороманського населення Буковини. Серед них слід згадати у першу чергу прикмети за поведінкою тварин, комах, рослин, фіксованих народних прикмет тощо. Так, за поведінкою ведмедя на Стрітення визначали тривалість зими чи швидке наближення весни [486. – №

79, с. 1-2; 519, с. 387; 549, с. 166]; вірили, що «коли мурахи восени будують великі мурашники – зима буде важкою» (*Кмп. С.*) [525, с. 24-25]; «якщо оси зробили гніздо у землі – слід очікувати теплої зими, якщо у буках, ялинах чи інших деревах – холодної» [497, с. 342]; «якщо на Великдень випаде град – рік буде врожайним» [525, с. 54]; «якою буде погода у день Введення – такою буде погода протягом усієї зими» (*Тет. С.*) [537, с. 272]. Тривалість зими визначали за довжиною коріння вирваної восени петрушки [486. – № 74, с. 2], довжиною та шириною селезінки свині [751, с. 81].

День тижня у народній традиції східних романців має добре контурований характер і чотири функції.

Понеділок і четвер споріднені у позитивному значенні, вівторок і субота також подібні, але за негативним характером. Перша пара – дні сприятливі, коли можна розпочинати і виконувати будь-яку справу, друга – об'єднує дні нещасливі. До третьої пари належать середа і п'ятниця, які вважаються найкращими з робочих днів, зокрема п'ятниця, яка у світогляді румунського селянина за якістю і значимістю стоїть поряд із неділею.

На відміну від українців Буковини, за уявленнями яких дні тижня є чоловічого та жіночого роду, в румунів і молдаван всі вони – жіночого роду, кожному присвячена одна зі святих і притаманні, за народною традицією, або спонукання, або заборона на виконання певних видів робіт.

Понеділок (Luni) – вважалося, що цього дня варто починати будь-яку справу. Потрібно радіти, аби радість тривала весь тиждень [611. – Т. 1, с. 75-76]. Разом з тим, для понеділка характерні й заборони. Не можна позичати або віддавати щось з господарства, бо весь тиждень будуть втрати [537, с. 127], виносити попіл з хати, бо хижі птахи вкрадуть курчат [547, с. 239]. Бессарабські молдаванки (XIX ст.) у цей день, аби не збідніла оселя, нізащо б не віддали вогонь, сир та масло. Заборонялося також робити підрахунки – це могло призвести до пропажі [121, с. 485-487].

Вівторок (Marți). До вівторка приурочено чи не найбільше заборон: починати важливу роботу [475, с. 310; 537, с. 137; 611. – Т. 1, с. 75-76];

вирушати у тривалу мандрівку [537, с. 137; 611. – Т. 1, с. 75-76]; ткати полотно; вмиватися (особливо, мити волосся) [475, с. 310; 537, с. 91, 239; 621, с. 195-198]; шити сорочки [475, с. 310; 643, с. 313]; свататись, справляти весілля [643, с. 313] тощо.

Середа (Miercuri). У цей день заборонялося прати, їсти скоромне, що могло накликати на порушників хвороби та різні напасті [611. – Т. 1, с. 75-76]; виносити попіл з хати [547, с. 239].

Четвер (Joi). Дозволялося виконувати будь-яку роботу, заборони поширювались тільки на цикл великих четвергів між Великоднем і Вознесінням [611. – Т. 1, с. 75-76].

П'ятниця (Vineri). Незважаючи на те, що цей день вважався один з найкращих робочих днів тижня, для цього дня характерні також заборони на деякі спеціальні види діяльності: шити, прати, підмітати та виносити з хати сміття, виконувати польові роботи, бо вірили, що св. П'ятниця покарає порушників [497, с. 339, 352; 547, с. 239; 559, с. 140; 611. – Т. 1, с. 75-76].

Субота (Sâmbătă). Можна було працювати, однак не шити сорочки, бо вірили, що власник тієї сорочки скоро помре [611. – Т. 1, с. 75-76]. Ця заборона існувала і в молдаван Бессарабії [121, с. 485-487]. У суботу остерігалися вирушати в подорож [611. – Т. 1, с. 75-76; 621, с. 196; 749, с. 505], а також білити та мастити глиною, щоб не «замастити глиною роти померлих» (*Стр. С.*) [537, с. 212].

Неділя (Duminică). Це день відпочинку та святкувань. Влаштовують весілля, розваги, гріхом вважається виконувати будь-яку роботу [611. – Т. 1, с. 75-76].

У міфологічних уявленнях східних романців свята Жой (*Жоймеріце*) виступала в образі бридкої простоволосої жінки з великими головою та зубами, яка мешкала у відлюдних лісах. Вона карала порушників, які працювали у відведений їй день [671, с. 201-202]. Старою бабцею уявляли румуни Буковини і святу П'ятницю [609, с. 92-94]. народною традицією, одна з найбільш небезпечних святих – Марць (Вівторок), на вид – цап з головою людини, яка могла

перетворитись на будь-кого – в тому числі, парубка, бабцю тощо. За віруваннями, вона мешкає у горах і найсуворіше карає (вип'є кров, залоскоче до смерті) молодих жінок, які посміли працювати у присвячений їй день [609, с. 94-95].

Румунський селянин звик до певної кількості відтинків часу і впродовж дня. Так, за народною традицією, умовно його ділили на: схід сонця; ранок (після сходу сонця і до світанку, коли сонце піднялось на спис уверх); малий сніданок – близько 8-9 години ранку, коли сонце піднялось на три списи уверх); ампроор – близько 9-10 години ранку; великий сніданок – час сніданку перед обідом; південь – 12 година; мала вечеря – о 16.00 год.; вечеря – о 20.00–21.00 год.

Ще наприкінці ХІХ ст. селяни визначали період дня чи ночі за співом півнів: другий спів – третя година, третій та гоготання гусей – починає світати; або за зірками: вечірня зірка (лучаферул, зірка чабана) сповіщає про початок ночі, вранішня – про початок нового дня [611. – Т. 1, с. 79-81].

З певними відтинками доби пов'язані й звичаї та вірування. Для них характерна певна семантика. Денний відрізок уособлюється з силами добра; північ, ніч пов'язані з активізацією нечистої сили. Так, ще у середині ХІХ ст. А.Защук зафіксував у молдаванок Бессарабії такі вірування: увечері селянка не мотала ниток, не працювала з вовною, «щоб сім'я не розбрелася по світу»; а також не підмітала хату, не виносила сміття, щоб доля не відокремила її від сім'ї. Перш ніж випити принесену вночі до хати воду, кидали до неї три жарини, тому що вважали, наче в ній перебуває нечистий дух і жевріючі вуглики разом із молитвою знищують його згубний вплив. Побачивши молодик, молдаванин, якщо при ньому були гроші, показував їх місяцю і казав: «Яким мене зустрів, таким і залиш». Якщо ж грошей не було, вважали, що їх бракуватиме весь рік [121, с. 485-487].

Наступ християнства на язичницькі ритуали і вірування привів до поширення синкретизму у народному світогляді. Поширюючи серед населення християнське віровчення, церква обстоювала і християнську ідею часу. Однією з основних її характеристик був лінійний характер часу – відведений людству інтервал між початком та кінцем світу. Язичницьке свято відрізнялося від

християнського і своїми обрядовими формами. Якщо перший тяжів до природи – берегів рік, пагорбів, полів, то інший розгортався безпосередньо у храмі або біля нього. Таке просторове розмежування відіграло суттєву роль у процесі подальшого розмежування народної і церковної обрядовості.

Будучи не в змозі відмінити дохристиянські ритуали, церква прив'язала їх до християнських свят. Однак, як засвідчують джерельні матеріали, світоглядна й обрядова основа календарних свят у румунів і молдаван Буковини залишалася язичницькою навіть під християнською оболонкою. Візьмемо за приклад одне з центральних християнських свят – Великдень, в обрядовості якого спостерігається велика кількість архаїчних вірувань та ритуалів: звичай кидати шкаралупу великодніх яєць у річку, дотримання Великодніх мошів (обіди на могилах, принесення на могили дарів, залишання страв для «мошів»), розпалення ритуальних колективних вогнищ та ін. Крім Великодня, аналогічні ритуали супроводжують і інші великі християнські свята: Різдво, Водохреще тощо. Отже, виникло явище, яке набуло назви «народне християнство». Воно утворилось також шляхом контамінації язичницьких уявлень про богів з християнськими постулатами про святих, значна частина дохристиянських персонажів «нижньої міфології» ставали демонологічними істотами, які посіли своє місце у світоглядних уявленнях новопосвячуваного християнина. Закріпленню народного християнства сприяло також поширення апокрифічної літератури. Співвіснування християнських символів із язичницькою символікою на предметах повсякденного вжитку стало звичним явищем. Тобто народне християнство поєднало язичницькі уявлення, пов'язані з реальними природними ритмами, із абстрактними християнськими положеннями, які часто переосмислювались, проходячи через призму місцевих культурних традицій і цінностей.

Перехід від язичництва до християнства супроводжувався суттєвою перебудовою всієї структури часових уявлень у середньовічній Європі. Але архаїчне сприйняття часу не зникло – воно лишень відступило на задній план, так би мовити, у «нижчий» пласт народної свідомості. Язичницький календар,

який відображав природні ритми, був пристосований до потреб християнської літургії. Категорія божественного архетипу, яка визначала поведінку і свідомість людей в архаїчних суспільствах, залишається центральною у світосприйнятті і середньовічного християнства. Персонажі і події Старого і Нового завітів посідали реальність особливого роду.

У своїй праці «Категорії середньовічної культури» [103] А.Гуревич наголошував на тому, що пориваючи з циклізмом язичницького світогляду, християнство запозичило зі Старого завіту розуміння часу як есхатологічного процесу, напруженого очікування великої події, що вирішує історію, – прихід Месії. Однак, поділяючи старозавітний есхатологізм, новозавітне вчення переробило це уявлення і висунуло зовсім нове поняття часу. У християнському світосприйнятті поняття часу було відділено від поняття вічності, яка в інших давніх світоглядних системах поглинала і підпорядковувала собі земний час. Вічність – невимірна часовими відрізками. Вічність – атрибут Бога, час же створений, має початок і кінець, він обмежує вік людської історії.

3.2. Річний цикл календарних свят

Найбільш важливими календарними святами у східнороманського населення Буковини є:

Новий рік (Anul Nou), день св. Василя (Sfântul Vasile, Sân-Vasâiu). У переддень та на Новий рік проводились матримоніальні ворожіння; ворожіння метеорологічного характеру; щедрювання; комплекс драматичних обрядів тощо. Як східнороманське, так і українське населення Буковини вірило, що напередодні Нового року відкриваються небеса. Ті, хто не засне в цей момент, отримає від Бога все, що попросить [537, с. 48]; вірили, що у цей день людською мовою може говорити худоба (*Борк. С, Бри. С., Фрк. С., Цол. С.*) [140, с. 121; 177, с. 353; 406, с. 28, 537, с. 48; 652, с. 334], однак хто почує цю розмову – помре (*Стр. С.*) [537, с. 48]. Також у новорічну ніч румуни спостерігали, де почнуть світитись заховані скарби [34, арк. 45; 652, с. 335].

У новорічну ніч активізується нечиста сила. Щоб протидіяти їм натирали часником людей, худобу, двері, вікна, ворота [497, с. 324], обкурювали худобу димом від сміття, що назбиралось у період від Різдва до св. Василя. Існує також звичай запалювання новорічного поліна [406, с. 17]. Вірили, якщо в ніч на Василя – повний місяць, то наступний рік буде врожайним [611. – Т. 1, с. 112].

Водохреще (Bobotează, Votetul Domnului), Йордан (Iordanul). Процес духовного очищення у румунів Буковини тривав упродовж трьох днів: переддень Водохреща («День хреста» – «Ziua crucii»), Водохреще, або Йордан та день святого Іоанна Хрестителя. В уявленні народу це свято завершувало цикл дванадцяти «нечистих» («космічних») днів, які розпочиналися на Різдво, і знаменувало останній етап зимових свят. Так само, день св. Іоанна Хрестителя вважали межею року, коли хрестився мороз [611. – Т. 1, с. 162-164].

Свято Водохреща акумулювало у собі багато спільних для всіх різдвяно-новорічних свят мотивів: колядування, дівочі ворожіння, вірування в посилену активізацію нечистих сил, у те, що відкриваються небеса, що худоба здатна розмовляти і виказати місцезнаходження скарбів, які горять, у віщування погоди про врожайність полів та приплід худоби тощо. Крім церковних ритуалів (освячування води («агязме» – «agheasmă»), обходів священика) у селян побутували інші обряди дохристиянського походження. Серед них варто згадати традиції очищення і відганяння нечистих сил (кроплення, омивання у воді рік чи озер); постріли з пістолетів та рушниць; вигуки (Кіралеїса – Chiraleisa) і галас; розкладання вогнищ («Ардяска» – «Ardeasca»); обкурювання людей, худоби та господарства; вигулювання коней та ін.

Для передодня Водохреща характерний комплекс пісних страв, який зберігає чимало спільних ознак із ритуальними стравами Святого вечора. Головним у святковій їжі було товчене варене зерно, приправлене медом і тертим маком та прикрашене зверху горіхами у формі хреста. Українці Буковини називають його кутею. Цього дня обов'язковими є «верзарє» («vărzare») – пироги, начинені капустою, сливи, біб, галушки (місцева назва голубців), фаршировані кукурудзяною або рисовою крупою. Неодмінним

атрибутом свята були також калачі [611. – Т. 1, с. 123-124].

Св. Тріф (Sfântul Trif), св. Тріф Скажений (Trif cel Nebun) – 1 / 14 лютого. За народними уявленнями, Тріф Скажений є патроном вовків, гусениць, жуків та інших шкідників [611. – Т. 1, с. 178-179]. У давнину його день вшановували чабани з метою захисту овець від вовків [549, с. 166]. Свято дотримувалось також для запобігання нашестю на посіви шкідників [611. – Т. 1, с. 178-179]. Для цього запрошували священника, який кропив освяченою водою дерева та посіви [611. – Т. 1, с. 178-179; 652, с. 351].

Стрітення (Stratenia, Stretenia), Ведмежий день (Ziua ursului), Стрітенє Господнє (Întâmpinarea Domnului) – 2/14 лютого. У деяких місцевостях Буковини існує повір'я, що цього дня зустрічаються зима з весною. Передбачали погоду: якщо тепло та волого – літо буде теплим та родючим (*Йр. Глб. Ч.*); ясне небо та гарна погода віщують високий урожай зернових культур (*Шкея С.*), велику кількість бджолиного меду (*Бос. С.*) [611. – Т. 1, с. 181-182]. За народними уявленнями, на це свято вперше виходить з барлоги ведмідь [452, с. 190; 497, с. 356; 519, с. 387].

В українців Буковини так само вірили, що в цей день зустрічається зима і весна, виходить ведмідь з барлогу [140, с. 175].

Св. Харлампій (Sfântul Haralambie) – 10 / 23 лютого. За віруванням румунів і молдаван Буковини св. Харлампій є патроном хвороб, може керувати смертю, холерою, чумою та ін. [475, с. 309; 505, с. 152-153; 611. – Т. 1, с. 193-194]; наслати чуму на тих, хто посмів не вшановувати його свято (*Вол. С.*) [611. – Т. 1, с. 193-194]. У деяких місцевостях Буковини Харлампія, крім того, вважають патроном худоби, її захисником від хвороб і вовків (*Бки. С., Дрт. С., Фрс. С.*). У церкві правили службу за здоров'я домашньої худоби, освячували борошно, висівки, сіль тощо [13, арк. 1-7; 497, с. 356; 519, с. 389].

Крім того, у церкві або вдома влаштовували поминки на честь померлих, особливо на ім'я Харлампій, роздавали помани, насамперед на спомин про тих, хто помер випадковою смертю [611. – Т. 1, с. 193-194].

Мерцішор (Mărțișorul) – 1 березня Мерцішор – прикраса, що складається з

двох китичок торочок із ниток білого та червоного кольорів (див. **рис. Б. 1.2**). Звичай носити на це свято мерцішори відоме у наш час східнороманському населенню Буковини, також його запозичили й українці краю (особливо міське населення). Поширений він на всій території проживання східних романців, трапляється також в інших народів: у болгар має назву *мартениця*, у гагаузів Молдови – *марта*, македонців – *мартінка*, *мартінче*, *монгак* тощо. Прикраси типу *мартениці* відомі ще грекам і албанцям [314. – Т. 3, с. 188-189].

Символіка *мерцішора* очевидна: біла нитка символізує мертвий сезон зими, червона – щедre літо, срібна монета – чистоту і здоров'я. Зазвичай, жінки та дівчата підносили мерцішори парубкам або ж чоловікам, також могли дарувати одна одній. Їх носили до цвітіння плодovих дерев і вішали їх на гілках [514, с. 198-202; 718. – Т. 4, с. 316-319]; до першого співу зозулі і прив'язували до червоної троянди зі словами: «Щоб я була рум'яною, як ця троянда!» [606. – Т. 2, с. 140]; носили протягом одного-двох місяців і кидали, щоб забрали лелеки, або чіпляли за червону троянду; до 1 травня і чіпляли за гілку абрикосового дерева [514, с. 198-202; 718. – Т. 4, с. 316-319].

Баба Докія (Baba Dochia), Докія (Dochia), Одокія (Odochia), Баби (Babele), Бабині дні (Zilele Babei). Даний персонаж відомий також українцям Буковини (Баба Явдоха) [140, с. 135], болгарам, сербам, македонцям, португальцям, швейцарцям тощо.

Існують декілька гіпотез щодо походження назви. Так, крім поширеної версії походження назви від імені святої мучениці Евдокії, у румунській історіографії поширена версія, згідно якої ім'я Докія походить від імені Дакія, доньки Децебала, переслідуємої до гори Чахлеу імператором Траяном, який закохався у неї [768, с. 332]. Поширені декілька легенд про Бабу Докію, де вона постає в образі злої баби-свекрухи, яка піднялася з вівцями у гори та замерзла.

Починалися Бабині дні 1 березня. У Красноїльську причину мінливості погоди у перші 12 днів березня вбачали у тому, що *Баба Докія* витрясає свої кожухи. Вона, казали, вичищає їх по одному за день. Після сьомого сили вичерпуються і вона помирає – настає весна. В інших селах вважають, що є

дев'ять або дванадцять Бабиних днів [537, с. 76-77; 519, с. 387; 611. – Т. 2, с. 93-94]. Заборонялися будь-які роботи. Порушення цього застереження могло призвести до погіршення погоди, хвороб, втоплення [475, с. 309; 611. – Т. 2, с. 93].

Березневі повір'я і легенди, пов'язані з Бабою Мартою, широковідомі народам Балканського півострова, а за свідченням Г.Кабакової, майже всім середземноморським народам [див.: 136].

Свято Теплого Алекси (Terlea Alexa, Alexie Terlea), Алекси (Alexie, Alexiile), Алексі-Боже (Alexi-Voiji), Алекси чоловіка Божого (Alexa, omul lui Dumnezeu) – 17/30 березня. Назва свята запозичена східнороманським населенням Буковини від сусідів – українців, у яких свято називається Теплого Олекси, преподобного Олексія, чоловіка Божого [161. – Т. 3, с. 203].

Східнороманське населення Буковини вірило, що від цього дня починається тепла погода (*Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 376-377]. Вірили, що св. Олексій володіє ключем від землі, якими відмикає землю і випускає на волю всіх істот, замкнених архангелом Михаїлом (*ВК.Глб. Ч.*). За днем св. Олексія передбачали погоду. Так, уявляли: якщо рептилії виповзають з-під землі до св. Олексія – ще буде холодно; якщо після свята – настане тепла погода [515, с. 91-92].

Вважалося, що у день св. Олексія вся нечисть виходить з-під землі [486. – № 43. – С. 1; 537, с. 7]. Тому всюди на Буковині запалювали ритуальні вогнища в городах, обкурювали хату, господарство, підмітали подвір'я [452, с. 192; 537, с. 7; 514, с. 10; 515, с. 91-92; 549, с. 161-162; 611. – Т. 2, с. 118-119, 142-144]. Заборонялося навіть вимовляти слово «змія», «жаба» [515, с. 91-92; 537, с. 7]; працювати у хаті та по господарству [497, с. 362; 515, с. 91-92]. Жінкам заборонялося торкатися до голки, ножиць, сапи, коси, мотузки, працювати з вовною, бо інакше їх вжалить змія або св. Олексій нашле на господарство шкідників [611. – Т. 2, с. 135-139].

Благовіщення (Bunavestire, Vlagostene, Vlegoveštenia) – 25 березня / 7 квітня. За народними уявленнями, якою буде погода на Благовіщення, такою і на Великдень (*Тр. Нов. Ч.*). До цього свята заборонялося щось саджати у землю [9, арк. 377], класти яйця під квочку, бо вважали, що з них вилупляться монстри

(*Кк. Глб. Ч., Чр-Он. Стр. Ч.*) [611. – Т. 2, с. 156-158]. На це свято запалювали ритуальні вогнища у господарствах, як і на св. Олексія, підмітали подвір'я [497, с. 364-365; 611. – Т. 2, с. 156-158, 718. – Т. 4, с. 321-322], обкурювали оселі [611. – Т. 2, с. 156-158].

Щоб мати багато бджолиного меду, на Благовіщення випускали бджіл із вуликів через горлянку вовка, вважаючи, що тоді вони стають лютими, вбивають бджіл сусідів і крадуть їхній мед. Також, щоб бджоли добре роїлися впродовж літа, під вулики клали смажену сороку [537, с. 6].

Свято 40 мучеників, або 40 святих (40 de sfinți, 40 de mucenici) – 22 квітня. Центральними ритуалами цього дня були перший вихід з плугом у поле та садіння городніх культур. Від нього починалися польові роботи.

На 40 мучеників господині випікали 40 калачиків, які роздавали дітям за поману [549, с. 161-162]. У деяких місцевостях Буковини влаштовували поминки, роздавали поману на честь мучеників [611. – Т. 2, с. 107-109, 114-115].

На це свято намагалися виловити та з'їсти 40 рибок. У деяких місцевостях одну рибку намагалися з'їсти живцем, вірячи, що в такий спосіб щаститиме протягом року у рибальстві [611. – Т. 2, с. 110-112; 751, с. 79].

Св. Георгій (sf. Gheorghe), св. Георгій Коровячий (Sângeorzul vacilor), св. Георгій Вовчий (sf. Gheorghe a lupilor) – 23 квітня / 6 травня. Свято символізувало початок скотарського року. Св. Георгія вважають покровителем городів, пасовищ, домашньої худоби [515, с. 94-97] та вовків¹.

В обрядовості свята простежується декілька мотивів: перший вигін худоби на пасовище; прикрашання зеленими вербовими гілочками воріт, хати, криниць, могил [611. – Т. 3, с. 142-143]; жаління кропивою дівчат або своїх ровесників, щоб бути працювотими протягом року [9, арк. 376-380; 718. – Т. 4, с. 319-321]; сіяння васильку до сходу сонця жінками та дівчатами, щоб він приніс у хату щастя та кохання (*Он. Глб. Ч.*) [515, с. 94-97]; годування

¹ Юрій володарює над вовками і вважається покровителем худоби і землеробства і в українців Буковини [177, с. 356-357]. Юрія вважали заступником диких звірів, охоронцем худоби і помічником пастухів в Карпатах [328, с. 380];

домашньої худоби лісовими травами та «коров'ячою пасхою» – щоб зберегти від напастей упродовж року [515, с. 94-97].

Зі св. Георгієм Коров'ячим були пов'язані антивідьомські ритуали, які проводились, щоб протидіяти намаганням *стригоїв*, *відьом* та *чарівниць* відібрати у корів молоко [611. – Т. 3, с. 144-157], запалювали «живий» вогонь [611. – Т. 3, с. 161-163]. Вірили, що напередодні св. Георгія світяться скарби (*Бн. Нов. Ч., Кан.К. С., Ниж.Г. С., Птр. С.*) [611. – Т. 3, с. 171-178]. У деяких місцевостях свято називали Георгіївськими дідами (мошами). На цвинтарі роздавали помани за упокій померлих родичів [611. – Т. 3, с. 198], влаштовували поминки [718. – Т. 4, с. 325-329].

І для східнороманського, і для українського населення Буковини на св. Георгія (св. Юрія) характерним був звичай розведення ритуальних багать [11, арк. 20-23; 17, арк. 9-12; 21, арк. 24-32; 328, с. 381; 718. – Т. 4, с. 321-322].

День св. Марка Бичачого (sf. Marcu boilor) – 25 квітня / 8 травня. Св. Марк виступав покровителем домашньої худоби, переважно биків. В українців – день св. Марка.

День св. Ієремії (sf. Ieremia), Армінден (Arminden), Маял (Maialul) – 1 / 14 травня. На це свято прикрашали ворота гілками берези [718. – Т. 4, с. 319-321], збиралися на галявині, їли ягнятину та запивали червоним вином [514, с. 18-20; 537, с. 13].

У деяких місцевостях Буковини біля воріт встромляли «маял» – ялинку без гілок, розписану геометричними мотивами [767, с. 104-105].

Народження св. Іоана Хрестителя (Nașterea sf. Ioan Botezătorulu), св. Іоан Новий Сучавський (Sf. Ioan ce l Nou de la Suceava), Синзиєне (Sânzâienele) – 24 червня / 7 липня. В українців свято має назву на честь Іоанна Хрестителя, Івана Купала, Івана Сучавського. До нього приурочували ритуальну ходу до монастиря св. Іоанна Нового у м. Сучаві. Вірили, що в цей день «літо гуляє» [11, арк. 10-13]. Вважали його також святом квітів [549, с. 166]. Освячували у церкві жовті польові квіти (синзиєне), які потім розставляли скрізь у хаті, аби їхні доньки мали увагу з боку парубків (*Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 376-378]. Дівчата

до сходу сонця вмивалися росою з квітів – «щоб на обличчі не з'являлись прищі» [11, арк. 10-12; 497, с. 364-365; 515, с. 102-103]. Вірили, що у ніч на Синзиєне розцвітає папороть; хто знайде цю квітку – стане невидимим [497, с. 364-367]. Заборонялося працювати. Дозволялося лише провітрювати одяг, килими, щоб не пошкодила міль [515, с. 102-103].

Св. Петро і Павло (Sf. Petru și Pavel), Св. Петро Літній (sf. Petru de Vară) – 29 червня / 12 липня. На це свято постилися. Заборонялося запрягати биків, не змушували працювати домашню худобу, щоб з нею нічого не трапилося протягом року [497, с. 355]. Для захисту від хижих звірів не можна було торкатися до гострих предметів.

У давнину на свято організовували *недеї* – народні гуляння з танцями та розвагами, влаштовували ярмарки худоби, продовольчих товарів [691, с. 90].

Св. Ілля (Sf. Ilie) – 20 липня / 2 серпня. За уявленнями румунів Буковини, св. Ілля є патроном погоди, керує громом і блискавкою, мандрує повітрям на візку, запряженому кіньми; грім виникає від ляскання коней батоном [501, с. 11]. На це свято категорично відмовлялися від будь-якої роботи, щоб убезпечитись від вогню. Також не можна було вирушати у подорож, вилізати на дерева, підкидати яблука або їсти їх до дня св. Іллі.

На св. Іллі припадав один із циклів «дідів». А тому влаштовували поминки на честь померлих родичів, роздавали поману [9, арк. 377-378].

Преображення Господнє (Schimbarea la față a Domnului, Probajele, Probrejeni, Probajine, Probajeni) – 6 / 19 серпня. Уже в'януть квіти, що вважається першим кроком до осені [497, с. 369]. Це останній день для збирання бджолиного меду. На свято куштували мед – щоб бути здоровим протягом року. Забороняється зчиняти сварку [9, арк. 379-380].

День Хреста (Ziua Crucii) – 14 вересня. Найбільш поширеними мотивами свята було збирання лікарських рослин і трав у лісі [537, с. 275; 543, с. 49-50; 549, с. 164]. Уникали їсти фрукти або овочі, певні складові яких чимось нагадують форму хреста, наприклад часник, горіхи, огірки [497, с. 372; 549, с. 164; 682, с. 172].

Св. Дмитро (Sf. Dumitru, Sâmedru) – 26 жовтня / 8 листопада. Завершував період випасання худоби. У цей день розплачувалися з чабанами.

Інший мотив свята – осіннє поминання померлих, під час якого роздавали помани [718. – Т. 4, с. 325-329]. На Буковині його називали «Осінні моші», або «Великі моші» [682, с. 182; 764, с. 389].

Св. Андрій (Sf. Andrei, Andreiul), Ведмежа субота (Sâmbăta Ursului), Вовче свято (Sărbătoarea Lupului) – 30 листопада / 13 грудня. В обрядовості простежуються декілька мотивів:

- Активізація нечистої сили. Для цього свята характерний цілий комплекс антивідьомських практик, застосовуваних селянами із захисною метою [537, с. 8; 497, с. 324, 396; 514, с. 16; 515, с. 105-107; 718. – Т. 4, с. 319-321]. Молодь практикувала звичай «охорони часнику» [402, с. 251-252];

- Ведмежа субота, Вовче свято. Св. Андрія вважали покровителем отар, домашньої худоби та хижаків [402, с. 251; 691, с. 90]. До цього дня був приурочений комплекс обрядових дійств для захисту людей та худоби від хижаків [402, с. 251-253; 537, с. 127; 682, с. 224; 691, с. 90].

- Матримоніальний мотив: напередодні ворожили дівчата на виданні. Приурочені до цього свята і бешкети молоді.

- Поширене вірування в те, що в ніч на Андрія може розмовляти домашня худоба, однак, хто почує їхню розмову – помре [537, с. 8].

Св. Ігнат (sf. Ignat, Ignatul). Свято присвячено свиням. У цей день їх різали та виготовляли різноманітні м'ясні страви: кишки, начинені рисом, домашню ковбасу тощо [9, арк. 376; 497, с. 107; 519, с. 389; 547, с. 199].

Кречун (Crăciun), Різдво Христове (Nașterea Domnului). У Карпато-Балканському регіоні назва календарного свята *кречун*, крім східних романців, відомий також українцям Закарпаття, польським лемкам, словакам, моравам, болгарам, сербам. В них його могли трактувати як: свято Різдва (укр., півн.-болг., півн.-сх.-серб., слов., рум., угор.); переддень Різдва (різдвяний святвечір) (укр. карпат., півд.-сх.-слов, болг., рум.); святки (болг., слов.), різдвяний хліб (укр. закарпат., лемк., сх.-слов.) [314. – Т. 2, с. 468].

Молодь ходила колядувати із *зіркою*, *Іродом* та ін., бажала господарям щастя, здоров'я, врожайності наступного року.

Напередодні господині готували обрядові пісні страви. Як засвідчують джерельні матеріали, їх кількість була необмеженою, хоча у деяких місцевостях варили по 12. Найпоширеніші: заправлена олією квасоля, боби, варені сливи, пшениця з горіхами та медом (коливо), картопля на олії, тушена капуста, смажена риба, голубці, суп із горохом і локшиною або рибний, рис, плачінта з вермішелью або маком чи повидлом, салат з капусти на олії, гриби в олії, сушені яблука та груші, компот із сушених слив, заливне (студенець) з риби. Пекли також калачі (див. **рис. Б. 1.3**) [9, арк. 377; 406, с. 12; 497, с. 144; 515, с. 54]. Після вечері господиня залишала їжу на столі для душ покійних родичів [9, арк. 286-287, 343-344; 663. – Т. 1, с. 61].

Напередодні Різдва проводили обряди, спрямовані на відновлення родючості безплідних дерев. Вірили, що цієї ночі відкриваються небеса. Тому, хто це побачить, Бог дасть все, що попросить [652, с. 334].

Порівнюючи ритуали, приурочені до Різдва, в східнороманського та українського населення Буковини, варто зауважити цілу низку спільного: колядування; вірування у те, що худоба може розмовляти, призначення залишків ритуальних страв для душ померлих родичів [14, арк. 114-116; 18, арк. 200-201; 271, с. 77-58], підкладання сіна під скатертину [21, арк. 1-23; 271, с. 57-58; 140, с. 100], обв'язування неплідних дерев сіном [140, с. 97]; поману на честь померлих родичів [17, арк. 13-14] тощо.

Календар перехідних свят

З усіх постів, дотримуваних східнороманським населенням протягом року, Великий піст найбільш насичений звичаями та обрядами.

Білий тиждень («Săptămâna Albă») – тиждень перед початком Великого посту. Від цього тижня, зазвичай, селяни починали їсти лише білу (fruct alb) скоромну їжу – молоко, сир, яйця [611. – Т. 1, с. 83-84]. Суворо дотримували Четверга Білого тижня, він вважався найнебезпечнішим [497, с. 335].

Заборонялося ткати, бо вірили, що в молоці заведуться черв'яки [14, арк. 145-148; 140, с. 104].

Пущення (Lăsat de Sec, Duminica Lăsatului de Sec) (укр. Пущення, Сиропусна неділя). Зазвичай, готували такі страви: курячий бульйон, свинячі реберця, зварені з сушеними сливами, голубці (начинені фаршем з рису і м'яса) та пироги. Спеціально для свята засмажували кабанця у прісному тісті, що потім нагадувало хлібну скоринку [405, с. 5-6].

Варене куряче яйце з'їдалося з тим, аби бути неушкодженим, як яйце, і піст проминув швидко. Від швидкості поїдання яйця, за повір'ями, залежало відчуття швидкоплинності днів посту [611. – Т. 1, с. 202-203].

На це свято влаштовували танці вдома у когось із парубків, які мали назву «Рафіня», «Рефеня» [611. – Т. 1, с. 204-205].

Сполокання (Spolocania), Чистий понеділок (Lunea curată) – перший день посту. Жінки полощуть рот, очищаючи його від залишків м'яса: кажуть, що це сприяє росту конопель [405, с. 6]. Жінкам дозволено випити чарку горілки – задля доброго росту конопель [547, с. 181; 475, с. 306-307].

У східнороманського та українського населення Буковини у перший тиждень Великого посту заборонялося ткати, бо вірили, що вночі прийде св. Тоадер і заплутає нитки; а також прати білизну [486. – № 74. – С. 2; 140, с. 104].

На честь померлих родичів східнороманське населення Буковини вшановувало суботи Великого посту («суботи мертвих») [9, арк. 40-42, 290-291, 293-297, 342-344; 10, арк. 101-104; 718. – Т. 4, с. 336-342].

Св. Тоадер (Sf. Toader, Sân-Toader) – перша субота Великого посту. Святий вважався покровителем коней. На Буковині його уявляють в образі вершника. За повір'ями, кінь св. Тоадера є чарівним: з одним рогом на лобі, він їсть та п'є воду лише раз на рік – на свято свого володаря, харчується волоссям дівчат на виданні (*Іліш. С., Кст. С., Лкч. С.*). У деяких місцевостях на це свято виводили на пасовище коней [611. – Т. 2, с. 23-26, 28-32].

Жінкам заборонялося виконувати хатні роботи, а саме ткати, шити, прати білизну. Вірили, що порушників прокляне св. Тоадер, і тоді можуть віднятися руки

[475, с. 309; 611. – Т. 2, с. 23-26].

Вербна неділя (Duminica Floriilor, Floriile), Велика неділя (Duminica Mare). В українців Буковини – Вербна (Шуткова) неділя. На це свято освячували у церкві вербову лозу з бруньками [9, арк. 38-41, 293-296; 34, арк. 83; 611. – Т. 2, с. 182-184]. Вербові гілочки вдома садили, прикрашали ними хату (двері, вікна, ворота тощо), ставили біля ікон з вірою в їхню здатність захистити від усього злого [9, арк. 335-342, 376-380; 497, с. 364-365; 718. – Т. 4, с. 330-332].

Страсний четвер (Joia Paștelui), Великий четвер (Joia Mare), День померлих (Ziua Morților). На це свято печуть паски, починається підготовка до святкування Великодня, розфарбовують крашанки. У деяких місцевостях смажать ягня [405, с. 8].

Інший мотив, характерний для обрядовості свята – це культ померлих. Зокрема, прийнято було розкладати ритуальні багаття у господарстві – «вогнища померлих» («Focurile morților»), вірячи, що до них прийдуть зігрітися душі покійних родичів [611. – Т. 2, с. 190-193; 497, с. 313].

Накладались заборони: не дозволялося білити, бо у народі казали, що в такий спосіб кроплять померлих вапном [611. – Т. 2, с. 190-193]; від Страсного четверга до Вознесіння не можна прости, прати білизну, бо випаде град або настане засуха [537, с. 106] тощо.

Страсна п'ятниця (Vinerea Paștelui), Велика п'ятниця (Vinerea Mare), Пісна п'ятниця (Vinerea Seacă). Заборонялося пекти паски, вірили, що на порушника чекає ганьба [10, арк. 20-24]. Дозволялася лише підготовка до святкування Великодня: приготування різноманітних страв [380, с. 283].

Страсна субота (Sâmbăta Paștilor). У цей день завершували приготування до святкування Великодня. У деяких місцевостях Буковини навіть пекли паски. Складали все необхідне до святкового кошика. У більшості румуномовних сіл Буковини вночі розпалювали ритуальні вогнища. Спостерігали за небом, вірячи, що у цю ніч відкриваються небеса, світяться заховані скарби [611. – Т. 3, с. 42-49].

Великдень (Paștele), Воскресіння Господнє (Învieerea). Парафіяни збираються о шостій ранку в церкві і біля неї з великодніми кошиками (див.

рис. Б. 1.4). На Великдень готували різноманітні страви: запечені у печі «баби» та «діди», булки, паски, плачінти, бринзу, студенець, суп з м'ясом птиці та вермішелью, галушки (голубці). Із смажених м'ясних страв найпоширенішими були смажені, так зване «великоднє» ягня (mielul Paștilor), або поросся, освячені в церкві [611. – Т. 3, с. 13-21]. Молодь збиралася наступного дня після Великодня за містом чи селом смажити ягня [475, с. 305-306].

Біля церкви молодь «чокалися» крашанками та писанками. Шкаралупу від них пускали по річці, щоб вони дістались до країни «рахманів» («блажінів») та сповістили про те, що настав Великдень [475, с. 306-307; 611. – Т. 3, с. 13-21].

Великодні моші (Moșii de Paști) – відвідували могили померлих родичів та запалювали свічки [549, с. 163; 611. – Т. 3, с. 82-83; 718. – Т. 4, с. 336-342].

В українців так само відвідували могили померлих родичів [14, арк. 133-136], пускали по річці шкаралупу від крашанок, щоб вони допливли до «країни рахманів» [140, с. 104-105; 177, с. 356], відвідували з паскою та крашанками родичів [21, арк. 8-12], влаштовували гойдалки (колиски, гуцанки) [161. – Т. 3, с. 219-222] тощо.

Великодній понеділок (Lunia Paștelor). Центральним ритуалом для хлопців було обливання дівчат водою. За це вони отримували від батьків дівчини чотири-десять крашанок та частування [405, с. 22]. Вже наступного дня, у вівторок, дівчата приходили обливати хлопців, за що отримували одну-дві крашанки [11, арк. 8-14; 405, с. 22; 497, с. 321].

У цей день відвідували могили померлих родичів, кропили їх водою, роздавали помани, пригощалися [9, арк. 376-380; 11, арк. 8-14, 53-55; 13, арк. 2-6; 547, с. 183].

Східнороманське населення Буковини дотримувало дев'ять четвергів після Великодня, які називалися «великими» четвергами, або «жоймеріце» та для яких характерні заборони на хатні та польові роботи для захисту від буревіїв, граду, блискавки та інших стихій.

Рахманський Великдень (Paștele Rohmanilor, Paștele Blajinilor), Блежініле (Blăjiniile), Понеділок мертвих (Lunea Morților), Проводи (Prohoadele).

Вшанування припадало на понеділок після Хоминої неділі (Duminica Tomei), хоча у деяких місцевостях могли святкувати і на Хомину неділю, на 50-й день після Великодня.

На Буковині існує декілька назв цього уявного народу – *рохмани*, *рокмани*, *рогмани*, *рахмани*, *блажїни* та ін. Припущення про їхнє місцезнаходження є різні: під землею [34, арк. 81; 611. – Т. 3, с. 124-132]; у далекій країні; поблизу великих вод, куди стікають всі річки; у пустелі на березі моря; на одному з морських островів; у поганській країні [611. – Т. 3, с. 124-132]; за морем, поблизу Ієрусалима [405, с. 17; 611. – Т. 3, с. 124-132].

Такі уявлення про рахманів існують не лише на Буковині (в східнороманського та українського населення), але й у Бессарабії, Трансільванії, Мараморощині, гуцулів та західних українців. Тобто, ареалом поширення цих уявлень є Українські та Румунські Карпати та землі, розташовані неподалік. На нашу думку, в основі цих вірувань лежать жертвоприношення духам водних стихій. Хоча питання приналежності вірувань про рахманів та звичаю пускати за течією шкаралупу великодніх крашанок остаточно не з'ясоване, досить вірогідним, на нашу думку, є припущення Г.Кабакової про те, що ритуал запозичений східними романцями від гуцулів. Про це, зокрема, свідчить ареал його поширення (на решті територій Румунії він не побутує). На теренах України хрононім «рахманський Великдень» («Пасха рахманів»), коли рахманами вважають мешканців підземного світу, предків, відомий лише на південному заході (див. **карту Б. 1.5**) [44, с. 281-285].

Вознесіння Господнє (Înălțarea Domnului), Іспас (Ispas). В цей день зверталися один до одного: «Христос вознісся» («Hristos s-a înălțat»). У церкві правили панахиду на честь героїв війн, накривали колективний стіл. Роздавали поману на цвинтарі [9, арк. 376-378; 611. – Т. 3, с. 236; 718. – Т. 4, с. 336-342], хати прикрашали гілками липи [718. – Т. 4, с. 330-332].

Велика неділя (Duminica Mare), Русаліївська неділя (Duminica Rusaliilor), Русалії (Rusaliile). На честь свята прикрашали гілками липи та полином хату,

могили близьких [9, арк. 376-378; 36, арк. 99; 497, с. 364-365; 718. – Т. 4, с. 330-332]. За повір'ями, у цей день ходять *ієлеле*, які можуть скрутити людину, підняти у повітря [34, арк. 89; 537, с. 111]. Тому, прикметним є проведення антидемонічних заходів [682, с. 22-23].

На Русалії поминали померлих родичів, роздавали помани на цвинтарі або біля церкви [682, с. 19; 718. – Т. 4, с. 336-342].

* * *

Описана вище система календарних свят становить стрижень традиційної структури народного обрядового календаря, яка дійшла до нас у формах, зафіксованих у джерельних матеріалах ХІХ – першої половини ХХ ст.

Із встановленням радянської влади офіційна пропаганда насаджувала атеїстичну ідеологію. Вона культивувалась в умовах розвалу індивідуального селянського традиційного господарства. Прискореними темпами був змінений виробничо-побутовий уклад життя селянина.

З часом радянські ідеологи зрозуміли необхідність заміни старої обрядовості новою. У процесі впровадження нових радянських обрядів, їхня магічно-ритуальна сутність замінювалася матеріалістичним сприйняттям реальності. Звичними стали трудові календарно-побутові і сімейно-громадські свята та обряди. Урочисто проводились в області свята на честь механізаторів, тваринників, проводи до лав Радянської Армії, новосілля, дні повноліття, комсомольські весілля, дні вшанування ветеранів праці, передовиків виробництва, свято серпа і молота, дружби народів тощо. Радянське «свято врожаю» фактично замінило існуючі до тих пір свято обжинкового снопа та храмові свята в українського та східнороманського населення Чернівецької області; радянське «свято весни» почали проводити замість обряду першого виходу з плугом у поле. Окреслилась тенденція до заміни традиційних текстів обрядів, складу їх учасників та семантики ритуалів.

В останні десятиріччя існування радянської влади робота з впровадження нової обрядовості велася більш системно, виходячи з тих міркувань, що ця робота мала бути одним з засобів «ідейного, етичного та естетичного виховання

трудящих», а також однією з форм культурного відпочинку. Для того, аби пов'язати нову ритуаліку із народною традицією, до цієї роботи був підключений Чернівецький обласний будинок народної творчості, який долучав до створення радянської звичаєвості письменників, композиторів, журналістів, фольклористів. Видавалися методичні розробки, збірники, які мали стати «настільними книгами культосвітніх, партійних і комсомольських працівників, усіх кого хвилює процес становлення нової обрядовості» [377, с. 2]. В Чернівецькій області проводились науково-практичні конференції з цієї тематики. При виконкомах були створені сільські та районні комісії з впровадження нових звичаїв та обрядів. Культивуючи нові свята, комісії мали турбуватись про їхній глибокий ідейний зміст, народно-традиційне забарвлення, емоційне насичення. Для впровадження нових ритуалів майже у всіх селах краю були облаштовані так звані кімнати щастя, де відбувалися урочисті реєстрації новонароджених, шлюбів, вечори повноліття та інші громадські заходи.

Увага нових обрядотворців не оминула такі свята як «свято весни» і «день молоді». Якщо зі «святом весни» існували певні труднощі, викликані відсутністю ентузіазму у активістів і народу, то «день молоді» завоював більшої популярності. Були навіть спроби у цьому святі використати традиційні купальські ігри та хороводи. Взірцево подібне свято проводилось у Вашківцях Вижницького району.

Організовано і масово проводились стрижневі урочистості радянського календаря: 23 лютого – день Радянської Армії і Військово-Морського Флоту; 8 березня – міжнародний жіночий день; 1-2 травня – міжнародний день солідарності трудящих; 9 травня – День Перемоги радянського народу у Великій Вітчизняній війні (1941-1945 рр.); 7 листопада – День Великої Жовтневої соціалістичної революції.

Результати роботи з впровадження нових звичаїв та обрядів виявилися мізерними, бо вони насаджувались штучно на стару систему традиційної обрядовості, підкріпленою церковною ідеологією.

З утворенням незалежної демократичної Української держави й лібералізацією суспільства намітилася тенденція до ренесансу традиційної культури. У румуномовних селах Буковини відроджуються майже у повному обсязі зимові драматичні обряди, помітно зріс інтерес до матримоніальних ворожінь та до різних форм магічних обрядів, широко проводяться храмові свята. Пожвавилось також церковне життя, поширились багато нових конфесій. В українських селах все частіше на зимових святах зустрічаємо *Маланку*. Масово проходять свята, пов'язані з церковним календарем, але в яких присутні елементи дохристиянської обрядовості.

Одночасно в містах, особливо в обласному центрі, сьогодні спостерігається відкритість молоді до сприйняття свят, поширених у Західній Європі. Це відноситься у першу чергу до дня св. Валентина, або Дня закоханих, католицького свята, яке відмічається 14 лютого у всій Європі. Молоді люди дарують один одному у цей день квіти, цукерки, іграшки, повітряні кульки і особливо відкритки (у формі сердечка) з освідченням у коханні і побажання любові («валентинки»).

Останнім часом серед молоді набуває популярності свято Хеллоуїн (1 листопада). Це також католицьке свято, яке присвячене вампірам і відьмам і бере свій початок від кельтського фестивалю Самхейн. У ньому незвичним чином поєднуються кельтська традиція почитання злих сил і християнська – поклоніння всім святым. Молодь проводить її, в основному, у формі карнавалу, її атрибутами є лялька відьми на мітлі, чорні повітряні кульки з демонічною символікою тощо. Це свято відзначають у клубах, ресторанах, на дискотеках.

Зазначимо також і той факт, що у наш час серед школярів є популярним звичай, що почав практикуватися у радянський час – «день молоді». Традиційними у цей день залишаються розваги молоді на природі. Останнім часом відчуваються деякі намагання відродити у містах Масляну. Зокрема, у 2010 р. таке свято відбулося у парку культури та відпочинку у м. Чернівцях.

Отже, у наш час, особливо у молодіжному середовищі, спостерігається наслідування способу життя й культурних цінностей Заходу. Мабуть, у цьому

проявляється не тільки данина моді, але і вияв соціального лідерства. Акультурація цих запозичених стереотипів поведінки на українському ґрунті відбувається досить швидкими темпами.

Найбільш життєстійкими виявились естетично й емоційно наповнені форми календарної обрядовості, що втратили зв'язок із релігією і трансформувались на явища народного мистецтва, святкової розваги. До них належать побутуючі у значній кількості румуномовних сіл Буковини автентичні звичаї колядування і щедрування, зимові драматичні обряди (*Маланка, коза, коник, ведмідь*, гайдуцькі народні вистави, народна драма *Константин Бринковяну* та ін.). Нову мотивацію отримав давній звичай розписувати яйця на Великдень. На ярмарках, святах, в етнографічних музеях традиційним є продаж писанок (розпис характерний для певного регіону чи місцевості), глиняних дзвоників, мерцішорів, народного одягу, друкованих календарів тощо.

На хвилі пожвавлення інтересу до народної творчості в останні десятиріччя на Буковині з'явилося чимало самодіяльних фольклорно-етнографічних ансамблів. Помітне місце у їхньому репертуарі посідають вокально-хореографічні композиції за мотивами обрядовості зимових, весняних, літніх, осінніх календарних свят. Дедалі ширшої популярності набувають фольклорно-етнографічні фестивалі: «Чернівецькі зустрічі», «Букова віть», «Захарецький гарчик», «Різдвяна феєрія» та ін. Під час таких фестивалів відновлюються народні ритуали, проводяться майстер-класи традиційних ремесел тощо. Велелюдні карнавали збирають тисячі глядачів у Красноільську Сторожинецького, Вашківцях Вижницького районів, інших селах Буковини.

У такий спосіб, у руслі відродження національного усвідомлення, мови, культури, державності, поступово формується новий календар святкових дат, який вбирає все найкраще з творчої спадщини минулих століть.

3.3. Культурні елементи народного календаря

3.3.1. Звичай та обряди пов'язані з водою

У народному календарі є велика кількість звичаїв, обрядів та вірувань,

пов'язаних із водою. Серед них варто згадати: урочисту церемонію освячення води та ритуал освячення священиком осель на Водосвяття, віра в чудодійні властивості водохресної води, купання на Водохреще, використання води у заклинаннях, народній медицині та ворожіннях, кроплення свяченою водою могил померлих родичів у поминальні дні, обливання нею на Великдень, купання молодих дівчат у річці або росі на св. Георгія та Великдень та ін.

У східнороманського населення Буковини існує декілька видів води, яким приписували чудодійні властивості: освячена (на Водохреще, Стрітєння, св. Тріфа та інші свята), непочата (у матримоніальних ворожіннях, заклинаннях та народній медицині) вода; у легендах також наявні «жива» і «мертва» вода; менш вживаними є «німа», «наговорена», «з млинівки», «якою мили покійника», «взята опівночі з болота» тощо. Серед них найпопулярнішою та найпоширенішою у народному календарі була освячена вода. Нею кропили на різні календарні свята людей, господарства, домашню худобу, її пили під час хвороби, освячували криниці, вулики тощо. Зберігали у склянках протягом року.

Водохрещенські звичаї та обряди. У різдвяно-новорічному циклі народного календаря східнороманського населення Буковини Водохреще є одним із ключових межових свят, в якому зосереджений комплекс різноманітних звичаїв та обрядів як язичницького, так і християнського походження. За народними віруваннями, особливого значення під час свята набувала цілюща сила освяченої води. Вона мала здатність відганяти нечисту силу, знищувати блох, змій, вовків, виліковувати від хвороб, сприяти врожайності полів наступного року.

Одні з перших свідчень про проведення урочистої церемонії освячення води на Водохреще знаходимо у подорожніх записах і листах Готарді та Соммера, і стосуються вони Сучави 1563 р. Варто зазначити, що у даній церемонії особисто брав участь правитель Молдови Іоанн Деспот [432. – Т. 2. – с. 227-228]. На думку Н.Йорги, обряд коронації, як і урочистість, з якою проводилася церемонія, були наслідком візантійського впливу [552, с. 75-76; 553, с. 52-53].

Найбільш яскраво пишність дійства описує боснієць Бандіні, який спостерігав за ним у Яссах 1647 року під час правління молдавського господаря Василя Лупула. Митрополит освячував воду, що була у срібній вазі. Церемонія супроводжувалася пострілами з гармат та захопленими вигуками присутніх. Митрополит кропив освяченою водою господаря, його сім'ю та бояр. Свято завершувалось освяченням під бій барабанів та тамбуринів двадцяти чотирьох породистих коней. Після цього правитель запрошував священнослужителів та бояр на святкову трапезу [432. – Т. 5. – с. 337, 339-340].

Деякі нові деталі в освяченні води на Водохреще у Яссах додали мандрівники П.Алепський та Делакура, перший з яких згадує 1653 рік, другий – 70-ті рр. XVII ст. Повторюючи розповідь про відомі елементи дійства: участь війська, постріли з гармат, церковну службу, освячення коней, – П.Алепський описав традицію жбурляти когось у крижану воду [552, с. 237]. Делакура згадав про стеблину василька, яку митрополит вмочував в освячену воду і до якої після цілування хреста торкався лобом правитель Молдови та вся його сім'я [432. – Т. 7, с. 264].

Найбільше деталізовано опис традиційного водохресного комплексу в етнографічних працях С.Ф.Маріана, Д.Дана, С.Міхейлеску, П.Хереску, М.Лупеску тощо. З них обряд постає таким: у переддень Водохреща, названого в народі «День хреста» («Ziua crucii»), священник після правління літургії освячував у церкві воду. Потім відбувалось освячування господарств. Обхід священником осель своїх парафіян розпочинався від попівської хати або його сусідів, часом від церкви. Його супроводжували два літні чоловіки, один з яких ніс відерце з «агязмою», інший – мішки для збирання дарунків. Разом із ними в обході брали участь діти, які голосно вигукували: «Кіралейса!» («Chiraleisa!»), або «Чуралейса!» («Ciuralesa!»). Цей звичай існував також в українців Буковини [161. – Т. 3, с. 168]. У наші дні він побутує як у румунів, так і в українців буковинського краю.

На Водохреща священник заходив до хати, кропив всі житлові та нежитлові приміщення «агязмою» і всі цілували хрест. При цьому газдиня покривала

хрест повісом. Вона просила священника дозволити їй відібрати декілька пасм із повісма, вірячи, що це сприятиме щедрому врожаю конопель або що повісмо забере все зло [486. – № 63. – С. 1-2]. Мешканці с. Киндрени вважали, що через повісмо будуть проходити з пекла до раю душі членів сім'ї. У Магалі та Сереті уявляли, що Божа Матір виготовляє з нього сіть, якою виловлює у пеклі душі, які повинні перебувати в раю [621, с. 197]. Під час церемонії газдиня запрошувала священника до столу. Якщо він погоджувався, вірили, що влітку квочки будуть висиджувати яйця або що свати завітають до хати протягом наступного року [486. – № 63. – С. 1]. Якщо ж відмовлявся, то газдиня потай випроводжувала його кочергою до виходу з хати чи господарства, а сама сідала за стіл на місце, призначене для нього (*Ліш. С., Ст.Фр. С.*) [543, с. 50]. Побутовав звичай, згідно з яким, священник, який куштував пшеницю, мав підкинути трохи її до стелі, і якщо зернятка приставали до неї, вважали, що бджоли будуть добре роїтися і дадуть улітку багато меду (*Мг. Нов. Ч.*). Газда обдаровував батюшку грішми, а дружина – «попівським калачем» [611. – Т. 1, с. 130-131]. Газда з непокритою головою та свічкою в руці проводжав священника до наступної хати.

Ключовою подією дня було освячення води. Освячену в церкві в народі називали «маленька», а ту, що в центрі села або в річці – «велика агязма». Вранці на Водохреща прорубували на річці ополонку у формі хреста, ставили стіл, застеливши його скатертиною, під яку клали сіно, а обабіч – по діжці з водою, навколо яких також розстеляли сіно. За сто кроків від столу селяни розкладали багаття, довкола якого розміщували «секелуші» – маленькі примітивні гармати.

Після літургії процесія святково одягнених парубків і дівчат з церковними хоругвами, іконами та хрестами рушала до річки. За ними слідував священник і церковні кантори, позаду – решта парафіян. На льоду річки люди утворювали півколо, батюшка читав молитви і освячував воду, дійство супроводжувалося пострілами з маленьких гармат. Святий отець тричі опускав хрест у воду і тричі співав «У Йордані освятився Ти, Боже» («În Iordan botezându-te Tu Doamne»),

люди поспішали наповнити водою з ополонки свій посуд. Вірили, що перші з тих, які наберуть освячену воду, дістануть найміцнішу «агязму». До води додавали стеблинки василька. Процесія поверталася до церкви, священник освячував храм Божий та роздавав парафіянам проскуру («*nafigură*»). Після цього всі розходилися [611. – Т. 1, с. 146, 149-150].

Християнський водохресний ритуальний комплекс наклався на цілий пласт язичницьких уявлень та вірувань. Так, мешканці сіл Руджіноаса та Васкани (південної частини Буковини) вважали: якщо бодай одна краплинка води проллється з йорданського крижаного хреста, наступний рік буде врожайним [652, с. 344]. Вважалось, що ганчір'я, підпалене під час обряду освячення води, має здатність оберігати від нападу вовків [487. – № 1. – С. 1].

Простежуючи еволюцію водохресних обрядів протягом століть, можна стверджувати, що деякі елементи ще добре збереглися наприкінці XIX–початку XX ст. Зокрема, їх рештки записані С.Ф.Маріаном у румунів Буковини (1898). Наприклад, такий атрибут, як пучок василька, згаданого Делакруа у 70-х рр. XVII ст., є в румуномовного населення краю. Досить добре збереглися і деякі театралізовані елементи водохресних дійств, згадані Бандіні у XVII ст. Так, у румунів Буковини наприкінці XIX ст. існувала традиція ходити на Водохреще з *віфлеємом*, *Іродом* тощо. Дотримуються й інші складові освячення води, описаного іноземними мандрівниками: процесія, з якою йшли священники до криниці чи річки; стрілянина з пістолетів та рушниць; звичай купатися у крижаній воді зразу після її освячення; виведення худоби з хлівів під час ритуалу тощо.

Досі проводиться ритуал освячення води священником біля річки чи озера, з криги вирубують хрест як в румуномовних [11, арк. 103-106, 210-215; 12, арк. 50-55; 475, с. 306-307; 519, с. 386; 549, с. 161-162], так і в українських селах Буковини [15, арк. 2-5, 79-81, 163-165; 16, арк. 20-29; 17, арк. 69-76; 21, арк. 15-53]. Спільними є також звичаї бити у церковні дзвони та стріляти з рушниць під час водосвяття [9, арк. 2-6; 11, арк. 206-217; 12, арк. 60-67; 14, арк.46-57; 16, арк. 20-40, 161-163; 17, арк. 30-41, 74-77; 21, арк. 34-54, 66-79; 475, с. 306-307].

Зафіксовані й випадки штовхання людей у крижану воду. Так, у Йорденештах це могли зробити й під час водосвяття [11, арк. 103-106, 112-115]. І в східних романців, і українців заведено купатися у крижаній воді на Водохреще [11, арк. 103-106, 112-115, 206-216; 15, арк. 1-5, 78-81, 162-165; 17, арк. 54-57].

Освячення води біля церкви або річки як центральна подія на Водохреща відома також болгарам та македонцям. У південно-словянській традиції був також поширений звичай стрибати в річку слідом за хрестом. Причому, тому парубкові або чоловіку, який виловив хрест, давали подарунок, або священник викупував у нього хреста, з яким відтак обходив оселі [314. – Т. 2, с. 669-670].

3.3.2. Культ вогню.

Звичаї, які увібрали у свою структуру елементи вогняного культу, трапляються протягом усього річного циклу народного обрядового календаря східнороманського населення Буковини. Серед них варто згадати: розкладання ритуальних вогнищ на Водохреще, св. Олексія, Благовіщення, Великдень, св. Георгія та інші свята; обкурювання осель та домашньої худоби на водосвяття; постріли з рушниць, пістолів та саморобних гармат на Водохреще та Великдень; святкування громових свят – св. Іллі, Іліє Пеліє, Фоки та ін.; розпалювання «живого» вогню вівчарями на св. Георгія; поминальні багаття тощо. Не можна не згадати також про широке використання вогню у народній медицині: гасіння вугликів або обкурювання димом з лікарських рослин, обкурення волосинками кажана або голками їжака від малярії, маковим насінням або дубовими жолудями від зубного болю, присипання рани попелом з конопляного полотна тощо.

Щодо причин розпалювання ритуальних вогнищ Дж.Фрезер вказував на дві теорії: солярну й очисну. Згідно з першою, це були магичні церемонії, покликані за принципом імітативної магії забезпечити необхідний запас сонячного світла для людей, тварин і рослин через розкладання вогнищ як наслідування великому небесному джерелу світла і тепла. Згідно з очисною, обрядові ватри не обов'язково стосуються сонця і є вогнищами, мета яких –

спалити і знищити увесь шкідливий вплив. Тобто, згідно з однією теорією, вогонь – це стимулятор, відповідно до іншої – своєрідний «дезінфекційний» засіб. На думку Дж.Фрезера, більш вірогідною й обґрунтованою є очисна теорія ритуальних ватр, але вчений зазначав, що вона не настільки беззастережна, щоб вичерпати мотиви для обговорення солярної [349, с. 599-600, 607].

Розглядаючи зв'язок між двома культурами: солярним і вогню, ми погоджуємось з думкою Ю.Іванової, за якою вони обидва є комплексними і багатофункціональними. Вихідний момент формування звичаю не однозначний. На думку ученого, доцільніше визнати синкретичну сутність обрядовості, де можуть поєднуватись ремінісценції різних культів і навіть форм релігії [144, с. 113].

Говорячи про обряди східнороманського населення, пов'язані з вогнем, слід відзначити, що вони завжди проводились у взаємозв'язку з іншими ритуалами, пов'язаних з водою, рослинністю, культом померлих тощо. Зв'язок даних обрядів з солярним культом простежується переважно у ритуалі розпалювання вогнищ у поворотні дні сонячного календаря – зимового і літнього сонцестояння, розведення вогнищ на підвищеннях. Вогнище є одним із найпоширеніших у східнороманського та українського населення Буковини видів ритуального вогню.

У румуномовного населення Буковини найпопулярнішим було розпалення вогнищ на Великдень з участю великої кількості людей, а також на св. Олексія і Благовіщення, що мало чітко виражену очисну функцію та робилося в індивідуальному господарстві. Звичай розпалювати ритуальні вогнища на Великдень повсюдно поширений у румуномовних селах краю Чернівецької області [9, арк. 1-10, 29-42, 62, 139, 244, 280, 295, 342, 377; 11, арк. 26-32, 66-80, 112-118, 206-216; 12, арк. 5, 50-67, 110-120] та Сучавського повіту (див. **карту Б. 2.1**) [405, с. 18; 497, с. 313; 522, с. 216; 718. – Т. 4, с. 335-336]. Зазвичай, ці багаття молодь розкладали на толоці біля церкви, по кутах села, у полі, на околиці, на узвишсях довкола села, кожний у своєму городі, при дорозі, біля річки. Учасниками ритуалу виступали хлопці віком від 14 до 17 років.

Про матеріал, що служив паливом для розпалення ритуальних вогнищ, згадав ще наприкінці XIX ст. С.Ф.Маріан. Дослідник описав звичай, згідно якого у селах Тишівці та св. Онуфрій південної частини Буковини молодь збирала по одному поліну від кожного господарства. У тих господарів, які не хотіли давати дрова, хлопці викрадали вночі ворота або кілки паркана, використовуючи їх як паливо. За його ж свідченням, у Боянах сучасного Новоселицького району місцева влада забороняла підтримувати вогнища всю ніч, щоб не завдати збитків односельцям, а саме використовувати як паливо кілки огорож та дерев'яні деталі господарських прибудов [611. – Т. 3, с. 42-49].

Починаючи з останньої чверті XX ст. паливом для ритуальних вогнищ слугують автомобільні шини. Їх збирали у великі піраміди, які у деяких румуномовних селах мали у висоту до 4 м. У деяких місцевостях у середині такої піраміди клали шматки шиферу, пляшки та шматки скла, петарди тощо. Розпалювання вогнів зі скатів широко проводиться у наші дні. Горючий матеріал хлопці починають збирати за 3-4 тижні до Великодня. У румуномовних селах Новоселицького району хлопці крали автомобільні шини від односельців (*Бн. Нов. Ч., Мн. Нов. Ч., Мл. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 2-6, 281-287, 293-297, 376-380]. Паливом для вогнищ у наші дні також слугують: дрова, сміття, кілки огорожі, вкрадені хвіртки, іноді, деякі дерев'яні деталі селянського господарства, стебла кукурудзи, старі хрести з цвинтара тощо.

Традиція ритуальних вогнищ напередодні Великодня поширена в українців Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії (див. **карту Б. 2.1**) [14, арк. 46-57, 140-148; 15, арк. 1-5, 78-87, 141; 16, арк. 18-40, 161; 17, арк. 30-53, 89, 93; 18, арк. 57, 71, 111-121, 154-167, 219; 21, арк. 81-90; 99, с. 113; 490, с. 12].

У східнороманського населення Буковини було прийнято розпалювати ритуальні вогнища і на інші календарні свята: Новий рік, Водохреща, св. Олексія, Благовіщення, св. Георгія, Синзиєнс, Пущення, Вербну неділю, Страсний четвер тощо [9, арк. 292-297, 342-344; 11, арк. 26-32, 73-98, 112-118, 210-217; 12, арк. 5-8; 405, с. 18; 475, с. 306-307; 497, с. 313, 364-365; 549, с. 161-162; 611. – Т. 2, с. 118-119, 145-146; 718. – Т. 4, с. 321-322, 335-336; 765, с. 239].

На відміну від Великодня, вогнища, запалені під час згаданих календарних свят, не були масовими, їх влаштовували переважно в господарстві і мали вони яскраво виражений очисний, захисний або поминальний характер. Прикладом може бути розкладання багаття на Водохреще з суто очисною метою. Звичай згаданий С.Ф.Маріаном та Є.Нікуліце-Воронкою у другій половині ХІХ ст. у Сереті під назвою «Ардяска» [611. – Т. 1, с. 144, 157; 765, с. 239]. Відповідно до обряду, хлопці брали жарини з вогнища, запаленого біля водохресної ополонки, і несли до церкви. Після церемонії вирушали на пагорби і розкладали ватру з соломи та сухого листя. Навколо неї танцювали, її перестрибували. За свідченням С.Ф.Маріана, на початку ХХ ст. ритуал уже не проводився. Простий люд, за його словами, етимологію назви «Ардяска» виводив від слів «а арде» – горіти і «яске» – висушені гриби, які використовують для розпалювання вогню [611. – Т. 1, с. 157].

Очисний мотив чітко проглядається також у розпалюванні вогнищ на городах в дні св. Олексія та Благовіщення [611. – Т. 2, с. 145-146, 156-158; 718. – Т. 4, с. 321-322]. На ці свята також прибирали сміття та листя в господарстві.

Чітко проступає у цьому контексті і поминальний мотив. Наприклад, звичай розпалювати багаття, названий «кікіріде» («chichiride») у населення долини р. Суха в Страсний четвер [497, с. 313]; «вогонь святих» («Focul sfinților») на св. Олексія та Благовіщення [611. – Т. 2, с. 118-119].

Захисний мотив відображений у звичаї розпалювання вогнищ та «живого» вогню на св. Георгія. Як правило, через його дим «живого» вогню проганяли овець та іншу домашню худобу, коли вперше виводили на пасовище. Запалювали його на вівчарні чабани, він мав горіти до св. Дмитра [491, с. 17; 497, с. 352]. На св. Георгія розкладали також багаття господарі у межах своїх городів, щоб убезпечитись від нечисті [405, с. 18].

Карта Б. 2.1 засвідчує, що звичай розпалювання колективних ритуальних вогнищ у румунів, молдаван та українців Буковини практикувався переважно на Великдень. Крім того, зафіксовано, що у деяких українських селах Чернівецької області цей звичай зустрічається на Івана Купала, хоча це свято не

є характерним для українців даної етнографічної зони. У переважній більшості цих сіл ритуал проводиться паралельно на Великдень та Івана Купала.

Порівняльний аналіз завіدчує, що поширений у східних романців звичай розводити ритуальні вогнища на св. Олексія майже невідомий українцям Буковини. Спільним є розпалювання багаття на Благовіщення та св. Юрія¹.

Важливою складовою звичаїв та обрядів, пов'язаних із вогнем, в українців Буковини було спалення «дідуха», чи «діда». В різних її місцевостях святкування проводили в такі календарні свята: Різдво (*Вр. Зст. Ч., Бб. Клм. Ч., Сч. Кцм. Ч.*), св. Василя (*Бг.Вжн. Ч., Бн. Зст. Ч., Рд.Нов. Ч., Жд.Стр. Ч.*), на Йордана (*Вр. Зст. Ч., Сч. Кцм. Ч.*), св. Юрія (*Улм. С.*), Страсну середу (*УП.Птл. Ч.*), Страсний четвер (*Млд. С., Плт. С.*), напередодні Великодня (*Н.Ст. Кцм. Ч.*) тощо [14, арк. 46-57; 17, арк. 29-53; 18, арк. 126-133, 155-167; 21, арк. 33-53, 81-90; 98, с. 229; 139, с. 104; 181, с. 204]. У с. Веренчанка Заставнівського району «діду» надавали антропоморфної форми [181, с. 204]. Ритуальне спалення «діда» у період від Різдва до св. Юрія / Страсного четверга, з одного боку, було спрямоване на пробудження творчих сил природи від зимового сну, а з іншого, на очищення осель від нечистої сили.

Як і в східних романців, в українців Буковини збереглася традиція дотримання «громових» днів: св. Іллі, Фоки тощо.

Звичай розпалювання ритуальних вогнищ широко відомий в Європі: італійцям [141, с. 13, 14, 24-27; 142, с. 10; 143, с. 28], французам [141, с. 37-38], народам Піренейського півострова [142, с. 46-47], країнам Бенілюксу, народам Британських островів [141, с. 74-75, 98], німцям [141, с. 143; 156; 142, с. 124, 143], болгарам [142, с. 229] та ін. народам [349, с. 570-600].

Перелік причин розведення обрядових багать, на основі джерельних матеріалів, впливає, на наш погляд, з необхідності: 1) підтримати сонячну енергію; 2) очистити людей і їх життєвий простір від злих сил та хвороб на

¹ Звичай розкладати багаття на св. Юрія широко відомий у Карпатах, на заході Словаччини, у Хорватії (див. працю: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2, с. 620);*

межі календарних сезонів; 3) сприяти зміцненню сталого розвитку сільської громади (врожайності полів, плодючості худоби, зміцненню сімейних стосунків тощо); 4) вшанувати і підтримати соціальний статус померлих родичів.

Отже, ми бачимо, що у календарній обрядовості східнороманського та українського населення Буковини присутня велика кількість вірувань та ритуалів, пов'язаних з вогнем. В їхньому проведенні відзначаємо багато спільних рис (звичай розпалювання ритуальних вогнищ, ритуал обкурення, дотримання «громових» днів тощо). Розбіжності виявляються лише на рівні приурочення обрядів, мотивації їхнього проведення, символіки тощо. Крім основних ритуалів, пов'язаних із вогнем, апотропеїчними властивостями наділяли різноманітні предмети, що були символічними заміниками вогняної сили: освячені свічки, дим, або своєрідні відповідники вогняного полум'я, наприклад, постріли з вогнепальної зброї, саморобних гармат тощо. В цих звичаях тісно поєдналися захисна, очисна, поминальна та інші функції вогню. Народна традиція розпалювання ритуальних багать, дотримання громових свят виявилася досить стійкою і збереглася донині.

3.3.3. Культ рослинності

Одним із важливих елементів комплексу народних календарних свят є рослини. Зелень використовували в кулінарії, народній медицині, магічних, апотропеїчних, мантичних, плювіальних обрядах. Багато рослин були своєрідними народними символами благополуччя, достатку. Священні дерева, обряди і символи, пов'язані з рослинністю, можна знайти в історії кожної релігії, у народних традиціях багатьох народів світу.

На Буковині зберігся ритуал з назвою «маял» («maialul»), в основі якого – поклоніння деревам. Проводився він на св. Ієремії 1 травня. Зрубували високу ялинку і очищали її, крім верхівки, від гілок. Стовбур розписували геометричними мотивами ромбоїдального типу і прикрашали кольоровими стрічками. Його встромляли біля воріт господарства, де тримали до кінця жнив. На полях встановлювали подібний стовп – «маял». Ритуал супроводжувався

народними гуляннями. Як правило, було заведено вживати червоне вино, «щоб зміцнити кров парубків», та калачики – на щастя [767, с. 104-106].

Звичай приносити у село або встановлювати на міській площі спилене в лісі дерево дуже поширений у європейських країнах. Найчастіше називали його «майським», «майським стовпом» тощо. Аналогічну традицію мають німці, англійці, шведи, французи, іспанці, португальці. Наприклад, у Франції на 1 травня бук, березу, ялинку чи кипарис встромляли на сільському або міському ринковому майдані, прикрашали стрічками, квітами, гірляндами, а навколо влаштовували масові розваги. Подекуди його замінювали простим гладким стовпом, до верхівки якого прив'язували різноманітні призи, і молоді хлопці по черзі намагалися влізти на нього, щоб дістати подарунки. Подібні обряди популярні також в Італії, Нідерландах, Англії, Німеччині, Австрії, Угорщині, Польщі, Чехословаччині, скандинавських країнах, у лужичан, словенців і хорватів, румунів [144, с. 148].

З цього приводу варто зазначити, що розваги з гладко обтесаним стовбуром, до верхівки якого юнаки намагалися дістатися за призами, – часте явище на Буковині навіть у наші дні у східнороманського та українського населення (Тарасівці, Банилів-Підгірний) [9, арк. 376-380; 17, арк. 8-15].

Безпосередню приналежність до культу рослинності має обряд *Дрегайка* (*Drăgaica*). За писемними джерелами, обряд ще у XVIII ст. широко практикувався на більшості території проживання східних романців, у тому числі й в історичній Молдові. У XIX ст. спостерігається сильний процес його деградації, внаслідок чого вже у зміненій формі він зустрічається лишень у деяких місцевостях загальнорумунського ареалу. На відміну від інших аграрних магічних обрядів, практикованих східнороманським населенням Буковини (*калоян*, плювіальні ритуали повсякденної практики тощо), *Дрегайка* майже повністю зникає. Так, наприкінці XIX ст. на території Буковини зафіксована лише назва обряду, натомість практика остаточно зникла.

Одна з перших згадок про обряд на території історичної Молдови міститься в «Описі Молдови» (1716) [146] Д.Кантеміра. За його відомостями, у

цей день дівчата з декількох сусідніх сіл збиралися разом і вибирали з-поміж себе найгарнішу, називаючи її *Дрегайкою*. Її голову прикрашали вінком, сплетеним із колосся та оздобленим різнокольоровими стрічками, до рук прив'язували ключі від комор. Цей гурт обходив усі лани. Після повернення з ланів, Дрегайка у супроводі дівчат з танцями та піснями обходила ті села, які її обрали. У піснях дівчата називали *Дрегайку* сестрою чи панянкою. Д.Кантемір зазначав, що молдаванки, хоча в своїх піснях і співали про те, що *Дрегайка* не вийде заміж протягом трьох років, але самі дуже прагнули такої шани. Інтерпретуючи етнографічні явища крізь призму римського походження, автор пов'язав постать *Дрегайки* з римською богинею Черес [146, с. 187-191].

Цей матеріал свідчать, що у східних романців в минулому існували територіальні об'єднання не лише парубків, а й дівчат.

Зазнавши редукції та деградації, наприкінці XIX ст. обряд вже не проводився у формі, зафіксованій Д.Кантеміром, подекуди збереглися лише його рештки. Про наявність досліджуваного нами обряду у східнороманського населення Буковини у середині XIX ст. свідчить стаття «Дрегеїца і Папалуга», надрукована у 1869 р. у «Листку Товариства румунської літератури і культури на Буковині» під псевдонімом «Т.Шт.». Згадки про цей обряд зберігались у народних висловах румунів Буковини ще до 70-80 рр. XIX ст., про що свідчать відповіді на анкету Б.П.Хаждеу. Так, у Шару Дорней під *Дрегайкою* розуміли ім'я феї або назву диявольського танцю, у Цолештях побутував вислів «станцював Дрегайку», що означало програти усе своє майно [652, с. 379]. Поширеними на території південної частини Буковини були також вислови: «отримав Дрегайку», «став Дрегайкою» [526, с. 59-60] тощо. У цьому контексті слід зазначити, що дані про існування у минулому згаданого ритуалу відомі переважно з румунських сіл південної частини Буковини, натомість у молдавських селах Нижнього Буковинського Попруття подібна назва не відома. Свідченням побутування обряду на терені Буковини є також збереження паралельної назви цього свята (крім офіційної назви свята – Синзиєне, у селах південної частини Буковини збереглась назва *Дрегайка*).

На думку І.Гіною, *Дрегайка* (або *Синзиана*) – це аграрне божество, яке оберігало засіяні хлібом поля, а також здійснювало захист жінок [527, с. 122-123]. *Синзиєне* – це місячні феї (божества), які мешкають у відлюдних лісах і з'являються групами на свято під видом красивих молодниць, добрих до людей, захисниць їхніх посівів від граду. Вони є міфічними антиподами *ієле* та *русалій* [397, с. 87]. Уявляють *Синзиєне* феями і на Буковині (*Вел.Д. С.*) [514, с. 316]. Також на Буковині вірили, що *Дрегайка* є володаркою квітів, і її свято дотримується всіма заради кохання та насолоди квітами; «вона захищає посіви від граду, шкідників, людей від хвороб» тощо [514, с. 116-117].

Подібні магичні дійства приурочені до Іванового дня спостерігаються і в календарній обрядовості інших європейських народів. Подібно до *Дрегайки* проводився обряд вибору *каліниці* у населення східних областей континентальної Греції: Македонії, Фракії, Східної Румелії [133, с. 272-273]. До описано обряду дуже близький болгарський – *еньова буля* [198, с. 231-232].

Східнороманське населення Буковини наділяло особливими властивостями трави, зібрані у певний календарний строк, які, за народними повір'ями, мали особливу цілющу та чудодійну силу. Лісове зілля, зазвичай, жінки або дівчата збирали до сходу сонця на визначені свята. Одним із них було *Синзиєне*, на яке збирали лікарські рослини та жовті польові квіти – *синзиєне*. Їх освячували у церкві (*Вр.Пт. Стр. Ч., Нж.Пт. Стр. Ч.*) [751, с. 79]. Із *синзиєне* дівчата плели віночки, які дарували своїм ровесникам на ім'я Іван, кидали на дах і за їх допомогою ворожили [519, с. 388; 549, с. 166]. Зілля часто збирали знахарки для приготування настоянок, мазей, відварів, але найчастіше – для лікувальних ванн [475, с. 309; 497, с. 366-367; 751, с. 79]. Також на це свято до сходу сонця дівчата та молодиці з розпущеним волоссям купалися у росі, щоб на обличчі не з'являлися прищі, не болів поперек, а вони були вродливими, бадьорими та здоровими [497, с. 366-367; 515, с. 102-103].

Лісові трави збирали й в інші календарні дні. Так, у Красноїльську це відбувалося на св. Георгія. Зілля додавали у їжу коровам разом із паскою на Великдень [515, с. 94-97]. На св. Георгія дівчата також купалися у росі, вірячи, що

на Георгія вона – цілюща [261, с. 101]. Напередодні Зелених свят збирали валеріану та полин, декілька стеблин якого прикріплювали немовлятам до застіжки сорочки, носили біля грудей, а коровам цими рослинами обтирали вим'я для захисту від *ієле* [610, с. 89]. Дівчата застосовували рослини також як засіб для зміцнення волосся. Для цього на св. Тоадера вони мили коси настоянкою на травах, зокрема з листя горіха та коріння кропиви [606. – Т. 2, с. 58].

За уявленнями населення, рослини мали здатність передати цілющу силу людям або тваринам, принести благополуччя, здоров'я тощо. Так, на Вербну неділю румунки кілька разів злегка вдарили освяченою вербовою лозою дітей та домашню худобу [9, арк. 335-344; 376-380; 11, арк. 24-32; 475, с. 306-307; 497, с. 364-365; 751, с. 79]. У Стальнівцях Новоселицького району освяченою гілкою проводили по вухах, щоб у дітей вони не боліли [9, арк. 335-344]. Вірили, що ця лоза захистить будинок від природних стихій, але потрібно з'їсти шматочок бечки (бруньки) (*Бг. Глб. Ч.*) [11, арк. 24-32].

Звичай доторкатися освяченими вербовими гілками до рідних широковідомий в українців Буковини [18, арк. 47-58; 21, арк. 2-23, 82; 271, с. 73].

Щоб упродовж року зберегти бадьорість, у східнороманського населення Буковини вранці на св. Георгія повелось бити один одного зіллям кропиви. Жалити могли хлопці дівчат, дівчата хлопців, подружжя одне одного тощо (*Тр. Нов. Ч., Лрд. С., Ниж.П. С., долина р. Суха*) [9, арк. 376-380; 497, с. 366; 546, с. 103; 549, с. 162-163].

На св. Георгія у шматочки дерну встромляли вербові прутики і клали його на стовпи воріт, двері, вікна тощо [475, с. 308; 497, с. 364-365; 515, с. 94-97; 519, с. 387; 611. – Т. 3, с. 142-143; 718. – Т. 4, с. 319-321]. У деяких місцевостях Буковини уявляли, що на це свято Бог «відмикає» землю, яка залишається незачиненою до св. Дмитра (*Бун. С., Міг. С.*). Ці гілочки використовували для лікування різних хвороб; додавали до корму коровам, щоб збільшити надої молока та вберегти від злих сил; клали під квочки для захисту «курчат у яйцях під час грому» [611. – Т. 3, с. 142-143]. На св. Георгія вранці, до сходу сонця жінки сіяли васильок (дівчата – «любівний» васильок) – щоб привернути до

хати щастя [515, с. 94-97].

Вербної неділі досі існує традиція прикрашати освяченими вербовими гілками кути хати, вікон, воріт (*Ст. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч., долина р. Суха*) [9, арк. 335-344, 376-380; 497, с. 364-365]. У Стальнівцях вважали профілактичним засобом від радикуліту підперізування «шутковою» лозою. Дівчата для гарного волосся надягали на голову віночки з вербового листя [9, арк. 335-344]. У Тарасівцях заведено садити освячені вербові гілочки [9, арк. 376-380].

Звичай прикрашати господарство освяченими рослинами побутував і на інші календарні свята. Так, у день св. Ієремії – гілочками берези (*Ват.М. С., Фнд.М. С.*) [718. – Т. 4, с. 319-321]; на Трійцю – липи. Це робили з профілактичною метою – від хвороб, граду тощо. У Фундул Молдовеї та Ватра Молдовіцей замаювали липою господарство також на Вознесіння. Її застосовували від застуди та для загоєння ран [718. – Т. 4, с. 330-332]. Часом гілочками липи завітчували могили рідних на кладовищах (*Кк. Глб. Ч., Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 376-380; 475, с. 309].

Подібні традиції побутували в українців Буковини на Зелені свята. Вони так само замаювали господарство освяченими гілочками липи [17, арк. 92-99; 18, арк. 47-55; 21, арк. 1-23; 271, с. 74], ясеня, горіха [271, с. 74], підлогу встеляли папороттю, м'ятою [21, арк. 15-23], любистком [271, с. 74] тощо.

У народних віруваннях східнороманського населення Буковини рослини виступали засобом оволодіння захованими скарбами, отримання надприродних сил. Так, румуни із зони Дорни вірили, що папороть розцвітає у ніч перед Синзиєне, а хто побачить це, незабаром знайде заховане золото, буде читати чужі думки [610, с. 67-68]. Населення долини р. Суха вірило, що хто розшукає цю квітку на Синзиєне, стане невидимим [497, с. 366-367].

У народному календарі рослини застосовують під час різних обрядових дійств на св. Василя, наприклад, соломі, яку підкладають під скатертину. Після проведення драматичних обрядів у Сучавському повіті заведено чіпляти ритуальні маски за гілки плодкових дерев, щоб вони захистили від нечисті та сприяли врожайності протягом року [767, с. 65].

Отже, рослини як одна з основних складових природи, стали також невід'ємним атрибутом календарних вірувань та ритуалів східнороманського населення Буковини. Вони та їхні частини (коріння, гілки, листя, бруньки, квіти, стовбур, плоди тощо) в календарній обрядовості використовували широко та наділені надзвичайними властивостями. У народній міфології їх сприймають як живих істот, цвітіння асоціюється з життям, здоров'ям, щастям. Головні етапи вегетації рослин календарно детерміновані (Різдво – ритуали з метою змусити плодоносити неплодні дерева, отримати великий урожай зернових; 40 мучеників – прокладання першої борозни та початок садіння городніх культур; св. Георгія – поява листя на деревах, збирання дівчатами беладонни, сіяння жіноцтвом «любовного» василька; Синзиєне – свято жовтих польових квітів тощо). В календарних обрядах рослини виконують життєдайну, профілактичну і апотропеїчну функції, вони є об'єктом ритуальних і магічних дійств. Крім того, їм приписують магічні і чарівні властивості – як-от, виконувати бажання людей, наділяти здібністю ставати невидимим, протидіяти нечистій силі, знаходити скарби тощо.

3.3.4. Календарні вірування та ритуали присвячені вшануванню померлих

Ще з архаїчних часів людина вишукувала причини багатьох явищ, яких вона спостерігала протягом свого життя. Серед них – питання життя і смерті, здоров'я і хвороб, снів і видінь. Найбільш зрозумілим поясненням для тогочасної людини було існування душі – безтілесної субстанції, яка і є першоосновою життя і мислення. За оцінкою Е.Тайлора, подібні міркування найбільш реально відповідали світосприйняттю тодішньої людини і визнавалися первісною філософією як цілком раціональні [326, с. 145]. Душа, за давніми уявленнями, могла існувати самотійно поза тілом. Вона постійно намагалася повернутися до місця попереднього проживання і, маючи добру або злу волю, була здатна допомогти чи зашкодити людям. Для магічного впливу на душі померлих, для їх задобрення існувала ціла низка обрядів:

жертвоприношення, поминальні трапези, роздавання поман, запалення свічок тощо. Найбільш ретельно ці ритуали виконували під час поминання душ померлих пращурів.

У календарній обрядовості багатьох народів є особливі дні, присвячені вшануванню пам'яті померлих родичів. Не виняток і календарна обрядовість східних романців, у тому числі, румунів і молдаван Буковини. Найпоширеніша назва поминальних днів у них – «моші» («діди»)¹. На думку Д.Олтяна, термін «мош» з похідним від нього «моаше» (баба-повитуха) є найбільш знаковими зі всього збереженого дакського магічно-релігійного лексикону [668, с. 429].

За міфологічними уявленнями східнороманського населення Буковини після смерті лише припиняється земне існування, душа людини не помирає, а переходить у загробне життя. До звучання церковних дзвонів вона перебуває у хаті і чує розмови своїх близьких. Вірили, що добробут сім'ї залежить від душ прадідів, які відійшли в інший світ, і, для того, щоб вони піклувалися про живих, потрібно їх задобрювати. У цьому контексті варто зазначити ритуал східнороманського населення Буковини, який проводився у день смерті і мав продукуючий характер, тобто покликаний відновити життя, подолати смерть та зашкодити її поверненню в дім – влаштування ігор при покійникові [9, арк. 43-45, 342-344, 376-380; 10, арк. 101-104; 462, с. 119; 523, с. 52-53; 714, с. 127-128]. В основному ігри на поминках влаштовували діти віком від 14 до 17 років. Їх зафіксовано велику кількість: «Іскринка», або «Вогник» («Scânteia», «Focușorul») – ставши в коло, передавали з рук в руки палаючу паличку або гілочку, що лежала на грудях померлого, у кого вона згасала – цілував усіх; «Чушка» («Ciuşca») – це скручений зволожений рушник, один з учасників мав вгадати, в кого він захований – якщо вгадував, діставав чушкою запотиличник та ставав у центрі кола та ін. [12, арк. 50-67; 462, с. 119; 523, с. 52-53; 605, с. 196-197, 201-202]. На Буковині траплялось, що в поминках брали участь

¹ Діди – поминальні дні у народному календарі білорусів і українців, яких відзначають від 3 до 6 у році (див. працю: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2, с. 43);

ряджені. Серед них такі персонажі, як: *верблюд* та *араб* [523, с. 52-53; 605, с. 206-207], *смерть* та *чорт* [714, с. 127-128], *коза*, *дід* та *баба* [605, с. 204, 209].

Ігри на поминках практикували також українці Буковини [17, арк. 13-14] та Карпат [314. – Т. 1, с. 143].

У східнороманського населення краю існує переконання, за яким душі померлих у визначені календарні дні повертаються на землю. З огляду на це, румуни і молдавани справляють по три-шість поминальних днів на рік, хоча їхня календарна приуроченість у різних селах не однакова.

Аналіз джерельних матеріалів дає можливість визначити найбільш поширені поминальні дні в східнороманського населення впродовж року: Різдвяні моші, Водохреща, 40 мучеників, Святогеоргіївські моші, Святоїлівські моші, Осінні моші - тиждень перед св. Дмитром, Святодмитріївські моші, св. Микола, Зимові моші – тиждень перед Великим постом, св. Тоадер, суботи Великого посту, Вербні моші (*Moşii de Florii*), Страсний четвер, Великодні моші, Великодній понеділок, Проводи, Вознесіння, Літні моші (Русалії) [9-12; 475, с. 309; 497, с. 311, 313, 322; 519, с. 387-388; 549, с. 161-162, 165; 611. – Т. 2, с. 23-26, 49-50, 110-114, 179-180; Т. 3, с. 82-83, 198; 663. – Т. 1, с. 61; 682, с. 132, 182, 215-216, 249, 394; 714, с. 11; 718. – Т. 4, с. 325-329, 336-342; 751, с. 79].

Поминальні дні впродовж річного календарного циклу є в українців Буковини. В них найбільш важливими вважали: Святвечір, Новий рік, 40 мучеників, суботу перед св. Дмитром, М'ясопусну суботу, суботи Великого посту, Вербну неділю, Страсний четвер, Великдень, Провідну суботу або неділю, Вознесіння, Зелені свята [14-21; 271, с. 56].

Порівняльний аналіз календарної поминальної обрядовості східнороманського та українського населення Буковини дає змогу констатувати, що у багатьох випадках календарні дати, до яких приурочені поминальні дійства, збігаються. Крім того, в румунів і молдаван характерна дещо більша кількість поминальних днів у році.

Для східнороманського населення Буковини поминання покійників направлене на те, щоби полегшити їх посмертне існування і забезпечити всім

необхідним у потойбічному світі (їжею, водою, світлом, теплом) протягом усього календарного циклу. Отже, обрядовість складається з комплексу ритуальних елементів церковного, сімейного та громадського поминання померлих: роздавання помани; страв, призначених для покійника; відвідування могил; поминок; ритуальних вогнів (свічок, багать); заборон у поминальні дні; поминального деревця.

Обов'язковою складовою поминальної обрядовості під час календарних свят є пожертви: виділення обрядових страв для померлого, помана його символічному «заступнику» – першому стрічному, бідному тощо. Дотримання згаданої регламентації мало запобігти поверненню небіжчика і, водночас, полегшити його потойбічне життя.

Помани, які роздають румуни Буковини по померлих родичах, відрізняються залежно від календарного свята і регіону. Так, у долині р. Суха на св. Гната за поману давали свиняче м'ясо або сало [497, с. 107]. На 40 мучеників заведено випікати у формі вісімки, бджоли, людини, голубів тощо 40 хлібців, які називали святками («sfîntîşori»). У Нижніх Пиртівцях «святки» намащували медом та обсипали тертим горіховим ядром. У деяких місцевостях замість святків господині готували 40 плачинд з капустою і маком. За поману давали по одному калачику чи плачинді разом зі свічкою вдома або біля церкви [13, арк. 1-6; 549, с. 161-162; 611. – Т. 2, с. 107-114; 718. – Т. 4, с. 325-329]. З огляду на скотарський характер дня св. Георгія, за упокій роздавали молочні продукти, як-от миску солодкого звареного молока з локшиною. Найчастіше молоко з локшиною, калачик та свічку розносили по хатах, де є маленькі діти [611. – Т. 3, с. 198]. На св. Іллі роздавали за поману яблука, які саме починали дозрівати (*Кс. Стр. Ч., Тиш. С.*). На Преображення Господнє за поману роздавали виноград, а до церкви несли медові щільники [682, с. 132, 145].

На Зимові моші поманою для маленьких дітей були такі страви, як бринза, солодке молоко з локшиною, плачинди з бринзою [611. – Т. 1, с. 199-201]. У деяких місцевостях узвичаєно роздавати 7 глечиків з солодкою водою і свічечки. Вірили, що в такий спосіб можна утворити джерело на тому світі

(Брт. С., Ниж.В. С., Уди. С.). У долині р. Суха на Зимові моші до церкви несли проскуру з кружкою солодкої води, у наш час – миску з борошном, на яке кладуть декілька цибулин [497, с. 311].

Існують поминальні дні, в які повелось робити пожертву у церкві на честь померлих. Так, на св. Тоадера жінки приходили до храму з чотирма великими і кількома маленькими калачами, пляшкою води чи вина, цукерками, фруктами [9, арк. 376-380]. У деяких місцевостях обов'язково давали ще й коливо («colivă») – варену пшеницю.

Пожертву до церкви давали також у Страсний четвер і Великдень. У Страсний четвер за поману зазвичай давали посуд із солодкою водою або вином, калачики зі свічками, кружка, миска, рушник, платок, цукерки, печиво тощо [9, арк. 376-380; 611. – Т. 2, с. 194-195, 336]. Жінки приносили за упокій коливо [718. – Т. 4, с. 336-342]. На Великдень та Проводи поману, переважно маленькі пасочки та крашанки, роздавали біля церкви [611. – Т. 3, с. 82; 718. – Т. 4, с. 336].

Чи не найбільше видів помани роздавали під час Літніх мошів – на Зелені свята. Залежно від регіонів, це були калачі зі свічками, миски та кружки, прикрашені трояндами та гілочками черешні, посудини з солодкою водою, з голубцями, студенцем, молоком з локшиною, борщем, пляшки з вином, пивом, дерев'яні ложки, сорочки, хустини, взуття тощо [682, с. 19; 718. – Т. 4, с. 336-342]. Зафіксовані навіть випадки, коли за поману давали ягнят, курей, курчат; у Пожориті існував звичай дарувати своїм фінам теличку разом із дійницею та цідилом [682, с. 19].

На Буковині існують також свята, на яких раніше поминали зложних покійників. Так, у с. Валя Кузьмін Глибоцького району на Овіденії заведено освячувати у церкві предмети, призначені для помани, яку роздавали без свічок, примовляючи: «За сьогоднішнє свято Овіденії та померлих» / «Pentru ziua de Ovidenie pentru de azi și pentru cel cea murit» [11, арк. 65-86].

Звичай давати пожертву за упокій в поминальні дні дуже поширений серед українців Буковини. У його проведенні є багато спільного з румунами і молдаванами. Наприклад, на 40 мучеників в українців так само жінки

виготовляють 40 медових коржів у формі пташок та роздають дітям (*Шр. Хот. Ч.*). Спільною є також традиція роздавати поману біля церкви, на цвинтарі, справляти тут панахиди, згадувати тих, хто зник безвісти [15, арк. 167-170].

Для підтримки на тому світі померлих їжею та питвом румуни і молдавани Буковини в певні календарні свята залишали на столі ритуальні страви. Вірили, що випарами чи запахом від них будуть харчуватись душі пращурів. Так, на святвечір повелось не прибирати зі столу калач та склянку води [9, арк. 290-291, 342-344; 10, арк. 103-104; 11, арк. 65-86; 682, с. 394; 663. – Т. 1, с. 61]. У Страсний четвер господарі розпалювали зі сміття вогнище, біля нього ставили стілець, на який клали відро з водою та кружку. Вірили, що душі померлих зігріватимуться біля ватри та втамують спрагу [543].

Традиція не прибирати святвечірні страви відомий також українцям Буковини [15, арк. 166-170; 17, арк. 13-14; 18, арк. 6-19, 100-101; 271, с. 57-58]. Звичай «кормління» душ померлих родичів в українців Буковини також проводився на Новий рік (*Плт. С.*) та Зелені свята (*Дерм. С.*) [21, арк. 15-23].

Наявні джерельні матеріали засвідчують, що східнороманське населення краю відвідувало могили померлих родичів лише у найбільш важливі поминальні дні. Зокрема, на Різдво, Водохреще, св. Георгія, св. Іллі, св. Марії (Різдво Богородиці – 21 вересня), в суботи Великого посту, Страсний четвер, Великдень, Проводи, Вознесіння, Зелені свята та ін. Традиційно на цвинтарі прибирали могили, вірячи, що в такий спосіб «прочистять» померлим очі. На певні календарні свята (як-от Водохреще, св. Іллі, суботи Великого посту, на Великдень, Проводи, Вознесіння, Зелені свята та ін.) на цвинтарі священик править заупокійну службу, після чого обходить могили, обкурюючи їх ладаном та кроплячи освяченою водою [9, арк. 182-185, 290, 342, 376-380; 10, арк. 103-104; 11, арк. 134-146; 12, арк. 40-41; 405, с. 23; 547, с. 83]. Обкурювати та освячувати могили могли і звичайні миряни – близькі та родичі померлих.

Варто зауважити факт можливого збігу днів поминання душ померлих предків і пам'яті загиблих воїнів. Подібний приклад з міжвоєнного періоду пам'ятають старожили с. Тарасівці. Після того, як пом'янули загиблих солдат, в

обід священник з процесією та хоругвами обходив цвинтар, потім освячував та обкурював могили. У наші дні у Тарасівцях священник із процесією обходить могили на цвинтарі на Проводи [9, арк. 376-380].

На могилах померлих заведено влаштовувати трапези, роздавати помани. Нерідко могили накривали килимами, скатертинами, на них виставляли вино, горілку та ритуальні страви [11, арк. 24-32; 405, с. 23; 547, с. 183; 611. – Т. 3, с. 123-124]. Зафіксований також звичай завітчувати могили освяченою на Зелені свята та св. Іллі зеленню. На Трійцю також прикрашали могили гілками верби, липи та тополі (*Мл. Нов. Ч., Ст. Нов. Ч., Ниж.П. С.*) [549, с. 166], на св. Іллі – квітами (*Кс. Стр. Ч., Кмп. С.*) [682, с. 132].

Традиція відвідувати місця поховання пращурів широко побутує в українців Буковини. В них, як правило, робили це на Вербну неділю, Страсний четвер, Великдень, Проводи, Вознесіння, Зелені свята тощо [14-18; 271, с. 73].

Найпоширенішим днем влаштування колективних поминок на подвір'ї церкви є Вознесіння. Зазвичай, розкладали великий стіл, а парафіяни приносили ритуальні страви (див. **рис. Б. 1.6**). Згадували спочилих прадідів та загиблих у війнах героїв. Після трапези роздавали помани близьким та родичам (*Тр. Нов. Ч., Дхи. С., Шар.Д. С.*) [9, арк. 376-380; 718. – Т. 4, с. 336-342]. Зафіксовано також проведення поминок по померлих неприродною смертю: потопельників, тих, кого з'їли вовки, чи хто загубився у день св. Харлампія та св. Миколи [682, с. 249].

У східнороманського та українського населення Буковини, як свідчать джерельні матеріали, заведено на поминальні свята розпалювати вогнища. Так, найприкметнішим для поминальної обрядовості румунів і молдаван Буковини є ритуальне вогнище, розкладене в Страсний четвер. Зазвичай, розпалювали його зі сміття, неподалік клали відро з водою та кружку, з думкою про те, що прийдуть зігрітися та втамувати спрагу душі предків [537, с. 228; 611. – Т. 2, с. 190-193]. Ці багаття розпалювали в господарствах, зрідка на пагорбах на околиці. У долині р. Суха їх називають «кікіріде» («chichiride») (*Фрс. С.*), «мошь» («moși») (*Джм. С.*), «папалає» («papalaie») (*Бки. С.*), «пепелає»

(«rǎrǎlǎie») (*Стл. С.*), «жертви» («jertve») (*Ост. С.*) і вважають жертвами, принесеними душам померлих прадідів. У Фрасіні, крім води, на маленькому столі біля ритуального багаття клали улюблені страви померлого. Вірили, що чим більшим є вогнище, тим більше душ померлих прийдуть до нього зігрітися. Господиня була кочергою об кути в хаті: на печі, попід лавицею, по ліжку тощо, щоб прогнати душі померлих, які завітали до оселі [497, с. 313].

Для поминальних днів характерні застороги від виконання хатніх робіт. Не можна було прибирати, шити, ткати, прати білизну тощо. У Стражі суворо заборонялося мастити глиною стіни чи піч, бо вірили, що затуляють глиною роти померлої рідні. У Балачені уникали білити в Страсний четвер, щоб, мовляв, не кропити душі предків вапном [611. – Т. 2, с. 23-26, 190-193]. Поширеним на Буковині було вірування, згідно з яким заборонялося їсти яблука до св. Іллі, доки їх не освятили в церкві. А на саме це свято їли аж після того, як дали їх комусь за поману. Вірили, що той, хто знехтує цим правилом, буде на тому світі вічно збирати яблука [682, с. 132]. Дітям заборонялося до св. Іллі підкидати яблука вверх [621].

У східнороманського населення Буковини зафіксована також наявність поминального деревця під час поминальних днів. Так, подекуди в Страсний четвер повелось відносити до церкви деревце, до якого чіпляли яблука та інші фрукти, калачики, пряники тощо. У церкві платили також за справляння заупокійних служб (*Бос. С., Гур.Г. С., Мзн. С., Ст.Фр. С., Стп. С.*) [611. – Т. 2, с. 195-196].

За основними елементами проведення поминальних днів у народному календарі східнороманського населення Буковини дуже подібні «діди» в українців та білорусів; «задушки» у слов'ян-католиків (Західної Білорусі, Польщі, Словачії, Хорватії, Словенії) [314. – Т. 2, с. 43, 246], «задушниці» в південних слов'ян (сербів і болгар) [141, с. 268, 291, 142, с. 239; 314. – Т. 2, с. 248]; «радуниці» в східних слов'ян (росіян, білорусів та українців) [314. – Т. 4, с. 389-390]. Крім слов'ян, багато спільного простежуємо в поминальній обрядовості інших європейських народів.

Отже, наявний джерельний матеріал дав змогу визначити, що у східнороманського населення Буковини існує велика кількість поминальних днів у народному календарі. Головними діями були роздавання поман, виставляння ритуальних страв для душ померлих родичів, відвідування могил, поминки, розкладання ритуальних багать, прикрашання поминального деревця тощо. Для цих днів характерні також заборони на хатні роботи, їсти та підкидати вверх яблука до св. Іллі тощо. На основі порівняльного аналізу констатовано, що більшість дійств, проведених під час поминальних днів, узвичаєні і в українців Буковини. Відмінною, втім, є приуроченість до різних свят. Зібраний джерельний матеріал свідчить про цілий комплекс поминальних днів та ритуальних дійств, а також про збереження на Буковині до наших днів вірування в те, що душі померлих продовжують існувати у потойбічному світі, а живі залежать від них. На обрядовість поминальних днів сильний вплив справляє церква, що виявляється в обходах священиком могил, панахидах, заупокійних службах, колективних поминках біля храму, удома й на цвинтарях тощо.

* * *

Отже, незважаючи на вплив на календарну обрядовість християнських традицій, паралельне існування нової системи свят і обрядів у радянському періоді, цивілізаційні процеси, в румунів і молдаван Буковини досі збереглися ремінісценції цілого комплексу дохристиянських вірувань та ритуалів. До середини ХХ ст. (в умовах традиційного індивідуального господарства) населенню Буковини були притаманні чітко виражені риси природно-циклічної (дохристиянської) концепції часу. В усній народній традиції східнороманського населення Буковини зафіксована давня форма відліку календарних свят без точної вказівки місяців і дат, спираючись лише на найбільш важливі річні свята. Ґрунтуючись на особливостях міфологічного мислення, яке розвивалося не в абстрактних, а конкретних формах, будь-який проміжок часу (пора року, місяць, день) визначав характер часу. Характер часу визначався місячними та солярними культами та залежав від розташування світил на небі. У межах року

такими визнавалися періоди зимового й літнього сонцестоянь, час на новому місяці тощо.

Ремінісценції дохристиянських вірувань та ритуалів виявляються на сучасному етапі у культових елементах народного календаря: культі воді (насамперед, водохресних звичаях та обрядах): постріли під час освячення води, звичай купатися у крижаній воді зразу після її освячення; виведення худоби з хлівів під час ритуалу; культі вогню: розкладання ритуальних вогнищ, обкурювання осель та домашньої худоби, святкування громових свят, розпалювання «живого» вогню вівчарями на св. Георгія; культі рослинності: ремінісценції обряду «маял», *Дрегайка*, прикрашання господарства певними видами рослин на календарні свята, вірування у надприродні властивості певних видів рослин (папороть та ін.); культі померлих: ігри при померлому, вірування у те, що душа померлої людини може сприяти живим родичам, відвідувати живих на певні календарні свята тощо. Дохристиянські елементи присутні в обрядовості таких центральних християнських свят, як Різдво, Водохреще, Великдень та ін.

У цьому контексті зауважимо той факт, що певний ренесанс інтересу до традиційної культури відбувся з перших років утворення незалежної демократичної Української держави. Це результат демократизації суспільства, що відобразився у рівноправному розвитку народних культур і традицій всіх народностей, які проживають в Україні.

РОЗДІЛ 4. СКОТАРСЬКИЙ КАЛЕНДАР

4.1. Цикл скотарських свят

Природно-географічні умови та соціальний компонент етногенетичної ніші¹, витворений різноетнічним населенням Буковини, генетично споріднені традиції взаємодії з місцевим природним середовищем і олюднення природи, матеріального виробництва, способу життя, культури детермінувало заняття скотарством як одну з переважних форм господарської діяльності східнороманського населення регіону. Традиція місцевого населення вирощування великої кількості свійських тварин відзначена ще у XVI ст. іноземними мандрівниками. Граціані, італійський купець, зауважив наявність великої кількості худоби. Він розповів про побачене ним на власні очі, як у Молдові запрягали до плуга 12 волів, а місцеве населення вважало за гріх різати телятко. З Молдови, писав він, вивозилася велика кількість волів, м'ясо яких споживалося мешканцями Угорщини, Росії, Польщі, Німеччини і навіть Італії, особливо Венеції. Великий ярмарок худоби вирував біля Хотина на широкому полі, де виставляли для торгів тисячі биків. Граціані розповів, що торги тривали три дні, доки ціна не знижувалася до трьох золотих монет за одну голову [552, с. 148]. Мандрівник Джюлаффі Лестар писав, що у Чернівцях річне мито за вивіз худоби становило 100 тис. флоринів. На великому ярмарку, що відбувався у Чернівцях, він побачив 30 тисяч телят загальною вартістю 80 тисяч флоринів [552, с. 174].

На Буковині вирощували велику кількість поголів'я овець, свиней, коней, корів, кіз та ін. Помітне збільшення худоби відбулося у другій половині XIX – на початку XX ст. Про таке зростання, зокрема, свідчать дані, наведені у роботах як тогочасних дослідників: «Буковина. Економічний опис у супроводі

¹ Термін запропонований В.Балушком (див. працю: Балушок В.Г. Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнімія / В.Г.Балушок. – Біла Церква: Вид. Пшонківський О.В., 2008. – 304 с.: іл.);

карти» (1876) П.С. Ауреліана, «Сільське господарство у Дорогойському повіті» (1866) Іона Іонеску з Браду, «Вівчарня у румунів» (1923) Д. Дана тощо, так і у працях сучасних чернівецьких науковців [65, с. 101-103]. Про такі факти свідчать статистичні дані. Так, поголів'я великої рогатої худоби у 1851 р. становило 157 тисяч голів, а у 1910 р. – 228 тисяч голів (у тому числі, у північній частині Буковині – 124 тисячі голів); коней у 1851 р. – 31 тисяча, у 1910 – 70 тисяч; свиней у 1851 р. – 110 тисяч, у 1910 р. – 219 тисяч; утримували велику кількість овець: 1786 р. – 129 тисяч, у 1910 – 190 тисяч (у тому числі, у північній частині Буковини – 79 тисяч голів) [65, с. 102-103].

На жаль, на сучасному етапі поголів'я худоби має динаміку до зниження. Наприклад, у 1990 року поголів'я великої рогатої худоби зменшилося на 22 тисячі голів порівняно з 1980 р. [89, с. 163-164]. Скоротилося також поголів'я кіз та овець. За офіційними даними Головного управління статистики Чернівецької області, поголів'я кіз та овець по всіх категоріях господарств у 2008 р. становить 55,7 тисячі голів [322, с. 150].

Для території Буковини найбільш поширеними формами ведення скотарського господарства були осіла та відгінна зі стійловим утриманням худоби, що детермінується географічним розташуванням у гірській, передгірській та степовій зонах. За осілої, властивої переважно для степової зони, використовували пасовища, розташовані неподалік від населених пунктів, з визначеним періодом стійлового утримання худоби. При цьому, зазвичай, догляд за вівцями покладался на чабанів, вільні випаси худоби траплялися зрідка, найчастіше – у гірських місцевостях краю. Особливостями відгінної форми зі стійловим утриманням було стійлове утримання худоби взимку, випасання весняної та осінньої пори на прилеглих і вигін на верховинні пасовища влітку. Ця форма характерна для гірських місцевостей Буковини, наприклад, зони Кимпулунга Молдавського сучасного Сучавського повіту, Путильського, Вижницького і Сторожинецького районів Чернівецької області (див. **рис. В. 1.2**; **рис. В. 1.3**).

Скотарський календар склався на основі природних умов ведення

відповідної системи господарювання і органічно пов'язаний із землеробським календарем. Він поділявся на 2 симетричні пори року: період випасання на сільських чи гірських пасовищах від св. Георгія до св. Дмитра (плодюче літо) та стійлове утримання худоби від св. Дмитра до св. Георгія (безплідна зима). Цикл скотарських свят дотримувався з метою захисту домашньої худоби від хижих звірів (насамперед вовків та ведмедів), зміїв, хвороб та недуг, від чарів з боку нечистої сили (стрігоїв, чарівниць тощо). У скотарському календарі східнороманського населення Буковини зафіксовані окремі свята, дотримувані на честь різних видів домашньої худоби: коней (день св. Тоадера), свиней (день Ігната Свинячого), биків (день Марка Бичачого), овець («Весілля овець» або «Пускання баранів» та ін.). Найбільша кількість календарних дат дотримувалася на честь овець, хоча вони, переважно, збігаються з «вовчими»: день Баранячої Фекли (7 жовтня); цикл «Бербекарії», який розпочинався 9 жовтня; цикл Мартиніїв-Філіпіїв з центральним днем Мартина Осіннього Великого (26 листопада) та св. Філіпа (27 листопада); Вовіденія (4 грудня); Зимові Цирковії (29-31 січня); цикл Трифу-Стрітєння (14-16 лютого) та ін. До цих свят був приурочений комплекс профілактичних звичаїв та обрядів, проведений із метою захисту худоби від хижих звірів. Оскільки матеріал про «вовчі» дні поданий у наступному підрозділі, зосередимо увагу на інших складових скотарського календаря.

У східнороманського населення Буковини найбільш поширеними «скотарськими» святами були:

- Переддень та день св. Георгія (sf. Gheorghe), які розпочинають цикл «скотарських» свят (5-6 травня). Св. Георгія вважали покровителем домашніх тварин. У Красноільську Сторожинецького району вірили, що він захищає родючість полів та плодючість худоби, є покровителем городів, ланів та свійських тварин [515, с. 94-97]. Переддень цього свята набув у народі назви «Відбір» («Alesul») [608. – Т. 2, с. 276-282], день св. Георгія – «св. Георгій Коров'ячий» («Sângeorzul vacilor») [611. – Т. 3, с. 144-157]. Уперше виганяли худобу на пасовище [515, с. 53, 94-97], вибирали місце для вівчарні, будували

огорожу, колибу, загороду для доїння овець [491, с. 11-12], призначали чабанів, розпочинали відокремлення плідних овець від ялових [491, с. 6; 611. – Т. 3, с. 161], проводили перше доїння та виготовлення свіжого овечого сиру (*Бг. Глб. Ч.; Стр. С.; населення долини р. Суха*) [11, арк. 8-23; 488, с. 47; 497, с. 396], наносили мітки на вівців та ягнят (*Бос.С.*) [611. – Т. 3, с. 188], а також заборонялося спати, щоб не відібрати сон у ягнят [491, с. 6]. У деяких місцевостях Буковини вірили, що у того, хто буде працювати на це свято, худобу покусає ласка [261, с. 58-59].

Вівчарське свято «Відбір» («Alesul») широко відзначали в Румунії 23 квітня. До нього готувалися заздалегідь, проводили обрядові дійства для захисту худоби від нечистих сил, які, за повір'ям, в цей день активно діяли на шкоду людям і тваринам. На свято готували особливу обрядову їжу для трапези, овець і чабанів кропили святою водою, чабани всю ніч співали і танцювали [144, с. 94].

У с. Валя Кузьмін Глибоцького району овець приганяли до вівчарні у четвер після св. Георгія, а молоко зважували в суботу – до вівчарні сходилося все село: жінки з глечиками та іншим посудом для вимірювання молока. Від однієї оки (ока – ½ літра) свіжонадоєного молока чабан повинен віддати за літо 10 ок. Після цього домовлялись про оплату за випасання та догляд за худобою. Далі запрошували до святкового столу: чабан пригощав присутніх свіжими будзом та вурдою, селяни приносили горілку та винаймали музикантів. Перш ніж сідати за стіл, чабан молився архістратигу Михаїлу: «Să ai în pază turma și s-o ferești de boli!» / «Убережи отару і захисти її від хвороб» [515, с. 94-97].

- День св. Марка Бичачого («sf. Marcu boilor») присвячений бикам.

- Армінден (Arminden), або день св. Ієремії припадав на 14 травня. У чабанів існувало повір'я, що цей святий захищає ягнят від хвороб (*Сас.С.*) [514, с. 22]. Селяни збирались на галявині, їли смажене ягня, запивали вином, настояним на полину [611. – Т. 3, с. 204];

- День Св. Петра Літнього відзначали 12 липня, святого вважали охоронцем худоби від вовків [491, с. 23-24];

- Колись до дня св. Іллі (sf. *Ilie*) було приурочене вівчарське свято *недея* (*нідея*): чабани у засмальцьованих сорочках спускалися з гір і кілька днів перебували у селі (*Пжр. С.*) [664, с. 26, 53]. Про це ще пам'ятають мешканці с. Фунду Молдовой. На свято організовували також ярмарок. Після II Світової війни звичай призабувся і відновився у 1989-го. Однак через 2 роки від нього відмовилися, а обряд почали проводити паралельно із сільським храмом [519, с. 389]. У населення долини р. Суха в день св. Іллі існувала заборона вимірювати молоко та бринзу, щоб худоба не втратила молоко [497, с. 352].

- У жовтні румуни дотримували свято «Весілля овець» («*Nunta oilor*») або «Пускання баранів» («*Nărustitul berbecilor*»). У деяких місцевостях воно припадало на 9 жовтня (св. Кіріка) [670, с. 421, 438];

- 8 листопада відмічали день св. Думітру, Симедру («sf. *Dumitru*», «*Sâmedru*»), якого вважали патроном вівчарів. Селяни розраховувалися з чабанами, а пастухи розподіляли молочні продукти між власниками овець.

- Східнороманське населення Буковини вірило, що св. Андрій є захисником худоби від хижаків, *стригоїв* [514, с. 15] та іншої нечистої сили. На його свято заборонялося запрягати биків. Хрестили часником вікна, двері, пороги, ворота, піч, язички від льоном'ялок [393, с. 169-170; 402, с. 251; 718. – Т. 4, с. 319-321; 751, с. 79];

- День св. Ігната або „Ігната Свинячого” („*Ignatul porcilor*”) вшановували для захисту свиней від різноманітних хвороб. Цього дня їх, зазвичай, різали.

- День св. Харлампія («sf. *Haralampie*») дотримувалося задля здоров'я худоби. Святого вважали захисником овець (*Бкш. С., Дрт. С., Пжр. С., Фрс. С.*) [13, арк. 2-6; 497, с. 356]. У цей день правилась служба у церкві (*населення р. Суха, Фнд.М. С.*) [497, с. 356; 519, с. 389];

- День св. Олексія («*Alexiile*») святкується, щоб не кровила худоба (*Кк. Глб. Ч.*), для її охорони від змій та хижаків (*Кс. Стр. Ч., Кк. Глб. Ч., Чд. Стр. Ч.*) [611. – Т. 1, с. 135-139];

- Благовіщення („*Bunavestire*”) дотримувалося з метою захисту від хижаків (*Стр. С.*), у деяких місцевостях виводили на пасовище худобу (*Бос. С.*) [611. –

Т. 2, с. 156, 164];

- День св. Тоадера («sf. Toader») відзначали першого тижня Великого посту. У деяких селах Буковини уперше виводили коней на пасовище (*Стр.С.*) [611. – Т. 2, с. 23], як правило, стригли рогату худобу, переважно телят, яким відрізали кінцівки хвостів та верхівки рогів [559, с. 140; 611. – Т. 2, с. 47]. У Беркісештах сучасного Сучавського повіту це свято дотримували для захисту домашньої худоби від хвороб [559, с. 140]. До сходу сонця чоловіки, жінки та дівчата мили волосся, вірячи, що воно швидко буде рости, стане гарним та довгим. Дівчата у воду додавали вар із соломи з яслів худоби, щоб не «прийшли коні св. Тоадера пасти їхнє волосся». Перед миттям вони примовляли:

«Toadere	«Тоадере,
Sân-Toadere!	Святий Тоадере!
Dă codiță fetelor	Дай косиці дівчатам,
Cât cozile iepilor!»	Як хвости у коней!»

Водою після миття волосся поливали квіти, вірячи, що це сприятиме росту волосся (*Кс. Стр. Ч.*) [505, с. 152-153].

- Понеділок вівчарів („Lunea Păstorilor”) припадав на перший тиждень Великого посту. Свята дотримувались для охорони чабанів.

Окремі звичаї та обряди, присвячені худобі, східнороманське населення Буковини відзначало в день Знаходження голови Іоанна Хрестителя, у переддень св. Василя, на Водохреще, Великдень та ін. Вірили, що худоба може розмовляти напередодні Різдва, Водохреща та Великодня, коли ділиться між собою інформацією про місцезнаходження захованих скарбів [613, с. 292-293; 486. – № 30, с. 1-2]. Однак людям підслуховувати їхню розмову суворо заборонялося, бо це могло спричинити смерть [611. – Т. 1, с. 7].

Традиції вшанування скотарських свят, ідентичні до східнороманських, існували і в їхніх сусідів – українців. В них так само перший вигін худоби на пасовище відбувався у день св. Юрія [18, арк. 195-199; 19, арк. 227-242; 21, арк. 33-53; 177, с. 356-357], якого також вважали покровителем худоби і захисником

від вовків [490]. У цей день українці Буковини виганяли худобу на поле ще вдосвіта, «аби попоїла Юрієвої мани» – роси, вірячи, що в противному випадку худоба «не стане тучною» [177, с. 356-357]. У Серафинцях Городенківського району Івано-Франківської області на св. Юрія виводили корів, поганяючи їх вербовою гілкою, освяченою на Вербну неділю; до хвоста прив'язували червону стрічку [19, арк. 233]. Ще одним «скотарським» святом був день св. Марка [177, с. 356-357]; баранів пускали до овець у дні св. Параскеви (*Нег. С.*) або на Дмитра (*Млд. С.*) [21, арк. 37, 64]. У гуцулів існувала низка календарних дат, під час яких проводили ритуали з метою захисту худоби від нечистих сил та хижаків: св. Онуфрія (*Улм. С.*), Благовіщення, Івана Купала, Вознесіння, Трійця, Введення, Різдво, старий Новий рік, Водохреще та ін. [21, арк. 82-90; 363, с. 63, 108; 328, с. 378-379].

«Скотарських» свят широко дотримувалися й інші європейські народи. Найвиразніше аналогічні ритуали простежуються у народів Балканського півострова. Так, св. Георгія («Георгієв ден», св. Юрія, «сан Джорджо» тощо) вважали покровителем худоби, яку урочисто виводили на пасовисько у болгар, народів колишньої Югославії, албанців, австрійців, німців, італійців, фінів тощо [132, с. 231; 141, с. 13, 122, 155, 174, 262-263, 288]. У народів колишньої Югославії у день св. Юрія виводили худобу на пасовище, відбувалося перше доїння та стрижка овець, таврували ягнят тощо [141, с. 262-263]. Як і в румунській традиції, болгарки у Тодорову суботу мили волосся, а опісля брали соломку з ясел, вірячи, що коси будуть довгими, як кінські хвости [314. – Т. 1, с. 422]. День миття голови, або день св. Тодора, у болгар ще називався «Кінським Великоднем» [48, с. 422]. Тодорову суботу дотримували також серби, чорногорці та македонці. В них цей день вважали святом худоби, особливо коней [141, с. 253]. Хорвати, словенці, німці, бельгійці, голландці відзначали свято коней у день св. Степана (св. Стефана) [141, с. 155, 253; 143, с. 77]. Трапляється також традиція дотримання дня св. Марка як покровителя тварин, насамперед биків, на заході та південному заході слов'янського ареалу [314. – Т. 3, с. 185].

Особливо виразні скотарські риси свята св. Дмитрія відомі у країнах Південно-Східної Європи – Румунії, колишній Югославії, Греції, Албанії, Болгарії. За традицією, до цього дня приурочені господарські розрахунки, плата чабанам та народні гуляння [144, с. 95].

Головним персонажем у віруваннях та обрядах, пов'язаних із захистом худоби під час літнього випасу, у східнороманського населення Буковини виступав чабан. Румунський та молдавський чабани виконували низку ритуалів з метою захисту худоби від хижаків, нечистої сили, хвороб, задля приплоду худоби тощо. До обов'язків чабана належало також запалення «живого» вогню та підтримання його протягом усього періоду літнього випасання худоби. Інакше, варто було змінити розташування вівчарні та запалити інший «живий» вогонь вже на новому місці. З цього вогнища нікому не дозволялося брати вуглики, щоб розкласти інше багаття або запалити люльку [491, с. 17]. Магічна сила приписувалась знаряддям праці чабана: бичу, посоху, а також музичним інструментам.

Один із детальних описів одягу румунських чабанів наприкінці XIX–початку XX ст. знаходимо у праці Д.Дана «Вівчарня у румунів Буковини» (1923). За інформацією, наведеною автором, їх одяг складався з простої конопляної сорочки, замоченої в жиріві (олії) та посипаної попелом. Щоб вона набула чорнуватого (темнуватого) кольору, її тримали добу у настоянці з вільхової кори, потім висушували та обмашували овечим жиром. Вона мала захистити чабана від комах. Штани – *іцари* – були з полотна та оброблялися у той спосіб, що й сорочка. У деяких випадках чабан одягав чорні вовняні іцари поверх кальсонів. На сорочку чабан одягав безрукавку – бондіцу, яку для захисту від дощу мастили сажею та овечим смальцем. Процедуру фарбування проводили декілька разів, доки не отримували бажаний результат – одяг ставав повністю чорним. Підперезувалися широким паском, прикрашеним білими та жовтими гудзиками. На ноги взували постолі, на голову надягали капелюх з досить широкими крисами, прикрашений гілочками тиса чи лісовими рослинами. Обов'язковим атрибутом чабана був гарно вирізьблений з тиса

посох, який також змащували овечим жиром, аби мав коричневий колір та блиск [491, с. 15].

Про шанобливе ставлення населення до чабанів свідчить зафіксована у 1982 р. у Красноільську (зібрали кишинівські дослідники В.Чірімпей, Ю.Філіп, Е.Жунгієту, С.Морару) пісня-проводжання чабанів з отарою на літнє пасовище:

«Hei, hei, hei!	«Гей, гей, гей!
Pleacă oile la munte	Йдуть вівці у гори
C-un batal (berbec) frumos în frunte, măi,	З гарним бараном на чолі, мей,
La-la-la, La-la-la.	Ла-ла-ла, Ла-ла-ла.
Vântul bate vălurele	Вітер хвилі хитає
Și-mi aduce dor și jele, măi,	І приносить тугу і печаль, мей,
De la izvor mai la vale	Від джерела дещо нижче
Este-un țarc cu iarbă mare, măi,	Є огорожа з високою травою, мей,
Unde cântă cucul tare.	Де зозуля голосно співає.
Turma-i mare de mioare	Отара овець велика
Și coboară-n jos la vale, măi,	І спускається вниз у долину, мей,
Când eram și eu cioban,	Коли був і я чабаном,
Mânam turma an de an,	Водив отару з року в рік,
Da amu vreme-a venit	А зараз час настав
Să mă văd îmbătrânit.»	Побачити себе старим.»

[34, арк. 72-73].

Навіть у голосіннях, які звучали на похороні чабана, прослідковується зв'язок з його професією – випасанням овець. Так, у с. Ротопенешти Сучавського повіту за чабаном голосили: «Ieși (numele) rân-afară / S-auzi oili cum zghiarâ./ Da nu zghiarâ câ n-au fân,/ Ci zghiarâ câ n-au stârpan» / «Виходь (ім'я), на двір / Почути, як блеють вівці. / Але блеють не від того, що не мають сіна, / А блеють, бо не мають поводиря» [444, с. 123].

Весь час, доки чабани перебувають на вівчарні, вони не мають права з'являтися на танцях та інших розвагах, бо вірили, що вівці втратять молоко [491, с. 17]. У серпні, на день святого мученика Лупула, чабанам навіть

заборонялося розмовляти та їсти, щоб «закрити пащу вовка» [519, с. 389]. Деякі ритуали вони виконували без одягу, проголошуючи заклинання для захисту овець. Так, з охоронною метою чабан тричі обходив голим огорожу вівчарні і на третій раз вимовляв такі слова: «Так, як я обійшов тричі вівчарню і нічого не вимовив, так і ти, звіре, не маєш права нічого казати вівцям» [491, с. 25].

Для чабанів характерні також ритуальні жертвоприношення з метою оберігання овець від втрати молока. За Д.Даном, на св. Юрія та св. Петра чабани приносили до церкви як пожертву свіжовиготовлений овечий сир [491, с. 5, 24]. У деяких місцевостях Буковини аналогічні дари (овечий сир, паску) робили власники овець на Великдень [606. – Т. 3, с. 83; 764. – Т. 1, с. 40]. У Ватра Молдовіцей зафіксовані ремінісценції ритуалу вівчарської ініціації – посвяти у чабани, за яким, юнак, який уперше почав працювати помічником чабана, мав перестрибнути через «живий» вогонь [718. – Т. 4, с. 357].

До обрядовості «скотарських» свят належала значна кількість антидемонічних ритуалів та оберегів. Вони практикувалися у захисних цілях проти нечистої сили. У більшості випадків захищали худобу від відбирання молока. За народними віруваннями, активізація демонічних сил відбувалася напередодні св. Андрія, Овіденія, на Різдво, св. Тоадера, Вербну неділю, Великдень, св. Георгія та ін. Найбільшу загрозу для домашньої худоби, за повір'ями румунів і молдаван, становили *стригої* та *чарівниці*, в українській традиції – *відьми*. З них найбільш небезпечними вважали *стригоїв*, яким приписували багато функціональних характеристик: вони могли відібрати молоко у корів, родючість пасовищ, всіляко шкодити людині, господарству, навіть вплинути на атмосферні явища (припинити дощ тощо).

Щоб протидіяти злим чарам, не дати нечистій силі наблизитися до худоби, селяни вдавалися до цілої низки магічних дійств. Насамперед, це аналогічні з антихижацьким ритуалом дійства, які полягали у нанесенні магічних знаків-хрестів. Так, оберегом від стрігоїв слугував часник, яким наносили знак хреста на вікнах та дверях, воротах, рогах свійських тварин [9, арк. 8-10, 29-42; 11, арк. 131-133; 393, с. 169-170, 402, с. 251; 475, с. 309, 497, с. 324; 514, с. 16, 519, р.

389, 537, с. 8; 643, с. 316; 682, с. 215-216; 718. – Т. 4, с. 319-321, 751, с. 79]. Напередодні Нового року мастили овець часником, щоб захистити їх від *стригоїв* та іншої нечистої сили, які хочуть у них відібрати молоко [491, с. 32]. Ці звичаї у деяких досліджених селах збереглися донині.

В антидемонічній магічній практиці використовували також любисток [682, с. 22-23], дьоготь та багатокомпонентні мастила з неприємним запахом. Наприклад, у Їжівцях Сторожинецького району дьогтем малювали хрести на вході до гражди та на тілі худоби: між рогами, на спині, копитах. При цьому вимовляли спеціальні слова: «Să nu ieî mana laptelui, / Să ieî mana şmirului (dohot)». / «Відбери не ману молока, / А відбери ману дьогтю». У деяких місцевостях Буковини, щоб злі духи не змогли приступити до гражди, на св. Георгія малювали дьогтем хрести на воротах, дверях гражди, а на св. Андрія позначали худобу дьогтем, який брали від колеса воза, та часником [537, с. 79, 84]. Ідентичний ритуал занотований у селах долини р. Суха. Напередодні св. Андрія їхнє населення товкло часник, змішувало його з дьогтем (або природним вазеліном), який брали від колеса воза, і цим мастилом малювали хрести на задній правій нозі худоби, на дверях та вікнах гражди тощо. Вірили, що дійство вбереже свійських тварин від *стригоїв* та *мороїв*. З цією ж метою виготовляли маленькі дерев'яні хрестики, які вішали над дверима та вікнами помешкання [497, с. 396]. У Пояна Стампій південної частини Буковини такі дерев'яні хрестики на Водохреще освячував священик і їх прикріплювали над дверима хати, гражди, на колодязі тощо [380, с. 281]. У цьому контексті варто зазначити, що факт виготовлення маленьких воскових хрестиків з цією метою зафіксований нами під час польових досліджень на сучасному етапі у с. Валя Кузьмін Глибоцького району. Селяни намащували ці хрестики часником та приліплювали над дверима [11, арк. 53-58].

Наприкінці XIX ст. С.Ф.Маріан зареєстрував випадки використання з антидемонічною метою більш складних мастил. У деяких місцевостях Буковини вони склалися з часнику, курячого посліду і дьогтю, в інших – з тертого часнику та попелу від «живого» вогню (*Тч. Глб. Ч.*). Цим мастилом

намащували у формі хреста підвіконня, пороги, двері хати та гражди, худобу (задні ноги та роги) [611. – Т. 3, с. 144-157]. Після обіду у переддень св. Георгія господині-власниці овець виготовляли овечий жир, який відносили чабанам. Чабани намащували ним овець, вірячи, що в такий спосіб *стригої* та *чарівниці* не зможуть відібрати у тих молоко [611. – Т. 3, с. 163].

У контексті сказаного зазначимо, що такі апотропеї, як часник та послід, за семантикою, належать до засобів з їдким запахом, розміщених неподалік від об'єктів, які потрібно захистити від небезпеки. Натомість, знак хреста є пізнішим нашаруванням на даний ритуал, використовуваним для посилення охоронного ефекту.

Для того, аби *стригойки*, чи *чарівниці*, не приступили до гражди й не зіпсували корів, на порозі гражди розсипали макові зернини (*Тч. Глб. Ч.*) [611. – Т. 3, с. 144-157]. У Стальнівцях Новоселицького району жінки сипали на порозі макові зернини під час отелення корови. Щоб *чарівниці* не змогли забрати молоко, вони промовляли при цьому: «Când vei strânge macul de jos atunci să ieși mana» / «Коли збереш усі макові зернини з підлоги, тоді і забереш ману» [9, арк. 336-342]. У день коли отелилася корова, крім того, заборонялося щось віддавати в борг з дому, бо вірили, що корова могла втратити молоко. Побутував також звичай не давати коровам імена, вірячи, що *чарівниці*, не знаючи імен, не зможуть відібрати молоко (*Стр. С.*) [537, с. 252-253].

Для захисту овець від злих чар чабани вранці на св. Георгія грали на трембітах. Вірили, що там, куди долинають звуки трембіти, злі сили не зможуть відібрати молоко від овець (*Кс. Стр. Ч., Бриш. С., Вел.Д. С.*) [28, арк. 112; 514, с. 295; 537, с. 161; 575, с. 128; 608. – Т. 2, с. 62]. У Красноільську вірили, що якщо не грати на трембітах у переддень св. Георгія, вони стануть непридатними для сурмління на літніх пасовищах [36, арк. 112]. У населення долини р. Суха під час вигону овець на гірські пасовища попереду йшов старший чабан зі своїми помічниками, які сурмили у трембіти, позаду йшли їхні жінки та доньки, які поганяли овець гілочками любистку [497, с. 352]. У Нових Фратівцях під час першого вигону худоби на пасовище у день св. Георгія існував звичай, за яким

хлопчик віком до 10 років піднімався на хвіртку, стаючи однією ногою на один стовп, другою – на інший, а попід ним мала пройти худоба. За повір'ям, це мало перешкодити *стригойкам* наблизитись до тварин та відібрати молоко [611. – Т. 2, с. 144-157].

У Коровії Глибоцького району приносили додому знайдений випадково на дорозі камінчик з діркою і освячували його на Водохреще. Після освячення його тримали у посудині для доїння молока. Молоко доїли тричі через отвір камінчика промовляючи: «Cum nime nu poate lua laptele de la piatră, tot așa de la vasă nime să nu-l ee!» / «Як ніхто не може відібрати молоко від камінчика, так і від корови щоб не зміг відібрати!» (запис. Д.Ковальчука) [515, с. 89-90].

У захисних цілях селяни прикрашали хати, гражди, кошари полином, вербою та іншими рослинами. Шматки дерну та вербові гілочки вони клали під посудини, в яких тримали молоко або виготовляли сир. Посуд також прикрашали квітами, гілками верби тощо. Воду, якою мили посуд від молока, виливали на смітник, щоб *стригойки* не змогли відібрати молоко від корів [537, с. 252-253].

Для захисту домашньої худоби від злих сил використовували також ритуал обкурення. У Міговенах та Нових Фратівцях обкурювали гражду та худобу ладаном, а на вході до гражди клали борону зубцями догори [611. – Т. 2, с. 144-157]. Про звичай класти борону зубцями догори біля входу до гражди ще пам'ятають у с. Багринівка Глибоцького району [11, арк. 13-14]. У гірських місцевостях під час першого вигону худоби на пасовище чабани розводили «живий» вогонь. Через дим цього вогнища проганяли овець, вірячи, що вони протягом року будуть захищені від будь-якої небезпеки (*Кмп. С.*) [611. – Т. 3, с. 162]. У Йорданештах Глибоцького району чабан кидав гній у вогонь і проганяв овець через дим цього багаття до вівчарні на початку та в кінці, коли наставав період повернення овець у село [11, арк. 131-133].

Оберегами могли бути й інші предмети. У селах долини р. Суха із захисною метою використовували череп коня. Його прикріплювали у стійлі поверх ясел,

що, на думку селян, мало оберігати худобу від *стригоїв*. Цей звичай практикують і понині у селах Стулпикани, Остра, Слетіоара [497, с. 396-397].

У разі, якщо у корови відібрали молоко, існували заклинання з метою його повернення. Одне з них навів ще С.Ф. Маріан у праці «Свята у румунів». За ним, брали маленьке корито з висівками, жарину з вогнища та тричі промовляли слова спеціального заклинання: «Cum se strânge cenușa în vatră, / Așa să se strângă și mana (numele vacii)!» / «Як збирається попіл у ватрі, / Так нехай збереться мана (ім'я корови)!». Після того знахарка додавала гній і знову тричі примовляла: «Cum se strânge gunoiul în casă, / Așa să se strângă și mana (numele vacii)!» / «Як збирається сміття у хаті, / Так нехай збереться мана (ім'я корови)!». Опісля висівки давали в їжу хворій корові (Кс. Стр. Ч.) [611. – Т. 3, с. 219].

Східнороманському населенню Буковини відомі також і способи упізнання людей, які відібрали молоко від їхньої худоби. Так, у Коровії Глибоцького району, щоб дізнатися, хто це скоїв, треба було спіймати жабу на смітнику, прив'язати її мотузкою за ногу і повісити у димоході. Вірили, що через незначний проміжок часу прийде жінка, яка відібрала молоко, і попросить відпустити жабу, бо інакше її корова помре. В одному з кутів Сторожинця (Плаї) з цією ж метою брали живу виловлену рибіну, виціджували на неї молоко з коров'ячого вимені, потім кидали живцем у вогонь. Згідно з неписаними законами імітативної магії, корова тієї людини, яка відібрала «нечистими» методами молоко у корови постраждалих господарів, мала вмерти (запис. Д.Ковальчука) [515, с. 49-50]. У Йорданештах на дно відра, в яке доїли овець, клали шматочок скла, вірячи, що тій людині, яка відбере молоко, повернеться це зло [11, арк. 131-133]. Для того, аби упіймати чарівницю, господар ховався за бороною, вірячи, що в такий спосіб його не буде видно, а він зможе побачи і навіть впіймати винуватицю.

Аналогічні ритуали, проведені з метою захисту худоби від демонічних сил, відомі в українців Буковини та на сусідніх українських територіях. Наприклад, в них так само на св. Юрія ставили шматки дерну з вербовими гілками при дверях, на воротах, біля криниці [120, с. 642; 139, с. 107; 140, с. 112; 177, с. 356-

357; 188. – № 15-16. – С. 415; 261, с. 101], малювали хрести часником і дьогтем на дверях усіх прибудов у господарстві [16, арк. 18-33; 140, с. 112; 177, с. 356-357; 261, с. 101; 490, с. 14-15], клали борони зубцями догори при вході до гражди [177, с. 356-357; 490, с. 14-15], посипали навколо худоби у гражді маком (у Михальчі Сторожинецького району для цього мак освячували на Маковея) [16, арк. 18-33; 140, с. 112; 490, с. 14-15]. У буковинських гуцулів через дим «живого» вогню проганяли худобу (*БП. Стр. Ч., Млд. С.*) [17, арк. 10-12; 371, с. 250]. В українців Карпатського регіону на Благовіщення на стінах і дверях хлівів, на вимені і ребрах худоби, між рогами мастили хрести різними нечистотами. Вранці обкурювали корів ладаном і зіллям, під поріг клали жарини і проганяли через нього всю худобу [328, с. 378-379]. Відмінним було тільки різне приурочення до свят, на які проводили антидемонічні звичаї й обряди. Так, за віруваннями українців Карпатського регіону, активізація демонічних сил відбувалася на Благовіщення, Івана Купала, Юрія, Великдень, Вознесіння, Трійцю. Небезпечними вважалися головні межові свята – Введення, Різдво, старий Новий рік та Водохреще [363, с. 63].

Чабан був головним персонажем у віруваннях та ритуалах, пов'язаних із захистом худоби, у всьому слов'янському ареалі. Крім того, у слов'ян чабана вважають причетним до таїни спілкування з тваринами і рослинами, посередником між цим і тим світом. У Карпатах головний чабан виконує також функції місцевого знахаря, а окрім того, чаклуна, який може відібрати молоко від чужої отари [314. – Т. 3, с. 637-638]. У слов'янських традиціях так само головною функцією *відьми* є порча худоби, і особливо, відбирання молока в корів (мотив дуже популярний в українських, білоруських та західнослов'янських віруваннях) [314. – Т. 1, с. 298-300]. За слов'янськими традиціями, щоб перепинити *відьми* доступ до худоби, так само клали борону зубцями догори (південь Росії, Білорусь, Полісся, Західна Україна, Східна Польща, Чехія і Словаччина, Словенія); для відстеження *відьми* так само ховалися за борону (біл., укр., пол., мазов.); проганяли худобу через дим «живого» вогню [314. – Т. 1, с. 235-236, 243]; щоб уберегти свійські тварини від

порчі, їх обсипали маком (Полісся, Україна, Моравія, Словаччина, Хорватія) [314. – Т. 3, с. 170-171]. Трапляються також подібні способи впізнавання людини, яка нашкодила худобі. Так, на Поліссі та у Карпатах кидали в окріп або спалювали тварину, що символізувала *відьму* – жабу або невеличку рибу. Люди вірили, що *відьма* буде відчувати такі самі муки і прибіжить до господаря «порченої» худоби [314. – Т. 3, с. 584].

Крім антихижацьких та антидемонічних ритуалів та оберегів, східнороманське населення Буковини проводило цілий комплекс обрядових дійств для забезпечення приплоду худоби, захисту свійських тварин від змій, різних хвороб. Наприклад, щоб змії не наблизились до худоби, особливо до овець, на св. Олексія обкурювали худобу та прибудови у господарстві васильком та ладаном. Якщо ж вівця потерпала від укусу змії, чабани вдавалися до спеціальних ритуалів. Так, один з них наближався до вівці, не оглядаючись назад, мив їй вим'я непочатою водою. У воді чабан змішував 9 видів трав, тією водою мив рану вівці, її спину, потім давав випити цю суміш, примовляючи дев'ять разів слова заклинання від укусу змії:

«Hudiță piestriță,	«Худіца пістрява,
Rea de peliță!	З поганою шкіркою!
Pelița de carne,	Шкірка за м'ясо,
Carnea de os,	М'ясо за кістку,
Osu de șarpe,	Кістка за змію,
Șerpele-ți beie veninul	Нехай змія вип'є отруту
Și vita leacul!»	І худоба ліки!» [491, с. 26-27].

У Сучевенах Глибоцького району зафіксоване заклинання для корови від укусу змії:

«Șarpe, șarpe,	«Зміє, зміє,
Cupugnărpє,	Купугнерпє,
Te-am apucat	Я тебе схопив
Și te-am adăpat.	І напоїв.
Hăști, măști	Хищ, миш

Să nu rămâie nică.

Щоб нічого не залишилось.

Ptiu.”

Птю» [11, арк. 206-217].

Для забезпечення приплоду худоби, захисту її від хвороб східнороманське населення Буковини вшанувало скотарські свята, у ці дні не працювали, практикували низку профілактичних ритуалів. Так, у с. Марджіня сучасного Сучавського повіту ще й досі дотримується заборона не запрягати коней у день св. Спиридона [13, арк. 9-11]. У населення долини р. Суха 16 січня у день ланцюга св. Петра не дозволялося впрягати биків, щоб з ними не сталось протягом року нещасного випадку [497, с. 355]. У Багринівці Глибоцького району на Білій неділі худобу освячували [11, арк. 15-16].

Під час стійлового утримання худоби, тобто у період від св. Дмитра до св. Георгія, у східнороманського населення Буковини побутував звичай святкового годування худоби. Одним із найпоширеніших подібних свят, дотримуваних з метою захисту свійських тварин від різноманітних хвороб, був день св. Харлампія. Так, у с. Доротея, Фрасін, Букшоая, Фундул Молдовей, де св. Харлампій вважався захисником овець, у церкві проводилася служба за здоров'я худоби. Селяни освячували борошно, висівки (грис), сіль, ромашку тощо, які додавали до їжі свійським тваринам. Цього звичаю, в основному, дотримувались для захисту від різних хвороб [497, с. 356; 519, с. 389]. Ритуальне годування худоби могли проводити й на інші свята. Наприклад, у Путні сучасного Сучавського повіту на Водохреще у церкві освячували миску з висівками (грисом), які додавали в їжу домашній худобі [462, с. 124]. Ще на рубежі XIX–XX ст. А.Горовеєм зафіксовано звичай, згідно з яким господарі на Святий вечір, перш ніж сідати за стіл, брали потрохи кожної страви і клали під скатертину разом із сіном. Потім сіно і рештки їжі давали коровам. Вірили, що це сприяє захисту від викрадання молока [537, с. 252-253]. У Красноільську для забезпечення здоров'я тварин до корму додавали освячені на Вербну неділю котики [505, с. 152-153]. У Стражі та Путні для здоров'я овець протягом року давали їм у їжу напередодні св. Георгія освячений шматочок паски або трохи грису, які клали ще напередодні Водохреща під скатертину [462, с. 124; 491, с.

11]. Це робили також для збільшення надоїв молока у свійських тварин.

Напередодні Великодня господині випікали спеціальну паску, у деяких місцевостях названу «коров'ячою», яку освячували в церкві та давали худобі для здоров'я та збільшення надоїв молока протягом року. Часом нею годували худобу, коли вперше виводили на пасовище (*Ст. Нов. Ч.*) [9, арк. 336-341], в інших випадках на день св. Георгія (*Кк. Глб. Ч.*) [475, с. 308], який подекуди називали «Коров'ячим Великоднем» [537, с. 130-131], на Великдень (Нижні Пиртівці) [549, с. 161-162]. У Красноільську на св. Георгія свійських тварин пригощали шматочками освяченої паски разом із лісовими травами, зібраними на це свято (запис. Д.Ковальчук) [515, с. 94]. У с. Пояна Стампій зафіксований також звичай пекти на Великдень фігурки ягнят з тіста [380, с. 283]. Ці ритуали мають у своїй основі турботу про здоров'я та підгодовування худоби, що виявлялося в символічній, обрядовій формі на скотарські свята.

Ритуальне годування худоби відоме також іншим європейським народам – західним та південним слов'янам, угорцям, німцям, австрійцям, народам Скандинавії та ін. Наприклад, у греків був звичай пекти на св. Василя особливий «пиріг св. Василя», шматки якого давали їсти худобі [144, с. 91-92]. У південнослов'янських областях спеціальні святкові хліби випікали також для чабана переважно на святки, Великдень, день св. Георгія. Вони називалися: *чабански колач* (серб.), *чобанска пита*, *овчарник*, *овчарница* (болг.) тощо. Серед ліпних прикрас і малюнків на великих обрядових караваях фігура чабана посідала одне з центральних місць [314. – Т. 3, с. 637-638].

Певні ритуали відбувалися і під час першого доїння худоби. Тоді перед доїнням клали у посудину срібний гріш і два пучки кропиви, вірячи, що вівці стануть «прудкими» (тобто ласими на їжу, як і люди ласі на срібло, і такими, як жалка кропива) і щоб будз був солодким [491, с. 17]. В Острі на перше доїння у горах овець переводили через сокиру, яку ставили при виході із загороди для доїння (струнге) [497, с. 352]. Румуни м. Сторожинець у минулому на св. Георгія, перш ніж вивести худобу на пасовище, кропили її освяченою водою та переганяли через грань з печі [1.30], а в Стулпіканах – через косу [497, с. 352].

У Фонду Молдовей сучасного Сучавського повіту, Купці Глибоцького, Динівцях Новоселицького районів для захисту свійських тварин від хвороб у Вербну неділю торкалися до них освяченою вербовою гілкою з котиками [34, арк. 83; 475; 519, с. 388] або прикрашали освяченими на це свято котиками гражду (*Ниж.П. С.*) [549, с. 161-162]. У Стальнівцях худобу поганяли вербовими прутиками перший раз на пасовище [9, арк. 336-341]. Повернути молоко можна було, тричі обмивши вівцю її сечею [491, с. 5-6].

З метою захисту або лікування овець від хвороб чабани розпалювали «живий» вогонь (*Пел. С., Стр. С., Фнд.М. С.*) та обкурювали їх [718. – Т. 4, с. 357-258]. Щоб вівці були здоровими впродовж усього періоду їхнього літнього випасання, населення долини р. Суха практикувало переганяння їх через дим від стебел любистку, покладених на посудину з жаринами. Посудину встановлювали між стовпами воріт, коли вперше виводили живність на пасовище [497, с. 352].

Ідентичні ритуали відомі українцям зони Карпат і Прикарпаття. Так, у Банилові-Підгірному для захисту овець від хвороб переганяли їх через дим вогнища, запаленого з освяченої житньої соломи [17, арк. 8-12]. У Карпатах на Благовіщення з цією ж метою худоба мала переступити через поріг, під яким клали жарини. У с. Ворохта Івано-Франківської області, щоб не накликати біду, на Благовіщення та наступної неділі навіть заборонялося випасати овець [328, с. 378-379]. На південному заході слов'янського ареалу у день св. Марка биків звільняли від будь-якої роботи і добре годували про всяк випадок: щоб вони «не сохли» від праці, щоби ярмо не натирало їм шию тощо. Вірили, що ці тварини випросили для себе вільний день у Бога [314. – Т. 3, с. 185].

Зафіксований комплекс скотарських свят, дотримуваний східнороманським населенням Буковини до середини ХХ ст., свідчить, насамперед, про те, що скотарство відігравало пріоритетну роль у їхніх пращурів – волохів. У той же час протягом усього ХХ – початку ХХІ ст. спостерігається активний занепад даної галузі сільського господарства, зокрема, скорочення поголів'я худоби. На перше місце виходить землеробство.

Крім того, якщо ще на початку ХХ ст. у румунів Буковини зберігалися яскраві риси вівчарського укладу з узвичаєним комплексом свят, то, починаючи з середини ХХ ст. і до наших днів, він поступово поступився місцем осілому побуту.

Нині, зі зміною соціальних умов, триває процес забуття скотарських звичаїв та обрядів, зменшується кількість свят, дотримуваних з метою захисту худоби та забезпечення її приплоду. Поступово вони втратили своє первісне значення (магічний зміст). Під час польових досліджень, проведених на початку ХХІ ст., занотовано переважно дотримання одного-двох скотарських свят навіть у місцевостях, розташованих у гірській та передгірній зонах Буковини, де лише століття тому дослідники зафіксували ще в активній фазі цілий комплекс скотарських звичаїв та обрядів. Змінилося також ставлення до чабанів (немає вже колишньої шанобливості до них), одягаються вони на сучасному етапі по-буденному і, як показали результати польових досліджень, вже не пам'ятають про колись запроваджені їхніми дідами і прадідами магічні обряди з антихижацьким чи антидемонічним мотивами. До трансформації обрядовості скотарських свят спонукала також церква, насамперед через протиставлення стародавнім місцевим божествам культу святих-покровителів домашньої худоби та закріпленням деяких народних скотарських обрядів за днями християнських святих. Зафіксовані також християнські обряди, які прижилися в обрядовості скотарських свят, найперше, покроплення святою водою вівчарні, худоби тощо. Із введенням друкованих місячних та церковних календарів у широкі маси, поступово забувається і скотарський традиційний поділ календарного року на два сезони (св. Георгія – св. Дмитрія).

У процесі трансформації в наші дні спостерігаються численні випадки використання вівчарень у туристичному бізнесі, а саме, продаж туристам молочних продуктів, ритуальних вівчарських страв тощо.

Під час етнографічних досліджень довелося особисто скуштувати ритуальних страв, запропонованих чабаном вівчарні, розташованої біля гуцульського с. Костилево Сучавського повіту Румунії: «балмошу», молока,

сиру. Без традиційних вівчарських страв не обійшлося і під час свята виходу на полонину 2009 року у с. Банилів-Підгірний Сторожинецького району.

На сьогодні кількість вівчарень незначна, спостерігається їх поступове зменшення. У майбутньому вони можуть стати на Буковині рідкістю.

4.2. Народний культ покровителів хижих звірів та змії

У календарній обрядовості східнороманського населення Буковини, як і взагалі у тій, що практикується у всьому румунському етнічному просторі, існує велика кількість «звіриних» та «зміїних» днів, дотримуваних з метою захисту людей та худоби від небезпечних хижаків та гадюк. Традиція відзначення «вовчих» та «зміїних» днів у народному календарі походить, ймовірно, від надзвичайно архаїчних тотемних культів. Що ж до традиції вшанування особливих «вовчих» та «ведмежих» календарних дат, а також народного культу святих-покровителів хижих звірів, вони найкраще збереглися у компактному ареалі, який збігається з Балканським півостровом (Болгарія, Македонія, Сербія та ін.), Румунією та прилеглими до неї українськими територіями, на яких проживають гуцули – Українськими Карпатами та Прикарпаттям.

У румунській історіографії існує чимало тверджень з приводу дакського та римського походження даної традиції. Так, на думку М. Еліаде, римський звичай проник через свята «луперкалій», в яких «lupa» (вовчиця) асоціювалася з розвиненою сексуальністю і плодовитістю жінок [510, с. 216]. Однак більшість румунських дослідників схиляється до думки про те, що традиція вшанування «вовчих» днів та культів покровителів вовків утвердилася значною мірою у дако-римському періоді, отримавши словесне оформлення під християнським впливом на більш пізньому етапі (див. **рис. В. 1.1**) (І.Гіною, Д.Олтян, І.Крішан та ін.). Д.Олтян у праці «Релігія даків» (2002) аргументував своє твердження конкретними доказами: префікс індоєвропейського походження *dhawos*, *dhauko-s* у римському варіанті назви даків означає «вовк»; наявне на дакських військових прапорах зображення голови вовка вказує на те, що цей звір був

їхнім тотемом; назва гір, розташованих навколо політичної столиці даків Сарміседжетузи, зберігає топонім «вовк»¹; етимологія слова «битва» («lupta») – від дакського «вовк» («lup») [668, с. 403-406] тощо. Інший румунський дослідник, І. Крішан, у праці «Духовність гето-даків» (1986) на основі археологічних досліджень зазначав, що зображення вовка є найбільш поширеним у гето-дакському мистецтві². На підтвердження він навів приклад із Ловіштської зони, де на будівлях є захисні магичні кола з орнаментів у формі вовчих іклів, розташованих за периметром призьби між стовпами під стріхою. Вовчі ікла використовували також як амулети, або їх вивішували при вході до оселі, пришивали до одягу мисливців. Персонаж вовка був присутній у різних румунських обрядах: *брязая* (подібна до *кози*) мала вовчу голову; у ритуалі хрещення до імені дітей, які страждали на важку та тривалу хворобу, додавали ім'я Лупу (укр. Вовк) хлопчикам та Лупа (Вовчиця) дівчаткам [465, с. 413, 443]. У роботі «Гетіка. Протоісторія даків» (1982) В.Пирван дійшов висновку, що вовк був священною істотою у гето-даків, символічною твариною мешканців Карпат та прилеглих територій ще з гальштату [697, с. 519].

Щодо іншого представника карпатської фауни, ведмедя, то він, згідно зі стародавніми джерелами, тісно пов'язаний із дако-гетським божеством Залмоксісом. У «Житті Піфагора» філософ Порфирій (232-304 рр. н. е.) наполягав на тому, що своє ім'я Залмоксіс отримав від ведмежої шкіри, якою був обгорнутий під час народження (фракійською мовою *zalmos* означає «шкіра»). В історіографії існує також твердження, яке, ґрунтуючись на наявності тотемного етапу у розвитку релігії даків, вказує на те, що Залмоксіс був богом-ведмедем (Г.Казаров, Р.Карпентер) [цит.: 465, с. 374-375].

«Звіринні» дні утворили у межах народного календаря східних романців

¹ Д.Олтян доводить, що назва гори Вилкан походить від слов'янського «вулку» (вовк), яка наклалася в період слов'янської міграції на стару назву. А у безпосередній близькості від цих гір – два населені пункти – Лупени і Вулкан, які мають у своїй етимології слово «lup», або «вовк». Повіт Вилча раніше називався Князівством Фаркаш (угорською «вовк»);

² У «Румунській міфології» (1985) Р.Вулкенеску вказував, що серед найбільш поширених зооморфних тем даків були вовк та ведмідь (див. працю: Vulcănescu R. Mitologie română / Romulus Vulcănescu. – București: Editura Academiei RSR, 1985, с. 103);

окремий звіриний річний цикл свят. На більш пізньому етапі, під християнським впливом, ця обрядова практика поповнилася відзначенням днів християнських святих, які, у народній традиції, вважалися повелителями і покровителями хижих звірів та змії. Вони вочевидь змінили давніх язичницьких богів з аналогічними функціями. У народному календарі східнороманського населення Буковини такими покровителями хижих звірів є св. Петро (Petru), св. Андрій (Andrei), св. Триф (Trifu), св. Філіп (Filipul), св. Георгій (Gheorghe), св. Прокопій (Procopie) та ін. В обрядовості даних свят ще чітко зберігаються сліди культів вовка, ведмедя, змії тощо, які становили реальну загрозу для людини та худоби.

Кращому збереженню «звіринних» свят на території Буковини посприяло її географічне положення, розташування у гірській та передгірській місцевості. Ще до середини ХХ ст. хижакі, особливо вовки, були небезпечними не лише для свійських тварин (насамперед, в такій галузі сільського господарства, як вівчарство), але й людей. За розповідями старожилів, вони становили загрозу не лише для овець на гірських пасовищах, а навіть для тварин у межах села. Траплялись випадки нападу на людей, особливо на тих, які подорожували. Так, мешканці с. Рошкани південної частини Буковини ще пам'ятають часи, коли вночі через вовків небезпечно було добиратися на ярмарки у Ботошани, Фелтічени або Сучаву. На вози люди брали оберемки сіна, які у разі атаки хижаків кріпили до жердин і спалювали, для відлякування. Зафіксовані численні випадки поїдання вовками людей [547, с. 258]. Варто зазначити, що такі спогади характерні для всіх зон Буковини. Це тепер знахаркам важко знайти бодай одну волосину вовка для використання у заклинаннях. Раніше, за спогадами мешканців с. Тарасівці Новоселицького району, ці хижакі вільно приходили до господарств, прилеглих до лісу [9, арк. 376-380]. Ще на початку ХІХ ст. магістрат міста Чернівців виплачував великі премії за вбитих вовків, які дошкуляли мешканцям його околиць, на місці теперішніх Театральної площі та масиву Роша [89, с. 59].

Розорення степових і лучних ділянок, вирубування лісів і утворення на їх

місці сільськогосподарських угідь і забудов позбавило тварин притаманних для них умов існування, а застосування отрутохімікатів скоротило чисельність багатьох із них до критичної межі. На даний час хижаки вже не становлять загрози для людей і тварин, а отже, починають забуватись і вірування та обряди, пов'язані з ними.

У народній міфології відобразилися уявлення про медіаторські функції вовка як посередника між «нашим» і надприродним світами. За уявленнями румунів і молдаван Буковини, хижаки підпорядковувалися названим християнським персонажам, які виступали в ролі їхніх покровителів. Вовки, в такий спосіб, слугували інструментом для завдання збитків людям та худобі. Вірування про посередницьку функцію вовків зафіксовані ще наприкінці XIX ст. С.Ф.Маріаном. За ним, румуни з Нових і Старих Фратівців вважали св. Петра патроном вовків, який визначав, кого вони мають з'їсти протягом року [609, с. 62-65]. Т.Памфіле у праці «Свята у румунів» описав народну традицію, згідно з якою, напередодні св. Андрія на землю спускалися св. Петро і св. Андрій для призначення вовкам жертв упродовж року [682, с. 96-99].

У румунів Буковини аналогічні вірування могли бути пов'язані з покровителями змії. У праці «Свята у румунів» С.Ф.Маріан охарактеризував уявлення мешканців Гура Гуморулуй, відповідно до яких порушення заборони працювати у «вовчі» дні, «могло накликати покарання від св. Олексія у вигляді наслання змії до сільських господарств [611. – Т. 2, с. 135-136]. Загальнопоширеним на Буковині є вірування в те, що св. Олексій володіє ключами від землі, відмикає її, звільняючи плазунів та інших істот, яких закрив арх. Михаїл (записано у мешканців с. Валя Кузьмін Глибоцького району у 1969 Д.Ковальчуком) [515, с. 91-92].

Як один із найбільш міфологізованих персонажів, вовк має виразну особливість – кульгавість. В уявленнях східнороманського населення Буковини ця ознака характерна для декількох «вовчих» покровителів: св. Петра Зимового, св. Філіпа, св. Андрія та ін. Так, за народними віруваннями Філіп Кульгавий

(Filipul cel Șchiop), свято якого відзначається 13 лютого, вважається помічником свого патрона – св. Петра Кульгавого (sf. Petru cel Șchiop), який урятував йому життя від вовків. Водночас Філіп Кульгавий (Filip Șchiopu), чий іменний день припадає на 4 грудня, вважався наймогутнішим серед Філіпіїв [678, с. 121]. Ознак кульгавості не позбавлений і св. Андрій (День Вовка, Кульгавий Звір – Ziua Lupului, Gădinețul Șchiop), під час вшанування якого мав місце «вихід з Осінніх Філіпіїв», це був день, коли вовк може побачити свій хвіст [681, с. 96-99].

Християнські святі в іпостасі покровителів хижих звірів були відомі і в інших народів. Так, у східних слов'ян господарем вовків і водночас охоронцем отар вважають св. Юрія, який, за народними уявленнями, напередодні присвяченого йому дня, збирає вовків і призначає кожному здобич. Він їздить верхи на вовці (білор.). Св. Георгій є патроном вовків у болгар, сербів, хорватів, словенців. У Сербії, Герцеговині, Метохії вовки – це собаки св. Савви. У Герцеговині «вовчим» є також день пророка Даниїла. У південних слов'ян, крім згаданих, покровителями хижих звірів називають також св. Мартина і арх. Михаїла. У Західній Болгарії і Македонії цю функцію виконує св. Міна. Локально, в українців західного регіону, «вовчими» святими вважають Михаїла, Луппу, Петра чи Павла, Миколая, у поляків – св. Миколая [314. – Т. 1, с. 411-417]. У фінів вовків називали собаками св. Георгія, чийм патроном він був [142, с. 130]. Дуже поширеним у східнороманського населення Буковини та народів Балканського півострова є сюжет про людину, яка потай спостерігала, як «господар вовків» розподіляє між ними на майбутнє здобич.

Вовк як головний персонаж календарної міфології тісно пов'язаний із дійовими особами демонологічних календарних вірувань, насамперед, з тими, які, відповідно до народних уявлень, відіграють провідну роль в обрядовості днів св. Андрія та Георгія. У східнороманського населення Буковини ці свята вважалися водночас небезпечними «відьомськими-стрігойськими» порами у календарі. Під час даних свят, згідно з народними віруваннями, відбувалась

найбільша активізація хижаків та нечистої сили (*стригоїв, чарівниць* тощо), що призвело до концентрації великої кількості обрядодійств захисного характеру. Збіг «вовчих» днів із *відьомсько-стригойською* порою, як і зв'язок вовка з демонологічними істотами, не випадкові, оскільки вовк належав до хтонічних істот, тобто пов'язаних із підземним світом. Збігались не лише основні дати проведення захисних ритуалів, але й охоронні мотиви, що відобразилося у формі використання різноманітних оберегів, дотримання табу на традиційні види діяльності тощо.

Спостерігається аналогічний зв'язок «вовчих» днів із культом померлих. На Буковині відомі два випадки справляння поминок, присвячених хижакам. На св. Георгія, найменованого у с. Плотоніца південної частини Буковини (долина р. Суха) святим Георгієм Вовчим, господарі влаштовували обрядовий обід і роздавали помани за здоров'я вовків, ведмедів та інших хижаків. Запрошуючи до ритуального столу, вони говорили: «Їжте за здоров'я вовків, ведмедів, рисей, лисиць та інших хижих звірів». Вірили, що названі тварини будуть мати що їсти протягом року і не нападуть на отари овець та домашню худобу [497, с. 355]. Згадку про влаштування аналогічних поминальних звичаїв зберегли старожили села Молдовіца південної частини Буковини. За їхніми спогадами, існували декілька «вовчих» днів, на які роздавали поману в честь вовків: яйця, борошно і бринзу, як «борг вовку», або молоко і бринзу «для здоров'я овець» [444, с. 122]. У Боянах Новоселицького району зафіксований подібний ритуал, що мав у своїй основі ідею принесення жертви у формі страв. Згідно з ним, на св. Андрія жінки готували ритуальну страву «коваше»¹ («*sovașă*»), кажучи, що тих, яких її не скуштує, тієї зими не з'їсть вовк [402, с. 251]. На території Румунії такі ритуали є звичним явищем. Наведемо тут один із прикладів – магичну практику «зав'язування звірів» («*legatul fiarelor*»), яка здійснювалася у проміжку між Різдвом і св. Василем. У передріздвяну ніч, згідно з ритуалом, на стіл, обрамлений залізним ланцюгом, клали ритуальний хліб – «стольник». На

¹ виготовлялась з мелай та кукурудзяного борошна;

Новий рік (св. Василя) «стольник» розрізали й роздавали дітям і домашнім тваринам, а ланцюг клали перед граждою для того, щоб через нього переходила худоба [527, с. 236].

Обряди, основою яких було символічне годування диких звірів, відомі і в інших народів. Так, у Македонії «кликали ведмедя на вечерю» і спеціально для нього готували мамалигу (качамак) або листовий пиріг (мазник) [141, с. 248]. У Болгарії жінки пекли калачі у перші три дні лютого, названі «тріфунами», частини його розносили сусідам, а одну давали домашнім тваринам, «щоб на них не напав вовк» [141, с. 275]. З культом предків у масничному циклі хорватів і словенців пов'язують обходи ряджених на вовків, в які, за народними віруваннями, могли перетілитися душі померлих родичів [141, с. 249].

У східнороманського населення Буковини подібні жертвоприношення можуть бути і на честь змій. У південнобуковинському селі Доротія, наприклад, у день св. Олексія готували різні страви, обходили з посудиною хату тричі і з ложкою в руці виголошували: «Târâietoarele pământului, zburătoarele cerului, poftim la masă!» / «Земні плазуни, небесні птахи, запрошую до столу!» [497, с. 362].

Найбільш характерно він виявляється в обрядовості, присвяченій св. Георгію – в день вигону худоби на літні пасовища, під час якого, за народною традицією, відбувалася концентрація великої кількості звичаїв та обрядів, пов'язаних із вовками; однаковий характер має свято «Весілля овець», поєднане з періодом парування овець та черговим циклом Осінніх Філіпів (31 жовтня) та ін. У східнороманського населення Буковини побутував також комплекс обрядів для захисту свійських тварин від укусів змій.

Велика кількість «вовчих» та «ведмежих» календарних дат утворює у народному календарі східнороманського населення Буковини певний цикл свят, дотримуваних як оберіг людей і худоби від хижаків. У період другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. зареєстровано понад 20 фіксованих і перехідних свят на честь хижих звірів (насамперед, вовка і ведмедя).

- Св. Петро Зимовий або св. Петро Кульгавий (sf. Petru de Iarnă, sf. Petru cel Şchiop) [611. – Т. 1, с. 230], від дня якого розпочинався цикл Зимових Цирковіїв. Літні Цирковії святкувалися у період з 29 по 31 липня;

- була зареєстрована велика кількість циклів «вовчих» днів із загальною назвою «Філіпії». Один з перших циклів Зимових Філіпіїв (Filipii de Iarnă) відзначався з 11 по 13 лютого з центральним святом Філіпа Кульгавого (Filipul cel Şchiop). Зразу за ним наставав інший цикл Філіпіїв, названий також «Мартинії» (Martinii) або циклом «Трифу-Стрітення» (Trifu-Stratenia) [765. – Т. 1, с. 78], який охоплював період з 14 по 16 лютого. 9 жовтня розпочиналися перші три Осінні Філіпії під загальною назвою «Бербекарії» (Verbecarii), з якими були пов'язані численні заборони на виконання домашньої роботи [606. – Т. 1, с. 253]. Наступний цикл Осінніх Філіпіїв, центральне місце в якому належало дню Лучина, або Дню Вовка (Lucinul, Ziua Lupului), розпочинався 31 жовтня. З 25 по 27 листопада тривав ще один цикл «Мартиніїв», з центральним днем св. Мартина Осіннього Великого (Martinul cel Mare de Toamnă) – 26 листопада. Крім того, серед Філіпіїв-Мартиніїв значну роль відігравав день св. Філіпа (27 листопада).

Переддень св. Андрія названий також Святом Вовка, Кульгавого Звіра, Ведмежою Суботою (Sărbătoarea Lupului, Gădineţul Şchiop, Sâmbăta Ursului) – був центральним днем ще одного циклу Філіпіїв. Як і св. Петро Зимовий, св. Андрій вважався патроном вовків та захисником домашніх тварин і людей від хижаків. В Йорданештах Глибоцького району вірили, що до його дня вовки ходять окремо, а після – збираються у зграї [11, арк. 131-133].

Наступний цикл «Осінніх Філіпіїв», центральний день якого припадав на 4 грудня – на Овіденія, Вовіденія, Філіпа Великого, Філіпа Кульгавого (Ovidenia, Vovidenia, Filipul cel Mare, Filip Şchiopu), у деяких місцевостях вважався наймогутнішим серед Філіпіїв [678, с. 121];

Інформація про процедуру дотримання Філіпіївських циклів передавалася у спадок по жіночій лінії. Але у разі, якщо невістка переходила жити у сім'ю

чоловіка, вона дотримувалася Філіпії за традицією свекрові.

- Св. Георгій (6 травня), набувши подекуди на Буковині назви св. Георгія Вовчачого (sf. Gheorghe a lupilor) [497, с. 355], вважається патроном вовків та охоронцем від них худоби;

- Петро Літній (12 липня) і Прекуп (Precup) – 21 липня. Відзначали їх, в основному, для нагадування про наближення осінніх неприємностей від вовків, які тоді починали полювати на свійських тварин;

- Свято Ведмежого Маковея (Macoveiul Ursului) (14 серпня) відкривало цикл «ведмежих» днів та збігалось з природним сезоном парування ведмедів;

- Св. Мученик Лупу (Martirul Lupu) (5 вересня) пошановували чабани для забезпечення від вовків;

- День Ведмедя (Ziua Ursului) (26 вересня) був приурочений до початку підготовки ведмедів до зимової сплячки;

- Культурні дійства, призначені для захисту баранів від вовків, припадали на день Фекли або Баранячої Фекли (Teclele, Teclele Verbecilor) – 7 жовтня і збігались із періодом активізації вовків;

- Св. Дмитра (Dumitru, Sâmedru) вважали патроном вівчарів (8 листопада). За народною традицією, цього дня вовки (собаки св. Дмитра) стають найнебезпечнішими для домашніх тварин та людей [670, с. 455-456];

- Св. Миколая (19 грудня) також вшановували як господаря вовків;

- Св. Харлампія уявляли охоронцем овець від вовків;

- «Ведмежа субота» припадала на п'ятий тиждень Великого посту.

Окремі обряди, пов'язані із захистом домашньої худоби від вовків, східнороманське населення Буковини здійснювало і на св. Олексія, Козми, Даміана, Прокопія, Власія, на Різдво, Водохреща та навіть на Великдень [13, арк. 2-6; 475, с. 309; 497, с. 316-317, 367; 519, с. 389; 751, с. 79].

За віруваннями буковинських румунів, активізація вовків узимку спостерігалася у період від Різдва до Водохреща, коли вони становили найбільшу загрозу для людей та свійських тварин [487. – № 5. – С. 1].

Починаючи з середини ХХ ст., поступово втрачається мотивація відзначення «вовчих» та «ведмежих» днів. Скорочується кількість територій, відведених під ліси (через лісозаготівлі), та поголів'я овець. Згідно з даними Головного управління агропромислового розвитку Чернівецької обласної держадміністрації, на даний час вовків можна побачити переважно в Карпатах. Загальна кількість диких тварин, які мешкали у мисливських угіддях станом на 1991 р., становила 33 вовки та 28 ведмедів; у 2008 р. – 23 вовки та 24 ведмеді [322, с. 161]. Вовки на сьогодні вже не є реальною загрозою для тваринництва. З огляду на це, значно зменшилась кількість дотримуваних «хижацьких» днів. Так, подекуди їх проводять одне-два протягом року (*Кк. Глб. Ч., Пжр. С., Фнд.М. С.*) [13, арк. 2-6; 475, с. 309; 519, с. 389]. У деяких населених пунктах залишилися лише спогади про дотримання таких свят у минулому. Призабулися і стародавні народні назви «хижацьких» днів. Найбільш стійкими виявилися «Філіпії»¹, але і тут відбулася деградація. На даний час дотримується переважно один цикл. Процес деградації можна прослідкувати на прикладі с. Бояни Новоселицького району, де збереглася пам'ять тільки про синоніми дня св. Андрія – Ведмежа субота та Вовче свято [402, с. 253]. У Нижніх та Верхніх Пиртівцях ритуали з метою захисту від вовків поєдналися з тими, що й від зміїв в обрядовості дня св. Олексія [751, с. 79]. У більшості румуномовних сіл Буковини зараз дотримується старшим поколінням 1-2 таких свят, які, в основному, зазнали десемантизації приурочених до них ритуалів. У територіальному вимірі факти найбільшої деградації спостерігаються у молдаван рівнинної частини Чернівецької області – Новоселицького району.

Велика кількість «вовчих» та «ведмежих» днів, супроводжених комплексом магічних дійств, спрямованих проти хижаків, була зафіксована у народів Балканського півострова переважно на сході – Болгарії, Сербії та Македонії – св. Міна (11/24.11), св. Філіпа (14/27.11): болг. Вълчіте дні (празніці), Влчаці, макед. Вучкі празніці, Влков празник [278, с. 72-73]. Перший

¹ У гірській місцевості Буковини чабани святкують лише одне «вовче» свято з метою захисту овець від вовків (*Пжр. С.*), про існування інших «вовчих» свят лише пам'ятають [13, арк. 2-6];

цикл «вовчих» днів у болгар (вълчіте, вучкі, вькові празніці, вьлкові деня), у меншій мірі у сербів (вучји празник), охоплює період з Мартина (11.11), звідки розповсюджена назва циклу (болг., серб. Мартинці, мратинці, макед. Мратиньака), нерідко з дня св. Дмитра Солунського (26.10) до дня св. Сави (5.12). Найбільш важливими «вовчими» днями були Введення (болг. Вьлчата богородица), день св. Філіпа (24.11.), Тріфунці, Тріфонці (болг., серб.) на початку лютого. Їх тривалість сягає від трьох до восьми [314. – Т. 1, с. 427-428], подекуди до дванадцяти днів [142, с. 240].

У південних слов'ян також широко побутували «ведмежі» дні – (болг. *Мечкин ден*, серб. *Мечкин дан*, *Мечкодав*) для захисту худоби від ведмедів [314. – Т. 3, с. 214].

Культ покровителів хижих звірів існував у народному обрядовому календарі гуцулів. Під час польових досліджень, проведених серед гуцулів Сучавського повіту Румунії та Чернівецької області України, нами були зафіксовані приклади святкування дня Лупула (вовка) у с. Ульма Радівецької зони. Свято дотримується гуцулами з метою захисту худоби від вовків. У с. Банилові-Підгірному Сторожинецького району досі є заборона на виконання робіт, доторкання до гострих предметів, приурочена до дня св. Філіпа [17, арк. 9-10; 21, арк. 82]. Ще одним важливим «вовчим» днем гуцули вважали день св. Андрія, якого вшановували як господаря хижаків [314. – Т. 1, с. 109]. Відомості про «вовчі» дні в українців Буковини у другій половині XIX ст. знаходимо у роботі Г.Купчанка «Деякі історико-етнографічні свідчення про Буковину (1875): «св. Юрій володарює над вовками і вважається покровителем худоби і землеробства» [177, с. 356-357]. Дослідник описав також звичай українців не прясти та не чесати прядиво від Різдва до Іоанна Хрестителя [177, с. 354].

Поряд із «хижацькими» днями (їх відомо понад 20 зареєстрованими на Буковині), існують і «змійні» дні, присвячені захисту людей і живності від змій. Центральним, на основі наявних джерел, був день св. Олексія [9, арк. 293-299, 376-380; 497, с. 362; 514, с. 10; 515, с. 91-92; 537, с. 7; 611. – Т. 2, с. 135-139;

718. – Т. 4, с. 335-336], хоча зафіксовані поодинокі випадки проведення певних ритуальних дійств проти змій у день 40 мучеників [765. – Т. 2, с. 33], Великий Четвер [718. – Т. 4, с. 335-336].

«Зміїні» дні побутують і в південних слов'ян. Так, згідно з народними віруваннями болгар, господаркою змій є св. Марія (Марина) Вогняна. На це свято забороняється доторкатися до предметів, що нагадують змій: ниток, мотузок, пряжі тощо. За повір'ями, св. Марина «тримає зміїні язики», «носить змій у рукаві сорочки чи у кошику» та насилає їх на порушників, які не дотримують свята на її честь. Вірять, що змії від дня св. Марини вповзають через печеру в нижній світ. Св. Марину також пошановують як цілительницю, особливо від зміїних укусів та хвороб очей [314. – Т. 3, с. 182-183].

До «хижацьких» та «зміїних» днів у східнороманського населення Буковини приурочена велика кількість оберегів та апотропеїв, що переслідували, насамперед, запобіжну та захисну мету. Охоронні мотиви в їхній обрядовості виявилися не тільки у виготовленні та використанні різноманітних оберегів, але й у дотриманні табу на певні види діяльності, принесення жертв у формі страв тощо. Метою таких амулетів було проведення запобіжних магічних обрядів та забезпечення захисту людей і худоби посередництвом знарядь, предметів та інших засобів, які мають високий культовий статус, у тому числі, за допомогою слова та ритуального галасу. Маючи на увазі той факт, що більшість оберегів та табу використовуються у різні «хижацькі» та «зміїні» дні, пропонуємо їх аналіз за способом проведення, семантичним кодом, використаними засобами та предметами тощо.

Найпоширенішими з магічних практик з антихижацьким змістом у східнороманського населення Буковини були ті, що ґрунтуються на мотиві створення сакрального кордону, який би забезпечив захист об'єкта, який охороняється (у нашому випадку – селянського господарства), від носіїв небезпеки: вовків, ведмедів, змій тощо. Як засвідчують зібрані нами польові матеріали та друковані джерела, одним із найпопулярніших дійств цієї категорії

було нанесення магічних знаків-хрестів на сакральних межах хати та господарства (двері, вікна, ворота).

Унаслідок впливу християнства, в магічній практиці, спрямованій на захист від хижаків, почали використовувати освячену воду, якою кропили господарство та худобу. У деяких випадках воду освячували безпосередньо у «вовчі» дні (св. Трифон, Стрітєння) [765. – Т. 1, с. 73].

Заборона виносити на св. Андрія сміття з хати на Буковині мала захистити господарство від вовків. У Боянах Новоселицького району цієї практики суворо дотримуються [402, с. 251], у Костичанах цього ж району надто прискіпливо слідкували, щоби з хати не виносити попіл, бо вірили, що вовчиці, порпаючись у ньому, знайдуть жарини і з'їдять – це може сприяти їхньому розмноженню [9, арк. 62-77]. Заборона підмітати хату напередодні св. Андрія зафіксована ще А.Горовеєм на початку ХХ ст. у південній частині Буковини. Вона мала сприяти тому, аби вовки не нападали на худобу [537, с. 127].

Мотиви створення сакральної межі були стрижнем і ритуалів, спрямованих на захист людей та худоби від змії. Так, у Красноільську Сторожинецького району на св. Олексія господині димом від ладану, насіння коноплі або тліючого ганчір'я тричі позначали магічний кордон навколо хати, городу, саду. Вірили, що змії не зможуть переступити це коло. В Ілішештах та Сереті південної частини Буковини жінки рано-вранці на св. Олексія роздягалися догола, тричі обходили хату з ціпом у руках, примовляючи: «Cum nu se apropie nimic de fier, așa să nu se apropie nimică de casă, nici o gânanganie sau gâjuli» / «Так, як нічого не пристає до заліза, так і до хати щоб ніхто не наближався, жодний хижак чи комаха». У Міговенах південної частини Буковини на це ж свято тричі обходили хату голими, а саме вранці, в обід та ввечері, щоб хижак та комахи не наближалися до неї. Вважали, що ритуал зберігає свою силу лише протягом одного року [611. – Т. 2, с. 142-144]. Селяни вірили у здатність магічного кола захистити їхню оселю і, після його окреслення, старалися не переступати його у день св. Олексія. Так, у багатьох румуномовних селах

Буковини у день цього святого не завозили до хати глину, дрова – щоб разом з ними не занести змії та інших шкідників [611. – Т. 2, с. 135-139].

Ритуальні обходи хат супроводжувались використанням предметів, за допомогою яких створювався ритуальний шум: дзвіночки, уламки старого заліза, замки, ножиці, коси, кліщі тощо, семантика яких у цьому випадку мала спрацювати на збільшення апотропеїчної сили обряду. Так, у Босанчах та Секурічених сучасного Сучавського повіту господині обходили до сходу сонця тричі хату за рухом сонця, калатаючи дзвіночком, або в'язкою з трьох-десяти шматків металобрухту. У с. Череш-Опаїц Сторожинецького району та Нижньому Городнику Сучавського повіту жінки брали старий замок, уламок заіржавілого заліза або ножиці і, б'ючи об них іншим шматком заліза, тричі обходили хату, примовляючи: „*Rână unde ajunge sunetul acestei lăcăți sau al acestor perechi de foarfeci, rână acolo le este iertat gângăniilor a se apropia de casa mea, mai aproape nu!*” / «Докуди донесеться дзвенькіт старого замка або ножиць, до того місця дозволено наблизитись хижакам до моєї хати, ближче – ні!». Після того жбурляли шматок заліза зі словами: «*Cât de departe a ajuns fierul acesta, atâta loc să nu se apropie gângăniile de casa mea!*» / «Наскільки далеко впало це залізо, на таку відстань щоб не наблизились хижаки до моєї хати!». У с. Бунінц південної частини Буковини одна особа з кожної сім'ї вранці на св. Олексія брала дзвіночок, ножиці та косу і обходила з ними тричі хату та город. Причому вона мала одночасно дзвеніти у дзвоник, бити косою в огорожу, дерева тощо, а ножицями імітувати роботу перукаря, створюючи у такий спосіб великий гуркіт [611. – Т. 2, с. 142-144]. У Броштенах Сучавського повіту на св. Олексія брали тацю з жаринами, клали туди ладан. Обходили з цим хату та клацали кліщами [537, с. 7].

Аналогічні обряди були відомі у центральній частині південнослов'янського ареалу: Сербії, Македонії, Західній Болгарії, Чорногорії, Східній Герцеговині. У день св. Ієремії діти, молодь, жінки обходили хати, безперервно грюкаючи кочергою по лопаті для вугілля, каstrулях, мисках тощо, та виголошували заклинання проти змії. Часом для посилення

апотропеїчного ефекту подвір'я обходили з вогнем. При цьому деколи зав'язували очі, щоб улітку не бачити змії [278, с. 133-134]. Такі ритуали практикували також на Благовіщення гуцули. Господар тричі обходив голим хату, калатав дзвоником, примовляючи: «Наскільки далеко чути цей дзенькіт, так щоби вовк тримався від моєї худоби» [314. – Т. 1, с. 185].

Одним із важливих магічних елементів цих захисних ритуалів був вогонь. Його застосування дуже широке. Так, у с. Доротея, Фрасін, Букшоая південної частини Буковини ввечері на Благовіщення господарі запалювали вогнища у садах поблизу хати для того, щоб протягом року до господарства не наближались вовки, ведмеді, лиси, гризуни тощо. У Фрасіні, як і в Красноільську, на св. Олексія господині запалюють ганчір'я та обходять з ним тричі хату, стайню, шопу [497, с. 362, 364-365]. У Стражі напередодні свята обходили хату із запаленим ганчір'ям, васильком та вовною, вирізаною з кожуха [537, с. 7]. За семантикою, такі обряди основані на ідеї спалення небезпеки, особливу апотропеїчну силу у цьому контексті надавали головешкам, жаринам та попелу від ритуальних вогнищ. Так, щоб хижакі та змії не наблизилися до господарства, вранці на св. Олексія обкурювали гражду, худобу та людей димом від ганчір'я, василька, ладану тощо (*Нв.Фр. С., Ст.Фр. С.*) [611. – Т. 2, с. 142-144]. У день св. Олексія на Буковині дуже поширена практика розведення вогнища у городі, щоб комахи та змії, які на це свято, за народними уявленнями, виходять із землі, не наблизилися до господарства [9, арк. 293-298; 611. – Т. 2, с. 145-146; 718. – Т. 4, с. 321-322]. Обряд обкурення проводився також на 40 мучеників, Великий четвер, Новий рік, Водохреще, св. Георгія та ін. Обкурювали димом від ганчір'я хату, кошари, гражду від змії. Розводили також багаття, через яке стрибали, вірячи, що в такий спосіб будуть захищені від змії [765. – Т. 2, с. 33]. У Страсний четвер для захисту людей та худоби від змії ватри розпалювали у городі (*Дхи. С., Поян.С. С., Стл. С., Фнд.М. С.*), на дорозі, цвинтарі (*Ват.М. С.*) [718. – Т. 4, с. 335-336]. У Череші-Опайці обкурювали домашніх тварин на Новий рік та Водохреще [606. – Т. 1, с. 148]. У Радівцях та Міговенах Сучавського повіту худобу та хліви на св. Георгія обкурювали

головешками від «живого» вогню та ладаном [606. – Т. 3, с. 214].

Такі ритуали поширені на всій території проживання східних романців. Румуни на св. Олексія прибирали подвір'я, запалювали вогнища на городах та в садах, обходили оселі та господарства, обкурюючи їх димом від ладану та тліючого ганчір'я, щоб прогнати змії, дзеленьчали у дзвоники або, б'ючи об шматки старого заліза, створювали шум, щоб налякати змії та інших рептилій (Молдова, Трансільванія, Банат) [526, с. 3; 667, с. 284]

На Буковині була зафіксована магічна практика використання вузликів з метою захисту від вовків. Так, у с. Фунду Молдовой вівцям додавали до їжі вузлики, що залишилися від ниток перед початком ткання полотна, вірячи, що якщо вовк нападе на отару, вони застрягнуть у його горлі і «замкнуть» пащу [519, с. 389]. У даному разі в народній уяві зав'язані вузлики були функціональним варіантом мотиву «замикання», а саме дійство мало семантику «знешкодження» небезпеки.

До мотиву «зв'язування», «замкнення» щелепи носія небезпеки (у нашому випадку – вовка та ведмедя) належать конкретні заборони на певні календарні дати користуватися ножем, ножицями та іншими гострими предметами, які в народній традиції символічно ототожнюються з пащею хижаків. Найпоширенішими з цієї категорії були ножиці, щітка для чесання вовни, голка, молоток, кліщі, коса, сокира, гребінець [9, арк. 8-12, 62-70; 402, с. 251-253; 497, с. 367; 515, с. 105, 519, с. 387; 537, с. 7; 764. – Т. 1, с. 289]. Для «замкнення» пащі хижаків селяни проводили певні маніпуляції з цими предметами. Наприклад, ножиці перев'язували у «вовчі» дні, вірячи, що якщо у цей день відкрити ножиці (робилася аналогія між ними та гострими зубами вовка), то відкриються і пащі у вовків, вони будуть нападати на домашню худобу (*Кт. Нов. Ч.*) [9, арк. 83-93]. В Острі напередодні Водохреща вранці зав'язують ножиці, якими стригли овець, та стіл, на якому вони були, червоною стрічкою, примовляючи: «Eu leg gura lupului» / «Я зав'язую пащу вовка» [497, с. 367]. У Стражі напередодні св. Олексія перев'язували стрічкою ножиці, щоб

зв'язати пащі змії та горностаїв на весь рік [537, с. 7]. Щітки для чесання вовни з'єднували щетиною всередину, кліщі перев'язували стрічкою, крім того, суворо заборонялося до них торкатися у «вовчі» чи «ведмежі» дні. Заборону жінкам розчісуватись у «вовчі» дні у Костичанах Новоселицького району пояснювали тим, що ліси стануть ще густішими, а вовки будуть швидко розмножуватись [9, арк. 85-86].

Яскравим прикладом язичницько-християнського синкретизму є зафіксоване у с. Доротея (долина р. Суха) магічне дійство, спрямоване проти хижаків та яке проводиться у церкві. На Великдень власник худоби приходив до храму з голкою, нитками та ганчіркою. З першим промовлянням священиком «Христос Воскрес!», господар шепотів: «Зашиваю пащу хижим звірам» і голкою та нитками зашивав ганчірку. З кожним уколом голкою він вимовляв ім'я хижака, пащу якого зашиває. Цю ганчірку зберігали впродовж усього сезону випасу худоби [497, с. 316-317].

Ритуали, пов'язані із заборонаю торкатися до гострих предметів під час «хижацьких» днів, збереглися у низці сіл Чернівецької області та Сучавського повіту і на сучасному етапі. Рештки цих ритуалів виявлені також в українському селі Банилові-Підгірному Сторожинецького району. Його мешканці ще пам'ятають про існування заборони торкатися до гострих предметів у «вовчі» дні (ножа, ножиць, сокири, пили) [17, арк. 9-12].

Подібні ритуали трапляються у болгар, македонців, сербів. Зокрема, у них також існує заборона торкатися до гострих предметів. Наприклад, ножиці вони так само зав'язували червоною стрічкою, стискували щітки для чесання вовни у «вовчі» та «ведмежі» дні [278, с. 72-73; 314. – Т. 1, с. 109-111; Т. 3, с. 214]. Заборона торкатися на Благовіщення до голки та веретена з метою захисту від змії та ящірок відома і на Поліссі [314. – Т. 1, с. 185].

У східнороманського населення Буковини зафіксовані ритуали, що мали в основі ідею робити носія небезпеки сліпим, щоб ведмеді, вовки та інші хижаки не бачили домашню худобу. З цією метою люди чимось затикали чи

замащували отвір печі глиною, білили хату, кажучи, що мастять пащу і очі вовка [11, арк. 60-64; 515, с. 105; 751, с. 79].

Велика кількість заборон стосувалася виконання селянами різноманітних виробничих операцій, насамперед, прядіння, ткання, снування, роботи з вовною, обробкою шкір свійських тварин тощо, порушення яких, за їхніми уявленнями, могло накликати хижаків на порушника та його худобу. На основі джерельних матеріалів можемо констатувати, що заборони на згадані види занять дотримувались безпосередньо під час «хижацьких» днів: на перші Осінні Філіпії [765. – Т. 2, с. 9], Філіпії з центральним днем св. Андрія [678, с. 116; 765. – Т. 2, с. 9], Філіпії з одним із центральних днів Сполокання [519, с. 387; 764. – Т. 1, с. 289], Літні Цирковії (*Стл. С.*) [497, с. 367], св. Андрія (*Бн. Нов. Ч., Кт. Нов. Ч.*) [9, арк. 95-96; 402, с. 251; 682, с. 224] та ін Існувала також ціла низка свят, під час яких з метою захисту людей та господарства від хижаків заборонялися всі види робіт: дні св. Тріфа (*Тч. Глб. Ч., Нв.Фр. С., Тдр. С.*) [611. – Т. 1, с. 178], Літні Цирковії (*Бри. С., Фрк. С.*) [652, с. 388], св. Андрія (*Стр. С.*) [536, с. 6; 678, с. 135], св. Петра (*Бел. С., Бос. С., Фнд.С. С.*) [611. – Т. 1, с. 173] та ін.

Найбільше заборон стосувалося виконання робіт, пов'язаних із вовною. Так, жінкам заборонялося прясти у «хижацькі» дні, щоб не з'їв вовк, щоби хижаки не наблизилися до господарства та худоби [9, арк. 95-96; 611. – Т. 1, с. 173; 678 б, с. 116; 764. – Т. 1, с. 289; 765. – Т. 2, с. 9]. Такі заборони збереглися досі у багатьох румуномовних селах. Так, у Костичанах Новоселицького району у «вовчі» дні жінкам забороняється прясти, ткати, чоловікам – обробляти шкіри, щоби вовки не згадали про свійські тварини» [9, арк. 98]. У деяких місцевостях Буковини заборона прясти напередодні св. Андрія пояснювалася необхідністю не запрясти вовків до хати [682, с. 224].

Заборони на виконання виробничих операцій трапляються і в сусідів румунів і молдаван – українців Буковини. Так, ще у 70-х рр. ХІХ ст. Г.Купчанко зафіксував звичай, згідно з яким заборонялося прясти та чесати прядиво у період від Різдва до Іоанна Хрестителя [177, с. 354]. Факт збереження таких

заборон на сучасному етапі був зафіксований під час експедиційних досліджень. Так, в українців с. Михальча Сторожинецького району у день св. Філіпа не дозволялося прати та прясти, бо вірять, що прийде вовк. У Банилові-Підгірному того ж району на це свято заборонялося прясти, плести, щось приносити додому з лісу тощо [16, арк. 3-10; 17, арк. 8-10].

Часом заборони на виконання виробничих операцій у східнороманського населення Буковини пояснювалися небезпекою з боку зміїв та нечистої сили. Так, у с. Валя Кузьмін Глибоцького району від Ігната до Водохреща жінкам не можна було шити, кроїти, прясти, ткати, бо вірили, що навесні у день св. Георгія можна привернути увагу *стригоїв*, а влітку вийдуть на дорогу отруйні змії [11, арк. 66-70]. Мешканці долини р. Суха у день св. Олексія дотримувались заборони шити, прясти, вимовляти ім'я хижаків, бо влітку під час роботи з сіном порушника може вжалити змія [497, с. 362].

Крім виробничих операцій, заборони могли стосуватися й інших видів робіт або споживання різних продуктів харчування, насамперед м'яса. Так, у с. Стража на Різдво заборонялося вживати м'ясо, щоб хижаки не з'їли худобу, просівати муку – щоб у хаті не завелися блохи [537, с. 63]. У с. Шару Дорней м'ясо не вживали на Великдень, у с. Фунду Молдовой – на Різдво, щоб вовки не нападали на овець [519, с. 387; 537, с. 44]. У с. Фунду Молдовой на свято мученика Лупула чабани не мають права розмовляти та навіть їсти, щоб у вовків була замкнена паща [519, с. 387]. У с. Стулпикани на Літні Цирковії селянам не можна було косити, забивати цвяхи та вмиватися [497, с. 367].

Заборона на виконання виробничих операцій, вживання м'яса під час «хижацьких» днів є у болгар, сербів, боснійців, поляків, гуцулів тощо. Зокрема, в них не виготовляють мотузки на Гавриїла (сх.-серб.). Не замотують і не снують від Різдва до Водохреща (польс.), не снують на святки (укр.-карпат), між Різдром і Новим роком (босн.) тощо. Не споживають м'яса напередодні і в день св. Миколая (мазовец., малопольс., з.-укр.), на св. Савви (Косів), пророка Даниїла, св. Ігнатія та св. Андрія зимового (босн.) [314. – Т. 1, с. 411-417]. У родопських болгар для захисту від ведмедів, вовків та зміїв жінки не прасують,

не шиють, не плетуть, не в'яжуть у всі березневі суботи [314. – Т. 3, с. 214].

У східнороманського населення Буковини з особливою суворістю дотримувалося табу на вимовляння назв «вовк», «ведмідь», «змія» під час «хижацьких» та «зміїних» днів. Такі табу зареєстровані в широкому ареалі у II половині XIX ст. Вони існують у ряді румуномовних сіл, що було з'ясоване під час експедиційних досліджень, на сучасному етапі. Замість слова «змія» (șerp), селяни використовували слово «риба» (pește). Інформацію про заборону вимовляння слова «змія» на св. Олексія знаходимо у II томі роботи «Свята у румунів» (1898–1901) С.Ф.Маріана. На початку XX ст. А.Горовей зафіксував вірування мешканців с. Стража, згідно з якими, на св. Олексія люди намагалися навіть не згадувати про хижаків, щоб вони не напали на них протягом року [537, с. 7]. У Костичанах Новоселицького району на сучасному етапі замість слова «вовк» (lup) під час «вовчих» днів вживають слово «звір» («gădineț») [9, арк. 70-73]. Заборона на вимовляння слова «вовк» під час «хижацьких» днів на сучасному етапі зареєстрована у с. Підвальному Герцаївського району [10, арк. 100].

Подібне табу на вимовляння назви вовка є також на Балканах у Західній Болгарії [141, с. 275].

Варто зазначити той факт, що у східнороманського населення Буковини існувала практика захисту людини від укусів змій та нападу вовків, різноманітні заклинання для зняття переляку від вовка та змій. Так, у с. Букшоая сучасного Сучавського повіту на випадок випадкового вимовляння слова «змія» на св. Олексія існує заклинання:

«Iediță pestriță,	«Рябе козеня,
Ținese de pielită,	Нехай тримається за шкірку,
Pielita de carne,	Шкірка за м'ясо,
Carnea de os,	М'ясо за кістку,
Osul dă veninul jos	Кістка виганяє отруту
Descântecu-i de folos.»	Заклинання корисне» [497, с. 362].

Для зняття переляку від вовка молдавани Новоселицького району

обкурювали потерпілого димом від пучка вовчої шерсті або оленячого рогу, які припалювали від розжарених вуглин. Потерпілий нахилився над жаринами так, щоби дим проходив йому знизу через пазуху. При цьому багато разів повторювалося примовляння типу: «Când lupul în vale, eu în deal, / Când lupul în deal, eu în vale.» / «Коли вовк на долині, я на горі, / Коли вовк на горі, я на долині» [9, арк. 376-380].

Подібне заклинання було зафіксоване Є.Нікулице-Воронкою у с. Магала: „Tu leu și leoaică / Tu lup și lupoaică / Tu zmeu și zmeoaică / Tu ceas rău cu speriet: / Tu jos nu-l da / Tu carnea nu-i mânca / Tu sângele nu-i bea / Tu viața nu-i scurta / Tu fața nu-i îngălbeni / Tu ochii nu-i prăhui / Ти лев і левиця / Ти вовк і вовчиця / Ти змії і зміїця / Ти поганий час з переляком: / Ти його не вали / Ти його м'ясо не їж / Ти його кров не пий / Ти його життя не вкорочуй / Ти його обличчя не марній / Ти його очі не турбуй” [765. – Т. 1, с. 73; Т. 2, с. 114]. У наш час у молдаван Нижнього Буковинського Попруття подібне заклинання для «зняття переляку від вовка» промовляється знахаркою до димаря, а хворого обкурюють рогом оленя (*Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 376-378].

Однакове заклинання наведене С.Ф.Маріаном у праці «Свята у румунів». Згідно з ним, у с. Ілішешти жінки збирали всіх дітей у хаті, запалювали ганчірку та тричі обходили навколо них, примовляючи: «Cum nu se apropie nimic de foc așa să nu se apropie nici o gănganie de voi!» / «Як ніхто не може наблизитись до вогню, так нехай і до вас не наблизиться жоден хижак» [611. - Т. 2., с. 142-144].

Заклинання для захисту дітей від вовків зафіксоване також в українців с. Недобоївці Хотинського району. Тут, тільки-но дитині виповнилося дев'ять років, її проводили між двома кущами бузини у формі вісімки декілька разів примовляючи: би гадина не вкусила, би Бог піднімав над усякими нещастями [15, арк. 110-115].

Магічна практика східнороманського населення Буковини, пов'язана з народним культом покровителів хижих звірів та змії, не є локальним феноменом, вона поширена на значній території Балканського півострова,

Румунії, Гуцульщини тощо. Напрямок поширення цієї практики йшов за вектором Середземномор'я – Балкани – Карпати. Про це свідчить той факт, що у східних романців добре відомі характерні для південнослов'янської традиції святі – Андрій, Пилип, Миколай, Параскева, Трифон та ін. Переважна більшість матеріалів, зібрані нами в експедиціях, вказують на цілий ряд спільних елементів у проведенні подібних ритуалів у румунів і молдаван Буковини та народів Балканського півострова: обходи хат та господарств, пожертви у формі страв, заборона на виконання певних робіт, торкатися гострих предметів, табу на вимовляння назв хижаків тощо. У румунському етнічному просторі традиція вшанування «хижацьких» днів та культів утвердилася значною мірою у дако-римському періоді, отримавши словесне оформлення під християнським тиском на більш пізньому етапі.

* * *

Отже, аналізуючи еволюцію скотарських свят східнороманського населення Буковини протягом ХХ – початку ХХІ ст., слід відзначити певну послідовність згасання їх значимості у традиційному соціумі, втрату їхнього первісного змісту та символіки. Суттєво зменшилась кількість вовків та ведмедів у регіоні, тобто зникли об'єкти загрози. Одночасно скоротилося поголів'я великої і малої рогатої худоби, зменшилась необхідність проведення ритуальних магічних дійств спрямованих на захист домашньої худоби від хижаків. Виходячи з цього, почалася деградація скотарських свят, у тому числі магічних обрядів, що їх супроводжували.

Актуалізація деяких скотарських свят відбулася у радянський період, однак при цьому змінилася їхня символіка, дійови особи, фольклорний супровід тощо. Так, одне з найпоширеніших скотарських свят – виведення худоби на пасовище, назване у цей період «весняний полонинський хід» або «вихід на полонину», урочисто відбувалося на стадіоні у смт. Путилі. Проводи скотарів з отарами на гірські пасовища перетворилося у справжнє колгоспне свято побудоване на народних звичаях, але наповнене новим змістом. Так, спостерігається поєднання народних (процесії на конях, гра на трембітах,

виготовлення бринзи, виконання коломийок, запалення святкового багаття) та нових радянських звичаїв (заквітчані автомашини, участь фольклорних ансамблів, виконання радянських пісень тощо). Почесними гостями на урочистостях були крайове партійне та радянське керівництво, шефи промислових підприємств, передовики виробництва. Символічний обмін плодами землеробства та тваринництва також є новим елементом у проведенні цього свята.

У наші дні ця традиція продовжується у передгірській та гірській зонах Буковини, навіть відчувається певний процес ренесансу цього обряду. Якщо ще до початку XXI ст. згаданий ритуал проводився щорічно у Путилі, то у наші дні він проводиться крім Путили, також у Миговому Вижницького та Банилові-Підгірному (див. **рис. В. 1.4**) Сторожинецького районів.

РОЗДІЛ 5. ЗЕМЛЕРОБСЬКИЙ КАЛЕНДАР

Останнім часом у румунській етнологічній літературі зросла кількість праць, автори яких спростовують традиційну думку про переважний розвиток румунського народу як носія скотарської культури. На їхній погляд, про це свідчить широко розповсюджена у східних романців розвинена землеробська обрядовість. Як і стародавні слов'яни, на ранніх стадіях свого розвитку східні романці пройшли через поклоніння сонцю, землі, воді, вогню, духам рослинності та плодючості. Природно, що технологія магічного впливу на природне середовище залишила свої сліди в землеробському календарі. Магічні обряди та обрядова поезія у ньому супроводжують всі найголовніші події річного аграрного циклу.

Навіть процес інтенсивного поширення християнства не зміг викоринити у східних романців язичницьке світосприйняття. Давні аграрні ритуали збереглися, хоча, звісно, зазнали значної деградації. Нерідко спостерігався процес адаптації дохристиянських божеств до канонів нової релігії: божество або герой, що вбиває *дракона*, став св. Георгієм, бог грози – св. Іллею, богиня плодючості – св. Марією, нечисті духи – іпостасями Іуди або диявола, стародавні священники-маги взяли собі за «патрона» легендарного біблійного царя Соломона [666, с. 69].

У етнофольклорній традиції східних романців досі ще трапляються обряди, які носять на собі відбиток світоглядних уявлень первісних землеробів. Геополітичне розташування Буковини, історична доля народів, які проживають на її території, значно вплинули на процес збереження давніх дохристиянських обрядів, частина яких побутує і на сучасному етапі.

5.1. Обряди, пов'язані з сільськогосподарськими роботами

Природно-географічні умови і клімат рівнинної і передгірної зон Буковини

досить сприятливі для ведення рільництва, дають змогу вирощувати необхідну кількість культурних рослин та отримувати один врожай на рік. Населення, яке заселяло буковинський край, здавна займалося землеробством. Про це свідчать археологічні матеріали різних епох. Стародавні землероби ще за часів неоліту обробляли землю на цих теренах [329, с. 18-27]. Значна частина середньовічних селищ була розташована на місці енеолітичних поселень (трипільська культура) та ранньозалізної доби (черняхівська культура), що було у безпосередній близькості до староорних земель. На думку археолога С.В.Пивоварова, це засвідчує добре знання середньовічним населенням краю якостей різних ґрунтів та їх агротехнічних властивостей [272, с. 108].

На час приєднання до Австрії на Буковині, як і на Хотинщині, переважала аграрна система ведення господарства, яке базувалося на перелоговому циклі землеробства. Рілля займала ще незначну частину сільськогосподарських угідь. У звітах та описах австрійських посадовців констатувався факт недостатнього її обробітку у рівнинних зонах, придатність передгірських долин, в основному, для посівів ярових культур, багатство гірської частини краю на пасовища та можливість заготівлі кормів для овець [320, с. 16].

Протягом ХІХ – початку ХХ ст., відбувся певний прогрес у землеробстві, дещо зросла врожайність сільськогосподарських культур, по деяких з них Буковина наблизилась або й випередила австрійську частину габзбурзької монархії. Так, урожайність основних сільськогосподарських продуктів за період 1895–1912 рр. підвищилась на 20–70 % – залежно від виду (пшениця, жито, ячмінь, овес) [65, с. 99].

За часів перебування Буковини у складі королівської Румунії (1918–1939 рр.) сільське господарство мало дещо нижчий рівень розвитку, ніж за Австрії. У господарствах бракувало реманенту, а впровадження сільськогосподарської техніки тривало досить повільно. Наслідком цього було й повільне зростання врожайності [65, с. 234].

У повоєний час суттєво збільшились площі під основні рільничі культури (зернові, цукровий буряк, соняшник, картопля, овочі) і у 1950 р. вони становили

346,2 тис. га, у 1955 р. – 371,2; у 1990 р. – 347, 2; у 2005 р. – 284,6; у 2008 р. – 284,6¹ [322, с. 132]. Особливістю виробничо-функціональної структури агропромислового комплексу Чернівецької області є його продовольча спеціалізація з малою часткою галузей, які виготовляють засоби виробництва для АПК і легкої промисловості.

За вартістю реалізованої продукції у Чернівецькій області перше місце у сільському господарстві посідає тваринництво (67 %), а частка рослинництва становить – 33 % від вартості реалізованої продукції [89, с. 159].

У календарній обрядовості східнороманського населення Буковини, поряд з іншими його складовими, значною мірою проявився комплекс землеробських звичаїв та обрядів, оснований на раціональному досвіді та позитивних знаннях, накопичених у результаті багатовікової трудової практики. Від успіху землеробських робіт залежав добробут селянина і його родини протягом усього року. Обряди неодмінно супроводжували початок оранки, сівби, закінчення жнив тощо.

Серед комплексу землеробських обрядів східнороманського населення Буковини ХІХ–початку ХХІ ст. збереглися ритуали, пов'язані з початком польових робіт (перший вихід з плугом), сівби, завершення жнив та збору врожаю, спрямовані на забезпечення захисту врожаю від різних шкідників, від птахів, на забезпечення родючості неплодних дерев, «закликання» врожаю (колядницькі обходи) тощо.

У румунів та молдаван Буковини землеробський новий рік мав у більшості досліджених сіл календарну прив'язку до дня 40 мучеників (22 березня) [37, арк. 198; 261, с. 57-58; 487. – № 99. – С. 1; 497, 347, 350; 505, с. 153-154; 515, с. 90; 537, с. 19; 559, с. 140; 611. – Т. 2, с. 106-107, 121-122; 718. – Т. 4, с. 345]. Центральними аграрними обрядами були перший вихід з плугом у поле та початок садіння городніх культур. У деяких місцевостях Буковини перші

¹ На 2008 р. загальна площа усіх земель Чернівецької області складала 809,6 тис. га, з них с/г угіддя – 471,2 тис. га, у тому числі рілля – 333,9 тис. га, сіножаті – 41,0 тис. га, пасовища – 68,5 тис. га (див. працю: Статистичний щорічник Чернівецької області за 2008 р. / за ред. А.В.Ротаря. – Чернівці: Головне управління статистики у Чернівецької області, 2009, с. 131);

польові роботи могли припадати на інші календарні дні: Благовіщення (*Мн. Нов. Ч., Ст. Нов. Ч.*), 1 травня (*ВК.Глб. Ч.*), св. Георгія (*ВК.Глб. Ч., населення долини р. Сухи*) [9, арк. 264-279, 336-241; 11, арк. 53-58; 497, с. 350]. Як і румунам та молдаванам, українцям Буковини були притаманні такі ж розбіжності у датах початку польових робіт: Благовіщення (*Дб. Зст. Ч., БП. Стр. Ч.*), 1 травня (*Млд. С.*), св. Юрія (*Нег. С.*) [17, арк. 10-12; 18, арк. 196-199; 21, арк. 34-60]. З цього приводу варто зважати на ландшафтно-кліматичне різноманіття Буковини. Наприклад, на відміну від височинних місцевостей, у долині Дністра літо настає на п'ять-десять днів раніше, отже, і триває довше [155, с. 199].

Обряд першого виходу з плугом у поле. Загальний перебіг ритуалу передбачав два етапи: підготовчий (підготовка плуга, обкурення та освячення господаря і волів, провадження господинею з подвір'я) і перша оранка в полі (див. **рис. Д. 1.1**).

Під час підготовчого періоду плуг з метою очищення від злих чар перепускали через вогонь (*Мг. Нов. Ч.*) [611. – Т. 2, с. 121], «проводили» через сокиру (*Пел. С.*) [718. – Т. 4, с. 343-345], для чого використовували волів, часом запрягали коней (*ВС.Глб. Ч., долина р. Суха*) [37, арк. 198; 497, с. 350]. Зафіксовані випадки, коли з ритуальною метою до плуга запрягали чотирьох волів (*Мел. С., Пел. С., Стр. С., Фнд.М. С.*). У Воловці та Нижньому Городніку після освячення господині виливали на биків або перед ними залишок освяченої води, волів та господарів пригощали хлібом з сіллю. Крім того, господаря, плуг та волів господиня хати обкурювала ладаном. Вона обходила їх тричі за рухом сонця [611. – Т. 2, с. 121-122; 718. – Т. 4, с. 343-345].

Вихід з подвір'я супроводжувався такими ритуальними діями: господар з'їдав шматочок хліба, виготовленого з минулорічного врожаю (*Дхи. С.*); стоячи навколішки, хрестив держаком бича худобу (*Тч. Глб. Ч., долина р. Суха*); підводив биків до воріт, проходив з ними через дим ладану і переступав сокиру. Деколи ладанку розбивали об роги биків (*Ниж.Г. С.*), а жінка кидала куряче яйце з-під лівої руки на биків або перед ними. Якщо яйце залишалось цілим –

вірили, що плуг витримає весь сезон (*Йр. Глб. Ч., Чр-Он. Стр. Ч., Стр. С.*) [497, с. 350; 611. – Т. 2, с. 122; 718. – Т. 4, с. 345].

Прийшовши у поле із плугом, деякі орачі спочатку прокладали одну борозну, потім розпрягали биків, давали їм їсти та їли самі, вірячи, що це на врожай (*Йр. Глб. Ч., Бел. С.*). У деяких місцевостях Буковини орачі з'їдали перед початком оранки та клали на ріллю шматочки калача-кречуна, випеченого на Різдво у формі вісімки [682, с. 270]. Під час оранки обкурювали за плугом першу борозну, змішували насіння із шкаралупою освячених крашанок [261, с. 57-59]. Для доброго врожаю, під час прокладання першої борозни, на неї клали зерно (насіння), хліб та сіль [537, с. 19]. Заборонялося сіяти будь-які хлібні злаки при молодіку, бо колоски будуть порожні. Щоб польові культури не зазнали пошкоджень від птахів, сіяч повинен був змастити свою руку заячим жиром і тільки після цього сіяти [261, с. 57-59]. Також для захисту посівів від птахів у Стражі сіяли із заплющеними очима, «щоб птахи не побачили насіння» [537, с. 212].

Як вже було зазначено, обряд першого виходу з плугом у поле практикували й українці Буковини. Згідно з Є.Фішером, у другій половині ХІХ ст. вони перед початком ритуальної оранки кропили коней і волів освяченою водою та обкурювали різними травами, вірячи, що поле, оброблене освяченою худобою, дасть добрий урожай [261, с. 109]. Ритуал першої оранки зафіксований в українців Полісся та інших регіонів України, а також у болгар, сербів, македонців та інших народів [314. – Т. 1, с. 410].

Поступово обряд першого виходу у поле з плугом втратив первісний зміст. Він адаптувався до церковних звичаїв та обрядів: був приурочений до християнських свят, його складовими стали покроплення свяченою водою, обкурення ладаном, димом від освячених у церкві предметів тощо. Починаючи від середини ХХ ст., він уже майже не проводився на території Буковини, а за часів радянської влади його замінили іншою традицією – святом весни. Згідно з нею, учасниками обряду були колгоспники. У заздалегідь визначений день «кортеж весни» розпочинав ходу від правління колгоспу в поле. Колона машин

рухалася в супроводі оркестру. «Вісниками» весни стали численні ряджені у костюмах головних героїв народних легенд і казок тощо. Під музичний супровід вони хором співали:

«Mult mie dragă primăvara,
Că-nfloarește toată țara
Și pe luncă și pe vale –
Numai cântec de tractoare,
Cântec nou de bucurie,
Peste deal, peste câmpie;
Toate satele-mpreună
Împletiră o cunună,
O cunună, ce mii dragă,
O cunună-i țara-ntreagă.
De la mic și pân-la mare –
Numai floare lângă floare.
O cunună de ogoare
Suie-n zările cu soare,
Cântec nou răsună-n sate
Și strângem roade bogate».

«Мені весна до вподоби дуже,
Бо розквітає вся країна
Гаями та долинами –
Лунає мелодія тракторів,
Нова радісна пісня,
Через гори, долини,
Разом всі села
Заплели вінок,
Вінок мій любий,
Вінок всієї країни.
Від малого до великого –
Лише квітка біля квітки.
Вінок полів
Піднімається до сяючих зірок,
Нова пісня звучить у селах
І збираєм великі врожаї» [56, с. 55-56].

У східнороманського населення Буковини в день 40 мучеників, крім першої ритуальної оранки, ще саджали овочі: часник, цибулю, капусту, насіння помідорів, перцю [12, арк. 6-8; 497, с. 347; 505, с.153-154; 611. – Т. 2, с. 106-107]. Овочі, посаджені на 40 мучеників, згідно з віруваннями, захищені від гусениць, комах та жуків (*Тч. Глб. Ч., Крл. С., Скр. С., Ст.Фр. С.*), дадуть семи-або сорокакратне зростання врожаю (*Мг. Нов. Ч., Вол. С.*). Для посилення впливу на родючість землі й урожайність овочів жінки били 40 поклонів, давали за поману 40 калачиків (святків) [611. – Т. 2, с. 106-107], закопували на засіяному полі освячену на Вербну неділю липу [537, с. 233].

Магічні дії супроводжували і садіння інших городніх культур. Так, у с. Йорданешти Глибоцького району та у селах долини р. Суха досі пам'ятають

звичай, за яким після висаджування картоплі, найбільш сильна стара (*Йр. Глб. Ч.*) чи найтовстіша жінка (*долина р. Суха*) сідала, або її садовили силоміць, на засіяну землю. При цьому примовляли: «*Să se facă barabulele groase ca tine*» / «Щоб картопля виросла товстою, як ти» [11, арк. 131-133; 497, с. 341].

Після сівби зернових та висаджування городніх культур основним завданням землеробів було збереження посівів від шкідників. Існували спеціальні магічні ритуали, які виконували з метою захисту посівів від гусениць, жуків, комах та птахів. Частина з них мала профілактичний характер і проводилась на різдвяно-новорічні або інші свята зимово-весняного циклу. Так, у Геїнештах напередодні Різдва та Водохреща, рано-вранці, жінки збирали попіл з ватри і хатнє сміття, а навесні все це викидали на грядки, примовляючи: «*Cum n-am mâncat eu nimica diminețile ajunurilor, așa să nu mănânce nici o lighioaie roadele*» / «Як я нічого не їла напередодні свят, так жодна нечистота щоб не з'їла врожай» [537, с. 48]. Існували також спеціальні обряди, які проводили з метою захисту посівів від птахів. Наприклад, в Йорданештах на Різдво або Водохреще, до сходу сонця, розкидаючи зерна злакових культур, виголошували заклинання: «*Veniți păsări și mâncați și mie să nu-mi stricați*» / «Прийдіть, птахи, і їжте, та мені не шкодьте» [11, арк. 131-133].

Дійовим також вважалось ритуальне обкурювання посівів та плодкових дерев. Зазвичай обкурювали город та сад у день св. Олексія, часом на Благовіщення або св. Георгія. На ці свята підмітали подвір'я та сади, а сміття викидали чимдалі – щоб позбутися жуків. Для захисту від шкідників та змій у багатьох селах на св. Олексія розпалювали вогнища із сіна, листя та сміття [514, с. 10; 611. – Т. 2, с. 135-139, 142-144, 145-146; 718. – Т. 4, с. 321-322]. У деяких місцевостях Буковини дерева обкурювали димом від тліючого дрантя та ладану [718. – Т. 4, с. 321-322].

У східнороманського населення Буковини проводились також спеціальні магічні ритуали з метою сприяння доброму врожаю фруктів. Вони були спрямовані на те, щоб змусити вродити неплодні дерева, або ті, які давали поганий урожай. Найчастіше такі ритуали проводились напередодні або на

Різдво (*Тн. Грц. Ч., Тр.Грц. Ч., ВК.Глб. Ч., Кк. Глб. Ч., Ват.Д. С., Вел.Д. С., Джл. С., Дрег. С., Кор.Л. С., Нел. С., Пжр. С.*); у переддень Різдва, Нового року або Водохреща (*НДж. С.*); у Велику П'ятницю (*Бас. С.*), на свято Марії Єгипетської (*населення долини р. Суха*) та ін. [11, арк. 53-58, 172-179; 497, с. 350; 514, с. 237-240]. Дійовими особами виступали, в основному, господар та його дружина.

Найпоширенішим на Буковині був ритуал символічної погрози дереву зрубати його. Один із детальних описів обряду на початку ХХ ст. подав у своїй книзі Т.Памфіле. Згідно з ним, напередодні Різдва господиня, в якої руки були вимащені тістом, та чоловік із сокирою в руці підходили до кожного дерева. Біля першого чоловік, відповідно до ритуалу, звертався до жінки: «Bre, femeie, eu am să tai mărul acesta, să nu rodește deloc!» / «Бре, жінко, я зрубаю цю яблуню, бо вона не родить!». Жінка йому відповідала: «Nu-l tăia, mă rog dumitale, căci cum îs mâinile mele încărcate ciucură de aluat, așa și el – mărul-la anul o să rodească!» / «Не рубайте її, прошу вас, бо так як мої руки повні тіста, так і вона – яблуня – наступного року вродить» (*Ват.Д. С.*) [678, с. 30].

У деяких місцевостях Буковини, крім символічної погрози, дерева перев'язували соломою. Це трактували символічно – щоб дерева плодоносили так, як зернові культури, часом селяни вважали це способом захистити дерева від морозів або гусениць.

Аналогічні садівничі обряди були широко розповсюджені у всьому румунському етнічному просторі, відрізняючись незначними відмінностями [441, с. 291; 518, с. 124; 667, с. 299].

Ритуали, спрямовані на підвищення врожайності неплодних дерев, були зафіксовані також в українців Буковини та інших територій України [14, арк. 59-63; 17, арк. 74; 18, арк. 196-199; 177, с. 354; 314. – Т. 1, с. 309]. Обряд також відомий західним та південним слов'янам – албанцям, полякам, болгарам, словакам, чехам, сербам, білорусам, а також іншим народам Європи, як-от на Піренейському півострові [132, с. 222; 143, с. 58; 314. – Т. 3, с. 441] тощо.

У землеробському календарі східнороманського населення Буковини існували дні, коли заборонялося виконувати певні види польових чи

господарських робіт, їх дотримували для доброго врожаю, захисту посівів від гідроатмосферних стихій, шкідників тощо. Один з них – св. Фоки. Свято не втратило свого значення й донині. Забороняється робота у полі, торкатися до знарядь праці: вил, сапи тощо. Цих табу дотримувалися з метою захисту селянських господарств та посівів від пожеж (вогню), блискавки тощо [549, с. 163; 559, с. 140]. Для того, аби вродили плодіві дерева та городні культури, не можна було прясти, шити, прати в останній четвер Великого посту (*Мит.Д. С.*), на св. Власа – накладалася заборона на всі роботи, дітям не дозволяли їсти, розходжаючи по хаті, щоб запобігти шкоді посівам від птахів (*Тч. Глб. Ч., Кс. Стр. Ч.*) [611. – Т. 2, с. 188, 197].

Обряди першого і останнього снопів. Обряди, пов'язані зі збором урожаю, спрямовані на те, щоб вберегти плодоносну силу землі, передати її майбутньому рокові. За твердженням С.Токарева, об'єктом обрядових дійств є останні колоски, з якими пов'язується уявлення про дух зерна. Саме дух зерна, прихований, за народними провір'ями, в останньому нескошеному колоссі, мав життєдайну силу родючості [144, с. 86]. Згідно з язичницькими віруваннями, залишали нескошеним невеличкий клаптик поля з колоссям, називаючи його «бородою бога». Останній сніп зернових було заведено «вбивати» і «хоронити», оскільки вважалося, що в ньому живе дух хліба, який може завдати різноманітних нещасть («дух хліба», за віруваннями, міг також переселитися в людину і тварину) [195, с. 172-173].

На Буковині обряди першого й останнього снопів зафіксовані у першій половині ХХ ст. У другій половині вони почали швидко деградувати, що призвело до їх зникнення або переродження (див. **рис. Д. 1.2**). Так, у с. Валя Кузьмін Глибоцького та Стальнівцях Новоселицького районів старожили досі пам'ятають про їх проведення у минулому [11, арк. 60-64].

Жмут перших колосків називали на Буковині «першим снопом» (*primul snop*), «черкетуре» (*cercătura*), «вінком пшениці» (*coroana grâului*). Так, у Долхештах південної частини Буковини «черкетура» складалася з пасма колосків завдовжки з півметра, заплетеного в косу, яке приносили додому і

вішали на цвях. Зерна перемішували з пшеницею, підготовленою до сіяння. Їх заборонялося позичати, цю пшеницю мав засівати господар. «Черкетуру» подеколи виготовляли зі стебел коноплі і вішали на стовпі плоту. «Вінок пшениці» – це заплетене у вінок колосся, яке підвішували на цвях біля ікони (Мел. С.) [5, арк. 212-214; 718. – Т. 4, с. 352-353].

У молдавських селах з перших добірних колосків нового врожаю складали зажинковий сніп, який з великими почестями заносили до хати. Його ставили у куток під іконами, прикрашали віночками з квітів і колосків. Навесні зерно з колосків зажинкового снопа змішували із пшеницею для сіяння. Деколи його віддавали бідним селянам, щоб вони пом'янули душі померлих [254, с. 292-293].

Жмут останніх зібраних колосків пшениці називали «останнім снопом» (ultimul snop), «маною поля» (mana câmpului), «чухою» (ciuhă) [5, арк. 212-215; 11, арк. 60-64; 70, с. 347-348; 470, с. 121; 718. – Т. 4, с. 352-353]. Про поширення обряду останнього снопа свідчать згадки про його проведення в таких селах як Колінківці Хотинського, Валя Кузьмін Глибоцького, Стальнівці Новоселицького, Череш Сторожинецького районів, Білка, Долхешти, Кимпулунг, Марджіня Сучавського повіту [9, арк. 336-344; 11, арк. 53-58; 12, арк. 110-115; 13, арк. 9-11; 470, с. 121-123; 515, с. 103; 718. – Т. 4, с. 352-353]. У Долхештах останні колоски («чухе») залишалися нескошеними на межі полів. Пасмо колосся перев'язували іншим колоском пшениці [718. – Т. 4, с. 352-353]. Після освячення його приносили додому і ставили біля ікони. Зерно з «останнього снопа», як і «першого», змішували із зерном пшениці, заготовленим для сівби наступного року.

На Буковині зафіксований також факт плетення з останніх колосків і квітів ритуального обжинкового вінка. У Череші Сторожинецького району у радянський час цей вінок приносили у село до хати господаря поля. Цей ритуал називався тут «святом останнього снопа», що є яскравим свідченням включення стародавнього магічного обряду до репертуару радянських свят збору врожаю. Згідно з новим ритуалом, на чолі колони йшли передовики жнив

і хтось з них на вишитому рушнику ніс обжинковий вінок. Під час ритуальної процесії співали:

«De unde cununa pleacă,	Звідкіля вінок йде,
Rămâne țarina-ntreagă;	Земля залишиться цілою;
De unde cununa vine,	Звідкіля вінок прийде,
Multe clăi om face mâine	Багато снопів завтра складем.
Și-or fi clăile mai dese	І снопи будуть ще густішими,
Ca oițele la șese.	Як овечки на рівнині.
Cine duce cununa,	Та, яка несе вінок,
E curată ca lumina	Чиста як світло,
Și harnică ca albina.	Та працююча як бджола.
Coborâm din deal odată	Вже спускаємося з пагорба
De la holda secerată.	Від скошеного лану.
Fetele au adunat,	Дівчата зібрали,
Adunat-au fetele	Зібрали дівчата
Holde cât peretele».	Врожай, як стіна» [70, с. 347-348].

Ритуали зажинкового й обжинкового снопів були відомі українцям як Буковини, так і інших територій України. Останні стебла українці Буковини називали «Спасова борода» (у рівнинній зоні), «Власова борода», «Їльова борода» (в передгір'ї) [161. – Т. 3, с. 284]. У день завершення жнив плели вінок з колосся останньої ниви – «квітку», одягали на голову однієї з них, пускали вперед і, йдучи на певній відстані, співали ритуальну пісню [79. – Т. 2, с. 225; 161. – Т. 3, с. 287].

Обряд заплітання «Спасової бороди» був поширений в Україні, її зав'язували з останніх пучків нескошеного колосся й залишали на хлібній ниві. З останнього колосся жниці робили гарний сніп, а також вінок, який прикрашали квітами та стрічками і яким коронували найвродливішу дівчину [175, с. 170-171]. Ритуали зажинкового й обжинкового снопів поширені в Європі: Італії, Франції, Німеччині, Австрії, Великій Британії, Болгарії, народів колишньої Югославії, на Піренейському та Скандинавському півостровах, в

країнах Бенілюксу тощо [142, с. 14-15; 28-32, 55, 61, 76, 84, 86-87, 114-115, 131-132, 149, 203, 228; 314. – Т. 2, с. 448].

Отже, відслідковуючи еволюцію обрядового календаря, пов'язаного з циклом сільськогосподарських робіт, бачимо його органічний взаємозв'язок з існуючою у певний історичний етап практикою ведення аграрного сектора господарської діяльності. Водночас, у найбільш ризиковані моменти сільськогосподарського циклу, коли людина почувалася безпорадною перед силами природи (зливи, повені, блискавиці, град, морози, шкідники та ін.), вона вдавалася до магічних способів впливу на них. Тому ці два елементи світосприйняття землероба виявились взаємозв'язаними. Подальший розвиток виробничих сил посилює профанацію традиції. Відбувається десемантизація землеробських обрядів, їх деградація. Зберігаються тільки ті, які стосуються зони ризиків в аграрному секторі (зокрема плювіальні).

5.2. Плювіальні звичаї та обряди

Господарська діяльність первісного землероба цілком залежала від кліматичних і погодних умов. Його намагання вплинути на природу відображали певні світоглядні уявлення і реалізовувалися через магічну практику, яка сягала своїм корінням давніх дохристиянських часів. Саме тому в нашій роботі основна увага приділяється вивченню найбільш характерних аграрних магічних обрядів плювіального спрямування (від лат. «*pluvialis*» – пов'язаний з дощем), а також народних уявлень про природу й причини засухи та інших метеорологічних явищ.

Результати наших досліджень та друківані джерела засвідчують, що населення Буковини практикувало різні види плювіальних обрядів як за змістом, так і за формою. За функціональною спрямованістю їх можна класифікувати у такій логічній послідовності: 1) угадування погоди та достатку; 2) повсякденна плювіальна магічна практика, спрямована на те, щоб впливати на погодні умови; 3) колективні обряди типу *калоян* та *папаруда* як найбільш яскраві елементи втілення на практиці світоглядних уявлень

землероба; 4) магичні практики відведення дощу.

Крім того, у роботі розглянуто міфічні уявлення населення про природу і причину метеорологічних явищ. Окрема увага зосереджена на постаті *соломонаря-гріндінара* у народних уявленнях.

Саме цей принцип відбився на структурі даного підрозділу дисертаційної роботи. Вважаємо за доцільне зупинитися також на характеристиці основних тенденцій у розвитку плювіальних обрядів, які простежуються протягом ХІХ – початку ХХІ ст. Йдеться про поступову деградацію їх магично-культового значення під впливом християнської ідеології та суспільних трансформацій.

5.2.1. Способи угадування погоди та достатку. Безперечний інтерес у цьому плані становить передноворічний обряд угадування погоди на наступний рік за допомогою «календаря» з цибулі. Для цього вибирали дванадцять «блюдець» цибулі, кожне з яких символізувало певний місяць року, і насипали на них однакову кількість солі. Цибулинний «календар» залишали на ніч, а вранці придивлялись до об'єму вологи, яка накопичилась у кожному з «блюдець-місяців». У такий спосіб визначали найбільш дощові та посушливі місяці наступного року [611. – Т. 1, с. 71]. Він зберігся до наших днів, і широко поширений серед східнороманського населення дослідженого ареалу [9-12; 39, арк. 6; 497, с. 342; 549, с. 161; 475, с. 305-306].

На початку ХХ ст. передноворічна практика вгадування погоди за допомогою цибулинного «календаря» широко проводилась і бессарабськими молдаванами [324, с. 155; 201, с. 1329].

У процесі еволюції ця практика зазнала трансформаційних змін. Так, у с. Купка Глибоцького району, замість «блюдець» цибулі, 12 подібних за величиною склянок наповнюють водою і ставлять на підвіконня. Кожна склянка символізує певний місяць року. Дощові та посушливі місяці визначали за об'ємом рідини у кожній зі склянок [475, с. 305-306].

Спосіб угадування погоди за допомогою цибулинного «календаря» був зафіксований як в українського населення Буковини – *Нег. С., Ніс. С., Улм. С.*

[21, арк. 55-75] на сучасному етапі, так і Хотинського повіту Бессарабії 70-х років XIX ст. (*Ст. Хот. Ч.*) [176, с. 316-317].

Румуни Буковини застосовували також «календар» за дерев'яними вугликами. Господар брав 12 вугликів із однієї деревини, переважно бука чи іншого міцного дерева, та клав їх на ніч на ватру. Кожний вуглик означав певний вид сільськогосподарської продукції: пшениця, овес, кукурудза, жито, просо, картопля тощо. Вранці дивилися, який із вугликів перетворився на попіл – той вид злаків буде давати найбільший урожай наступного року, якщо якийсь вуглик лишився незмінним – той вид злаків не вродить [611. – Т. 1, с. 71].

Карта Д. 5.1 відображає, що практика передноворічного угадування погоди за цибулинним «календарем» та «календарем за дерев'яними вугликами» розповсюджена в основному у передгірській та гірській зонах Буковини: Глибоцькому і Сторожинецькому районах Чернівецької області та зонах Радівці та Гура Гуморулуй Сучавського повіту. Ритуали менш характерні для молдаван бессарабської частини Чернівецької області. На згаданих територіях досліджені обряди складають периферійну частину їх розповсюдження у загальнорумунському етнографічному просторі. В українців практика за «дерев'яними вугликами» не спостерігається.

У східнороманського населення Буковини побутував також спосіб передбачення погоди за першими днями Нового року. Вірили, що дні від Різдва до Нового року могли вирішити долю усього наступного року, за погодою у ці дні передбачали погоду протягом року [525, с. 59]. Вірили також, що «якою буде погода перші чотири дні після нового місяця – такою буде погода протягом усього місяця» [486. – № 97, с. 1-2].

Отже, зібраний джерельний матеріал дає змогу зробити висновок про наявність у східнороманського населення Буковини системи ворожінь, пов'язаних із передбаченням погоди та достатку протягом року, які органічно вписуються у загальнолюдську систему світосприйняття навколишнього природного середовища. Вони були і залишилися складовою частиною світосприйняття східнороманського населення Буковини.

5.2.2. Повсякденна плювіальна практика.

До повсякденної плювіальної практики належать більш прості у своєму виконанні обряди, яких незмінно дотримувались селяни чи з метою викликання дощу під час засухи, чи для захисту себе та свого господарства від бурі, граду й інших атмосферних катаклізмів.

У проведенні систематизації комплексу обрядових дійств, що становлять основу повсякденної плювіальної практики, автором були враховані основні критерії вже наявної класифікації М.Толстого [336, с. 91, 149-150]. Беручи до уваги специфіку буковинського етнорегіону, можна розрізнити дві групи обрядів: **1)** обряди викликання дощу; **2)** захист від граду. До першої групи долучимо: а) ритуальні обходи полів на чолі зі священиком; б) ритуальні дійства над могилами *нечистих покійників*; в) поливання, кроплення водою та занурення у воду людей та різноманітних предметів, ритуальні дійства біля криниці та ін.

Захисні обрядодійства умовно можна поділити так: а) запалення освяченої свічки під час бурі, граду та інших природних катаклізмів; б) винесення на подвір'я ритуальних предметів; в) ритуал захисного обкурювання.

Пропонуємо розгляд плювіальних обрядів відповідно до логіки зазначеної класифікації.

У першій групі зазначимо ритуальні обходи полів на чолі зі священиком, з молитвами про дощ, що збереглися до нашого часу майже повсюдно як у румуномовних, так і в українських селах Буковини. Попри яскраво виражену християнізовану форму цих процесій, в них простежуються сліди дохристиянських жертвоприношень біля колодязів, річок та озер. Свідчення про це знаходимо ще у подорожніх записах Павла Алепського (1627 – 1669 рр.). Він розповів про випадок, коли правитель Валахії взяв участь із військом у величезній церемонії викликання дощу, що супроводжувалася офірою зерна, меду, квітів лимонних та апельсинових дерев, а також жертвопринесенням баранів, качок, гусей, овець та риби [432. – Т. 6, с. 242-243].

Колективні обходи, зазвичай, проводились з профілактичною метою і, приурочувалися до конкретних календарних свят або проводились принагідно під час тривалої засухи. Так, наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. були зафіксовані подібні процесії на чолі зі священником до дня св. Покрови та другого дня після Вербної неділі [682, с. 179; 764, с. 942]. Однак поширеним на Буковині було також їх оказіональне проведення [9, арк. 22-27, 130-137, 312-314, 376-380; 11, арк. 49-51, 60-64, 135-146, 201-204; 12, арк. 93-99, 109-115; 24, арк. 134-136; 36, арк. 112, 197; 514, с. 256; 652, с. 476, 480-481] (див. **карту Д. 5.2**). В основному під час таких процесій освячували посіви, колодязі, читали молитви, часом у полі її учасники кропили водою один одного.

Подібні процесії на чолі зі священником були поширені і в українців [14, арк. 64-65; 16, арк. 73-80; 17, арк. 20; 21, арк. 1-23, 55-60] (див. **карту Д. 5.2**).

Календарно обходи полів приурочувалися до Духового дня у німців [345, с. 159-160], Вознесіння – у росіян, сербів, хорватів [314. – Т. 1, с. 351], Стрітєння (День свічок) – у французів [280, с. 30], св. Юрія – у болгар, сербів та населення Полісся, св. Марка – у католиків [314. – Т. 1, с. 351] тощо.

І б. В уявленнях як східних романців, так і слов'ян [336, с. 101-102], померлі неприродною чи передчасною смертю особи, якщо їх поховано на цвинтарі, тобто на «чистому» місці, могли спричинити засуху, неврожай тощо. З огляду на це плювіальний обряд був спрямований на усунення причини посухи – руйнування могили *нечистого покійника*. Подібне обрядодійство було поширене у східних романців у ХVІІІ – ХІХ ст. У наш час у східнороманського населення Буковини побутує обряд викликання дощу, згідно з яким у разі тривалої посухи маленькі діти йдуть на цвинтар, відшуковують на його окраїні могилу *нечистого покійника* і поливають водою (*Ст. Нов. Ч.*) [9, арк. 336-344] (див. **карту Д. 5.8**).

Такі обряди, засновані на акті поливання могили *нечистого покійника* водою, або виривання з неї хреста, відомі також в українців Чернівецької та сусідніх із нею областей, зокрема Хмельницької та Івано-Франківської (*Шб. Скр. Ч.; Рх. Хот. Ч.; Бб. Брв. Х.*) [15, арк. 145-148; 167, с. 34] (див. **карту Д.**

5.8). Такі магічні прийоми відомі також у Сербії [150, с. 201-202].

Важливим докуметальним свідченням про факт існування на теренах Буковини у середині ХІХ ст. звичаю викопування трупа людини для викликання дощу є знайдена нами копія указу Буковинської крайової управи від 1 липня 1865 р. (справа стосовно с. Мосорівка) [3 арк. 73] та документ-приписка з м. Львова, датований 1844 р., в якому просять місцеву владу розібратися з фактами розкопування трупів з метою викликання дощу [4, арк. 10]. В іншому документі йдеться про випадок, що стався у с. Мосорівка Заставнівського повіту. Згідно з ним, під час засухи, для викликання дощу, декілька місцевих підлітків викопали труп самогубця та кинули його у Дністер.

Окремо слід зупинитися на віруванні румунів Буковини у те, що на перебіг атмосферних явищ може впливати також душа померлої позашлюбної дитини. Вірили, що град битиме у місце поховання, доки не викопає поховану дитину [764, с. 800]. Якщо була така підозра, селяни шукали місце поховання, аби віддати тіло воді.

У порівнянні зі слов'янами у східнороманського населення Буковини плювіальні обряди біля криниць мають менш складний характер. В основному до них належать звичай кидати у колодязь різноманітні обрядові предмети, а також звичай обливатися у колодязя. Серед таких обрядових предметів найчастіше трапляється глиняна миска – продукт, вироблений гончарями (у давні часи гончарів дораховували до осіб, пов'язаних із потойбічною силою. – *А. М.) (Дол. С.)* [652, с. 480-481]. У деяких випадках глиняний посуд прив'язували до верби чи дерева. Причому він мав перебувати у воді так, щоб отвір був спрямований у бік джерела (*Бог. С.*). Зафіксовані випадки, коли у криницю чи річку кидали також чавун з-під мамалиги (*Кр. Глб. Ч.; Кс. Стр. Ч.*) [11, арк. 135-136; 12, арк. 2-4]. Із другої половини ХІХ ст. і до наших днів поширеним був звичай викидати у криницю церковні атрибути: ікону [11, арк. 60-64, 135-136, 201-204; 24, арк. 146-149; 487. – № 23, с. 2; 652, с. 480-481; 682, с. 162; 764, с. 931], хрест [11, арк. 60-64, 131-133], церковне клепало [514, с. 254; 652, с. 476] тощо, причому всі ці предмети (а також глиняний посуд. – *А.*

М.) повинні були бути вкраденими з церкви або із сусідньої хати. Найдавніший обряд, в якому проступають сліди стародавніх жертвоприношень воді, на наш погляд, є той, що зафіксований у мешканців сіл долини Сухи – які під час засухи крали у когось шматочок мамалиги або хліба і кидали у криницю [497, с. 342]. Зафіксовані нами випадки дають змогу прослідкувати трансформацію даного обряду: на першій стадії мали місце жертвоприношення ритуальних страв водним стихіям; потім страви були замінені на посудину, в якій її варили, згодом додані такі церковні атрибути, як ікона, церковне клепало та ін.

Карта Д. 5.3 свідчить про те, що обряд вкидання у криницю ритуальних предметів та церковних атрибутів є більш розповсюдженим на території південної частини Буковини та передгірській частині Чернівецької області, що співпадає з басейном р. Серет. Серед варіантів практикуємого обряду найбільш розповсюджені ті, в яких присутні церковні атрибути. Ще одним свідченням адаптації до християнської традиції є факти паралельного існування в одному населеному пункті двох варіантів обряду – з ритуальними предметами та церковними атрибутами.

Такі обряди були характерними і для українців Буковини [18, арк. 211; 21, арк. 92-97; 80, с. 144].

У румунів Буковини був поширений обряд, згідно з яким під час засухи вагітні жінки кидали у колодязь мак (*Пел. С.*) [718. – Т. 4, с. 349]. У мешканців сіл долини Сухи, щоб викликати дощ дівчата у довгих сорочках танцювали навколо колодязя та кидали в нього мак [497, с. 342]. У Чіреші Сторожинецького району зафіксований обряд, згідно з яким «чиста» дитина кидала мак, освячений на Великдень, у сім покинутих криниць [36, арк. 196].

Як засвідчує **карта Д. 5.3**, дані про обряд вкидання насіння освяченого маку у колодязь є фрагментарними, ритуал розповсюджений в основному у передгірській та гірській зонах Буковини (Сторожинець, Чіреш, Пелтіноаса, села долини р. Суха), відсутній у молдаван Новоселицького р-ну.

Цей обряд зафіксований і в сусідів-українців, де він добре зберігся [14, арк. 64-65; 16, арк. 8-11, 73-84; 21, арк. 2-14; 167, с. 36].

До обрядів викликання дощу належали й інші ритуальні дієства: руйнування мурашника (вірили, що в такий спосіб можна спровокувати дощ), вбивства змії, заборона виривати траву тощо. Так, вірили, що «якщо вирвати руками траву, можна спровокувати дощ» [537, с. 199].

Підсумовуючи матеріал що стосується обрядів викликання дощу у східнороманського населення Буковини, слід відзначити їх подібність з обрядами такого роду на інших румунських територіях, особливо історичної Молдови [397, с. 104; 718. – Т. 1, с. 312, 353; Т. 4, с. 347-349, 405-406].

2) Захист від граду. До подібних ритуальних практик можна віднести дотримання певних річних свят, під час яких заборонялося виконувати польові, домашні, або деякі інші види робіт. Найбільшого поширення набуло святкування 9-ти четвергів після Великодня [19, арк. 130-137, 302-304; 34, арк. 90; 514, с. 173-176; 516, с. 84; 682, с. 16], четвергів між Великоднем та Зеленими святами (Вербною неділею) [525, с. 93; 611. – Т. 1, с. 83; Т. 3, с. 117; 519, с. 388], чи до Вознесіння [514, с. 173; 537, с. 106, 116]. Слід зазначити, що святкування з даною метою циклу четвергів було характерно і для бессарабських молдаван, у яких вони отримали назву «русаліївських» [200. – № 16-17, с. 817].

У різних селах Буковини жінки з охоронною метою дотримувались традиції святкування різної кількості четвергів: від одного до дев'яти.

У румунів та молдаван персоніфакцією великих четвергів були *Жоймеріце* (*Joimărițe*). Назва походить від святої Жої (sf. Joi), укр. св. Четверг, що у східних романців є жіночої статі. В їхніх міфологічних уявленнях *Жоймеріце* є володарками ткацтва, виступали в образі брудних жінок з великими головою та зубами, розпущеним волоссям, які мешкали у відлюдних лісах. У їхніх будинках вивішені голови дівчат, які не встигли випрясти прядиво у визначений термін. Вірили, що вони вранці Страсного четверга перевіряють, чи встигли дівчата все випрясти, карали лінивих [671, с. 201-202].

Карта Д. 5.4 засвідчує, що практика дотримання циклу «великих» четвергів широко розповсюджена на всій території проживання

східнороманського населення Буковини, у той час як майже зовсім невідома українцям регіону.

Факт існування практики дотримання 9-ти «великих» четвергів після Великодня зафіксований повсемісно у рівнинній частині Чернівецької області, в інших територіях проживання східнороманського населення кількість четвергів коливається, причому у напрямку північ-південь спостерігається зменшення кількості дотриманих «великих» четвергів: у зонах Радівці і Гура Гуморулуй – святкують в основному четверги між Великоднем і Зеленими святами, у зоні Сучави (особливо на її півдні) – четверги між Великоднем і Вознесінням. Назва «Жоймеріце» поширена переважно у селах південної частини Буковини, їх не зафіксовано у молдаван Новоселицького р-ну.

Цикл «великих» четвергів суворо дотримувався. Для цих днів характерні заборони на хатні (ткати, шити тощо), польові (сапати, сіяти) та деякі інші види робіт (роботи із коноплею, спеціальні заборони для вівчарів тощо).

Дотримання заборони на роботи в ці 7 (8, 9) четверги відоме в етнокультурних традиціях Болгарії, частково Македонії, східної та південної Сербії. Ті ж 9 четвергів святкували і в Карпатах (особливо в гуцулів), називали їх «світлими» [44, с. 336-337; 166, с. 287; 314. – Т. 1, с. 559].

Карта Д. 5.4 засвідчує, що поряд з циклом «великих» четвергів східнороманське населення дотримувалось і інших календарних свят – св. Ілля, Петро, Онуфрій та ін. У багатьох випадках ці свята дотримували паралельно із «великими» четвергами.

Св. Ілля вважався патроном погоди, який надсилає дощ, керує громом, у його день є небезпека вогню. Отже, забороняється працювати, особливо «жінкам не можна було виходити із повісмом (ткати) за поясом за межами села, доки не зберуть сіно, бо накличуть град» (*Кал. С.*). Слід зазначити, що ті самі заборони характерні і для другого дня після св. Іллі, названого на Буковині Іліє Пеліє, уявленого в ролі візника св. Іллі [525, с. 133; 611. – Т. 1, с. 83; 764, с. 803]. Даний факт явно свідчить про дублювання св. Іллі у народному календарі дохристиянським персонажем – Іліє Пеліє. Крім того, наступного дня після Іліє

Пеліє, для захисту від граду, грому та блискавки селяни дотримували ще одне свято, пов'язане з дохристиянським персонажем – Фокою [12, арк. 94-99; 525, с. 133; 559, с. 140]. Подібні функції виконував і св. Петро, день якого для захисту від граду святкували також три дні поспіль [537, с. 274; 682, с. 100; 764, с. 802].

Подібні традиції дуже поширені в інших народів Європи, де чимало річних свят дотримуються саме для відвернення граду. Так, у болгар святкують чотири такі дні: „Герман-градушкар” (12 травня), Вартоломея (11 червня), Єлисея (14 червня), Видов день (15 червня за старим стилем) [336, с. 150]. З грозою та блискавкою були пов'язані: св. Ілля у народів колишньої Югославії, фінів, українців Буковини (*Бг. Вжн. Ч.*) – проти грози, грому та блискавки [17, арк. 26-28; 150, с. 213; 370, с. 113] тощо.

До ритуальних дійств із семантикою «спалювати небезпеку» належать запалення освяченої свічки під час бурі, граду та інших природних катаклізмів, вихід із нею на подвір'я тощо. Мотив вогню у румунів Буковини виступає безпосередньо в запаленні «великодньої» свічки, освяченої на Великдень [9, арк. 132, 302, 314, 376-380; 11, арк. 49-51, 53-58, 131-133, 135-146; 12, арк. 1-4, 93-99, 110; 24, арк. 325-328; 475, с. 310; 525, с. 93; 537, с. 124; 611. – Т. 3, с. 62; 643, с. 60; 663. – Т. 2, с. 158]. Наявні джерельні матеріали свідчать, що у деяких румуномовних селах використовували поряд із великодньою також свічки, освячені на Водохреща або Стрітєння [11, арк. 131-146; 12, арк. 1-4, 93-99, 110].

Звичай освячувати свічки від граду на Великдень, Стрітєння та Водохреща поширений в українців [14-18; 355, с. 101].

Карта Д. 5.2 засвідчує, що обряд запалення освячених свічок на території Буковини розповсюджений повсемісно як у східнороманського, так і в українського населення. Різниця полягає лише у календарній приуроченості освячення свічок. У цьому відношенні спостерігаються наступні закономірності: у селах Нижнього Буковинського Попруття та південній частині Буковини переважає звичай освячувати свічки на Великдень. У селах долини р. Серет свічки освячували і на Великдень і на Стрітєння, Великдень і Водохреща. В українських селах Чернівецької області проглядається подібно до

Серетської зони тенденція, а саме освячення свічок на Великдень, Стрітіння та Водохреща. У досліджених українських селах Сучавського повіту існує чітка приуроченість до Великодня.

Спеціально освячені свічки від граду відомі також французам [280, с. 30], полякам, чехам, словакам [83, с. 207; 94, 221; 314. – Т. 1, с. 536-537], австрійцям [191, с. 147].

Обряди винесення на подвір'я ритуальних предметів (зазвичай приналежні до стихії вогню) мали за мету «відлякування» небезпеки. Переважно у східнороманського населення Буковини на подвір'я виносили кочергу, хлібну лопату, віник, гак, граблі, сапу, сокиру, ніж тощо. В основі цієї дії лежить прийом переорієнтації небезпеки на незвичайні предмети, які повинні привертати до себе увагу потенційного ворога і відвернути його від об'єкта, що охороняється. Щодо семантики дані предмети можна поділити на дві групи: 1) ті, що належать до стихії вогню (засухи) та відображають магічний зв'язок: пекти, смажити – «спалювати небезпеку». Що ж до віника, то він також причетний до стихії вогню, оскільки виражає ідею «вимітання» небезпеки; 2) колючі та різучі предмети, наділені семантикою «нанесення удару» небезпеці.

Серед ритуальних предметів першої групи, типових для східнороманського населення Буковини, слід назвати кочергу [9-12; 261, с. 53; 475, с. 310-311; 525, с. 128-129; 663. – Т. 2, с. 158], хлібну лопату [9-12; 525, с. 128-129; 537, с. 199; 475, с. 310-311; 663. – Т. 2, с. 158], гак, віник чи мітлу [261, с. 53; 525, с. 128-129] тощо. У деяких місцевостях Буковини на подвір'я клали навхрест кочергу і хлібну лопату (*ВК.Глб. Ч.; Кр. Глб. Ч.; Бл. Нов. Ч.; Вч. Нов. Ч.; Мг. Нов. Ч.; Пр. Нов. Ч.*) [9-12; 537, с. 199] або навіть кидали у дощ кочергу, хлібну лопату чи віник (*Ват.М. С.*) [525, с. 128-129]. На сучасному етапі можуть схрестити навіть дві палиці (*Бл. Нов. Ч.*) [9, арк. 2-6].

Серед «ріжучих» предметів східнороманське населення Буковини найчастіше використовувало залізні предмети: сокиру, яку або виносили на подвір'я, або закопували її тупий кінець у землю, гострий направляючи уверх – «щоби розколоти град навпіл та увігнати його в землю» [9-12; 28, арк. 78-80; 37,

арк. 96; 475, с. 310-311; 525, с. 128-129; 537, с. 106, 199, 235; 559, с. 126; 643, с. 60], застромлювали ніж у землю, виносили граблі, сапу [9-12] та інші предмети.

Крім гострих предметів, для східнороманського населення Буковини також було характерне винесення на подвір'я освяченої липи, рушника, освячених на Великдень [9-12 тощо.

Карта Д. 5.5 вказує, що практика винесення на подвір'я ритуальних предметів та церковних атрибутів розповсюджена у всіх зонах проживання східнороманського та українського населення Буковини, причому у багатьох селах спостерігається одночасне використання різних за семантикою предметів – ті, що належать до стихії вогню, ріжучі предмети та освячені рослини (це стосується як румуномовних сіл, так і українських.

Проведене картографування свідчить, що предмети перших двох груп у більшості досліджуваних селах використовуються паралельно, щодо церковних атрибутів, то вони зареєстровані лише у деяких населених пунктах, в яких вони поєдналися з першими двома групами (кінець ХХ – початок ХХІ ст.), що свідчить про більш пізній вплив християнських ритуалів на цю практику.

Ще одним яскравим підтвердженням магічного зв'язку піч – засуха може слугувати ритуал захисного обкурення, спрямований на те, щоби відігнати небезпеку їдким, різким запахом або димом, а також димом від освячених предметів чи рослин. Часто як оберіг застосовували вербу, культ якої на Буковині пов'язаний із Вербною неділею. Тут маємо справу із чітким протиставленням вогонь – вода: за допомогою вогню, магічного засобу викликання засухи чи зупинення дощу, спалювати елементи (у даному випадку освячену вербу), пов'язані із водною стихією. Найпоширенішими елементами спалення й обкурення були гілки та бруньки верби, освячені зазвичай саме на Зелені свята (Вербну неділю) [9-12; 525, с. 128-129; 611. – Т. 2, с. 184-186; 549, с. 164-165; 682, с. 21]. У деяких місцевостях спалювали й інші рослини: освячену липу [9-12; 525, с. 128-129; 663. – Т. 2, с. 159; 682, с. 21], васильок, освячений на Водохреща [643, с. 60], гілки берези, клена, освячених у Вербну Неділю [11, арк. 135-140] тощо.

Обрядодійства, що репрезентують мотив «спалення» небезпеки, широко відомі також і в сусідів-українців. Вони так само обкурювали димом освячених гілок верби, липи, папороті, клена тощо [14-18; 21].

Карта Д. 5.6 засвідчує, що ритуал захисного обкурювання розповсюджений в основному у передгірській та гірській зонах Буковини, причому як у східнороманського, так і в українського населення. Це, мабуть, обумовлено тим фактом, що для даної місцевості характерна більша кількість опадів. З карти видно, що спалення освячених гілок липи є більш характерним для східнороманського населення, для українців – більша різноманітність використаних у ритуалі рослин (папороть, клен, наріст з верби).

Весь комплекс повсякденних обрядів проводився не лише безпосередньо під час грози або появи дощових хмар. Він здійснювався і як ритуали профілактичного характеру, без фіксації певної календарної дати, або ж як ритуали, що належали до річного циклу землеробського календаря. Це підтверджує системний характер ритуалів, пов'язаних з одним із значущих елементів життя хліборобів, що викристалізувалися у процесі еволюції землеробської практики. Комплексне дослідження цих обрядів дає змогу визначити пантеон «володарів» граду, хуртовин у буковинських румунів – св. Петро, св. Ілля та ін., а також річні свята, дотримані для відвернення граду від полів і пасовищ.

5.2.3. Символіка і міфологія обряду *калоян*

Типологізація обрядів викликання та зупинення дощу на терені Буковини дає нам підстави стверджувати, що обряд *калоян* був дуже поширеним серед східнороманського населення Буковини, залишаючись в центрі плювіальної практики донині. Обряд полягав у ритуальному похованні антропоморфної ляльки, яке супроводжувалося текстами голосінь, спрямованими на викликання або зупинення дощу. Він був поширений майже на всій території проживання румунів (Мунтенія, Республіка Молдова, Добруджа, Буковина) [667, с. 244].

Наявні джерельні матеріали дали змогу картографувати матеріал про обряд

калоян з 18 сіл південної та 21 північної частини Буковини. Отже, основні елементи обряду *калоян* були типологізовані на основі матеріалів, зібраних у 39 румуномовних селах Буковини (див. **карту Д. 5.7**).

На Буковині виявлена одна з найархаїчніших форм жертвоприношення під час виконання обряду. Так, у селі Удешти її південної частини обряд проводився під час засухи і мав назву «Небіжчик» («Mort»). Маленьку дівчинку, одягнену у весільну сукню та прикрашену листями та квітами, клали на ноші. У супроводі чотирьох «чистих» дітей, які несли ноші, вони спочатку обходили село, криниці, потім виходили у поле. У дорозі діти голосили, як за померлим, звертаючись до Матері дощу: «Scoală, scoală Mama ploii și ne udă rărușoii» / «Встань, встань, Матір дощу, і полий нам кукурудзу! ». Обряд завершувався на березі ріки Сучава, де імітували потоплення головного персонажа [718. – Т. 4, с. 351-352]. Подібна форма проведення обряду дає підстави припустити їхній зв'язок із людськими жертвоприношеннями аграрному божеству, що існували у далекому минулому.

На Буковині з другої половини ХІХ ст. до наших днів *калоян* представляє собою символічні похорони ляльки, що носила назву *Калоян* (Гр. Грц. Ч.; Му. Грц. Ч., Сч. Глб. Ч.; Мл. Нов. Ч., Миш. Нов. Ч., Кт. Нов. Ч., Чд. Стр. Ч.; Арб. С., Дмб. С., Мел. С.), *Калайман* (Пиш.Ст. С.), *Засуха* (Кк. Глб. Ч., Тр. Нов. Ч., Бас. С., Кот.Б. С., Дол. С., Сас. С.), *Мати дощу* (Дхш. С., Кр.Б. С., Мел. С.), *Бабка дощу* (Мел. С.; Стл. С.), *Мати засухи* (Дж.Д. С.), *Лялька* (Дн. Нов. Ч.; Ст. Нов. Ч.), *Пелегіє* (Бк. Грц. Ч., Гд. Грц. Ч., Мр. Грц. Ч.), *Небіжчик* (Кл. Хот. Ч.; Удш. С.), *Мучениця* (Бор. С.), або просто обряд викликання дощу (Дц. Нов. Ч.) чи похорони ляльки (Гр. Грц. Ч., Вч. Нов. Ч.; Кл. Хот. Ч.) [5, арк. 111-128; 9-12]. Цікавим видається те, що у селах Борка та Броштени південної частини Буковини виготовляли дві ритуальні ляльки *Батько сонця* та *Матір дощу* [652, с. 478-483], у с. Динівцях Новоселицького р-ну ритуальній ляльці давали одне із дівочих імен, вона символізувала мертву наречену [33, арк. 71-72].

Обряд проводився під час засухи і не приурочувався до певної календарної дати. Його виконували дівчата (в основному від 5 до 16 років. – А. М.), і лишень

у декількох селах спільно дівчата і жінки. Під впливом трансформаційних процесів нині в обряді участь також можуть брати хлопці. Матеріалом для фігурки слугувала глина (*Гр. Грц. Ч.; Ми. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч.*), ганчір'я (*Вн. Грц. Ч., Хр. Грц. Ч., Сч. Глб. Ч.; Вч. Нов. Ч.; Дн. Нов. Ч.; Тр. Нов. Ч., Кл. Хот. Ч., Борк. С., Бри. С.*), ганчір'я, сіно, стружка (*Кк. Глб. Ч., Му. Грц. Ч., Дмб. С.*), ганчір'я, взяте у вагітної жінки (*Дол. С.*), кукурудза (*Мр. Грц. Ч., Гр. Грц. Ч., Бри. С.*), качани кукурудзи та очерет (*Дц. Нов. Ч.*), дерево (*Мл. Нов. Ч., Ст. Нов. Ч.; Чд. Стр. Ч.; Кр.Б. С.*) або навіть куплена лялька (*Кт. Нов. Ч.*). Одягали ляльку переважно в національний одяг, весільну сукню, а в деяких місцевостях пеленали, як немовля (*Вн. Грц. Ч., Хр. Грц. Ч., Кк. Глб. Ч., Ми. Нов. Ч.*) (див. **рис. Д. 2.1**) [5, арк. 119; 9-12]. Загалом «зріст» ляльок коливався від 15 до 75 см.

Найпоширенішим текстом молитви, адресованої ритуальній ляльці, був такий: «Caloiene, Iene, / Caloiene, Iene, / Dute-n cer si cere / Să sloboadă ploile, / Zilele și nopțile / Să deschidă porțile / Să curgă ca gîrlele / Ca să crească grînele». / «Калояне, Яне, / Калояне, Яне, / У небес проси / Звільнити дощі, / Дні та ночі, / Щоб брами відчинили / Та як потоки текли, / Щоб хліба росли» [9-12]. У цій молитві *Калоян* постає «посланцем» громади до небес з метою викликання дощу.

У деяких буковинських селах молитва адресована Матері-Бабці дощу: 1) «A murit Mama Secetei / Și a înviat Mama Ploii!» / «Померла Мати засухи / Та ожила Мати дощу!» (*Дц. Нов. Ч.*) [9, арк. 59-60]; 2) «Встань, встань, Матір дощу, / Щоб дощ лився потоками, / Щоб росла кукурудза. / Встань, встань, Матір дощу» (*Стл. С.*) [497, с. 341-342]; 3) «Scoală, scoală Mama ploii și ne udă rărușoii» / «Встань, встань, Матір дощу і полий нам кукурудзу!». – виголошували, коли несли на ношах до водойми маленьку дівчинку (*Уди. С.*); 4) «Scoală Mama ploii» / «Встань, Мати дощу!» – промовляли учасники процесії під час кроплення водою вагітної жінки біля криниці (*Дхи. С.*) [718. – Т. 4, с. 351]; 5) «Draga mea, moșica mea, / Da cum ne-ai supărat: / Pe noi ne-ai lăsat / Și ploaie nu ne-ai dat.» / «Люба моя, бабцю моя, / Як ти нас засмутила: / Нас лишила / І дощу нам не дала.» (*Мел. С.*) [514, с. 274-275] та ін. З них,

найдавнішими є варіанти під номером 2 і 3, що свідчать, на нашу думку, про зв'язок обряду у минулому з жертвоприношенням аграрному божеству. Що ж до першого варіанта тексту молитви, він свідчить, ймовірно, про звернення у минулому учасників обряду до божества (яке відповідало за дощі. – *А. М.*) для отримання бажаних для господарства погодних умов, і виголошувався у даному випадку до Матері дощу під час похорону ритуальної ляльки, що символізувала засуху.

Основним епізодом обряду є похорони антропоморфної фігурки. Її клали на дощечку (дерев'яні ноші) або в труну, виготовлену з дощечок чи картону. Ляльку прикрашали колосками пшениці, квітами, васильком, гілками освяченої верби тощо. У труну могли також класти дерев'яну ікону, яку після розкопування ляльки кидали у колодязь.

Процесія зазвичай складалася з 3-7 дівчат. Попереду йшов «прапорносець» – хлопець із вишневою гілкою, прикрашеною білою хустиною (*Мл. Нов. Ч.*) або ж дівчина із палицею, прикрашеною квітами та білою хустиною (*Ми. Нов. Ч.*). Є свідчення про участь у ритуалі жінок. Вони допомагали в його організації: виготовляли ляльку, влаштовували трапезу, у деяких випадках ставали учасниками процесії [9]. Участь брали також «носильники», «піп» (хлопець передягнений на священика), «диякон», «паламар». У дорозі процесія зупинялась біля криниць, де хлопці кропили водою дівчат. У деяких місцевостях біля криниці учасники процесії роздавали «поману» – невеличкі шматки тканини (див. **рис. Д. 2.2**).

Як правило, ляльку ховали на межі села, роздоріжжі, поблизу криниці або топили у річці. Зафіксовані також випадки її поховання на межі села біля річки [9, арк. 25] або на роздоріжжі, що знаходилося на межі села [33, арк. 71].

Після похорону дівчата влаштовували своєрідні «поминки» у тій хаті, де виготовлялася лялька. Вони мали назви «пригощання Калоянів», «поминки Калоянів», «помана» або «поминки». Лялька залишалася у землі або її викопували через 3-5 днів. Розкопавши могилу Калояна, ляльку зазвичай палили і попіл розвіювали в полі, щоб воно добре вродило (*Кк. Глб. Ч.*),

розривали на шматки і кидали у річку (*Бк. Грц. Ч.*) чи розкидали по полю (*Кт. Нов. Ч.*) [9, арк. 79-81; 10, арк. 33; 11, арк. 168-170; 299, с. 34]. За повір'ям, розірвана лялька повинна була відновити родючість землі.

Простежується також неоднорідність розповсюдження обряду на території Чернівецької області. **Карта Д. 5.7** свідчить про широке розповсюдження обряду *калоян* у східнороманського населення рівнинної, частково у передгірській зоні Буковини, як периферійне явище їх побутування у загальнорумунському етнографічному просторі. Причина відсутності обряду у гірській зоні, полягає у тому, що тут не існувала гостра потреба у викликанні дощу (присутня достатня кількість вологи).

Існують зони кращого збереження плювіального обряду: Глибоцький (Купка), Герцаївський (Байраки, Мольниця), частково східна частина Новоселицького (Мамалига, Стальнівці) районів. У деяких селах Новоселицького (Маршинці, Тарасівці, Ванчиківці, Костичани, Драниця, Припруття) та Хотинського (Колінківці) районів він зазнав більшої деградації. Можна припустити, що цей процес зумовлений прилеглистю цих сіл до українських, а також наближеністю до міської культури. До цього потрібно додати ще й вплив історичних процесів. З 1812 по 1918 роки названі села перебували в складі Російської імперії, тому культура молдаван там зазнала більшої трансформації, ніж у румунських селах, розташованих тоді на території Австро-Угорської (Австрійської) імперії).

Типологізація обряду *калоян* на Буковині (як і на території Румунії) дає підстави говорити про наявність двох варіантів його проведення, які настільки тісно переплелися, що без спеціального аналізу відмінність між ними важко визначити. Результати досліджень вказують на те, що *Калоян*¹ та *Матір дощу*²

¹ *Калоян* – глиняна лялька, яку клали у мініатюрну труну чи на дерев'яну дощечку. Імітуючи жалобну процесію, дівчата оплакували ляльку та ховали її у священному локусі. У своїх молитвах вони зверталися до *Калояна*, як до «посланця до Божества»;

² *Матір дощу* – під час обряду несли дві ляльки: чоловічої статі – *Батько сонця* (у білому вбранні) та жіночої – *Матір дощу* (у чорному). Обряд міг проводитися для викликання, так і припинення дощу. Ховали *Матір дощу*, а *Батька сонця* встромлювали на верх журавля або криниці. Текст голосінь мав зовсім інше спрямування: «Померла Матір дощу, та ожив Батько

(*Матір дощу – Батько сонця*) є двома різними варіантами проведення обряду.

Обряд *калоян* за своєю структурою є полісемантичним. Поряд із центральним мотивом («відправлення посланця до божества»), у східних романців досить добре зберігся ще один мотив – «безнадійного пошуку матір'ю своєї зниклої дитини». Зокрема, про це свідчить текст молитви майже у всіх зонах поширення обряду: «Калояне, Яне, / Матір тебе шукає / У густому лісі, / З розбитим серцем; / У великому лісі, / Бо тебе втратила; / У маленькому лісочку, / Сльози з очей течуть» [5, арк. 123-129; 514, с. 273]. Яскравим прикладом відображення цього мотиву є дані, записані у с. Хряцка Герцаївського району. Тут обряд починався з імітації того, що немовля захворіло. Його намагалися вилікувати «мама», «тато» та «нанашко» – персонажі, чії ролі виконували діти. Але дитина помирала. Ляльку тут називали іменем дитини і ховали на межі села [10, арк. 81-82]. На нашу думку, мотив зниклої дитини, душа якої може виконувати роль посланця громади до небес з метою викликання дощу, лише доповнює мотив «Калояна-посланця».

Калоян та *герман* є локальними різновидами спільного прадавнього плювіального обряду. На доведення цього може служити тотожність основних етапів обряду, аналогічний текстовий супровід та ідентичність мотивів. Об'єднує *калоян* та *герман* наявність у текстовому супроводі мотиву оплакування матір'ю своєї зниклої дитини, простеженого як у Болгарії, так і на території сучасної території Румунії, Молдови та румунів Добруджі. Решта елементів обряду також є подібними: наявність ритуальної ляльки, матеріал для її виготовлення, похоронна процесія, «помана», «поминки» («поминальна трапеза»), місце поховання ляльки та факт її розкопування. На тотожність обряду вказує і територія його поширення: весь ареал проживання східних романців (Молдова, Мунтенія, Трансільванія, Добруджа) та прилеглі до них північні області Болгарії та східні області Сербії. У цьому разі ми цілком згодні

сонця». У випадку викликання дощу фігурки могли мінятися місцями, змінювався і текст голосіння. На Буковині цей варіант проведення обряду був зафіксований лише у двох селах південної частини Буковини – Борці та Броштенах;

із твердженням В.Зеленчука та Ю.Поповича про те, що ареал поширення обряду загалом збігається із зоною розселення північної групи фракійських племен в останні століття до н. е. – перші століття н. е., що свідчать про те, що східнороманські та болгарські форми проведення обряду за походженням пов'язані із стародавніми фракійцями та їхньою релігією [126, с. 198-199].

Наявні відомості щодо проведення плювіальних обрядів в українців Буковини дає змогу робити висновок про існування обряду *калоян* у традиційній магичній практиці деяких сіл (Жилівка Новоселицького, Росошани та Бабин Кельменецького, Баламутівка Заставнівського, Шебутинці, Волошкове Сокирянського, Михальча Сторожинецького районів). Підґрунттям цього є аналіз структури, символіки, складу учасників та мети проведення плювіального обряду, який засвідчує ідентичність поховання ритуальних антропоморфних ляльок у буковинських румунів та українців.

Не можна не зауважити також зовнішню подібність східнороманського обряду *калоян* із культурами народів середземноморського басейну – стародавніми римлянами, греками, єгиптянами, фригійцями, фінікійцями, персами та ін. [126, с. 198]. Наприклад, у Стародавній Греції жінки ховали зображення бога Адоніса, оплакуючи його та б'ючи себе у груди [441, с. 79]. Подібні похоронні процесії із зображенням Адоніса були характерні і для Александрії. У стародавніх греків також було відоме поховання двох антропоморфних фігурок (чоловічої – Адоніс та жіночої – Афродіти) [669, с. 414].

На існування ритуальної практики «посланця» у фракійських племен вказують свідчення Геродота (V ст. до н. е.). «Батько історії» розповів про звичай умертвіння посланця у стародавніх гетів, якого вибирали за жеребкуванням та відправляли до Вищого Божества – Залмоксіса. Йому доручали передати богові все, чого потребує громада. Вісника до Залмоксіса хапали за руки і ноги і кидали на три списи, і якщо він помирав, то це було знаком божої милості. Якщо ж ні – його вважали злодієм і до божества відправляли іншу людину. «Тим не менш, – зазначав Геродот, – доручення йому дають ще за життя» [91, с. 265-266]. Ритуал відправлення посланця до

Залмоксіса згаданий також у філософському трактаті Клеменса з Александрії [465, с. 351]. Аналоги такому звичаю важко знайти в інших народів.

Ритуал відрядження посланця до небес у фракійців, природно, зазнав певних еволюційних змін. У IV-III ст. до н. е. він здійснювався щороку (Клеменс Александрійський), одночасно у ритуалах простого народу людську жертву замінюють глиняною лялькою, а за часів реформ жерця Деценевса (правління Бурбесті) у I ст. до н. е. він зовсім зникає. Причинами його зникнення вважають нове вірування у те, що душі померлих не повертаються до своїх тіл. В археологічних знахідках, які стосуються I ст. до н. е. – I ст. н. е. немає ознак трупоспалення. Античні писемні джерела також не згадують про існування подібного звичаю у II ст. до н. е. – I ст. н. е. Цим самим періодом датують виникнення на території Дації перших храмів та священницького стану. Отже, посередником між Богом і людьми стає тепер священнослужитель, що замінює собою «посланця».

Отже, на основі вивчення значного масиву джерел та матеріалів етнографічних експедицій, у співставленні з даними археологічних знахідок, було висунуто гіпотезу, що загальнорумунський ритуал *калоян* має 2 варіанти проведення (*Калоян – Матір дощу (Матір засухи)*) з двома центральними мотивами в основі: «відправлення посланця до божества» (*Калоян*) та божества, яке «вмирає» та «оживає» (*Матір дощу*). Крім того, на формування локальних назв значний вплив справив ще один пізніший мотив, накладений на обряд *калоян* – матері, яка шукає та оплакує зникле дитя. Цей обряд не відомий більшості українців Буковини, він перейнятий лише мешканцями кількох українських сіл. Випадки практикування обряду *калоян* в українських селах Чернівецької області свідчать, ймовірно, про його запозичення від мешканців сусідніх румуномовних сіл. Разом з тим, не можна не зазначити і факт зовнішньої подібності східнороманського обряду *калоян* із культами народів середземноморського басейну – стародавніми римлянами, єгиптянами, фригійцями, фінікійцями та ін.

5.2.4. Обряд *папаруда*

Обряд виконувався у різних варіантах, але його початковою формою, ймовірно, був обхід молоддю селянських господарств. Головна дійова особа ритуалу – «чиста» дівчинка, прикрашена зеленими гілками та листями, яка у супроводі ровесників виконувала ритуальні пісні і танці. На подвір'ї *папаруда* співала ритуальну пісню, основний мотив якої – викликання дощу. Господиня виливала їй на голову холодну воду та обдаровувала. Обряд завершувався потопленням «зеленого» одягу у річці та влаштуванням колективної трапези із зібраних у односельців продуктів.

Наявні джерельні матеріали та результати польових досліджень дали змогу проаналізувати інформацію про *папаруду* з 11-ти сіл південної та 6-ти – північної частини Буковини (див. **карту Д. 5.7**).

Друковані джерела та матеріали етнографічних експедицій засвідчили, що, незважаючи на цивілізаційні процеси, обряд, щоправда у деградованій формі, зустрічався ще в наприкінці ХХ ст. Зокрема, він зафіксований у селах Тирнавка, Горбова Герцаївського та Буденець Сторожинецького районів як такий, що проводився через тиждень після *калояну* [515, с. 99]. У 1990 р. кишинівські учені І.Мироненко та Н.Бєсшу зафіксували обряд у с. Буденець Сторожинецького р-ну [41, арк. 8]. У наші дні, у с. Горбова Герцаївського р-ну під час засухи діти проводять обряд *похорону ляльки* співаючи при цьому слова *папаруди* [10, арк. 82-83].

Наявний матеріал про проведення обряду у с. Тарнавка та Горбова свідчить про факт поєднання внаслідок трансформаційних змін двох плювіальних обрядів: *калояну* (поховання ритуальної ляльки) з ритуальним текстом *папаруди*. Подібна контамінація цих обрядів спостерігалася дослідниками також у східнороманського населення районів Рені та Ізмаїла Одеської області України. Тут, в основному, *папаруда* проводиться в один день з обрядом *калоян*, часом після нього [66, с. 46].

Перша згадка про проведення обряду *пенелуга* міститься в «Описі Молдови» (1716) Д.Кантеміра (див. **рис. Д. 3.1**). За автором, обряд відбувався

влітку під час засухи. Селяни одягали у сорочку, виготовлену з листя дерев та трав, дівчинку віком до 10 років. У супроводі ровесників з піснями і танцями вони ходили по селу та околицях. Під час обходу старі жінки виливали їм на голову холодну воду. Дівчата співали: «Păpălugă, suie-te în cer, / Și-ți deschide porțile, / Și-i trimite ploile, / Ca să crească grânele, / Grânele, / Secările, / Și meiul / Și mălaiul» / «Пепелуге, піднімись у небеса, / Брами відчини, / Надішли дощі, / Щоб вродили хліба, / Хліба, / Жито, / І просо / І мелай» [425, с. 155].

Дані про проведення обряду знаходимо також у третьому томі праці «Свята у румунів» (1901) С.Ф.Маріана. Досліджуючи ареал поширення *nanarudi*, учений зауважив її відсутність на Буковині та Марамарощині, хоча припускав його існування на цих теренах у минулому [611. – Т. 1, с. 215].

Спираючись на результати вивчення джерельних матеріалів та проведені польові дослідження, можна стверджувати, що на Буковині цей обряд представляв ритуальні обходи господарств групами дітей з прикрашеним зеленню однойменним головним персонажем з метою викликання дощу. Обряд мав назву *nanaruda* / *neperuda* або *nepeluga*. На Буковині простежується декілька хронологічних точок в його проведенні: третій тиждень після Великодня, до Зелених свят, проводився okazionalno під час засухи.

Головною дійовою особою обряду на Буковині могли бути одна або дві дівчини, прикрашені зеленню (проведення обряду у супроводі двох ряджених – *nanarud*, було зафіксовано лише у с. Цолешти Сучавського повіту) [473, с. 84-88]. Крім того, трапляються випадки, коли обряд виконувався молодими циганками (*Брт. С., Кр.Б. С.*) [482, с. 336]. Процесія *nanarudi* складалася із групи дівчаток 7-12 років (*Арб. С., Цол. С.*), однак уже з кінця ХІХ ст. у ній брали участь старші дівчата (див. **рис. Д. 3.2**). Часом у ритуалі були задіяні і хлопці, на більш пізньому стадіальному рівні – дівчата-циганки 10-12 років (*Брт. С., Кр.Б. С.*). На роль *nanarudi* вибирали високу та худу дівчинку, її обличчя мастили сажею. Головний персонаж прикрашався плетеницею з бузнику, бузини, реп'яхів та іншої зелені (спостерігається у переважній більшості досліджених сіл. – *А. М.*), у деяких селах *nanaruda* прикрашалася

гілками ялини (Цол С.). В обряді були присутні елементи ритуальної оголеності: перед одяганням «зеленої» маски дівчинка повинна була повністю роздягтися та натягнути її на голе тіло [5, арк. 134-137].

Заходячи на подвір'я, *папаруда* викрикувала або співала ритуальний текст, призначений для викликання дощу (Брт. С., Кр.Б. С., Цол. С.), у інших селах Буковини пісню виконували учасники процесії, а *папаруда* танцювала. Обряд завершувався ритуальним обливанням *папаруди* (інколи – і всіх учасників процесії), якій виливали на голову горщик чи відро води, що мало стимулювати рясний та тривалий дощ (див. **рис. Д. 3.3**). Після обливання учасників процесії обдаровували продуктами харчування або грішми.

У текстовому супроводі обряду висловлювалися побажання у наказовій формі та обґрунтовувалась їх мотивація. Найбільш поширеними текстами обряду, характерними для румуномовних сіл Буковини, є ті, що зафіксовані у Тирнавіці та Бреєштах: 1) «*Paparudă, rudă, / Vină de ne udă, / Să pornească ploile, / Să crească grâiele!*» / «Папаруде, руде, / Прийди і облий нас, / Щоб пішли дощі, / І хліба росли!» (Тн. Грц. Ч.); 2) «*Paparudă, rudă, / Adă ploaia și udă, / Udă răpușoili, / Să crească zăvoili*» / «Папаруде, руде, / Принеси дощ та намочи, / Полий кукурудзу, / Щоб луги росли» (Брт. С.). На думку І. та М. Кучеу, початковою формою обряду є такий текст: «*Paparudă, rudă, / Vină de ne udă, / Cu găleata, leata, / Peste toată gloata*» / «Папаруде, руде, / Прийди і облий нас, / З відра, / Весь натовп» [5, арк. 137-147]. За твердженням дослідників, цей мотив поступово занепав через послаблення колективної пам'яті і втрату первісного змісту, що є характерним явищем у звичаєвій практиці. Ритуальна цінність синонімічного повтору також втрачається, і магічне викликання божеств дощу трансформувалось у просту церемоніальну формулу, обмежену першими двома рядками початкового мотиву [473, с. 146-151].

Процес інтенсивної деградації обряду спостерігався вже з другої половини ХІХ ст. Цей факт зафіксований відповідями на анкети Б.П.Хаждеу та Н.Денсушану, в яких зазначалося, що обряд ще зберігся у пам'яті народу, але вже не проводився (Арб. С., Дрег. С.). Так, у Великих Долхештях під назвою

папаруди розуміли обряд поховання обрядової ляльки (обряд *калоян.* – *А. М.*). У багатьох селах наприкінці ХІХ ст. у пам'яті народу закарбувалась лишень сама назва, яка мала декілька значень: 1) «Злі, високі та худі чоловік чи жінка» (*Мм. Грц. Ч.*); 2) «Щось довге, високе, обідране та немите» (*Тн. Грц. Ч.; Бас. С.*); 3) «Велика і висока жінка» (*Тр. Нов. Ч., Дрег. С.*); 4) «Висока та тупа жінка чи чоловік» (*Косм. С.*); 5) «Високий як папалуга» (*Дж.Д. С.*); 6) «Високі, тупі, незграбні чоловік чи жінка» (*Кор.Л. С.*). Факт участі наприкінці ХІХ ст. у церемонії *папаруди* циган (які довгі роки були рабами) також свідчить про критичне ставлення до нього, коли молодь дедалі частіше соромилась брати участь у дійстві (*Брт. С., Кр.Б. С.*) [*Дан 1899, с. 336*]. На межі ХІХ-ХХ ст. *папаруда* з'являється у румунів у складі ряджених на Новий рік [718. – Т. 4, с. 346]. Сам термін, без розуміння його історичного значення, є у повсякденному словнику східнороманського населення Буковини і сьогодні.

Румунська *папаруда* / *папалуга* має багаточисельні аналогії в календарній обрядовості населення Європи та Азії: *неперуда* / *перперуга* / *неперуга* / *додола* у болгар; *додоле* / *додоліце* / *додолке* / *дудуле* / *дудулејка* / *чароїце* / *неперуде* / *неперуне* / *неперуге* – у народів колишньої Югославії (Сербія, Воєводина, Македонія тощо); *неперуда* / *парпалуда* / *додола* у сербо-хорватів; *перпіруна* / *папаруна* / *перперуна* / *пірпіруна* / *перперія* / *дудуле* – у греків; *неперона* / *дордолеца* – в албанців; *водіння куца* – в українців і білорусів Полісся; *тополя* – в українців Лівобережної України; *ходіння з берізкою* – у росіян; *піпіруда* – у гагаузів Республіки Молдови; *Цар дощу* в індійців тощо [45, с. 68-69; 47, с. 178-179, 206; 54, с. 236; 71, с. 517; 88, с. 351; 131, с. 265-266; 150, с. 224-226; 151, с. 112-121; 152, с. 99-107; 156, с. 64-70; 284, с. 67; 316, с. 196-197; 349, с. 72-79, 122-130; 424, с. 54-55; 429, с. 248; 669, с. 410-414].

Всі вони тотожні за метою (викликання дощу), етапами проведення (народження, розваги та смерть божества), складом учасників і характером дійства (воно полягало у «водінні» прикрашеної зеленню дійової особи, яку обливали водою у більшості випадків), календарною прив'язкою (під час засухи) та спрямованістю текстового супроводу на викликання дощу.

Дещо відмінний є спосіб проведення болгарської *nanaruda*, що танцювала з підскоками, наче пурхаючи. Учасниці співали пісню про метелика, який летить до Бога просити дощу.

Отже, вивчення традиційних практик обряду *nanaruda* в румуномовних селах Буковини дає достатні підстави для констатації того факту, що на означеній території він характеризувався достатньою однорідністю і не мав локальних різновидів. Хоча, як засвідчує **карта Д. 5.7**, спостерігається більш інтенсивне розповсюдження обряду у східнороманського населення рівнинної, частково у передгірській зоні Буковини. Причина цього явища полягає у тому, що тут не існувала гостра потреба у викликанні дощу. На Буковині спостерігається і відсутність деяких елементів, притаманних для загальнорумунського обряду *nanarudi*. Це стосується, зокрема, потоплення у річці «зеленої маски», в яку була зодягнена головна дійова особа. З'ясоване також одночасне існування різних календарних термінів у проведенні прадавнього плювіального обряду: подекуди він приурочений до третього четверга після Великодня, в інших – okazіонально, під час засухи. У ньому збереглися відгомони плювіальної магічної практики індоєвропейців: належність до мотиву вмираючого та оживаючого божества, зв'язок із культом дерева (поклоніння деревам) тощо. Цей обряд не виявлений серед сучасного українського населення Буковини, хоча він побутував ще порівняно недавно в українців Полісся та Лівобережної України.

До причин зникнення обряду на території Буковини протягом ХХ ст. призвело, мабуть, і факт його амальгамації з іншими місцевими плювіальними обрядами, як-от *калояном*, який виявився більш стійким в історичній еволюції.

5.2.5. Функціональна характеристика агентів метеорологічної магії

У народній традиції значну роль відіграли міфічні та демонічні істоти, що, згідно із віруваннями, керували атмосферними явищами. Окрему групу серед них становлять люди-носії езотеричних знань, які могли наслати на поселення град, бурю та інші стихії, або ж відвернути їх. Найбільш поширена їхня назва у

східних романців – *соломонарі*. Спробуємо дати загальну характеристику персонажів метеорологічної міфології, простежити їхню еволюцію у літературній традиції, порівняти з аналогічними термінами, що зустрічаються в ареалі проживання східних романців.

Балаур – *Balaur* – перекладається як *дракон*. За уявленнями буковинських румунів, *дракон* (атмосферний *дракон*) – це негативна міфічна істота, яка уособлює природні стихії, володіє силою приносити град, бурі тощо, може завдати величезну шкоду селянським господарствам, ланам, пасовиськам та ін. (див. **рис. Д. 4.3**, **рис. Д. 4.5**). У народі він часто названий *[x]ала*. Крім того, *дракон* є також персонажем румунських казок.

Соломонар – *Solomonar* – утворений від імені біблійного царя Соломона + суф. «ар». Перша згадка цього терміна – кінець XVIII ст. У загальнорумунській народній традиції його трактують як «мага, що володарює природними феноменами (дощ, град тощо), чарівника, астронома, особу, яка передбачає час та складає календарі» [391, с. 161-162]. Цей термін об'єднав назви магічних агентів різнофункціонального спрямування, звинувачених православною церквою у ересі.

Соломонар у народній міфології багатофункціональний. Він, наприклад, може верхи на *драконі* приносити град, завдаючи шкоди сільським угіддям, а може і відвернути його від населеного пункту. Нечітка функціональна характеристика призвела до того, що в окремих регіонах термін втратив своє початкове значення (див. **рис. Д. 4.6**).

Карта Д. 5.8 вказує, що терміни *соломонар* і *дракон* були розповсюджені переважно у передгірській та гірській зонах Сучавського повіту. В основному, у досліджених селах, відомі обидва терміни. На території Чернівецької області вони не зареєстровані.

Гріндінар – *Grindinar* – термін, поширений лише на Мараморощині та Буковині у значенні *соломонар*. Утворений від кореня «гріндіне» (укр. «град») + суф. «ар». За народними віруваннями східнороманського населення Буковини, *гріндінар* – це людина, носій езотеричних знань, спроможна

відвернути град та інші атмосферні катаклізми від населеного пункту.

Карта Д. 5.8 засвідчує, що термін *гріндінар* був розповсюджений у передгірській та гірській зонах Буковини, маловідомий у молдаван Новоселицького та в румунів Герцаївського р-нів.

Пьєтрар – Pietrar – термін, вжитий на Буковині у значенні *соломонар*. Утворений від кореня «пятре» (укр. «камінь»), що в народі означає «град», + суф. «ар». Має те саме функціональне навантаження, що і *гріндінар*. Перша згадка терміна датована 1498 роком [392, с. 210].

На Буковині терміни *гріндінар* та *пьєтрар* використовують як синоніми, різні назви персонажа, що перебуває на утриманні сільської громади для того, аби відвертати від населеного пункту град та бурю.

Незважаючи на той факт, що *соломонар* і *гріндінар (пьєтрар)* є синонімами одного персонажа метеорологічної магії, який у давні часи вважався спроможним впливати на атмосферні явища, у міфологічних уявленнях населення Буковини він виступає в різних іпостасях: *соломонар* – міфічна істота, у багатьох випадках ототожнена із *драконом*, *гріндінар (пьєтрар)* – носій езотеричних знань, який був на утриманні в сільській громади, певними магичними засобами перешкоджаючи *соломонарю* наслати град на своє село.

Керемідар – Cărămidar – термін, розповсюджений на Буковині у розумінні *соломонар*, характерний для періоду другої половини XIX – початку XX ст. **Карта Д. 5.8** вказує, що він зареєстрований переважно у передгірській та гірській зонах Сучавського повіту. Утворений від кореня «кереміде» (укр. «цегла») + суф. «ар». У даному випадку спостерігаємо вузьку спеціалізацію агента метеорологічної магії: *керемідар* «зв'язував» дощі з метою забезпечення доброї погоди для будівельників, а особливо для сушіння цегли. Як засвідчують матеріали польових досліджень, цей термін у деяких селах вживається паралельно з терміном *гріндінар*. У XX ст. цю професію починають освоювати цигани: *цигани-керемідари*.

Фармазон, фармазоанке – Farmazon, farmazoancă – термін, вживаний у значенні *врежітор – чарівник-чаклун*. Першопочатково він був запозичений від

французького *франкмасон* (*franc-maçon*), дуже подібного до румунського *фармек*, *фермекетор* (*чари*, *чарівник*). Поширення цього терміна у народі, на нашу думку, мабуть, пов'язане з літературними джерелами церковного характеру, де засуджувалась практика франкмасонів.

В уявленнях населення Буковини спроможними керувати атмосферними явищами були і магичні агенти з більш загальним функціональним призначенням.

Стриге, *Стригой* – *Strigă*, *Strigoi* – терміни, зафіксовані у джерелах відповідно у 1586 та 1652 р. [392, с. 255-258]. У загальнорумунському ареалі їх тлумачать як негативні міфічні істоти, що завдають шкоду людям. На терені Буковини під цим терміном розуміли магичного агента, який ототожнювався з *врежітоаре* (укр. *відьма*) та *соломонарем*. Так, за народними віруваннями, якщо тривалий час йде безперервний дощ – то вважали, що це діялось через смерть *стриги*. Випадки потоплення *стриг* (*відьом*) під час засухи були поширені серед місцевого населення Буковини у XVIII-XIX ст.

Врежітоаре, *врежітор* – *Vrăjitoare*, *vrăjitor* – за функціональними характеристиками подібні до укр. *відьом*. За уявленнями населення, це бабця, що увійшла у контакт з дияволом або іншими злими духами і має силу згущувати воду, зв'язувати дощі, пізнавати майбутнє, лікувати хвороби та ворожити задля кохання.

Одну з перших спроб пояснити значення терміна *соломонар* здійснив Іон Будаї-Деляну у першій редакції своєї праці «Ціганіада» (1795). Автор порівнював його з відомим у Трансільванії персонажем, уявленого населенням носієм граду, який рухається верхи на *драконі* [415. – А. 2, с. 286].

Соломонарі, за демонологічними віруваннями східнороманського населення Буковини, проходили спеціальну семирічну школу під землею, де сам диявол навчав їх усіх мов живих істот, таємниць природи, чар і ворожінь. І лише після завершення навчання вони здіймалися на крилах вітру до хмар і починали керувати градом та хуртовинами [609, с. 28]. Основними атрибутами *соломонарів* були *золота вуздечка* та *чорна книга*. Вуздечкою вони

приборкували *драконів*, які слугували їм засобом пересування, верхи на *драконах* підносились на хмари і «варили лід» [652, с. 198].

Згідно з уявленнями буковинських румунів, *соломонарі* просили милостиню по селах. Якщо ж до них ставились брутально то могли наслати град та бурю на землі кривдників. Тому, з особою, яку підозрюють у володінні езотеричною силою, у селі поводитися добре (*Тет. С.*) [609, с. 30; 652, с. 198].

Для знешкодження сили *соломонарів* існували не лише захисні методи, але й більш рішучі, призначені нейтралізувати їхню магічну силу. З цією метою селяни били у церковні дзвони (*Геїн. С., Мел. С.*) [652, с. 198], виносили на подвір'я серп лезом уверх, сапу, хлібну лопату, кочергу, віник та інші предмети. Використовували також спеціальні заклинання [609, с. 32].

Метеорологічні функції *соломонарів* перейняли цілий ряд святих. Так, у віруваннях буковинських румунів функцію насланців і захисників від граду перебрали на себе одразу декілька з них: Ілля і Петро. Щодо св. Георгія, то він виступав в народних уявленнях приборкувачем *драконів*. За уявленнями східнороманського населення Буковини св. Ілля подорожує на вогняному возі по небу, несе та керує дощовими хмарами [652, с. 389-396]. Відповідно до них, громовиця зароджується тоді, коли св. Ілля, переслідуючи нечистого, роз'їжджає по небу на вогняній колісниці, в яку запряжені четверо білих коней, і цілиться у ворога блискавкою. Гуркіт коліс породжує грім. Блискавка виникає від ляскання вогненным батогом, або кресання копитами коней, запряжених у колісницю [261, с. 56]. Інколи у народі ці самі функції приписуються св. Петру. За народними віруваннями, св. Петро варить камінь (град) три дні та подрібнює його, щоб не знищити вщент сільські угіддя. Але, якщо люди скривдили його, він може наслати град на їхні землі та знищити врожай [525, с. 138-139].

Окремо слід зупинитися на постаті *дракона* – міфічній істоті, що, за народними уявленнями, походить від звичайної змії, керує атмосферними явищами, але виступає в народних уявленнях як сліпе знаряддя в руках *соломонаря* для утворення та наслання граду.

У народній свідомості *дракони* – це монстри, що володіють надзвичайними

силами, злі створіння, які мають 12 голів та дихають вогнем. Їх вважають ворогами людей (див. **рис. Д. 4.3**). За допомогою крил вони піднімаються у небо та приносять град на сільські угіддя (*Бая С., Ват.М. С.*) [525, с. 134-135; 652, с. 185]. У багатьох буковинських селах *дракона* уявляють в образі великої змії, що літає у повітрі (*Бая С., Бри. С., Мел. С., Шар.Д. С.*) [652, с. 185]. У народних уявленнях вони завбільшки з бочку (*Тет. С.*), і завдовжки – з сажень (*Геїн. С., Мел. С.*), мешкають у горах, харчуються коров'ячим молоком (*Бри. С.*). А зароджуються зі змії. Так, у с. Ілшешти вірили: якщо змії не побачив протягом 7 років жодної людини в очі – стає *драконом* [663. – Т. 2, с. 160]. У деяких буковинських селах вірили, що під землею збирається багато змії, які дмухають («варять *коштовний камінь*»), від чого утворюється велика кількість піни, з якої виникає *коштовний камінь (діамант)*. Найхитріший зі зміїв поглинає *діамант* і стає в такий спосіб *драконом*. Згідно з народними уявленнями, цей *коштовний камінь*, утворений зі зміїної піни, має магічну силу. Він оберігає від злиднів та хвороб. Якщо його лизнути, зникає голод і спрага. Завбільшки він з горіх чи яйце (*Ват.М. С.*) [652, с. 139, 186].

Аналогічні вірування про *крилатих змії* побутують і в гуцулів. Вони вважали, що *гадюка («язя»)* стає крилатою та семиголовою, якщо 7 років її не побачить жодна людина чи звір (с. Берчів Коломийського р-ну Івано-Франківської обл.). Зібравшись разом для обрання найстаршого, *змії* починають шипіти, доки на голові одного з них не з'явиться *корона* чи *алмаз* [101, с. 297; 564, с. 103-104].

У румунській етнологічній літературі генезу *соломонаря* найчастіше виводять від автохтонних дако-гетських (фракійських) жерців. На підтвердження цієї версії вчені наводять докази, що базуються на археологічних знахідках відповідного періоду (зображення жриці, яка через ритуал впливає на гідроатмосферних *драконів* викарбуване на срібних пластинках зі скарбу знайденого 1963 року у поселенні Летніца, що на півночі Болгарії) (див. **рис. Д. 4.4**) [395, с. 154-157; 666, с. 211; 668, с. 448]. За висновками А.Оїштяну, образ *соломонаря* слід віднести до послідовників

автохтонних жерців за такими ознаками: у народній свідомості *соломонар* є реальним земним персонажем; йдеться не про одного *соломонаря*, єдиного володаря атмосферних явищ, але про *соломонарів*; сила *соломонарів* є обмеженою [666, с. 196-197].

Отже, як спадкоємець дако-гетських жерців, даний персонаж утвердився під назвою *соломонар* у XVII-XVIII ст. на терені Трансільванії. Згодом назва поширилась і на решту територій, на яких проживали румуни. На Буковині вперше термін *соломонар* згадується у другій половині XIX ст. у збірках І.Г.Сбієри та С.Ф.Маріана. Значний вплив на ареал застосування цієї назви справила апокрифічна література про легендарного царя Соломона з його магічними знаннями та вміннями, яка популяризувалась через хронографи. Згодом під терміном *соломонар* почали фігурувати декілька персонажів, пов'язаних з метеорологічною магією. У XX ст. на Буковині він поступово втрачає своє значення і починає ототожнюватися уже з пізнішими термінами, як-от *фармазон* тощо.

У другій половині XIX – початку XX ст. на Буковині були відомі люди, які професійно займалися, з більшим чи меншим успіхом, відведенням градових хмар від села та полів. Йдеться про своєрідну касту осіб, наділених надприродними властивостями (носіїв езотеричних знань), спроможних, на думку громади, впливати на атмосферні явища – *гріндінарів* (*п'єстрарів*).

Сьогодні у східнороманського населення Буковини традиція *гріндінарів* майже забута. В інших її селах вдалося зібрати лише усні розповіді про існування *гріндінарів* у минулому. Реальністю наших днів є також факт, що у декількох румуномовних селах Буковини зареєстрований звичай наймати на певний календарний відрізок часу чоловіків, до чиїх обов'язків належить відвернення від села градових хмар та інших природних лих за допомогою церковних дзвонів (див. **рис. Д. 4.1**).

Єдиний випадок існування «професії» градівника зафіксований нами у с. Красноїльск Сторожинецького району. Савета Іллівна Іліуц, 1944 р. н. свої знання успадкувала від матері Рахіри Самойлівни Іліуц, 1910 р. н., яка вже

померла. За її свідченнями, вона готує 12 пісних страв напередодні таких свят, як Новий рік, Різдво, Йордан. У ці дні Савета Іліуц дотримується суворого посту. Обряд відвернення граду починається з того, що вона сідає біля дерева з ритуальними стравами, молиться («Отче наш»), а потім кличе мандрівників (călători): «... Мандрівники! Мандрівники! / Запрошую до свят, / Коли столи багаті / Та їжа зварена, / Не влітку, / Коли поля багаті, / Прийдеш їх знищити»». Це заклинання виголошується нею тричі та супроводжується розкиданням уверх ритуальних страв. Виконавши цей ритуал на зимові свята, влітку з наближенням градових хмар Савета Іліуц виходить на вулицю з «великодньою» свічкою і кошиком, та, перехрестившись, вимовляє заклинання: «...Мандрівники! Мандрівники! / Запрошувала вас до свят, / Коли столи були розкладені / Та їжа зварена. / Якщо тоді не завітали, / Зараз ідіть у пустелю, ліси, / У відлюдні місця, / Бо там заготовлено для вас». Перехрестившись «великодньою» свічкою, вона вказувала напрямок, куди мали прямувати градові хмари [12, арк. 1-4].

Значний науковий інтерес викликають матеріали судового розгляду справи проти Івона та Ніколая Меглеїв з с. Ропча сучасного Сторожинецького району, що є водночас і однією з перших згадок про людей, яких вважали наділеними надприродними властивостями відвертати град і бурю.

У судовій справі зафіксований мотив позову – заява до Сторожинецького повітового суду, підписана 23 червня 1869 р. 15-ма місцевими жителями с. Ропча. Позивачі скаржились на братів Меглеїв, які, на їхню думку, вводячи в оману людей, стверджують, що є *заклинателями граду*. Скарга по суті не стільки заперечує уміння *заклинателів*, скільки висловлює невдоволення великою платою, яку отримують брати за свої послуги від селян. Люди вимагали від суду накладити штраф на їхній прибуток [3, арк. 115, 117].

На суді Івон Меглей розповів, що за настановами свого батька він дотримувався 13 великих постів протягом року. Градові хмари відвертав рухами рук, звертаючись до Бога через молитву. У матеріалах судової справи текст молитви поданий румунською мовою: «Велика слава хлібам і дару його

святості, щоб ми пили, їли та веселилися разом. О велика слава, щоб їх відвели з наших околиць та наших готарів (меж), щоб їх відвели у ліси, там їх ([лиши] – нерозбірливо. – А. М.) і там їх весели, там їх розтоплюй, де чорний півень не співає, де дівка на виданні не може заплітати косу.» (Переклад автора) [3, арк. 118, 118 зв.]. З матеріалів дізнання Івона Меглея стає відомим той факт, що члени громад Ропчі та Сторожинця сплачували винагороду йому вже 40 років відтоді, як він застосовував своє мистецтво. За його словами, лише з Ропчі від кожного двору він отримував щороку «чверть корця кукурудзи в качанах», був звільнений від усіх громадських зборів та забор'язань. Члени сторожинецької громади платили йому щорічну платню, що дорівнювала 12 флоринів на рік. Стосовно останнього випадку побиття градом, звинувачений зізнався, що звернувся до Бога у вищезазначений спосіб, але не був почутий та побитий градом до крові.

Рішення суду від 22 грудня 1869 р. було несподіваним з огляду на те, що це був період, коли австрійська адміністрація та церковні установи Буковини вели боротьбу із забобонами серед населення. Суд гуманно констатував, що Івон Меглей введений в оману власними переконаннями про те, що він справді володіє силою відвертати град із полів, а тому займається цим, як своїм ремеслом. І взявши до уваги, що Івон Меглей не мав лихих намірів завдати людям шкоду, суд звільнив його від покарання [3, арк. 115, 120, 123].

Уривчасті дані про існування *гріндінарів* у минулому пам'ятають мешканці сіл Корчівці, Йорданешти, Сучевени та Валя Кузьмін Глибоцького, Колінківці Хотинського районів Чернівецької області [11, арк. 60-64, 130-146, 200-204]. Так, наприклад, старожили Корчівців навіть пам'ятають особу – Іван Олексійович Ткачук, 1901 р. н. За їхніми свідченнями, свої сили Іван Ткачук отримав, як сам зізнавався, коли косив траву у горах та врятував палицею жабу з пащі змії. Саме за допомогою цієї палиці він почав відвертати від села градові хмари [11, арк. 140-141].

Традиція наймати чоловіків, які б відвертали град за допомогою церковних дзвонів, зберігається досі у цілій низці румуномовних [9-12; 497, с. 342; 611. –

Т. 3, с. 84; 644, с. 59; 718. – Т. 4, с. 406]) та українських [14-18; 21, арк. 1-23, 63-75] сіл Буковини (див. **карту Д. 5.8**). За розповідями Андроніка Миколайовича Цугуя, 1934 р. н., опитаного нами у с. Купка, його призначає громада, як і пастуха, на 4-5 місяців (квітень – вересень). У 50-х рр. ХХ ст. цій особі давали по відру кукурудзи, картоплі, дрібні гроші. Під час наближення бурі Андронік Цугуй, за допомогою паламаря дзвонить у всі чотири дзвони двох дзвіниць одночасно (див. **рис. Д. 4.1**) [11, арк. 140-144].

Під час польових досліджень нами було виявлено ще один спосіб відвернення граду – «биття у залізо». Зокрема, звичай зафіксований як у румуномовних селах Колінківці Хотинського р-ну та Валя Кузьмін Глибоцького р-ну, так і в українському селі Дерменешти Сучавського повіту (див. **карту Д. 5.8**). За свідченнями старожила Колінківців, Миколи Дмитровича Настаса, 1928 р. н., ще змалку, коли насувалися градові хмари, він бив у залізо, вірячи, що в такий спосіб можна відвернути від села град (див. **рис. Д. 4.2**). Як засвідчили польові дослідження, у селі є понад десяток таких людей [12, арк. 110-112]. Можна припустити, що «биття у залізо» – язичницька практика, а «дзвоніння у дзвони» в часи християнства витісняє її.

Слід зазначити, що звичай «бити у залізо» чи дзвонити у церковні дзвони, побутує на більшості території проживання східних романців. Причому били у залізо як для відвернення градових хмар, так і викликання дощу. Так, у румунів діти з цією метою брали із собою дзвіночки та відра, йшли до церкви дзвонити та бити палицями у залізні предмети. Їх називали *залізниками* (*fierași*) або *плосшамі* (*ploieși*) [395, с. 103]. У східних романців (у тому числі румунів Буковини¹) також зафіксований звичай при наближенні градових хмар бити у церковне клепало [744, с. 45; 768, с. 425].

Якщо *соломонари* до них не дослухались і не відвертали дощові хмари від села, *гріндінари* косами різали навхрест хмари, і тоді, за народним повір'ям,

¹ У с. Борка та Броштени південної частини Буковини били у церковне клепало також з метою викликати дощ (див. працю: Mușlea I., Bârlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui V.P. Nașdeu. – București: Minerva, 1970, с. 480-481);

соломонар верхи на *драконі* зразу падав на землю, а зверху на нього рушився весь лід [609, с. 30-31]. У с. Дорна-Гура-Негрій південної частини Буковини з цією метою використовували ніж, який встромляли у землю [652, с. 476]. Обряди з використанням залізних предметів відомі також південним слов'янам. Так, серби із Такова відганяли градові хмари, хрестячи їх косою чи ножом, які потім втикали у землю; словенці у Халозах розсікали хмару серпом; серби, словенці, словаки погрожували вилами хмарі [314. – Т. 3, с. 371; 336, с. 237].

Часом для відвернення граду, *гріндінарі* використовували більш складні магичні практики: відвертали хмари вербовим прутиком, яким врятували жабу з паші змії [609, с. 30-31, 34; 663. – Т. 2, с. 159], виходили у поле тільки в кожусі, одягненому на голе тіло хутром навиворіт, відвертали град спеціально виготовленою палицею, яка на одному кінці мала спеціальне заглиблення, заповнене освяченою пшеницею [764. – Т. 1, с. 806].

Вивчення джерельних матеріалів про магичну практику *гріндінарів* дає можливість реконструювати в основних рисах ритуал відвернення граду. Так, спочатку *гріндінар* запрошував на новорічну чи святвечірню трапезу померлих предків, град та інші атмосферні лиха, а потім осіб які відали стихіями (*соломонаря*, *дракона* та ін.). Він заманював їх ритуальними стравами та спеціальними заклинаннями (обряд жертвоприношення). Налагоджений з ними контакт мав спрацювати влітку, під час негоди. Тоді, з наближенням граду чи бурі він ритуальними предметами спрямовував їх в інший бік – відлюдні місця.

Символічне запрошення бурі на ритуальну трапезу відоме і у карпатських *градівників* [356, с. 228]. Карпатських *градівників* (*мольфарів*) можна зустріти і сьогодні. Прикладом цього є Михайло Нечай із гуцульського села Верхній Ясенів, який стверджує, що він є останнім карпатським *мольфарем*. За його розповідями, град можна розігнати декількома способами: виголошенням заклинання під час граду або на Святвечір – за рік наперед. Він читає замовляння до білого *царя-чорнокнижника*, у якого, за його словами, *біси* град кують. Збирає у хаті дванадцять страв, читає замовляння на всі сторони світу, і як нечиста сила не має права прийти до хати на Святвечір, так і град не може

прийти на посіви впродовж року [78, с. 18].

Магічні дії з метою «зв'язати» дощ виконували *керемідарі*. Вони мали забезпечити добру погоду для будівельників, для сушіння цегли. Обряди у виконанні *керемідарів* відомі у с. Шару Дорней, Долхаска, Валя Сяке, Котиргаш Броштени [514, с. 256-257; 644, с. 67; 652, с. 476-477]. *Черемідарська магія* властива також болгарам та сербам. Вона охоплювала особливі дії, спрямовані на викликання засухи, здійснені *черепичниками* та *цегельниками*, які професійно були зацікавлені в ясній погоді, необхідній для сушіння черепиці і цегли [336, с. 99].

Порівнюючи обряди у виконанні румунських та українських *гріндінарів* (градівників) Буковини, можемо констатувати їх разючу тотожність. У давніх слов'ян такі особи були відомі під назвою *облакопрогонників* ще у XII ст. («Єфремівська Кормча») [314. – Т. 3, 452-453]. Насадками *облакопрогонників* слід вважати карпато-укр. *хмарників, градівників, громових віщунів* (гуцул.), *градобурників*; серб. *облачарів, градобранителів*; пол. *хмурників, хмарників, чорнокнижників* [314. – Т. 3, с. 453-454].

У східнороманського населення Буковини, як свідчать джерельні матеріали, град могли відвертати чи «зв'язувати» також *стрігі* та *врежітоаре*. Враховуючи їхню здатність впливати на атмосферні явища, у народі практикувались різні способи боротьби з ними. Так, один із найпростіших ритуалів викликання дощу під час засухи, полягав у тому, що *врежітоаре* (відьом) обливали водою. У XIX ст. траплялись випадки, коли ворники (голови) села разом із жандармами відводили всіх людей купатися, якщо у воду залізе *стрігой* – вірили, що одразу піде дощ. Також вірили, що *стрігої* не тонуть [663. – Т. 2, с. 194-195]. Подібні антивідьомські дії відомі в різних місцевостях Буковини, про що свідчить **карта Д. 5.8**.

Цінні відомості про факти переслідування осіб, запідозрених у чаклунстві, на Буковині у XIX ст., містяться також у матеріалах фондів Державного архіву Чернівецької області. Так, у посланні буковинського єпископа Є.Гакмана до протопресвітера Віковського від 30 червня (12 липня) 1848 р. повідомляється,

що під час засухи багато людей із Великого Кучурова та Волоки над Дереглуєм запідозрили, що нібито декілька їхніх односельчанок є *стрицями*, тобто «зв'язали» дощ. Тому вони зібрали сходини громади, на яких вирішили скупати жінок, щоб дізнатись хто з них є *стрице*. Їх схопили, витягли на толоку, де над ними усіляко познушались та жорстоко побили, щоб вони випустили дощ на землю [3, арк. 1-8, 11].

Свідчення про купання осіб, запідозрених у «зв'язуванні» дощу, зафіксовані і в українців Буковини. Так, на сторінках архівних документів міститься інформація із с. Негостини південної частини Буковини про те, що у 1872 р., за зверненням місцевого священика, організована релігійна процесія, під час якої жінок скупали у Сіреті. Проти однієї з них, яку вважали причетною до відьмацтва, були вчинені насильницькі дії, і навіть лунали заклики до її спалення [2, арк. 1].

Отже, в уявленнях східнороманського населення Буковини існують декілька дійових осіб, здатних впливати на гідроатмосферні явища, а саме відвертати або зв'язувати їх. Йдеться про *гріндінарів* (*ньєстрарів*), *охоронців від граду*, *керемідарів*, *стрігів*, *врежітоаре* та ін. За функціональними характеристиками ці персонажі ідентичні зі східнороманським *соломонарем*, хоча деякі з них мають більш поширену сферу діяльності, наприклад *стрігі* і *врежітоаре* впливають не лише на метеорологічні явища, але й на сімейні стосунки (можуть розлучити коханих), на господарську діяльність (відібрати молоко від корів, врожай від ланів) тощо. Водночас слід констатувати, що для них характерне як викликання, так і зупинення дощу. Щодо магічної практики *гріндінарів*, *керемідарів* та інших персонажів, пов'язаних з метеорологічною магією, то їм притаманні однофункціональні дії: *гріндінар* – відвертає град від захищеного простору, *керемідар* – «зв'язував» дощ.

5.2.6. Трансформація плювіальних обрядів

Незаперечним фактом у розвитку етнографічних явищ є їхнє реагування на вплив природного та суспільного середовища.

Якщо з такої позиції проаналізувати розвиток плювіальних обрядів східнороманського населення Буковини, очевидним стає факт існування декількох історичних нашарувань, кожне з яких було спричинене певними змінами в розвитку народного, релігійного, наукового світогляду. Мова йде про давні язичницькі (магічні) обряди, які «будучи складовими надзвичайно консервативної системи, еволюціонують: поступово відпадають одні елементи, народжуються нові, відбувається їхнє переосмислення, переакцентування, змінюється функціональне призначення і мотивація» [181, с. 25]. Досвід дослідження плювіальних обрядів вказує на те, що процес їх трансформації тривав багато століть і відбувався одночасно в різних напрямках. Основна тенденція її розвитку полягала у поступовому вивітрюванні первісного магічно-культового значення, витісненні міфологічних елементів побутовими. Разом з тим, історична доля традицій та ритуалів значною мірою визначається засобами виробництва і способом життя, які їх гармонізують чи, навпаки, – відштовхують. Проведені нами протягом останніх років етнографічні дослідження на Буковині засвідчили, що навіть втративши магічне мотивування, обряд *калоян* зберігся донині. Живі вогнища проведення ритуалу нам вдалося виявити у понад 15 селах Чернівецької області.

Упродовж ХХ ст. чітко простежується лінія його редукції і прискореного відмирання. Зокрема про історичну трансформацію обряду свідчать різні назви його побутування. Залежно від часових і локальних факторів змінюється поступово і матеріал виготовлення ритуальної ляльки. Поряд із глиною, з'являються ганчір'я, сіно, стружка, кукурудза, очерет, дерево, або навіть куплена лялька. Змінився також і спосіб виготовлення ляльок. Було засвідчено, що на відміну від попереднього проведення ритуалу дівчатками, на сучасному етапі в ньому беруть участь уже старші – віком 15-18 років, а в деяких випадках навіть хлопці. Зміну складу учасників та появу нових персонажів слід трактувати як наслідок занепаду і перетворення обряду на дійство ігрового характеру. Відповідно змінювався і текстовий супровід.

Прискорений процес десакралізації обряду *калоян* на Буковині зумовлений

цілою низкою різноманітних факторів. Важливим стимулятором цього процесу слід визнати цілеспрямований вплив на народну звичаєвість з боку православ'я. Зафіксовано, що під впливом християнської моралі у деяких румуномовних селах змінився текстовий супровід дохристиянського ритуалу. У ньому часто переплетена тема Бога в християнському розумінні.

Проникаючи у народний побут і адаптуючись до нього, церковні звичаї та обряди вбирали світські мотиви й узвичаєні прийоми ігрової поведінки. У відповідь на запити народної аудиторії, в архаїчно-язичницькій частині обряду *калоян*, поряд з його старими персонажами та елементами, з'являються нові християнські дійові особи та символіка. Наприклад, у деяких селах Буковини на сучасному етапі у процесії брали участь також «носильники», «піп» (хлопець, переодягнений на священика), «диякон», «паламар». До впливу християнських традицій слід також зарахувати звичаї роздавати дітям помани після похорону ритуальної ляльки, влаштування своєрідних «поминок» у хаті тієї дівчини, де виготовлялася лялька [9-13].

В останні десятиліття під час засухи обряд *калоян* подекуди проводився у разі неуспіху процесії на чолі зі священиком (а також моління у церкві). Отже, до язичницької практики вдавалися, якщо християнський обряд не допомагав. Це ще раз ілюструє багат шаровість чи синкретизм народного світогляду.

Процес руйнування селянської культури в умовах домінування тоталітарного режиму відбувався надзвичайно швидкими темпами, що зумовило його напружений і навіть стресовий характер. В умовах войовничого атеїзму до пережиткових, ворожих соціалізму явищ була віднесена майже вся народна календарна звичаєвість. Так, за свідченнями старожилів села Тарасівців Новоселицького району, навіть у післявоєнний період працівники райкомів забороняли проведення плювіального обряду. Були випадки, коли вони завертали додому процесію маленьких дітей із ритуальною лялькою (інф. Євгеній Антонович Мойсей, 1927 р. н.). У с. Динівці Новоселицького району ховати ритуальну ляльку дітям не дозволяли вчителі [33, арк. 71].

З 70-х рр. ХХ ст. до наших днів існування ритуалу *папаруда* у

спотвореному вигляді підтвердилося лише у трьох румуномовних селах Буковини.

Унікальний матеріал був зібраний нами у 2006 р. в українців с. Дерменешти південної частини Буковини. Плювіальний обряд відбувається тут під час засухи, в ньому бере участь православний священник [21, арк. 17-18].

Обряд *папаруда* у процесі деградації втратив як своє магічне значення, так і календарну фіксацію. У деяких місцевостях Буковини його проводили третього тижня після Великодня, до Зелених свят, або okazіонально, під час засухи.

Процес інтенсивної деградації обряду простежується з другої половини ХІХ ст. Так, під назвою *папаруди* розуміли обряд поховання обрядової ляльки (обряд *калоян.* – А. М.). У низці сіл вже наприкінці ХІХ ст. у пам'яті народу закарбувалася лише сама назва, яка стосувалася зовнішнього вигляду жінок чи дівчат, їх якісних характеристик. Втрата магічного значення та соціального статусу призводить до того, що сільська молодь зневажає уже наприкінці ХІХ ст. обряд, соромиться брати в ньому участь. Про втрату престижності традиції свідчить і те, що дійовими особами у проведенні ритуалу спорадично стають цигани, які свою основну увагу звертають на збирання милостині. На межі ХІХ-ХХ ст. постать *Папаруди* подекуди з'являється у румунів в складі ряджених на Новий рік [718. – Т. 4, с. 346], тобто переноситься з літнього на зимовий час. Хоча сам термін вживаний у повсякденному словнику східнороманського населення Буковини і нині, але використовується він без розуміння його історичного значення.

Ще одним із прикладів трансформаційних процесів, яких зазнає певна частина плювіальних обрядів, є два твори плювіального змісту, зафіксовані на території Чернівецької області у 50-х рр. ХХ ст.: п'єса «Папаруда» (записана М. Драгомیرهску у с. Динівці Новоселицького району) та народна драма «Гая», зафіксована Г. Спатару у с. Горбова (кут Хумерія) Герцаївського району [317, с. 80-81, 107-110].

«Папаруда» – це постановка з репертуару так званого народного шкільного

театру, в якому задіяні діти. Основні дійові особи сценарію: Папаруда – квітка, Перша квітка – ромашка, Друга квітка – троянда, Третя квітка – тюльпан, Засуха, Дощ. Виконання ролей доручалось або хлопчикам, або дівчаткам. Під час вистави кожна квітка по черзі зверталася у віршованій формі до Дощу з молитвою. Вони просили його прийти на землю і намочити їх, інакше на них чекає смерть. Всі «квітки» бралися за руки і, танцюючи навколо основних героїв п'єси, зверталися до Папаруди з проханням намочити їх. Господиня кропила водою «квіти» та Папаруду. Відтак розігрувалась сцена боротьби між Засухою і Папарудою.

Для нас це становить певний інтерес як окреме відгалуження еволюції давньої плювіальної магічної практики, а також як факт побудови драматичної вистави на підґрунті ремінісценцій справжньої плювіальної магії.

Основні якісні параметри віршованої драми «Гая» аналогічні «Папаруді». Вистава розігрувалась зазвичай під час Нового року або Різдва, як і зимові драматичні дійства. Основні дійові особи: Дід-рік, Гая-яструб, Папаруда, Калоян, Засуха, Дощ-матір Землі, Земля, два гробарі, плакальники. Часто у дійстві брали участь ряджені. Калоян був представлений не реальною особою, а глиняною лялькою. Інтрига драми полягає у тому, що Гая-яструб змагає від спраги. Але він, проклятий ще з дитинства, може її втамувати лише дощовою водою. Виставу розпочинає Дід, який звинувачує «проклятого» Калояна в тому, що він розігнав «святий» дощ. Разом із Землею вони звертаються до Папаруди, називаючи її «небесною царицею», аби вона випросила для них вологу від Дощу. За давніми віруваннями, відсутність дощу зумовлене похованням позашлюбних дітей матерями на околиці села вночі. Під час бійки між Гаєю і Засухою, остання спалює Калояна. Всі дійові особи звертаються до Калояна, щоб він покинув землю і знайшов собі притулок у морі чи пустелі. Лише у такому разі піде дощ. Калояна викидають у проточну воду [317, с. 107-110].

Як у виставі «Папаруда», так і в драмі «Гая» відчутне авторське втручання. Щодо Калояна, то в драмі вибрано один з його варіантів – позашлюбна дитина, яка забруднює єдине джерело. У цьому епізоді проступає давнє світоглядне

уявлення румунів про взаємозв'язок усіх підземних і небесних вод, вірування у те, що закупорювання одного з них призводить до засухи. Ці два твори з етнологічного кута зору представляють цінність із двох міркувань: 1) як свідчення пізнього тлумачення (на межі XIX-XX ст.) світоглядних міфологічних уявлень східнороманського населення; 2) як один із нетрадиційних видів трансформації плювіальних обрядів на терені Чернівецької області.

На сьогодні у східнороманського населення Буковини збереглися лише усні перекази про існування *гріндінарів*, у той час, як у деяких гуцульських селах *градівники* (*мольфарі*) є поважними дійовими особами сільського соціуму. Лише в окремих селах ще пам'ятають про конкретних *гріндінарів*. Приблизно з початку XX ст. їх місце заступили спеціально найняті чоловіки, які з наближенням градових хмар дзвонили у церковні дзвони. Ця традиція зберігається досі: вона зафіксована нами у цілій низці румуномовних, змішаних та українських сіл регіону. У деяких з них, є спеціально освячений церковний дзвін для відвернення граду.

Відбувається ціла низка трансформацій, яка доводить, що магічне і соціальне значення обрядів суттєво змінюється: колись для того, щоби пішов дощ, кидали тіло *заложного покійника*, похованого на цвинтарі, у воду, нині – лише хрест з його могили (або поливають водою могилу); колись кидали глиняний посуд у криницю – сьогодні чавун з-під мамалиги; кількість дотримуваних свят (четвергів) та надання деяким з них пріоритету варіює дуже помітно – мешканці різних сіл дотримували різну кількість «святих» четвергів; відбувається дублювання св. Іллі у народному календарі – св. Іліє Пеліє. Крім того, наступного дня після Іліє Пеліє, з метою захисту від граду, грому та блискавки селяни відзначали ще одне свято, пов'язане з народною назвою християнського святого – Фоки. Якщо раніше традиційно запалювали свічку з чистого воску, освячену в церкві (зазвичай на Великдень), яка набувала сили через певну кількість років, то нині можуть запалити і звичайну свічку. Так само для захисту від граду та буревіїв колись виносили на подвір'я кочергу і

хлібну лопату, кладучи їх навхрест, тепер же вважають достатнім кинути навхрест дві палиці.

Головне в трансформації – язичницькі магичні практики відмирають або контамінують з християнською обрядовістю, яка теж продовжує виконувати магичну функцію впливу на природні стихії за допомогою певного обряду і словесних форм. Надзвичайна життєздатність плувіальних обрядів пояснюється збереженням першопричини виникнення обрядовості даного спрямування – залежність землероба від погодних умов, взагалі – залежність селянина від катаклізмів у навколишньому середовищі.

5.3. Обряди «закликання» врожаю (колядницькі обходи)

У явищі відродження інтересу до народної традиційної культури, що спостерігається сьогодні в Україні, найяскравішими є звичаї і ритуали зимового циклу драматичних свят. Вони найколеритніші, більшість ще має зовнішню маскарадну привабливість, вирізняється яскравими костюмами. Східнороманське населення Буковини, як засвідчують джерельні дані, зберегло не лише пам'ять про колядницькі обходи, драматичні обряди, але й самі ритуали. Їх різноманіття, всенародний характер привертали увагу багатьох дослідників різних епох та спрямування, що дає можливість дещо наблизитись до вивчення «стратиграфії» величезної маси накопиченого фактичного матеріалу.

Рівень збереження і поширення звичаю колядування привів чернівецького проф. Г.К.Бостана до висновку про те, що саме в румунських колядках Карпато-Дністровського регіону потрібно шукати архетипи архаїчних форм карпато-балканських колядок [411, с. 77]. М.С.Грушевський поряд із християнським впливом на процес формування колядок наголошував на ролі в ньому балканороманських сатурналій і новорічних свят. П.Караман звичай колядування і щедрювання включав до основних спільних ознак святкування січневих календ в античному Римі і Різдва у християн Східної Європи [428, с. 344]. Щодо генези колядок він наполягав на ідеї їх походження від щедрівок, тобто побажань, виголошуваних у імперативній формі. Подібні побажання він вважав ворожбою,

однією з елементарних форм магії слова [428, с. 262-263]. На думку проф. О.В.Курочкина, у цьому ритуалі виявляється і магична ідея першого дня, згідно з якою виголошені в період новоріччя побажання повинні здійснитися [182, с. 402].

П.Караман вбачав коріння цього явища у греко-римських елементах обрядів, суттєво посилених унаслідок контакту і симбіозу з місцевими звичаями, що отримали християнську надбудову. О.Потебня припускав можливість медіативної ролі румунів у переданні південнослов'янських та грецьких мотивів українцям і росіянам [287. – Т. 2, с. 682]. Посередницьку функцію румунів у згаданих міжетнічних культурних процесах підтримував також Г.К.Бостан [411, с. 40].

У цьому контексті можна навести приклад ще одного подібного ритуалу в румунів та українців – обряду символічного ходіння з плугом. Одні з перших свідчень про пантомімний «танець плуга» у дако-гетського племені карпів записав давньогрецький письменник Ксенофонт. Зміст ритуалу полягав у імітації оранки й сівби з мотивом захисту землі від ворогів [69, с. 62-63]. Стосовно цього ми погоджуємось із твердженням проф. Г.Бостана про зв'язок між основними компонентами обрядів давнього населення Карпато-Балканського регіону і практикованих сучасними народами: болгарами і частково сербами (кукерські звичаї), східними романцями (плугушорул як ритуал), українцями (обходи з плугом і волами, імітація оранки) [58, с. 35]. Крім того, спостерігається зв'язок сучасних різдвяних традицій із культом померлих.

На основі джерельних матеріалів з'ясовано, що румуни Буковини призвичаїлись напередодні та на Різдво колядувати (*cu colindatul*), ходити із зіркою (*cu steua, luceafărul*), Іродом (*cu Irodul*); напередодні та на Новий рік щедрувати – з плугом (*cu plugul, Plugulețul, cu clopoțelul, cu uratul*), посівати (*cu semănatul*), ходити із сорковою (*cu sorcova*) та ін.

Звичай колядувати напередодні Різдва, згідно із матеріалами дослідження, поширений у більшості румуномовних сіл Буковини, однак у деяких місцевостях до нього вдавались також у переддень Нового року (*Мел. С.*), на Новий рік (*Поян.С. С., Мен.Х. С.*), у період від Різдва до Водохреща (*Джм. С., Ост. С., Фрс. С., Уди. С.*), у переддень Водохреща (*Ост. С., Поян.С. С.*) [11, арк. 201-204; 497,

с. 108, 135; с, с. 69, 82; 718. – Т. 4, с. 271-272]. І.Г.Сбієра посилався на відомості, почерпнуті зі сторінок стародавніх рукописів, які засвідчували колишню наявність великодніх колядок. Однак у другій половині ХІХ ст., коли він про це писав, вони вже зникли, залишився лише звичай запалювати вогнища поблизу церкви [724, с. 7]. Водохресних колядок на Буковині також нині немає.

Основними дійовими особами колядницьких обходів були переважно діти, хоча траплялось, що брали участь парубки, одружені чоловіки, сімейні пари [11, арк. 201-204; 13, арк. 2-6; 497, с. 108; 664, с. 69, 82; 718. – Т. 4, с. 271-272], іноді навіть дівчата або молодіці [497, с. 108; 664, с. 69, 82; 718. – Т. 4, с. 271-272]. Різниця між колядуванням дорослих і дітей полягала у часі проведення обряду: діти колядували вдень та ввечері, дорослі – вночі. Зустрічаються випадки колядування молоді у супроводі музик.

Колядники виконували свої пісні на дворі під вікном. Охарактеризовані також випадки колядування у хаті, але нечисленні. Це могло стосуватись домівок, де були дівчата на виданні (*Арб. С., Кал. С., Поян.С. С.*), або проживали родичі колядників (*Кал. С., Пел. С.*). Господарі обдаровували дітей, в основному, калачами, бубликами, фруктами, грішми [724, с. 8], старших – грошима, частували випивкою [718. – Т. 4, с. 273-274].

Варто констатувати, що на тексти колядок на релігійну тематику найменше вплинули трансформаційні процеси, тому вони найкраще збереглися до наших днів. Нині найвідомішими з них є: «Білі квіти» («Florile dalbe»), «Три чабана» («Trei păstori»), «Три королі зі Сходу» («Trei crai de la răsărit») та ін. (див. додатки Д. 7.1, 7.2, 7.3).

Водночас на Різдво, Водохреще та в наступні за ними дні господарства обходив священик, який освячував оселі та людей. Рідвяна хода священика набула назви «ходіння з іконою» (*Бк. Грц. Ч., Кк. Глб. Ч., долина р. Суха*) [10, 40-45; 475, с. 304; 497, с. 142]; або «ходіння з Ніхахо» (діти, які супроводжували священика на Різдво, голосно виголосили: «Ніхахо!», на Водохреще: «Кіралейса!») [9, арк. 377-378]. Звичай обходу осель священиком на Водохреще зареєстрований ще у другій половині ХІХ ст. І.Сбієрою. За описом дослідника,

церковні служителі брали хрест і святу воду, ходили на Водохреще та наступного дня освячувати господарства і співали «Водохресну коляду» («Colinda Bobotezei»). Отримані від селян гроші йшли на церковні потреби. Але обряд спостерігався вже зрідка. У деяких місцевостях він на той час зник. У 70-х рр. XIX ст. І.Г.Сбієра сам був свідком такого обряду у Чернівцях, коли представники церкви св. Миколая освячували його оселю, але вони співали не «Водохресну коляду», а «У Йордані освятившись, Боже» [724, с. 6].

Водохресні колядки на Буковині повністю деградували. В Острі, наприклад, старші чоловіки колядували на Водохреще до середини XX ст., згодом на Водохреще колядували лишень цигани, до репертуару яких належали тільки різдвяні колядки [497, с. 135].

Добре зберігся звичай колядування і в українців Буковини, у тому числі української меншини Сучавського повіту [14-18; 21]. Багато спільних рис з українським та румунським колядуванням має польський звичай «Братство», або «Діти церкви», зафіксований у селах Новий Солонець та Качіка південної частини Буковини [414, с. 93].

Під впливом церкви українське та східнороманське населення Буковини практикувало і продовжує практикувати обходи з зіркою. Мотив про нову зірку, що спалахнула на небі у момент появи на світ Божого Сина, походить від євангелійської розповіді про волхвів, які прибули зі Сходу вклонитися новонародженому Христу, а шлях їм до Віфлеєма вказувала яскрава зірка.

Обрядове дійство поширене на Різдво як в румунів Буковини, так і загалом у східних романців [514, с. 331-332; 718. – Т. 1, с. 249; Т. 2, с. 200; Т. 3, с. 255-256; Т. 4, с. 274]. У Бессарабії ритуал зафіксований у XIX ст. Кошти, виручені від обходів, йшли на потреби церкви або на будівництво криниці [121, с. 484-485]. Учасниками ритуалу могли бути діти, парубки, старші люди (у тому числі – жінки). Із зіркою ходило від декількох парубків до 20 осіб. Зафіксовані випадки участі в обходах дівчат (*Чд. Стр. Ч.*) [12, арк. 43-48].

Зірку виготовляли три-, п'яти-, шести- або восьмикутну, з іконкою посередині. Її обклеювали папером та прикріплювали до товстої жердини у

зріст людини. На зірці, посередині, на іконці зображено акт народження Христа. По краях – сцени з життя Ісуса, святих. Уночі в центрі зірки встановлюють запалену свічку (див. **рис. Д. 6.1**). Якщо зірка закріплена до шківка – її називають «Вечірня» («Luceafărul») (*Тр. Нов. Ч., Vat.M. С., Дмб. С., Фнд.М. С.*). За допомогою шківка зірка може рухатись ввєрх до настінних ікон. Найбільш поширеною для виконання була пісня «Три королі» [9, арк. 377; 718 – Т. 4, с. 275; 724, с. 6]. Під час обряду колядники одягалися по-буденному, однак є свідчення, що колись вони наряджалися в народний костюм [12, арк. 44-45; 718. – Т. 4, с. 275]. Залежно від віку учасників, господарі обдаровували їх грошима, калачами, фруктами, м'ясом, борошном та іншими продуктами [718. – Т. 4, с. 275]. Зареєстровані також випадки ходіння циган із *зіркою* [13, арк. 2-3; 475, с. 304; 497, с. 132; 519, с. 393; 695, с. 92].

Колядницькі обходи із *зіркою* відомі і в українців Буковини: її називали *звїздою* або *Віфлеємською зіркою* [14-18; 21]. Різдвяна, або Віфлеємська, *зірка* є атрибутом колядницьких обходів також у західних слов'ян, особливо звичай ходіння із *зіркою* популярний у поляків та словаків [314. – Т. 2, с. 288].

Поширеним у східнороманського населення Буковини було ходіння з *Іродом* (див. **рис. Д. 6.2**). Це західно-європейська католицька традиція відома в італійців, німців, поляків, також поширена у Румунії та Західній Україні. У німців та італійців відомий мотив *Трьох королів*.

На відміну від колядування з *зіркою*, в драмі *Ірод* брали участь парубки віком від 14 до 17 років. Основні дійові особи обряду – *цар Ірод*, один чи два *офіцери*, *три королі (краї)* чи *царі*, *немовля (pruncu)*. Були поширені також *янгол* та *священик*, *цигани*, *турки* тощо; констатовано використання у дійстві такого ритуального атрибута, як *зірка*.

На відміну від східнороманської драми *Ірод*, в українців Буковини поширеним є ходіння з *вертепом*: живим та ляльковим. Порівняльний аналіз практикування народної вистави *Ірод / живий вертеп* у румунів і українців засвідчує тотожність головних дійових осіб і різноманіття другорядних персонажів. Помічаємо також тотожне використання *різдвяної зірки*.

У рідкісних випадках звичай ходіння з *вертепом* (ляльковий *вертеп*) запозичили румуни Буковини. Про це явище зазначав ще у другій половині ХІХ І.Г.Сбієра. За ним, у деяких місцевостях краю колядники несли із собою ляльковий *вертеп* – *стійло* (*staul*) у формі подовженої церкви з трьома банями. Якщо колядники ходили зі *стійлом*, в народі казали, що вони ходять із *Віфлєсом* (*Viflietmul*) [724, с. 12-13].

Даний звичай проводився на Різдво в поляків Буковини (Новий Солонець та Качіка Сучавського повіту) під назвою «Бетлейка» («*Betleica*») [414, с. 92].

Щедрування з плугом на Новий рік. Назва ритуалу варіювала у різних місцевостях Буковини: *плугулецул* (*Plugulețul*); *плугушорул* (*Plugușorul*); з *плугом* (*cu Plugul*); *великий плуг* (*Plugul Mare*); *щедрування* (*cu uratul*); з *дзвіночком* (*cu clopoțelul*); з *бугаєм* (*cu buhaiu*) та ін. [9, арк. 62-66, 377-378; 10, арк. 2-10, 84-87; 11, арк. 2-6, 196-199; 13, 1-7; 380, с. 276; 497, с. 147-148; 515, с. 52; 718. – Т. 4, с. 276].

Учасників дійства називали по-різному: уреторь (укр. щедрувальники), коліндеторь (укр. колядники), плугарь – (укр. орачі), плугерашь та ін. Часом траплялися декілька назв учасників в одному населеному пункті. Джерельні матеріали свідчать, що, крім масово поширених реквізитів (батоги, музичні інструменти: сопілка, барабан, скрипка, акордеон) використовували також дзвоники – рум. *tălănci*, які вішали на шию домашніх тварин – *Кт. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч., Мел. С., Пел. С.*; молоти (*Мел. С.*), пістолети (*Пел. С.*), *бугай* (музичний інструмент у формі діжки, з кінськими волосинками) – *Кт. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч., Арб. С., Бор. С., Кал. С., Мел. С., Ниж.В. С., Пел. С., Пжр. С., Пут. С.* [9, арк. 85-90, 377; 13, арк. 2-3; 380, с. 276; 718. – Т. 4, с. 277-279].

Щедрування відбувалося з обіду і до півночі. Щедрували зазвичай під вікном. Дарунки, отримані щедрувальниками від господарів, такі ж, як і на Різдво: калачі, горіхи, яблука, груші, гроші тощо. Гурти щедрувальників складалися з трьох-десяти осіб. Щедрували, в основному, діти віком від 6 до 15 років, хоча могли брати участь і парубки, подеколи навіть одружені чоловіки. У Тарасівцях, наприклад, на рубежі ХХ–ХХІ століть популярним стало

щедрування на св. Василя (Новий рік за старим стилем) одружених чоловіком, який сам складав текст щедрівки. В сатиричній формі читець згадував священика, сільського голову та інших місцевих авторитетів [9, арк. 378]. Існує повір'я про те, що від кількості щедрувальників залежить наскільки багатим буде наступний рік (*Бк. Грц. Ч., Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 378; 10, арк. 5].

У давнину щедрувальники одягали національне вбрання (*Бк. Грц. Ч., Пжр. С.*). Сьогодні ця традиція зникла. У Байраках зберегли один із традиційних супутніх предметів – розшиту тайстру [10, арк. 5-8; 13, арк. 5-6]. Немає звичаю щедрування у Колінківцях Хотинського району. Ритуал під впливом українців замінили ходінням «з музикою», «з плясом» [515, с. 52].

У румунських щедрівках (див. **додаток Д. 7.4**) описується процес оранки поля, збирання врожаю та випікання хліба. У текстах можна знайти деталі з життя та праці народу у минулому (сільське господарство, скотарство, ковальство, млинарство тощо). У фінальній частині зазвичай ідеалізується оселя господарів, звучать побажання здоров'я тощо. У деяких щедрівках згадуються відомі класичні персонажі дядько Траян, дядько Василь.

На Буковині пам'ятають про щедрування зі справжнім плугом. Цей обряд виконували старші парубки або чоловіки. Плуг прикрашали гілками ялини, до нього запрягали двох чи чотирьох биків. Биків обряджали кольоровими стрічками (*Бор. С.*) [718. – Т. 4, с. 277-279]. У деяких румуномовних селах обряд мав назву «Великий плуг» (*Чр-Он. Стр. Ч., Пут. С.*), «Великий бугай» (*Бкш. С., Ост. С., Фрс. С.*), або просто «ходіння з справжнім плугом» (*Ниж.Г. С.*) [454, с. 92]. У Череші до плуга запрягали двох або чотирьох волів. На ньому встановлювали прикрашену ялинку. На подвір'ї проводили декілька борозн, потім щедрували [515, с. 52]. У Путні з плугом ходили чоловіки, до нього запрягали двох волів. Цей звичай зафіксований у 1922 р., але ще проводився у 20–30 рр. ХХ ст. Після II Світової війни знаходимо лише його ремінісценції. Щедрували вже діти, які тягнули за собою мініатюрний дерев'яний плуг. Один підліток тримав плуг, інший щедрував [462, с. 123]. Підтвердження про існування згаданого церемоніалу знаходимо у праці Л.Боднереску «Декілька

обрядів на Різдво та Новий рік у румунів» (1943) [406, с. 7-8]. Зокрема згадано про ходіння з мініатюрним та справжнім плугом (але без волів).

У долині р. Суха зі справжнім плугом («Великий бугай») ходили або парубки (6 ветафів), або старші чоловіки (15–20 осіб). Волів накривали килимами, плуг прикрашали стрічками, кольоровими папірцями, гілками ялинки та дзвіночками (*Бки. С., Ост. С., Фрс. С.*) [497, с. 147-148]. Обряд характерний для Радівецької зони [442, с. 118].

Ритуал зимової оранки був відомий у минулому і українцям Буковини. Так, О.Курочкін визначив щедрівки з мотивом – «оранки звірами», які супроводжують новорічні обходи, як окремий оригінальний підтип українських плужних пісень, які локалізуються в етноконтактній зоні українців зі східними романцями [183, с. 105-106]. Порівнюючи мотиви плужних щедрівок в українського та східнороманського населення Буковини, слід наголосити на їхній первісній магічній заклинальній сенс. Спільним в них є сільськогосподарська тематика, поетизація праці хлібороба, намагання вплинути на майбутній врожай.

В українців сучасного Сучавського повіту зареєстровані факти запозичення від сусідів румунського «плугушорула» на Новий рік (*Вел.Мар. С., Кел.Є. С., Нег. С., Ніс. С., Плт. С.*) [21; 293, с. 252-253; 466, с. 61-62]. За твердженням І.Ребошапки, запозичення українцями румунської новорічної пісні обходу з «плугом» – «плугушорула», який побутував в українській версії, є одним із кращих доказів їх взаємовпливів [293, с. 27].

Питання ритуальних обходів з плугом вивчала Т.Агапкіна. За дослідницею, символічна оранка в європейських народів, в основному, приурочується до Масляної або проводиться на святки. Вона виділила два вогнища масленічної оранки. Перший – Східна Фракія і південно-східна частина Болгарії, де символічна оранка є одним із елементів кукерських ігрищ. Другий розташований на заході слов'янського світу й охоплює Словенію (частково Хорватію) і Чехію [44, с. 176-178].

Дуже поширений серед східнороманського та українського населення

Буковини був звичай посівати на Новий рік. Уранці молодь заходила до односельчан і посівала. Від кількості посіяної пшениці, за повір'ям, залежала врожайність наступного року. Посівання супроводжувалось побажанням щастя, здоров'я та добробуту. За свідченням С.Ф.Маріана, у ХІХ ст. посівати ходили хлопчачки 7–12 років. Зі старшого покоління виконати цей ритуал могли навіть немічні діди.

Посівальники ходили удвох або більш численними групами. Посівали різними зерновими культурами: пшеницею, рисом, кукурудзою, просом, вівсом, житом, насінням коноплі та ін. [9, арк. 115; 497, с. 177; 718. – Т. 4., с. 280-281].

Деякі господарі вносили до хати молоде теля чи ягня, щоб посівальники сіяли й на них, вірячи, що в такий спосіб буде щастити наступного року (*Кст. С.*) [611. – Т. 1, с. 113-114]. У текстах новорічних посівань господарям бажали здоров'я, достатку, метафори містили у собі порівняння з цвітом яблунь, груш, зі щедрою осінню тощо (див. **додаток Д. 7.5**).

Як і щедрувальників, посівальників обдаровували горіхами, яблуками, грушами або калачами, але дуже рідко грішми, бо вірили, якщо у перший день нового року віддавати гроші, то подібне буде тривати увесь рік. Зібране після посівальників зерно господар додавав у їжу домашнім тваринам, найчастіше вівцям, мовляв, це збільшить приплід [611. – Т. 1, с. 116-117].

Зафіксований також звичай *полазника*. Так, у Костині ворожили за статтю першого посівальника, який відвідає хату. Дівчина віщувала майбутнього судженого, щастя протягом року. У Тодіресштах вважали, що прихід посівальників принесе їм шану і щастя протягом року; в Ілшештах та Байраках вірили, що посівальники є провісниками врожайного року [10, арк. 15-16; 611. – Т. 1, с. 116-117]. Якщо не було ранкових віншувань, це могло позбавити господарів поваги на весь рік (*Тдр. С.*). У Білці відсутність щедрувальників і посівальників на Новий рік тлумачили як те, що члени сім'ї не доживуть до наступного Нового року [611. – Т. 1, с. 116-117].

Ходіння з сорковою. Назва стосувалась палички, гілочки яблуні чи груші, прикрашених різнобарвними папірцями і штучними квітами. Щедрували

односельців діти віком від 3 до 12 років. Наприкінці вони злегка торкалися до господарів оселі сорковою. Часом доторкання повторювалось 40 разів, а на вулиці сорковою вітали всіх стрічних. Газди обдаровували щедрувальників повісом, коржиками, стільниками з медом, грошима [611. – Т. 1, с. 119-122].

Підготовка *соркови* починалась на св. Андрія, коли жінки вибирали гілочки яблунь, груш, вишні, троянди для кожного члена сім'ї та ставили їх у воду. Вірили, що щастя протягом року посміхнеться тому, чия гілка розквітне до Нового року [611. – Т. 1, с. 118].

Зібраний нами матеріал доводить, що ритуал не є характерним для Буковини. Він з'явився в цій етнографічній зоні під впливом засобів масової інформації. Експедиційні висліди свідчать про контамінацію двох церемоній – ходіння з *сорковою* та *посівання*. Прикметним є те, що:

1) звичай посівання називають *сорковою* (Кл. Грц. Ч., Сч. Глб. Ч., Пжр. С., Стр. С.) [10, арк. 85-87; 11, арк. 196; 436, с. 134; 442, с. 118; 718. – Т. 4, с. 282].

2) під час посівання виконується ритуальний текст *соркови* явно книжкового характеру (Брш. С., Ват.М. С., Дхи. С., Кал. С., Уди. С.); або наявна ритуальна гілка (*соркова*) (Арб. С., Стл. С.) [718. – Т. 4, с. 282].

3) виявлені села, де ходять з *сорковою-гілкою*, виконуючи текст явно книжкового характеру. Так, у Костичанах, хоча зафіксований ритуал ходити з ритуальною гілкою (*сорковою*), якою торкалися до плеча господарів і бажали добробуту, щастя, здоров'я, але респонденти зазначили, що ця традиція прийшла у село недавно [9, арк. 90-92].

Зазвичай, у ритуальному тексті посівальники віншують господарів на добробут, щастя, здоров'я: «Sănătate An Nou / Ca merii, perii / În mijlocul verii / Ca toamna cea bogată / În toate îmbelșugată» / «Здоров'я у Новому році, / Як яблука, груші / Посеред літа, / Як багата осінь / Зі всім достатком (Ниж.В. С.) [718. – Т. 4, с. 282]. Подібні тексти побутують і в наші дні (див. додаток Д. 7.6).

Українці с. Дерменешти запозичили від сусідів ходіння з *сорковою* – ритуал поширений у східних романців, у класичній формі: діти обходять господарства з гілкою фруктового дерева, якою торкаються до плеча господарів. Ритуальний

текст також не відрізняється: «Sorcova veselă / Să trăiți să înfloriți / Ca merii, ca perii / În mijlocul verii» / «Соркова весела. / Живіть, процвітайте, / Як яблуні, як груші / Посеред літа» (переклад автора) [21, арк. 17-18].

Ритуал практикували також поляки Буковини. Так, у с. Новий Солонець та Качіка він має назву «Sianiem pszenica» [414, с. 92].

Територія поширення звичаю за межами Румунії охоплює лише частину Південно-Східної Європи: південь Республіки Молдови, південно-західні райони Одеської області; Болгарію, північно-східну частину Греції, деякі райони Сербії та Албанії. Всюди церемоніал називається слов'янським словом «сурова», або «суроква», що означає «зелена гілка», «молодість», «юність». На думку Ю.Поповича, оскільки обряд не існував у східних і західних слов'ян, можна вважати, що він виник у стародавніх фракійців і після приходу слов'ян став надбанням їх духовної культури. Поширення *соркови* в Молдові і на Україні, ймовірно, пов'язане з переселенням сюди у XVIII-XIX ст. окремих груп населення з Болгарії та Валахії [285, с. 61].

* * *

Розгляд обрядів, пов'язаних з сільськогосподарською практикою, ще раз доводить їх органічний зв'язок з повсякденним побутом селянина, з його господарською діяльністю, з його залежністю від географічних, кліматичних, природних умов існування. Землеробська обрядовість багатогранна. З одного боку, в ній віддзеркалюються прояви виробничої необхідності (перший вихід з плугом у поле, обжинковий та жайковий снопи), з іншого, ритуаліка традиційного землероба є одним з серйозних засобів соціалізації процесу виробництва матеріальних благ. У разі загрозливих обставин для отримання врожаю, що ставило під загрозу саме існування громади, селянин вдається до методів впливу на погодні умови магічними засобами. Одночасно проводились і кроки профілактичного характеру, коли заздалегідь намагалися викликати плодючість нив і садів (ритуали, спрямовані на підвищення врожайності неплодних дерев), підвищення родючості сільськогосподарських культур за допомогою магічних дійств (колядницькі обходи).

Зміна географічної, кліматичної, іноді історичної ситуації веде за собою трансформацію звичаїв та обрядів. На землеробську традиційну обрядову практику вплинуло, на наш погляд, три обставини: 1) християнство, яке змінювало ідеологічні засади сприйняття селянином навколишнього світу, у тому числі і аграрного сектору економіки. Однак християнство не торкнулось економічних устоїв сільськогосподарської праці, воно відвоювало лише елементи символіки землеробської обрядовості, суть же самих ритуалів залишилась у переважній більшості випадків незмінною; 2) встановлення колгоспного устрою із зміною не лише ідеології підходу до обробітку землі, але і з організаційною перебудовою всього селянського укладу життя; 3) промисловий переворот, який став відчутний на Буковині на рубежі XIX-XX ст., а також матеріально-технічний прогрес, який докорінно змінив економічну ситуацію у сільському господарстві.

Саме означені причини відбилися на збереженні та трансформації землеробських ритуалів. Відбулася їхня дисемантизація. На даний час у східнороманського населення Буковини зберігається цілий ряд плевіальних вірувань та обрядів (вірування у патронів погоди та носіїв езотеричних знань, здатних впливати на гідро атмосферні катаклізми; обряд *калоян*; ритуали повсякденної плевіальної практики тощо), збереглися та відновлюються колядницькі обходи.

РОЗДІЛ 6. ЛЮБОВНО-ШЛЮБНІ МОТИВИ У КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВОСТІ

Основним соціальним організмом, що регулював всю життєдіяльність селянина (у тому числі дотримання календарних свят) протягом віків залишалась сільська громада. На всіх етапах свого існування однією з основних функцій сільської громади у східних романців була підготовка підростаючого покоління до створення сім'ї та сімейного життя. Крім сім'ї та церкви, цю важливу соціальну функцію виконували вікові об'єднання молоді: парубочі і дівочі громади. У них існували свої звичаї: вирішення питань із владою, конфліктних ситуацій всередині молодіжної спільноти, організація розваг, свят тощо. Нерідко вони формувались за територіальним принципом (наприклад, в окремих кутах села). Кожен кут (рум. «cot», «mahala») мав свою назву, у населення зберігалось пам'ять про минулі події пов'язані з кутом (перших поселенців, їхніх заняттях тощо). Крім того, на Буковині збереглися приклади поділу населеного пункту за національними ознаками, особливо у селах із змішаним українсько-румунським населенням. Так, наприклад, на сучасному етапі у Старих Бросківцях живуть переважно румуни, у Нових Бросківцях – українці (у минулому існувало одне село – Бросківці).

Однією з важливих умов вступу до молодіжної громади був вік претендента. Так, було зафіксовано, що у східнороманського населення Буковини парубкування починалося у 16–18, а дівування в 15–17 років. Крім того, враховувалася також думка односельців стосовно соціальної зрілості дівчат і хлопців, ставлення до цього їхніх батьків. У багатодітних сім'ях дотримувались правил першочерговості парубкування чи дівування. Отже, щодо цього якнайкраще знаходить підтвердження загальне положення А. ван Геннепа про те, що в обрядах переходу варто розрізняти поняття «статева зрілість» та «соціальна зрілість» [86, с. 67].

Відповідно сільська громада регламентувала і вік вступу парубків і дівчат до шлюбу. Так, загальноприйнятим вважався вступ хлопців до шлюбу віком

20–22 роки або після повернення з військової служби (після 27–28 років їх називали «старими парубками» («băitani stătuți»). Шлюбний вік дівчат наприкінці XIX–XX ст. нерідко збігався з віком її соціальної зрілості (дівування). Нині він продовжений для тих, хто вступив на навчання до вузів. З часом, особливо у наші дні, під впливом трансформаційних процесів правила дошлюбної поведінки молоді почали втрачати свою силу, що пов'язано зі зміною соціально-економічних умов: значна міграція юнаків і дівчат із села, масові виїзди за кордон на заробітки після завершення школи (як до Росії, так і Європи), не в останню чергу – проникнення європейських традицій (спочатку – професійна кар'єра, і лише потім – сім'я). Зрозуміло, що ці процеси призвели до деформації статевовікової структури населення, розукрупнення сім'ї, зниження народжуваності, що ламає існуючий традиційний уклад.

Значну роль в еволюції міжстатевого спілкування та знайомства молоді відіграв, на нашу думку, демократичний характер поведінки сільської молоді, притаманний для традиційного дошлюбного життя. Дівчата ніколи не примушувались до відлюдництва – вони вільно ходили селом, у теплу пору року – з непокритою головою. Молодь без жодних обмежень зустрічалася на гуляннях, різних зібраннях, під час різдвяних, новорічних та інших свят.

Демократична поведінка молдавських дівчат до шлюбу відзначалася в минулому багатьма авторами. Так, Фуркево, мандруючи у XVI ст. Молдовою, писав про дівчат, які йому зустрілися: «Дівчата поверталися з ринку. Вони були дуже гарні, одягнені в небагате вбрання, однак їхнє волосся прикрашали вінки з квітів як ознака того, що вони незаміжні» [552, с. 162]. Звичай молодих дівчат ходити з непокритою головою, на відміну від заміжніх жінок, зазначений у записках Вайсмантела [432. – Т. 8, с. 356], а також у «Описі Молдови» Д. Кантеміра [146, с. 171]. Італійський торговець Томазо Альберті 1612 р. стосовно молдавських жінок зауважував, що вони «спілкуються вільно і приязно з чоловіками за будь-чиєї присутності або й наодинці, і немає жодного нагляду. Коли приносять до столу їжу та питво, куштують їх першими» [552, с. 202]. Вільні манери у поведінці молдаванок були навдивовижу багатьом,

особливо прибульцям із Туреччини, де навіть греки-християни застерігали власних жінок від будь-яких зустрічей зі сторонніми чоловіками [552, с. 202]. Ознака демократичного життя населення підтверджується частими згадками про масові випадки викрадання дівчат на виданні (Басетті, Рейхерсторфер, Цукер), а також реальною можливістю офіційного розірвання шлюбу (за певну винагороду) (Соммер, Граціані, Барсі, Вайсмантел).

6.1. Міжстатеве спілкування та стереотипні сценарії знайомства молоді у системі календарних свят

Як свідчать наявні джерельні матеріали, демократичність поведінки дівчат реалізовувалася в жорстких рамках традиційних обмежень: заборони з'являтися у селі в нічний час, ходити на танці без супроводжуючого кавалера або родича, вступати у дошлюбні статеві стосунки та ін.

Зустрічі між молодими людьми відбувалися на громадських зібраннях і розвагах, храмових святах, вечорницях, відвідинах дівчат парубками тощо.

Вечорниці («șezătoare») у більшості румуномовних сіл відбувалися ввечері і тривали до глибокої ночі. Для цього заходу обирали простору хату гостинної подружньої пари, яка зналася на звичаях. Головними організаторами виступали дівчата, їхні матері і родички, які згуртовувались у своєрідну ініціативну групу. На вечорницях дівчата й жінки плели і шили. До участі у вечорницях залучались і парубки, що, власне, і було одним з завдань заходу. Хлопці, об'єднані у ватаги, обирали собі вечорниці на свій смак і за бажанням могли переходити від одних до інших.

Вечорниці давали можливість хлопцям і дівчатам познайомитися, зблизитися. Парубки на власні очі пересвідчувалися у працелюбності, скромній поведінці дівчат, їхньому вмінні підтримати розмову, співати, танцювати тощо. На вечорницях також перевірялися вольові якості хлопців. Наприклад, вночі слід було провідати цвинтар. У Тарасівцях Новоселицького р-ну парубки мали звичку зчиняти на вечорницях бійку [204, с. 95-97].

Отже, вечорниці мали певне господарське значення, але особливо

значущою була їхня роль в особистому житті молоді, підготовці до шлюбу та виборі супутника життя.

До недавнього часу молодь у румуномовних селах Буковини у вихідні та святкові дні зазвичай збиралася у післяобідню пору у визначеному місці на зустрічі-зібрання («strânsură»). Їхнє місцезнаходження під впливом різних чинників могло змінюватися. Тут молодь відпочивала, отримувала нагоду поспілкуватися між собою, домовитися про зустріч. Парубки домовлялися з дівчатами про спільні відвідини танців тощо.

У більшості румуномовних сіл у центрі знаходився майдан, де відбувалися свята, танці тощо. Їхня назва різнилася: «ватра жокулуй» («осередок танцю»), «толоакє» («толока»), «ла хоре» (тобто, там де танцюють «хору») тощо.

Місцем зустрічі молодих людей міг бути і дім дівчини. Якщо ввечері там горіло світло, до дівчини міг завітати будь-який парубок. Не існувало обмеження щодо кількості кавалерів-залицьників. Могло завітати одночасно хоч десять парубків. Для того, щоб хлопці знали де живе дівчина на виданні, у селах Бояни та Припруття біля дверей, де живе відданиця, виставляють квіти. Цей звичай зберігся донині. Дівчині слід було обходитись люб'язно з усіма парубками, а потім кожного зокрема проваджати. До заручин вона не повинна була виявляти виняткової уваги жодному [204, с. 95-97].

Магічно-мантичний комплекс «верджел». Серед найбільш розгалужених форм знайомства і міжстатевого спілкування молоді слід згадати комплекс магічно-мантичних обрядів румунів Буковини, відомі під загальною назвою «верджел» («Vergel»). До нього належали три ритуали, які відбувалися паралельно напередодні св. Василя чи Нового року. На думку В.Белтяну, на початковому етапі «верджел» мав функції ініціації дівчат, а також під час нього могли укладатися договори стосовно шлюбу [391, с. 197-201]. Перша згадка цього терміна міститься в «Описі Молдови» Д.Кантеміра. Обряд визначений автором як засіб віщування, здійснений напередодні 1 січня. Згідно з ним, молдавани складали уночі різки у певному порядку і вірили, що вранці наступного дня дізнаються про все добро і зло, що на них чекає протягом року.

Так само використовували і сочевицю, боби та миски, розташовані у певній послідовності [425, с. 157].

Найглибше дослідив ці ритуали С.Ф.Маріан у першому томі своєї праці «Свята у румунів» (1898). За твердженням ученого, на Буковині вони різнилися між собою за часом, метою, способом проведення, складом учасників тощо. Перший ритуал влаштовували парубки, які, для участі у ньому запрошували дівчат на виданні з батьками. На святі грали музики, сурмили у трембіти, танцювали та веселилися (*Кин. С.*) [611. – Т. 1, с. 44-45]. Ритуал був поширений лише у румунських селах гірської зони Буковини. У Дорнському цинуті для організації обрядового дійства парубки запрошували кількома днями раніше одного з односельчан, який краще знав народні традиції. В його обов'язки входило купівля вина, сурмління на трембіті – запрошення гостей на «верджел». Господиня стелила на столі чисту скатертину, господар клав на неї посудину з непочатою водою. Всі бажаючи узнати свою долю кидали у посудину якийсь предмет (знак): ножичок, хрестик, гудзик, кілечко, ключик, сережку тощо. Відтак призначався хлопчик 10-13 років, який повинен був витягувати предмети з посудини. Поряд з хлопчиком був присутній чоловік, що вмів красномовно говорити, названий у народі «верджелатор» («*vergelator*») або «новорічний віщун» («*vestitor de Anul Nou*»). Після того, хлопчик витягував навмання по одному з предметів, а віщун пророкував її власникові долю. Завершувалося ритуальне дійство тим, що віщун вітав усіх присутніх, а на вулиці стріляли з рушниць. Молодь танцювала до ранку. У Киндренах, крім віщування долі, ритуал проводився з метою сватання дівчат парубками, знайомства молоді.

Наступний ритуал, що входив до обрядового комплексу «верджел», проводили парубки. Його влаштовували на горі або іншому відлюдному місці. Грали труби й трембіти, звучав барабан. На нього запрошували дівчат шлюбного віку з батьками. Метою обряду було знайомство молоді, спонукання до майбутнього одруження тощо. С.Ф.Маріан припустив, що цей ритуал, можливо, занесений на Буковину, як і «беря», або «берянул» («*Berea*»,

«Bereanul»), з Трансільванії, про що, на його думку, свідчить той факт, що обряд побутує лише у тих селах Буковини, що були заселені румунами з Трансільванії, які емігрували сюди після того, як Буковина потрапила під владу Австрії [611. – Т. 1, с. 44-45].

Організація ритуалу покладалася на двох парубків, названих колчери (*colceri*). В їхні обов'язки входило збір грошей від парубків для оплати музикам. У Ілішештях ритуал влаштовували на Новий рік після обіду. Дівчат та їхніх батьків, які принесли страви, частували. Відтак до вечора тривали танці.

Ритуал «беря» проводиться і нині у південній частині Буковини. У с. Пелтіноаса та Корлата «берю» організовували парубки (вибирали двох ветафів), яке складалося з влаштуванням танців. Причому, першого вечора їх організовували для господарів, наступного – для молоді [13, арк. 7; 695, с. 91].

Третій ритуал комплексу, описаний С.Ф.Маріаном, здійснювався дівчатами, хоча могли бути при цьому й хлопці, які, зазвичай, споглядали і жартували. Він відрізнявся від ворожильних ритуалів, приурочених до інших календарних свят, присутністю спеціальної особи, яка керувала процедурою та тлумачила долю дівчатам. Роль «віщунки» виконувала стара бабця, яка добре зналася на цій справі, господиня, у хаті якої проходило дійство, або обізнана дівчина. Особливою була роль «віщунки» в тлумаченні значення предметів, які дівчата витягували навмання з-під миски, вгадуванні роду занять судженого дівчини за вилитими у воду краплинками воску, свинцю тощо (див. **рис. Е. 1.5**). За свідченнями С.Ф.Маріана, ці ворожіння відбувалися у певній послідовності: спочатку у супроводі парубків у хаті, далі – на подвір'ї, індивідуальні ворожіння дівчат, обряди, які виконувалися вранці на Новий рік [611. – Т. 1, с. 51-54].

Варто зазначити, що на півдні території історичної Молдови існував подібний ритуал під назвою «верджел», де роль «віщунки», за С.Ф.Маріаном, виконував незайманий хлопець – «Годжеа» («Gogea»). У Молдові «верджел» влаштовували хлопці (дівчата відігравали другорядну роль). Хлопці кидали свої кілечка у відро з водою. «Годжеа» брав навмання одне кілечко хлопця з одного відра і одне дівчини з іншого відра. Хлопцеві і дівчині, кілечка яких витягнув

«Годжеа», віщували негайне одруження [397, с. 153].

У Старих Фратівцях наприкінці XIX ст. було заведено проводити танці на Пущення в хаті одного з учасників і вони мали назву «рафіня» («Rafinea»), «рефеня» («Refenea») [611. – Т. 1, с. 204-205].

Осудження неодруженої молоді. У народному календарі східнороманського населення Буковини існував спеціальний день, присвячений старим дівам, – Пущення. В цей день старі діви співали жалобні пісні (*Ліш. С.*) [611. – Т. 1, с. 211], у Магалі Новоселицького району над ними та бурлаками кепкували [611. – Т. 1, с. 205]. У Ступці південної частини Буковини старих дівчат брали на сміх такими словами: «Frunză verde iarbă lată, / Măritama-ș și eu biată, / Că-i de mult de când îs fată. / Numai doi ani de-or mai trece, / Am vreo patruzeci și zece. / Măritama-ș dar nu pot, / Nici cum să fac mălaiul copt, / Nici în cuptoriu nu-l știu pune, / Doar de l-oi băga c-o fune. / L-oi băga cu covata / Și l-oi scoate tot cu ea». / «Лист зелений, трава широка, / Заміж вийшла б і я, бідна, / Бо давненько в дівках ходжу. / Якщо два роки минуть, / Буде мені сорок та десять. / Заміж вийшла б, та не можу, / Ні як хліб спекти, / Ні в пічку як його покласти, / Хіба що мотузкою притягти. / Покладу його до пічки в кориті, / І витягну також нею» [607, с. 23]. Характерним обрядом старих дівчат на Пущення як на Буковині (*Бел. С.* [611. – Т. 1, с. 211]), так і в Румунії [667, с. 268] було дотримання ними «чорного» посту, під час якого не дозволялося їсти та пити до пізнього вечора. Цей одноденний піст дотримувався такими дівчатами для прискорення часу заміжжя.

Викликає певний інтерес обряд, який проводився «старими» дівчатами (понад 25 років) першого березня у Красноільську, що на Сторожинеччині. Вони збиралися разом, кожна виготовляла свою особливу страву, куштувати які і визначати найсмачнішу приходили «старі» парубки. Вірили, що першою вийде заміж дівчина, чиї здібності в кулінарії визнано наймайстернішими, причому за того, хто обрав її страву [12, арк. 6-8].

Таким чином, дошлюбне життя молоді румуномовних сіл Буковини було доволі демократичним. У парубків і дівчат існувало достатньо можливостей для

зустрічей. Водночас всі дошлюбні дієства молоді відбувались у жорстких рамках традиційних обрядів та звичаїв – неписаного народного кодексу поведінки. Ігнорування цих приписів налаштовувало супроти порушників громадську думку і фактично ставило їх поза сільською громадою.

6.2. Ремінісценції вікової ініціації молоді

Проблема реконструкції східнороманських традиційних звичаїв молодіжних громад досить складна. Складність пояснюється відсутністю даних про існування молодіжних громад на більш ранніх етапах, до наших днів збереглися лише сліди побутування посвячувальних обрядів. Ці обряди в науковій літературі зустрічаються найчастіше під назвою «ініціація», чи «обряди переходу». Поняття «ініціації» (від лат. *initio* – починати, посвячувати, вводити в культові таїнства, *initiatio* – справляння таїнств, містерій) трактують як перехід індивіда з одного статусу в інший, зокрема прилучення його до обмеженого кола осіб (повноправних членів племені, чоловічої спілки, касті жерців тощо), та обряд, який означає цей перехід. У вузькому значенні – це прилучення до числа дорослих, які мають право вступити до шлюбу.

М.Еліаде в історії релігії визначив три категорії посвячення: колективні обряди переходу від дитинства або юності до дорослого віку і обов'язкові для всіх членів суспільства; обряди вступу у таємні товариства, союз чи братерство; посвячення для знахаря і шамана. Розглядаючи тему пережитків посвячення у християнській Європі, М.Еліаде, серед народних звичаїв містеріального походження, згадав у першу чергу маскаради та театралізовані обряди, що супроводжували зимові християнські свята між Різдом і Карнавалом (Масляною) [375, с. 26-27, 306-308].

Ще на початку ХХ ст. А. ван Геннеп визначив три етапи в основі обряду переходу: відлучення від попереднього статусу; перехідний період; прийом нового члена до товариства дорослих, що полягає у публічному визнанні учасника ініціації віднині повноцінним дорослим [86, с. 7-18, 64-107].

У підрозділі «Молодіжні громади й ініціації на селі» 2-го тому «Історії

української культури (XIII – перша половина XVII ст.)» (Київ, 2001) В.Балушок торкнувся питання стадіальної відмінності середньовічних ініціацій від посвячувальних обрядів первісності. За ним, якщо в первісну добу ініціації пов'язувалися з природним, статево-віковим, то у середньовіччі – з суспільним поділом праці. Ініціація включала момент іспиту посвячуваних. У юнаків випробовувалися фізична сила, спритність, професійні навички; дівчата показували своє вміння варити різні страви, виконувати інші жіночі роботи.

Студії з цієї тематики започатковані нами у попередніх роботах, присвячених дошлюбному життю румунів і молдаван Буковини [204; 235], а також у наукових статтях І.Г.Чеховського [362] та Г.К.Кожолянка [161]. Зібрані нами протягом останнього часу польові матеріали дали змогу констатувати значне поширення даної традиції на Буковині. До цього варто додати, що у попередніх роботах йшлося лише про «виведення на танець» дівчат у румунів і молдаван Буковини. Спираючись на результати джерельних та польових етнографічних досліджень (дані про проведення обряду з 20 румуномовних сіл), ми можемо констатувати існування у східнороманського населення Буковини як ритуалу вікового посвячування дівчат, так і аналогічної ініціації для хлопців (див. **карту Е. 2.6**).

Це дало нам змогу провести більш детальний аналіз етнографічного явища відповідно до класифікаційної схеми А. ван Геннепа. Пропонується послідовний аналіз кожної з 3-х фаз проведення посвячувальних ритуалів:

1) **виділення індивіда з суспільства**. Умовою вступу до парубоцької громади могли бути початок трудової діяльності (на Буковині сільські хлопці включалися у трудове життя у 15-18 років) або закінчення строку служби в армії (*Кс. Стр. Ч.*) [12, арк. 35-39, 88-91]. Дівчат в основному «виводили на танець» у період від 14 до 17 років. Молодіжні громади формувались за територіальним принципом (наприклад, в окремих кутах села). В їх обов'язки входило вирішення питань із владою, конфліктних ситуацій всередині молодіжної спільноти, організація розваг, свят тощо. Поведінка хлопців, які ставали претендентами на вступ до парубоцької громади, підпорядковувалась

цілому ряду правил, недотримання яких загрожувало жорсткими санкціями з боку старших парубків. Старша молодь стежила за тим, аби вони не робили нічого такого, що вважалося їхнім привілеєм: ходити на побачення, брати участь в танцях, зимових драматичних обрядах тощо. Так само і дівчата не мали права танцювати у громадських місцях, приймати у себе дома кавалерів тощо до проходження ініціального обряду.

До уваги бралися фізична зрілість (наявність бороди чи вусів, фізична сила), володіння навиками сільської праці та внутрішнє змушнення (формування моральних якостей, поведінка відносно старших парубків). Часто хлопці самі проявляли ініціативу проходження посвяти. Моральні якості дівчат, їх працелюбність, уміння виконувати певні домашні роботи визначалися хлопцями та громадою села на вечорницях, толоках, під час спільної роботи у полі тощо. Враховувалася також думка односельців стосовно соціальної зрілості дівчат і хлопців, ставлення до цього їхніх батьків.

Смерть минулого стану символізувало виведення претендента на межу освоєної колективом території, що уявлялася пограниччям між «своїм» і «чужим» («потойбічним») світами. Так, на Буковині збереглися згадки про випробування ініціантів на межі села або ж у спеціально відведених місцях – збудованих приміщеннях на межі кутів чи села (*Мг. Нов. Ч.*) [9, арк. 153-159].

2) *Межовий (лімінальний) період.* Якщо символіка смерті і воскресіння на Буковині забута, то на основі польових матеріалів доведено існування цілого ряду випробувань, іспитів, знущань стосовно претендентів на вступ до парубочих громад. Тобто, щоб отримати право бути допущеним у товариство дорослих, хлопець мав пройти через ряд обрядових випробувань й отримати знання, що в них полягали. Лише після цього він визнавався повноправним членом громади. На основі аналізу джерельних матеріалів види випробувань можна класифікувати наступним чином: 1) фізичні випробування на спритність і витривалість; 2) іспити на виконання певних сільськогосподарських робіт та організацію молодіжних забав; 3) знущання.

Фізичні випробування охоплювали різні вправи, які доводили фізичну

вправність, силу, спритність і витривалість претендента. Це могли бути: біг на швидкість, віджимання від землі, стрибки через потік (*Мг. Нов. Ч.*) [9, арк. 19].

Іспити на виконання сільськогосподарських робіт, організацію молодіжних забав стосувались таких занять, як уміння косити, молотити, запрягати коня тощо. Одними з випробувань могли бути активна допомога в організації сільських танців протягом року; збір паливних матеріалів та підтримка колективного ритуального вогнища на Великдень тощо.

Знуцання були наслідком невиконання певних неприємних випробувань: віджатися посеред калюжі або в багні, спіймати руками жабу (*Мг. Нов. Ч.*), відвідати цвинтар опівночі (*Тр. Нов. Ч.*), на молодіжному зібранні співати колядки протягом 2-3 годин – доки не захрипнуть. За незнання слів колядок старші парубки карали молодших стусанами (*Мг. Нов. Ч.*). У Магалі навіть у наші дні старші парубки суворо карають стусанами або навіть бичем непослух молодших за їхнє запізнення на молодіжні зібрання [9, арк. 19-20, 190-193].

Потрібно зауважити, що в проведенні посвячувальних ритуалів на Буковині не зафіксовано слідів використання засобів, які викликають сонливість або притуплюють біль, відомі у традиціях інших народів.

3) **Становлення ініціанта повноправним членом колективу.** На Буковині ця фаза проведення посвячувальних ритуалів побутувала донедавна (60-80-ті рр. ХХ ст.), а в окремих селах існує і досі. Вона простежуються як в ритуалі переходу дівчат: «виведення на танець» («scoaterea la joc»), «виведення на хору» («scoaterea la horă»), так і парубків: «виставлення могоричу» або «пригощання» («dau ocile», «dau jumătatea»). **Карта Е. 2.6** засвідчує, що ритуал вікової ініціації молоді був розповсюджений рівномірно на всій території проживання східнороманського та українського населення Буковини.

Найбільш сприятливими для молодіжних об'єднань був весняно-літній (Великий піст, Великдень), осінньо-зимовий (після польових робіт, під час підготовки та самого проведення зимових драматичних обрядів) періоди. Зафіксовано, що у деяких румуномовних селах (наприклад, в Йорданештах) дівчат «виводили» ряджені персонажі на танцях, влаштованих парубками на

зібрані від маланкування гроші [11, арк. 104-106].

У Магалі Новоселицького та Опришенах Глибоцького районів приготування до ритуального дійства починалося під час зимових свят, коли парубоцька громада організовувала зимові драматичні обряди. Так, у Магалі «виставляння могоричу» відбувалося у суботу або неділю під час Різдвяного посту у задалегідь визначеному місці, де розподілялися ролі, відбувалися репетиції драматичних вистав [9, арк. 191-196]. Так само існував ритуал в Опришенах під час зимових свят, коли парубоцька громада організовувала на св. Василя *Маланку*. Всі його учасники мали бути обов'язково в масках [361, с. 199-200]. У с. Букшоаї та Фрасіні південної частини Буковини «виведення дівчат на танець» влаштовувалось парубками на св. Василя за виручені від ходіння з *бугаєм* гроші [497, с. 148].

Участь у зимових рядженнях щойно посвячених парубків, вважалася особливою формою їх соціалізації. Це явище характерне також і для традиційної культури болгар, македонців, частково сербів [44, с. 475-476].

У східнороманського населення Буковини ініціальні обряди відбувалися під безпосереднім керівництвом старшого парубка, названого калфою. На нього покладалися функції збирання грошей та влаштування танців, організація обрядів переходу, пильнування за дотриманням порядку тощо.

«Виведення дівчини на танець». Згідно з цим звичаєм, дівчина не мала права танцювати у «ватра жокулуй», на весіллях, хрестинах тощо, поки не пройшла цей обряд. На ритуальний танець, як правило, запрошував коханий парубок (якщо не вмів танцювати, то його приятель), калфа, у ближчій до нас час більшість дівчат домагалася виведення на танець за допомогою друзів або родичів [9, арк. 193-195; 10, арк. 89; 467, с. 90-91]). Почесним вважали запрошення авторитетного в селі парубка. У Йорданештах Глибоцького району, старожили якого пам'ятають про проведення цього ритуалу ще за часів приналежності Буковини до Австрійської імперії, хлопець, який запрошував дівчину, повинен був сплатити певну платню за кожний танець з нею. Під час танців їхню пару супроводжував музикант, який грав на сопілці [11, арк. 140-

143]. У румунів Сторожинця, навпаки, дівчина мала дякувати парубкам, що її «виводять на танці» [12, арк. 89-91].

У неділю чи святковий день парубки, зібравши гуртом гроші, винаймали музик. Калфа або хтось з інших авторитетних парубків піднімався на поміст і привселюдно оголошував: «Сьогодні виводиться на танець така-то дівчина!». Відбувалися, як правило, певний або кілька конкретних танців: у Тарасівцях Новоселицького – «сирбяска» [9, арк. 190-193], Ропчі Сторожинецького – «сабаш», Опришенах Глибоцького районів Чернівецької області – «корогяска» [361, с. 199-200], Фунду Молдовей Сучавського повіту – «аркан» [519, с. 339].

Цього дня виведена дівчина повинна була віддавати перевагу парубкові, який виявив їй пошану. Нехтування цим правилом ввічливості сприймалося молодіжною громадою негативно. У Чудеї Сторожинецького району того вечора дівчина сама мала підходити до парубка який «вивів у люди» на початку кожного з танців. У разі порушення «виведеною» дівчиною цих правил, парубок міг зупинити танець, оголосити привселюдно її ім'я, взяти за руку і вивести з танців. Це вважалося великим соромом для сім'ї дівчини, того вечора вона не мала вже права танцювати [12, арк. 89-91]. У Магалі Новоселицького району калфа міг вивести дівчину з танцю за таких причин: не внесла платню, не захотіла танцювати з якимось парубком [9, арк. 191-196]. У Багринівці Глибоцького району для дівчини, яка найбільше заплатила калфі, натомість, музики грали спеціальний танець [9, арк. 15-18].

Дівчина, яка не була виведена на танець, не мала також право «тримати світло», тобто, приймати у себе вдома залицяльників, зустрічатися з ними. Водночас, якби дівчина після виведення на танець наважилася «не тримати світло», молодіжна громада могла оголосити їй бойкот, і жоден парубок більше не запросив би до танцю. Це применшувало авторитет, ускладнювало, або й робило взагалі неможливим заміжжя у селі.

«Виставлення могоричу» або «пригощання». Даний обряд був зафіксований нами в Остриці, Магалі та румунів Сторожинця. Так, в Остриці хлопцям, які готувалися до переходу у новий стан – парубків, повідомлялося

про подію заздалегідь (за один-два місяці). Під час вечірнього святкування лунало оголошення: «Хлопці з даного кута села сьогодні виставляють «жуметате» і стають парубками». Називалось ім'я і прізвище хлопця, який виставляв «жуметате». Парубки оточували його. Він мав випити тричі горілку, а парубки в цей час вигукували тричі «Віват!». Після цього друзі та сусіди тричі підкидали винуватця свята з вигуками «Ура!» [10, 88-89]. Так само тривав ритуал у Сторожинці. Перед початком танців новопосвячений приносив горілку та закуску парубоцькій громаді, і лише після цього оголошувалося про його прилучення до товариства [12, арк. 89-91].

Потім лунало: «Парубки, які організували танці, і хлопці, які виставили «жуметате», запрошуються на перший танець!». Після нього новопосвячені мали частувати всіх зі словами: «Я сьогодні перейшов у новий стан – парубків і прошу за моє здоров'я 50 грамів (міг бути алкогольний або безалкогольний напій)». Після виставлення могоричу парубок мав право організовувати танці і приймати до парубоцького колективу нових членів [10, арк. 89].

У Магалі обряд переходу мав чітку прив'язку до зимових драматичних обрядів, участь в яких могли брати лише парубки. Крім того, тут існувала і певна градація: для тих, хто виставив могорич раз, двічі, тричі. Так, з *Маланкою* мали право ходити лише найстарші – тобто ті, які вже третій рік поспіль виставляли могорич; з *Іродом* та *зіркою* (особливо, на конкурсах, що відбувалися у селі) – ті, які виставилися один і два рази [9, арк. 158-159].

Нині до цих ритуалів внесено певні корективи. Деякі молодші хлопці, щоб якнайшвидше перейти до категорії старших парубків і уникнути три-чотирирічного періоду ініціації, намагалися виконати за рік усе, що вимагалось за три-чотири: ставити втричі-учетверо більше випивки, виконати більше обов'язків. У такий спосіб, за свідченнями самих парубків, вони наче набували статусу «нейтральних» – з одного боку, не зазнавали тиску три-чотири роки, але й права керувати парубоцькими зборами не мали [9, арк. 158-159].

Порівнюючи посвячувальні обряди хлопців і дівчат в східнороманського та українського населення Буковини, варто зауважити тотожність етапів, складу

учасників, символіки тощо. Так, в українців, як в румунів і молдаван, посвяти у парубки починалася з могоричу, далі калфа оголошував з помосту про посвяту, хлопця підкидали ввєрх і завершувався ритуал танцем [13, арк. 114; 14, арк. 33-35; 16, арк. 45-46]. Певні відмінності простежуються лише під час підготовки посвячувального ритуалу дівчат. Так, в українців, напередодні виходу на танець дівчина влаштовувала «вечерок», чи «баль», на який запрошувала подруг та приятелів, а також калфів. Заздалегідь випікала два калачі, один з яких залишала на престолі в церкві, другий – разом із півлітрою горілки вручала калфам перед самим танцем [362, с. 16-17].

Як уже згадувалося, обряди ініціації молоді у румунів і молдаван Буковини – не ізольоване явище – воно спостерігається в обрядових традиціях сусідів-українців (у тому числі на Буковині) та народів Карпато-Балканського регіону. Чітко сформульована вимога обов'язкової участі в ритуалі як способі отримання права вступити до шлюбу у болгарських «лазарських» обходах, сербських «краліцьких» та інших південнослов'янських обрядах. Так, болгари і македонці вважали, що дівчина-підліток набуває права дорослої лише після участі в «лазарських» обходах (рік, а частіше – три поспіль). Головними в «лазарській» процесії (чоловічим і жіночим «лазарями») могли бути лише старші дівчата, які брали в ній участь три роки. По завершенні трирічного циклу дівчина отримувала право зустрічатися з парубками та виходити заміж [44, с. 470-473].

Компаративний аналіз рівня консервації обрядів статевої ініціації у народів Східної Європи (болгар, сербів, македонців, словаків, чехів, поляків, лужичан) доводить, що буковинська етнографічна зона є одним з регіонів найкращого збереження архаїчних ритуалів. Подібне явище Е.Хорватова зафіксувала у Словаччині, де такі ритуали побутували ще наприкінці 70-х рр. ХХ ст.¹

Отже, результати вивчення та типологізації матеріалу дає нам право

¹ На відміну від словаків, чехів, лужичан, у Польщі такі ритуали у ХІХ – почасті у ХХ ст. мали форму посвяти у косарі, що міняло соціальний статус ініціанта у цілому (див. працю: Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян / Э.Хорватова // Славянский и балканський фольклор. – М., 1989. – С. 162-173);

стверджувати, що ритуали дошлюбної ініціації молоді у румуномовних селах краю були явищем, яке посідало повноправне місце у житті сільської громади. Як один із важливих етапів у житті молоді, вони регламентували міжстатеві стосунки, встановлювали певні критерії для процесу соціалізації парубків та дівчат. Окрім більш поширеної ініціації дівчат, зібраний фактологічний матеріал вказує на існування аналогічного випробування для хлопців як у східнороманського, так і в українського населення Буковини. Проаналізоване у роботі етнографічне явище, яке досить добре збереглося у дослідженій зоні (певні елементи у деяких місцевостях є досі), складало територіальну частину більш широкого ареалу, що охоплював увесь Карпато-Балканський регіон.

6.3. Місце дівочих ворожінь у народному календарі

Дівочі ворожіння спрямовані на вгадування майбутньої долі у шлюбі та отримання інформації про судженого. Знання, які цікавили дівчат на виданні, стосувалися зовнішності, віку, характеру, професії, матеріального становища, імені парубка, місця його проживання, часу заміжжя тощо. Крім того, траплялися й певні дівочі обряди з наміром закохати у себе улюбленого хлопця, стати ще гарнішою, мати успіх на танцях тощо.

Комплекс дівочих ворожінь, виявлених у східнороманського та українського населення Буковини за характером дійства можна поділити на дві основні групи: колективні та індивідуальні ворожіння. Більшість обрядів проводились колективно. Як правило, відбувались вони у певній послідовності. Для справляння ритуалу дівчата гуртувалися за принципом «з однієї вулиці», «з одного кута», у наш час для ворожіння збираються однокласниці. Починаючи з перших свідчень про матримоніальну ворожбу буковинських румунок (середини XIX ст.), присутність хлопців на колективних ворожіннях майже постійна. Їхня роль зводилась до простого спостерігання (оцінювання дівчат як майбутніх господинь), частіше – до жартівливого намагання перешкодити ритуалу, а часом – і до ритуальних бешкетів з завданням збитків. Якщо ворожили на вечорницях, то по їх завершенню парубки організовували танці.

Відомий спеціаліст у галузі вивчення релігійної свідомості С.Токарев помітив, що на відміну від прикмет про погоду та врожай, в яких люди спостерігали лише зовнішні ознаки природи й довкілля, ворожіння є способом отримання інформації з середовища, штучно створеного самою людиною [332, с. 63-64].

Ворожіння дівчат на виданні вчені трактують як елементи прадавньої любовно-весільної [175, с. 160, 243], пережиткові форми статевої магії [184, с. 300]. Саме ж зародження магічних дійств пов'язують із початковим ступенем розвитку цивілізації [325, с. 92].

Можна говорити про певну тотожність елементів сучасних дівочих ворожильних обрядів з прадавніми способами проведення магічних дійств. В цьому переконують свідчення античних авторів про магічні практики, що існували у населення Стародавньої Греції та Риму. Так, у Римі побутували ворожіння за польотом птахів, поведінкою тварин, тлумачення «пророчих» снів. У сучасних дівочих ворожіннях спостерігаються сліди орнітомантії (ворожіння за летом птахів), алектріомантії (за поведінкою курей, що клювали зерно), кледономантії (за мимовільними жестами чи рухами, окремими словами, дзвенінням у вухах та за тим, як людина чихає), арифномантії (за числами), катоптромантії (за дзеркалами), крітомантії (за бобами), теомантії (за Святим писанням) тощо [76, с. 467].

Ворожба – ритуал, направлений на встановлення контакту з потойбічними силами для здобуття знань про майбутнє. Ворожіння ґрунтувалося на універсальному віруванні в те, що за дотримання певних умов ритуалу, його учасниця може отримати «знак» долі, який треба правильно розтлумачити. Такими знаками можуть бути сновидіння, випадково почуті звуки, вимовлені кимось слова, відображення на гладкій поверхні (у дзеркалі, воді, склі); форми тіні, слідів, розтопленого воску, білка чи олова, вилитих у воду; поведінка тварин і комах тощо. Про те, що колись ці ритуали виконувалися для встановлення контакту з потойбічними силами з метою отримання знань про майбутнє, свідчить їхня символіка та атрибутика: темпоральна характеристика

обряду, вибір місця проведення, дотримання учасницями ускладнених умов та форм ритуальної поведінки, символіка «ворожильних» предметів тощо.

Сакральний час та локус. Час, який, на думку самих дівчат, був найбільш сприятливим для ворожінь, припадав на переломні, пограничні моменти, які потенційно загрожували небезпекою: вечір, північ, ранок до сходу сонця. Переважно вони приурочувались до певного календарного свята.

Для проведення дівочих ворожильних обрядів вибиралося місце, яке уявлялося як перехідний, прикордонний простір, сакральна межа між «своїм» світом і «чужим», тобто потойбічним: ворота, двері (поріг), огорожа, пічка, кут хати, берег річки, колодязь, перехрестя доріг, околиця села тощо. Наприклад, у Драниці Новоселицького району дівочі ворожіння могли проводити у хаті, біля криниці або ж за околицею села [9, арк. 48-49]. У деяких місцевостях Буковини ворожіння проводили на розі хати: напередодні св. Андрія дівчата виходили з немитим посудом на подвір'я опівночі і били ним у кут хати, слухаючи, з якого боку загавкають собаки (*Кл. Грц. Ч., Пт. Грц. Ч.*) [10, арк. 77-80]. Часом для проведення ритуалу вибирали місце, віддалене від села. Так, у Строїнцях Новоселицького району двоє-троє дівчат напередодні св. Андрія рушали до сходу сонця на околицю вгадувати долю за поведінкою півня [9, арк. 341-344].

Вибір місця, уявленого як сакральна межа між «своїм» світом і «чужим», тобто потойбічним, характерний і для інших народів. Так, росіянки місцем для ворожінь обирали лазню, що за народними уявленнями вважалася нечистою, де мешкають демонічні істоти, зокрема такий персонаж як *баннік* (рос. *баенник, байнушко*; біл. *баенной, лазник*) [314. – Т. 1, с. 137-138, 140].

Назви та учасники ворожінь. У деяких місцевостях Буковини комплекс ворожінь дівчат на виданні називався «шезетоаре» (укр. «вечорниці») – (*Дн. Нов. Ч.*) [9, арк. 33-35; 34, арк. 84], «сватання» – (*Кл. Грц. Ч.*) [10, арк. 77-78]. Однак, на думку С.Ф.Маріана, найпоширенішою назвою дівочих ворожінь у румунів Буковини наприкінці ХІХ ст. було «верджел» [611. – Т. 1, с. 51-54].

Варто зазначити, що у сусідів румунів і молдаван – українців подекуди траплялися подібні назви комплексу дівочих ворожінь – «андріївські

вечорниці», «вечорниці» [15, арк. 37-39; 17, арк. 98-99; 18, арк. 139-146; 19, арк. 53-61; 20, арк. 32-37] тощо.

У деяких місцевостях Буковини для виконання ворожінь дівчата зверталися до старших, досвідчених жінок, бабок тощо. Одну з найбільш ранніх форм проведення дівочих ворожінь зафіксував С.Ф.Маріан у праці «Свята у румунів» (1898-1901). За свідченням дослідника, при цьому була присутня спеціальна особа – «віщунка» («ursitoare»), яка керувала процесом: ховала речі під мисками, тлумачила дівчатам долю [611. – Т. 1, с. 51-54]. Названий персонаж пам'ятають і досі у Колінківцях, що на Хотинщині [12, арк. 110-115]. У Магалі Новоселицького району у ворожінні брала участь стара бабця – «андрійка», яка здійснювала найскладніші ворожіння напередодні св. Андрія, ті, що мали магічний характер та були небезпечні для виконавиць [9, арк. 222-228]. У південній частині Буковині (долина р. Суха) стара бабця супроводжувала дівчат, які йшли до лісу шукати беладону [497, с. 405].

Присутність під час дівочих ворожінь старшої жінки зафіксовано також в українських селах Буковини. Так, у с. Зелений Гай Новоселицького району господиня хати, де проводилися ворожіння, ховала під мисками ритуальні предмети та допомагала тлумачити долю [15, арк. 32-42].

Передумови ворожіння. Для одержання знаків долі учасниці мали дотримуватись ускладнених умов проведення ритуалу та форм ритуальної поведінки. Ворожильний обряд потрібно було виконати з дотриманням мовчанки, постів, не озираячись, потай, часом із зав'язаними очима або й без одягу (цілковите чи часткове оголення), на колінах, босоніж тощо.

Така форма ритуальної поведінки, як мовчання в уявленнях народу, співвідносилася зі смертю та сферою потойбічного. Так, у ворожінні з беладаною, дівчатам по дорозі до лісу заборонялося з кимось розмовляти, обряд проводився потай, бо якщо хтось знайде місце, де дівчата викопали беладону, то може використати це їм на шкоду [611. – Т. 3, с. 192].

Як і інші форми ритуальної поведінки оголення сприяє налаштуванню контактів із потойбічним світом. Часткове або суцільне оголення є в

різноманітних ворожіннях (переважно в індивідуальних) як східнороманського, так і українського населення Буковини: вибір оголеними дівчатами «віщого» кілка у плоті, ворожіння з люстерком, видивляння у криниці образу майбутнього нареченого, а також у цілій низці складніших ворожінь.

Із зав'язаними очима українські та румунські дівчата вибирали «віщий» кілок у плоті, або один із ритуальних предметів з-під миски у ворожбі. З певними ускладненнями проводять навіть у наш час ворожіння з випіканням коржиків. Так, для випічки вимагається принести до хати непочату воду на колінах, набравши її ротом з криниці [611. – Т. 1, с. 104-105]. Для ворожильних обрядів характерне також дотримання посту. Так, було зафіксовано, що у Стальнівцях Новоселицького р-ну дівчата постилися напередодні Різдва [9, арк. 341-343], у деяких місцевостях для прискорення часу заміжжя на Пущення «чорного» посту дотримувалися «старі» дівчата. Крім того, румунські дівчата постилися 12 великих п'ятниць протягом року [497, с. 335; 663. – Т. 1, с. 231].

Про налагодження контакту із потойбічними силами для отримання знань про майбутнє свідчить також символіка, використана у ворожильних обрядах. Так, у ворожіннях, пов'язаних із водою, вода осмислювалася як кордон між двома світами, а також середовище перебування духів, спроможних передбачити майбутнє. Актуальним було вірування в те, що на водній поверхні можна побачити відображення майбутнього нареченого, а також своєї долі. Сюди віднесемо поширені ворожіння східнороманського та українського населення Буковини, згідно з якими дівчата вдивлялись зі свічкою в руках у криничну воду, щоб розгледіти образ майбутнього нареченого.

Про зв'язок із магією вочевидь свідчать ритуальні речі та інгредієнти, використані у більш складних дівочих ворожіннях, спрямованих на «прив'язування» чи «закохування» у себе коханого парубка. Для таких ворожильних обрядів найчастіше дівчата зверталися до досвідчених *бабок*, *ворожок*, *врежітоаре* тощо. Зокрема, використовували жменьку землі, взяту з могили, «мертву воду» (якою мили покійника), сіль та перець, якими посипали подвір'я того, кого хочуть причарувати тощо.

У дівочих ворожіння як східнороманського, так і українського населення Буковини трапляються дійства, що відтворюють або імітують життєво важливі заняття селянина-хлібороба, як-от: ритуальна сівба, молотіння, боронування, приготування страв тощо. Вони засвідчують давні зв'язки господарської магії і мантики. Так, згідно з ворожінням, зафіксованим у південній частині Буковини, дівчата опівночі йшли до того місця, де недавно щось молотили, роздягалися і клали одяг біля кілка. Відтак почергово починали молотити навколо кілка, але із заплющеними очима. Розплющивши очі, дівчина мала побачити судженого [642, с. 195]. Сюди відносимо також ритуальне засівання дівчатами насінням конопель, їх символічне боронування своїм одягом тощо.

Терміни ворожінь. Вибір конкретного календарного свята, до якого приурочувалася більшість ворожильних обрядів, зумовлювався традицією, що склалася в того чи іншого народу, чи на певній території. Так, у східнороманського населення Буковини наймасовіший характер мали ворожіння, приурочені до Нового року та св. Андрія, поширені майже у всьому румунському етнічному просторі. З інших календарних свят, як засвідчує проведена нами типологізація, найсприятливішими для проведення дівочих ворожінь вважалися свята Катерини, Різдва, Водохреща, Великодня, св. Георгія, менше – Варвари, Благовіщення, Трійці, Петра і Павла, Спаса, Маковія, Олексія, Синзиєне (Івана Купала) тощо.

На відміну від румуномовного населення, в українців Буковини найпопулярнішими були ворожіння напередодні св. Андрія, у ніч з 12 на 13 грудня, поширені майже на всій українській етнічній території. Серед дівочих ворожінь наймасовіший характер, крім св. Андрія, мали ті, що приурочувалися до свят передріздвяного періоду (св. Катерини, Варвари), різдвяно-новорічного (Різдво, Йордан, Новий рік), весняно-літнього (Великдень, Івана Купала), осіннього (Покрови) циклів. Дещо меншою мірою могли прислужитись для цього Вербна неділя, Миколая, Благовіщення, св. Юрія та ін.

Зібраний нами матеріал дає змогу прослідкувати деякі відмінності у календарному приуроченні дівочих ворожінь східнороманського та

українського населення Буковини. Так, наймасовіший характер в українців мали ворожіння напередодні св. Андрія, у східнороманського населення крім св. Андрія великої популярності набули ворожіння напередодні Нового року. Зі свят весняно-літнього циклу найсприятливішими для ворожінь в українців вважалося Івана Купала, у східнороманського населення – св. Георгія. Причому ворожінь дівчат, приурочених до Івана Купала, майже немає в румунів і молдаван. На відміну від румунів і молдаван, в українців Буковини набули поширення ворожильні обряди, приурочені до Покрови.

Нами було визначено з усієї сукупності дівочих ворожінь східнороманського населення Буковини ті, які у народній традиції мали чітку прив'язку до певного календарного свята. Враховуючи мобільний характер більшості дівочих ворожінь, що ускладнює їх постійну прописку при певних календарних святах, ми звернулися до досвіду вивчення ворожильних обрядів у загальнорумунському ареалі. Співставлення комплексу дівочих ворожінь жителів Румунії, Молдови та румунів Буковини допомогло визначити найбільш специфічну з них, виявити їх найхарактернішу атрибутику та символіку. Серед них слід виділити: ворожіння з гілкою вишні, яку клали у воду на св. Катерину; випікання коржиків та ворожіння за бобами напередодні св. Андрія; обряд «верджел» на св. Василя; обряд «стіл віщуна», ворожіння за допомогою ложок напередодні Різдва; обряди, пов'язані з обходом священика на Водохреща; ворожіння за допомогою непочатої води та крашанок на Великдень; засівання «чудодійного» часнику, «любовного» василька, обряди «розкопування» беладони на св. Георгія. Решта ворожінь, маючи мобільний характер, могли бути проведені під час різних календарних свят.

Для обґрунтування вище сказаного, наведемо приклад з коржиками, що в східнороманській традиції проводиться напередодні св. Андрія. Визначення нами даного обряду як «андріївського» зумовлено тим, що у більшості випадків він практикувався буковинськими румунками саме в переддень св. Андрія, що, окрім того, підтверджується загальнорумунською традицією. Згідно з нею, ворожіння з «андріївським коржиком», «коржиком Індрелуши»,

«Андрелушкою» поширене майже у всій Румунії [400, с. 340-343; 440, с. 112; 670, с. 502; 397, с. 154].

На основі аналізу етнографічних відомостей ХІХ – початку ХХ ст., проф. О.В.Куручкін визначив, що ворожіння з «балабушками» – один з найтиповіших обрядів андріївських вечорниць майже на всій території України [179, с. 37].

Магія чисел. Для комплексів дівочих ворожінь східнороманського та українського населення Буковини характерне використання певних магічних чисел. Це стосується як кількості учасниць ворожильного обряду, так і числа використаних ритуальних предметів та лічення кілків у плоті. На Буковині магічними вважалися переважно числа «3», «9», «41» та ін. Так, зазвичай, по троє в ніч на св. Андрія збиралися ліпити вареники дівчата у Мамалізі Новоселицького і Ропчі Сторожинецького районів [354, с. 161]. Поширеним на Буковині було ворожіння, під час якого дівчата перев'язували червоною стрічкою 9-й кілок в огорожі. Магічне число «9» зустрічається і в інших ворожіннях: дівчата калатали 9-ма ложками [677, с. 141; 683, с. 94]; ховали ритуальні предмети під 9-ма мисками (*Ниж.П. С.*) [549, с. 161]. Крім того, у ворожінні з мисками досить часто фігурує число «3». Наприклад, дівчата у Байраках ховали під трьома мисками каблучку, квіти і хліб [28, арк. 72]. Магічні числа «3» та «9» широко застосовувані в дівочих ворожіннях українок Буковини. Зокрема, вони так само вибирали дев'ятий кілок у плоті, ховали ритуальні предмети під 3-ма мисками. Під трьома мисками (горнятами) зазвичай ховали хустинку, квітку та ляльку (*Кс. Кцм. Ч.*) [18, арк. 60-64], квітку, обручку та ляльку (*Ши. Кцм. Ч., Сл.Км. Стр. Ч.*) [16, арк. 47-52; 18, арк. 105].

У деяких українських селах Сучавського повіту використовувалося магічне число «7». Так, у Великій Марицеї дівчата ховали ритуальні предмети під 7-ма мисками; у Негостині вибирали 7 кілок у плоті [21, арк. 7-8, 55-60].

У румунів Буковини практикувалось також ворожіння, в якому фігурувало число «41». За ним, напередодні св. Андрія дівчата клали під подушку 41 зернину, – уві сні мали побачити свого судженого [677, с. 142-143].

Ритуальні безчинства парубків. Як засвідчують джерельні матеріали, у

східнороманського та українського населення Буковини як до передодня св. Андрія, так і до інших календарних свят, на які ворожили (переважно різдвяно-новорічного циклу), молодь чинила ритуальні безчинства. До традиційних бешкетувань, що мали збити з пантелику учасниць ворожінь, перешкодити їм у проведенні обрядів або узнати їх результати (вважалося, що розсекречення інформації зводить нанівець результати ворожіння. – *А. М.*) в основному вдавалися хлопці. Так, якщо ворожіння проводились на подвір'ї, хлопці, імітуючи примари, лякали дівчат (*Мг. Нов. Ч.*) [9, арк. 158-159], викрадали ворота або підпирали їх так, щоб господарі не могли вийти (*Ст. Нов. Ч.*) [9, арк. 336-337]. У деяких місцевостях Буковини хлопці викрадали чобіт, перекинутий через хату (*Дц. Нов. Ч.*) [9, арк. 35-36]. Часом виривали перев'язаний дівчиною «віщий» кілок у плоті або мастили його брудом. Були зафіксовані і більш жорстокі ритуальні бешкети: у Стальнівцях Новоселицького району пригадують випадки, коли хлопці забиралися на дах та закривали дошкою димар, що могло мати трагічні наслідки, або крали домашніх тварин [9, арк. 337-339]. Однак, незважаючи на ритуальні безчинства, хлопці відігравали важливу роль у ворожіннях: вони допомагали дівчатам у підготовці до обрядів, куштували приготовлені ними страви, оцінювали їх здібності як майбутніх господинь.

Ворожильні агони. У східнороманського населення Буковини виявлена практика, коли різні гурти дівчат заважали одні одним ворожити. Так, у Магалі Новоселицького району групи дівчат збиралися за належністю до певного сільського кута. За свідченнями респондентів, вони перешкоджали проведенню ворожильних обрядів іншим групам. Для того, щоби залишитися невідомими, вони надягали маски, видаючи себе за хлопців. Метою таких дійств було збити з пантелику інших дівчат, або ж дізнатися про результати ворожінь, щоб мати з чого кепкувати чи жартувати [9, арк. 124-126].

Варто зазначити, що буковинські румунки протягом року вшановували певні жіночі свята, для чого постили з тим, щоб це допомогло успішно вийти заміж. Так, у Молодії жінки замовляли служби св. П'ятниці [765. – Т. 1, с. 139].

У Бросківцях північної частини Буковини та у населення долини р. Суха дівчата постилися 12 великих п'ятниць протягом року: по одній напередодні св. Андрія, Різдва, на Стрітєння, 40 мучеників, Благовіщення, Велику Неділю, Івана Купала, св. Петра, Преображення, св. Марії, Усікновення голови св. Іоанна Хрестителя, Здвиження Чесного Хреста [497, с. 335; 663. – Т. 1, с. 231]. Покровительками дівчат на виданні вважалися св. Покрова, св. Варвара, св. Катерина та ін. [663. – Т. 1, с. 232].

В українців також існували жіночі свята, яких дівчата на виданні відзначали з метою успішного заміжжя. Покровительками відданиць вважали, в основному, св. Покрову, Катерину та Богородицю.

6.4. Класифікація ворожінь за способом проведення

На основі аналізу комплексу дівочих ворожінь у країнах Європи (у тому числі і східних романців), С.Токарев запропонував виокремити ворожіння за такими критеріями: 1) часом проведення (належністю до певних календарних свят); 2) метою ворожіння (хто буде суджений, з якої сторони він з'явиться, хто він за професією); 3) способом проведення [332, с. 63-64]. Зважаючи на специфіку Буковини, де дівочі ворожіння, в одних випадках, були прив'язані до фіксованих календарних свят, а в інших – мали мобільний характер та здійснювалися на декількох святах паралельно, вважаємо доцільним розглянути досліджені обряди за способом їх проведення.

Матримоніальна ворожба за своєю формою є досить різноманітною, має величезну диверсифікацію специфіки проведення. Тому вважаємо доцільним використання принципу класифікації матримоніальної ворожби українців Карпатського регіону за способом їх проведення, запропонований І.Г.Чеховським [354].

На основі цього аналіз колективних ворожильних обрядів вважаємо необхідним здійснити у такій послідовності: обряди з предметами домашнього та господарського вжитку; з ритуальними стравами; обряди, пов'язані з водою; ворожіння за рослинами; обрядовий галас; ворожіння за лічбою; тлумачення

поведінки тварин та птахів; обряди зі взуттям; обряди імітації сівби;

Індивідуальні ворожіння зазвичай проводились після завершення колективних. Як правило, індивідуальні дієства відбувались опівночі, під час них дотримувались певних ритуальних правил, наприклад, бути без одягу, з розпущеним волоссям, зберігати мовчання тощо. З індивідуальних ворожінь можна виокремити такі: обряди викликання «пророчого» сну; тлумачення образу нареченого за його зображенням; звертання до зірок; ворожіння з кажаном.

Варто зауважити, що класифікації підлягали тільки найхарактерніші для Буковини дівочі ворожіння. Тому наголошуємо на її певній умовності. Групи обрядів у нашому випадку подані залежно від ступеня їх поширеності на території Буковини. З огляду на те, що деякі ворожильні обряди могли умовно належати до різних з наведених груп (наприклад, ворожіння з водою та васильком), під час їх класифікації ми спиралися на головні компоненти, виявлені за допомогою типологізації.

Слід також звернути увагу на існування тісного зв'язку між мантичними та магічними обрядами. Це виглядає цілком природним, адже під час їхнього виконання часто використовується подібні техніка та прийоми. Найкраще зв'язок між магією та мантикою проглядається у більш складних ворожильних обрядах, які проводились, зазвичай, у разі недосягнення успіху під час календарних ворожінь.

Календарні ворожіння

Обряди з предметами домашнього та господарського вжитку

Ворожіння за допомогою кухонного начиння давало змогу вгадати характер та заможність майбутнього нареченого. **Карта Е 2.1** засвідчує, що ворожильний обряд за захованими під мисками предметами є розповсюджений повсемісно на всій території проживання румунів, молдаван та українців Буковини.

Проведена нами типологізація ворожильного обряду свідчить про те, що

дівчата зазвичай ховали невизначену кількість різноманітних предметів під мискою або решетом, а потім виймали навмання і тлумачили значення кожного з них. Як правило, дівчина підходила із зав'язаними очима до столу, на якому були заздалегідь розкладені декілька чи стояла одна миска і виймала якийсь предмет. Тлумачити долю кожної учасниці могли спеціально запрошена для цього бабця, газдиня, або ж старша, досвідчена дівчина.

У практикуванні ритуалу існували певні відмінності: предмети (кількістю 5-10 шт.) ховали під однією чи декількома мисками; ховали один предмет під одну миску (зазвичай хустку [486. – № 74, с. 1]); два предмети під двома мисками (рушник – вийде заміж; хустка – ні (*Дн. Нов. Ч.*)) [9, арк. 34-35; 34, арк. 84; 536, с. 364]; три предмети під трьома мисками (кілочко, квіти, хліб) у Байраках Герцаївського р-ну [28, арк. 72].

В українок Буковини суть обряду збереглася, водночас спостерігаються певні відмінності в атрибутиці та тлумаченні дівочих ворожінь. Наприклад, вони ховали три ритуальні предмети під трьома мисками: хрест (означає смерть), вінок (одруження), лялька (безчестя) [140, с. 52]; хустинку (вийде заміж упродовж року), квітку (ще рік ходитиме у дівках) та ляльку (матиме позашлюбну дитину) [16, арк. 47-48; 18, арк. 60-64, 103-104].

Варто зазначити, що подібні ворожіння існували на всій території Румунії [448, с. 40; 608. – Т. 1, с. 141; 667, с. 267; 683, с. 100-102; 726, с. 136].

«Перев'язування» вулиці. Увечері напередодні св. Андрія дівчата «перев'язували» вулицю мотузкою. Відтак, сховавшись за огорожею, спостерігали за перехожими. Котрий із хлопців натикався на мотузку, тому судилося стати нареченим дівчини, яка її перев'язала. **Карта Е. 2.1** вказує, що центр розповсюдження мантичної практики «перев'язування» вулиці локалізується на території проживання молдаван Новоселицького р-ну. У румунів інших буковинських зон вона зустрічається рідко. Ця практика частково відома і в українців Буковини. Так, у 70-х рр. XIX ст. Г.Купчанко згадав про ворожіння, за яким дівчина прив'язувала нитку до стовпів воріт і вірила, що той, хто її порве, стане нареченим [177, с. 385-386].

Ворожіння за розплавленим воском, свинцем чи оловом. Як засвідчують джерельні матеріали, воно розповсюджене повсемісно як у румунів і молдаван, так і в українців Буковини (див. **карту Е. 2.1**).

Ворожіння проводилося дівчатами у хаті при запаленій свічці [611. – Т. 1, с. 51-53] і мало на меті передбачення роду занять майбутнього нареченого. Для цього ритуалу найчастіше використовувався віск [9-12; 611. – Т. 1, с. 55-57]. Згідно з цим обрядом, дівчина капала у воду дві краплинки воску від запаленої свічки [611. – Т. 1, с. 55-57], якщо краплинки з'єднувалися – дівчина вийде заміж. Дане дійство було характерне і для молдаван Бессарабії. Зокрема, за свідченнями А.Защука молдавські дівчата також зливали віск та олово [121, с. 487-488]. Аналогічними були й ворожіння за розплавленим свинцем, оловом, білком вилитими у миску з водою. Значення мала форма, якої вони набували у воді. Це означало професію майбутнього нареченого.

Обряди з ритуальними стравами

Випікання коржиків напередодні св. Андрія. Це колективне ворожіння, зафіксоване у східнороманського та українського населення Буковини, характерне для всього ареалу проживання східних романців та слов'ян. Кожна з дівчат пекла коржики [9-12; 28, арк. 74; 611. – Т. 1, с. 55, 102; Т. 2, с. 61], варила вареники [9-12; 354, с. 161; 497, с. 406; 611. – Т. 1, с. 55, 141; 497, с. 406], галушки [9-12; 36, арк. 114], шматочки тіста чи мамалиги на маслі чи олії [9-12; 611. – Т. 1, с. 55], коржики з мамалиги та бринзи [547, с. 242-244], «балабушки» [9-12; 34, арк. 84-85]. У Красноільську Сторожинецького району у ворожінні використовували шматочки ковбаски [12, арк. 10-12], у Геїнештях Сучавського повіту – шматочки сала [611. – Т. 1, с. 55] (див. **карту Е. 2.2**).

У випіканні дотримувались певної послідовності. Так, спочатку наповнювали кукурудзяною мукою миску, потім кожна дівчина почергово витягала з криниці відро води, набирала в рот непочатої води і виливала у посудину з мукою. У деяких місцевостях ці дійства ускладнювалися, а саме, у с. Білка (південна частина Буковини) дівчата приносили воду з криниці до хати на колінах [611. – Т. 1, с. 104-105]; у бессарабській частині Чернівецької області

кожна дівчина додавала до своєї миски з водою 9 наперстків муки та стільки ж солі, воду приносили 9 разів з криниці (*Мш. Нов. Ч.*) [9, арк. 302-303]. Випічку виставляли на підлозі і кликали до хати пса або kota. Послідовність, з якою собака чи кіт з'їдали випічку, вказувала на уявну черговість заміжжя дівчат. Нез'їдений виріб віщував власниці довічне дівування.

У цьому контексті варто зауважити, що ворожіння з балабушками у праці «З побуту бессарабських румунів» (1914) визначене автором П.Сирку як одне з найпоширеніших обрядів румунок Бессарабії [324, с. 176]. Цей вид ворожильного ритуалу поширений в українців Чернівецької та сусідніх областей і майже не відрізняється від румунського (див. **карту Е. 2.2**).

Отже, найбільш характерними ритуальними стравами, які використовуються у ворожінні східнороманського населення Буковини, що видно з **карти Е. 2.2**, є коржики та вареники. Що стосується терміну «балабушки», то він зустрічається в основному у молдаван та українців бессарабської частини Чернівецької області. Карта засвідчує, що у румунів і молдаван найбільше використовуються у ворожінні коржики, у той час як вони майже повністю відсутні в українців Буковини, натомість там побутують свої відмінні страви – галушки, мандрики, пампушки, пироги.

Поширеним на Буковині був обряд виготовлення *«пересоленого» коржика*, якого з'їдали на ніч. Уві сні дівчина мала побачити свого судженого, який дасть їй напитися води [9, арк. 52-53; 10, арк. 20-22, 81-83; 36, арк. 114; 401, с. 213; 663. – Т. 1, с. 155]. Цей обряд широко практикувався на всій території Румунії [537, с. 244; 683, с. 115; 758, с. 21]. Обрядове дійство з пересоленим коржиком відоме і в українців Буковини.

Із ритуальними святвечірніми стравами пов'язане, імовірно, *«стіл Віщуна»* («Masa ursitorului»). Цей обряд зафіксований Т.Памфіле у Сереті. За ним, дівчина опівночі напередодні Різдва клала у миску потрохи з кожної святвечірньої страви і ставила миску на призьбу під вікном, запрошуючи пригоститися тінь судженого. У вікні вона мала побачити обриси свого майбутнього нареченого [683, с. 102].

Обряди, пов'язані з водою

Ворожіння біля криниці належить до найбільш ризикованих у моральному плані колективних дівочих обрядів (*Ст. Нов. Ч.*) [9, арк. 340-341]. Однією з умов проведення дійства була часткова чи суцільна ритуальна оголеність учасниць. Так, у Нижніх Пиртівцях під час ворожіння приходили до криниці простоволосі та голі, у Рошканах та інших місцевостях Буковини – у нічних сорочках та з розплетеним волоссям [547, с. 242-244; 549, с. 164-165]. Час проведення ритуалу – північ. **Карта Е. 2.3** засвідчує, що ворожіння біля криниці розповсюджено повсемісно на Буковині і є однією з найбільш поширених обрядових дійств групи мантичних обрядів, пов'язаних з водою. Дане ворожіння менше характерне для українців Буковини, відоме у західних слов'ян [84, с. 215].

Ворожіння із «містками». За цим ворожінням, напередодні Нового року дівчата по черзі «прокладали» через річку «мостики»; уздовж містка стелили пояси, переходили по ньому через річку тричі і кидали у воду пучок васильку. Якщо букетик відносило течією вниз – дівчина вийде заміж, якщо васильок залишався на місці – ні [611. – Т. 1, с. 96-97]. Так само «прокладали містки» через криницю. На місток ставили васильок, вірячи, що уві сні побачать нареченого, з яким йтимуть по цьому містку. Наступного дня придивлялися, чи покритися васильок інеєм, – у такому разі наречений буде багатим; якщо ні – бідним (*Рес. С., Уди. С.*) [611. – Т. 1, с. 100-102]. У Динівцях Новоселицького р-ну у 1971 р. було зафіксовано «будування» містка через річку за допомогою очерету, взятого з покрівлі прибудови [34, арк. 84-85].

Згідно **карти Е. 2.3** цей обряд належить до малопоширених ворожінь і зустрічається фрагментарно лише у деяких зонах проживання східнороманського населення, знаходиться у процесі деградації і зникання.

Ворожіння з непочатою водою та крашанкою у румунів Буковини було приурочене до Великодня. У миску з непочатою водою клали крашанку та срібну монету, потім вмивалися цією водою. Підносячи крашанку до обличчя, дівчина промовляла такі слова: «Să fiu sănătoasă / Și obrazul să-mi fie roșu ca oul;

/ Toți să mă dorească și să mă aștepte / Așa cum sunt așteptate ouăle de Paști; / Să fiu iubită / Ca ouăle în ziua Paștelor» / «Щоб я була здоровою / Та щоки рум'яними, як крашанка; / Всі щоб бажали і чекали / Так, як бажають і чекають великодніх крашанок; / Всі щоб любили, / Як крашанки на Великдень» [405, с. 19].

Дівочі ворожіння, приурочені до Великодня, в яких фігурують крашанки та непочата вода, відомі на всій території Румунії [400, с. 233-234; 650, с. 149]. Воно широко поширене в українців Буковини.

Ворожіння за рослинами

Найпопулярнішими рослинами у дівочих ворожіннях буковинських румунок були васильок, часник, бузок, вишня тощо. Так, у Петрівцях «королем рослин» вважали васильок, ним прикрашали волосся, затикали за пояс [765. – Т. 1, с. 5]. На Буковині як рослину кохання пошановували також любисток, використовували його у заклинаннях та носили за поясом [765. – Т. 1, с. 139].

Ворожіння, в яких фігурують вода і васильок, в основному практикуються румунами південної частини Буковини, а також передгірської зони Чернівецької області. У бессарабській частині Чернівецької області обряд маловідомий (зафіксовані деякі його різновиди - *Бл. Нов. Ч., Дц. Нов. Ч., Мг. Нов. Ч.*) [9, арк. 3-4, 48-49, 124-125] (див. **карту Е. 2.3**).

Ворожіння за гілками вишні напередодні св. Катерини. Зазвичай дівчата зрізали ці пагінці у своєму та чужому саду, клали у посуд із водою та чекали, щоб розпустилися бруньки до Різдва. Вірили: якщо розпустяться – дівчина вийде заміж наступного року (*Ми. Нов. Ч., Дц. Нов. Ч.*) [9, арк. 50, 302].

Ідентичний обряд, хоча з деякими відмінностями, побутував в українців Буковини. У різних її місцевостях дівчата зривали вишневі гілки в дні різних календарних дат: напередодні св. Катерини [14-18].

Порівнявши з близькими за змістом звичаями інших народів, проф. О.В.Курочкін припустив, що в Україні використання для ворожіння квітучої гілки – явище досить пізнє. За ним, первісна функція цього ритуального атрибута – аграрно-виробнича (магія родючості): з живою зеленню (гілками фруктових дерев) ходили, очевидно, поздоровляти з Новим роком – так, як це

нерідко відбувається у болгар, румунів, молдаван [179, с. 32].

Існує цілий комплекс дівочих ворожінь за рослинами, приурочений до дня св. Георгія, а саме: *сіяння «чудодійного» часнику, «любовного» васильку, «викопування» беладони* тощо (див. **карту Е. 2.3**). «Чудодійний» часник дівчата засівали вранці на св. Георгія та зберігали увесь рік до того ж свята. Наступного року, на св. Георгія, вони з'їдали цей часник – це повинно було сприяти швидкому заміжжю (*Удиш. С.*) [611. – Т. 3, с. 190-192]. Даний ритуал має багато спільного з обрядом «охорони» часнику на «андріївських вечорницях», який побутував на півдні Молдови. На цих вечорницях дівчата або дві старі бабці охороняли «чудодійний» часник від хлопців, які намагалися його поцупити. У цей же день до сходу сонця, у Босанчах і Міговенах південної частини Буковини та у Теремблечі та Дубівцях її північної частини, сіяли «любовний» васильок. Доглядали за ним з любов'ю, поливали з рота непочатою водою. Він мав здатність притягувати кохання до дівчини, для цього його носили за поясом або прикрашали волосся [397, с. 150-152; 515, с. 95].

Карта Е. 2.3 вказує, що ритуал сіяння «любовного» васильку повторює в основному ареал розповсюдження ворожінь, в яких фігурують вода і васильок. Ця ж карта засвідчує, що ритуал «викопування» беладони належить до рідкісних дівочих ворожінь, він зафіксований лише у лісистих місцевостях (передгірська зона Буковини) та знаходиться у процесі повної деградації. Ритуал невідомий молдаванам Новоселицького р-ну.

Суть обряду полягала у викопуванні беладони («*mătrăgună*» – «*Atropa belladonna*») – квітки, що проростає у глухих місцях лісу. До лісу із собою брали харчі, пляшку горілки, чисті скатертину та рушник [261, с. 157], у деяких селах – пляшку вина та дві паляниці (*Міг. С.*) [611. – Т. 3, с. 190-192]. По дорозі пританцьовували з пляшкою та паляницями у руках. Знайшовши беладону, співали і хороводили навколо неї, вітали квітку гарними словами, поливали горілкою чи вином, а самі пригощалися. Беладону викопували палицею від мітли, у ямку кидали декілька листків з куща і залишки їжі, потім засипали землею і кропили рештками принесеної горілки чи вина. Танцюючи з

паляницями у руках, поверталися додому. По дорозі не можна було ні з ким розмовляти [611. – Т. 3, с. 192]. Метою ритуалу було причарування до себе хлопців, досягнення успіху на танцях та багатства у житті.

Обряд з беладаною був зафіксований нами у с. Валя Кузьміна Глибоцького району як такий, що побутує нині. Тут у похід до лісу може вирушити як сама дівчина, так і в супроводі подруг. Знайшовши квітку, дівчата шанували її, оголені танцювали навколо неї і просили пробачення, що мають зірвати. Зберігся і ритуальний текст, який примовляли, коли зрізали беладону: «Mătrăgună floare bună / măritămă într-astă lună, / Dacă nu în asta lună / În altă lună» / «Беладано, добра квітко / Одружилась би я цього місяця, / Якщо не цього місяця, / То наступного» [11, арк. 53-54].

«Святгеоргіївські» обряди набули поширення на всій території Румунії. Так, на півдні Молдови дуже популярний обряд засівання «любовного» васильку [726, с. 138], на Мараморощині та Оаші – «викопування» беладони [400, с. 224-225; 650, с. 141]. Прикметно, що в Оаші обряд «викопування» беладони виконувався також і на Зелені свята. Ритуальні танці навколо квітки здійснювалися без одягу [650, с. 207].

Ворожіння за вінками напередодні Івана Купала. На відміну від широко практикованої у східнороманського населення Буковини цілої серії матримоніальних ворожінь, приурочених до дня св. Георгія, в українців спостерігається відмінний від них ворожильний обряд, приурочений до Івана Купала – за вінками, пущеними на воду. Він має обмежений ареал поширення в українського населення Чернівецької області. Про існування у наш час ремінісценцій даного ворожильного обряду свідчать відомості, зібрані нами в чотирьох селах Чернівецької області: Зелений Гай Новоселицького, Бабин Кельменецького, Черепківка Глибоцького та Недобоївці Хотинського районів. В інших досліджених нами населених пунктах, обряд не задокументований (див. карту Е. 2.4).

У працях румунських і молдавських дослідників другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (С.Ф. Маріана, Д.Дана, Є.Нікуліце-Воронки, А.Матесевича,

П.Сирку) немає свідчень про практику ворожіння з вінками, пущеними на воду.

Ворожіння із рослинами більше притаманні східнороманському ніж українському населенню Буковини. Однак їхнє використання, особливо базиліку, у дівочих ворожіннях зустрічається у південних слов'ян. За їхніми уявленнями, базилік здатний викликати і зберегти любов та подружню вірність. Як приворотне зілля його зашивали в поділ плаття (Словаччина). Болгари вірили, якщо заволодіти базиліком з вінків молодого і молодої і розсіювати його насіння у своєму саду, це прискорить прихід сватів. За гілками базиліку ворожили про заміжжя. Для цього галузку залишали взимку на ніч у воді, а вранці дивилися, чи покрилась рослина інеєм [314. – Т. 1, с. 131-133].

Обрядовий галас

«Калатання» ложками напередодні Різдва. Обряд, на нашу думку, зберігає з одного боку тісний зв'язок із святвечірніми ритуалами вшанування душ прашурів, з іншого – у минулому був спрямований на створення обрядового галасу, що мало посприяти у ворожінні. Так, з метою вгадування майбутнього нареченого, дівчата напередодні Різдва виносили надвір ложки, якими їли кутю, і калатали ними у миску. З якого боку загавкає собака – з того боку прийдуть свати (*Мг. Нов. Ч., Ст. Нов. Ч., Сер. С.*) [9, арк. 124, 337; 487. – № 2, с. 1-2; 611. – Т. 1, с. 59-60]. Якщо собака гавкала з боку цвинтаря – дівчина помре [663. – Т. 1, с. 186]. У багатьох румуномовних селах молодь виходила з немитим посудом чи ложками та калатала ними об кут хати (*Кл. Грц. Ч., Пт. Грц. Ч., Бц. Стр. Ч.*) [10, арк. 77-83; 515, с. 54] (див. **карту Е. 2.5**).

Найархаїчним за формою є ворожіння відданиць у Тарасівцях Новоселицького району. Тут напередодні св. Катерини вони виходили надвір з мискою каші і били по воротах макогонами, припрошуючи судженого до вечері спеціальними словами [9, арк. 377-378]. У долині р. Суха виходили на подвір'я після ткання полотна, ставали ногою на стержень верстата та слухали, звідкіля пролунає собачий гавкіт [497, с. 406-407].

Обряди з ложками та ритуальними святвечірніми стравами побутували на всій території Румунії та Молдови [667, с. 271]. Цей ворожильний ритуал

широко поширений в українців, причому, від східнороманської традиції відмінний лише незначними деталями.

Ворожіння за лічбою

Ворожіння на кілках плоту проводилося дівчатами на виданні зазвичай напередодні св. Андрія чи Нового року. «Пророчий» кілок (дев'ятий чи десятий за рахунком) належало вибрати із зав'язаними очима, наосліп. Його позначали червоною ниткою або стрічкою (також базиліком [93, с. 201]), носовичком (*Кк. Глб. Ч.*) [11, арк. 150-151] а вранці наступного дня, чи зразу ж, визначали вигляд та заможність майбутнього нареченого [9-12; 28, арк. 72; 34, арк. 84-85; 536, с. 363; 547, с. 242-244; 549, с. 164-165] (див. **карту Е. 2.5**). У Мамалізі, Ропчі [354, с. 161], Ступці, Белеченах, Босанчах, Реусенах, Тодірештях, Фонду Молдовей, Воловці, Нових і Старих Фратівцях та Білці дівчата підходили до огорожі геть оголені, із зав'язаними очима і рахували у зворотному порядку 9-й кілок [611. – Т. 1, с. 94-95].

У Балківцях, Колінківцях, Несвої, Тарасівцях прямий кілок вказував на гарного, стрункого нареченого; зігнутий – на горбаня; із сучками – на вузлуватого; короткий – на низькорослого; довгий – на високого зростом; тонкий – на худого [9, арк. 3-4, 376-380; 12, арк. 110-112].

Варто зазначити, що ворожіння на кілках плоту поширене як в українських селах Чернівецької області України [14-18; 354, с. 173-174]; так і в Сучавському повіті Румунії [21] (див. **карту Е. 2.5**).

Тлумачення поведінки тварин та птахів

Ворожіння за поведінкою свині. Чи не найпопулярнішим з цієї групи обрядів на терені Буковини було ворожіння за поведінкою свині. Згідно із ритуалом, дівчата підходили до стайні і припрошували у свині коли вони віддадуться [9-12; 357, с. 225; 486. – № 79, с. 2; 611. – Т. 1, с. 94-95]. Якщо свиня відгукнеться за першим разом, то дівчина вийде заміж того ж року. Якщо ж не озоветься, дівчина зверталася до неї вдруге. Якщо і на цей раз не відізветься – дівуватиме довіку. Для посилення ефекту у Рошканах Сучавського повіту до свині підходили зі змішувачем мамалиги [547, с. 242-244].

Карта Е. 2.5 засвідчує той факт, що дане ворожіння відоме в українців переважно історичної Буковини (Вижницький, Путильський, Кіцманський, частково Новоселицькому р-нах). У той же час, у румунів і молдаван ворожіння за поведінкою свині розповсюджене повсемісно. Не існує свідчень про це ворожіння в українців Сучавського повіту.

Ворожіння за поведінкою домашньої птиці. Кожна дівчина насипала в свій кухоль трохи пшениці чи іншого зерна. Запускали півня, який клював зернини з кухлів. Черговість клювання свідчила про порядок, за яким дівчата вийдуть заміж. Якщо півень оминав чиясь посудину, вірили, що в тому році дівчина не візьме шлюб (*Мг. Нов. Ч.*) [9, арк. 222-223].

У Стальнівцях Новоселицького району півневі пропонували цілу низку предметів. Долю визначали за тим, до чого він найперше доторкнеться чи що клюне. Якщо крупу – це віщувало багатство на майбутнє, хліб – урожай, ножиці – те, що наречений буде кравцем, золу – курцем, вугілля означало довічне дівування, монети – багатство, дзеркало – що чоловік буде чепурним, воду – п'яницею [9, арк. 336-337].

Віщування долі за поведінкою домашньої птиці поширені також на теренах Румунії [617, с. 338; 618, с. 5; 667, с. 267].

Ворожіння з допомогою півня набули значного поширення в українців Буковини: на Новоселиччині (*Зл.Г. Нов. Ч., Тп. Нов. Ч.*), Заставнівщині (*Кд. Зст. Ч.*), Вижниччині (*Бг. Вжн. Ч., Вк. Вжн. Ч.*), Сторожинеччині (*Сл.Км. Стр. Ч.*), Путильщині (*Дх. Птл. Ч.*), Кіцманщині (*Кс. Кцм. Ч.*), Кельменеччині (*Бб. Клм. Ч.*), Сокирянщині (*м. Скр. Ч.*) та ін. [14-18].

До цієї групи ворожінь слід віднести також **ворожіння за летом сонечка** (бедрика). Воно характерне для всієї території Буковини, причому проводилося як дівчатами, так і хлопцями. Згідно з ним, дівчина брала на долоню цю комашку і спостерігала, в якому напрямку вона злетить – в тій стороні й одружиться. Під час цього ворожіння примовляли такі слова: «Buburuză, bubura / Încotro îi zbură / Acolo m-oî însura (mărita)» / «Сонце, сонечко, / Куди полетиш, / Там і одружусь (віддамся)» (*Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 379-380].

Обряди із взуттям

Східнороманське населення Буковини широко практикувало **ворожіння з чоботом**. Воно полягало, як правило, у перекиданні чобота через хату. Куди вказував його носок, з того боку й засилатимуть старостів [9-12; 28, арк. 72; 34, арк. 84-85; 611. – Т. 1, с. 59-60] (див. **карту Е. 2.5**). У деяких місцевостях дівчата перекидали через хату домашню туплю, постолі, калоші або «рестеу» (предмет упряжі волів). У Магалі Новоселицького району вірили, що перекинений чобіт обов'язково потрібно знайти, бо загубити його – означало занапастити своє життя [9, арк. 227-228].

В українців воно проводилося ідентично зі східнороманською традицією [14-21; 354, с. 175] (див. **карту Е. 2.5**).

Жіноче взуття фігурує ще в одному ворожильному обряді, який побутував у румунів Буковини. Учасниці колективних ворожінь викладали поперемінно своє взуття одне за одним від вікна до дверей. Чиє «дійде» першим до дверей – та дівчина найшвидше вийде заміж [9, арк. 281-282; 10, арк. 23; 11, арк. 34-35].

Обряди імітації сівби

За твердженням дослідників традиційної культури слов'ян Л.Виноградової та С.Толстої, більш специфічним для Андрієвого дня вид ворожінь – «посівання» льоном чи коноплею хати та біля неї, під вікнами свого обранця чи хлопця на ім'я Андрій, на дорозі, на перехресті, подеколи худоби (поліс.). Ритуал здійснювався увечері чи вночі після дня посту і молитви. Дівчата роздягались догола чи знімали сукні, «засіяне» насіння «боронували» фартухом, сукнею, чоловічими штанами. Подібні ворожіння відомі у Південній Польщі, Карпатах, Східній Словаччині, на Поліссі, Україні [314. – Т. 1, с. 109].

Даний обряд поширений в українців Чернівецької та сусідніх із нею областей. Найтиповішим для українців Буковини було «засівання» на подвір'ї оголеною дівчиною конопель напередодні св. Андрія (*Мл. Вжн. Ч.*) [354, с. 166]. Насіння зазвичай вона «боронувала» частиною свого одягу, як-от спідницею чи горботкою. При цьому примовляла: «Андрію, Андрію! / Я на тебе коноплі сію; / Спідницею волочу, – / Бо дуже заміж хочу. / А ще хочу знати / З

ким маю шлюб брати.» [14-18; 21, арк. 61-62].

Крім того, цей обряд притаманний побуту східнороманського населення Буковини. Та, на відміну від українців, дійство у румунок та молдаванок мало мобільний характер і відбувалось зазвичай напередодні св. Василя (Нового року) і рідше в надвечір'я перед св. Андрієм. Як свідчать джерельні матеріали, хоча обряд виконувався із незначними відмінностями від українців, у своїх ворожіннях румунські та молдавські дівчата зверталися до св. Василя. Спостерігається також відмінний текст дівочих звернень. Так, У Білці сучасного Сучавського повіту та Красноільську Сторожинецького району Чернівецької області відданиці ввечері напередодні св. Василя йшли до дровітні і розкидали там сім'я конопель. Потім брали пояс і «боронували» його, примовляючи: «*Iată-mi fac brâul meu grasă, / Și mă visez la noapte măritată, / Culegând cânepă laolaltă / Cu alesul meu, / Cu ursitul meu, / De trei ursite ursat, / De Dumnezeu dat / De buni oameni îndemnat.*» / «Ось я поясом бороню, / І побачусь уві сні одруженою, / Збираючи коноплі / З моїм обранцем, / З моїм судженням, / Трьома віщунками провіщеним, / Богом даний, / Добрими людьми покликаний». Потім клали пояс під подушку й уві сні мали побачити майбутнього нареченого [611. – Т. 1, с. 100-102].

Карта Е. 2.4 засвідчує той факт, що обряд імітації сівби розповсюджений повсемісно як в українців Чернівецької області, так і Сучавського повіту. Обряд відомий також румунам Буковини, не є характерним для молдаван Новоселицького району.

Хоча дане ворожіння у східнороманського населення Буковини і дещо відмінний від того, який проводили українські дівчата: приуроченість до Нового року, звернення в ритуальному тексті до св. Василя, слід зауважити, що обряд «засівання» сім'ям конопель майже не відомий на інших територіях проживання румунів.

Можна припустити, що колись цей обряд призначався для забезпечення високого врожаю конопель. Крім того, така магічна практика має багато спільного із поширеним у східних романців обрядом ходіння з плугом. У цьому

контексті поділяємо думку проф. О.В.Курочкіна про контамінацію у розглянутому прийомі ворожіння найдавніших аграрних і більш пізніх шлюбних мотивів [179, с. 36].

Індивідуальні ворожіння

Індивідуальні ворожіння, як правило, завершували колективні ігрища або відбувалися окремо від них. Здебільшого вони були пов'язані з викликанням «віщого» сну чи тлумаченням образу нареченого за його зображенням. Характерні ці дійства для всіх регіонів Буковини і є більш складними за способом проведення.

Обряди викликання «віщого» сну. Викликали «віщій» сон за допомогою різноманітних ритуальних предметів, які, зазвичай, клали під подушку. У східнороманського населення Буковини найчастіше використовували шматок мамалиги, сіль, гребінець, дзеркало, чоловічі шкарпетки, різні рослини тощо. Так, у Балківцях, Несвої, Тарасівцях Новоселицького району опівночі дівчина клала перед дзеркалом шматок мамалиги з сіллю і, розчісуючи волосся гребінцем, примовляла: «Хто мій суджений, щоби я його побачила!». Після цього люстерко, гребінець, мамалига та сіль ховалися під подушку. На світанку залишалось лише згадати хлопця, який їй наснився [9, арк. 4-5; 376-377].

У Драниці також побутувало ворожіння, за яким, лягаючи спати, дівчина ставила під ліжко миску з водою, а поверх неї робила місток і просила св. Андрія, щоб їй приснився наречений [9, арк. 49-50]. У Геїнештях південної частини Буковини наприкінці XIX ст. дівчата для того, щоб побачити уві сні майбутнього нареченого напередодні св. Василя брали васильок від дзвіночка колядника, клали під язик стеблинку і лягали спати. Вночі мали побачити судженого [611. – Т. 1, с. 9].

Тлумачення образу нареченого за його зображенням

Дана група індивідуальних ворожінь належить чи не до найскладніших обрядів у виконанні дівчат на виданні. На це вказує використання люстерка, що символізувало у свідомості народу межу між земним і потойбічним світом, а також води, яка відігравала роль посередника у звертанні до потойбічних сил. У

румунів Буковини цей вид ворожінь вважався найнебезпечнішим. Під час нього заборонялося роззиратися навсєбіч, розмовляти. Ритуал повинен був виконуватись в чіткій послідовності переважно саме опівночі.

Ворожіння з люстерком. Згідно з ним, опівночі дівчина залишалася у кімнаті на самоті, сідала з запаленими свічками у руці перед люстерком (*Мг. Нов. Ч., Ми. Нов. Ч.*) [9, арк. 226-227, 304-305]. Через деякий час вона мала побачити у дзеркалі відображення майбутнього нареченого. Цей ритуал у деяких місцевостях Буковини проводився з певними відмінностями: замість свічки, у руці тримали склянку води, перед початком дівчина розплітала волосся та роздягалася догола тощо. Подекуди у це ворожіння впліталися елементи ритуальної оголеності. Так, наприкінці ХІХ ст. було записане ворожіння, згідно з яким, щоб побачити майбутнього нареченого, дівчина приносила до хати відро води, повністю роздягнена тричі обходила хату, після чого, тримаючи у руках запалену свічку, дивилася через люстерко у воду, де мав з'явитися образ судженого (*Мг. Нов. Ч.*) [611. – Т. 1, с. 103-104].

Відомо багато прикладів посилення ефекту даного ворожіння. Так, у Магалі Новоселицького району опівночі виходили на подвір'я, спрямовували люстерко так, щоб бачити місяць і вірили, що у люстерку з'явиться лик судженого [9, арк. 227]. Практикувалося також ворожіння з 2-3 дзеркалами [9, арк. 340; 11, арк. 150-151; 354, с. 181]. Наприклад, у Стальнівцях Новоселицького р-ну дівчина сідала перед великим дзеркалом і маніпулювала маленьким, створюючи своєрідний «коридор» відображень. В кінці «коридору» вона намагалася розгледіти обличчя майбутнього нареченого [9, арк. 340-341].

Варто відзначити, що ритуали з люстерком широко відомі і в Румунії, особливо у південній частині історичної Молдови [726, с. 135-136] та Мараморощині [400, с. 331] напередодні Нового року, св. Василя та Водохреща.

Ворожіння із дзеркальцем та свічками з незначними відмінностями притаманне й українцям Буковини (*Бг. Вжн. Ч., Вр. Зст. Ч., Тп. Нов. Ч., Ви. Скр. Ч., м. Скр. Ч.*) [14-18; 354, с. 181].

Звертання до зірок

Даний різновид індивідуальних ворожінь поширений на всій території регіону, різняться лише тексти, виголошені під час проведення (*Мл. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч., Чд. Стр. Ч., Геїн. С.*) [9, арк. 281-282, 377; 12, арк. 93-94; 603, с. 102]. Так, у Тарасівцях Новоселицького р-ну дівчата виходили опівночі з васильком та водою і зверталися до зірок зі спеціальними словами. У Петрівцях придивлялися уважно до неба, якщо зірка, до якої звертається дівчина, мерехтить, – її бажання справдиться. Дещо складніше цей обряд проводився дівчатами у Геїнештях Сучавського повіту, де дівчина брала «бату» (вузький різнокольоровий пояс з вовни для спідниці) і підкидала його вгору до зірки, примовляючи спеціальні слова. Після того тричі вклонялася на чотири сторони світу, приходила до хати із зав'язаними очима і клала руку на коцюбу, виголошуючи замовляння. Після цього ховала коцюбу і пояс під подушку, лягала на правий бік, схрещувала руки між колінами й уві сні мала побачити свого судженого [611. – Т. 1, с. 96-97]. Дане ворожіння відоме й у населення історичної Молдови [464, с. 191].

Значно поширене це ворожіння також в українців Буковини. В основному, українські дівчата зверталися до молодого місяця опівночі (*Бг. Вжн. Ч., Зл.Г. Нов. Ч., Сл.Км. Стр. Ч.*), рахували зірки (*Сл.Км. Стр. Ч.*), у деяких випадках навіть ворожили на зорях (*Ст.В. Глб. Ч.*) [14-18].

Ворожіння з кажаном

Кажан широко використовувався як приворотний засіб у любовній магії як у східнослов'янській, так і в східнороманській традиції. Приворотні властивості кажана пов'язували з його сліпотою.

Дане ворожіння належить до доволі складних індивідуальних дівочих ворожінь, вочевидь пов'язаних з магією, що мали на меті зачарувати жаданого хлопця. Впійманого кажана дівчина вміщувала у новому горщику, в якому пробивала три дірки. Горщик перевертала догори дном і клала на мурашник. Дівчина повинна була швидко втекти, щоб не чути передсмертних верещань кажана. Рівно на третій день кістки з'їденого мурашками кажана можна

розділити на ті, що мають форму «гачка» і «граблів». Достатньо непомітно зачепити «гачка» парубку, як він до нестями закохається у неї, а якщо відштовхнути його «граблями» – більше не буде залицятися [487. – № 2, с. 2]. Носіння при собі крильця кажана задля кохання було зафіксоване також у Магалі Новоселицького району [683, с. 141]. Поширений цей обряд також на Мараморощині [400, с. 258-259].

Про побутування цього ворожіння в українців Буковини пишуть у своїй праці «Русини на Буковині» Р.Кайндль і О.Манастирський [140, с. 53-54]. Ворожіння з кажаном відоме білоруським, українським та польським дівчатам. Банатські болгари, натираючи руки висушеним кажаном, непомітно торкалися плеча свого обранця чи обраниці – «засліплювали» його, як кажуть у такому разі [314. – Т. 3, с. 104].

Складні обряди з більш глибокою магичною основою

У разі нездійснення своїх мрій під час календарних ворожінь, дівчата іноді вдавалися до більш складних магичних обрядів, що мали на меті зачарувати хлопців, «прив'язати» їх до себе силоміць. Вдавалися до цього в основному старі діви, або ті, кого покинув коханий чи одружився з іншою тощо.

У Тарасівцях Новоселицького району і досі побутують різноманітні дійства та заклинання проти щасливої суперниці, а матері дівчат на виданні вранці ретельно оглядають подвір'я, щоби ніхто за ніч не підкинув чогось із арсеналу «злих» чар. Старожили розповідають, що дівчина або бабка, до якої вона звернулася, могли взяти землю зі сліду щасливішої суперниці, яку заклинали, а також зав'язували 9 вузлів на червоній нитці і закопували на цвинтарі, вимовляючи при цьому слова заклинання: «Нехай сидить у дівках, як одинокий хрест на цвинтарі» [9, арк. 378].

У буковинських румунів найскладнішими обрядовими дійствами для примусового привернення парубка вважалися «принесення чоловіка або хлопця на палиці чи жердині», а також «ворожіння долі». Згідно з першим, дівчина, яка довго не виходила заміж, зверталася до *врежітоаре*. Для цього вона приносила певну річ, що належить жаданому легіню (зазвичай пучку волосся). Після

виконання чаклункою певного обряду і вимовляння спеціального заклинання, вірили, що чоловік чи парубок мав прилинути до дівчини повітрям верхи на жердині (*Джл. С.*) або на палиці (*Вас. С., Рдж. С.*) [652, с. 471-472].

У своїй праці «Русини на Буковині», Р.Кайндль і О.Манастирський зазначили, що українські дівчата просили поради у любовних справах також у *відьом* та *ворожок* [140, с. 53]. Українцям Буковини були відомі також складні магичні ворожіння для «викликання» свого майбутнього нареченого. Так, у Зеленому Гаю Новоселицького району з цією метою дівчина декілька днів поспіль трясла пліт. Сипала довкола сіль та перець, примовляючи: «Я трясу плотом, а пліт – болотом, а болото – чортом, а чорт моїм милим, щоб прийшов до мене через годину». У Киселеві, на Кіцманщині, дуже сміливі дівчата могли вилити спеціальну заговорену воду на дорозі коханого хлопця (зазвичай біля його хати чи обори) [15, арк. 37-38; 18, арк. 62-64].

* * *

Звичаї та обряди, які відносились до соціальної сфери життя, в основному соціально-детермінуючого типу, виступали як регулятори взаємовідносин між членами колективу сільської громади. Вони створювали умови для нормального розвитку суспільства: міжстатевого спілкування та знайомства молоді, їх підготовки до дорослого життя, соціального стимулювання весілля, родинних відносин та інших процесів сімейного життя. Так, вікова ініціація молоді була покликана упорядкувати взаємозв'язки на певному перехідному етапі життя колективу. Прив'язка цих звичаїв до річного календарного циклу є природною – це корелюється з господарською діяльністю сільської громади на рівні днів тижня, або пір року.

Констатовано, що на Буковині до 60-80-х рр. ХХ ст. активно проводились посвячувальні ритуали молоді. Причому, в східнороманського населення Буковини існував як ритуал вікового посвячування дівчат, так і аналогічної ініціації для хлопців. У наш час можна говорити лише про пережитки цих традицій. Єдиний випадок існування посвячувальних ритуалів для хлопців та дівчат у наші дні був зафіксований у с. Магала Новоселицького району.

Ворожильні обряди відігравали суттєву роль у дошлюбному житті молоді і спиралися на власну обрядову традицію. Був відтворений річний цикл свят, напередодні і в день яких ворожили відданиці: св. Андрія, Нового року чи св. Василя, Різдва, Водохреща, Великодня, св. Георгія, Синзиєне та ін., а також пантеон «покровительок» дівчат шлюбного віку – св. П'ятниця, св. Варвара, св. Катерина та ін.

Зафіксовані ритуали, що характерні здебільшого для східнороманського населення Буковини та майже не відомі українцям: 1) ворожіння з беладною; 2) обряди з васильком; 3) обряди, пов'язані з водою; 4) засівання «любовного» васильку та ін. Констатовано, що українцям більше притаманна сукупність ворожінь, пов'язаних із ритуальними стравами.

Матеріали польових досліджень доводять стійке збереження у наші дні традиційних ворожильних обрядів. Спостерігається ідентичність багатьох елементів дівочих ворожінь із прадавніми способами проведення магічних дійств. Насамперед на це вказує їх символіка й атрибутика. Крім того, в основі певних ворожінь є дійства, які відтворюють або імітують життєво важливі заняття стародавньої людини. Одна з причин цього явища – незмінність соціально-психологічного фактора, на якому ґрунтуються ворожильні дійства: безталанність, заздрість, суперництво з одного боку, з іншого – щастя, кохання, бажання створити сім'ю, мати хорошого чоловіка чи жінку тощо.

РОЗДІЛ 7

ДРАМАТИЧНІ ОБРЯДИ РІЗДВЯНО-НОВОРІЧНОГО ЦИКЛУ

На сьогодні у традиційній культурі східнороманського населення Буковини зберігся цілий комплекс драматичних обрядів, зосереджений в основному у святочно-новорічному циклі календарних свят, хоча раніше він мав аналогічне поширення і на маслянично-карнавальний та інші цикли.

Щодо походження всього комплексу зимових драматичних обрядів румунів і молдаван, варто розрізняти час виникнення різних категорій їх елементів. Найдавнішими, на наш погляд, є ритуали зооморфної тематики, в яких основними дійовими особами є коза, кінь, олень, ведмідь та інші представники тваринного світу. Своїм корінням вони сягають первісних часів існування людини. За твердженням Е.Тайлора, дикун шанував тварин за силу, хоробрість або хитрість, приписуючи їм душу, спроможну жити після смерті тіла і зберігати колишні шкідливі або корисні риси й властивості. Згодом, за вченим, це уявлення збігається з думкою, що тварина може бути втіленим божеством, яке бачить, чує, діє – навіть здалека – і чия могутність залишається незмінною і після смерті тіла [325, с. 380]

З огляду на це, деякі дослідники вбачають у зооморфних обрядах елементи не лише аграрно-магічного світосприйняття, але і більш давні традиції мисливства. Аналізуючи мотиви й елементи обрядового дійства *коза*, проф. О.Курочкін висловив упевненість у його первісному ритуальному значенні. Беручи до уваги незначну роль кози в господарській практиці слов'ян (як і румунів. – *А.М.*), і, в той же час, її важливе місце в аграрно-магічних обрядах, вчений справедливо вважає, що ритуальна функція даної тварини успадкована землеробами від мисливців. На підтвердження своєї версії О.Курочкін наводить факти наявності численних зображень кози серед наскельних і печерних малюнків на всьому євразійському просторі, як і свідчення XVI ст. про величезну кількість диких кіз, які взимку переселяються зі степів до лісів, а

влітку навпаки [181, с. 62-63].

Кишинівські етнографи Ю.Філіп і Г.Спатару також вважають, що театралізовані танці *коника* і *ведмедя* зберігають символ приручення тварин, магії полювання. Вони зауважили, на підтвердження своєї думки, той факт, що на Буковині та півночі Молдови до 30-х рр. ХХ ст., окрім маски *ведмедя*, одночасно ходили з прирученим ведмедем [745, с. 10-11].

Процес зміни уявлень про роль тварин у житті людини найкраще, мабуть, проілюстровано схемою еволюції масок, які є незмінними супутниками драматичних обрядів, запропонованою А.Д.Авдєєвим: мисливське маскування з метою відслідкування звірів, мисливські магичні танці, тотемічні танці, маски померлих прашурів, далі – духів, таємних союзів, шаманські, маски матеріальних уявлень – театральні і карнавальні [цит.: 144, с. 186-187]

Найпростіший вид маскування – вимазувати обличчя сажею. Татуювання одноколірне і різнобарвне – вже складніший ступінь маскування. Первісна людина татувала тіло повністю або частково для магичного перевдягання, для визначення приналежності до певного роду. Ще одна зі звичайних форм маскування – одягання хутром навиворіт овечої шкіри чи іншого кожуха. Це не тільки уподібнює людину до звіра – хутро виступає символом родючості. Ймовірно, що в такий спосіб попервах відображався не звичайний звір, а дух природи, який забезпечував добробут [144, с. 189]. К.Леві-Строс, наводить приклад північноамериканських племен *каучан* і *нанаймо*, вказуючи на очищувальну роль маски, яка «вмивала» присутніх, а також приносила людям щастя та сприяла збагаченню [186, с. 28]. А середньовічний карнавал з масками, на думку В.П.Даркевича, був своєрідною грою в гріх для його наступного ганебного вигнання. Карнавальними сміхом, веселощами середньовічна людина долала страх перед усім, що є святим і забороненим, навіть смертю [108, с. 34]. Як помітила Л.В.Покровська, сміх також був одним із актів заклинання на родючість [144, с. 70]. Фольклорний, обрядовий матеріал дав змогу В.Проппу дуже переконливо довести ритуальний землеробський характер сміху, який давні люди сприймали як засіб зародження і відтворення життя.

Щодо формування театральних елементів у румунського народу, то вони пройшли шлях від ритуалів, церемоній і вистав давньої цивілізації фракійських племен і гето-дакських спільнот, які розвивалися паралельно з грецькою і римською культурами, а далі до асиміляції окремих елементів культури давніх слов'ян. Хутрянні і дерев'яні маски, орнаментовані аксесуари із символічним змістом, мімічні танці і сцени пантоміми еволюціонували у рамках магічних ритуалів, але їхнім корінням є первісні ознаки театральної експресії, перевдягання й імітативного видовища, логічні дії, корисні і необхідні під час праці й набуті завдяки раціональному спостереженню за природою. Театральні вистави з масками, походять від самобутнього фонду карпато-балканської цивілізації, зафіксувавши свою внутрішню структуру у Х–ХІІІ ст. [554, с. 41].

У Середньовіччі мистецтво рядження процвітало. Згадаємо з цього приводу процесії ряджених у масках, що зображали незвичайних тварин з усієї планети, представників різних племен і народів тогочасного світу у дні всенародних святкувань на іподромі у Константинополі; карнавали у Нюрнберзі (з 1449 по 1539 рр. ці процесії влаштовували 63 рази), Кельні, Мюнхені та ін. містах Європи [108, с. 109, 314-315; 141, с. 144].

В історіографічній літературі відомі декілька спроб класифікації зимових драматичних традицій, в яких наявний матеріал з Буковини (у даному разі з Чернівецької області – *А.М.*). Проф. Г.К.Бостан запропонував розрізняти їх за представленим суб'єктом, як-от зооморфна тематика (*коза, коник, олень, ведмідь*), фантастична (*Фет-Фрумос* та ін.), міфологічна (*Мерцішор*), релігійна (*Іроди, Три королі*), історична (*Бринковени*), війничська (*Груя Новака, Новечія*), гайдуцька (*Кодрени, Банда Бужора, Жієній, Пеунашул кодрілор*) [411, с. 97].

Зібравши значний експедиційний матеріал з Буковини (Чернівецької області), Бессарабії і Придністров'я, молдавський дослідник Г.Спатару виділив такі елементи обрядових дійств народного театру: 1) драматичні танці (*стільчик, хустинка, жайворонок, коса* та ін.); 2) народні драматизації (*коза, ведмідь, діди, росіяни, гайдуки, турки* та ін.); 3) народна драма (*Кодрени, Бужорени, Жієни, Селянське весілля, Мерцішорул, Маланка*) [376, с. 5-6].

Інший молдавський вчений – Ю.Філіп у своїй праці «Народний театр» (1981) [745] класифікував досліджені явища у такі групи: 1) танці з зооморфними масками: *коза, коник, ведмідь, лелека, олень, баран, лисиця*; 2) гурти з невизначеними суб'єктами: *Селянське весілля, Маланка, Арнаути, Гая, Папаруда, Фет-Фрумос*; 3) гурти з добре структурованими суб'єктами – цю категорію автор у свою чергу поділив на войничські: *Груя луй Новак*; гайдуцькі: *Жіану, Бужор, Кодряну, Пінтя*, рекрутські п'єси (*Роки*) та ін.

Результати етнологічного аналізу порушеної проблеми диктують нам необхідність взяти за основу критеріїв розрізнення історико-етнографічну складову: час виникнення обрядових дійств (насамперед, головних персонажів драматичних обрядів), їхню символіку, календарну приуроченість, вік та склад учасників, матеріал виготовлення ритуальних масок тощо.

На основі цих міркувань, вважаємо за доцільне запропонувати власну класифікацію зимових драматичних обрядів для буковинської етнографічної зони: 1) архаїчні обряди за участю зоо та антропоморфних персонажів (*коза, коник, ведмедь, Маланка, бугай, олень, дід і баба, весілля (наречена), папаруда, Гая*¹). Сюди також слід зарахувати народні драми головними героями яких є казкові та міфологічні персонажі (*Фет Фрумос, рік (12 сестер), стрігої, Мерцішор*); 2) історичні народні драми XVII – XX ст.: А) гайдуцькі народні вистави: *Банда Бужора, Пеуна, Груї, Жояна, Кодряну* тощо; Б) *Константин Бринковяну* та ін.; 3) обрядові вистави з сучасним сюжетом і дійовими особами.

На Буковині спостерігається найбільша концентрація гуртів ряджених персонажів у часовому відрізку від Різдва до Водохреща (особливо на Новий рік). На вечорницях у деяких населених пунктах відтворювались ті ж новорічні драматичні обряди, такі як *стрігої* та ін. Масковані персонажі колись можна було побачити і на похоронах.

Аналіз зимових драматичних традицій, який ми пропонуємо у цьому розділі, вважаємо доцільним подавати відповідно до запропонованої вище

¹ Матеріал про проведення драматичних обрядів *Папаруда* та *Гая* поданий у підрозділі 5.2.7. дисертаційної роботи «Трансформація плювіальних обрядів»;

класифікації.

7.1. Архаїчні обряди за участю зоо та антропоморфних персонажів

Коза (capra)

Ходіння з *козою* є один із найпоширеніших обрядів у східнороманського населення Буковини. **Карта Ж. 3.1** засвідчує, що ритуал *коза* рівномірно розповсюджений на всій території проживання як східнороманського, так і українського населення Буковини. Ритуал проводиться переважно напередодні Нового року, хоча є відомості про його побутування у переддень Різдва чи у період між Різдвам і Новим роком. Варто зазначити, що ходіння з *козою* відбувалось повсюди у східних романців [514, с. 36-38; 652, с. 307-319, 331; 664, с. 26, 53, 55, 63, 64, 66, 82, 84, 86, 95, 98, 105, 121, 229; 718. – Т. 1, с. 256; Т. 2, с. 206; Т. 3, с. 263-264; Т. 4, с. 283-285, 291, 297, 301, 304].

На основі джерельних матеріалів з'ясовано, що у даній етнографічній зоні поширені два способи проведення дійства. За першим, найпростішим, у ньому беруть участь два учасники: поводитир і ряджений козою. Доки поводитир колядує (декламує), ряджений тягне за мотузку щелепу кози в такт колядки. Потім вони міняються місцями (див. **додаток Ж. 4.1**). За іншим способом, дійство перетворюється на народну драму (відбувається своєрідна сценка), в якій беруть участь 5–10 дійових осіб. Сценарій у цьому випадку складався з таких епізодів: *дід* продає *козу* – *коза* занедужує – її намагаються вилікувати, за різними версіями: *лікар*, *знахарка*, *циган*, *циганка*, часом сам *дід* – *коза* підводиться і починає танцювати. У ритуалі чітко проступає мотив вмираючого та воскресяючого божества. У цьому контексті варто також зазначити, що дійство ходіння з *козою* може відбуватися одночасно за двома способами в одному і тому ж селі (*Тр. Нов. Ч.*) [9, арк. 370-375].

Мотив «вмираючого» та «оживаючого» божества у проведенні *кози* на Буковині відзначив у своїх роботах проф. Г.К.Бостан. На основі матеріалів проведених експедиційних досліджень, учений зауважив, що подібний спосіб проведення ритуалу спостерігається у східнороманського населення

Чернівецької області та на півночі Республіки Молдови (районах, що межують з Чернівецькою областю. – А.М.). Поділяємо думку Г.К.Бостана про те, що буковинські та північномолдавські варіанти *кози* збагатилися новими епізодами у результаті тривалих контактів з відповідним українським народним спектаклем [58, с. 38-39].

Дійство відбувається, як правило, у хаті, деколи на подвір'ї. Головними учасниками обряду, зазвичай, є діти віком 10–15 років. У молдаван Новоселицького району *козу* супроводжували інші ряджені персонажі. Так, у с. Костичанах основними персонажами ритуалу були *коза, дід, баба, купець, священик, лікар, калфа* та ін.; у с. Динівцях – *дід, циган, бабка, лікар, кухар, матрос; колакарі* – збирачі калачів, всього могло бути 8-10 учасників (тут його проводили напередодні Різдва); у с. Балківцях – *коза, циган, чабан, купець, лікар* та ін. [9, арк. 3-6, 33-38, 118-122].

Якщо у молдаван Новоселицького району поводитирем *кози* переважно виступав *дід*, у румунів Герцаївського, Глибоцького та Сторожинецького районів – *чабан*; то в румунів південної частини Буковини – *капітан*.

Варто також зазначити, що в східнороманського населення Буковини часом під загальною назвою *коза*, може траплятися конгломерат зоо- та антропоморфних персонажів, які водночас були головними дійовими особами інших драматичних обрядів: *ведмідь, молодий і молода, Ірод, олень, цап* та ін. [497, с. 180-181; 514, с. 36-38; 561, с. 67; 562, с. 18-19; 652, с. 307-319; 664, с. 26, 53, 84, 98; 718. – Т. 4, с. 285]. У великій кількості сіл *козу* супроводжували музиканти. У багатьох місцевостях південної частини Буковини навіть текст та мелодії, які виконували під час *ходіння з козою*, називали *козою* [562, с. 22-23].

Голову *кози*, зазвичай, виготовляли з дерева (робота народного майстра) і напинали на палицю. До голови прикріплювали роги з товстого дроту, або алюмінієвих трубок, подекуди для цього використовували справжні роги дикого цапа (Мел. С., Поян.С. С.) [514, с. 36-38; 718. – Т. 4, с. 291]. Саму голову часом покривали козячим, овечим, кролячим або лисячим хутром. Зверху конструкцію обшивали ковдрою, килимчиком білого кольору, кожухом

навиворіт тощо (див. **рис. Ж. 1.1; Ж. 1.2**). Поводир одягав жіночу спідницю. *Козу* прикрашали різнобарвними стрічками, квітами, папірцями, люстерками, дзвіночками, намистом тощо. У Костичанах Новоселицького району очі *кози* робили з блискучих гудзиків або намистин, язик – зі шматка рожевої шкіри, роги та голову прикрашали кольоровими паперовими стрічками, а під бороду підвішували дзвіночок [9, арк. 118-120].

У своїй праці «Українські новорічні обряди: «коза» і «Маланка» О.Курочкін реконструював зображення *кози*, основою якої була жердина висотою 4-5 м. Цей вид конструкції *кози* був зареєстрований на території Чернівецької області у 70-80-х рр. ХХ ст. [181, с. 358-359].

Зазвичай, *коза* танцювала на подвір'ї або у хаті під акомпанемент сопілки, барабана, скрипки та інших музичних інструментів. У Броштенах *циган* бив у решето, *коза* стрибала поряд, а ряджені витинали навколо. Існував певний порядок, у якому виступали ряджені персонажі: спочатку *коза*, потім *ведмідь* (Поян. С. С.); одночасно *коза* і *ведмідь* (Бор. С.); спочатку *дами* й *офіцери*, потім *коза*, *коники*, наприкінці *ведмідь* (Дхи. С.) [652, с. 301, 304].

У Костичанах розігрувалась сценка купівлі-продажу. Під час торгів *коза* падала на землю та вдавала із себе мертву. Підходила *баба*, яка оплакувала її. Згодом *баба* намагалася вилікувати *козу* заклинанням. Після неї, до *кози* наближався *священик* і читав молитви. Однак, ні те, ні інше не допомагало. Врешті-решт, підходив *лікар*, який здогадувався про справжню причину нездужання – *коза* голодна. Від обіцянок її накормити *коза* одужувала, підводилася і починала знову витинати. Після розігрування даної сценки на танець запрошувалася донька господаря дому. Потім танцювали всі. Наприкінці газдам бажали щастя та багато років життя. Віддячують учасникам калачами та грішми. У наші дні – лишень грошима [9, арк. 120-122].

Порівнюючи український та східнороманський матеріал щодо проведення ритуалу ходіння з *козою*, варто зауважити ідентичність головних персонажів (*козу* і *діда*, який її веде), подібність основних епізодів. Водночас є відмінність у текстах та супроводі *кози*. Так, в українців широко побутує ритуальний

речитатив аграрного характеру: «Де коза ходить, там жито родить, / Де не буває, там вилягає, / Де коза – ногою, там жито – копою, / Де коза – рогом, там жито – стогом» [19, арк. 46-48]. Відрізняється у деяких випадках також календарна приуроченість: в українців ритуал часто проводиться, крім Нового року, також на Різдво. На Гуцульщині, наприклад, характерно було різдвяне ходіння з бараном [161. – Т. 3, с. 108].

В українців Буковини зафіксований звичай ходіння з живою козою на Водохреща (Кам'яна, Глибочок, Снячів Сторожинецького р-ну). Провідну роль в цьому обряді відігравали *циган* і *жид* [161. – Т. 3, с. 108].

Привертає науковий інтерес стан збереження традиції в українській меншини сучасного Сучавського повіту Румунії. Під час експедиційних досліджень нами зафіксовано, що даний ритуал могли виконувати як окрему народну виставу діти (*Вел.Мар. С.*), або його включали до *Маланки* (*Дерм. С., Млд. С., Нег. С.*), чи *Ряджених* (Кліт С.) [21]. У Дерменештах записано текст *кози* румунською мовою [21, арк. 20-23].

Ходіння з *козою* (козлом) побутує у багатьох народів Європи: росіян, поляків, білорусів, фінів, німців та ін. [141, с. 226; 143, с. 131-132, 154; 289, с. 30, 40, 61, 74, 90; 314. – Т. 1, с. 390-391; Т. 2, с. 522-524].

Коник (Căluțul)

У витоків ритуалу ходіння з *коником* Р.Вулкенеску вбачає танець давніх мисливців епохи одомашнення коня [766, с. 146]. З однієї сторони як і коза, ведмідь та ін. зооморфні персонажі, коник являється символом плодючості, з іншого він виступає посередником між світами, символом сонця.

Карта Ж. 3.1 засвідчує, що ритуал *коник* рівномірно розповсюджений на всій території проживання східнороманського населення Буковини. Натомість, в українців він відомий лише у межиріччі Прута і Дністра у межах Чернівецької області. Причому центром найбільшої концентрації обряду є бессарабська частина області. Обряд частково зустрічається в українців Сучавського повіту.

Обряд проводиться переважно напередодні та на Новий рік, хоча в деяких місцевостях Буковини він зафіксований на Різдво (*Пр. Нов. Ч.*). Кількість

коників могла коливатись від одного до десяти. У с. Пелтіноаса учасників дійства називали *вершниками* (*călăreți*). Народна вистава поширена на території проживання східних романців, особливо у Ботошанському, Галацькому, Бакеуському, Ясському, Нямцькому, Васлуйському, Тутовському, Сатумарському повітах Румунії [652, с. 331; 718. – Т. 2, с. 210; Т. 4, с. 283, 287]. Вона дуже популярна і на території Республіки Молдови [317, с. 48-49].

Один із перших описів ритуалу *ходіння з коником* у румунів Буковини залишила Є. Нікуліце-Воронка наприкінці XIX ст. у своїй праці «Звичаї і обряди румунського народу». Згідно з її описом, на *коника* «перевтілювалися» два хлопця, які, один за одним зігнувшись, накривалися килимком, замість голови примошували на палиці посудину (відро), а замість хвоста прив'язували віник. На цю конструкцію верхи сідав *турок*. *Коник* був одним із персонажів *Маланки* [764. – Т. 1, 103-106].

На основі джерельних матеріалів з'ясовано, що у даній етнографічній зоні поширені декілька варіантів проведення обряду. За першим, найпростішим, в якому брав участь *коник* і декілька супровідників, *дід* водив *коня* за мотузку, решта персонажів танцювали з дівчатами (*Дн. Нов. Ч.*). За іншим, дійство перетворюється на народну п'єсу, центральний сюжет якої – підкування *коня* *циганом* (*Ст. Нов. Ч.*). За третім, імітується кавалерійський похід на війну (*Кт. Нов. Ч.*). Як і у випадку *кози*, дійство *ходіння з коником* може тривати одночасно за двома способами в одному і тому ж селі. *Коник* міг також бути включений до складу великих гуртів: *Маланки* у Воловцях та Петрівцях, *кози* у Геїнештах [664, с. 66, 98, 105], в Удештах *коники* ходили в парі з *ведмедем* [718. – Т. 4, с. 287]. У Припрутті Новоселицького району відбувалися конкурси на кращий танець *коників* [9, арк. 312-314]. Змагання зафіксовані і в інших місцевостях Буковини.

Дійство відбувалося на подвір'ї або на центральній вулиці села. Головні учасники обряду – діти віком 14–17 років. *Коників*, зазвичай, оточували інші персонажі. Так, у с. Балківцях основними діючими особами були *капітан*, *майор*, *баба* та *шість коників* [9, арк. 2-5]; у Тарасівцях – *коник*, один-два *діди*,

чотири-п'ять *турків* [9, арк. 357-360]; у Багринівці – шість-вісім *коників, капітан, циган* (див. **додаток Ж. 4.3**) [11, арк. 30-32]; у Байраках – чотири-шість *коників, капітан, полковник, єврей, щедрувальник, чотири музиканти* [10, арк. 16-18]; у Чудеї – два-три *коники, дід і баба, циган, музикант* [12, арк. 73-76]; у Куликівці – *коник, два капітани, пані, коваль, музикант* [10, арк. 70-75]; у Підвальному – шість *коників, капітан, два молодші офіцери, циган, музиканти* [10, арк. 101-102]; у Верхніх Станівцях – два *коники, капітан, полковник, шість солдатів, торговець, музикант* (матер. збір. Е.Жунгієту) [37, арк. 194]; у Садові – *коник, два євреї, наречена, наречений* [562, с. 34]. Прослідковується чіткий перехід від заземленого характеру дійства у минулому (біг, втома, продаж коня) до елементів гри та забави на сучасному етапі.

Зазвичай, голову *коника*, як і саму конструкцію (каркас), виготовляли з дерева або фанери. У деяких місцевостях використовували череп справжнього коня (*Бор. С.*). У цьому контексті варто згадати, що, на відміну від румунів Глибоччини та Сторожинеччини, де в обряді використовувалася лише голова коника, яку прив'язували до пояса вершника, в молдаван Новоселицького району він мав досить громіздку конструкцію, що вимагало від вершника певної вправності (див. **рис. Ж. 1.3, 1.4**). Її «голову» обмотували білим полотном, з каркаса до землі спадало біле полотно у формі спідниці. Його прикрашали кольоровими стрічками, зірочками, паперовими квітами, намистинами, люстерками, вшали на «шию» повідок, обв'язували попругою тощо (*Дн. Нов. Ч., Кт. Нов. Ч., Тр. Нов. Ч.*). Сьогодні на білому полотні іноді роблять напис «З Новим роком!», «Многая літа!», з каркаса сита виготовляли кінські крижі, з кінського волосся або пряжі – хвіст (*Кт. Нов. Ч.*). Вершник вдягався у все біле, на ноги чіпляв дзвіночки. Також хлопці, які керували *кониками*, наряджалися у військову форму – *офіцерів, капітанів, майорів*.

Господарі обдаровували учасників обряду калачами, печивом, грошима, частували горілкою та вином. У деяких селах наступного дня на зібрані гроші влаштовували сільські танці, на яких особливо величали дівчат, які приймали колядників (*коників*).

У наші дні даний обряд урочисто проводиться в Костичанах. Тут *коники* танцюють всю ніч на Новий рік, ближче до ранку трохи відпочивають, потім відбувається їх святковий парад на центральній вулиці. Під музичний супровід гурти рухаються від одного в інший кінець села, заходять до Будинку культури, дитячого садка, лікарні, хат тих господарів, які мають дівчат на виданні, а також тих, які їх запросили (див. **рис. Ж. 1.3**). Як і в обряді *кози*, цей гурт прославляє якості основної дійової особи [9, арк. 90-99].

Порівняльний аналіз поширення обряду у східнороманського та українського населення Буковини засвідчує перевагу у кількісних та якісних показниках побутування у східнороманського населення. В українців (Чернівецької та сусідніх областей України; Сучавського повіту) *коник* переважно включений до складу *Маланки*. Траплялися поодинокі випадки, де дійство проводилося окремо

Коник як персонаж карнавального рядження поширений у європейських народів (фінів, французів, англійців, іспанців, народів Піренейського півострова, колишньої Югославії тощо), у тому числі східних, західних і південних слов'ян [141, с. 34; 49-50, 55, 106-107, 247; 142, с. 43-45; 143, с. 101, 131-132; 289, с. 30; 314. – Т. 1, с. 390-391; Т. 2, с. 517-518].

Ведмідь (Ursul)

Культ ведмедя був поширений в античному Римі і Греції, давніх слов'ян, народів Північної Європи, населення Сибіру, Амурської області, Північної Америки тощо. Його ремінісценції трапляються у Швейцарії. На всіх згаданих територіях свято ведмедя тісно пов'язувалось з культом полювання, переслідуючи практичну функцію.

У міфології деяких народів ведмедя вважали прабатьком людського роду. Поширені міфи про годування Зевса і Олександра, сина Пріама, ведмедицями, про зцілення хворої сестри ведмежим молоком у російських та латиських казках. В Аттиці жриці Артеміді одягали у ритуальному танці ведмежі шкури, а супутниця Артеміді – Каллісто була перетворена богинею на ведмедицю і перенесена Зевсом на небо як сузір'я [195, с. 214-215].

Ведмідь є однією з типових зооморфних масок у зимовій карнавальній обрядовості східнороманського населення, походження якої сягає корінням магичних звичаїв мисливського племені. На Буковині та півночі Республіки Молдови ще пам'ятають як у тридцяті роки ХХ ст. на зимові свята ходили з свійським ведмедем. Наприкінці ХІХ ст. Д.Дан в описі соціальної стратифікації циган виділив спеціальну групу урсарів (поводирів ведмедів), які водили звіра по селах, заробляючи на цьому [482, с. 18-19]. Ведмедеві приписували апотропеїчну силу, з упевненістю, що з його допомогою можна вилікувати радикуліт.

Ходіння мандрівних скоморохів (мімів) з прирученим ведмедем дуже поширене в європейських народів. Здавна поводитирів ведмедів вважали чаклунами і навіть відлучали від церкви. Так, мімів, які водили ведмедів, засудив 61 канон Трулльського Вселенського собору у Константинополі (692 р.). У Європі дійство мало також магичний заклинальний зміст: ведмідь був учасником ритуальної оранки, талісмани з його шерсті слугували засобом проти хвороб і пристриту; ведмедеві приписували лікувальну силу, він переступав хворого для зцілення [108, с. 114, 117]. Згодом справжнього ведмедя заступив ряджений у ведмежу шкуру (часом у шкури інших тварин, які були її замінником), у кожусі навиворіт тощо. Найбільш давнім є рядження у вбрання із соломи, де найчіткіше проглядається зв'язок з аграрною магією.

Карта Ж. 3.1 засвідчує, що ритуал *ведмідь* (як і *коза*) рівномірно розповсюджений на всій території проживання східнороманського та українського населення Буковини. Карта також доводить, що центром найбільшої концентрації маски та ритуального костюму *ведмедя* в українців є Вижницький, Сторожинецький та Глибоцький райони.

Одну з перших згадок про ритуал ходіння з *ведмедем* на Буковині знаходимо у Є.Нікуліце-Воронки. Дослідниця описала один із видів рядження на ведмедя, який на сучасному її етапі траплявся вкрай рідко. Йдеться про «солом'яного ведмедя», якого, за Є.Нікуліце-Воронкою, подеколи підпалювали і жбурляли в сніг, щоб погасити полум'я [764. – Т. 1, с. 104].

На думку Р.Вулкенєску, маска ведмедя передалася східним романцям від гето-даків, які обожнювали цього звіра, що було пов'язане з їхнім язичницьким богом Залмоксісом. На підтвердження своєї гіпотези, вчений посилається на оповідання з книги Порфіріуса «Життя Піфагора», в якому мовиться, що богом даків став учень Піфагора Залмоксіс, якого після народження обгорнули у ведмежу шкіру (фракійською *ведмежа шкіра – залмокс*) [766, с. 106-107].

Аналогічно до *кози і коника*, ходіння з *ведмедем* могло відбуватися як окрема вистава – *циган із ведмедем* на прив'язі розігрували виставу із залученням широкого кола персонажів; або ж *ведмідь* виступав одним із персонажів *Маланки* чи іншого великого гурту. Вік учасників – 17–19 років. На Буковині зафіксовані також змагання між *ведмедами*. Зазвичай, на роль *ведмедів* обиралися дужі юнаки.

На Буковині маска-костюм *ведмедя* є декількох видів: 1) з ведмежої шкіри; 2) зі шкір інших тварин, подібних на ведмежу; 3) солом'яний одяг та маска (у Красноільську Сторожинецького району зафіксовані декілька видів «солом'яних ведмедів»); кожух навиворіт та маска *ведмедя*. В одному селі можна побачити всі види масок одночасно, як, наприклад, у Красноільську на карнавалі (див. **рис. Ж. 1.5, Ж. 1.6, Ж. 1.7**).

Добре знаючи специфіку проведення драматичних обрядів у цьому селі, а саме існування різноманітних способів виготовлення ритуальних масок у різних кутах, Ю.Філіп описав наряд *ведмедів* двох видів. Так, в одному з кутів голову виготовляли з картону, фарбували у червоний колір, пащу залишали широко відкритою. Замість очей клеїли намистини, ще прикріплювали довгий язик з червоного целофану. На одяг чіпляли осоку, на ноги взували постолі. *Ведмедя* прив'язували ланцюгом за пояс. Його супроводжував *коваль* (fierarul), який однією рукою тримав ланцюг, іншою – саморобну булаву. *Коваль* мав на голові чорний капелюх з широкими та прямими крисами, обрамлений шовковою бахромою з маленькими дзвіночками. Його обличчя вимашували сажею і, щоб блищало, поверх – олією. Одягнений він був у ганчір'я. Зовсім по-іншому готували костюм *ведмедя* парубки з кута Трежян. Йому майстрували

довгі, широко розпростерті крила, які прикріплювали на спині за дошку, покривали осокою або соломою, а зверху на плечах примощували маленьку ялинку. Цей вид дослідник назвав «літаючим ведмедем з ялиночками на крилах» (див. **рис. Ж. 1.5**) [347, с. 25-26, 33, 47-48, 54-57].

У с. Пояна Стампій, Бороая та інших місцевостях *ведмідь* і *коза* ходили спільно. У Долхештах поводитир бив у барабан, у Броштенах – у решето, а *ведмідь* танцював [718. – Т. 4, с. 286, 294]. У Красноільську *ведмедя* супроводжували *ведмедиця*, *коваль*, *дружина коваля*, *чабан*, *дід*, *баба*, *мисливець*, *калфа* [745, с. 43-45] (див. **додаток Ж. 4.5**); у Чудеї – *ведмідь* і *циган* (див. **додаток Ж. 4.4**); у Преутештах – *ведмідь*, *циган-урсар*, *ветеринар*, *циганка* [702, с. 824-825]; у Путні – *ведмідь*, *циган*, *циганка* [462, с. 122].

Збереглися і деякі елементи, що свідчили про мотив одомашнення тварин – закликання *ведмедя* та його «покірливе» лазання на палицю, яку тримав поводитир, - зафіксовані у низці сіл південної частини Буковини [497, с. 180-181; 562, с. 42-53]. Мотив простежується у текстах, з яких можна довідатись про те, звідки *ведмідь*, скільки йому років, у який спосіб його приборкали, тощо.

В українців Буковини ходіння з *ведмедем* не поширене, в них, зазвичай, *ведмідь* виступає персонажем інших гуртів. Як дійова особа *Маланки* він відомий в українських селах Сучавського повіту (Велика Марицея, Дерменешти, Кліт, Молдовиця, Негостина, Палтін). Варто також зазначити, що у Молдовиці дійство з *ведмедем* відбувалось окремо від *Маланки*, у Нісіпіту з *ведмедем* ходили *цигани* [21].

Цей звір як учасник драматичних обрядів дуже популярний у багатьох європейських народів: французів, німців, східних слов'ян, на Балканах і Піренеях тощо [108, с. 219; 141, с. 34, 49-50, 55, 247, 142, с. 43-45, 143, с. 136, 144; 289, с. 20, 40]. І на Балканах, і в Піренеях, поширений сюжет «смерті» та «воскресіння» *ведмедя*, інсценізація якого імітувала процеси річного циклу [108, с. 219]. В Моравії після обходу колядниками хат у центрі села розігрували вбивство звіра, якого виносили на ношах («похорони *ведмедя*»); у Вологодській області рядженого на *ведмедя* штовхали, щоб упав, розбивали надітий на

голову горщик, стріляли у повітря («ведмедя колоти») [314. – Т. 1, с. 390-391].

Маланка (Malanca)

У буковинській етнографічній зоні *Маланка* є комплексом однотипних рівнофункціональних драматичних ритуалів, сформованих в міжетнічному українсько-румунсько-молдавському порубіжжі, ареал поширення якого – північ Республіки Молдови, Івано-Франківська, Тернопільська, Хмельницька, Вінницька, Одеська, Кіровоградська, Черкаська, Полтавська, Дніпропетровська, Харківська, Київська області) та Буковина. Первісна локалізація обряду зосереджувалась, за гіпотезою проф. Г.К.Бостана, у Подністров'ї (район Могилева-Подільського) та півночі Бессарабії (Атаках, Окниці). На підтвердження своїх слів, дослідник наводить текстовий супровід обряду в українців («Наша Маланка в Дністрі була», «Маланка-подністрянка», «...В Дністрі воду брала»), а також у молдаван («Маланочка з Хирлеу / Гуляла в Могилеві») [58, с. 42]. Цієї ж думки дотримується дослідник обряду *Маланка* у всьому українському етнічному просторі проф. О.В.Курочкін. Згідно з його констатацією, у Придністров'ї і прилеглих районах зареєстровані найбільш цілісні варіанти згаданого обряду, структурна розвиненість яких виявляється через багатство карнавальної атрибутики, склад виконавців, супровідний фольклор у його словесному, музичному і танцювальному вираженні. В цьому ареалі обряд зберігає найдовше свої архаїчні риси [181, с. 107-108]. Польовий матеріал, зібраний нами в експедиціях, підтверджує висновки Г.Бостана та О.Курочкіна. У цілій низці буковинських сіл у маланчиних колядках звучить мелодія «Маланки-подністрянки» [15, арк. 83-87, 122-130; 16, арк. 4-6, 42-45; 17, арк. 55-57, 60-65; 18, арк. 111-114, 127-133, 219-223, 225-237]. Даний мотив був також зафіксований Н.Беєшу у Динівцях Новоселицького району у 1971 р. (колядку співали на Різдво) [33, арк. 70]. У селах Герцаївського та Глибоцького районів мотив зберігся, хоча текст дещо варіює [411, с. 101].

Отже, можна підтвердити, що даний мотив трапляється лише в східнороманського населення Новоселицького, Герцаївського та Глибоцького районів Чернівецької області України та в північних районах Республіки

Молдови, натомість він не характерний для Сторожинецького району та Сучавського повіту. Більше того, навіть для східнороманського населення Новоселицького, Герцаївського та Глибоцького районів цей мотив не основний у текстах *Маланки*.

Південним рубежем території поширення *Маланки* є північ історичної Молдови: Сучавський та частково Ботошанський повіти Румунії (у Ботошанському термін «маланка» як назва карнавального гурту зафіксована лише в одному селі – Келінешти [514, с. 307]). У цьому контексті варто наголосити на тому, що термін *Маланка* часто подибується у змішаних українсько-румунських або у румунських селах, розташованих по сусідству з українськими: Петрівці, Гренічешти, Воловец [664, с. 66, 86, 105]. **Карта Ж. 3.2** засвідчує, що на території Сучавського повіту у напрямку північ-південь спостерігається поступове зникання терміну. Нижнім кордоном ареалу розповсюдження терміну *Маланка* є лінія Сучава-Гура Гуморулуй-Кимпулунг Молдавський.

Перші згадки про побутування *Маланки* в східнороманського населення Буковини знаходимо у І.Г.Сбієри та Є.Нікуліце-Воронки.

Ідентифікуючи *Маланку* з *туркою*, І.Г.Сбієра відзначав, що під час проведення обряду колядники перевдягалися на євреїв, арабів, а найчастіше – турків та росіян, один з них – на дівчину. Підійшовши до вікна, починали співати: «Sloboziți Malanca-n casă, / C-afară plouă de varsă, / Ea casa va mătura / Și blidele v-a spăla». / «Впустіть Маланку до хати, / Бо надворі дощ іде, / Вона хату підмете / І посуд помие» [724, с. 4]. Місцевість атестації даного тексту дослідником не зазначена.

Є.Нікуліце-Воронка записала текст *Маланки* у Магалі сучасного Новоселицького району та у румунів с. Михальча Сторожинецького району (наприкінці XIX ст.). Основними дійовими особами гурту були: *баба* та *дід*, *Манолє*, *турок*, *туркиня*, *генерали*, *митник*, *канонір*, *гуцул*, *жид* тощо (Мг. Нов. Ч.) [663. – Т. 1, с. 93]. Вбрання дійових осіб в обох селах було подібним: *дід* – горбань, замість бороди носив повісмо на полотняній, вимащеній сажею масці;

баба прибрана гарно, як наречена, без маски [663. – Т. 1, с. 92-93]. Дослідниця зафіксувала, що у Магалі текст *Маланки* виконували під вікном українською мовою і, лише починаючи з кінця ХІХ ст., книжниками були введені румунські вірші.

У тексті, поданий Є. Нікулице-Воронкою, немає подністровського мотиву. В Магалі співали:

«Măine anul se-nnoiește	«Завтра рік оновлюється,
Și Malanca se pornește	Та Маланка піде.
Malanca noastră frumoasă	Маланка наша гарна,
Dații drumul s-între-n casă...»	Впустіть її до хати...»

Текст, зафіксований дослідницею в циганів у с. Михальча:

«Gospodarilor de casă,	«Господарі хати,
Sloboziți Malanca-n casă,	Впустіть Маланку до хати,
C-afară plouă de varsă	Бо на дворі ллє дощ
Și straiete ne-a strica,	І пошкодить нам одяг,
Straie mândre-mpărătești	Гарний царський одяг,
Nu ești vrednic să le plătești...	Якому немає ціни...
Că Malanca chef va face	Маланка вас розвеселить
Și Malanca va jucare,	Маланка вам станцює,
Focu-n vatră v-ațățare	Вона піч натопить
Și casa va măturare,	І хату підмете,
Și blidele va spălare.»	І посуд помие.» [663. – Т. 1, с. 92-94].

Зібрані нами джерельні матеріали доводять, що мотив «Впустіть Маланку до хати, / Бо на дворі ллє дощ» є найпоширенішим мотивом тексту *Маланки* у східнороманського населення Буковини. Він зареєстрований у Динівцях, Боянах, Малинівці, Маршинцях, Магалі Новоселицького, Купці, Димці Глибоцького, Буденці, Нижніх та Верхніх Петрівцях Сторожинецького, Колінківцях Хотинського районів Чернівецької області [9-12, 33, арк. 70; 451; 751, с. 13]. У текстах *Маланки*, популярних на Буковині, спостерігається вплив румунських щедрівок. Наприклад, у деяких румуномовних селах Буковини

залишилася лише вступна частина тексту *Маланки*, занотованої Є.Нікуліце-Воронкою у Михальчі, основний же замінений колядками. Подеколи зафіксовано, що вступна частина тексту *Маланки* об'єдналася з румунським *Плугушорул* (див. додаток Ж. 4.7).

Даний мотив є одним з найпоширеніших в українців Буковини [14, арк. 59-63; 15, арк. 1-8, 79-81, 83-87, 120-130; 16, арк. 47-52; 17, арк. 55-57, 63-65; 18, арк. 79-82, 127-133, 225-237].

Східнороманське населення Буковини запозичило від сусідів-українців ще один мотив тексту *Маланки* – «А наша Маланка, та й господиня, / Як помастить, так і помие...». В українців цей мотив розкриває працелюбність дівчини – *Маланки*: «Шовки й пряла, кідри ткала» (*Кж. Зст. Ч., Сн.Зли.Т.*); з іншого боку, висміювалася її ледачість і незграбність: «Стоять миски під лавою, / Та й заросли муравою. / Стоять горшки під другою, / Та й си вкрили осугою...» (*Бр.Клм. Ч., Ви.Вжн. Ч., Нд. Хот. Ч., Бн. Зст. Ч., Вр. Зст. Ч., М.Кч. Зст. Ч.*) [14, арк. 59-61; 15, арк. 120-124; 17, арк. 60-61; 18, арк. 164-167, 227-228]. У східнороманській традиції також висміюється лінивість та незграбність дівчини, деталізуються роботи, які вона має виконати (див. додаток Ж. 4.6).

Отже, спостерігається тенденція запозичення східнороманським населенням від сусідів-українців декількох найпоширеніших мотивів тексту *Маланки*. Разом з тим, варто зазначити, що румуни і молдавани Буковини перебирали ці мотиви вибірково. Як у румуномовних, так і в українських селах Буковини в одному населеному пункті можна подібати одночасно декілька з вищезгаданих мотивів в одному тексті *Маланки*.

Потрібно навести у даному разі твердження Г.К.Бостана, про те, що відбулося не лише поступове злиття тексту *Маланки* з молдавськими колядками, весільними і ліричними піснями, але й її адаптація до ритмічно-мелодійної структури деяких зразків національного музичного фольклору. Дослідник наголошував на тому, що навіть первісні переклади були зроблені з урахуванням визначених, знайомих ритмічних моделей. Так, якщо для української колядки характерна ритмічна модель 9=4+5, то для молдавських

версій – 8=4+4. Така ритмічно-мелодійна структура і тоніка характерні для молдавських дошлюбних та весільних пісень [58, с. 45-46].

Здійснений нами аналіз маланчиних обходів дає змогу констатувати, що у румуномовних селах Буковини даний драматичний обряд міг проводитись і без традиційних слів чи пісень. Навіть більше, було зафіксовано, що у більшості румуномовних сіл він відбувається без узвичаєного тексту *Маланки*, натомість виконуються слова інших новорічних ритуалів, як-от *кози, ведмедя* тощо. Присутня лише назва гурту ряджених – *Маланка*. Найприкметнішою тут є територія південної частини Буковини.

Стосовно терміна *Маланка* варто зауважити, що румуни і молдавани Буковини запозичили від українців лише саму дефініцію на визначення драматичного дійства в цілому. Так, у більшості румуномовних сіл, згідно із джерельними матеріалами, під цією назвою проводили суто румунські вистави, такі як *ведмідь, коза, гайдуцькі вистави* тощо. Не запозичили румуни і молдавани Буковини головних персонажів українського обряду – *Василя і Маланку*. Про це чітко свідчить склад румунської (молдавської) *Маланки* на всій території Буковини: Ватра Молдовіцей - *ведмідь, коза, жієни* та ряджені (*чорт, янголи, євреї, дід, баба*) [664, с. 55; 718. – Т. 4, с. 287]; Петрівці – *ведмідь, коза, коник, ряджені* [664, с. 66, 86, 105]; Моара – *королі, міністри, молодиця, дівчина, пані, єврейка, бунгери* [562, с. 63]; Путна – *капітан, 1-2 молодиці, циган і циганка, єврей і єврейка, пан і пані* [462]; Магала Новоселицького р-ну – *офіцери, генерали, солдати, король, пані, дід, єврей і єврейка, циган і циганка, турок і туркиня, торгівець, селянин* тощо [9, арк. 240-242]; Сучевени Глибоцького р-ну – *король і королева, три королі зі Сходу, 2 офіцери, дід і баба, коник, коза, ведмідь, цигани, євреї, турки* [11, арк. 196-199]; Чудей Сторожинецького р-ну – *король і королеви, дід і баба, ведмеді, цигани* [12, арк. 106-108]; Буденець Сторожинецького р-ну – *дід, баба, циган, циганка, ворожка, ведмідь, коза, лікар (лікар-айболіт), чорт, поліцай* та ін. [22, арк. 7].

У низці румуномовних сіл Буковини зафіксовано, що терміном *Маланка*

називають народну виставу, яка фактично є імітацією традиційного весілля, а головними персонажами – *наречені, весільні батьки* та інші її учасники:

У деяких селах на початку ХХ ст. під терміном *Маланка* траплявся і деградований обряд *папаруда*. Часом у румунів *Маланкою* називають і новорічний обхід з *плугом*, який супроводжується виконанням відповідної пісні [677, с. 194-196]. Про запозичення цього терміна як назви гурту ряджених свідчать дані з «Нового лінгвістичного атласу Румунії», які стосуються с. Стража, де звичаю ходити з *Маланкою* передувало ходіння з *ведмедем*; у с. Марджіня інформатори повідомили, що раніше *Маланки* ходили лише з *козою* та *коником* [664, с. 38, 63-64].

Як свідчать джерельні матеріали, персонаж *Маланка* в тій ролі, яку він відігравав в українців, не характерний для румунів і молдаван Буковини, а там де він присутній, то, на відміну від українських варіантів, одягнений та поводить себе, як наречена.

У населених пунктах, де він штучно запроваджений у народну традицію, (Бл. Нов. Ч., Дн. Нов. Ч., Вл. Глб. Ч.) *Маланка* була або молодою у виставі, що імітувала весільний обряд, як-от у Волоці, або доповненням до інших персонажів драматичних гуртів: *кози, ведмедя* тощо. Отже, вони одягнені та поводять себе відповідно як наречені, відрізняючись грою від українських варіантів *Маланки*. На підтвердження можна також навести спостереження бухарестського дослідника І.Ребошапки, який констатував, що румунська обрядова гра з нагоди Нового року зазнала впливу української драматичної гри *Маланки* як *Весілля*, на що чітко вказують хустки, рушники та ін., а не виникла під впливом української колядки [293, с. 26-27]. Не варто забувати про існування у східнороманського населення своїх давніх народних вистав таких як *весілля, діди* та ін., які за змістом нагадують українську *Маланку*.

Відзначимо у цьому контексті запозичення до складу української *Маланки* румунських персонажів. Так, в Олексіївці Сокирянського району у 1980 р. під час проведення обряду, поряд із головною дійовою особою – *Маланкою*, брав участь ще один персонаж – *Меленкуца*, який уособлював румунського гостя.

Зазвичай, під час дійства він мав розмовляти румунською. Зауважимо, що господарі віддавали даному персонажу перевагу серед інших, обдаровували щедріше грішми, що мало свідчити про їхню гостинність та привітність [14, арк. 116-119]. Подібне явище зафіксоване у Вашківцях, що на Сокирянщині. Тут на головних ролях були *Маланка* і *козак*. Але в окремих випадках, замість *козака*, *Маланку* міг супроводжувати *румунський офіцер* [14, арк. 150-155]. На нашу думку, ці факти є чудовим прикладом взаємовпливу румунських та українських традицій.

Варто зазначити, що у половині з досліджених нами українських сіл Буковини в обряді не було головного персонажа – *Маланки*.

Аналізуючи румунські та українські версії проведення обряду, потрібно зауважити і деякі відмінності. Так, у румунських маланкових ритуалах відсутні такі персонажі, як *Василь* і *козаки*, натомість вони головні та найбільш популярні персонажі української *Маланки*. Крім цього, в українській *Маланці* немає традиційних румунських дійових осіб: *гайдуків*, *капітана*, *королів* і *королев*, *турка* і *туркині*, *бунгерів*, *мисливця*, *купця* та ін. А скажімо, більш характерний для румунських версій *Маланки* такий персонаж, як *коник*. Спільними є *дід* і *баба*, *наречені*, *циган* і *циганка*, *єврей* і *єврейка*, *коза*, *пані*, *ведмідь* та ін.

Є ще одна відмінність у проведенні драматичного обряду. Так, в румунів і молдаван для *Маланки* є більш характерним єдина змістовна композиція проведення окремих епізодів обряду. В них існує чіткий порядок виконання тих чи інших драматичних вистав-сцен. По черзі виконуються фрагменти вистави з *ведмедем*, *коником*, *козою* тощо, сигнал про початок та кінець яких дає керівник гурту. Кожен окремий епізод має свої ритуальні слова. Натомість в українців характерне намагання створити свято, на якому панує церемоніальний безлад. Окремі епізоди української *Маланки* відбуваються одночасно та синхронно, розпорошуючи увагу господарів. Якщо в румунів і молдаван головною метою драматичного обряду є побажання господарям добробуту, щастя, врожайності; то, здається, що в українських варіантах перевага надається юмористичним

мотивам. Сам персонаж *Маланка* своїм виглядом та діями має показати нехлюйство молодії дівчини, яка робить все недоладно: розкидає подушки, розпліскує воду, мастить глиною лави, цілує присутніх тощо.

У румуномовних селах Буковини організатор *Маланки*, як і взагалі драматичних дійств, називався *калфюю*, рідше *командир* – *Кс. Стр. Ч., Сч. Глб. Ч.* [11, арк. 196-199; 12, арк. 30-34] або *старший парубок (Дн. Нов. Ч.)* [9, арк. 33-38]. До їхніх обов'язків належало проведення репетицій драматичних обрядів (зазвичай, у себе вдома), розподіл ролей, підготовка костюмів, добір масок, винаймання музик, збирання грошей, право першого танцю з донькою господарів або господинею під час обходів, вони наглядали за порядком і несли за це відповідальність перед сільською владою, організовували ритуальну трапезу після закінчення обходів та влаштовували танці.

У румуномовних селах вік учасників *Маланки* коливався від 16 до 23 років. Втім, траплялися і винятки. Так, у Шишківцях Сокирянського та Малинівці Новоселицького районів занотований звичай виконання коляди-маланки хлопчиками 7–16 років [69, с. 48-50]. Кількість персонажів різнилася залежно від населеного пункту: 6–10 осіб (*Дн. Нов. Ч.*) [9, арк. 35-38], 12 (*Мг. Нов. Ч.*) [9, арк. 240-242], 15-30 (*Кк. Глб. Ч.*) [11, арк. 172-179], 40 (*Чр-Он. Стр. Ч.*) [36, арк. 242] тощо. Різнилася також кількість гуртів *Маланок* в одному населеному пункті: від одного до п'ятнадцяти. Зазвичай, створювали по одній *Маланці* у кожному куті села. У 2009 р. у Красноільську нами зафіксовано 6 гуртів із загальною кількістю понад 350 ряджених.

Зазвичай ряджені навідувались до хат, де були відданиці, до родичів і колег учасників гурту, але заходили і до тих, які запрошували ряджених. Зафіксовані випадки, коли гурти з одного населеного пункту опинялися у знайомих або рідних із сусідніх сіл. Так, зафіксовано, що гурти з с. Буденець могли відвідувати знайомих їм дівчат з с. Верхні Петрівці, і навпаки гурти з Верхніх Петрівців – своїх знайомих з Буденця [42, арк. 5].

В українців Буковини вік учасників *Маланки*, їх кількість були переважно однакові, як і в східнороманського населення. У Недобоївцях Хотинського

району для відданиці вважалося ганебним, якщо до неї під час зимових свят не завітала *Маланка* [15, арк. 126-130].

На відміну від румунів і молдаван, у низці українських сіл Буковини зафіксована легенда про *Маланку* і царя Ірода. За легендою, *Маланка* – дівчина, яка розвеселяла людей під час жахливого вбивства за наказом царя Ірода малолітніх хлопчиків [14-18]. Саме тому тут ця роль не вважалася почесною. Батьки не дозволяли дітям перевдягатись на *Маланку*. А після обряду хлопець обов'язково очищався свяченою на Водохреще водою. У с. Боянчук *Маланці* заборонялося навіть зайти на подвір'я церкви [18, арк. 135]. Однак такі заборони були поширені не в усіх українських селах Буковини. В більшості з них *Маланку* господарі вітають з радістю, а у деяких місцевостях церква навіть приймає від ряджених пожертву (*Мг. Вжн. Ч.*) [17, арк. 92-96].

Ритуальні костюми та маски в українських і румуномовних селах Буковини люди купують, але трапляються ще й численні випадки їхнього виготовлення власноруч або на замовлення у народного майстра, а також їх передання від покоління до покоління. Матеріалом виготовлення костюмів та масок є овеча, заяча або теляча шкури, вовна, кожух, пластилін, гусяче пір'я, ганчір'я, солома, квіти, намистини, дзеркальця, дзвіночки, папір, фарби тощо. Високо цінуються маски з-під рук народних майстрів. Наведемо приклад такого майстра з с. Марджіня Сучавського повіту. Так, уродженець с. Марджіня Халіп Аурел Гаврилович, 1950 р. н., і досі організовує зимові драматичні дійства. За свідченням самого респондента, цією справою займалися ще його дід та батько. Зокрема, він запровадив *козу, ведмедя, оленя*, текст щедрівки, відновив дійство *Жоянул*. Маски для ряджених персонажів виготовляв як власноруч, так і на замовлення. Як автор текстів, сценаріїв тощо, допомагав молоді організувати вистави. Гурти під його керівництвом посідали призові місця на різноманітних місцевих конкурсах зимових обрядів [13, арк. 9-11].

Під час обходів господарств на Новий рік учасники *Маланки* могли також бешкетувати. Так, занотовано, що попереду *Маланки* у Красноільську йшла невеличка ватага ряджених, які просили у людей дрібних грошей, а хто

відмовлявся – лупцювали [12, арк. 30-32]. У Череші Сторожинецького району у 1972 р. зафіксовано випадок, коли парубок, переодягнений на чорта, заліз на дах і спустився через димар у хату [36, арк. 242]. Парубки могли зняти хвіртки, вкрасти взуття (*Пжр. С.*), горілку, вино, забиралися на горище і забирали продукти, заносили до хати козу, розкидали в приміщенні солому, могли зупинити автомобілі та вимагати гроші (*Кк. Глб. Ч.*) [11, арк. 172; 13, арк. 3].

Під час карнавального свята між гуртами відбувалися змагання. У низці румуномовних сіл влаштовують так звані «паради коників». Натомість в українців поширеним є боротьба між *ведмедами*. На *ведмедів* перевдягалися найсильніші парубки. *Ведмідь*, який здобував найбільше перемог, отримував титул найсильнішого, який закріплювався за ним аж до наступної *Маланки*. Подібні змагання між *ведмедами* зафіксовані у Михальчі Сторожинецького, Вашківцях Вижницького, Кострижівці Заставнівського, Михайлівці Глибоцького районів [16, арк. 13-15, 162-163; 17, арк. 60-61; 18, арк. 219-223].

Однією з відмінностей у проведенні українських і румунських варіантів *Маланки* є звичай освячування вогнем і водою учасників та ритуальні костюми ряджених після проведення драматичних дійств. Зафіксовано, що для румуномовних сіл такий звичай не характерний. Натомість, в українських селах такі звичаї загальнопоширені. Так, купання маланкарів зареєстровано у Зеленому Гаї, Слободі Новоселицького, Боянчуку Заставнівського, Вашківцях Вижницького районів [15, арк. 50-54, 58-62; 17, арк. 59-61; 18, арк. 135-137]. Після обходів маланкарі вранці йшли на роздоріжжя палити «діда», або «дідуха». Так називали снопи соломи, що стояли на покуті від святвечора до Нового року. Всі стрибали через багаття. У с. Онут та Боянчук Заставнівського району маланкарі підпалювали на світанку солом'яного *ведмеда* і танцювали довкола ватри [51, с. 20]. Маланкарі спалювали також непотрібні рештки ритуальних костюмів (*Дв. Стр. Ч.*), опудало *Маланки* – до середини 80-х рр. ХХ ст. (*Дб. Зст. Ч.*), шини (*Гв.Кцм. Ч.*) [14-18].

Наприкінці ритуальних обходів, зазвичай у хаті *калфи*, влаштовували колективну трапезу для учасників драматичного обряду (*Бл. Нов. Ч., Кл. Хот.*

Ч.). Після її завершення розплачувалися з музикантами, ділили між учасниками гурту зібрані гроші або обговорювали умови влаштування танців. У Купці це дійство називали «розпуском Маланки» («desfacerea Mălăncii») і проводили під музичний супровід [9, арк. 2-6; 11, арк. 172-175; 12, арк. 110-115]. На зібрані гроші день або тиждень потому у центрі села або в Будинку культури організовували танці. Деколи їх називали «танцями Маланки» (*Йр. Глб. Ч., Кк. Глб. Ч., Сч. Глб. Ч.*), «проводами Маланки» (*Кс. Стр. Ч.*), «плясом» (*Дн. Нов. Ч.*) [9-12], або ж просто танцями. Найбільше пошанування на них мали дівчата, які приймали маланкарів. Хлопці частували їхніх батьків. В Йорданештах під час танців відбувався ритуал ініціації дівчат [11, арк. 131-133].

В українців так само заведено влаштовувати після ритуальних обходів колективні трапези у *калфи* вдома [14, арк. 37-44, 67; 15, арк. 2-5, 50, 79, 107-115; 16, арк. 170-173; 17, арк. 55-57, 98-99; 18, арк. 71-74, 116-121, 219-235]. У Давидівці Сторожинецького району цей звичай називали «розхід» [16, арк. 4-6].

Науковий інтерес привертає стан збереження *Маланки* українською меншиною Сучавського повіту Румунії (південної частини Буковини). *Маланка* виявлена нами у семи з восьми досліджених українських сіл. Однак варто зауважити, що дане дійство не збереглося у чистому вигляді. В ньому знаходимо багато запозичень від сусідів-румунів. Внаслідок трансформаційних процесів зафіксована значна варіативність у складі та символіці учасників гуртів. Як і в інших місцевостях Буковини, тут *Маланка* проводиться напередодні Нового року. Учасниками є хлопці переважно 15–16 років, керує ним старший парубок – *калфа* чи *береза*, який у деяких досліджених селах має дозвіл від поліції на проведення святкового обряду. Лише в одному з українських поселень виявлений персонаж *Маланка* у складі гурту (*Дерм. С.*) [21, арк. 16-20]. Спостерігається поєднання української *Маланки* і румунського *весілля*, про що свідчать персонажі: *наречений*, *наречена*, *вінчальні батьки*, включені до гурту у Палтіні, Кліті, Дерменештах [21, арк. 20-25].

Українці Сучавського повіту *Маланкою* називають поєднання в єдине ціле різних українських та румунських персонажів та елементів народних вистав.

Водночас, маємо констатувати стан цілковитої деградації ритуалу у деяких досліджених пунктах. Це стосується, наприклад, села Кліт, остання згадка про *ряджених (Маланку)* в якому належить до 60–70-х рр. ХХ ст. [21, арк. 31-32]. На сучасному етапі, за свідченням респондентів, у ньому ритуал вже не проводиться, натомість, за їхнім твердженням, вистава з цією назвою розігрується у сусідніх румунських населених пунктах. Приблизно у 70-ті рр. ХХ ст. зникла *Маланка* і в Негостині та Нісіпіту. За свідченням респондентів, нині її можна побачити лише на сцені. Разом із тим, існують села, де вона добре збереглася, а саме, Молдовиця та Дерменешти [21].

Отже, побутування обряду *Маланка* в буковинській етнографічній зоні є лишень часткою величезного ареалу її поширення, яке становить маргінальний простір у смузі етнокультурних контактів і міжетнічного пограниччя українців та східних романців. Наші зональні дослідження підтверджують висновки проф. О.В.Курочкина про те, що консервації давньої обрядовості сприяла історична ізоляваність регіону, тривала відірваність українців, румунів і молдаван від земель основного масиву свого народу [181, с. 109].

У дослідженому регіоні *Маланка* зібрала справжній конгломерат персонажів, характерних як для українського, так і для румуномовного населення. Українські варіанти щось втратили зі свого репертуару (наприклад, у багатьох селах головних персонажів – *Маланку* та *Василя*), румунські (молдавські) увібрали вибірково елементи українського обряду. Деякі персонажі мандрували з одного варіанта до іншого. У східних романців під формальною назвою *Маланка* знайшли прихисток суто румунські обряди *коник*, *весілля* та ін. Одночасно сформувалось багато спільного у символіці, віковому складі та етапах проведення ритуалу.

* * *

Світ зимових драматичних обрядів східних романців багатий та різноваріантний. Рамки запропонованого нами аналізу не в змозі охопити весь спектр подібних обрядодійств. Поза рамками нашого дослідження залишилися

такі драматичні обряди, як *бугай* (*buhaiul*)¹, *олень* (*cerbul*)², *дід і баба* (*moşneagul și baba*)³, *весілля* (*nunta*)⁴, *лелека* (*cucostârcul*)⁵ та ін.

На Буковині, народні вистави, в яких головні ролі належать казковим та міфологічним персонажам, трапляються рідко. Але вони важливі не лише як етнографічне явище, але і як соціальний захід. В основному, це імітація добре відомих сюжетів найбільш поширених у зоні народних казок, міфологічних уявлень та вірувань. Значну роль у процесі складання народних вистав, головні герої яких – казкові та міфологічні персонажі, належить сільським учителям, які ставили такі вистави на шкільних сценах. Ясна річ, що подекуди сюжети народних казок та міфологічних уявлень доповнені епізодами з грецької, римської міфології тощо. Часом вистави ставились не лише на шкільній сцені, а з ними обходили хати односельців у передноворічну ніч. До них слід віднести

¹ У зимовій календарній обрядовості східнороманського населення Буковини відомі наступні релікти давньої традиції новорічної оранки волами (биками): щедрування з мініатюрним плугом, *бугай* – як ряджений персонаж, *бугай* – музичний інструмент; гарапник тощо. **Карта Ж. 3.3** демонструє, що *бугай* як драматичний персонаж зустрічається у румуномовних селах історичної частини Буковини. У молдаван бессарабської частини Буковини та румунів Герцаївщини подібна дійова особа драматичних обрядів – відсутня. У цій зоні під *бугаєм* розуміється музичний інструмент.

² Даний драматичний обряд належить до малопоширених на території історичної Молдови та Трансільванії. **Карта Ж. 3.3** засвідчує, що ритуал *олень* є розповсюджений повсемісно на всій території Буковини, дещо менше поширений у Сторожинецькому районі та зоні Серет Сучавського повіту. Даний обряд на сучасному етапі знаходиться у стані деградації. *Олень* у деяких місцевостях становиться одним з персонажем інших великих гуртів ряджених, або взагалі зникає (забувається). Як персонаж інших гуртів він трапляється у Балківцях, Костичанах Новоселицького, Багринівці Глибоцького районів, с. Колакул та Марджіна сучасного Сучавського повіту. В українців Буковини його не зафіксовано;

³ Як свідчить **карта Ж. 3.3**, драматичний обряд *дід і баба*, зустрічається локально лише в деяких зонах Буковини. Обряд як цілісне дійство деградував, а основні персонажі – *дід і баба* – фактично присутні у більшості драматичних обрядів східнороманського населення;

⁴ **Карта Ж. 3.3** засвідчує, що драматичний обряд *весілля* знаходиться в стані деградації, його рештки зустрічаються рідко, але майже на всій території Буковини. На основі джерельних матеріалів констатовано, що у минулому драматичні обряди з їхньою участю були добре відомі східнороманському населенню Буковини;

⁵ Драматичний обряд *лелека* (*кукостиркул*) був виявлений у Красноільську, Полянці, Могошештах (Петрашівці) та Пасаті (Круп'янську) Чернівецької області (див. працю: Спатару Г. Драма популярэ молдовеняскэ (Антоложие) / Георге Спатару. – Кишинэу: Штиинц, 1976, с. 56-59, 66). **Карта Ж. 3.3** демонструє, що на території Сучавського повіту обряд відомий, але малопоширений; у молдаван Новоселицького району він невідомий. На всій території Буковини ритуал знаходиться у стані повного зникання;

наступні драматичні обряди: *Фет Фрумос (Făt-Frumos)*¹, *рік (12 сестер) – Anul (12 surori)*², *смігої (Strigoii)*³, *Мерцішор (Mărțișorul)*⁴ та ін. У наші дні цієї вистави не можна побачити навіть на шкільній сцені.

Слід констатувати, що народні драми, головні персонажі яких є казкові та міфологічні персонажі, були зареєстровані молдавськими дослідниками в одиничних випадках; немає свідчень про їх проведення у наші дні.

7.2. Історичні народні вистави XVII – XX ст.

Історичні народні вистави є специфічним явищем на тлі архаїчних драматичних обрядів румунів і молдаван. В них засобами народного театру відображалися суспільно значимі моменти історичного минулого. Їхні сюжетні лінії охоплювали антитурецьку боротьбу (*турки, Бринковени, Меленкуца, солдати*), гайдуцький (*Банди Бужора, Жояна, Пеуна, Кодряну, Груї* та ін.) та партизанський (*партизани*) рухи. Варто зазначити, що даний тип драматичних обрядів східних романців не характерний для українців Буковини, хоча на рівні окремих сіл існують випадки запозичення персонажів цих вистав.

Гайдуцькі народні вистави

Гайдуцькі народні вистави відображають період масового гайдуцького руху проти турецьких і молдавських феодалів, який розгортався на багатьох

¹ Дана народна вистава зафіксована у с. Буда Глибоцького району, в ній відтворено сюжет однієї з версій найбільш поширених народних казок з тією ж назвою;

² Драматичний обряд проводився на Новий рік та 1 березня і відтворював уявлення про народний календар. Був зафіксований у селах Сторожинецького, Глибоцького та Герцаївського районів Чернівецької області. Головні персонажі: *Рік, 12 сестер-місяців* (подеколи чотири *пори* року), *Старий батько (Старий рік)*. Одягалися у вбрання, яке символізувало той чи інший місяць (див. працю: *Teatrul popular / Alc., art. într. și comentariile de G.Spătaru și Iu.Filip. – Chișinău: Știința, 1981, с. 233-255*).

³ Народна вистава зареєстрована у селах Герцаївського району та складена на основі міфологічних уявлень про існування мертвих *смігоїв*, які хотіли звабити молодих дівчат. Ритуал зафіксований у 1956 р. як такий, що вже не проводився. За даними, наведеними Г.Спатару, молодь розігрувала церемоніал під час вечорниць та Нового року (див. працю: *Спатару Г. Драма популарэ молдовеняскэ (Антоложие) / Георге Спатару. – Кишинэу: Штиинц, 1976, с. 81-84*);

⁴ Драматичний обряд, який поєднував сюжети різних народних легенд та традицій (легенду про *Бабу Докію*, міфологічні уявлення про *володаря вовків*; сюжет відомого мотиву російської казки про сплячу красуню. Ритуал був зафіксований у с. Горбово Герцаївського району;

теренах проживання східних романців. Нагадаємо, що на сучасній території Буковини та північних районів Республіки Молдови гайдуки найактивніше діяли у XVII – першій половині XIX ст., а на той час на Буковині набирала силу рух опришків. Причинами масових виступів селян, які гуртувалися у невеличкі гайдуцькі загони, були занадто високі податки та виснажливі повинності, які вони мали виконувати на користь турецьких (фанаріотських) та молдавських бояр. Гайдуки невеликими загонами нападали на кривдників, відбирали відняте у народу добро та роздавали бідним селянам і міщанам. Однак їх дії мали стихійний характер, фактично вони боролися лише з окремими найбільш ненависними для них багатіями. Щоправда, цей рух підтримував простий люд, він відображав намагання румунського і молдавського народу до звільнення з-під гніту турецьких гнобителів, греків-фанаріотів і бояр.

Населення цих територій намагалося увічнити пам'ять про хоробрих гайдуків, вбитих у боротьбі з феодалами. Про це свідчить факт збереження до наших днів цілого комплексу гайдуцьких вистав, які проводяться на зимові свята і відображають події того історичного періоду. У народних постановках гайдуки як очільники героїчної боротьби простого люду проти соціального безправ'я зображені мужніми і сміливими, розкриваються злочини панів та їх наймитів. Варто додати, що цей вид зимових драматичних обрядів дуже поширений у східнороманського населення Буковини, і, як засвідчують джерельні матеріали, він найменше підлягав процесу трансформації. Незмінними залишилися персонажі, їхній одяг та атрибути.

Згідно джерельних матеріалів, основні персонажі народних вистав відображали таких історичних осіб:

- *Груя Новака* або *Груя і Новак* – прізвище *Новака* пов'язують з іменем сербського гайдука, що діяв у Сербії та Болгарії наприкінці XVI ст. У 1600 р. гайдуцький загін на чолі з ним став складовою частиною війська валаського господаря Михайла Хороброго. Загинув у 1601 р. Епічна пара *Груя і Новак* – відомі персонажі епосу південослов'янських народів;

- *Бужор* – провідник гайдуцького загону, який діяв на Буковині, Бессарабії

та Валахії наприкінці XVIII – на початку XIX ст. У 1810 страчений у Яссах (див. **рис. Ж. 2.4**);

- *Пеун* – гайдукував у першій половині XIX ст.;

- *Жоян* – гайдуцький загін, очолюваний Янку Жіану (1787–1842), у першій половині XIX ст. розгорнув свою діяльність в Олтенії (див. **рис. Ж. 2.3**);

- *Кодряну* – реальний персонаж, походив зі шляхетного буковинського роду, внаслідок інтриг у Яссах був змушений покинути місто. Очолений ним гайдуцький загін переховувався в Оргеївських лісах. Помер в одному з монастирів [379, с. 78-80] (див. **рис. Ж. 2.2**);

- *Корой* – вважається одним із останніх гайдуків, який діяв у міжвоєнному періоді. Родом з с. Дурнешти Дорогойського повіту (межує із Сучавським повітом та Герцаївським районом Чернівецької області);

- *Пінтя* – Григорій Пінтя народився у 1670 р. у с. Меґоажа Клузького повіту Румунії. Відомий також як *Пінтя Хоробрий*. Один із знаних румунських гайдуків, який розгорнув діяльність у зоні Лепушу та Мараморощини наприкінці XVII – на початку XVIII ст. Служив у ранзі капітана у війську Франциска Ракоці II. Загинув під час штурму м. Бая Маре у 1703 р. В Україні цей історичний персонаж ближчий населенню Закарпатської області, на Буковині його знають мало, фігурує він як один із дійових осіб лише у деяких місцевостях Глибоцького та Сторожинецького районів Чернівецької області.

Карта Ж. 3.4 демонструє, що:

1) центром поширення обряду *Груя Новака (Груя)* є Новоселицький та Герцаївський райони Чернівецької області. На території Глибоцького, Сторожинецького районів Чернівецької області та Сучавського повіту обряд менш поширений;

2) центром розповсюдження гайдуцької вистави *Бужор* є румуномовні села Чернівецької області (Сторожинецького, Глибоцького, Герцаївського та Новоселицького районів). На території Сучавського повіту народна вистава відома, але зустрічається вкрай рідко;

3) підтверджує факт локальності поширення гайдуцьких вистав *Пеун* та

Кодряну на території Сторожинецького та Глибоцького районів. В інших зонах Буковини *Пеун* та *Кодрян*, як ватажки гайдуцьких загонів – невідомі;

4) народна вистава *Жоян* є найбільш поширеним гайдуцьким драматичним обрядом в східнороманського населення Буковини. Ритуал є розповсюджений повсемісно на всій території Буковини.

У репертуарі зимових драматичних традицій східнороманського населення Буковини є персонажі, які відображають реальні історичні постаті – гайдуків, що діяли свого часу не лише на теренах Буковини і північної Бессарабії, але й на інших територіях: або Румунії (*Пінтя*, *Жоян*), або Сербії і Болгарії (*Груя і Новак*). У цьому, на нашу думку, виявляється солідарність населення різних територій в антифеодальному русі та спільній боротьбі проти турецької агресії. Зазначимо й те, що у фольклорному ритуалі зібрані персонажі, які відображають різні історичні періоди, і що в текстах гайдуцьких народних вистав румунів і молдаван Буковини нерідко фігурують імена славетних українських опришків: Устима Кармалюка, Олекси Довбуша, Василя Джуряка (див. додаток Ж. 4.8).

Зазначимо також, що, на відміну від поширених на Буковині гуртів ряджених, де провідними є *Жоян*, *Груя* та ін., майже невідомим залишається буковинець за походженням гайдук *Дарій* (с. Марджіня південної частини Буковини), страчений поблизу рідного села у 1808 р. [579, с. 1-4].

Серед багатьох молдавських і румунських дослідників поширене твердження, що гайдуцькі народні драми генетично пов'язані з п'єсою М.Мілло «Янку Жіану – капітан гайдуків», поставленою у 1868–1869 рр. у Кишиневі, хоча існують також припущення, що вони виникли раніше (Г.Ботезату) [61, с. 162]. На думку іншого молдавського дослідника – Г.Спатару, гайдуцьке народне драматичне мистецтво виникло ще наприкінці XVIII ст. [319, с. 40, 46].

Як свідчать джерельні матеріали, за складом учасників гайдуцькі народні вистави умовно можна поділити на дві групи: 1) *Груя Новака*; 2) решта гайдуцьких карнавальних обрядів.

Головними дійовими особами другої групи є персонаж, що зображає

народного месника-гайдука (*Бужор, Жоян, Кодрян* та ін.); один-два *гайдуки; чабан; мати* або *коханка гайдука; капітан* карального загону, *мисливець*; один-два *турки* або *солдати*. У деяких варіантах фігурують також кілька ватажків гайдуків (зазвичай, два-три, чії імена добре відомі), *дід* (уособлював місцеве населення і був на боці гайдуків) тощо. Варто зазначити, що поданий нами склад гуртів найбільш характерний для румуномовних сіл Буковини. Ясна річ, модифікації існували навіть на рівні окремих населених пунктів. Це підтверджують джерельні матеріали:

Бужор (Vişor) – *Бужор, чабан, гайдук, мисливець, капітан, Новий рік, коханка* (Бояни Новоселицького району) [9, арк. 12-18];

Жієни (Jieni) – *Жіану, 2 гайдуків: Кодряну і Тобулток, Смерендіца* (коханка), *капітан, турок, офіцер, мисливець, Цар турків* та інші ряджені (Форосна Новоселицького району) [317, с. 180];

Пеун (Păun) – *Пеун, дід, капітан, офіцер* (Будинець Сторожинецького району) [22, арк. 1-2];

Кодрени (Codrenii) або *Банда Кодряну (Banda lui Codreanu)* – *Кодряну, Сортоліна* – *коханка Кодряну, чабан, гайдук, мисливець, боярин, 2 солдати, Новий рік, калфа* та ін. і (Красноільск Сторожинецького району) [317, с. 188].

Учасниками гайдуцьких народних драм є більш молоді хлопці, ніж, наприклад, у *Маланці*. Найприкметнішим одягом *гайдука* у народних виставах був кептар або кожух навиворіт. Упізнати його можна було за довгим волоссям, чорними великими вусами. У деяких селах *гайдуки* мали військову форму. *Дід* та *чабан* – у національному; *капітан, офіцери* – у військовому. У Боянах *Бужор* міг бути у простому селянському одязі [9, арк. 11].

Зафіксовано, що у румуномовних селах Буковини подекуди проводилось паралельно кілька гайдуцьких народних вистав. Часом число гуртів розросталось до шести-семи.

Сценарій, в основному, виглядав так:

- гурт співає пісню або проголошує новорічне вітання господарям;
- ватажок гайдуків перед чабаном та побратимами вихваляє свої подвиги та

розповідає про допомогу, надану бідним селянам, подекуди про напад його ватаги на багатія-фанаріота. У більш ранніх текстах часом з'являється епізод, в якому до воріт господаря чи сановного турка наближається селянин;

- прибуває каральний загін і вступає в сутичку з гайдуками
 - отамана гайдуків беруть у полон;
 - з ув'язнення його визволяє з допомогою підкупу коханка, матір або сестра;
- у деяких варіантах він розриває ланцюги і разом зі своїми соратниками карає кривдників (за іншими версіями, ватажок гайдуків та капітан карального загону шукають правди в управителя країни);
- прикінцеве вітання господарів (див. додатки **Ж. 4.8**, **Ж. 4.9**).

У складі гайдуцьких гуртів або в їх ритуальних текстах фігурують персонажі, які уособлюють українських опришків. Найчастіше подибується ім'я Олекси Довбуша (Алекса). Мотив братання українських та молдавських гайдуків зафіксований нами в народній виставі Бужор, яка розігрувалася у Стальнівцях Новоселицького району:

Вужор	Бужор:
Dovbuș, Dovbuș, frate drag	Довбуше, Довбуше, любий брате,
Наі în codrul cel de fag,	Йдемо до лісу букового,
Наі în codrul cel de nuc	Йдемо до лісу горіхового,
Să vezi viața de haiduc	Подивися на гайдуцьке життя.
Braț la braț să ne unim	Пліч-о-пліч підемо
Pe ciocoii ca să-i strivim	Багатіїв нищити.

(див. додаток **Ж. 4.8**) [9, арк. 345-349].

У 1964 р. від старожила с. Банилова-Підгірного Василя Проскурняка (1901 р. н.) записана версія *Отamana лісів (Păinașul codrilor)*, де ватажок гайдуків *Кодряну* у довірливій розмові зі своїм товаришем запитує: «Кум с-о дрег ши кум сэ фак / Сэ яу фата луй Журяк?» / «Що мені робити, як вчинити, / Щоб одружитись на доньці Журяка?». Йдеться, звісно, про славетного буковинського опришка Василя Джуряка, який спільно з Мироном Штолою (Штолюком) діяв у Карпатах у 20-х роках XIX ст. [58, с. 39].

Випадки запозичення жителями українських сіл гайдуцьких драматичних обрядів від своїх сусідів – румунів, зафіксовані нами в українському селі Велика Марицея Сучавського повіту. Тут молодь ставила румунську народну (гайдуцьку) виставу *Банда луй Бужор* румунською мовою [13, арк. 2-7].

У виставі *Груя і Новак* (*Груя Новака, Банда Груї*) головний персонаж, на відміну від попередніх гайдуцьких драматичних обрядів, постає в образі богатиря. *Груя* є сином *Новака*, який у постановці представлений старцем. Інші дійові особи: *Новечаса* – дружина *Новака*; *Вокіца* – кохана *Груї* (за деякими версіями, його сестра); *господар Молдови, Геревіч* (*Ghereviciul*) – багатий боярин, військовонаачальник при господарі; *Ніцу* – священик, служить при господарі; турецький султан; *Смерендіца* – донька корчмаря (за іншими варіантами – *Аніца*); три-чотири *турки*. Вистава розпочинається з епізоду приходу *турків*, які захоплюють у полон *Вокіцу* – любку *Груї*. *Груя* вирушає до Царграда звільнити свою кохану (сестру), але по дорозі зазирає до шинку (корчми) і напивається. Поки *Груя* спить, *Аніца* повідомляє про все *царю*. Щойно гайдук прокидається, дочка корчмаря знову споює його вином. Приходять *турки* і зв'язують *Грую*. *Цар* проголошує вирок і *турки* ведуть гайдука до в'язниці. Звільняє *Грую Новак*, вони розправляються з *турками* і повертаються додому.

У Глибоцькому, Сторожинецького і Новоселицького р-нах зустрічався і більш простий варіант драми, за яким *Новак* зі своїми трьома братами у бою перемагають *турецького пашу*, що знущався над вдовами і дівчатами. Перемога над ворогом супроводжувалася імпровізованими сценками, як наприклад допит *турка* за участю *скоморохів* тощо [318, с. 50].

На Буковині тексти вистави *Груя і Новак* мають декілька сотень рядків, до складу гурту належать від 10 до 20 персонажів, часом головних дійових осіб супроводжують інші ряджені.

Константин Бринковяну (Constantin Brâncoveanu)

6 січня 2009 р. у переддень Різдва Христового за старим стилем нам пощастило стати глядачами історичної драми *Бринковени* у селах Ропча

Сторожинецького та Купка Глибоцького районів. Виконавці – хлопці 15–17 років. Зафіксовано, що у даних населених пунктах діє декілька подібних гуртів.

Карта Ж. 3.4 засвідчує, що центром розповсюдження історичної народної драми *Бринковени* є Глибоцький та Сторожинецький райони Чернівецької області. На території Сучавського повіту та Новоселицького району Чернівецької області народна вистава відома, але зустрічається вкрай рідко.

Сюжет народної драматичної вистави оснований на реальних подіях – долі сім'ї валаського князя Константина Бринковяну (1654–1714 рр.). Господарем Валахії він став у 1688 р. За його часів столиця князівства була перенесена до Бухареста, а для періоду правління характерне інтенсивне будівництво (палац Могошоая, велика кількість монастирів тощо), що дало підстави говорити про особливий бринковянський стиль, розвиток шкільництва та книгодрукування. У політичних відносинах йому довелося маневрувати між Туреччиною, Австрією і Росією. Він зблизився з російським імператором Петром I і таємно був нагороджений російським орденом. У 1714 р. султан змістив його з господарського трону і підступно викликав до Стамбула. Князь був кинутий до в'язниці. Потім К.Бринковяну разом з 4-ма синами вивели на центральну площу, де перед його очима, у присутності султана, були страчені всі сини. Менший син – Раду просив батька дозволити йому, заради спасіння, прийняти мусульманську віру. К.Бринковяну не дозволив йому це зробити. Потім був страчений і сам князь та його зять. Їх голови на списах пронесли по вулицях турецької столиці. Одна з причин жахливих тортур – відмова прийняти іслам, а тому Румунська православна церква зарахувала його до лику святих.

Поява драми припадає на порубіжжя XVIII–XIX століть. Більшість авторів локалізують центр її виникнення Трансільванією, однак молдавські варіанти літературно виглядають більш досконаліми. За спостереженнями В.Адескеліцей, в радівецькій етнографічній зоні ці версії дуже схожі на однойменну виставу В.Александрі [383, с. 426]. На даний час драматичне дійство у Трансільванії не подибується. На Буковині воно існує досі, що засвідчують результати польових досліджень. Варто, однак, зауважити, що

вистава не характерна для молдаван бессарабської частини Чернівецької області.

Драматичне дійство відбувається на Різдво, рідше на Новий рік. Основні дійові особи від села до села різняться, але головними залишаються *Бринковяну* з трьома *синами*, *султан* і *кат* (див. **рис. Ж. 2.1**). Для ілюстрації сказаного наведемо декілька прикладів:

Сучевени Глибоцького р-ну – *Бринковяну* і три *сини*, 2 *офіцери* і *кат* [11, арк. 201-204];

Йорданешти Глибоцького р-ну – *Дід Кречун*, *султан*, *Бринковяну*, *Олександр* (старший син *Бринковяну*), *Мігай* (середній син), *Раду* (менший син); *кат* [11, арк. 104-106];

Купка Глибоцького р-ну – *султан*, 2 *солдатів*, *кат*, *Бринковяну* і 3 *сини* [11, арк. 172]; за деякими ранніми версіями даної вистави у Купці, у гурті також були присутні: *пані*, *Кантакузин-спатару*, *турки* та *ряджені* [317, с. 130-141].

Варто зазначити одну особливість сценарію народної драми. В історичній реальності закатовано шість осіб – К.Бринковяну, четверо його синів та зять. У всіх варіантах п'єси фігурують лише три сини князя. На наш погляд, це детерміновано впливом молдавських народних казок і легенд, де завжди є три сини, з огляду на символіку цифри.

* * *

На Буковині побутували і інші драматичні обряди, які відображали минулу боротьбу проти іноземних загарбників. З цього змістовного ряду хотілося б згадати вистави *солдату* (*Ostașii*), в якій знайшло відображення антиосманська боротьба¹; *царі* (*Împărații*), яка передає політичні настрої першої половини ХІХ ст.²; *бунгери* (*bungherii*) – відображається австрійський період¹; *партизани*

¹ Зафіксована у Мольниці Герцаївського р-ну у 1962 р.: три *солдати*, *російський офіцер*, *росіянка*, два *турки*, *дід* і *баба*, *чабан* тощо (див. працю: Спатару Г. Драма популярэ молдовеняскэ (Антоложие) / Георге Спатару. – Кишинэу: Штиинц, 1976, с. 76-79);

² Дана драматична вистава описана В.Адескеліцей у с. Моара південної частини Буковини. У ній відображено події (політична обстановка) після російсько-французької війни (1815–1820 рр.), а саме, конфлікти між різними політичними силами у Європі (див. працю: Adăscăliței V.

(*Partizanii*) – антигітлерівська війна²; «колгосп»³ («колхозул») – радянський період та ін.

7.3. Обрядові вистави з сучасним сюжетом і дійовими особами

Зимова карнавальна обрядовість, за тисячолітню історію існування постійно еволюціонує, зазнала оновлення. Змінюються персонажі історичних народних вистав та сюжетні лінії, розвивається техніка виготовлення масок, розширюється тематика. Врешті-решт, за феєричністю святкових драматичних ритуалів відкриваємо тепер інший зміст.

У радянські часи проводиться драматична вистава «*Партизани*» (Герцаївський район), у Красноільській *маланці* з'являється персонаж *Червона Зірка*, яка мала символізувати непереможну силу ленінської ідеології, як і відомий символ трудящих – серп і молот [12, арк. 30-34]. У Костичанах Новоселицького району на каркасі *коника* писали звичне для тих часів привітання: «З Новим роком! Многая літа!» [9, арк. 83-90]. *Дід Мороз* і *Снігуронька* стали звичними дійовими особами зимових драматичних обрядів населених пунктів Буковини, незалежно від етнічної приналежності їх мешканців. У Букшоаї Сучавського повіту серед маскованих персонажів

Date noi privind teatrul folcloric Brâncovenii / V.Adăscăliței // Revista de etnografie și folclor. – 1967. – Т. 12. – N. 6, с. 423);

¹ Танець ряджених, відмінність яких від персонажів інших драматичних гуртів полягала у вбранні. Вони були одягнені в австрійський стрій з великими гудзиками (гудзик румунською мовою – «бумб», звідси походить і назва ряджених), носять рушницю та шаблі. Гурт *бунгерів* на Буковині є рідкісним, трапляється в обмеженій кількості населених пунктів південної частини краю з центром у Кимпулунзі-Молдавському (Кимпулунг-Молдавський, Босанч, Моара, Палтін, Фрасін, Букшоая). У с. Моарі до складу ватаги *бунгерів* належить також персонаж *кайзер* (див. праці: Diaconu V. Etnografie și folclor pe Suha Bucovineană. Obiceiuri și credințe / Vasile Diaconu. – Iași: Unirea, 2002, с. 183-184; Jula N. Tradiții și obiceiuri românești. Anul nou în Moldova și Bucovina / N.Jula, V.Mănăstireanu, București, 1968, с. 14-16, 63);

² Дана вистава, яка відображала події II Світової війни (відступ німецьких військ), була зафіксована Г.Спатару у 1973 р. у Буді Герцаївського району (див. працю: Спатару Г. Драма популярэ молдовеняскэ (Антоложие) / Георге Спатару. – Кишинэу: Штиинц, 1976, с. 206-212). Виявлена нами на початку XXI ст. у Байраках Герцаївського району під назвою «*Банда партизана*». Головні персонажі: *партизан*, *Гіце*, *офіцер*, *майор*, *лікар* [10, арк. 15-17];

³ Драматичний обряд «колгосп» зафіксований у с. Бенчени Герцаївського р-ну. В ньому відображаються події з історії організації колгоспу: процес обрання першого голови колгоспу, записування селян до колгоспу тощо (див. працю: Спатару Г. Историческая молдавская народная драма / Георге Спатару; отв. ред. К.Попович. – Кишинев: Штиинца, 1980, с. 41-42);

з'явився *адвокат*, у Чагрі серед маланкарів знайшлося місце героям кінофільмів, посадовим особам, *інопланетянам*, *мексиканцям*, *американцям*, *інтелігентам*; маланкарі з Буденця та Верхніх Петрівців Сторожинецького району мають у своєму складі *лікаря Айболита*, *сучасну повію*, *футболіста Зіко* та ін. [12, арк. 73-78; 22, арк. 7]. У Корчівцях Глибоцького району персонаж, переодягнений на дільничного міліціонера, керував гуртом маланкарів; у Чудеї Сторожинецького, крім *міліціонерів*, траплялися також *лікарі*, *перукарі*, *вагітні жінки*, *бармени* та інші ряджені, які імітували сучасні професії [11, арк. 141; 12, арк. 75]. У Красноільську група персонажів, одягнена у сучасні маски та одяг, охороняла основних учасників *Маланки* [12, арк. 30].

Аналогічна ситуація спостерігається в українських селах краю: *міліціонер і повія* (Мх. Стр. Ч.), *Баба-Яга* (Сл.Птл. Ч., Зл.Г. Нов. Ч., Тп. Нов. Ч., Шр.Хот. Ч.), *жебрак* (Дв. Стр. Ч.), *кіт в чоботях*, *коза-дереза* (Шр.Хот. Ч.), *митники*, *даїшники*, *костоправи* (Мл. Вжн. Ч.), *індіанці*, *негри* (Бг. Вжн. Ч.), *Вірка Сердючка* (Шр.Хот. Ч., Тп. Нов. Ч.), *лісовик*, *рекетір* (Тп. Нов. Ч.), політичні діячі, відомі артисти, спортсмени (Ви.Вжн. Ч.) – це далеко не повний перелік нових персонажів, які змінюють один одного в зимових переберіях [14-18]. У Ленківцях маланкарі імітували у 2009 р. поховання кризи у труні [107, с. 16].

Найбільше сучасних масок та костюмів можна спостерігати у складі Вашківецької *Маланки*: два брати близнюки *Савік і Шустер*, *Юлія Тимошенко*, *В.Литвин*, *Н.Вітренко*, *Філіпп Кіркоров*, *Б.Єльцин*, *Шрек*, боксер *Майк Тайсон*, *мумія*, *Й.Сталін*, *Берія*, *Гітлер*, *Брежнєв*, *Горбачов*, *Саддам Хусейн*, *Білл Клінтон з Монікою*, *нові українці*, *нувориші*, *валютники*, *перекупники* та *спекулянти* [51, с. 20; 275, с. 6].

За спостереженнями проф. Г.К.Кожолянка, у другій половині 80-х рр. ХХ ст. («горбачовська перебудова») серед дійових осіб *Маланки* з'явилися *фінінспектори*, *мірники* та *обліковці*, *міліціонери*, *автоінспектори*, які зверталися до людей зі словами вимоги вступати до колгоспу, брати облігації державної позики, здавати збіжжя та реманент у колгосп, нараховували плату за працю в колгоспі – трудодні. Тобто висміювалася колективізація та будні

колгоспного життя. *Автоінспектори* зупиняли автомобілі і вимагали документи, імітували технічний огляд, брали хабара за буцімто порушення правил руху тощо [165, с. 14].

Якщо раніше (у довоєний час) маски виготовляли переважно з хутра, полотна з використанням натуральних матеріалів, сьогодні можна побачити в широкому продажу їх з пластмаси та еластичних матеріалів. У селах для виготовлення каркасу *коника* застосовують фанеру (*Дн. Нов. Ч.*), на капелюсі поводиря *коника* прикріплюють електричні лампочки (*Кк. Глб. Ч.*) [9, арк. 30-33; 11, арк. 160-165]. У деяких селах маски виготовляють власноруч з паперу та картону, розфарбовують і лакують.

В українців с. Лужани Кіцманського району заведено зважати у виборі маски на символ року у східному календарі. Тому тут можна побачити маску бика, тигра, миші, свині тощо [18, арк. 72-74].

У Вашківцях Вижницького району, де кожного року зимова переберія збирає тисячі туристів, існують народні майстри (сім'я М.Марчука), які спеціалізуються на виготовленні масок для маланкарів. Матеріал для виготовлення: пап'є-маше, гіпсовий бинт та домоткана тканина, фарби, емульсія [17, арк. 60-61].

Засоби пересування маланкарів також осучаснені: мотоцикли, трактори, грузовики, саморобні візки, таксі.

Зміна дійових осіб зимових драматичних обрядів відображає заміну мотивів історичних драм та народних вистав взагалі. У XIX ст. тематика драматичних п'єс диктувалась актуальністю боротьби за національну ідентифікацію та національну незалежність. Перша половина XX ст., густо насичена історичними подіями глобального характеру (дві світові війни), не могла не позначитись на тематиці народного театрального мистецтва. Сьогодні привнесло мотиви соціальної справедливості, бурхливого політичного життя. Всі вони проходять через сито іронічного та сатиричного народного сприймання.

У часи радянської влади заборонялося проведення драматичних обрядів.

В одному з розділів збірки «Фольклор з країни Буків», присвяченому народному театру, Ю.Філіп описав несприятливі умови для проведення зимових драматичних дійств у селах Чернівецької області. Вчений був свідком діалогу, під час якого його вразили наполегливість та впертість, з якими людина захищала своє право на свято. Полковник міліції зняв з учасника обряду маску *ведмедя* та почав йому вичитувати, чому той не на роботі. Учасник показав правоохоронцю медичну довідку, в якій було зазначено, що він здав кров, отже, має право на два вільні дні: «Своєю кров'ю я заплатив за право на св. Василя» [515, с. 112-147]. Як відзначив дослідник, саме ця любов до національних цінностей і може пояснити факт вражаючої концентрації та збереження цілого комплексу театрального репертуару румунського фольклору. Автор також підкреслив, що ніде, крім Буковини та Північної Молдови, не зберігся весь комплекс народної драматургії.

Подібні випадки зафіксовані також в українських селах Чернівецької області. Так, у Вашківцях Вижницького та Ставчанах Кіцманського районів ряджених карали за порушення громадського порядку п'ятнадцятьма добами арешту [17, арк. 60-61; 18, арк. 93-96].

У наш час відбувається ренесанс різдвяно-новорічних драматичних обрядів. Вони проводяться вільно, у деяких випадках за підтримки місцевої влади. Різноманітні конкурси колядок, драматичних вистав стали звичним явищем як у сільській місцевості, так і у районних та обласному центрах. Вони відбуваються також на туристичних базах, в учбових закладах тощо. Реальністю наших днів є проведення фольклорно-етнографічних фестивалів, в репертуар яких входять колядки, щедрівки, зіркові пісні, різноманітні сюжети з народних вистав. Серед таких фестивалів згадаємо «Флоріле Далбе» («Білі квіти» - проводиться Товариством румунської культури ім. М.Ємінеску), «Ин гредіна ку флорь мулте» («Різномаїття квітучого саду»), «Різдвяна феєрія» (проводиться управлінням культури і туризму Чернівецької ОДА) та ін. Так, на фестивалі «Різдвяна феєрія» у 2009 р. крім виконання колядок та щедрівок, на святі були присутні персонажі гуртів ряджених зі всіх районів області. Подібні

фестивалі та урочистості проводяться і на території Сучавського повіту.

* * *

Еволюція драматичних обрядів підтверджує їх живучість. Цьому сприяє незмінна актуальність мотивів та символів цього етнографічного явища. Залишаються незмінними розваги, веселощі, розіграші та бешкети, характерні для цих дійств. Важливо також відзначити той факт, що комплекс драматичних обрядів на території буковинської етнографічної лімітрофній зоні зберігає більше архаїчних рис ніж на центральних територіях розселення східних романців та українців.

Отже, зимові драматичні обряди румунів і молдаван у процесі своєї генези та подальшої еволюції увібрали у собі певні риси палеолітичних ритуалів, землеробських традицій, зазнали фракійського, дако-гетського, грецького, римського, візантійського, християнського впливів, щоб дійти до нас у стані, виявленому дослідниками у XIX – на початку XX ст. Обряди, які мають у своїй основі інші, ніж зооморфні мотиви, виникли в часовому вимірі трохи згодом, маючи кожний свою мотивацію, генезу й еволюцію, про що йтиметься у відповідних розділах даної роботи.

РОЗДІЛ 8.
ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ОСНОВНИХ ЕЛЕМЕНТІВ
КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ СХІДНОРОМАНСЬКОГО
ТА УКРАЇНСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ БУКОВИНИ

Тривале співіснування корінних народів: українців, румунів і молдаван збагатило обрядовість. Про дружні стосунки та симпатії українців до молдаван ще у XVI ст. свідчить пісня „Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш...” – перший український епічний твір, який зберігся у запису, відомий ще під назвою „Пісня про Штефана-воєводу”. Цю пісню Б.П.Хаждеу виявив у праці Яна Благослова „Чеська граматики” (1570) на українській мові. Автор граматики отримав її від одного зі своїх друзів – Никодима, який почув її у Венеції від слов’ян.

Видатний український учений І.Франко вважав, що загалом найбільш давній період історії козаччини, а саме у XVI ст., міцно пов’язаний з подіями у Молдові та Мунтенії, а одна з найдавніших українських пісень, що випадково збереглася з 1570 р., звеличує воєводу Стефана [348, с. 225-226].

Більшість дослідників традиційної культури населення Буковини звертали увагу на спільні риси у календарних звичаях українців та румунів і молдаван, які склалися в результаті багатовікового спільного проживання на одній території. Цьому процесові значною мірою сприяла наявність змішаних шлюбів, про що згадував С.Ф.Маріан, Д.Дан на рубежі XIX – XX ст.

Описуючи вірування румунів у те, що шлюб з особою іншої національності є гріхом, С.Ф.Маріан наголошував на її винятковості для народів православної віри. Тому, змішані шлюби є дуже поширеними: на Буковині з українцями, у Банаті – з сербами. Схожий підхід до змішаних шлюбів відмічав і Д.Дан у липован із румунами, та найчастіше з українцями [485, с. 41]. У праці „Русини Буковини” Д.Дан також відзначив той факт, що коли русини (українці) хочуть висловитись що вони православні, на противагу русинам-уніатам з Галичини, або тим, що знаходяться на Буковині, тоді називають себе: Волохами, тобто

належними до румунської православної церкви Буковини [490, с. 16].

Отже, основою для їх укладання була спільна конфесійна належність – православ'я. З цієї позиції німців, євреїв, поляків і циган вважали чужинцями і шлюби з представниками даних етносів осуджувалися православними (українськими та румунськими) громадами. Між православними народами їхня етнічна належність не відігравала суттєвої ролі в одруженні, крім того, це сприяло формуванню дружніх взаємовідносин між ними.

Д.Дан у своїх двох роботах «Русини Буковини» (1913) та «Лужани. Церква, землевласники, село та його мешканці» (1893) приділив увагу запозиченню прізвищ та повсякденних висловів. Учений навів декілька прикладів взаємопроникнення слів: «те мірь до чого треба буде» («дивуєшся, до чого треба буде»), «сьогодні варила сфеклу» (буряк), «біжи фуга» (біжи швидко) та ін. Вчений також вказав на запозичення назв елементів народного одягу: лужанці називали довгий кожух «цурканкою», дівочий головний убір, прикрашений кольоровими намистинами, пір'ям павича та стеблинками висушеної трави – «коланом», двоплатові горботки – «фота», великі хустки – «тулпан», маленькі – «басма» [483, с. 31]. Описавши танець лужанців *аркан*, Д.Дан зазначив, що команди у ньому виголосилися румунською мовою: «ин дряпта» (праворуч), «ин стинга» (ліворуч), «ла кулме» (до центру) тощо [483, с. 32].

Як зафіксовано під час польових досліджень, трапляються і зворотні випадки. Особливо це виявляється у запозиченні румунами і молдаванами Буковини від українців назв свят: Стратенія, Стретенія (укр. Стрітення), Тепля Алекса, Алексі-Боже (укр. свято Теплового Олексі), Благоштене, Благовештенія (укр. Благовіщення), Пробажелє, Побрежень, Пробажіне, Пробажень (укр. Преображення Господнє) та ін.

З цього приводу варто зазначити, що як в румунських, так і в українських місцевих говірках протягом ХІХ – початку ХХ ст. з'явилося чимало іншомовних слів. Так, є турецькі слова: каравишні (чорні вишні), бурдюг, кайдани, ватаман, паша, гармуз та ін.; трапляється й запозичення з німецької мови внаслідок австрійського панування на Буковині: шандарь, поліцай, магістрат, шинк,

бровар, гвер, камаші, мундир, цуглі, куля, шнур, мантля, ліворвер та ін.; також під час австрійської адміністрації занесено на Буковину деякі полонізми: цирулик, обарінок, шарга, зошит, дзігарок, огродник та ін. [64, с. 27].

В українських буковинських говірках з'явилось чимало румунізмів: бадіка – в гуцулів старший брат для меншого чи для меншої сестри (від рум. *баде*); баюр – пояс, ремінець для торби, вузенький поясок для малих хлопчаків; бриндушка – перші весняні квіти; буката – шматок; вакар – пастух рогатої худоби; готар – границя, межа; моша – баба-повитуха; мошія – велика земельна власність; фальча – одиниця виміру площі; флекуеу – парубок; хір – золота або срібна нитка для вишивання; цара – край; кумнат – шурин; блиндий – лагідний та ін. [64, с. 28-29].

На основі джерел XIX – початку XX ст. можна констатувати, що все-таки найбільше спільного в українців та румунів і молдаван Буковини спостерігається у матеріальній культурі. Так, спільні моменти простежуються у плануванні, вмєблюванні, внутрішньому оздобленні селянської хати.

Проблема домінантного впливу у взаємовідносинах між традиційною культурою двох народів існувала впродовж усього періоду дослідження цієї теми. Були й суперечливі думки: деякі вчені стверджували, що зібрані ними обряди запозичені українцями від румунів, інші, натомість, визнавали першооснову традицій і вірувань за українцями Буковини. Історико-етнографічні дослідження, здійснені вже за нинішніх часів у районах давнього спільного чи суміжного поселення українців та румунів і молдаван Чернівецької області [264, с. 190-191], завідчили, що у процесі тривалих історичних та культурних відносин румунів і молдаван з іншими народами у формуванні тих чи інших ознак їх культури і побуту вирішальну роль відігравав фактор міжсусідських взаємин, незважаючи на певні відмінності етногенетичного плану.

У дослідженнях румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. значне місце займала календарна обрядовість українців. Про це свідчить їхня увага до розпису великодніх писанок. Так, з праці А.Горовея “Великодні

яйця” (1937). Спільні риси в орнаменталіці писанок, на думку А.Горовея, мають свастика, „trignetrum” (свастика з трьома „хвостами”) і розетка. На основі прикладів різних народів, учений довів, що свастика має скіфське походження й була запозичена румунами через посередництво даків [538, с. 119-121]. У праці А.Горовея відібрані 25 зразків українських писанок, які подані в спеціальній таблиці. Розглянувши етнографічний матеріал, вміщений у праці Л.Боднереску „Декілька пасхальних звичаїв у румунів” (Чернівці, 1908), учений на основі значної кількості конкретних фактів визнав, що на Буковині важко знайти „чисто румунський” орнамент; це, на його думку, стосувалося малюнка „риби” та ін. [538, с. 84].

Тенденції взаємного запозичення елементів культури та мови на території бессарабської частини Буковини окреслені, в основному, у працях російських дослідників. Більшість з них констатували факт безумовного взаємовпливу традиційної культури молдаван і українців Хотинського повіту. П.Свіньїн у 1816 р. ілюстрував схожість одягу молдаван і українців прикладом півкафтана з поясом, кичменя з прорізними рукавами, а часом без прорізу, широких шароварів, червоних чобіт, сірої смушкової шапки ... [269, с. 219]. А.Защук майже через півстоліття констатував, що більшість народностей Бессарабії запозичили багато звичаїв від молдаван, а ті, в свою чергу, від сусідів, переважно русинів, з якими майже асимілювалися у північних повітах [121, с. 450]. Навіть за зовнішніми ознаками, писав дослідник, русини, як представники слов'янства, зі своєю мовою, подібні до молдаван північних повітів Бессарабії [121, с. 155]. Він також звернув увагу на конкретні взаємозапозичення у духовній сфері: коляда у перший день Різдва, ходіння із зіркою, щедрування на Новий рік у молдаван, на його думку, походять від українців [121, с. 484]; це також стосується вірувань в русалок, яких вважають утопленицями-дівчатами або душами померлих до хрещення малюків [121, с. 487].

В.Семенов-Тяньшанський пізніше (1910 р.) локалізував цей феномен взаємовпливу у Хотинському повіті. Молдавани і українці, за ним, «у побуті майже злились: у них одного типу плотові забудови, обмащені глиною і

заштукатурені, у так званій Бессарабській Буковині – бездоганної білизни, зовні часом вифарбувані в світло-коричневий колір з чорною облямівкою...» [308, с. 187]. Дослідник описав також звичаї, запозичені українцями від сусідів-молдаван: Рахманський Великдень «Русілілі син», молдавською мовою «прештії» - душі дітей, які померли до хрещення, який святкували першого четверга після Трійці [308, с. 187-188]. Картину доповнює висловлювання П.Нестеровського: «Заїдеш часом у тутешнє село і сам не знаєш, серед кого опинився – малоросів чи молдаван. Довкола чуєш малороську мову, але, втім, решта майже все молдавське, принаймні зовні...» [267].

Деякі вчені звертали увагу на мовні запозичення. Л.Берг помітив у народній мові молдаван багато слів слов'янського походження – близько 30 % [56, с. 87]. Слова, які стосуються землеробства, домоводства, військової справи і питань управління, – вважав автор, – у народній мові майже цілком слов'янського походження, так само, як і абстрактні поняття [56, с. 88]. А.Афанасьєв-Чужбинський в своїй праці «Мандрівка до Південної Росії. Нариси Дністра» звернув увагу на спільні риси у традиційній культурі українців і молдаван: меблі, збирання молоді біля корчми на танці, звичай верхи на конях їздити на танці і весілля. В.Зеленчук ще у ХІХ ст. зауважив низку народних традицій, спільних для молдаван, південних і східних слов'ян, таких як *русаліле*, *калоян*, новорічні обряди з рядженими – *коник*, *олень* та ін., окремі елементи весільної, похоронної та пологової обрядовості (ялинка, обмін калачами під час весілля тощо) [124, с. 235].

Важливий внесок у дослідження питання про спільне і відмінне у традиційній культурі східнороманського та українського населення Буковини зробив проф. Г.К.Бостан. Учений вбачав спільні складові у фантастичних та новелістичних творах, казках, присвячених тваринам [58, с. 83]. Він доводив, що різні щодо хронології елементи взаємного запозичення набули популярності у національних репертуарах: українська Маланка у молдаван, молдавські весільні орації в українців, українські казки у молдаван, молдавські казки в українців, взаємопроникнення особливостей поезики та ін. [58, с. 131]. У своїй

докторській дисертації науковець стверджував, що наявна в Хотинському та Сокирянському районах російсько-молдавська двомовність стимулювала комунікативний зв'язок і сприяла взаємозбагаченню національних фольклорних репертуарів. Як приклад він використав процес переходу казки І.Крянге «Про свекруху і трьох невісток» від молдаван до мешканців російськомовних сіл Грубна і Білоусівка, а від них – до українських сіл Ломачинці Сокирянського району та Наддністрянні Вінницької області [59, с. 17]. На думку вченого, румунський ритуал *плогушор* справив локальний вплив на українські аграрні шедрівки на Буковині і на півночі Молдови, а українські мотиви музичного фольклору взаємодіяли і переплелися з молдавськими зооморфічними іграми (*коза, коник*), побутовими сценками (*дід і баба*), гайдуцькими виставами (*Бужор, Жіану*) [59, с. 12-15]. Фольклорист дійшов висновку про суттєве збагачення молдавської гайдуцької драми на Буковині мотивами і образами українського фольклору (персонажі Олекса Довбуш, Устим Кармалюк) [59, с. 16], і навпаки, вказував на локальне існування молдавської вівчарської балади «Міоріца» в російському та українському середовищі (Сокирянський район), відлуння румунської балади «Майстер Маноле» в українців Заставнівського району тощо.

Г.Бостан виявив цікавий для нашої тематики факт: у Придністров'ї фольклорні контакти формувались на готовому матеріалі, тобто запозичені твори існують переважно в оригіналі, натомість, у давніх контактних зонах, таких як північ Буковини, де існувала багатовікова традиція міжетнічного співробітництва, відбувалось творче, органічне злиття двох або трьох різноетнічних елементів [59, с. 26-27].

У ході експедиційних досліджень кафедри румунської та класичної філології Чернівецького університету у 1980 р. у с. Подвірівка Кельменецького р-ну була виявлена українська версія молдавської народної драми *Чата луй Бужор*. На думку проф. Г.К.Бостана, манера виконання, театральні реквізити, репліки, що чергуються з різноманітними оказіональними піснями, повністю були запозичені у сусідів-молдаван. Слід зазначити, що сліди побутування

молдавської гайдуцької драми були виявлені також у селах Медвежа та Зелена Бричанського р-ну Молдови, в яких проживає українське населення. У с. Медвежа молдавська п'єса увійшла у структуру української Маланки, що свідчить про творче сприйняття мотивів молдавської драми, про їхню активну адаптацію до національної фольклорної традиції. На думку Г.К.Бостана, скоріше за все, це творчий (художній) синтез чисельних, дуже розповсюджених у даних місцевостях, варіантів гайдуцьких і воєнічських драм, а також українських, а порою і російських народнопоетичних мотивів [58, с. 46-47].

Компаративний аналіз календарних звичаїв та обрядів східнороманського та українського населення Буковини додає до вищезазначеного багато нових прикладів. Зразу ж зауважимо, що у східнороманського населення краще збереглися скотарські свята та обряди. Це пояснюється, мабуть, тим, що у пращурів румунів та молдаван скотарство було більш розвиненим, ніж в українців. Зафіксовано, що, крім спільних для українського та східнороманського населення Буковини скотарських свят, як-от св. Гната (традиція різати свиней), св. Марка (на честь биків), св. Георгія / св. Юрія (виведення домашньої худоби на пасовисько), у румуномовних селах побутує звичай вшанування днів св. Тоадера та Ієремії. Так, день св. Тоадера у східнороманського населення Буковини присвячений коням. Уперше їх виводили на пасовища. Дівчата мили волосся водою, до якої додавали солону з ясел худоби та різні трави, вірячи, що коси швидко ростимуть, стануть пишними та довгими. Якщо не робити цього, прийдуть коні св. Тоадера і випасуть їхнє волосся. День св. Ієремії у румунів і молдаван зберіг, наприклад для ягнят, елементи захисного ритуалу від хвороб. На це свято прикрашали ворота гілками берези, біля них встромляли «маял».

Багато спільних рис проявилось у антихижацькій та антидемонічній магичній практиці, спрямованій на захист живності від хижаків (вовків, ведмедів), змії, демонічних персонажів, чарівниць тощо, які, за віруванням населення, прагнули завдати шкоди худобі або відібрати у неї молоко. До цієї ж категорії, на нашу думку, належить практика нанесення магичних знаків-хрестів

на дверях, вікнах хати, воротах гражди, розсипання макового зерня при вході до гражди (вірили, що *стригойки* або *чарівниці* не можуть приступити до неї, доки не визбирають всі макові зернини); замаювати хату, гражду та інші господарські будівлі полином, вербою тощо; обкурювати (зазвичай ладаном) гражду та худобу; класти борону зубцями догори при вході до гражди; заборони на виконання виробничих операцій, доторкання до гострих предметів, які нагадують пащу хижаків, тощо.

Велика кількість спільних мотивів проглядається в обрядовості дня св. Георгія / Юрія. Зокрема ритуал першого вигону худоби на пасовище (вимірювали молоко на вівчарні); звичай прикрашати зеленою вербовою лозою господарство; антивідьомські ритуали, приурочені до цього дня; у деяких українських та румуномовних селах заведено розпалювати ритуальні вогнища. Спільним є також народне уявлення про те, що св. Юрій / Георгій є покровителем худоби і захисником від вовків. Однак зафіксована й низка дійств, більше характерних саме для румунів і молдаван Буковини – звичай жалити дівчат або ровесників кропивою; засівати «любовний» васильок, який повинен принести в хату дівчатам на виданні щастя та кохання; дівочі ворожіння тощо.

Спільні риси виявляються у проведенні українським та східнороманським населенням Буковини комплексу землеробських обрядів. Серед них зазначимо: перший вихід з плугом (спільними були етапи та символіка, різнилася лише дата проведення); ритуали, спрямовані на забезпечення родючості неплідних дерев; обряди першого й останнього снопа (в українців мали назву «Спасова борода», «Власова борода», «Їльова борода», в румунів і молдаван – «перший сніп», «черкетуре», «вінок пшениці»); «закликання» врожаю (колядницькі обходи) тощо. І в східнороманського, і в українського населення Буковини поширеними були колядницькі обходи, *обходи з зіркою* та *Іродом / живим вертепом* на Різдво, а також новорічні щедрівки й посівання. Стосовно новорічних щедрювань зазначимо твердження проф. Г.Бостана про те, що традиційний молдавський *плогушорул* має численні спільні елементи змісту та

поетики з українськими буковинськими щедруваннями «плуг» і «оранка волами». В обох випадках у загальних рисах описані ті ж етапи сільськогосподарських робіт протягом року. Щоправда, за вченим, епізоди української щедрівки лаконічніші, а описові деталі більш узагальнені; немає формули-шаблону безпосереднього поздоровлення [58, с. 36]. Це, мабуть, пов'язано з тим, що, на відміну від українців Буковини, румуни і молдавани пам'ятають про щедрування зі справжнім плугом (згідно з джерелами, він ще проводився подекуди у другій половині ХХ ст.).

Деякі колядницькі обходи зберегли свої відмінні ознаки, їх оминув процес акультурації. Це стосується проведення румунами і молдаванами Буковини ритуалу ходіння з *сорковою* – діти торкалися господарів паличками або гілочками яблуні чи груші, прикрашеними різнобарвними папірцями, штучними квітами, бажаючи при цьому їм здоров'я, щастя і достатку. Нам відомий випадок ходіння з *сорковою* в українців с. Дерменешти Сучавського повіту. Натомість, румуни у деяких місцевостях запозичили від сусідів-українців звичай ходити з *вертепом* – обходи дітей із макетом церкви чи стаєнки. Відмінним в українців Буковини є обряд «бичкування», або «ловити бички» – колядники (діти) пропонували господареві або його донькам вибрати одну з фігурок, виготовлених з гілок верби, пояснювалося їм значення фігурки.

Такі звичаї, як колядування на Різдво («Братство», або «Діти церкви»), вертеп («бетлейка»), посівання («*Sianiem pszenica*») та ін. зафіксовані у поляків Буковини.

Протиборство між двома календарями (юліанським та григоріанським) віддзеркалюється на рівні буковинської етнографічної зони у різнобій відзначення новорічних свят. Населення Герцаївського району та Сучавського повіту святкує Різдво 25 грудня, Новий рік – 1 січня; решта мешканців Чернівецької області (крім представників католицької віри), як і всієї України, 1 січня відзначають Новий рік, а 7 січня – Різдво. У всіх румуномовних селах, як і в українських, день свято Василя (14 січня) відзначають як старий Новий рік з організацією і проведенням автентичних драматичних обрядів (приклад:

Красноільськ Сторожинецького, Вашківці Вижницького районів та ін.). Тобто, проведення найбільш яскравих зимових обрядів зосереджено на св. Василя. 1 січня як офіційну дату початку Нового року святкують у колі сім'ї. Прикрашена новорічна ялинка, щедрування та посівання дітей – найбільш типові елементи традиційної обрядовості, притаманні сьогодні Новому року за новим стилем.

У народному календарі румунів і молдаван, на відміну від українців, відчувається більш помітний давньоримський вплив. Маємо на увазі назви місяців, які в народній традиції східнороманського населення Буковини, крім погодних умов, періодів плодючості флори, мають явні латинські запозичення (февруаріє (лютий), мартіє (березень), апріліє (квітень), дечембріє (грудень) та ін.). Аналогічні, навіть більш помітні запозичення спостерігаємо у назвах днів тижня, пов'язаних із назвами планет у римському варіанті. Водночас варто зауважити, що в народному уявленні кожний день тижня персоніфікується з однією із жінок-святих (святі Лунь (понеділок), Марць (вівторок), Мієркурь (середа), Жой (четвер), Вінерь (п'ятниця), Симбете (субота), Думініке (неділя)). Вбачаємо у цьому явищі амальгамацію язичницьких богів та християнських уявлень ієрархії святих.

Водночас деякі свята, характерні для слов'янського етнічного простору, не знайшли, з певних причин, сприятливих умов для запозичення не тільки у календарній обрядовості румуномовного, але й українського населення Буковини (Масляна, Івана Купала).

Аналізуючи комплекс звичаїв та обрядів Іванового дня (Синзиєне) в українців та румунів, слід відзначити їх специфічні риси. Найбільша різноманітність ритуальної практики спостерігається в українців. Для них характерна система магічних вірувань та обрядів, спрямованих на забезпечення врожайності (вірування в цілющі властивості купальської роси, звичай збирати лікарські рослини, прикрашати ними будівлі тощо). Зберігаються елементи культу вогню (розпалювання вогнищ); сонця (вірування в гру сонця в день Івана Купала, звичай котити з гір палаючі колеса, обмотані соломою); рештки жертвоприношень (спалення деревця (*Марени*) в купальському вогні,

символічне знищення антропоморфних зображень (*Купала*) спалюванням, потопленням, розриванням). До очисних мотивів слід віднести звичай стрибати через вогонь. В обрядовості цього дня присутні також дівочі ворожіння на вінках, пущених на воду, виконуються пісні, в яких домінують мотиви кохання, сватання та подружнього життя. Крім того, поширені вірування про цвітіння в ніч напередодні Івана Купала папороті. Власник цієї папороті, за народними уявленнями, міг володіти духами, повелівати землею і водою, відшукувати скарби, ставати невидимим. Таким чином, можна говорити про тісне переплетення очисних та охоронно-апотропеїчних мотивів з хліборобською і шлюбною магією.

У східних романців переважна більшість звичаїв та обрядів, приурочених до Синзиєне, пов'язана з культом рослинності і спрямована на забезпечення врожайності, здоров'я людей та домашніх тварин. Поширеним у румунів Буковини був збір до сходу сонця синзиєне (жовтих польових квітів, що розквітають на це свято) та інших рослин, що використовувались для лікування від різноманітних хвороб. Зібрані рослини клали до образів у хаті, підперізувалися ними, прикрашували господарські споруди та чіпляли вінки з синзиєне на голови домашніх тварин [718. – Т. 4, с. 322-325].

Ще один важливий момент – передбачення дівчатами своєї долі за допомогою вінків з синзиєне. Зазвичай їх клали під подушку, уві сні мали побачити майбутнього нареченого. Часом вінки з синзиєне сплітали для хлопців, дівчата вплітали їх в коси [718. – Т. 4, с. 322-325]. Крім дівочих ворожінь, для цього дня характерні також угадування долі членів сім'ї, а саме: хто перший помре, чи буде приплід у тварин. В обох випадках використовували вінок із синзиєне, який кидали на дах.

Аналіз комплексу звичаїв та обрядів Іванового дня у румунів та українців вказує на цілу низку відмінностей. Звичай українців розпалювати вогнища та перестрибувати через них лише фрагментарно зустрічається у східних романців і лише в окремих регіонах.

Спалення деревця *Марени* та символічне знищення солом'яної ляльки

Купала, характерні для центральної і східної України, невідомі в ареалі проживання українців та румунів Буковини, як і звичай котити з гір палаючі колеса. Разом із тим, в українській традиції не зафіксовано варіантів румунського обряду *Дрегайка*. Підсумовуючи сказане, слід підкреслити, що святкування Івана Купала українцями зосередило велике коло різноманітних культових обрядових комплексів, в той час, коли у румунів домінуючим елементом свята є поклоніння культу рослинності.

Тут простежуються певні закономірності. У великому європейському ареалі святкування Іванова дня супроводжували обрядові елементи подібні до української традиції – розпалення вогнищ, стрибання через вогонь, пускання палаючих коліс, обкурювання худоби тощо. Це характерно для народної традиції шотландців, поляків, австрійців, італійців, французів, британських народів та ін. [143]. Подібно до румунських ритуалів приурочених до Синзиєне, в яких домінує культ рослинності, святкують Еньов ден у Болгарії – однієї з зон, що знаходиться на стику східнороманської та слов'янської етномовних культур. За Л.Марковою, день літнього сонцестояння (еньовден, янювден) не у всіх областях Болгарії дотримувався як велике свято. Найбільш повно його зміст і значення збереглося у південно-східній частині країни; у центральних, північних та північно-східних районах деякі ритуали свята були перенесені на інші дні (св. Георгія, Новий рік) [198, с. 228]. Подібно до болгар, в обрядовій традиції яких очисні обряди та розпалення вогнищ, за припущенням Л. Маркової, були перенесені з літа на весну [198, с. 229], у румунів звичай запалення ритуальних вогнищ характерний для Великодня. Крім того, на спорідненість елементів святкування Іванового дня вказує ідентичність приурочених до нього обрядів – *калініца* у греків, *енева буля* у болгар та *Дрегайка* у румунів. Таким чином, обрядовий комплекс, характерний для святкування Синзиєне у румунів, має більше паралелей у традиції народів Карпато-Балканського регіону, зберігаючи цілу низку відмінностей від інших європейських народів.

Спільна православна конфесійна належність пояснює наявність у

календарному циклі традиційної обрядовості українців, румунів і молдаван майже цілковиту ідентичність низки церковних вірувань, звичаїв та обрядів. Так, і східні романці, і українці Буковини вважають, що на певні календарні свята відкриваються небеса (Великдень, Новий рік та ін.), що душі покійних родичів існують у потойбіччі і турбуються про живих. Тотожно проводяться ритуали освячення води на Водохреще, обходи священиком господарств селян, звичай ходіння з церковною колядою, *зіркою*, *Іродом / живим вертепом* тощо. Вже згадану амальгаму поганської і християнської обрядовості підтверджує перехід функцій язичницьких богів до православних святих: св. Ілля став патроном погоди, св. Харлампій – патроном хвороб; св. Петро Зимовий – покровителем хижаків тощо.

Крім спільного комплексу великодніх обрядів суто церковного характеру, зумовленого конфесійною тотожністю, спостерігаються спільні риси у таких звичаях, як обливання водою, спорудження гойдалок, приготування ритуальних страв, заборони й обмеження впродовж Великого посту тощо. В українців немає звичаю святкування дев'яти четвергів після Великодня для захисту людей, господарства та ланів від гідроатмосферних стихій.

Спостерігаємо багато спільного у світоглядному уявленні про народний календар. Так, в українців, румунів і молдаван Буковини дотепер збереглося повір'я, що на Стрітіння зустрічається зима з весною (передбачали погоду за поведінкою ведмедя, вірили, що у цей день він виходить з барліга); звичай випікати сорок калачиків у день сорока мучеників, розпалювати ритуальні вогнища на Великдень, святкування Бабиних днів (Баби Докії / Баби Явдохи); спільне в них і вірування, що якою буде погода на Благовіщення, такою й на Великдень; що у ніч на Синзиєне / Івана Купала розцвітає папороть; а ще – заборона на будь-які роботи для захисту від вогню на св. Іллі та ін.

Результати вивчення та типологізації матеріалу про ритуали дошлюбної ініціації молоді у румуномовних селах краю: «виведення дівчини на танець» та «виставлення могоричу» (при переході хлопців у стан парубків) мали аналоги в українського населення Буковини. Порівнюючи обряди переходу хлопців у

парубки в східнороманського та українського населення краю, варто підкреслити ідентичність проведення етапів обряду, складу учасників, символіки тощо. Певні відмінності проглядаються лише на підготовчому етапі та в одязі новопосвячених.

Відмінні риси у календарній обрядовості, насамперед, виявилися у святкуванні 1 Березня – свята *Мерцішор* румунами і молдаванами Буковини. Звичай носити від цього дня прикрасу з двох китичок ниток білого та червоного кольорів запозичили й українці Буковини. В обрядовості дня св. Андрія в румунів і молдаван найбільш чітко увиразнилися три мотиви його вшанування. Якщо один з них (матримоніальний) відомий українцям Буковини, то мотиви вовчого свята та активізації нечистої сили для них не характерні. Так, зафіксовано, що в румунів краю у давнину воно називалося подекуди Вовче, Ведмежа субота. Св. Андрія вважали покровителем отар, худоби та хижаків, він був захисником людей та домашніх тварин від диких звірів, особливо вовків та ведмедів. Відмінні риси також спостерігаються у звичаях та обрядах, пов'язаних із вогнем. Незважаючи на тотожну традицію розпалювати ритуальні вогнища на Великдень, Благовіщення та св. Юрія, звичай румунів і молдаван розкладати багаття на св. Олексія майже невідомий українцям краю. Натомість, у них поширений ритуал спалення на вогнищі «дідуха» чи «діда», що зовсім не притаманний для східнороманської традиції.

Наявні дані свідчать про те, що для румунів і молдаван характерна дещо більша кількість поминальних днів у році. Однак, у багатьох випадках календарні дати, до яких приурочені найважливіші поминальні дії, збігаються (Великдень, Провідна неділя, Вознесіння, Зелені свята, субота перед св. Дмитром). Спільною є також традиція роздавати поману біля церкви, на цвинтарі, панахиди по померлих у церкві, звичай поминати «заложних» покійників, поминки, ритуальні вогні на честь померлих тощо.

На св. Георгія і в східнороманського, і в українського населення Буковини повелось уперше виводити худобу на пасовище, зеленою вербовою лозою прикрашати ворота, хату, криницю і могили; вірили, що напередодні

активізується нечиста сила, а тому проводили антидемонічні ритуали. Однак існували і певні відмінності: в румунів в обрядовості цього дня переважає охоронний антихижацький характер, власники худоби дотримувались його, щоб хижаки не нападали на свійських тварин. У деяких місцевостях влаштовували поминки, під час яких роздавали поману за хижих звірів.

Спільні повір'я та обряди існують і в святкуванні Різдва: наприклад, вірування в те, що худоба на це свято може розмовляти, звичаї залишати рештки страв для душ родичів, перев'язувати неплідні дерева сіном чи соломою тощо.

Комплекс зимових драматичних обрядів дає багато прикладів взаємозапозичень. Наприклад, у проведенні ритуалу ходіння з *козою* простежується ідентичність у складі учасників, основних етапів проведення, одязі та масках ряджених, натомість відрізняється ритуальний текст, який в українців має чітке аграрне спрямування. Аналізуючи основні епізоди проведення *кози* в українських і румуномовних селах Чернівецької області та Республіки Молдови (продаж кози, нездужання, лікування, зцілення і танці), проф. Г.К.Бостан констатував, що такий розвиток *гри з козою* у молдаван спостерігається лише у селах Чернівецької області та півночі Республіки Молдови. Це дало йому підстави твердити, що буковинські і північномолдавські варіанти гри збагатилися новими фрагментами внаслідок тривалої дотичності із поширеним ідентичним українським народним спектаклем [58, с. 38-39].

Ходіння з *коником та ведмедем*, за нашими спостереженням, більш характерні для східнороманського населення Буковини, в українців, зазвичай, дані персонажі включені до складу *маланки*. Щодо *маланки*, то з цього приводу зафіксовано, що румуни і молдавани запозичили від українців даний термін як назву карнавального дійства взагалі. Крім терміна, запозичені також деякі мотиви колядки *маланки* («Маланка-подністрянка», «Маланочка з Хирлеу / Гуляла у Могилеві», «Впустіть Маланку до хати, / Бо на дворі лле дощ» та ін.). Зафіксовано, що на даний час під цим терміном в буковинській етнографічній зоні є комплекс однотипних рівнофункціональних драматичних обрядів, до

складу яких належать персонажі найрізноманітніших гуртів ряджених (наприклад, *коза, коник, ведмеді*, гайдуцькі та історичні вистави).

Не відбулося масового запозичення українцями східнороманських гайдуцьких та войніцьких народних вистав (*Банди Бужора, Жояна, Груї* тощо), вистав історичного (*Костантин Бринковяну*), фольклорного (*Фет-Фрумос*) змісту. Натомість, імена найбільш відомих українських опришків і гайдамаків (У.Кармалюк, О.Довбуш, В.Джуряк). посіли своє місце у репертуарах румунських п'єс. Це, на нашу думку, відображає солідарність представників різних народів у боротьбі проти феодалізму (у гайдуцьких народних виставах румунські і українські провідники гайдуцьких / опришківських загонів постають в образі братів, які ведуть спільну боротьбу проти феодалів та загарбників). У той же час не можна не відзначити деякі приклади подібних запозичень. В українців Великої Марицеї Сучавського повіту молодь ставить народну драму *Банда Бужора* румунською мовою. До цих епізодичних випадків можна долучити і постановки українцями сіл Подвір'ївка (Кельменеччина) та Медвежа й Зелена Бричанського району Республіки Молдови п'єси *Банда Бужора*. Щоправда, за твердженням проф. Г.Бостана, який зафіксував це явище, молдавська вистава була адаптована до національної фольклорної традиції українців [58, с. 46-47]. Цікавий факт зафіксований проф. Г.Кожолянко у населення румунської частини с. Кам'янка Глибоцького району. Незважаючи на перевагу в чисельності українського населення села, у румунів досить добре зберігся обряд *Бринковени* [161. – Т. 3, с. 116].

Про запозичення окремих елементів ритуальних текстів сусідів, свідчить також текст пісні, що супроводжує танець коника в українців с. Ведмежа Республіки Молдова: «Ой, пляши, пляши / Калуцуне, / А мама тобі / Дві парі¹ всуне» [183, с. 109].

Магічна практика, спрямована на здійснення впливу на гідроатмосферні явища, містить низку спільних елементів. Серед них зазначимо проведення процесій на чолі зі священиком у поле, ритуальні дієства над могилами

¹ рум. пара – монета, дрібні гроші;

«нечистих» покійників (кроплення водою тощо), кидання глиняного посуду, церковних атрибутів чи освячених макових зернин у колодязь, обливання під час засухи. Як у румунів, так і в українців св. Іллю вважали патроном погоди, який може наслати дощ, град та інші гідроатмосферні явища. Спільним також є звичай запалення освяченої свічки під час наближення граду; викидання на подвір'я із захисною метою предметів, пов'язаних із хатнім вогнищем, або металевих; ритуал захисного обкурення. Румунський *гріндінар* і український *градівник* за функціональними характеристиками ідентичні. Румуни й українці передбачають погоду за поведінкою ведмедя на Стрітення.

Основна частина матримоніальних ворожінь тотожна в українського та східнороманського населення Буковини. Зокрема, це стосується ворожіння за прихованими під мисками предметами, за ритуальними стравами, за кілками в огорожі, за перекинутим через хату чоботом та ін. Спостерігаються також і певні відмінності: ворожіння за вінками, пущеними на воду, ритуальна гра «калита» – характерні для українців; ритуал викопування беладонни, засівання «любовного» василька на св. Георгія та ін. – більш характерні для східнороманського населення краю. Деяко відрізняються строки проведення матримоніальних ворожінь та розпалювання ритуальних вогнищ (у румунів на Великдень, в українців – на Великдень та Івана Купала). Аналогічно проводиться комплекс мантичних ритуалів на св. Андрія, однак лише в східних романців були обряди, спрямовані на захист людей і худоби від хижаків (див. Ведмежа субота, «вовчі» дні).

На спільні риси у міфології двох сусідніх народів вказував у своїх працях Т.Памфіле. Увагу вченого привернула спорідненість функціональних характеристик румунського міфологічного персонажу *віщунка* (*ursitoare*) і давньоруського *рожаниця*, *рожанка* або *сужениця* [680. – Т. 1, с. 18-19]. І Т.Памфіле і Є.Нікуліце-Воронка наводили приклади запозичення назви *відьма* з української мови [663. – Т. 2, с. 865; 680. – Т. 1, с. 129]. Нагадаємо що у румунській міфології цей персонаж з'являється під назвою *стрігой*, *стрігоайке* та *стріге*. У своїх працях, Т.Памфіле та Л.Боднереску згадали про ще один

спільний міфологічний персонаж – *морой* – душі нехрещених мертвонароджених дітей, які тиняються вночі по селу і п'ють кров дітей та молодих дівчат [405, с. 17; 680. – Т. 1, с. 131].

В умовах буковинської етноконтактної зони, на території якої є багато змішаних сіл (поширений білінгвізм та трілінгвізм), часом навіть мова і віросповідання не можуть бути надійними етнічними показниками. Ці обставини підводять до необхідності співставлення календарних звичаїв та обрядів у контактній зоні з аналогічними явищами на корінній території. Результати проведених пошуків були винесені нами в окрему таблицю, в якій зроблена спроба порівняльного аналізу найбільш поширених елементів основних календарних вірувань, обрядів та свят у східних романців та українців (на Буковині, а також на території України та Румунії). Таблиця дає змогу продемонструвати конкретні грані процесу взаємодії елементів календарної обрядовості у межах буковинської етнографічної зони як контактного порубіжжя східнороманської і східнослов'янської традиційних культур.

Таблиця № 7.1

Порівняльна таблиця основних елементів календарної обрядовості у східних романців та українців

Назва свята або обряду	Основна румунська територія	Румуни і молдавани Буковини	Українці Буковини	Основна українська територія
Новий рік				
вірування у те, що худоба може розмовляти	поширене на Різдво, Новий рік та Водохреща	поширене	поширене	поширене на Різдво, Новий рік та Водохреща
горять заховані скарби	поширене на Різдво, Новий рік, св. Георгія, Синзиєне, Великдень	поширене	поширене	поширене на Івана Купала, Великдень та Новий рік
звичай щедрування	поширений	поширений	поширений	поширений
посівання	поширений	поширений	поширений	поширений

ходіння з сорковою	поширений	окремі випадки	нехарактерний	нехарактерний
Водохреща				
звичай стріляти з рушниць	поширений	поширений	поширений	поширений
розпалювання вогнищ	поширено	поширено	окремі випадки	нехарактерно
освячення води та обходи господарств	масове поширення	масове поширення	масове поширення	масове поширення
Стрітєння передбачення погоди за поведінкою ведмедя	поширене	поширене	поширене	поширене
св.Харалампій – патрон хвороб	поширене	поширене	поширене у деяких місцевостях	поширене
Мерцішор	масово поширений	поширено	окремі випадки	нехарактерно
Баба Докія легенда про Бабу Докію	широко поширена	поширена	поширена в окремих місцевостях	нехарактерна
Алекси вірування у те, що нечисть виходить з-під землі	поширене	поширене	поширене	поширене (також на Благовіщення)
Благовіщення розпалення ритуальних вогнищ	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
Свято 40 мучеників				
«перший вихід з плугом у поле»	поширено у минулому	поширено у минулому	поширено у минулому (Благовіщення, 1 травня, св. Юрія)	обряд відомий у минулому в деяких регіонах (Полісся та ін.)
випікання 40 калачиків – «сфінцішори»	поширено	поширено	поширено	поширено

Св. Георгій				
вигін худоби на пасовище	поширено в окремих регіонах	поширено	поширено	поширено у Карпатах
прикрашання господарства вербовими гілками	поширено	поширено	поширено	поширено
хлопці жалили кропивою дівчат	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
антивідьомські ритуали	поширені	поширені	поширені	поширені
розпалення ритуальних вогнищ	поширено в окремих регіонах	поширено	поширено	поширено в Карпатах
св. Марк Бичачий	поширено	поширено	окремі згадки	окремі згадки
день св. Ієремії				
прикрашання господарства гілками берези	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
їли ягняче м'ясо та пили червоне вино	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
Народження св. Іоана Хрестителя				
збирання лікарських рослин	поширено	поширено	поширено	поширено
розпалення ритуальних вогнищ	нехарактерно	нехарактерно	окремі випадки	поширено
виготовлення ритуальних ляльок Купали та Марени	невідомо	невідомо	нехарактерно	поширено
вірування у те, що напередодні свята розквітає папороть	поширено у деяких регіонах	поширено	поширено	поширено
<i>Дрегайка</i>	поширено у минулому	поширено у минулому	невідомо	відомі лише аналоги
св. Ілля – патрон	поширено	поширено	поширено	поширено

погоди				
Преображення Господнє збирати та їсти мед	приурочено до дня Маковея	поширено	поширено	поширено
Св. Дмитро завершення періоду випасання худоби	поширено	поширено	поширено у гірських районах	поширено у Карпатах
Св. Андрій				
антивідьомські дієства	поширені	поширені	нехарактерні	нехарактерні
захист худоби від хижаків	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
матримоніальні ворожіння	масово поширені	масово поширені	масово поширені	масово поширені і
св. Ігнат різали свиней	поширено	поширено	поширено	поширено
Різдво				
звичай ставити під скатертину сіно або солому	нехарактерний присутні окремі згадки	малопоширений	поширений	поширений
обряди, спрямовані на відновлення родючості безплідних дерев	поширені (відбуваються також на Благовіщення)	поширені	поширені, але приурочені також до інших дат: Меланії, Водохреща	поширені на окремих територіях
повір'я у те, що напередодні свята може говорити худоба	поширене	поширене	поширене	поширене
звичай колядування	широко поширений	широко поширений	широко поширений	широко поширений
<i>живий вертеп / Ірод</i>	поширений Ірод	поширений Ірод	поширений живий вертеп	поширений живий вертеп
<i>ляльковий вертеп</i>	нехарактерно	окремі випадки	поширено	поширено
дідух	нехарактерно	нехарактерно	поширено	поширено
Св. Тоадер – покровитель коней	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно

Вербна неділя				
прикрашання господарства вербовими гілочками	поширено	поширено	поширено	поширено
доторкання рідних освяченими вербовими гілочками	поширено у деяких регіонах	поширено	поширено	поширено
Страсний четвер розпалювання помин. вогнищ	поширено	поширено	окремі випадки	на окремих територіях
Страсна субота розпалювання ритуальних вогнищ	поширено	поширено	поширено	на Зах. Україні, в інших територіях – на Івана Купала та ін. свята
Великдень спорудження гойдалок	зафіксовані окремі випадки	поширено	поширено	поширено
Великодній понеділок обливання дівчат водою	поширено	поширено	поширено	поширено
святкування 9 четвергів після Великодня	поширено	поширено	рідкісні випадки	нехарактерно
Рахманський Великдень	у Бессарабії, Трансільванії та Мараморощині	поширено	поширено	у гуцулів та Західній Україні
Зелені свята				
прикрашання гілками липи господарства	поширено	поширено	поширено	поширено
Захисні дії-ства з метою захисту від <i>іеле</i> / русалок	поширено	поширено	поширено	поширено
обряди «першого» і «останнього» снопа	поширені у минулому	поширені у минулому	поширені у минулому	поширені у минулому

Звичай «гріти» або «палити діда»	нехарактерно	нехарактерно	поширено	поширено у гуцулів
Поминальні дні				
Різдво	поширено	поширено	поширено	поширено
Водохреща	нехарактерно	поширено	нехарактерно	нехарактерно
40 мучеників	поширено	поширено	малопоширено	поширено
св. Георгій	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
св. Ілля	малопоширено	малопоширено	нехарактерно	нехарактерно
субота перед св. Дмитром	поширено	малопоширено	поширено	поширено
св. Тоадер	малопоширено	поширено	нехарактерне	нехарактерно
суботи Вели- кого посту	поширено	поширено	поширено	поширено
Вербна неділя	поширено	поширено	малопоширено	малопоширене
Страсний четвер	поширено	поширено	окремі випадки	поширено в окремих регіонах
Великдень	поширено	поширено	поширено	поширено
Проводи	поширено	поширено	поширено	поширено
Вознесіння	поширено	поширено	поширено	поширено в окремих регіонах
Зелені свята	поширено	поширено	поширено	поширено
Зимові драматичні традиції				
<i>коза</i>	широко поширений	широко поширений	широко поширений	широко поширений
<i>коник</i>	поширений в окремих регіонах	поширений	у межиріччі Прута і Дністра, нехарактерний для українців гірської та передгірської частини області, частково поши- рений в україн- ців Сучав. пов.	поширений в окремих регіонах
<i>ведмідь</i>	поширений	поширений	поширений	поширений в окремих регіонах
<i>бугай</i> – муз. інструмент	невідомий	поширений	спорадично	невідомий
<i>бугай</i> – ряджений	відомий в окремих	мало- поширений	нехарактерний	окремі випадки

персонаж	регіонах			
<i>олень</i>	поширений на окремих територіях	мало-поширений	нехарактерний	окремі випадки
<i>Маланка</i>	невідомий	поширений	поширений	поширений
Гайдуцькі народні вистави: <i>Жоян, Бужор, Пеун, Груя Новака, Кодряну</i>	поширені на території історичної Молдови	поширені	невідомі	невідомі
<i>Бринковени</i>	поширений на території історичної частини Молдови	поширений	невідомий	невідомий
Плювіальна обрядовість				
«цибулинний» календар	поширено	поширено	поширено	поширено
обходи полів на чолі зі священиком	поширено	поширено	поширено	поширено
дійства над могилами <i>нечистих покійників</i>	поширено на окремих територіях	окремі випадки	окремі випадки	поширено на окремих територіях
вкидання у криницю ритуальних предметів	поширено на окремих територіях	поширено у минулому	поширено у минулому	поширено на окремих територіях
звичай обливання під час засухи	поширено на окремих територіях	окремі випадки	окремі випадки	поширено на окремих територіях
запалення освяченої свічки	поширено	поширено	поширено	поширено
винесення на подвір'я ритуальних предметів	поширено	поширено	поширено	поширено
ритуал захисного обкурення	поширено	поширено	поширено	поширено
<i>калоян</i>	поширено	поширено	нехарактерно,	нехарактерно

	у минулому			
<i>папаруда</i>	поширено у минулому	поширено у минулому	нехарактерно	відомі аналоги: «водіння куца», «тополя»
дійства у виконанні <i>градівників</i>	поширено у минулому в деяких регіонах	поширено у минулому	поширено у минулому	поширено у минулому в Карпатах
Матримоніальні ворожіння				
з гілками вишні, яких ставили у воду	поширено	поширено	поширено	поширено
випікання коржиків на св. Андрія	поширено	поширено	поширено	поширено
«калатання» ложками	поширено	поширено	поширено	поширено
перекидання взуття через хату	поширено	поширено	поширено	поширено
«засівання» та «боронування» конопель	окремі випадки	малопоширено	поширено	поширено
ворожіння із дзеркалом	поширено	поширено	поширено	поширено
ворожіння з беладоною	поширено в окремих регіонах	поширено	окремі випадки	окремі випадки (Карпати)
засівання «любовного» васильку	поширено	поширено	нехарактерно	нехарактерно
ритуальна гра «Калита»	нехарактерне	нехарактерне	окремі випадки	поширене в деяких регіонах (Зах. та Центр. Україна)
обряд за вінками, пущеними на воду на Купала	нехарактерне	нехарактерне	окремі випадки	поширено

Порівняльний аналіз елементів та символіки народного календаря українського та східнороманського населення у зоні їх етнокультурних контактів вказує на наявність явища акультурації як процесу взаємозапозичень

і взаємовпливу. У цьому контексті варто зауважити той факт, що існує велика частка спільних українсько-румунсько-молдавських календарних обрядів, що є наслідком процесу взаємного засвоєння елементів культур взаємодіючих етнічних груп протягом багатовікового спільного чи суміжного проживання на Буковині, у контексті якого, на нашу думку, не можна відкинути спільної індоєвропейської основи культурної еволюції народів.

Буковина є етнографічною зоною, де вступають у контакт своїми етнічними територіями народи однієї релігії, близькі за культурою, але відмінні за мовою. Акультурація у нашому конкретному випадку може бути сприйнята як процес взаємопроникнення та взаємовпливу традиційних культур, коли під час прямого контакту засвоюється технологія, стереотипи поведінки, духовні цінності сусідньої культури, які, у свою чергу, змінюються й адаптуються до нових вимог. Це, звісно, визначено багатовіковою історією взаємовідносин двох народів, під час якої не було однозначного лінійного тиску одного етносу на інший. Співвідношення донор–реципієнт протягом тривалого відтинку часу почергово змінювалося, і цей фактор дав змогу запобігти процесу повної асиміляції одного з означених етносів.

Процес акультурації у дослідженій нами етнографічній зоні не є однорідним і однозначним. Він має певні особливості. У всьому комплексі календарних вірувань, звичаїв та обрядів, який сформувався у етноконтактній смузі, можна виокремити:

1) Обряди, які легко піддалися амальгамації із однорідними звичаями своїх сусідів. До цієї групи належать обрядовість зимових (колядницькі та драматичні обряди: щедрування, посівання, *коза*, *коник* та ін.), звичаєвість землеробського (вихід із плугом у поле, ритуальні дійства щодо неплідних дерев, перший і останній снопи тощо), скотарський календар (антидемонічна та антихижацька практика) та ін. Сюди також належать і спільні церковні звичаї та обряди, що проводяться у румуномовних та українських селах Буковини. Інтенсивна акультурація цих звичаїв пояснюється наявністю спільної конфесійної основи світосприйняття, однаковим типом господарської

діяльності, аналогічними географічними та кліматичними умовами, тісними взаємовідносинами у галузі економіки і суспільному житті тощо.

2) Вірування, звичаї та обряди, які не були запозичені сусідами, або процес їхнього запозичення не був масовим (східнороманські – *калоян, папаруда*, дотримання дев'яти четвергів після Великодня, розпалювання ритуальних вогнищ на св. Олексія, *соркова*, гайдуцькі народні вистави, історична народна драма *Бринковени (Брянковяну)*, свято *Мерцішор* та ін.; українські – ворожіння за вінками, пущеними на воду, ритуальна гра «калита», звичай палити «діда», чи «дідуха», «бичкування», або «ловити бичків», *ляльковий вертеп* тощо). Первісний скотарський або аграрний тип господарства вплинув на формування жанрового складу календарного фольклору румунів і молдаван Буковини: св. Тоадер, св. Марк Бичачий, Армінден, баба Докія тощо. Вони слугують своєрідними маркерами, що дозволяють розібратися у великому різномайтті спільних та відмінних календарних звичаїв обрядів населення Буковини.

3) Звичаєвість, що запозичила лише зовнішню оболонку обрядовості сусіднього етносу (час проведення, етапи, склад учасників, назву тощо), зберігаючи водночас свій первісний зміст. Яскравим прикладом може слугувати український обряд *маланка*. Східнороманське населення запозичило назву обряду (в них термін *маланка* трактували як карнавальний обряд взагалі), деякі основні мотиви колядки-маланки тощо. Під впливом сусідів – румунів і молдаван – в українського населення Буковини дуже поширеним є звичай розпалювати ритуальні колективні вогнища на Великдень (в українців сусідніх з Чернівецькою областю більш поширеним святом, на яке розпалювали вогнища, було Івана Купала).

Варто також підкреслити особливість буковинської етнографічної зони, якій властиве переінакшення звичаїв, вірувань та обрядів, які вступають тут у контакт з місцевими традиціями. Вони підпадають під вплив специфічних умов мультикультурного, поліетнічного суспільства зі сформованою століттями ментальністю автохтонного населення. Не забудьмо у цьому контексті наголосити на тому, що Буковина є архаїчною зоною, тут у кращому стані досі

збереглося багато календарних звичаїв та обрядів, які втратили свій первісний зміст або деградували на інших територіях проживання східних романців чи слов'ян. Цьому сприяло не в останню чергу тривала ізолюваність даних територій від своїх основних етнічних масивів.

Таким чином, можна констатувати наявність у досліджуваному ареалі процесу культурної інтеграції. Хоча, звісно, цей процес не є однорідним. У центрах концентрації представників національних меншин з розвинутим відчуттям етнічної самоідентифікації відбувається процес консервації (самозбереження) психологічних та культурних особливостей певного народу. У даному випадку навіть процес інтенсивної акультурації не руйнує первісної етнічної матриці. У периферійних відрізках від означеного ядра самоідентифікації йде природний процес асиміляції

Слід також зауважити і на соціальний фактор етнічних взаємовідносин. Етнічні кордони особливим чином структурують соціальне життя і вони диктують складну організацію поведінки і соціальних відносин, обумовлених фактом етнічної категоризації. Саме цей процес забезпечує збереження етнічних груп та структурування процесу міжетнічної взаємодії будується на існуванні культурних відмінностей. При цьому в поліетнічному суспільстві всі члени етнічної групи діють у підтримку культурних відмінностей. Культурна взаємодоповнюваність може сприяти зростанню взаємної залежності етнічних груп і створювати сфери симбіотичного сумісництва. У тих сферах діяльності, де немає культурної взаємодоповнюваності, не може бути і основи для формування взаємодії на етнічному ґрунті – там або не буде взаємодії взагалі, або вона буде здійснюватись без урахування етнічної ідентичності.

ВИСНОВКИ

Аналіз архівно-музейних матеріалів (8 архівів та музеїв України, Румунії та Республіки Молдови), результатів польових етнографічних досліджень, друкованих джерел дав змогу дослідити специфіку, структуру народного календаря, комплекс календарних вірувань та ритуалів румунів і молдаван Буковини, розглянути еволюцію і особливості їх функціонування у контексті етнокультурних процесів другої половини ХІХ – початку ХХІ ст.

На основі здійсненого дослідження сформульовані теоретичні положення, які виносяться на захист:

- Аналіз стану розробки обраної теми дав можливість встановити, що, незважаючи на постійний науковий інтерес до кола проблем традиційної культури, як в українській, так і в румунській етнографії комплексного узагальнюючого дослідження календарної обрядовості східнороманського населення Буковини досі здійснено не було.

- З'ясовано, що на процес взаємозбагачення традиційних народних культур українського та східнороманського населення Буковини, на взаємопроникненні звичаїв, в тому числі календарної обрядовості, істотно впливали фактор дифузності етнічного прикордоння, мирне співіснування поліетнічної буковинської громади. Культурна взаємодоповнюваність у досліджуваному регіоні сприяла зростанню взаємної залежності етнічних груп і створенню сфери симбіотичного сумісництва. Доведено, що на сучасному етапі румуни і молдавани Буковини у повній мірі реалізують свої національні потреби: освіта рідною мовою, конфесійні потреби, участь у соціально-економічному, політичному і культурному житті суспільства. З'ясовано, що на відміну від румунів і молдаван Чернівецької області, в українських селах Сучавського повіту населення користується меншими правами. Порівняння буковинської етнографічної зони з іншими сегментами смуги контакту між східнороманським та слов'янським етнічними просторами (Закарпатська і

Одеська області України, невизнана Придністровська Молдавська Республіка, зони Добруджа, Тімок і Відін Болгарії, зони Тімок та Банат Сербії), дало змогу стверджувати, що становище румунів і молдаван України (у тому числі Буковини) за основними показниками реалізації національних потреб є одним з найкращих.

-Встановлено, що традиційний народний календар східнороманського населення краю, якому притаманні риси природно-циклічної концепції часу, зберігав свої опорні позиції в існуючій календарній системі аж до середини ХХ ст. Історичне протистояння християнства і язичництва у царині календарних ритуалів і вірувань призвело до поширення явища синкретизму у народному світогляді. На сьогодні саме церковний православний календар визначає систему свят, їх послідовність, формує святкові пріоритети сучасного обрядового календаря. Принципове значення для народного календаря мають великі християнські свята, які сконцентрували в собі величезну кількість звичаїв та обрядів, магічних практик, вірувань, прикмет тощо. Із встановленням радянської влади був змінений виробничо-побутовий уклад життя селянина, що призвів до зміщення традиційних термінів аграрних робіт, випасу худоби, що, у свою чергу, диктувало інші строки проведення традиційних обрядів. Проявилась тенденція до заміни традиційних текстів обрядів, складу їх учасників та семантики ритуалів. Однак матрична основа календарних вірувань та ритуалів витримала цей натиск, вона збереглася до наших днів.

У роботі охарактеризована обрядовість найбільш поширених в східнороманського населення Буковини перехідних свят, та тих, що мають чітке календарне датування. Проаналізовані календарні вірування та ритуали, пов'язані з водою, вогнем, культом рослинності та померлих.

-Розглянуто комплекс скотарських свят, дотримуваний східнороманським населенням Буковини до середини ХХ ст. Донедавна зберігався традиційний поділ скотарського календаря на 2 симетричні пори року: період випасання від св. Георгія до св. Дмитра та стійлове утримання худоби від св. Дмитра до св. Георгія. Визначені найбільш поширені «скотарські» свята, а також традиція

побутування «вовчих» та «змійних» днів. Під християнським впливом, ця обрядова практика поповнилася відзначенням днів християнських святих, які у народному середовищі вважалися повелителями хижих звірів та змії (свв. Петро, Андрій, Тріф, Філіп, Георгій, Прокопій та ін.). З'ясовано, що в східнороманського та українського населення Буковини існує значна кількість ідентичних традицій вшанування скотарських свят. Встановлено, що причинами деградації скотарських звичаїв та обрядів у ХХ – на початку ХХІ ст. були: занепад скотарства як провідної галузі сільського господарства; вирубування лісів, застосування отрутохімікатів тощо, що призвело до критичного скорочення чисельності хижих звірів (вовків та ведмедів).

- Проаналізовано землеробські звичаї та обряди, пов'язані з початком польових робіт (перший вихід з плугом), завершенням жнив та збором врожаю, спрямовані на забезпечення добробуту сім'ї і громади (колядницькі обходи) тощо. Розглянуто й систематизовано наступні види плювіальних ритуалів: 1) угадування погоди та врожаю; 2) повсякденна плювіальна магічна практика; 3) колективні обряди типу *калоян* та *папаруда*; 4) магічні практики відведення дощу. Охарактеризовані також міфічні уявлення населення про причини небажаних метеорологічних явищ. Комплексне дослідження плювіальних обрядів дозволило визначити пантеон «володарів» граду, хуртовин у буковинських румунів – свв. Петро, Ілля та ін., а також річні свята, які відзначали задля відвернення граду від полів і пасовищ. Охарактеризовані основні види ритуалів «закликання» врожаю у румунів і молдаван Буковини (колядування, щедрування, посівання, *ходіння з зіркою*, *Іродом* та ін.). Реконструйований також новорічний ритуал щедрування зі справжнім плугом. Проаналізований склад їхніх учасників, одяг та реквізит, час проведення, ритуальні тексти, музичний супровід тощо. З'ясовано, що звичай *ходіння з сорковою* не є характерним для Буковини, він з'явився в цій етнографічній зоні під впливом засобів масової інформації. Встановлено, що з середини ХХ ст. відбувається десемантизація землеробських обрядів, їх деградація. Краще збереглися ті з них, які відносяться до зони ризиків в аграрному секторі, а

також колядницькі обходи.

- Встановлено, що у межах календарного святкового циклу існували різноманітні форми міжстатевого спілкування молоді та стереотипні сценарії знайомства молоді. Констатований факт поширення в східнороманського та українського населення Буковини ритуалів вікової ініціації хлопців і дівчат до 60-80-х рр. XX ст. На даний час (виключення становить лише декілька сіл) можна вести мову хіба що про ремінісценції посвячуваних обрядів молоді. Аналізом підтверджена чітка календарна прив'язка посвячувальних ритуалів на Буковині до циклу календарних свят (Різдво, Новий рік, Великдень). В їхньому проведенні нерідко брали участь ряджені персонажі. Підтверджена наявність 3-х фаз проведення ініціальних обрядів. Доведено існування під час лімінальної фази ритуальних випробувань та знущань над ініціантами. Порівняння обрядів переходу в східнороманського та українського населення Буковини демонструє близьку тотожність основних етапів, складу учасників, символіки тощо. Ці традиції склали частину більш широкого ареалу, що охоплював увесь Карпато-Балканський регіон.

Проаналізовано сакральний час та локуси проведення дівочих ворожінь, назви, терміни та їхні передумови; жіночі свята, які дівчата на виданні відзначали з метою успішного заміжжя. Ворожильні обряди були розглянуті за способом їх проведення. На основі компаративного аналізу відзначені ритуали, характерні здебільшого для східнороманського населення Буковини та майже невідомі українцям: ворожіння з беладною; обряди з васильком; обряди, пов'язані з водою; засівання «любовного» васильку та ін. Констатовано, що українцям більше притаманна сукупність ворожінь, пов'язаних із ритуальними стравами. Доведено існування більш складних магічних практик, що мали на меті зачарувати хлопців. Відзначений факт стійкого збереження у наші дні традиційних ворожильних обрядів, чому сприяв факт незмінності соціально-психологічного фактора, на якому ґрунтуються ворожильні дієства.

- Запропонована власна класифікація зимових драматичних обрядів (від архаїчних ритуалів за участю зоо- та антропоморфних персонажів до обрядових

вистав з сучасним сюжетом і дійовими особами). Проаналізовано джерела виникнення народних театральних дійств (насамперед, головних персонажів драматичних обрядів), їхню символіку, календарну приуроченість, вік та склад учасників, техніку виготовлення ритуальних масок тощо. Під час картографування і типологізації матеріалу щодо проведення ритуалу *Маланки* у румунів і молдаван Буковини були підтверджені положення та висновки дослідника О.Курочкіна про те, що саме на території даної етнографічної зони відбувається процес його поступової деградації за вектором північ-південь. У текстах гайдуцьких драматичних вистав румунів і молдаван Буковини виявлені персонажі, які уособлюють українських опришків – О.Довбуша, В.Джуряка та ін. (мотив братання українських та молдавських гайдуків). Встановлено, що комплекс існуючих нині зимових драматичних обрядів українського та східнороманського населення Буковини, як в сенсі архаїки і видовищності, так і за масовістю проведення є унікальними етнографічними явищами для України, Румунії та Республіки Молдови. Разом з тим, помічена тенденція до модернізації зимового драматичного фольклору. Поступово змінюються персонажі історичних народних вистав та сюжетні лінії, розвивається техніка виготовлення масок, обрядові стереотипи поступаються місцем ігровій імпровізації.

- У ході дослідження були встановлені основні фактори, що впливали на формування регіональних особливостей у сфері духовної культури східнороманського населення Буковини (географічний фактор, релігійний, загальне соціально-економічне становище, близьке сусідство румунських, молдавських і українських поселень), завдяки яким у народному календарі, фольклорі, обрядовій і сімейно-побутовій сфері сформувалися риси спільні для духовної культури всього населення дослідженого регіону. На основі проведеного компаративного аналізу основних складників календарної обрядовості східнороманського населення та її сусідів – українців виявлено велику кількість спільних рис у виконанні таких ритуалів, як обряд першого виходу з плугом у поле, ритуали, спрямовані на підвищення врожайності

неплідних дерев, звичай першого виведення худоби на пасовище, звичай колядування, ходіння з *зіркою*, *Іродом* (*вертепом*), щедрування, посівання, драматичні обряди (*коза*, *ведмідь*, *коник*, *Маланка*) та ін. Важливу роль в процесах етнічної взаємодії румунів і молдаван з українцями, як показано в дисертації, відіграла спільна приналежність до православної конфесії, що істотно полегшувало контакти у всіх сфери життєдіяльності. Водночас, виявлено чимало відмінних звичаїв та обрядів, які можуть слугувати важливими етнодиференціюючими маркерами. Якщо в українців рівномірно представлений фольклор усього річного землеробського кола: зимові (колядки, щедрівки, засівальні), весняно-літні (русальні, купальські, жнивні), то у східних романців розвинений в основному лише цикл зимових календарних пісень.

- Підтверджена специфіка та наявність певних типологічних закономірностей у поширенні календарних вірувань та ритуалів на території Буковини. Зокрема, були виявлені явища, які мають рівномірний характер побутування серед двох контактуючих етносів: звичай розпалення ритуальних вогнищ на Великдень; ремінісценції вікової ініціації молоді; драматичні обряди *коза* і *ведмідь*; обряд запалення освячених свічок та ін. Були окреслені географічні центри концентрації календарних ритуалів, визначені обряди, поширені фрагментарно в краї. Відмінності на територіях зазначених нами ареалів увиразнюються також під час картографування спільного для українського та східнороманського населення Буковини терміну *Маланка* як назви зимового драматичного обряду. Засвідчено, що центром найбільшого поширення назви є вся територія Чернівецької області, причому як українських, так і румуномовних сіл. На території Сучавського повіту у напрямку північ-південь спостерігається поступове зникання терміна. Нижнім кордоном ареалу поширення терміну *Маланка* є лінія Сучава-Гура Гуморулуй-Кимпулунг Молдавський.

На основі картографічного аналізу з'ясовано, що на території Буковини виділяються 2 ареали, які характеризуються відмінним набором етнографічних ознак. Особливо це стосується пловіальних обрядів, що дозволяють

виокремити: 1) передгірську та гірську зони Буковини, які характеризуються мінливістю тепловодобалансових параметрів, схильністю до частих облогових й затяжних дощів, засухи тут не є характерними; 2) бессарабську рівнинну частину Чернівецької області, де спостерігається менша кількість опадів, відсутність бар'єрного ефекту в їх розподілі. Відповідно до цього, на території першого ареалу переважали обряди, спрямовані на зупинення або відвернення гідроатмосферних катаклізмів, у параметрах другого ареалу – обряди викликання дощу.

Події останніх десятиліть переконують у тому, що етнічна складова духовної культури має значно більшу вартість, ніж вважалося раніше. Етнічність залишається дуже стійким утворенням, яке не може зникнути, а лише змінює форми й інтенсивність своїх проявів. Розглянуті в дисертації матеріали в цілому засвідчили життєздатність традиційних календарних свят і обрядів як східнороманського так і українського населення Буковини, підтвердили їх спроможність до модернізації й активну роль у сучасних етнокультурних процесах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Архівно-музейні матеріали:

Державний архів Чернівецької облаті

Фонд № 3. Крайове управління Буковини

1. Ф. № 3. – Оп. 1. – Спр. 2470. Донесення Путильської повітової управи та повідомлення Крайового управління Буковини православної Консисторії у м. Чернівці про випадки побиття мешканцями общин Путильського повіту осіб, підозрюваних у чарівництві. – 6 арк.;
2. Ф. № 3. – Оп. 2. – Спр. 9119. Листування з Міністерством внутрішніх справ та вказівка Серетському повітовому управлінню про розслідування випадку побиття мешканки общини Негостина, звинуваченої у чарівництві (1872 р.). – 3 арк.;

Фонд № 320. Митрополія Буковини

3. Ф. № 320. – Оп. 1. – Спр. 3318. Переписка з церковними приходами Буковини про проведення пояснювальної роботи серед прихожан проти впливу чарівництва, віщування, чорної магії та ін. (1848-1870 рр.). – 159 арк.;
4. Ф. № 320. – Оп. 3. – Спр. 2311. Докладні записки та переписка із синодом „Крайовим управлінням Буковини”, генеральною дирекцією культів про прийняття мір по боротьбі із сектантством, алкоголізмом та забобонами (1788-1844 рр.). – 92 арк.;

Клузький архів фольклору Румунської академії наук;

Фонд № 7. Аграрні звичаї та обряди історичної Молдови

5. Спр. № 23. Польові матеріали з аграрної обрядовості (*калоян, папаруда, перший і останній снопи* та ін.), зібрані на території Буковини у 1950-х – на початку ХХІ ст. (керівники експедицій: Іон та Марія Кучеу). – 246 арк.;

**Меморіально-документальний фонд будинку-музею С.Ф.Маріана
у Сучаві (Румунія).**

Фонд рукописів

6. Рук. № 3 – Румунська народна ботаніка (12 томів та гербарій). – 240 арк.;
7. Рук. № 4 – Румунська народна міфологія. – 186 арк.;
8. Рук. № 6 – Свята у румунів (т. 4, 5). – 286 арк.;

**Науковий архів етнографічного музею
факультету історії, політології та міжнародних відносин
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича**

Фонд А.А.Мойсея

9. Спр. № 1. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів румуномовних сіл Новоселицького району Чернівецької області України (1997-2010 рр.). – 380 арк.;
10. Спр. № 2. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів румуномовних сіл Герцаївського району Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 104 арк.;
11. Спр. № 3. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів румуномовних сіл Глибоцького району Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 235 арк.;
12. Спр. № 4. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів румуномовних сіл Сторожинецького та Хотинського (Колінківці) районів Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 122 арк.;
13. Спр. № 5. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів румуномовних сіл Сучавського повіту Румунії (2006-2007 рр.). – 13 арк.;
14. Спр. № 6. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Кельменецького та Сокирянського районів Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 155 арк.;

15. Спр. № 7. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Новоселицького та Хотинського районів Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 173 арк.;
16. Спр. № 8. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Глибоцького та Сторожинецького районів Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 177 арк.;
17. Спр. № 9. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Вижницького та Путильського районів Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 152 арк.;
18. Спр. № 10. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Кіцманського та Заставнівського районів Чернівецької області України (2004-2010 рр.). – 243 арк.;
19. Спр. № 11. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Івано-Франківської області України (2004-2010 рр.). – 376 арк.;
20. Спр. № 12. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Тернопільської та Хмельницької областей України (2004-2010 рр.). – 167 арк.;
21. Спр. № 13. Матеріали польових етнографічних експедицій з календарної обрядовості, зібрані від жителів українських сіл Сучавського повіту Румунії (2004-2008 рр.). – 99 арк.

Науковий архів Чернівецького музею народної архітектури та побуту

22. ВФ 01-03-18. Звіт про етнографічну експедицію Чернівецького музею народної архітектури та побуту і кафедри історії стародавнього світу та середніх віків Чернівецького державного університету по дослідженню традиційного свята зустрічі Нового року – коляди і Маланки у с. Будинець та Верхні Петрівці Сторожинецького р-ну, Купка Глибоцького р-ну Чернівецької області (1988 р.). – 42 арк.;

23. ВФ 01-03-95а. Звіт про наукову етнографічну розвідку Чернівецького музею народної архітектури та побуту у населених пунктах Герцаївського р-ну Чернівецької обл.: Велика Буда, Байраки, Крупянськ, Годинівка, Горбова, Мольниця, Мольниця, Тарнавка, Остриця, м. Герца (03.12.1996 –20.01.1997 рр.). – 35 арк.;

**«Фольклорний архів Молдови і Буковини» Ясської філії
філологічного інституту імені А.Філіпіде Румунської академії наук**

Фонд № 5. Матеріали проекту «Загальний
фольклорний та етнографічний запитальник»

24. Спр. № 4. Відповіді на питання «Загального фольклорного та етнографічного запитальника», отримані з румунських сіл Буковини у 1970-1990-х рр. (зібрані: Л.Бердан, Л.Чіреш, І.Чуботару, С.Чуботару, М.Фотя, Ш.Попа та ін.). – 564 арк.;

**Фольклорний архів Національної бібліотеки
Румунської академії наук у м. Бухарест.**

Рукописний фонд С.Ф.Маріана:

25. Рук. № 4076 – Село. Етнографічні студії – 314 арк.;
26. Рук. № 6110 – Заклинання. – 215 арк.;

Центральний науковий архів Академії наук Республіки Молдова

Фонд № 19. Матеріали наукових експедицій, проведених
у період 1946-1985 рр. на території Молдавської та Української РСР

27. Спр. № 81. Молдавський фольклор зібраний у селах: Горбова Герцаївського р-ну Чернівецької обл. УССР (1957 р.). Зібрав Г.Спатару. – 161 арк.;
28. Спр. № 83. Молдавський фольклор зібраний у селах: Байраки Герцаївського р-ну Чернівецької обл. (1957 р.). Зібрав Р. Керешу. – 122 арк.;
29. Спр. № 86. Молдавський фольклор зібраний у селах: Мольниця, Велени, Хряцка, Горбова, Хумеріє, Турятка, Годинівка Герцаївського р-ну Чернівецької

обл. УССР (1957 р.). Зібрав Г. І. Спатару. – 93 арк.;

30. Спр. № 99. Молдавський фольклор зібраний у населених пунктах: Велика Буда, Герца, Горбова Герцаївського р-ну Чернівецької обл. УССР (1958 р.). Зібрав Г. Спатару. – 186 арк.;

31. Спр. № 101. Молдавський фольклор зібраний у селах: Горбова, Мовіла, Тарнавка, Мігорени Герцаївського р-ну Чернівецької обл. УССР (1958 р.). Зібрав Г. Спатару. – 181 арк.;

32. Спр. № 106. Молдавський фольклор зібраний у селах: Табани Липканського р-ну, Красноільск Сторожинецького р-ну, Ново-Іванівка Чимишлійського р-ну, Котюжени Липканського р-ну (1958 р.). Зібрали: В. Чокану, Г. Русу. – 241 арк.;

33. Спр. № 238. Молдавський фольклор зібраний у селах: Колінківці, Ракитна, Динівці, Шишківці Чернівецької обл. УССР (1971 р.). Зібрали: І. Д. Чобану, Н. Беєшу. – 122 арк.;

34. Спр. № 239. Молдавський фольклор зібраний у селах: Колінківці, Динівці, Малинівка, Ракитна, Шишківці Чернівецької обл. УССР (1971 р.). Зібрав Е. Жунгієту. – 164 арк.;

35. Спр. № 240. Молдавський фольклор зібраний у селах: Колінківці, Динівці, Малинівка, Ракитна, Шишківці Чернівецької обл. УССР (1971 р.). Зібрали: Г. Ботезату, А. Хинку. – 191 арк.;

36. Спр. № 248. Молдавський фольклор зібраний у селах: Красноільск, Чіреш, Междуречіє, Верхні Петрівці Чернівецької обл. УССР (1972 р.). Зібрали: Г. Ботезату, Н. Беєшу. – 311 арк.;

37. Спр. № 274. Молдавський фольклор зібраний у селах: Верхні Петрівці Сторожинецького р-ну, Волока, Верхні Станівці Глибоцького р-ну Чернівецької обл. УССР (1975 р.). Зібрав Е. Жунгієту. – 227 арк.;

38. Спр. № 290. Молдавський фольклор зібраний у селах: Рисипени, Невирнец, Бокша Фалештського р-ну, Юрчени Ниспоренського р-ну, Бісерікани Глоденського р-ну, Волока Глибоцького р-ну Чернівецької обл. УССР (1976 р.). Зібрав Ю. Філіп. – 159 арк.;

39. Спр. № 339. Молдавський фольклор зібраний у селах: Красноільськ Сторожинецького р-ну (1982 р.). Зібрали: Г. Ботезату, Н. Беєшу. – 230 арк.;
40. Спр. № 344. Молдавський фольклор зібраний у селах: Красноільськ Сторожинецького р-ну, Дубівка (Опришени) Глибоцького р-ну, Барабой Дондюшанського р-ну, Старі Каракушани Бричанського р-ну, Гура-Кейнарулуй Флорештського р-ну (1982-1983 рр.). Зібрали: Г. Ботезату, Н. Беєшу, Л. Корбу. – 95 арк.;
41. Спр. № 356. Молдавський фольклор зібраний у селах: Круглик Криулянського р-ну, Іжівці, Купка, Верхні Петрівці Сторожинецького р-ну, Бояни Новоселицького р-ну Чернівецької обл. УССР (1985 р.). Зібрав Е. Жунгієту. – 130 арк.

Література:

42. Авени Э. Империи времени. Календари, часы и культуры / Энтони Авени; пер. с англ. Д.Пальца. – Киев: София, 1998. – 384 с.;
43. Авшалумова Н.Х. Языческие обычаи, обряды и праздники у татов-иудаистов Дагестана / Н.Х.Авшалумова // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 3. – С. 101-107;
44. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Татьяна Алексеевна Агапкина. – М.: Индрик, 2002. – 816 с. – ("Традиционная духовная культура славян. Современные исследования");
45. Агапкина Т.А. Куст / Татьяна Алексеевна Агапкина, Людмила Николаевна Виноградова // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – Москва: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 68-69;
46. Аза Л. Українці Румунії: сучасний стан та перспективи етнокультурного розвитку / Л.Аза, А.Попок, О.Швачка. – Київ: Соціс – Рівне: Ліста, 1999. – 88 с.;
47. Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди / Михаил

- Арнаудов. – София: Изд-во на Българска Академия на науките, 1971. – Т. 1. – 351 с.;
48. Арнаудов М. Българско народно творчество в 12 тома / Михаил Арнаудов, Христо Вакарелски. – София, 1962. – Т. 5. Обредни песни. – 360 с.;
49. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. / Александр Николаевич Афанасьев – М., 1865. – Т. 1. – 800 с.;
50. Афанасьев-Чужбинский А. Поѣздка въ Южную Россію. Очерки Днѣстра / Александр Афанасьев-Чужбинский. – Санктпетербургъ: Изданіе книгопродавца А. Базунова, 1863. – 438, [2] с.;
51. Бабух В. Переберія / Василь Бабух // Чернівці. – 11 січня 2002 р. – С. 20;
52. Балушок В. Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнімія / Василь Балушок; [відп. ред. Г.Скрипник]; Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського НАН України. – Біла Церква: Вид. Пшонківський О.В., 2008. – 304 с.: іл.;
53. Басанович Й. Ломският окръг / Йонас Басанович // Сборник за наука и уметности. – София. – 1891. – Кн. 5. – С. 107-110;
54. Беновска М. Същност и естетически измерения на обрѣда „Герман” / Милена Беновска // Обреди и обреден фолклор. – София: Българската Академия на науките. – 1981. – С. 235-256;
55. Беновска-Събкова М. Змеят в български фолклор / Милена Беновска-Събкова. – София, 1992. – 167 с.;
56. Берг Л.С. Бессарабія. Страна, люди, хазяйство. Съ картой и 30 рисунками / Лев Семенович Берг. – Петроград: Огни, 1918. – 244 с.;
57. Бостан Г.К. Персонаже украинене ын драма популярэ молдовеняскэ / Григорий Константинович Бостан // Лимба ши литература молдовеняскэ. – 1967. – № 1 – С. 7-11;
58. Бостан Г.К. Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора / Григорий Константинович Бостан. –

Кишинев: Штиинца, 1985. – 146 с.;

59. Бостан Г.К. Молдавско-русско-украинские фольклорные взаимосвязи контактных зон (в контексте исторической родственности устно-поэтических традиций): автореф. дис. на соискание ученой степени доктора филол. наук: спец. 10.01.09 – «Фольклористика» / Григорий Константинович Бостан. – Москва, 1987. – 20 с.;

60. Бостан Г. Ын колхоз е сэрбэтоаре / Г.Бостан, М.Лутик, А.Яживчук. – Ужгород: Карпаты, 1972. – 172 с.;

61. Ботезату Г. Фолклорул хайдуческ ын Молдова / Григорий Ботезату. – Кишинэу: Картя Молдовеняскэ, 1967. – 182 с.;

62. Ботушанський В. Буковинське прикордоння у співпраці / Василь Ботушанський // Р.Ф.Кайндль. Вікно в європейську науку. Матеріали II Міжнародного наукового семінару „Кайндлівські читання”. – Чернівці: Прут, 2005. – С. 9-15;

63. Брутер В. Украинцы южной Буковины: проблемы и ориентиры [Электронный ресурс] / Владимир Брутер // «Трансграничное сотрудничество Украины, Молдовы и Румынии»: Сборник научных конференций, сентябрь-октябрь 2000 г.: – Режим доступа до журн.: <http://www.igpi.ru/info/people/bruter/1086170286.html>;

64. Буковина: її минуле і сучасне / під ред. Д.Квітковського, Т.Бриндзана, А.Жуковського. – Париж-Філадельфія-Дітройт: Зелена Буковина, 1956. – 956 с.;

65. Буковина. Історичний нарис / За ред. С.С.Костишина. – Чернівці: Зелена Буковина, 1998. – 416 с.;

66. Буковина і буковинці. Про історію краю і життя людей / Ф.Чев'юк, В.Захарчук. – Львів: Світ, 2008. – 200 с.: іл.;

67. Буркут І. Чи існує на Буковині загроза міжетнічного конфлікту? / Ігор Буркут // Буковинський журнал. – 2003. – № 1–2. – С. 73–88;

68. Бутовичь В. Матеріали для етнографической карты Бессарабской губернии / Владимир Бутовичь. – Київ: Скоропечатня Х.Ю.Бурштейна, 1916. – 59 с.;

69. Бэешу Н. Поезия популярэ молдовеняскэ а обичеюрилор де Анул Ноу /

- Николає Бєшу. – Кишинэу: Штиинца, 1872. – 250 с.;
70. Бєшу Н. Поезия обичеюрилор календариче / Николає Бєшу. – Кишинэу: Штиинца, 1975. – 464 с.;
71. Вакарелски Х. Етнография на България / Христо Вакарелски. – София: Наука и изкуство, 1977. – 645 с.;
72. Варзарь В. Обычаи и нравы (Очеркъ изъ жизни крестьянъ с. Гординешть Хотинскаго уезда) / В.Варзарь // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1909. – № 13-14. – С. 601-602;
73. Васянович О. Магічні засоби попередження несприятливих явищ погоди на Коростенщині / О.Васянович // Наукові Записки / Інститут Народознавства НАН України / Івано-Франківський краєзнавчий музей. – Івано-Франківськ: Місто НВ. – 2003. – Вип. 7-8. – С. 111-115;
74. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Наталья Велецкая. – М.: София, 2003. – 240 с. – (Славянская библиотека);
75. Веселовский А.Н. Румынские, славянские и греческие коляды / А.Н.Веселовский // Изыскания в области духовного обмена. – VII. – ОРЯС. – 1883. – № 4. – Т. 32. – Р. 79-291;
76. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Лидия Винничук; пер. с польс. В.К.Ронина. – М.: Высшая школа, 1988. – 496 с.: ил.;
77. Виноградова Л.Н. Гадание / Л.Н.Виноградова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 482-486;
78. Воронцов С. Михайло Нечай і чаклунський камінь / С.Воронцов // Час 2000. – 19 січня 2006 р. – Част. 2. – С. 18;
79. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис / Олекса Воропай. – Харків: Фоліо, 2004. – 508 с.;
80. Воротняк І. Семантика обрядів метеорологічної магії у сільського населення Буковини ХІХ – початку ХХ ст. / І.Воротняк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології: Збірник наукових праць. –

Чернівці: Прут. – 2006. – Том 1 (21). – С. 136-147;

81. Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Наталья Костивна Гаврилюк. – Киев: Наукова думка, 1981. – 279 с.;

82. Гакман С. Стан міжетнічних взаємин у Чернівецькій області та їх перспективи в контексті діяльності Єврорегіону „Верхній Прут” / С.Гакман // Етнічні взаємини на території Єврорегіону „Верхній Прут”: Матеріали Міжнародної наукової конференції / Буковинський політологічний центр та Карінтійський інститут національних меншин. – Чернівці. - 2004. - С. 89-107;

83. Ганцкая О.А. Поляки / О.А.Ганцкая // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 202-220;

84. Ганцкая О.А. Западные славяне / О.А.Ганцкая, Н.Н.Грацианская, С.А.Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – С. 202-217;

85. Гапенчук В. Етно-демографічна еволюція населення Сучавського та Ботошанського повітів, складових частин Єврорегіону „Верхній Прут” / В.Гапенчук // Етнічні взаємини на території Єврорегіону „Верхній Прут”: Матеріали Міжнародної наукової конференції / Буковинський політологічний центр та Карінтійський інститут національних меншин. – Чернівці. – 2004. – С. 128-140;

86. Геннеп А., ван Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; пер. с фр. Ю.Ивановой, Л.Покровской. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с. – (Серия: Этнографическая библиотека);

87. Генчев С. Обичаят Герман в Добруджа / С.Генчев // Векове. – 1973. – Кн. 2. – С. 31-38;

88. Генчев С. Обичаи и обряды за дъжд / С.Генчев // Добруджа. – София. – 1974. – С. 351;

89. Географія Чернівецької області: навчальний посібник / під ред. Я.І.Жупанського. – Чернівці: Чернівецька обласна друкарня, 1993. – 188 с.;
90. Георгиева И. Българска народна митологія / Ива Георгиева. – София, 1983. – 210 с.;
91. Геродот История: В 9-ти кн. / Геродот; пер. с греч. Г.А.Стратановского. – М.: ООО "Издательство АСТ", Ладомир, 2001. – 752 с. – (Классическая мысль);
92. Горук А. Національно-культурний рух поляків на Буковині (II пол.. XIX ст. – 1914 р.) / Андрій Горук. – Чернівці, 2005. – 240 с.: іл.;
93. Гостюк А. Вірування та обряди, пов'язані з рослинністю та водою у новорічній обрядовості румунів Новоселицького району Чернівецької області / А.Гостюк // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Прут. – 2003. – Вип. 5. – С. 200-203;
94. Грацианская Н. Чехи и словаки / Н.Грацианская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 221-237;
95. Григорійчук Т.Г. Деякі особливості традиційної культури німців Буковини (остання чверть XVIII – початок XX ст.) / Т.Г.Григорійчук, О.М.Масан // Буковина – мій рідний край. – Чернівці. – 2000. – Т. 3. – С. 80-82;
96. Гроздова И. Народы Британских островов / И.Гроздова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 88 -109;
97. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 томах 9 книгах / Михайло Грушевський; упоряд.: В.В.Яременко. – Київ: Либідь, 1993. – Т. 1. – 392 с. – (Літературні пам'ятки України);
98. Грябан В. Очисна функція вогню в календарних святах українців Буковини / В.Грябан // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Золоті Литаври, 2001. – Том 2. – С. 228-240;
99. Грябан В. Використання захисної функції вогню в календарній обрядовості

- українців Буковини / В.Грябан // Проблеми історії та археології України. Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції до 100-річчя XII Археологічного з'їзду в м. Харкові 25 – 26 жовтня 2003 р. – Харків: Східно-регіональний центр гуманітарно-освітніх ініціатив, 2003. – С. 113 – 116;
100. Губоглу М. Турецкий источник 1740 г. о Валахии, Молдавии и Украине / Михаил Губоглу; под ред. А.С.Тверетиновой // Восточные источники по истории народов юго-восточной и центральной Европы / Институт Востоковедения АН СССР. - Москва: Наука, 1964. – С. 131-157;
101. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции / Александр Викторович Гура. – Москва: Индрик, 1997. – 912 с. – (Традиц. духов. культура славян / Современные исследования);
102. Гура А. Кукушка / А.Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 37;
103. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич // Избранные труды: В 4 т. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – Т. 2. – 560 с.;
104. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / П.І.Арсенич, М.І.Базак, З.Є. Болтарович та ін.; Редкол.: Ю.Г.Гошко (відп. ред.), П.М.Жолтовський, Р.Ф.Кирчів та ін. – Київ: Наукова думка, 1987. – 470 с.: іл.;
105. Давня історія України: у 3-х томах / Редкол.: П.П.Толочко та ін. – Київ: Інститут Археології НАН України, 1997-2000. – Т. 1-3;
106. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. / Владимир Даль. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. – Т. 2. – 780 с.;
107. Данилюк А. Дай нам, Боже, дочекати нарідк .../ А.Данилюк // Доба. – 22 січня 2009. – С. 16;
108. Даркевич В.П. Светская праздничная жизнь Средневековья IX – XVI вв. / Владислав Петрович Даркевич. – Москва: Индрик, 2006. – 432 с.: іл.;
109. Деметер Т. Венгры / Т.Деметер // Календарные обычаи и обряды в

- странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 189-201;
110. Державин Н.С. Яфетические переживания в прометеидской славянской традиции / Н.С.Державин // Язык и литература. – 1929. – Т. 3. – С. 46-55;
111. Джавадов Г.Д. Обряды вызывания дождя и солнца у азербайджанцев / Г.Д.Джавадов // Всесоюзная сессия по итогам Полевых этнографических исследований 1982-1983. – Ч. 1. – Черновцы, 1984. – С. 153;
112. Добржанський О.В. Національний рух українців Буковини другої половини XIX – початку XX ст. / Олександр Володимирович Добржанський. – Чернівці: Золоті Литаври, 1999. – 574 с.;
113. Добржанський О. Хотинщина. Історичний нарис / О.Добржанський, Ю.Макар, О.Масан. – Чернівці: “Молодий буковинець”, 2002. – 464 с.;
114. Доліський В. Наші пріоритети / В.Доліський // Наша думка. – Демократичний Союз українців Румунії (Громадсько-культурний додаток до журналу Верховина). – Сучава. – 2005. – № 1 (3). – С. 1-2;
115. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм; пер. з фр. Г.Філіпчука та З.Борисюк. – К.: Універс, 2002. – 424 с.;
116. Ермолинскій К. Сборникъ статистическихъ свѣденій по Хотинскому уезду Бессарабской губерніи / Константин Ермолинскій. – Москва: Типо-литографія И.Н.Кушнерева, 1886. – 410 с.;
117. Етнічна історія давньої України / Кол. моногр.: П.П.Толочко, Д.Н.Козак, О.П.Моця, В.Ю.Мурзін та ін. – Київ: ІА НАНУ, 2000. – 280 с.;
118. Жайворонок В. Знаки української етнокультури [словник-довідник] / Віталій Жайворонок; НАН України, Ін-т мовознавства ім. О.Потебні. – Київ: Довіра, 2006. – 703 с.;
119. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и запад / Виктор Максимович Жирмунский. – Л.: Наука, 1979. – 494 с.;
120. Завойчинскій В. Селеніє Ленковцы Хотинского уезда. Историко-

статистическое описание. Религиозное состояние и суевья / В.Завойчинский // КЕВ. – 1880. – № 15. – С. 640-653;

121. Защук А. Бессарабская область: Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба / Александр Защук. – Санктпетербургъ, 1862. – 515 с.;

122. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки / Дмитрий Константинович Зеленин. – Петроград: Тип. АВ.Орлова, 1916. – 312 с.;

123. Зеленчук В.С. Очерки молдавской народной обрядности (XIX — начала XX вв.) / Валентин Степанович Зеленчук. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959. – 97 с.;

124. Зеленчук В.С. Население Бессарабии и Поднепровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы) / Валентин Степанович Зеленчук. – Кишинев: Штиинца, 1979. – 287 с.;

125. Зеленчук В.С. Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи / В.С.Зеленчук, А.В.Орлов // Всесоюзная сесия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982-1983 гг. Тези докл. – Черновцы. – 1984. – Ч. 1. – С. 1-9;

126. Зеленчук В.С. Антропоморфные обряды у восточнороманских народов (XIX – начало XX в.) / В.С.Зеленчук, Ю.В.Попович // Проблемы истории и культуры. – М.: Наука, 1981. – С. 195-201;

127. Зернова А.В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде / А.В.Зернова // Советская этнография. – 1932. – № 3. – С. 15-52;

128. Зечевић С. Герман / С.Зечевић // Гласник Етнографског музеја у Београду. – Београд. – 1976. – Кн. 39-40. – С. 249-263;

129. Златковская Т.Д. Этнические процессы во Фракии во II тыс. до н. э. / Т.Д.Златковская // Советская Этнография. – 1964. – № 5. – С. 82-87;

130. Иванов В. Исследования в области славянской древности / Вячеслав Иванов, Владимир Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.;

131. Иванова Ю.В. Албанцы / Ю.В.Иванова // Календарные обычаи и обряды

- в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 258-267;
132. Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи / Юлия Владимировна Иванова; [Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая]. – М.: Наука, 2006. – 367 с.: іл.;
133. Иванова Ю.В. Греки / Ю.В.Иванова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 268-281;
134. Иванченко Ю. Видатний вчений і патріот України / Ю.Іванченко // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – Київ: Мистецтво, 1995. – С. 3-6;
135. Іларіон (Огієнко), Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. моногр. / Митрополит Іларіон. – К.: Обереги, 1992. – 424 с.;
136. Кабакова Г.И. Структура и география легенды о мартовской старухе / Г.И.Кабакова // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И.Толстой. – М.: Наука, 1994. – С. 209-222;
137. Кабакова Г.И. Герман / Г.И.Кабакова, И.А.Седакова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 498-500;
138. Кабо В.Р. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности / Владимир Рафаилович Кабо. – М.: Восточная литература, 2007. – 328 с.;
139. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Фрідріх Кайндль; пер. з нім. З.Пенюк. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000. – 208 с.;
140. Кайндль Р.Ф. Русини на Буковині / Раймунд Фрідріх Кайндль, Олександр Манастирський; пер. з нім. В.Іванюка. – Чернівці: Зелена Буковини, 2007. – 192 с.;
141. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ;

Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – 352 с.: ил.;

142. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – 357 с.: ил.;

143. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – 293, [2] с.: ил.;

144. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1983. – 218 с.: ил.;

145. Кантемир Д. Дескриеря Молдовой / Димитрие Кантемир. – Кишинэу: Література артистикэ, 1975. – 240 с.;

146. Кантемир Д. Дескриеря Молдовой / Димитрие Кантемир. – Кишинэу: Література артистикэ, 1982. – 214 п.;

147. Кацаров Г. Нови антични паметници / Г.Кацаров // Известия на Българского историческо дружество. – 1905. – VI. – С. 116;

148. Кашуба М.С. Народы Югославии / М.С.Кашуба // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – С. 236-262;

149. Кашуба М.С. Народы Югославии / М.С.Кашуба // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 266;

150. Кашуба М.С. Народы Югославии / М.С.Кашуба // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние

- праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 200-222;
151. Квилинкова Е. Гагаузский народный календарь / Елизавета Квилинкова. – Кишинев: Понтос, 2002. – 184 с.;
152. Квилинкова Е. «Пипируда» – гагаузский обряд вызывания дождя / Е.Квилинкова // Сборник научных трудов Комратського Государственного университета. – Комрат. – 1999. – С. 99-107;
153. Кедрина В.Е. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» в связи с народним кумовством / В.Е.Кедрина // Этнографическое Обозрение. – 1912. – Кн. 92-93. – № 1-2. – С. 101-139;
154. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Вінніпег-Торонто, 1962. – Т. 4. – 370 с.;
155. Киналь О. Клімат східної частини Прут-Дністровського межиріччя (в межах Чернівецької області) / О.Киналь // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. – Вип. 305: Географія. – Чернівці, Рута. – 2006. – С. 197-205;
156. Кітова С. Водіння куста на Поліссі / С.Кітова // Народна творчість та етнографія. – 1972. – № 3. – С. 64-70;
157. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества / Лев Самуилович Клейн. – СПб.: Евразия, 2004. – 480 с.;
158. Ковалева Р. Белорусские кустовые песни / Раиса Ковалева. – Минск, 1975. – 265 с.;
159. Ковалівський А.П. Картографічний метод в етнології / А.П.Ковалівський // Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури. – 1927. – Ч. 7. – С. 53-61;
160. Кожолянко Г.К. Андріївські ворожіння у системі традиційної культури українців Буковини / Г.К.Кожолянко // Матеріали V Буковинської Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 130-річчю заснування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича / наук. ред. Г.К.Кожолянко. – Чернівці: Книги. – 2006. – Т. 2. – С. 136-139;

161. Кожолянюк Г.К. Етнографія Буковини / Георгій Костянтинович Кожолянюк. – Чернівці: Золоті Литаври, 1999. – Т. 1. – 384 с.; 2001. – Т. 2. – 424 с.; 2004. – Т. 3. – 392 с.;
162. Кожолянюк Г.К. Етнографія Буковини у другій половині ХІХ – ХХ ст. // Г.К.Кожолянюк // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Місто, 2000. – Вип. 2. – С. 34-37;
163. Кожолянюк Г.К. Цикл «вовчих» свят у румунів Буковини / Г.К.Кожолянюк, А.А.Мойсей // Р.Ф.Кайндль і українська історична наука: матеріали Міжнародного наукового семінару «Кайндлівські читання» (22-23 травня 2004 р.) / наук. ред. Г.К.Кожолянюк. – Вижниця: Черемош, 2004. – Ч. 2. – С. 196-205;
164. Кожолянюк Г.К. «Вівчарський» календар румунів Буковини / Г.К.Кожолянюк, А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: збірник наукових праць. – Чернівці: Прут. – 2004. – Т. 2 (18). – С. 118-129;
165. Кожолянюк Г.К. Буковинська Маланка / Г.Кожолянюк // Час. – 17 січня 2008 р. – С. 14;
166. Колева Т.А. Болгары / Т.А.Колева // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. ХІХ – начало ХХ в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 274-295;
167. Колотило Т. Про засуху в етнобаченні подолян / Т.Колотило // Березиня. Всеукраїнський народознавчий кварталник. – 2006. – № 50. – С. 31-48;
168. Колядки та щедрівки. Зимові обрядова поезія / Упорядн., передм. і прим. О.І.Дея; відп. ред. М.Т.Рильський – Київ, 1965. – 640 с.;
169. Костов С.Л. Культ на Германа у болгарите / С.Л.Костов // Известия на българското археологическо дружество. – София. – 1912-1913. – С. 108-124;
170. Красновская Н.А. Итальянцы / Н.А.Красновская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. ХІХ – начало ХХ в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт

- етнографії ім. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – С. 22-28;
171. Красновская Н. А. Итальянцы / Н.А.Красновская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 12-29;
172. Красновская Н. А. Итальянцы / Н.А.Красновская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 8-19;
173. Круглашов А.М. Буковинська етнополітична мозаїка. Історична спадщина та сучасні тенденції / А М.Круглашов // Політичний менеджмент. – 2004. – № 2. – С. 47–67;
174. Круглашов А. М. Політичний процес 2004 року: особливості Буковини / А М.Круглашов // Політичний процес в Україні у 2004 році – регіональні аспекти: матеріали конференції (Львів, 12 лютого 2005 р.) / Упоряд. А.Романюк, Л.Скочиляс. – Львів: ЦПД, 2005. – С. 112-119;
175. Культура і побут населення України / За ред. В.І.Наулко. – Київ: Либідь, 1993. – 285 с.;
176. Кульчицкій С.О. суев±ріяхъ, обычаяхъ и пов±ріяхъ жителей села Ставучанъ Хотинскаго у±зда / С.О.Кульчицкій // Кишиневские епархмальные ведомости. – 1873. – № 7. – С. 314-319; № 18. – С. 670-680; № 22. – С. 813-824; 1874. – № 4. – С. 158-162;
177. Купчанко Гр. Нькоторыя историко-географическія свѣдѣнія о Буковинѣ / Г.Купчанко // Записки Юго-Западнаго отдѣла императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Съ картою Буковины. Том. II. За 1874 годъ. – Киевъ: Типографія М. П. Фрида. – 1875. – С. 289-395;
178. Курдиновскій В.Р. Пасхальные обычаи въ Бессарабіи / В.Р.Курдиновскій // КЕВ. – 1898. – № 8. – С. 225-240;
179. Курочкін О.В. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність / Олександр Володимирович Курочкін. – Київ: Наукова думка, 1978. – 190 с.;

180. Курочкін О. Буковинська новорічна «переберія» / О.В.Курочкін // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 3. – С. 25-33;
181. Курочкін О. Українські новорічні обряди: „Коза” і „Маланка” (з історії народних масок) / Олександр Володимирович Курочкін. – Опішне: Видавництво Національного музею-заповідника українського гончарства в Опішному, 1995. – 377 с.;
182. Курочкин А.В. Календарные обычаи и обряды / А.В.Курочкін // Украинцы / Отв. ред. Н.С.Полищук, А.П.Пономарев. – М.: Наука, 2000. – С. 391-430;
183. Курочкін О. В. Українці в сім'ї європейській. Звичаї, обряди, свята / Олександр Володимирович Курочкін. – Київ: Бібліотека українця, 2004. – 245 с.;
184. Кутельмах К.Н. Календарна обрядовість / Кутельмах К.Н. // Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. – Київ, 1987. – С. 286-302;
185. Кушнер П.И. Этническая территория и этнографические границы / П.И.Кушнер. – М., 1951. – 290 с.;
186. Леви-Строс К. Путь масок / Клод Леви-Строс; пер. с фр. А.Б.Островского. – М.: Республика, 2000. – 399 с: ил. – (Серия: Мыслители XX века.);
187. Левкиевская Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Елена Левкиевская. – М.: Индрик, 2002. – 336 с. – (Серия: Традиционная Духовная Культура Славян);
188. Летопись Успенско-Богородичной церкви села Сынжеры Хотинского уезда Кишиневской епархии // КЕВ. – 1915. – № 11-12. – с. 331-332; № 15-16. – С. 413-418; № 23-24. – С. 559-609; № 33. – С. 800- 821; № 42. – С. 1145-1165;
189. Листова Н. Австрийцы / Н.Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 163-175;
190. Листова Н. Народы Швейцарии / Н.Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 176-188;

191. Листова Н. Австрийцы / Н.Листова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 143-153;
192. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос / Алексей Федорович Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.;
193. Лукьянец О.С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX в. /Ольга Степановна Лукьянец – Кишинев: Штиинца, 1986. – 112, [2] с.;
194. Макар Ю.І. Українська діаспора в Молдові та Румунії: спроба порівняльного аналізу / Ю.І.Макар // Етнічні взаємини на території Єврорегіону „Верхній Прут”: матеріали Міжнародної наукової конференції / Буковинський політологічний центр та Карінтійський інститут національних меншин. – Чернівці. – 2004. – С. 185-194;
195. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов / М.М.Маковский. – М.: Владос, 1996. – 416 с.: іл.;
196. Максимюк О. На Переберію до Вашківців / О.Максимюк // Погляд. – 15 січня 2009. – С. 15;
197. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Бронислав Малиновский; пер. с англ. И.Ж.Кожановской и др. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 959 с. – (Серия: Книга света);
198. Маркова Л.В. Болгары / Л.В.Маркова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 223-243;
199. Матеевичь А. Очеркъ молдавскихъ религіозно-бытовыхъ традицій / А.Матеевичь // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1912. – № 12-13. – С. 336-347; № 22-23. – С. 746-756;
200. Матеевичь А. Молдавскія празднованія отъ Пасхи до Пятидесятницы /

- А.Матеевичь // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1913. – № 16-17. – С. 779-818; № 18. – С. 854-869; № 20. – С. 938-955;
201. Матеевичь А. Новый годъ у молдаванъ / А.Матеевичь // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1915. – № 47. – С. 1325-1346;
202. Мисько Ю.В. Джерела до вивчення пережитків язичницьких вірувань на Буковині / Ю.В.Мисько // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці. – 2000. – Вип. 2. – С. 38-39;
203. Михайлюк М. Етнобізнес з гуцулами / М. Михайлюк // Український вісник. Часопис Союзу Українців Румунії. – 2005. – № 19-20. – С. 5;
204. Мойсей А.А. Звичаї дошлюбного життя молоді (за матеріалами молдавських сіл Новоселицького району Чернівецької області) / А.А.Мойсей, А.Р.Ковальська // Буковина – мій рідний край: матер. III історико-краєзнавчої конференції молодих дослідників, студентів та науковців. – Чернівці: Місто, 2000. – С. 95-97;
205. Мойсей А.А. Сіміон Флоря Маріан – етнограф Буковини / Антоній Аркадійович Мойсей. – Чернівці: Рута, 2003. – 160 с.;
206. Мойсей А.А. Деякі аспекти землеробського календаря у румуномовного населення Західної України / А.А.Мойсей // Наукові записки Інституту Народознавства НАН України / Івано-Франківській краєзнавчій музей. – Івано-Франківськ: Лілея – Н. – 2005. – № 9-10. – С. 75-81;
207. Мойсей А.А. Згадки про народний календар румунів Буковини у писемних джерелах XV – XIX ст. / А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут. – 2005. – Т. 2 (20). – С. 107-126;
208. Мойсей А.А. Календар дівочих ворожінь у румунів Буковини (1) / А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2005. –

Т. 1 (19). – С. 85-100;

209. Мойсей А.А. Календар дівочих ворожінь румунів Буковини (2). Індивідуальні ворожіння / А.А.Мойсей // Р.Ф.Кайндль. Вікно в європейську науку: матеріали II Міжнародного наукового семінару "Кайндлівські читання". – Чернівці: Прут, 2005. – С. 298-305;

210. Мойсей А. Календарна обрядовість румунів Буковини у наукових працях І.Г.Сбієри та С.Ф.Маріана / А.А.Мойсей // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць / наук. ред. В.К.Борисенко. – Київ: Унісерв, 2005. – Вип. 20. – С. 28-34;

211. Мойсей А.А. Комплекс обрядів викликання та зупинення дощу у румунів Буковини / А.А.Мойсей // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 4. – С. 45-52;

212. Мойсей А.А. Реконструкція основних структурно-функціональних складових народного календаря румунів Буковини // Мойсей А. А. Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. – Чернівці: Рута, 2005. – С. 180-223;

213. Мойсей А.А. Folk Calendar of Romanians in Bukovina / Народний календар румунів Буковини / А.А.Мойсей // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць / наук. ред. В.К.Борисенко. – Київ: Унісерв. – 2005. – Вип. 18. – С. 66-72;

214. Мойсей А.А. Традиційна культура населення Буковини у наукових працях румунських дослідників другої половини XIX – початку XX ст. / Антоній Аркадійович Мойсей. – Чернівці: Рута, 2005. – 304 с.;

215. Мойсей А.А. О соотношении терминов соломонар / градовник в плювиальной практике румыноязычного населения Буковины / А.А.Мойсей // Romanoslavica. – București. – Editura Universității din București. – 2006. – А. XLI. – Р. 253-262;

216. Мойсей А.А. Відгомін плювіальної магічної практики в обряді східних романців «папаруда» (на матеріалах з румуномовних сіл Буковини) / А.А.Мойсей // Буковинський журнал. – 2006. – № 4. – С. 149-160;

217. Мойсей А.А. Водохрещенські звичаї та обряди румунів Буковини / А.А.Мойсей // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць / наук. ред. В.К.Борисенко. – Київ: Унісерв. – 2006. – Вип. 21. – С. 35-41;
218. Мойсей А.А. Дані про народний календар румунів Буковини у наукових працях Є.Нікулице-Воронки / А.А.Мойсей // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. – Ужгород: Говерла. – 2006. – Вип. 17. – С. 86-94;
219. Мойсей А.А. Іпостасі соломонаря у міфологічних уявленнях східних романців (історіографічний огляд) / А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 2006. – Т. 2 (22). – С. 142-150;
220. Мойсей А. Народний календар румунів Буковини у писемних джерелах другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2006. – Т. 1 (21). – С. 147-163;
221. Мойсей А.А. Обряд Калоян – «ініціація посланця до божества» / А.А.Мойсей // На перехрестях світової науки: матеріали ІІІ міжнародної наукової конференції «Вікно в європейську науку» присвяченої 140-річчю від дня народження Р.Ф.Кайндля. – Чернівці: Прут. – 2006. – С. 115-121;
222. Мойсей А.А. Обряд «Калоян» у румуномовного населення Буковини / А.А.Мойсей // Народна творчість та етнографія. – 2006. – № 3. – С. 42-52;
223. Мойсей А.А. Обряд калоян у східних романців (історіографія проблеми) / А.А.Мойсей // Науковий вісник Чернівецького університету. Серія: Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Чернівці: Рута, 2006. – Вип. 323-324. – С. 140-145;
224. Мойсей А.А. Плювіальний обряд папаруда у порівняльному контексті / А.А.Мойсей // Питання історії України: збірник наукових статей / Чернівецький

- національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра історії України. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – Т. 9. – С. 152-157;
225. Мойсей А.А. Сучасний стан розробки історіографії, присвяченої обряду папаруда у східних романців / А.А.Мойсей // Історико-політичні проблеми сучасного світу: збірник наукових статей / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра міжнародних відносин: Рута, 2006. – Т. 14. – С. 173-179;
226. Мойсей А.А. Магічна практика відвернення дощу і граду у східнороманського населення Буковини (на матеріалах архівно-музейних установ України, Румунії та Республіки Молдови) / А.А.Мойсей // Буковинський журнал. – 2007. - № 4. – С. 156-163;
227. Мойсей А.А. Матримоніальна ворожба приурочена до дня св. Георгія у східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей // Ми українці, ми – українські: матеріали Буковинської науково-практичної конференції (Чернівці, 2 листопада 2007 р.). – Чернівці-Вижниця: Черемош, 2007. – С. 95-100;
228. Мойсей А.А. Міфічні істоти у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей // Буковинський журнал. – 2007. – № 1. – С. 116-126;
229. Мойсей А.А. Повсякденна плювіальна практика східнороманського населення Буковини (викликання дощу) / А.А.Мойсей // Питання історії України: збірник наукових статей / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра історії України. – Чернівці: Зелена Буковина. – 2007. – Т. 10. – С. 146-152;
230. Мойсей А.А. Ремінісценції обряду Дрегайка у народному календарі румунів Буковини / А.А.Мойсей // Буковина: історичні та етнокультурні студії: матеріали IV Міжнародної наукової конференції „Кайндлівські читання” (Чернівці, 16-17 травня 2007 р.). — Чернівці: Прут, 2007. – Част. 2. – С. 58-61;
231. Мойсей А.А. Метеорологічна магія українського та східнороманського населення Буковини у світлі документів і наративів XVIII – XIX ст. / А.А.Мойсей, М.К.Чучко // Питання стародавньої та середньовічної історії,

- археології й етнології: збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2007. – Т. 2 (24). – С. 113-123;
232. Мойсей А.А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Аркадійович Мойсей. – Чернівці: Тов. Друк-Арт, 2008. – 320 с.: 16 іл.;
233. Мойсей А. Дані про колядницькі обходи східнороманського населення Буковини у відповідях на анкети другої половини ХІХ – 70-х рр. ХХ ст. / А.Мойсей, Г.Парпауц // Видатні науковці Чернівецького університету. Р.Ф.Кайндль: матеріали V Міжнародної наукової конференції «Кайндлівські читання» (Чернівці, 16-17 травня 2008 р.). – Чернівці: Прут, 2008. – Част. 2. – С. 122-125;
234. Мойсей А.А. Дані про народний календар східнороманського населення Буковини у монографіях сіл, фольклорних та етнографічних збірках ХХ – початку ХХІ ст. / А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут. – 2008. – Т. 1 (25). – С. 160-169;
235. Мойсей А.А. Залишки вікової ініціації у східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей, А.Є.Мойсей // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. – Ужгород: Видавництво Ужгородського національного університету «Говерла». – 2008. – Вип. 21. – С. 138-143;
236. Мойсей А.А. Ворожіння за рослинами в румунів та українців Буковини (порівняльна характеристика) / А.А.Мойсей // *Romanoslavica*. – București. – 2008. – А. XLIII. – Р. 239-249;
237. Мойсей А. А. Зимові карнавальні традиції румунів Буковини у науковій творчості Юліана Філіпа / А.А.Мойсей // *Memoria Ethnologica. Revistă de patrimoniu ethnologic și memorie culturală*. – Baia Mare. – А. VIII. – 2008. – N. 28-29. – Р. 95-103;
238. Мойсей А.А. Картографування явищ народного календаря (на матеріалах

- мантичних обрядів східнороманського та українського населення Буковини) / А.А.Мойсей // *Memoria Ethnologica. Revistă de patrimoniu etnologic și memorie culturală.* – 2008. - № 26-27. – А. VIII. – Р. 15-27;
239. Мойсей А.А. Народний календар буковинців у фондах архівно-музейних установ Румунії та Республіки Молдови / А.А.Мойсей // *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія.* – Ужгород: Говерла, 2008. – Вип. 20. – С. 230-235;
240. Мойсей А.А. Проблеми етнокультурної ідентичності української меншини Сучавського повіту Румунії / А.А.Мойсей // *Народна творчість та етнографія.* – Київ. – 2008. - № 1. – С. 113-120;
241. Мойсей А.А. Матримоніальна ворожба східнороманського та українського населення Буковини (до постановки питання) / А.А.Мойсей // *Науковий вісник Чернівецького університету: збірник наукових статей. Серія: Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини.* – Чернівці: Рута. – 2008. – Вип. 380-381. – С. 140-146;
242. Мойсей А. Пльовіальні обряди українського населення Сучавського повіту Румунії (на матеріалах етнографічних експедицій 2006-2008 рр.) / А.А.Мойсей // *Питання Історії України: збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра історії України.* – Чернівці: Технодрук, 2008. – Т. 11. – С. 163-168;
243. Мойсей А. Зимові карнавальні традиції румунів Буковини у науковій творчості Юліана Філіпа / А.А.Мойсей // *Memoria Ethnologica. Revistă de patrimoniu etnologic și memorie culturală.* – Baia Mare. – А. VIII. – 2008. – N. 28-29. – Р. 95-103;
244. Мойсей А.А. Обряди з глибокою магічною основою у календарі дівочих ворожінь східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей // *Покликання служити науці і людям: науковий збірник на пошану доктора історичних наук, професора Георгія Кожолянка.* – Чернівці: Наші книги. – 2008. – С. 222-228;
245. Мойсей А.А. Складові етнокультурної ідентифікації в українсько-румуно-молдавській прикордонній зоні (на прикладі українців Сучавського повіту

- Румунії та східнороманського населення Чернівецької області України) / А.А.Мойсей // Буковинський журнал. – 2009. - № 1-2. – С. 177-191;
246. Мойсей А.А. Обходи колядницького типу на Різдво та Новий рік у румунів Буковини у дослідженнях С.Ф.Маріана / А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Зелена Буковина. – 2009. – Т. 2 (26). – С. 221-229;
247. Мойсей А.А. Элементы досвадебной обрядности в календарных праздниках молдаван и румын Буковины / А.А.Мойсей // Курсом развивающейся Молдовы: материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов» (Комрат, 2008 г.). – М.: Старый сад, 2009. – Т. 5. – С. 270-276;
248. Мойсей А.А. Прикмети, пов'язані з погодою, у народному календарі східнороманського населення Буковини (на матеріалах ХІХ – початку ХХІ ст.) / А.А.Мойсей // Карпати: людина, етнос, цивілізація: науковий журнал з проблем карпатознавства. – Івано-Франківськ. – 2009. - № 1. – с. 226-234;
249. Мойсей А.А. Культура и быт румын Бессарабии и Буковины в работах русских и украинских исследователей ХІХ – начала ХХ вв. / А.А.Мойсей // Romanoslavica. – București: Editura Universității din București. – 2009. – XLIV. – P. 243-248;
250. Мойсей А.А. Аграрні звичаї та обряди у народному календарі східнороманського населення Буковини / Антоній Аркадійович Мойсей. – Чернівці: Тов. ДРУК АРТ, 2010. – 304 с.: 36 іл.;
251. Мойсей А.А. Вірування і ритуали, пов'язані з культом померлих у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут. – 2010. – Т. 1 (29). – С. 196-210;

252. Мойсей А.А. Звичаї та обряди, пов'язані з вогнем, у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей // Буковинський журнал. – 2010. – № 1. – С. 237-244;
253. Мойсей А.А. Обряди, пов'язані з сільськогосподарськими роботами у народному календарі східнороманського населення Буковини / А.А.Мойсей // Науковий вісник Чернівецького університету: збірник наукових статей. Серія: Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Чернівці: Видавництво Чернівецького університету. – 2010. – Вип. 514-515. – С. 148-153;
254. Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения / Э.А.Рикман, И.Г.Хынку, В.С.Зеленчук и др.; ред. коллегия: Я.С.Гросул (отв. ред.) и др. – Кишинев: Штиинца, 1977. – 459 с.: іл.;
255. Мосс М. Социальные функции священного: Избранные произведения / Марсель Мосс; [пер.с фр., под ред. И.В.Утехина]. – Санкт-Петербург: Евразия, 2000. – 448 с.;
256. Моцок В. Українці та українська ідентичність у сучасному світі / Віталій Моцок, Віталій Макар, Сергій Попик. – Чернівці: Прут, 2005. – 400 с.;
257. Мошков В. Гагаузы Бендерского уезда / В.Мошков // Этнографическое обозрение. – 1902. – № 3. – С. 45;
258. Накко О. Папаруда / О.Накко // Бессарабский вестник. – 1891. – № 513. – С. 40-48;
259. Народний календар румунів і молдаван Буковини. Методичні рекомендації / Укл.: Ю.П.Шестаков, А.А.Мойсей. – Чернівці: Рута, 2007. – 36 с.;
260. Народы Дагестана / отв. ред. С.А.Арутюнов, А.И.Османов, Г.А.Сергеева. – М.: Наука, 2002. – 588 с.: іл. – (Серия «Народы и культуры»);
261. Населення Буковини / пер. з нім. Ф.Андрійця, А.Квасецького. – Чернівці: Зелена Буковина, 2000. – 160 с.;
262. Наукове товариство імені Т.Шевченка у Львові. Матеріали до Українсько-Руської Етнології / під ред. Хв.Вовка. – Львів: Друкарня наукового товариства імені Т. Шевченка, 1900. – Т. 3. – 283 с.;
263. Наулко В.І. Про методику картографування регіонального історико-

- етнографічного атласу України, Білорусії та Молдавії / В.І.Наулко // НТЕ. – 1967. – № 3. – С. 34-40;
264. Наулко В.И. Развитие межэтнических связей на Украине (историко-этнографический очерк) / Всеволод Иванович Наулко. – Киев: Наукова думка, 1975. – 275 с.;
265. Непогода І. Весільні обряди та звичаї в селі Негостина / І.Непогода // Обрії. – Бухарест: Критеріон, 1982. – С. 159-169;
266. Нестеровській П.А. Бессарабськіє русини. Историко-этнографический очерк / Павел Нестеровській. – Варшава, 1905. – 176 с.;
267. Нестеровській П.А. На съверь Бессарабїи. Путевые очерки / Павел Нестеровській. – Варшава: Сатурн, 1910. – 207 с.: іл.;
268. Новий Заповіт // Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. – Київ: Видання місійного товариства «Нове Життя, Кемпус Круйсед Фор Крайст», 1992. – 1385 с. – (Ювілейне видання з нагоди тисячоліття християнства в Україні);
269. Описаніє Бессарабской области. Составлено ведомства государственной коллегіи иностранныхъ дель надворнымъ советникомъ Павломъ Свиньинимъ, 1816 года, 1-го Іюня / П.Свиньин // Записки Одесскаго общества истории и древностей. – Одеса: Типография Сод. Х. Алексомати. – 1867. – Т. 6. – С. 175-283;
270. Очерки молдавско-руско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX / отв. ред. К.Ф.Попович. – Кишинев: Штиинца, 1978. – 236 с.;
271. Петрюк В. Обряди і звичаї Мамаївців / Вікторія Петрюк. – Чернівці: Зелена Буковина, 2003. – 100 с.;
272. Пивоваров С.В. Середньовічне населення межиріччя Верхнього Пруту та Середнього Дністра (XI – перша половина XIII ст.) / Сергій Володимирович Пивоваров. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – 300 с.;
273. Пивоваров С.В. Язичницькі звичаї населення Буковини в документах кінця XVIII ст. / С.В.Пивоваров, Ю.В.Мисько // Національні та етносоціальні процеси в Україні: Матеріали II Всеукраїнської науково-практичної

- конференції молодих науковців. – Чернівці. – 1997. – С. 9-12;
274. Підкамінний Л. Свято Івана Купала (с. Вашківці, Сторожинецького р-ну). / Л.Підкамінний // Радянська Буковина. – 1963. – 7 липня. – С. 4;
275. Піц Т. На Вашковецькій переберії заправляли брати Савік і Шустер, АЄльцин «стріляв цигарки у ...Шрека / Т.Піц // Доба. – 17 січня 2008. – С. 6;
276. Плотникова А.А. Ветер / А.А.Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 357-361;
277. Плотникова А.А. Ламя / А.А.Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 78-79;
278. Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии / Анна Аркадьевна Плотникова. – М.: Индрик, 2004. – 768 с.: карты. – (Традиционная духовная культура словян. Современные исследования);
279. Покровская Л.В. Французы / Л.В.Покровская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – С. 33-51;
280. Покровская Л.В. Народы Франции / Л.В.Покровская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 30-48;
281. Покровская Л.В. Народы Франции / Л.В.Покровская // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 20-38;
282. Польові дослідження народного календаря в румунських і молдавських селах Буковини: Методичні рекомендації / Укл.: Ю.П.Шестаков, А.А.Мойсей. –

Чернівці: Рута, 2007. – 25 с.;

283. Померанцева Э.В. Ярилки / Э.В.Померанцева // Советская этнография. – 1975. – № 3. – С. 127-130;

284. Попов Р. Пеперуда и Герман: български празници и обичаи / Рачко Попов. – София: Септември, 1989. – 84 с.: 50 іл.;

285. Попович Ю.В. Еще раз о происхождении обычая «соркова» / Ю.В.Попович // Молодые ученые в решении задач научно-технического прогресса: тезисы докладов VIII конференция молодых ученых Молдавии. – Кишинев: Штиинца, 1972, с. 60-61;

286. Попович Ю. Молдавские новогодние праздники (XIX - начало XX в.) / Юрий Попович. – Кишинев: Штиинца, 1974. – 184 с.;

287. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных песен / Александр Афанасьевич Потебня. – Варшава: Типография М.Земкевича и В.Ноаковского, 1883. – Т. 1. – 280 с.; 1887. – Т. 2. – 809 с.;

288. Потушняк Ф. Работы об оборотне «вовкуне», о змее, о зверях и птицах в народных представлениях украинцев Закарпатья / Федір Потушняк // Літературна неділя Подкарпатського общества наук. – Ужгород, 1941. – С. 40-68;

289. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л.М.Ивлевой / сост., подгот. текстов и справочный аппарат В.Д.Кен. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2004. – 448 с. – (Ethnographica Petropolitana, XIII);

290. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования / Владимир Яковлевич Пропп. – Л.: Издание Ленинградского университета, 1963. – 230 с.;

291. Пурич Ш. Північнобуковинські румуни та південнобуковинські українці у періоді 1989-2001 років / Штефан Пурич // Етнічні взаємини на території Єврорегіону „Верхній Прут”: матеріали Міжнародної наукової конференції / Буковинський політологічний центр та Карінтійський інститут національних меншин. – Чернівці. - 2004. - С. 151-165;

292. Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения

- фольклора / Борис Николаевич Путилов. – Л.: Наука, 1976. – 244 с.;
293. Ребошапка І. Ой у саду – винограду. Збірка світських величальних пісень / Іон Ребошапка. – Бухарест: Критеріон, 1971. – 287 с.;
294. Ребошапка І. Народження символів. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії / Іон Ребошапка. – Бухарест: Критеріон, 1975. – 252 с.;
295. Ребошапка І. Вінок року. Українська обрядова поезія в Румунії / Іон Ребошапка. – Бухарест: Мустанг, 2002. – 368 с.;
296. Решина М.И. Народы Бельгии и Нидерландов / М.И.Решина // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 77-86;
297. Решина М.И. Народы Бельгии и Нидерландов / М.И.Решина // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 58-69;
298. Рикман Э.А. О двух молдавских народных представлениях / Э.А.Рикман // ПИИЭ. 1977. – М.: Наука. – 1979. – С. 40-44;
299. Рикман Э.А. Обряд вызывания дождя на севере Молдавии и в Буковине / Э.А.Рикман // Полевые исследования института этнографии. 1980-1981. – М.: Наука, 1981. – С. 29-36;
300. Робчук І. Вивчення українських говірок в Румунії. IV. Діалектна лексикографія / І.Робчук // Обрії. – Бухарест: Критеріон, 1983, с. 226-235;
301. Розрили могилу, щоб викликати дощ // Ва-Банк. Західноукраїнський тижневик. – № 35 від 6 вересня 2007 р. – С. 9;
302. Рыбаков Б. Космогония и мифология земледельцев неолита / Б.А.Рыбаков // СА. – 1965. – № 1. – С. 40-41;
303. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян / Борис Александрович Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 588 с.;
304. Салманович М.Я. Румыны / М.Я.Салманович // Календарные обычаи и

- обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – С. 284-298;
305. Салманович М.Я. Румыны / М.Я.Салманович // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 296-312;
306. Салманович М.Я. Румыны / М.Я.Салманович // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 244-257;
307. Сказания русского народа, собранные И.П.Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи / Иван Петрович Сахаров. – СПб, 1885. – 240 с.;
308. Семенов В.П. (Тянь-Шанский) Россия. Полное географическое описание Нашего Отечества. Настольная и дорожная книга / Вениамин Петрович Семенов. – С.-Петербург: Издание А.Ф.Девриена, 1910. – 983 с.;
309. Серов С. Народы пиренейского полуострова / С.Серов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 49-69;
310. Скорейко Г.М. Населення Буковини за австрійськими урядовими переписами другої половини XIX – початку XX ст.: історико-демографічний нарис / Ганна Михайлівна Скорейко. – Чернівці: Прут, 2002. – 218 с.;
311. Скрипник А.А. Народные верования / А.А.Скрипник // Украинцы / Отв. ред. Н.С.Полищук, А.П.Пономарев. – Москва: Наука, 2000. – С. 431-437;
312. Скурт дикционар етимоложик ал лимбий молдовенешть. – Кишинев, 1978. – 560 п.;
313. Славнич Н. Східнороманський обряд калоян у порівняльному контексті / Н.Славнич, А.Мойсей // На перехрестях світової науки: матеріали III міжнародної наукової конференції «Вікно в європейську науку» присвяченої 140-річчю від дня

- народження Р.Ф.Кайндля. – Чернівці: Прут. – 2006. – С. 191-194;
314. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – 584 с.; 1999. – Т. 2. – 704 с.; 2004. – Т. 3. – 704 с.; 2009. – Т. 4. – 656 с.;
315. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / Иван Михайлович Снегирев. – М., 1837-1839. – Вып. 1-4. – 870 с.
316. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX – нач. XX ст. / Вера Константинова Соколова. – М.: Наука, 1979. – 288 с.;
317. Спатару Г. Драма популярэ молдовеняскэ (Антоложие) / Георге Спатару. – Кишинэу: Штиинц, 1976. – 240 с.;
318. Спатару Г. Историческая молдавская народная драма / Георге Спатару; отв. ред. К.Попович. – Кишинев: Штиинца, 1980. – 96 с.;
319. Спатару Г. Ын лумя театрулуй популяр (Скице) / Георге Спатару. – Кишинэу: Литература артистикэ, 1984 – 304 с.;
320. Сплени Габріель фон Опис Буковини / пер. з нім., передмова і коментар О.Д.Огуя, М.М.Сайка / Габріель фон Сплени. – Чернівці: Рута, 1995. – 110 с.;
321. Український та європейський досвід врахування потреб національних громад при розробці моделі адміністративно-територіальної одиниці базового рівня / Experiența ucraïneană și europeană privind luarea în considerație a necesităților comunităților naționale în procesul elaborării modelului unității teritorial-administrative la nivel de bază / керівник проекту – Володимир Старик; пер. рум. мовою Т.Андрієш. – Чернівці: Друк пп. Глібка О.О., 2007. – 64 с.;
322. Статистичний щорічник Чернівецької області за 2008 р. / За ред. А.В.Ротаря). – Чернівці: Головне управління статистики у Чернівецької області, 2009. – 514 с.;
323. Сырку П. Святочне обычаи и пѣсни у бессарабскіх молдаван на Рождество и Новый Год / Полихроний Сырку // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1874. – № 5. – С. 207-221; № 14. – С. 535-552;

324. Сырку П. Изъ быта бессарабскихъ румынь / Полихроний Сырку. – Петроградъ: Типографія В.Д.Смирнова, 1914. – 370 с.;
325. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Эдуард Бэрнет Тайлор; пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – 573 с. – (Библиотека атеистической литературы);
326. Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Эдуард Бэрнет Тайлор; пер. с англ. Д.А.Коропчевского. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.: ил. – (Популярная историческая библиотека);
327. Терещенко А.В. Быт русского народа / Александр Васильевич Терещенко. – М., 1847-1848. – Т. 7;
328. Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. Історико-етнологічне дослідження / Михайло Тиводар. – Ужгород: Карпати, 1994. – 558 с.;
329. Тимощук Б.О. Північна Буковина – земля слов'янська / Борис Онисимович Тимощук. – Ужгород: Карпати, 1969. – 192 с.;
330. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов ХІХ – начала ХХ вв. / Сергей Александрович Токарев. – М.-Л., 1957. – 164 с.;
331. Токарев С.А. Лужичане / С.А.Токарев // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. ХІХ – начало ХХ в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 238-242;
332. Токарев С.А. Приметы и гадания / С.А.Токарев / Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1983. – С. 63-65;
333. Толстая С.М. Народная метеорология / С.М.Толстая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 248-252;
334. Толстая С.М. Полесский народный календарь / Светлана Михайловна

- Толстая. – М.: Индрик, 2005. – 600 с. – (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования);
335. Толстой Н.И. О соотношении центрального и маргинального ареалов в современной Славии / Н.И.Толстой // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. – Ленинград: Наука. – 1977. – С. 37-56;
336. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества / Никита Ильич Толстой; под. ред. С.М.Толстой. – М.: Индрик, 2003. – 624 с. – (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования);
337. Толстой Н.И. Град / Н.И.Толстой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 535-537;
338. Толстой Н.И. Гром / Н.И.Толстой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / [Под общей ред. Н.И.Толстого; Институт славяноведения РАН]. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 558-560;
339. Толстой Н.И. Заметки по славянскому язычеству. Вызывания дождя в Полесье / Н.И.Толстой, С.М.Толстая // Славянский и балканский фольклор. – М.: Наука, 1978. – С. 97;
340. Толстой Н.И. Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст: : [сб. ст.] / Н.И.Толстой, С.М.Толстая. – М.: Наука, 1981. – 277 с.;
341. Українське народознавство: навч. посібник / За ред. С.Павлюка, Г.Горинь, Р.Кирчіва; Інститут народознавства НАН України. – Львів: Фенікс, 1994. – 608 с.;
342. Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма / под ред. Л.Ф.Артюх, Н.К.Гаврилюк, Т.Н.Горленко. – Киев: Наукова думка, 1987. – 382 с.
343. Украинцы / отв. ред. Н.Полищук, А.Пономарев. – М.: Наука, 2000. – 535 с. – (Серия: Народы и культуры; т. 3);
344. Филимонова Т.Д. Немцы / Т.Д.Филимонова // Календарные обычаи и

- обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Зимние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1973. – С. 140-146;
345. Филимонова Т.Д. Немцы / Т.Д.Филимонова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1977. – С. 139-162;
346. Филимонова Т.Д. Немцы / Т.Д.Филимонова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 134-137;
347. Филип Ю. Примиць «Кэлуцул»? – Театру популар / Юлиан Филип. – Кишинэу: Литература артистикэ, 1983. – 156 п.;
348. Франко И. Яцимирский „Романский митрополит Макарий” / И.Франко // Записки наукового товариства им. Т.Г.Шевченка. – 1910. – Кн. II. – С. 225-226;
349. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер; под. ред. С.А.Токарева; пер. с англ. М.К.Рыклина. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с. – (Библиотека атеистической литературы);
350. Хаждеу Бол. Предрассудки и колдовство у молдаван / Бол.Хаждеу // Одесский вестник. – 1845. – № 63. – С. 311-312;
351. Хаждеу Бол. Свадьба у бессарабских крестьян / Бол.Хаждеу // Одесский вестник. – 1845. – № 51. – С. 247-248; № 52. – С. 253-254;
352. Хантингтон С. Конфликт цивилизаций: пер. с англ. Т.Велимеева, Ю.Новиков / Сэмюель Хантингтон. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603 с.;
353. Харузіна В.Н. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губернии / В.Н.Харузіна // Этнографическое обозрение. – 1912. – № 1-2. – С. 140-145;
354. Чеховський І.Г. Матрімоніальна ворожба у молодіжній зимовій обрядовості українців Карпат / І.Г.Чеховський // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича; кафедра етнології, античної та

- середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 1998. – Т. 1. – С. 148-183;
355. Чеховський І. Народний календар Галиці над Дністром // Сергій Пивоваров, Ігор Чеховський На Дністрі, на «Украине Галичської» (матеріали та дослідження Дністровської археолого-етнографічної експедиції ЧДУ в с. Галиця Сокирянського р-ну Чернівецької обл.). – Чернівці: 2000, с. 86-143;
356. Чеховський І.Г. Обряд запрошення-заклинання бурі – езотеричний спадок градівника Германа з Розтік / І.Г.Чеховський // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Прут, 2003. – Вип. 5. – С. 226-230;
357. Чеховський І.Г. Календарна ворожба в румунів і молдаван: українські обрядові паралелі / І.Г.Чеховський, С.Джуржу // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича; кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – Т. 2. – С. 222-227;
358. Чеховський І.Г. Дівочі ворожіння на Андрія в румунів і молдаван Чернівецької області / І.Г.Чеховський, А.А.Мойсей // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича; кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – Т. 3. – С. 260-266;
359. Чеховський І.Г. Елементи любовно-весільної магії у дівочих ворожіннях молдаван Верхнього Попруття / І.Г.Чеховський, А.А.Мойсей // Буковина – мій рідний край. III історико-краєзнавча конференція молодих дослідників, студентів та науковців. – Чернівці: Місто, 2000. – С. 116-118;
360. Чеховський І. Дохристиянські витоки і слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдаван Верхнього Попруття (на матеріалах Новоселицького району Чернівецької області) / Ігор Чеховський, Аркадій Мойсей. – Чернівці: Рута, 1998. – 72 с.;
361. Чеховський І.Г. Ритуал ініціації: посвята через танець / І.Г.Чеховський, А.С.Мойсей, І.Г.Сандуляк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича; кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці:

- Золоті литаври, 1998. – Т. 1. – С. 197-205;
362. Чеховський І.Г. Ритуальна посвята через танець (Про обряд «виходу на танець») / І.Г.Чеховський // Берегиня. – 1999. - № 1. – С. 11-20;
363. Чеховський І.Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / Ігор Григорович Чеховський. – Чернівці: Зелена Буковина, 2001. – 304 с.;
364. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции вь Западно-русскій край / Павло Чубинський; упоряд.: Н.Муніч, В.Серебрій. – К.: Ред. загальнопед. газ., 2004. – 128 с.;
365. Чучко М.К. «И взят Бога на помощь»: соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу) / Михайло Костянтинович Чучко. – Чернівці: Книги – XXI, 2008. – 368 с.: іл.;
366. Шейн П.В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, легендах / Павел Васильевич Шейн. – СПб, 1898. – Т. 1. – 243 с.;
367. Шенталинская Т.С. Реликты древних верований и обрядов: Сухотинушка / Т.С.Шенталинская // Советская этнография. – 1982. – № 1. – С. 129-132;
368. Шестакова К. До питання про етнічні ідентифікаційні процеси на Буковині / К.Шестакова, Ю.Шестаков // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції „Вікно в європейську науку”, присвяченої 140-річчю від дня народження Р.Ф.Кайндля. – Чернівці: Прут, 2006. – С. 75-79;
369. Шийчук А. Українці Південної Буковини: „Quo Vadis”? / А.Шийчук // „Наша Думка”. Громадсько-літературний журнал Демократичного Союзу Українців Румунії. – Сучава. – 2006. – № 1. – 2. – С. 1-5;
370. Шлыгина Н.В. Финны / Н.В.Шлыгина // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / Ред. кол.: С.А.Токарев (отв. ред.) и др ; Академия наук СССР, Институт этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1978. – С. 108-120;
371. Шухевич В. Гуцульщина / Володимир Шухевич. – Ч. 4. – Верховина,

1999. – 304 с.;

372. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли / Эдвард Эванс-Причард; ред. кол.: В.Тишков (пред.) и др.; пер. с англ. А.Л.Алфимова. М.: Восточная литература, 2003. – 358 с. – (Серия: Этнографическая библиотека;

373. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы / Мирча Элиаде; под ред. И.Григулевича; пер. с фр. и англ. А.Васильева, В.Рокитнянский, Е.Борисова. – М.: Прогрес, 1987. – 312 с.;

374. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде; пер. с англ. Ш.А.Богиной, Н.В.Кулаковой, В.Р.Рокитянского, Г.С.Старостина. - М.: Ладомир, 1999. – 488 с.;

375. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / Мирча Элиаде; пер. с фр. Г.Гельфанд;. – М.-СПб.: Университетская книга, 1999. – 356 с.;

376. Яківчук А. Весняний полонинський хід (Нові звичаї і обряди входять у життя) / А.Яківчук // Радянська Буковина. – 1964. – 31 травня. – С. 4;

377. Яківчук А. Нові обряди, звичаї / А.Яківчук // Радянська Буковина. – 1969. – 24 серпня. – С. 2;

378. Яківчук А. Данець / А.Яківчук // Буковинський журнал. – 1992. – № 1. – Р. 152-153;

379. Яцимирский А.И. Разбойники Бессарабии в рассказах о них / А.И.Яцимирский // Этнографическое обозрение. – М., 1896. – П. 78-80;

380. Abutnăriței P. Monografia comunei Poiana Stampei / Paraschiva Abutnăriței, Ioan Abutnăriței. – Botoșani: Axa, 2006. – 345 p.;

381. Adăscăliței V. Jocul cerbului în Moldova / V.Adăscăliței // Revista de etnografie și folclor. – 1963. – Т. 13. – N. 15. – Р. 421-452;

382. Adăscăliței V. „Mocănașii”, datină-spectacol, în Moldova / V.Adăscăliței, L.Cireș // Revista de etnografie și folclor. – 1970. – Т. 15. – N. 4. – Р. 323-333;

383. Adăscăliței V. Date noi privind teatrul folcloric Brâncovenii / V.Adăscăliței // Revista de etnografie și folclor. – 1967. – Т. 12. – N. 6. – Р. 423-434;

384. Adăscăliței V. Folclor din împrejurimile Sucevei / Vasile Adăscăliței. – Suceava, 1972. – 198 p.;

385. Adăscăliței V. Folclor din ținutul Rădăuților / Vasile Adăscăliței, Ion Ciubotaru. – Suceava: Casa județeană a creației populare, 1969. – 450 p.;
386. Alexi A. La sfântul Vasile / A.Alexi // Familia. – Pesta. – 1871. – A. VII. – P. 32;
387. Alexici G. Texte din literatura poporană română. Poezia tradițională / Gheorghe Alexici. – Budapesta: Editura autorului, 1899. – T. 1. – 348 p.;
388. Antalffy A. Călătoria lui Evliya Celebi Efendi prin Moldova în 1659 / A.Antalffy // Buletinul Comitetului de istorie a României. – 1932. – P. 5-56;
389. Apel pentru colectarea cântecului popular român (Instrucție pentru colectare). – Cernăuți: Tipografia lui E. Kanarski, 1907. – 8 p.;
390. Bălțeanu V. Terminologia magică populară românească / Valeriu Bălțeanu. – București: Paideia, 2000. – 231 p.;
391. Bălțeanu V. Dicționar de divinație populară românească / Valeriu Bălțeanu. – București: Paideia, 2001. – 238 p.;
392. Bălțeanu V. Dicționar de magie populară românească / Valeriu Bălțeanu. – București: Paideia, 2003. – 322 p.;
393. Bejenaru I. Istoria satului Dinăuți (Schite istorico-etno-folclorice) / Ion Bejenaru. – Chișinău, 2003. – 248 p.;
394. Berariu I. Colinda de Anul nou / I.Berariu // Convorbiri literare. – 1894. – A. 28. – P. 278-285;
395. Berciu D. Arta traco-getică / Dumitru Berciu. – București: Editura Academiei RSR, 1969. – 233 p.
396. Berdan L. Fețele destinului. Incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere / Lucia Berdan. – Iași: Editura Universității “A.I.Cuza”, 1999. – 275 p.;
397. Berdan L. Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme / Lucia Berdan. – Iași: Editura Universității A.I.Cuza, 2001. – 292 p.;
398. Bernea E. „Buhaiul” la Fundu-Moldovei – Bucovina” / E.Bernea // Revista de etnografie și folclor. – 1967. – T. 12. – N. 4. – P. 309-319;
399. Beza M. Paganism in roumanian folclore / Marcu Beza. – London, Toronto: J.M. Dent & sons Ltd, 1928. – 162 p.;

400. Bilțiu P. Fascinația magiei. Vrăji, farmece, desfaceri din județul Maramureș / Pamfil Bilțiu. – Baia Mare: Enesis, 2001. – 385 p.;
401. Bizom T. Anul Nou / T.Bizom // Ion Creangă. – N 7. – 1911. – P. 213;
402. Bizovi V. Boianul: monografie / Vasile Bizovi. – Cernăuți: Bukrek, 2005. – 580 p.;
403. Bârlea O. Istoria folcloricii românești / Ovidiu Bârlea.– București: Editura enciclopedică română, 1974. – 597 p.;
404. Bodnărescu L. Einige Weihnachts – und Neujahrs – Bräuche der Rumänen / L.Bodnărescu // Jahrbuch des Bukowiner Landes-Museum. – Czernowitz: Verlag des Bukowiner Landes-Museum, 1904. – P. 33-57;
405. Bodnărescu L. Câteva datini de paști la români. Încondeiatul ouălelor de paști în culori / Leonidas Bodnărescu. – Cernăuți: Editura autorului, 1908. – 28 p.;
406. Bodnărescu L. Câteva datini de Crăciun și Anul Nou la români / Leonidas Bodnărescu. – Cernăuți, 1943. – 30 p.;
407. Bodor A. Cu privire la kapnobatai și la polistai la daci / A.Bodor // Studia Universitatis Babeș-Bolyai. – 1965. – F. I. – P. 15-20;
408. Bordianu I. Plugușorul / I.Bordianu // Șezătoarea. – 1901. – A. 6. – P. 164-167;
409. Boroianu C. «Istoria» lui Del Chiaro, principal izvor extern pentru cunoașterea epocii lui C. Brâncoveanu / Constantin Boroianu. – București, 1971. – 33 p.;
410. Boroianu C. Nouvelles donnée sur Del Chiaro / Constantin Boroianu // Revue des études sud-est européennes. – 1972. – N 1. – P. 43-63;
411. Bostan Gr. Poezia populară românească în spațiul Carpato-Nistrean. Istoriografie, studiu comparat, texte / Grigorie Bostan. – Iași: Cantes, 1998. – 280 p.;
412. Both N. Activitatea de folclorist a lui I. G. Sbiera / N.Both // Revista de etnografie și folclor. – București. – 1967. – Nr. 1. – A. XII. – P. 27-37;
413. Bourel Preseara Sfântului Vășii / Bourel // Telegraful Român. – 1904. – A. 52. – P. 1-2;
414. Brânză Iu. Puterea tradiției la polonezii din Bucovina / Iu.Brânză // Anuarul Făt-Frumos. – 2001. – A. III. – N 3. - P. 91-97;
415. Budai-Deleanu I. Țiganiada (versiunea I) / Ion Budai-Deleanu // Buciumul

- romănu. – 1875. – A. I. – P. 56-200; 1877. – A. II. – P. 20-163;
416. Bumbacu V. Serbarea Anului nou la români / V.Bumbacu // Albina. – 1869. – A. 4. – N. 1. – P. 3-4;
417. Bumbacu V. Pre-minte Solomonu / V.Bumbacu // Aurora Română – 1881. – A. 1. – P. 2-9;
418. Buzilă V. Frunzarii verzi utilizați în obiceiurile de la începutul verii / V.Buzilă // Anuarul Muzeului etnografic al Moldovei. – Iași. – 2004. – A.IV. – P. 123-164;
419. Burada T. Rămășițe românești în Galiția / T.Burada // Epoca. – București. – 1896. – № 304. – A. II. – Ser. II. – P. 2;
420. Burada T. O călătorie la românii din gubernia Kamenitz-Podolsk / Teodor Burada. – Iași: Dacia, 1906. – 14 p.;
421. Burada T.T. Puncte extreme ale spațiului etnic românesc / Teodor Burada; ediție critică și prefață de I.Oprișan. – București: Vestalo, 2003. – 415 p.;
422. Candrea I.-A. Iarba fiarelor. Studii de folclor / Ion-Aurel Candrea. – București, 1928. – 450 p.;
423. Candrea I.-A. Folclorul român medical comparat / Ion-Aurel Candrea, 1944. – 396 p.;
424. Candrea I.-A. Lumea basmelor. Studii și culegeri de folclor românesc / Ion-Aurel Candrea; Ed. îngrij. de A.Olteanu. – București: Paideia, 2001. – 248 p.;
425. Cantemir D. Descrierea Moldovei / trad. de A.Papiu Ilarianu și I.Hodosiu din textul original latinesc. – București: Tipogr. curții (Lucrătorii asociați), 1875. – XVI, 171 p; 1 hartă; 1 f. facs;
426. Cantemir D. Descrierea Moldovei / întrod. de Miron Nicolescu. – București, 1909. – 272 p.: cu o hartă;
427. Caraman P. Obrzed Koledownia “Slovian u Rumunov: Stud. Porow / Petru Caraman. – Krakowie: Polska Academia, 1933. – 630 p.;
428. Caraman P. Datina colindatului la români, slavi și la alte popoare. Studiu de folclor comparat / Petru Caraman; ediț. îngrij. de S.Ciubotaru). – București: Minerva, 1983. – 635 p.;
429. Caraman P. Studii de folclor / Petru Caraman; ediție îngrij. de V.Săvulescu. –

- București: Minerva, 1988. – Vol. II. – 391 p.;
430. Călătorescu Semnzeenele în Suceava / Călătorescu // Gazeta de Transilvania. – 1885. – A. 48. – N. 138-139. – P. 5-6;
431. Călătorescu Sânzienele / Călătorescu // Gazeta de Transilvania. – 1895. – A. 58. – N. 142-145. – P. 5-6;
432. Călători străini despre țările Române / Volum îngrij.de M.Holban, M.Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P.Cernovodeanu. – București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1970. – Vol. 2. – 688 p.; 1973. – Vol. 5. – 701 p.; 1976. – Vol. 6. – 821 p.; 1980. – Vol. 7. – 620 p.; 1983. – Vol. 8. – 690 p.; 1997. – Vol. 9. – 690 p.;
433. Călătoriile Patriarhului Macarie de Antiochia în țările române (1653-1658) / trad. de Emilia Cioran. – București, 1900. – 304 p.;
434. Cehovski I.G. Apa în riturile magice ale românilor din zona Prutului de Sus / I.G.Cehovski, A.A.Moisei // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2000. – № 4. – A. VII. – P. 117-122;
435. Cercul literar «Oriintele» // Romanul. Ziariu politic, comercial, literar. – București. – 1869. – A. 13. – P. 507;
436. Cernăuțeanu V. Pojorâta: izvoare ale trăinicieii / Victoria Cernăuțeanu. – București: Editura Muzeul Literaturii Române, 2007. – 234 p.;
437. Cernov A. Români din nordul Bucovinei (Ucraina): interferențe lingvistice și culturale / A.Cernov // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2005. – N 2. – P. 29-43;
438. Cernov A. Învățământul în limba română din Ucraina: modernizarea și emanciparea vieții profesionale / A.Cernov // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2006. – N 1. – P. 81-90;
439. Cernovodeanu P. Societatea românească feudală văzută de călători străini (secolele XV-XVIII) / Paul Cernovodeanu. – București. Editura Academiei R.S.R., 1972. – 273 p.: fig., [4] f.;
440. Chivu Iu. Cultul grâului și a pâinei la români / Iulian Chivu. – București: Minerva, 1997. – 280 p.;
441. Ciaușanu Gh. Superstițiile poporului român. În asemănare cu ale altor popoare

- vechi și noi / Gheorghe Ciaușanu; ed. crit., pref. și ind. tematic de I.Oprișan. – București: Saeculum, 2001. – 335 p.;
442. Cioară M. Zona etnografică Rădăuți / Maria Cioară. – București: Editura Sport-Turism, 1979. – 156 p.;
443. Ciorănescu Al. La Roumanie vue par les étrangers / Alecsandru Ciorănescu. – Bucharest, 1944. – 248 p.;
444. Cireș L. Aspecte ale vieții păstorale în folclorul obiceiurilor din Moldova / L.Cireș // Anuarul Muzeului etnografic al Moldovei. – Iași. – 2003. – A.III. - P. 117-124;
445. Cireș L. Colinde din Moldova. Cercetare monografică / Lucia Cireș. – București, 1984. – 333 p.;
446. Cireș L. Descântece din Moldova. Texte inedite / Lucia Cireș, Lucia Berdan. – București, 1982. – 420 p.;
447. Ciubotaru I. Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova / Ion Ciubotaru, Silvia Ciubotaru // Anuar de lingvistică și istorie literară. – Iași. – 1983-1984. – T. XXIX. – P. 107-127;
448. Ciubotaru S. Nunta în Moldova. Cercetare monografică / Silvia Ciubotaru. – Iași: Editură Universității «A. I. Cuza», 2000. – 344 p.;
449. Ciubotaru S. Folclorul medical din Moldova. Tipologie și corpus de texte / Silvia Ciubotaru. – Iași: Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza», 2005. – 576 p.;
450. Ciurea D. Știri istorice relative la Moldova din jurnalul inedit al botanistului Iulius Edel (1835) / D.Ciurea // Studii și cercetări științifice. Seria II (Științe sociale). – Iași. – 1955. – A. VI. – N. 1-2. – P. 55-61;
451. Cântecele Malancei (Dâmca-Hliboca – inf. D.Sanduliac, col. A.Ioneac) // Zorile Bucovinei. – 1967. – 17 decembrie;
452. Cojocaru N. Pârteștii de Sus o așezare din Bucovina. Monografie folclorică / Nicolaie Cojocaru. – București: Banat, 1980. – 255 p.;
453. Cojocaru N. Cântece, obiceiuri și tradiții populare românești – Folclor din Moldova V / Nicolaie Cojocaru. – București: Minerva, 1984. – 405 p.;
454. Colban I. Horodnicul de Jos străvechi sat bucovinean. Pagini monografice / Ilie Colban. – București: Litera, 1989. – 132 p.;

455. Coman M. Sora soarelui. Schițe pentru o frescă mitologică / Mihai Coman. – București: Albatros, 1983. – 196 p.;
456. Coman J. Zalmoxis / Jean Coman // Zalmoxis. – Paris. – 1939. – A. II. – P. 106;
457. Comanici G. Cercul vieții. Roluri și performanță în obiceiurile populare / Germina Comanici; Cuv. înainte de A.Olteanu. – București: Paideia, 2001. – 205 p.;
458. Comșa M. Reprezentări de dansuri rituale getice din s. I î. Ch. / Maria Comșa // Thraco-Dacica. – 1987. – N: 8. – P. 192-199;
459. Constantinescu N. Lectura textului folcloric / Nicolaie Constantinescu. – București: Minerva, 1986. – 234 p.;
460. Costăchescu M. Cântece populare românești – Folclor din Moldova I. Texte alese din colecții inedite / Mihai Costăchescu; ed. îngr. și stud. introd. de G.Ivănescu și V.Șerban. – București: Editura pentru literatură, 1969. – 687 p.;
461. Coulianu I. Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge / Ion Coulianu. – Paris: Payot, 1984. – 348 p.;
462. Crețan I. Putna de altădată. Monografie etnografică și folclorică / Ileana Crețan. – București: Simetria, 2000. – 199 p.;
463. Creația populară: Curs teoretic de folclor românesc din Basarabia, Transnistria și Bucovina / Grigorie Bostan, Grigore Botezatu. – Chișinău: Știința, 1991. – 768 p.;
464. Cristescu Ș. Descântatul în Cornova – Basarabia / Ștefania Cristescu. – București: Paideia, 2003. – 298 p.;
465. Crișan I. Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice / Ion Crișan. – București: Albatros, 1986. – 480 p.;
466. Cossaris V. Dărmănești. Mărturii ale trecutului / Vasilii Cossaris. – Suceava, 1993. – 80 p.;
467. Costinean V. Valea Siretului. Repere etnografice din zona Storojineț / V.Costinean, Ș.Costinean. – Timișoara, 2007. – 147 p.;
468. Crișan I. Spiritualitatea geto-dacilor. Repere istorice / Ion Crișan. – București: Albatros, 1986. – 450 p.;
469. Cuceu I. Problemele actuale în studierea culturii tradiționale / Ion Cuceu. – Cluj-

Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000. – 219 p.;

470. Cuceu M. Ritualul agrar al cununii la seceriș. Studiu etnologic / Maria Cuceu. – Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2003. – 292 p.;

471. Cuceu I. Un obicei agrar românesc: Păparuda / Ion Cuceu, Maria Cuceu // Marisia. – 1980. – A. X. – P. 667-687;

472. Cuceu I. Sângeorzul – un ritual «mana» în folclorul românesc / Ion Cuceu, Maria Cuceu // Anuarul de folclor. – Cluj-Napoca. – 1981. – A. II. – P. 201-214;

473. Cuceu I. Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte / Ion Cuceu, Maria Cuceu. – București: Minerva, 1988. – 257 p.;

474. Culianu I.P. Pravila bisericească (numițp cea mică) tipărită în Monostirea de la Govora la anul 1640 și Pravila lui Mateiu Bassarab cu canoanele sfinților apostoli (întitulată îndreptarea Legii) tipărită la Târgoviște în anul 1652 / Ioan Petru Culianu. – București, 1885. – 156 p.;

475. Cupca, un sat din Bucovina. Monografie istorică / P.Ciobanu, R.Prelipcean, V.Slănină. – Câmpulung Moldovenesc: Amadoros, 2004. – 467 p.;

476. Cusiac D. Zona etnografică Siret / Dumitru Cusiac. – Suceava, 1991. – 246 p.;

477. Dan D. Anul Nou / D.Dan // Patria. – Cernăuți. – 1900. – A. 4. – N. 365. – P. 2-3;

478. Dan D. Ceremonii strămoșești la Crăciun / D.Dan // Apărătorul național. – 1900. – A. 1. – N. 336. – P. 6-8;

479. Dan D. O urare de Anul nou / D.Dan // Patria. – Cernăuți. – 1900. – A. 4. – N. 365. – P. 5-6;

480. Dan D. La Crăciun / D.Dan // Apărarea națională. – București. – 1901. – A. I. – N. 336. – P. 5-6;

481. Dan D. Armenii orientali din Bucovina / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Tipografia și Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1891. – 45 p.;

482. Dan D. Țigani din Bucovina / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Tipografia și Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1892. – 32 p.;

483. Dan D. Lujenii. Biserica, proprietarii moșiei, satul și locuitorii lui (schiță istorică, topografică și etnografică) / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Tipo-Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1893. – 34 p.;

484. Dan D. Mănăstirea și comuna Putna cu două apendice/ Dimitrie Dan. – București: Institutul de arte grafice «Carol Gobl», 1905. – 262 p.;
485. Dan D. Lipovenii din Bucovina / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Tipo-Litografia concesionată Arch. Silvestru Morariu-Andrievici, 1894. – 43 p.;
486. Dan D. Credințe populare bucovinene / Dimitrie Dan // Gazeta Bucovinei. – 1894. – A. 4. – № 30. – P. 1-2; № 63. – P. 1-2; № 67. – P. 1-2; № 70. – P. 1-2; № 74. – P. 1-2; № 79. – P. 1-2; № 84. – P. 1-2; № 97. – P. 1-2; № 99. – P. 1-2;
487. Dan D. Credințe populare bucovinene / Dimitrie Dan // Gazeta Bucovinei. – 1895. – A. 5. – № 2. – P. 1-2; № 5. – P. 1-2; № 12. – P. 1-2; № 17. – P. 1-2; № 19. – P. 1-2; № 23. – P. 1-2; № 30-31. – P. 2; № 32. – P. 1-2; № 37. – P. 1-2; № 40. – P. 1-2; № 43. – P. 1-2;
488. Dan D. Comuna Straja și locuitorii ei (studiu istoric, topografic și folcloric) / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Societatea tipografică bucovineană, 1897. – 112 p.;
489. Dan D. Evreii din Bucovina. Studiu istoric, cultural, etnografic și folcloric / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Societatea tipografică bucovineană, 1899. – 37 p.;
490. Dan D. Rutenii din Bucovina (schiță etnografică) / Dimitrie Dan. – Cernăuți, 1913. – 44 p.;
491. Dan D. Stâna la români din Bucovina / Dimitrie Dan. – Cernăuți: Glasul Bucovinei, 1923. – 38 p.;
492. Datcu I. Dicționarul etnologilor români / Iordan Datcu. – București: Saeculum I.O., 1998. – T. I. – 319 p.; 1998. – T. II. – 327 p.; 2001. – T. III. – 313 p.;
493. Demianu E. În seara Sfântului Andrei / E.Demianu // Zorile Bucovinei. – 1999. – 11 decembrie;
494. Densușianu N. Chestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățiile țărilor locuite de români. Epoca până la a. 600 după Chr. / Nicolaie Densușianu. – București, 1893. – Partea I. – 150 p.; Iași, 1895. – Partea II. – 168 p.;
495. Densușianu N. Dacia preistorică/ N.Densușianu. – București: Institutul de Arte Grafice, 1913. – 1152 p.: il.;
496. De sub muntele Rarău. Folclor din ținutul Câmpulungului Moldovenesc / Culegere întocmită de Grațian Jucan. – Suceava, 1971. – 291 p.;

497. Diaconu V. Etnografie și folclor pe Suha Bucovineană. Obiceiuri și credințe / Vasile Diaconu. – Iași: Unirea, 2002. – 490 p.;
498. Dicționarul Limbii Române. – București: Editura Academiei, 1965-1995. – T. X. – 1258 p.;
499. Dlujanschi O. Din viața poporului român. – Înflorirea vlăstării. Bucuria românilor la sărbători / O.Dlujanschi // Albina Carpaților. – 1879. – A. 4. – P. 75-78;
500. Dlujanschi O. Bucuria românilor la sărbători / O.Dlujanschi // Albina Carpaților. – 1879-1880. – A. 4. – P. 76-77;
501. Dlujanschi O. Din viața poporului român / O.Dlujanschi // Albina Carpaților. – 1879-1880. – A. 4. – P. 10-12;
502. Dolinescu E. Date despre folclorul muzical românesc la călătorii din prima jumătate a sec. XVII / E.Dolinescu // Revista de etnografie și folclor. – 1965. – N. 3. – P. 278-300;
503. Dolinschi A. Arbore străveche vatră de etnografie și folclor / Avramia Dolinschi, Gheorghe Dolinschi. – București: Eficient, 2001. – 300 p.;
504. Dornă, Dornă, vad cu dor. Folclor din ținutul Dornelor / Culegere întocmită de D.Scărlăteanu, G.Jucan, D.Nisioiu. – Suceava, 1983. – 327 p.;
505. Dragomir L. Crasna: un colț de eternitate românească din Bucovina: monografie etnografică și istorică / Laurențiu Dragomir. – București: Coralia, 2004. – 234 p.;
506. Drăghicescu D. Din psihologia poporului român / Dimitrie Drăghicescu. – București, 1907. – XII, 569 p.;
507. Drăgușanul I. Datina, Biblia Românilor / Ion Drăgușanul. – Suceava: Mușatinii, 2005. – 254 p.;
508. Eliade M. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale / Mircea Eliade; trad. de M.Ivănescu și C.Ivănescu. – București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1980. – 450 p.;
509. Eliade M. Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis / Mircea Eliade; trad. din fr. C.Baltag. – Chișinău: Universitas, 1992. – Vol I. – 508 p.;

510. Eliade M. Dicționar al religiilor / Mircea Eliade, Ion Culianu. – București: Humanitas, 1996. – 282 p.;
511. Eretescu C. Ființele mitologice în legendele românești / Constantin Eretescu // Revista de Etnografie și Folclor . – 1967. – N 2. – T. 21. – P. 123-131;
512. Filipetti H. Symboles et pratiques rituelles dans la maison paysanne traditionnelle / H.Filipetti, J.Trotureau. – Paris: Editura Berger Levrault, 1978. – 319 p.;
513. Fochi A. Coordonatele sud-est europene ale baladei populare românești / Adrian Fochi. – București: Editura Academiei Republice Socialiste Române, 1975. – 270 p.;
514. Fochi A. Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu / Adrian Fochi. – București: Minerva, 1976. – 392 p.;
515. Folclor din Țara Fagilor / Alcăt. de N.Băieșu, G.Bostan, G.Botezatu, I.Buruiană, V.Chisăliță, V.Cirimpei, D.Covalciuc, I.Filip, A.Hâncu, E.Junghietu, S.Moraru. – Chișinău: Hyperion, 1993. – 530 p.;
516. Folclor stăneștean – în memoria lui Vasile Posteuca / Ed. alcăt. de I.Crețu, I.Filipciuc și I.Posteuca. – Câmpulung Moldovenesc: Miorița, 2003. – 191 p.;
517. Frazer J.G. Creanga de aur / George James Frazer. București: Minerva, 1980. – 690 p.;
518. Frâncu T. Românii din munții Apuseni (Moții) / Teofil Frâncu, George Candrea. – București, 1888. – 350 p.;
519. Fundu Moldovei o așezare din ținutul Câmpulungului bucovinean / F.Lucău-Dănilă, D.Rusan. – Fundu Moldovei: Societatea pentru cultură «Dimitrie Gusti», 2000. – 464 p.;
520. Galan G. Un sat din Bucovina Gălănești. Scurt istoric, resurse și îndeletniciri, biserica, școala, obiceiuri la naștere, nuntă și înmormântare / George Galan. – București, 2004. – 129 p.;
521. Gaster M. Sholomonar d. i. Der Grabancijas dijak nach der Wolksüberlieferung der Rumänen / M.Gaster // Archiv für slavische Philologie. – Berlin. – 1884. – Vol. 7. – P. 281-290;
522. Gavriluță C. Focul – imagine a vieții și a morții / C.Gavriluță // Anuarul

- Muzeului etnografic al Moldovei. – Iași. – 2004. – A.IV. – P. 209-222;
523. Găinaru E. Monografia comunei Burdujeni plasa Bosancea, județul Suceava. Cu o hartă și 16 fotografii / Elena Găinaru. – București, 1936. – 130 p.;
524. Gheorghiu C.D. Calendarul femeilor superstițioase / C.D.Gheorghiu. – Piatra-Neamț, 1892. – 280 c.;
525. Gherman T. Metereologia populară. Observări, credinți și obiceiuri / Traian Gherman. – București: Paideia, 2002. – 174 p.;
526. Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an. Dicționar / Ion Ghinoiu. – București: Editura Fundației Culturale Române, 1997. – 286 p.;
527. Ghinoiu I. Zile și mituri. Calendarul țăranului român 2000 / Ion Ghinoiu. – București: Editura Fundației PRO, 1999. – 234 p.;
528. Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești / Ion Ghinoiu. – București: Elion, 2004. – 412 p.;
529. Giurescu C. Le voyage de Niccolo Barsi en Moldavie (1633) / Constantin Giurescu // *Mélanges de l'ecole roumanie en France*, 1925. Partea I. – P. 299-310;
530. Gorovei A. Chestionar pentru tradițiunile populare / A.Gorovei // *Șezătoarea*. – 1892-1893. – A. 1. – P. 134-138, 167-171, 201-204;
531. Gorovei A. Vraji de ursită / A.Gorovei // *Șezătoarea*. – 1892-1893. – A. 1. – P. 144-147;
532. Gorovei A. Vraji de ursită / A.Gorovei // *Șezătoarea*. – 1893-1894. – A. 2. – P. 127-128;
533. Gorovei A. Credințe și superstiții / A.Gorovei // *Șezătoarea*. – 1901. – A. 6. – P. 18-63;
534. Gorovei A. Instrucțiuni și chestionar pentru culegerea materialului de folclor / Artur Gorovei. – București: Ministerul Instrucțiunii, 1904. – 67 p.;
535. Gorovei A. Din psihologia țăranului român. Datinile și credințele flăcăilor și fetelor noastre din țară în preajma dragostei și însurătoarei / Artur Gorovei. – București: Ramuri, 1909. – 250 p.;
536. Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român / A.Gorovei. – București: Librăriile Socec & comp., Pavel Suru, C. Sfetea, 1915. – 465 p.;

537. Gorovei A. Credinți și superstiții ale poporului român / Artur Gorovei; ediție îngrij. de I.Datcu. – București: Editura «Grai și suflet – Cultura națională», 1995. – 344 p.;
538. Gorovei A. Ouăle de Paști. Studiu de folclor / Artur Gorovei. – București: Paideia, 2001. – 184 p.;
539. Grigorean S. (Inspector școlar pentru minorități) Aspecte ale învățării limbii ucrainene în școli din județ / Sofia Grigorean // Верховина. Revista de cultură a ucrainenilor din România și din Diasporă. Uniunea Democrată a ucrainenilor din România. – Suceava. – 2005. - A. II. – N 2 (3). – P. 4;
540. Hasdeu B.P. Chestionarul Obiceiurile juridice ale poporului român. Programa / Bogdan Petriceicu Hasdeu. – București: Edițiune oficială, 1878. – 61 p.;
541. Hasdeu B.P. Programa pentru adunarea datelor privitoare la limba română / B.P.Hasdeu // Analele Academiei Române. – 1884-1885. – T. III. – Ser. II. – P. 21-34;
542. Hasdeu B.P. Etymologicum Magnum Romaniae / Bogdan Petriceicu Hasdeu. – București, 1886-1893 – T. I-III. – 3253 p.;
543. Herescu P. Superstiții / P.Herescu // Șezătoarea. – 1894-1895. – A. 3. – P. 49-50;
544. Herseni T. «Le dragon dace» / T.Herseni // Ethnologica. – 1979. – N 1. – P. 13-22;
545. Hoțopan A. Folclorul literar și jocurile de copii la Micherec / A.Hoțopan // Din tradițiile populare ale românilor din Ungaria. – Vol. V. – Budapest. – 1984. – P. 28-29;
546. Huțanu M. Istoricul comunei Leorda / Mihai Huțanu. – Botoșani: Axa, 2000. – 145 p.;
547. Iacob E.A. Oameni și datini din Roșcanii Sucevii / Ed. îngrij. de S. și I.Popescu-Sireteanu. – Iași: Princeps Edit, 2006. – 304 p.;
548. Ieșanu I. Colinde din Bucovina / I.Ieșanu // Calendariu. – Iași. – 1885. – A.12. – P. 125-129;
549. Iețcu I. Pârtești de Jos 1415-2000 / Ioan Iețcu. – Suceava: Cuvântul nostru, 2000. – 200 p.;
550. Ionescu T. Strigoii / T.Ionescu // Șezătoarea. – 1892-1893. – A. 1. – P. 245-249;
551. Iorga N. Istoria românilor prin călători / Nicolaie Iorga. – București, 1920. – T. 1. – 430 c.;
552. Iorga N. Istoria românilor prin călători / Nicolaie Iorga; ed. îngr., st. într. și

- note de A.Anghelescu. – București: Casa Scânteii, 1981. – 701 p.;
553. Iorga N. Sinteza bizantină. Conferințe și articole despre civilizația bizantină / Nicolaie Iorga; trad., pref. de D.Zamfirescu. – București: Minerva, 1972. – 281 p.;
554. Istoria teatrului în România. De la începuturi până la 1848. – București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965. – Vol. 1. – 379 p.;
555. Ivănescu G. O influență bizantină sau slavă în folclorul și limba românească: Caloianul / G.Ivănescu // Folclor literar. – Timișoara. – 1967. – A. I. – P. 14-22;
556. Introducere în cultura și civilizația poporului român. – București, 1988. – 450 p.;
557. Învățământul minorităților naționale din regiunea Cernăuți. Discursul prof. univ. dr. V.M.Kramar, șefului Direcției pentru Învățământ și Știință a Administrației Regionale de Stat Cernăuți la Congresul Intelectualității Românești din 17 decembrie 2005 / V.M.Kramar // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2006. – N. 1. – P. 74-80;
558. Jernovei G. Problemele învățământului superior în limba română din Ucraina / G.Jernovei // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2006. – N 1. – P. 91-99;
559. Jitariu P. Monografia folclorică a satului Berchisești, județul Suceava / Procopie Jitariu. – București: Editura Litera, 1973. – 230 p.;
560. Jozsef K. Folclor românesc din Nordul transilvaniei / Ed. îngr. de P.Bilțiu, M.Bilțiu și F.Kiss. – București: Saeculum, 2005. – 159 p.;
561. Jucan G. Câmpulungul Moldovenesc – vatră folclorică / Grațian Jucan. – București, 1975. – 127 p.;
562. Jula N. Tradiții și obiceiuri românești. Anul nou în Moldova și Bucovina / N.Jula, V.Mănăstireanu, București, 1968. – 219 p.: foto;
563. Kaindl R. Die Huzulen. Ihr leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung / Raimund Kaindl. – Wien. – 1894. – 246 s.;
564. Kernbach V. Dicționar de mitologie generală / Viktor Kernbach. – București: Albatros, 1983. – 648 p.;
565. Kiriatic D. Cântece populare românești / Dumitru Kiriatic; ed. îngr. și pref. de V.Popovici. – București: Editura muzicală, 1960. – 180 p.;
566. Klein S. Lesikon Românesc-Lătescu-Ungurescu-Nemțescu, care de mai ulți autori, în cursul a treizeci și mai multora ani, s-au lucratu / Samuel Klein. – Budae,

1825. – 680 p.;
567. Klein S. Dictionarum Valachico-Latinum / Samuel Klein. – Budapest, 1944. – 560 p.;
568. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Poznan, 1961-1985. – T. 1-60;
569. Laszlo-KuŃiuk M. Încă o dată despre colinda românească și cea ucraineană / M.Laszlo-KuŃiuk // Romanoslavica. – București. – 1990. – A. XXVIII. – P. 85-96;
570. Luchian D. Un sat de pe valea Sucevei FrătăuŃii-Vechi / D.Luchian. – București, 1986. – 268 p.;
571. Lupescu M. Apel către învățatori / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1892. – № 1. – A. 1. – P. 2;
572. Lupescu M. Blajânii / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1893-1894. – A. 2. – P. 28-29;
573. Lupescu M. Plugușorul / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1894-1895. – A. 3. – P. 241-244;
574. Lupescu M. Urătură / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1898-1899. – A. 5. – P. 21-23;
575. Lupescu M. Superstiții / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1892-1893. – A. I. – P. 125-128;
576. Lupescu M. Vântul / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1898-1899. – A. 5. – P. 139-142;
577. Lupescu M. Sfinții / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1901. – A. 6. – P. 159-160;
578. Lupescu M. Trei crai de la răsărit / M.Lupescu // Șezătoarea. – 1901. – A. 6. – P. 167-168;
579. Marian S.Fl. Poezii populare din Bucovina. Balade românești / Simion Florea Marian. – Botoșani, 1869.– 109 p.;
580. Marian S.Fl. Poezii populare române. Balade, cântece bătrânești / Simion Florea Marian. – Cernăuți, 1873. – T. I. – 222 p.;
581. Marian S.Fl. Irozii. Datină populară română / S.Fl.Marian // Amicul poporului. – 1868. – A.2. – P. 104-112;
582. Marian S.F. Datinile și superstițiile poporului român (Solomonariul, Formarea gheții, Întoarcerea gheții, Contra-Solomonariul, Alte superstițiuni despre producerea ploilor, Originea Solomonariului și a Farmazonului, Balaurul / S.Fl.Marian // Familia. – 1870. – A. VI. – P. 147-158;

583. Marian S.Fl. Plugușorul. Colindă de Anul nou / S.Fl.Marian // Foaia societății romanismului. – 1870. – A. 1. – P. 475-841;
584. Marian S.Fl. Calendarul poporal. Credințe, datine și moravuri române / S.Fl.Marian // Familia. – 1877. – A. 13. – P. 481-483, 496-498, 505-508, 518-521, 523, 543-546;
585. Marian S.F. Calendarul poporal. Credințe, datine și moravuri romane / S.Fl.Marian // Familia. – 1877. – № 42. – A. XIII. – P. 497-498;
586. Marian S.F. Calendarul poporal. Credințe, datine și moravuri romane / S.Fl.Marian // Familia. – 1877. – № 43. – A. XIII. – P. 505-506;
587. Marian S.Fl. Datine, credințe și moravuri române. Plugușorul / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1878. – A. 2. – P. 434-437, 446-448;
588. Marian S.Fl. Mitologia daco-română. Balaurii / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1878. – A. 3. – P. 9-11, 22-23;
589. Marian S.Fl. Mitologia daco-română. Solomonarii / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1878. – A. 3. – P. 54-56;
590. Marian S.F. Moroi / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1878. – A. III. – N. 6. – P. 86-89;
591. Marian S.Fl. Alecsiile. Datine și credințe române / S.Fl.Marian // Familia. – 1879. – A. 15. – P. 140;
592. Marian S.Fl. Datine, credințe și moravuri române. Seara Sfântului Vasile / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1879. – A. 3. – P. 103-105;
593. Marian S.Fl. Datine, credințe și moravuri române. Vergelul / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1879. – A. 3. – P. 119-121, 132-135, 146-148, 164-167;
594. Marian S.Fl. Un apel literariu / S.Fl.Marian // Amicul Familiei. – 1879. – A. 2. – P. 115-116;
595. Marian S.F. Apel pentru culegerea obiceiurilor legate de ornitologie / S.Fl.Marian // Amicul familiei. – 1879. – P. 115-116; 1880. – P. 226-227; Observatoriul. – 1879. – P. 158-162; 1880. – P. 235-236; Familia. – 1880. – P. 313, 361; 1882. – P. 230-231; Siedietoarea. – 1879. – P. 57-63; Telegraful român. – 1880. – P. 339-340;

596. Marian S.Fl. Mătrăguna și dragostea la Români / S.Fl.Marian // Albina Carpaților. – 1880. – A. 4. – P. 119-121;
597. Marian S.Fl. Apel literar / S.Fl.Marian // Tribuna. – 1886. – A. 3. – P. 295, 298-299;
598. Marian S.F. Apel pentru culegerea materialelor legate de obiceiurile de iarnă / S.Fl.Marian // Tribuna. – 1886. – P. 295, 298-299;
599. Marian S.Fl. Descântece poporane române / Simion Florea Marian. – Suceava: Tipografia lui R. Eckhardt în Cernăuți, 1886. – 352 p.;
600. Marian S.Fl. Wie der romanische Bauer seinen Kalendar macht. (Beitrag zum «Glauben, den Sitten und Gebräuchen bei den Rumänen») / S.Fl.Marian // Romänische Revue. – 1886. – A. 2. – P. 363-376;
601. Marian S.Fl. Apel literar / S.Fl.Marian // Biserica și școala. Foaia bisericească, scolastică, literară și economică. – Arad. – 1893. – A. 17. – P. 27-28, 35-37;
602. Marian S.Fl. Apel literar / S.Fl.Marian // Tribuna. – 1893. – A. 10. – P. 69-74;
603. Marian S.Fl. Vrăji, farmece și desfaceri / Simion Florea Marian. – București: Lito – Tipografia Carol Gobl. – 1893. – 242 p.;
604. Marian S.Fl. Apel literar / S.Fl.Marian // Familia. – 1895. – A. 31. – P. 309;
605. Marian S.F. Însmormântarea la români: Studiu etnografic / Simion Florea Marian.– București: Lito-Tipografia Carol Gobl, 1892. – 593 p.;
606. Marian S.F. Sărbătorile la români / Simion Florea Marian. – București, 1898.– Vol. I. – 290 p.; 1899. – Vol. II. – 307 p.; 1901. – Vol. III. – 346 p.;
607. Marian S.F. Din viața poporului român. Hore și chiuituri din Bucovina / Simion Florea Marian. – București, 1910. – 182 p.;
608. Marian S.F. Sărbătorile la români / Simion Florea Marian. – București: Editura Fundației Culturale Române, 1994. – Vol. I-II. – 460 p.;
609. Marian S.F. Mitologie românească / Simion Florea Marian; ed. îngr. de A.Olteanu. – București: Paideia, 2000. – 200 p.;
610. Marian S. F. Botanică românească / Simion Florea Marian; ed. îngr. de A.Olteanu. – București: Paideia, 2000. – 155 p.;
611. Marian S. Fl. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Simion Florea Marian;

- ed. îngr. de I.Datcu /. – București: Editura «Grai și Suflet – Cultura Națională», 2001. – Vol. I. – 222 p.; Vol. II. – 216 p.; Vol. III. – 244 p.;
612. Marian S.F. Das Volksleben der Rumänen in der Bukowina / S.F.Marian, I.G.Sbiera // Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. – T. XX. Bukowina. – Wien, 1899. – P. 191-228;
613. Marinescu R. În noaptea de sf. Vasile / R.Marinescu // Șezătoarea. – 1892-1893. – A. 1. – P. 292-293;
614. Marinescu R. Colinda / R.Marinescu // Șezătoarea. – 1893-1894. – A. 2. – P. 21-22;
615. Marinescu R. Hagiografia poporului. I. Sfântul apostol Andrei / R.Marinescu // Șezătoarea. – 1893-1894. – A. 2. – P. 163-164;
616. Marinescu R. Superstiții / R.Marinescu // Șezătoarea. – 1894-1895. – A. III. – Vol. II. – P. 47-49;
617. Marinescu A. Obiceiuri la sf. Vasile / R.Marinescu // Ion Creangă. – 1912. – № 11. – P. 338;
618. Marinescu A. Obiceiuri de la sf. Vasile / R.Marinescu // Ghilușul. – 1913. – № 11-12- – P. 5;
619. Marțolea I. Udești o comună din Țara de Sus / Ion Marțolea. – București, 1986. – 240 p.;
620. Medeleț Fl. Contribuții la cunoașterea spiritualității geto-dacice: în legătură cu un mormânt dezvelit în Câmpia munteană, la Fântânele, în apropiere de Zimnicea. Comunicare prezentată la sesiunea muzeului din Caransebeș în martie 1983 / Florin Medeleț. – București. – 34 p.;
621. Mihăilescu S. Superstiții / S.Mihăilescu // Șezătoarea. – 1893-1894. – A. 2. – P. 195-198;
622. Mihăilescu S. Șezătoarea în satul Giulești / S.Mihăilescu // Șezătoarea. – 1892-1893. – A. 1. – P. 271-273;
623. Mihăilescu S. Solomonarii / S.Mihăilescu // Șezătoarea. – 1893-1894. – A. 2. – P. 140-144;
624. Mihăilescu S. Obicei la sf. Vasile / S.Mihăilescu // Șezătoarea. – 1894-1895. – A. 3. – P. 178-184;

625. Mihăilescu S. Dolheștii Mari (schiță etnografică) / S.Mihăilescu // Șezătoarea. – 1897. – A. 4. – P. 16-18;
626. Mihăiescu N. Păparuda / N.Mihăiescu // Foaia interesantă, revistă săptămânală, literară, științifică interesantă. – București. – 1897. – A. I. – N: 27. – P. 2;
627. Mihuță Gh. Monografia satului Lisaura (județul Suceava) / Gh.Mihuță, L.Costin. – București: Editura noastră, 1939. – 125 p.;
628. Mândrescu S. Literatură și obiceiuri populare din comuna Râpa-de Jos, comitatul Mureș-Turdă (Transilvania) / Simion Mândrescu. – București: Tipografia Curții Regale, 1892. – 410 p.;
629. Moisei A.E. Tărăsăuți – din margine de cronici / A.E.Moisei, A.A.Moisei. – Cernăuți: Zelena Bukovina, 2001. – 64 p.;
630. Moisei A.A. Contribuția etnografilor români la investigarea culturii tradiționale a populației din Bucovina (a doua jumătate a sec. XIX – începutul sec. XX) / A.A.Moisei // Filologie Rusă. – București: Editura Universității din București. – 2005. – A. XXI. – P. 36-43;
631. Moisei A.A. Contribuții la o tipologizare a obiceiurilor pluviale în Bucovina (Studiu de caz) / A.A.Moisei // Glasul Bucovinei. Revistă trimestrială de istorie și cultură. – Cernăuți-București. – 2006. – A. XIII. – N. 2. – P. 119-131;
632. Moisei A. Bucovina – zonă de contact cultural interetnic ucraineano-român / A.A.Moisei // Filologie Rusă. Modernismul rus în contextul modernismului european. – București: Editura Universității din București. – 2006. – A. XXII. – P. 225-237;
633. Moisei A.A. Contribuții la studierea obiceiului Caloian (pe baza materialelor din Bucovina) / A.A.Moisei // Filologie Rusă. – București. – Editura Universității din București. – 2007. – A. XXIII. – P. 270-277;
634. Moisei A.A. Reminiscențe ale magiei agrare în Bucovina (Rezultatul expedițiilor etnografice din anii 2005-2006) / A.A.Moisei // Datina. Periodic Constanțean de cultură tradițională. – 2007. – A. XIII. – N. 45. – P. 16-17;
635. Moisei A.A. Obiceiuri de respingere a grindinei și a altor cataclisme atmosferice la populația românofonă din regiunea Cernăuți-Ucraina (Rezultatul expedițiilor etnografice din anii 2005-2007) / A.A.Moisei // Datina. Periodic

- Constăntean de cultură tradițională. – 2007. – A. XIII. – N. 46. – P. 19;
636. Moisei A.A. Vrăji matrimoniale la sf. Andrei în tradiția populației române și ucrainene din Bucovina (caracteristică comparativă) / A.A.Moisei // Memoria Ethnologica. Revistă de patrimoniu etnologic și memorie culturală. – Baia Mare. – 2007. – N. 24-25. – P. 41-46;
637. Moisei A.A. Date despre obiceiul sfințirii apei la Bobotează în izvoarele scrise din sec. XVI-XVII / A.A.Moisei // Anuarul Complexului Muzeal Bucovina. – Suceava. – 2007. – A. XXXI-XXXIII. – P. 361-364;
638. Moisei A.A. Rituri apotropaice împotriva furtunii și grindinei la românii din Bucovina / A.A.Moisei // Romanoslavica. – București. – 2007. – A. XLII. – P. 247-256;
639. Moisei A.A. Cartografierea vrăjilor matrimoniale la populația estromanică și ucraineană din Bucovina / A.A.Moisei // Datina. Periodic Constăntean de cultură tradițională. – 2008. – A. XIV. – N. 50. – P. 12-13, 15;
640. Moysey A. Sânzâiene – Ivan Kupala: comparative presentation (on the Basis of Evidence from Romanian and Ukrainian Villages in Bucovina) / A.Moysey, S.Pivovarov // Cultural Spaces and Archaic Background: Papers from the 1 st Conference of Intercultural and Comparative Studies: Baia-Mare: Editura Universității de Nord; Editura Ethnologica, 2008. – P. 261-270;
641. Moisei V. Cum se cunoaște ursita / V.Moisei // Ion Creangă. – 1910. – N 9. – P. 276;
642. Moisei V. De ursită / V.Moisei // Ion Creangă. – 1911. – N 7. – P. 195;
643. Monografia comunei Miroslăvești (Despre oameni și locuri) / Pârlea I., Pârlea G., Hogaș G. și a. – Deva: Emia, 2004. – 432 p.;
644. Monografia comunei Valea-Seacă. Județul Câmpulung / Întocm. de D.Timu. – Câmpulung-Moldovenesc: Școala Română, 1939. – 360 p.;
645. Morariu C. Culturhistorische und ethnographische Skizzen über die Rumänen der Bucovina. Theil I / C.Morariu // Romänischen Revue. – 1888-1891. – P. 300-320;
646. Morariu C. Sitten und Gebräuche des bukowinaer rumänischen Volkes am Weihnachtsfeste und am neuen Jahr / C.Morariu // Bukowinaer Journal. – 1901. – A. 1. – N. 21. – P. 24-40;

647. Müller F. Basme din Transilvania / Friedrich Müller; trad. de E.A.Densușianu. – București, 1914. – 240 p.;
648. Muntean Gh. Bilca – o așezare din valea Sucevei. Privire istorică / Gh.Muntean, V.Cârdei. – Suceava, 1971. – 230 p.;
649. Musicescu M. Relații asupra muzicii de curte și muzicii țărănești în «Geschichte des Transalpinischen Dacien» de F.I.Sulzer / M.Musicescu // Studii și cercetări de istoria artei. – 1955. – N 1-2. – P. 291-304;
650. Mușlea I. Cercetări folclorice în Țara Oașului / I.Mușlea // Anuarul arhivei de folclor. – 1932. – N. 1. – P. 135-150;
651. Mușlea I. Cercetări etnologice zonale / Ion Mușlea. – Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene, 2004. – 535 p.;
652. Mușlea I. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P.Hașdeu / I.Mușlea, O.Bârlea. – București: Minerva, 1970. – 634 p.;
653. Nandriș I. Satul nostru Mahala din Bucovina / Ion Nandriș. – Sibiu: Tribuna, 2001. – 95 p.;
654. Niccolo Barsi da Luca. Noua și adevărata narațiune a călătoriei făcute în anul 1632 / Niccolo Barsi da Luca; trad. de A.Istrătescu. – Chișinău, 1933. – 23 p.;
655. Niculae C.D. Leacuri și remedii magice din Carpați / Cornel Dan Niculae. – București: Ethos, 1995. – 350 p.;
656. Niculiță-Voronca E. Mătrăguna / E.Niculiță-Voronca // Familia. – 1890. – A. 26. – P. 114-115, 126-127;
657. Niculiță-Voronca E. Cum se tratează dracul în Bucovina și alte credinți despre dracul la români / E.Niculiță-Voronca // Romanul. Ziarul politic, comercial, literar. – București. – 1891. – A. 35. – P. 80-81;
658. Niculiță-Voronca E. De ale poporului. Credinți din Bucovina / E.Niculiță-Voronca // România literară. – 1891. – A. 1. – P. 114-115;
659. Niculiță-Voronca E. Din Bucovina. Paștele Blajinilor. Ouăle / E.Niculiță-Voronca // România literară. – 1891. – A. 1. – P. 130;
660. Niculiță-Voronca E. Să nu stricăm datinele și obiceiurile poporului nostru / E.Niculiță-Voronca // Gazeta Bucovinei. – 1892. – A. 2. – N. 9-15. – P. 2;

661. Niculiță-Voronca E. De ale noastre (Povestea vorbei) / E.Niculiță-Voronca // Rândunica. – 1893. – A. 1. – P. 195-202;
662. Niculiță-Voronca E. Ziua și noaptea la popor / E.Niculiță-Voronca // Almanahul literar. – 1903. – P. 63-76;
663. Niculiță-Voronca E. Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică / Elena Niculiță-Voronca; ed. îngr. de V.Durnea). – Iași: Polirom, 1998. – Vol. I. – 496 p.; București: Saeculum I.O., 1998. – Vol. II. – 495 p.;
664. Noul Atlas lingvistic al României. Moldova și Bucovina. Date despre localități și informatori / Alcăt. de V.Arvințe, S.Dumistrăcel, I.Florea, I.Nuță, A.Turculeț. – București: Editura Academiei Republicii Socialiste Române, 1987. – 420 p.;
665. Obiceiuri de la paști în Bucovina // Gazeta de Transilvania. – 1887. – A. 50. – N. 77. – P. 4;
666. Oișteanu A. Ordine și Haos: Mit și magie în cultura tradițională românească / Andrei Oișteanu. – Iași: Polirom, 2004. – 456 p.;
667. Olinescu M. Mitologie românească. Cu desene și xilografuri de autor / Marcel Olinescu Ed. crit. și pref. de I.Oprișan. – București: Saeculum I.O., 2003. – 399 p.;
668. Oltean D. Religia dacilor / Dan Oltean. – București: Saeculum, 2002. – 480 p.;
669. Olteanu A. Școala de solomonie: divinație și vrăjitorie în context comparat / Antoaneta Olteanu. – București: Paideia, 1999. – 616 p.;
670. Olteanu A. Calendarele poporului român / Antoaneta Olteanu. – București: Paideia, 2001. – 741 p.;
671. Olteanu A. Dicționar de mitologie. Demoni, duhuri, spirite / Antoaneta Olteanu. – București: Paideia, 2004. – 567 p.;
672. Oprișan I. Folclor din Moldova de Jos – Folclor din Moldova II. Texte alese din colecții inedite / Ion Oprișan; cuvânt înainte de S.Cârștean. – București: Editura pentru literatură, 1969. – 797 p.;
673. O viatorie în cele șaptesprezece districte ale României / Teodore Margot. – București, 1859. – 188 p.;
674. Pamfile T. Sărbătorile la români: Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic / Tudor Pamfile.– București: Librăriile Socec & Comp., C.Sfetea și

Librăria Națională, 1911. – 234 p.;

675. Pamfile T. Sfârșitul lumii. După credințele poporului român / Tudor Pamfile. – Bârlad: Moderna, tipog. și legătorie de cărți, 1911. – 80 p.;

676. Pamfile T. Povestea lumii de demult: După credințele poporului român / Tudor Pamfile.– București: Academia Română, 1913. – 187 p.;

677. Pamfile T. Sărbătorile la români: Crăciunul. Studiu etnografic / Tudor Pamfile. – București: Librăriile Socec & Comp., C.Sfetea, 1914. – 249 p.;

678. Pamfile T. Sărbătorile la români: Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. Studiu etnografic / Tudor Pamfile. – București: Librăriile Socec & Comp. și C.Sfetea, 1914. – 216 p.;

679. Pamfile T. Văzduhul după credințele poporului român / Tudor Pamfile . – București, 1916. – 180 p.;

680. Pamfile T. Mitologie românească. După credințele poporului român / Tudor Pamfile. – București: Academia Română, 1916. – Vol. I. – 401 p.; 1916. – Vol. II. – 71 p.; 1924. – Vol. III. – 61 p.;

681. Pamfile T. Sărbătorile la români / Tudor Pamfile. – București: Saeculum, 1997. – 360 p.;

682. Pamfile T. Sărbătorile la români. Studiu etnografic / Tudor Pamfile; ed. îngr.și introd. de I.Datcu. – București: Saeculum, 2005. – 431 p.;

683. Pamfile T. Dragostea în datina tineretului român / Tudor Pamfile; text stabilit, cuvânt înainte și întregiri bibliografice de P.Florea. – București: Saeculum I.O., 1998. – 223 p.;

684. Pamfile T. Povestea lumii de demult: După credințele poporului român / Tudor Pamfile. – București: Paideia, 2002. – 315 p.;

685. Pamfile T. Carte pentru tineretul de la sate / T.Pamfile, M.Lupescu, L.Mrejeriu. – Bârlad: Tipografia D. Lupașcu, 1907. – 285 p.;

686. Panaitescu P. Călători poloni în Țările Române / Petre Panaitescu. – București, 1930. – 273 p.;

687. Panțu Z. Plantele cunoscute de poporul român / Zacharia Panțu. – București, 1906. – 250 p.;

688. Papahagi T. Din folclorul romanic și cel latin / Tache Papahagi. – București, 1923. – 340 p.;
689. Papahagi T. Mic dicționar folcloric / Tache Papahagi. – București: Minerva, 1979. – 560 p.;
690. Patraș E. Problema protecției drepturilor minorităților naționale în contextul relațiilor reciproce dintre Ucraina, România și Republica Moldova / E.Patraș // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2003. – N 3-4. – P. 41-48;
691. Pața G. Ținutul Vatra Dornei (studiu monografic) / Gheorghe Pața. – Suceava, 1993. – 133 p.;
692. Pavel Gh. Proboteștii, un sat martir din ținutul Herței / Gheorghe Pavel. – Cernăuți: Bukrek, 2006. – 166 p.;
693. Pavelescu G. Mana în folclorul românesc / Gheorghe Pavelescu. – Sibiu: Tipografia Krafft, 1944. – 330 p.;
694. Păunel E. Trecerea prin Moldova și Bucovina a diplomatului prusian C.O.L. von Arnim, acum o sută de ani / Eugen Păunel. – Cernăuți: Institutul de Arte Grafice Glasul Bucovinei, 1939. – 24 p.;
695. Piersic I. Corlata, un sat din Bucovina / Ioan Piersic. – Suceava: Mușatinii, 2005. – 113 p.;
696. Pânzar I. Monografia satului Costâna comuna Todirești județul Suceava / Ioan Pânzar. – Suceava, 2005. – 148 p.;
697. Pârvan V. Getica. O protoistorie a dacilor / Vasile Pârvan. – București: Meridiane, 1982. – 604 p.;
698. Pop D. Contribuții la studiul Caloianului / D.Pop // Studii și comunicări. – 1981. – A. III. – P. 7-26;
699. Pop D. Obiceiuri agrare în tradiția populară românească / Dumitru Pop. – Cluj-Napoca: Dacia, 1989. – 215 p.;
700. Pop D. Cercetări de folclor românesc / Dumitru Pop. – Cluj-Napoca: Sedan, 1998. – 238 p.;
701. Popa S. Obiceiuri de iarnă. Folclor muzical din repertoriul copiilor. Tipologie muzicală / Steluța Popa. – București: Editura muzicală, 1981. – 151 p.;

702. Popa V. Folclor din «Țara de Sus» – Folclor din Moldova IV / Vasile Popa; ed. îngr. și postfață de M.Ungureanu. – București: Minerva, 1983. – 877 p.;
703. Popescu I. Românii – a treia etnie din Ucraina (monitorizare sociolingvistică) / I.Popescu // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2002. – N 3-4. – P. 27-52;
704. Popescu I. Românii – a treia etnie din Ucraina. Regiunea Cernăuți (nordul Bucovinei, nordul Basarabiei și Ținutul Herța) / I.Popescu. – monitorizare sociolingvistică / I.Popescu // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2003. – N 3-4. – P. 22-31;
705. Popescu I. Românii – a treia etnie din Ucraina. Regiunea Cernăuți (Partea a III-a). Românii din raionul Herța (monitorizare sociolingvistică) / I.Popescu // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2004. – N 1-2. – P. 92-97;
706. Popescu I. Învățământul în limba maternă: legislație, realitate, perspective / I.Popescu // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2006. – N 1. – P. 69-73;
707. Potra G. Bucureștii văzuți de călători străini (sec. XVI – XIX) / Gheorghe Potra. – București: Editura Academiei Române, 1992. – 271 p.;
708. Purici Șt. Aspecte ale problemei minorităților naționale în Bucovina istorică între anii 1918 și 1940 (I) / Șt.Purici // Analele Bucovinei. – București: Editura Academiei Române. – A. IV. – 1997. – P. 130-141;
709. Purici Ș. Relații româno-ucrainene în epoca contemporană / Purici Ș. // Glasul Bucovinei. – Cernăuți-București. – 2003. – N 3-4. – P. 32-40;
710. Rădulescu-Pășcu C. Studiu introductiv / C.Rădulescu-Pășcu // Voevidca A. Cântece populare din Bucovina / ed. îngrij. de V.Nicolescu și C.Rădulescu-Pășcu. – București: Editura muzicală, 1990. – P. 6-36;
711. Reteganul I.P. Starostele sau datini de la nunțile românilor ardeleni / Ion Pop Reteganul. – Gherla, 1891. – 260 p.;
712. Rezuș P. Dochița împărătița. Basme și poezii populare în Țara de Sus / Petru Rezuș. – București, 1972. – 350 p.;
713. Robciuc I. Din istoria raporturilor lingvistice româno-ucrainene / I.Robciuc // Curierul ucrainean. Revistă a Uniunii ucrainenilor din România. – octombrie 2005 – N 57-58. – P. 10;

714. Rotaru L. Folclor din Stroiești-Noua Suliță / Ludmila Rotaru; ed. îngrij. de N.Leonăchescu. – Tîrgu-Jiu: Spicon, 2003. – 194 p.;
715. Rusan D. Zona etnografică Câmpulung Moldovenesc / D.Rusan, M.Zahaniciuc. – Câmpulung-Moldovenesc: Arta lemnului, 1996. – 176 p.;
716. Ruxăndoiu P. Folclorul literar în contextul culturii populare românești / Paul Ruxăndoiu. – București: Grai și suflet – Cultura Națională, 2001. – 568 p.;
717. Sadi-Ionescu A. Bibliografia călătorilor străini în ținuturile românești / Alecsandru Sadi-Ionescu. – București, 1916. – 360 p.;
718. Sărbători și obiceiuri. Răspunsurile la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Oltenia. – București: Editura enciclopedică, 2001. – T. I. – 399 p.; 2002. – T. II. – 320 p.; 2003. – T. III. – 449 p.; 2004. – T. IV. – 440 p.;
719. Sbiera I. Cătră iubitorii scripturii năciunești și sporitorii binelui obștesc / Ion Sbiera // Foaia pentru minte, inimă și literatură. – 1858. – № 32. – A. XXI. – P. 208-209;
720. – Sbiera I. Despre înșămnița refrenului «O! Lere Doamne» din colindele române, despre timpul ivirii și despre înșămătatea lor / I.G.Sbiera // Foaia Societății. – 1865. – № 1-3. – A. I. – P. 25-40;
721. Sbiera I.G. Urări de Crăciun / I.G.Sbiera // Calendarul poporului bucovinean. – 1891. – A. 4. – P. 41-47;
722. Sbiera I. Colinde, urări și Irozii. Din popor luate și la popor date / Ion Sbiera // Deșteptarea poporului. – 1903. – A. 2. – P. 165-172;
723. Sbiera I. Povești populare românești. Din popor luate și poporului date / Ion Sbiera. – Cernăuți: Tipografia arhiepiscopală, 1886. – 324 p.;
724. Sbiera I. Colinde, cântece de stea și urări la nunți. Din popor luate și poporului date/ Ion Sbiera. – Cernăuți: Editura Societății pentru cultura și literatura română în Bucovina, 1888. – 117 p.;
725. Serbarea Sânzienelor la Suceava // Gazeta Bucovinei. – 1892. – A. 2. – N. 51. – P. 3;
726. Sevastos E. Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ / Elena Sevastos. – București: Editura Academiei Române, 1889. – 406 p.;
727. Simiginowicz-Staufe L. Die Volkergruppen der Bukowina. Ethnographisch-

- culturhistorische Skizzen / Ludwig Simiginowicz-Staufe. – Cernăuți. – Ed. H. Czapp, 1884. – 203 p.;
728. Simionescu P. Pagini de etnografie română în opera memorialistică a unor călători străini (sec. XVII-XVIII) / P.Simionescu, P.Cernovodeanu // Revista de etnografie și folclor. – 1972. – N 5. – P. 373-390;
729. Simionescu P. Mărturii etnografice – puțin cunoscute – ale unor călători străini în Țările Române (sec. XVII-XVIII) / P.Simionescu // Revista de etnografie și folclor. – 1971. – N 4. – P. 283-299;
730. Sârbu V. Credințe și practici funerare religioase și magice în lumea geto-dacilor / Valeriu Sârbu. – Galați: Porto-Franco, 1993. – 460 p.;
731. Slavici I. Die Rumanen in Ungarn, Siebenburgen und der Bukowina / Ion Slavici. – Wien und Teschen, Karl Prochaska, 1881. – 236 p.;
732. Spănu M. Zona etnografică Suceava / M.Spănu, G.Bratiloveanu. – București: Sport-Turism, 1987. – 134 p.;
733. Stăncescu D. Săptămâna sfântă / D.Stăncescu // Foaie pentru toți. – București. – 1897. – A. 1. – P. 130;
734. Stoica-Vasilescu L. Paparuda / L.Stoica-Vasilescu // Revista de etnografie și folclor. – 1970. – A. XV. – N: 5. – P. 373-387;
735. Stoleriu N. Urături alese, colinde și cântece de stea / Nicolaie Stoleriu. – Fălticeni, 1908. – 278 p.;
736. Șeiciuc A. Problema ucraineană în Bucovina sudică: punctul nostru de vedere / Adrian Șeiciuc. – București: Mustang, 2001. – 190 p.;
737. Ștefanelli T. Documente din vechiul ocol al Câmpulungului Moldovenesc / Teodor Ștefanelli. – București: Librăriile Socec & Comp. și C.Sfetea, 1915. – 240 p.;
738. T. St. Draegaeița și Papaluga / T. St. // Foaia Societății pentru literatură și cultura română în Bucovina. – 1869. – V. – P. 110-114
739. Ștefănescu D. sf. Vasile (Anul Nou) / D.Ștefănescu // Ion Creangă. – 1909. – N 1. – P. 10;
740. Ștefănuță P.V. Cercetări folclorice în Valea Nistrului-de-Jos // Anuarul Arhivei de Folclor / Publicat de I. Mușlea. – București. – 1937. – A. IV. – P. 31-228;

741. Ștefănuță P. Folclor și tradiții populare / Petre Ștefănuță; red. A.Hropotinschi. – Chișinău: Știința, 1991. – Vol. II. – 504 p.;
742. Ștefănuță P. Rites magiques pour provoquer et arreter la pluie, a Popeștii-De-Sus (departament de Soroca-Bessarabie) / Petre Ștefănuță // Folclor și tradiții populare / red. A.Hropotinschi. – Chișinău: Știința, 1991. – Vol. II. – p. 189-196;
743. Talmacec N. Români din Ucraina. Asimilați sau protejați ca minoritate? / Natalia Talmacec. – București: România Pur și Simplu, 2004. – 160 p.;
744. Taloș I. Solomonarul în credințele și legendele populare românești / I.Taloș // Anuar de lingvistică și istorie literară. – T. XXV. – Iași, 1976. – P. 39-53;
745. Teatrul popular / Alc., art. într. și comentariile de G.Spătaru și Iu.Filip. – Chișinău: Știința, 1981. – 273 p.;
746. Teodorescu G. Poezii populare române / Gheorghe Teodorescu. – București: Tipografia Grigore Luis, 1886. – 719 p.;
747. Teodorescu C. Credințe despre pământ, cer și stele / Constantin Teodorescu // Șezătoarea. – 1892-1893. – A. 1. – P. 232-235;
748. Teodorescu I. In supri sfeti Vasâli (Vergielul) / Ion Teodorescu // Șezătoarea. – 1893-1894. – A. 2. – P. 209-212;
749. Teodorescu-Kirileanu S. Credinți populare asupra gospodăriei / Samuil Teodorescu-Kirileanu // Gazeta săteanului. – A. XIV. – 1897-1898 – P. 505;
750. Teodorescu-Kirileanu S. Meteorologie populară. Carul mare (Ursa Mare) / Samuil Teodorescu-Kirileanu // Gazeta săteanului. – 1897-1898. – A. 14. – P. 512;
751. Tochiță D. De la lume adunate și-napoi la lume date. Culegere de folclor din Pătrăuții de Sus și Pătrăuții de Jos / Dumitru Tochiță – Suceava: Alt Univers, 2005. – 94 p.;
752. Tocilescu G. Izvoare privind istoria României / Gheorghe Tocilescu. – București: Editura Academiei RPR, 1964. – Vol. I. – 368 p.;
753. Tomoiagă G. Cântec de stea / G.Tomoiagă // Șezătoarea. – 1881. – A. 7. – P. 182, 190-191;
754. Tomoiagă G. Moravuri și datine populare / G.Tomoiagă // Aurora Română. – Cernăuți. – 1882. – A. 2. – N. 3. – P. 41-44;

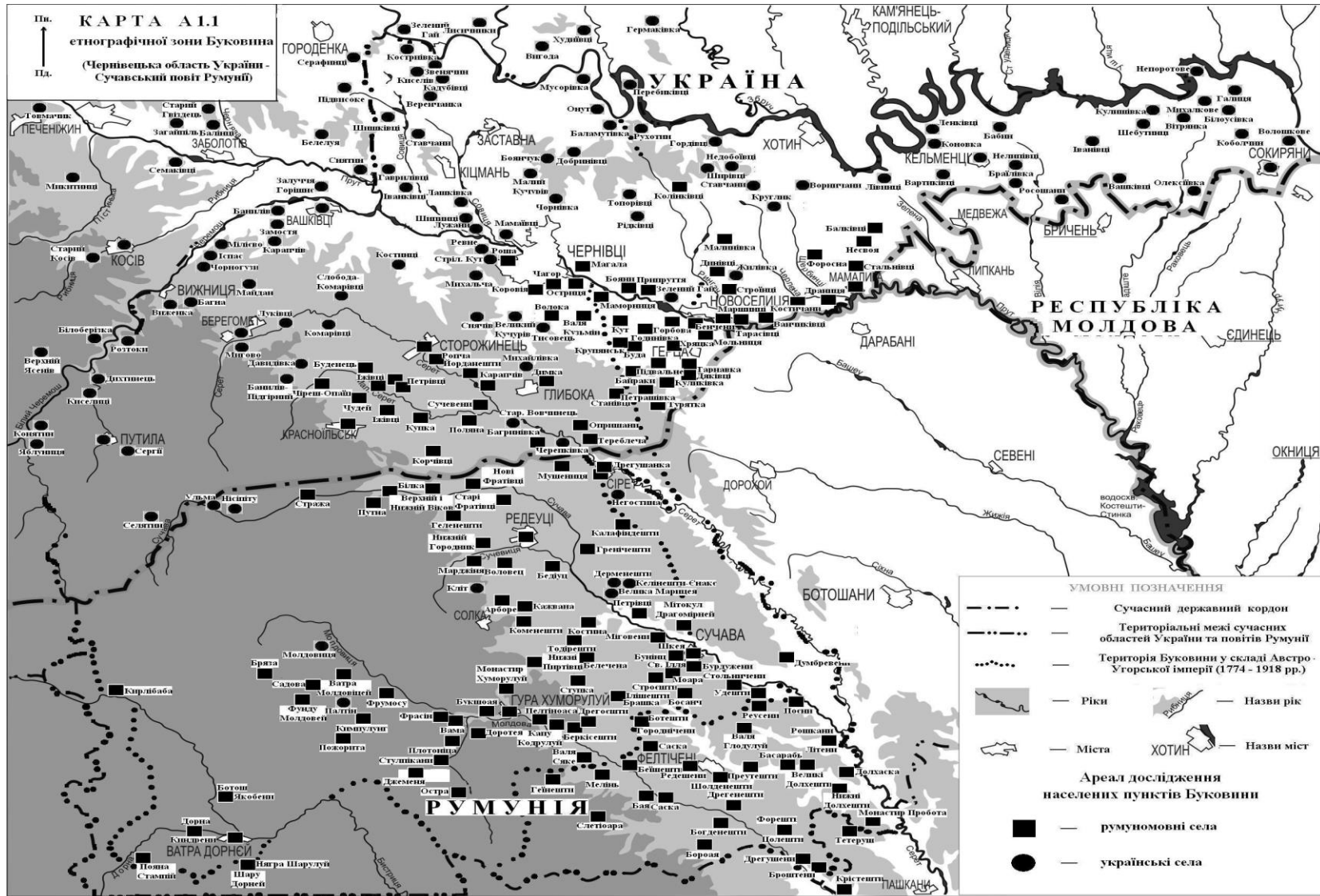
755. Țugui P. Prefață / P.Țugui // Sbiera I. G. Povești și poezii populare românești (Ed. îngr. și pref. de P. Țugui). – București: Minerva, 1971, P. XXXVIII-XXXIX;
756. Udișteanu D. Udeștii de pe Suceava: cercetare istorică / Dionisie Udișteanu. – Suceava: Mușatinii, 2005. – 249 p.;
757. Urechia V.A. Codex Bandinus / V.A.Urechia // Analele Academiei Române. – 1895. – T. XVI. – P. CXXVII-CXXXI;
758. Vartolomei C.G. Datine și credințe / C.G.Vartolomei // Ion Creangă. – 1913. – N 1. – P. 21;
759. Vasici P. Piatra înțelepților / P.Vasici // Foaie pentru minte, inimă și literatură. – 1840. – N 4 / 21. – P. 32;
760. Vasiliu N. Colindă de Crăciun / N.Vasiliu // Șezătoarea. – 1892-1893. – A. 1. – P. 148-149;
761. Vasiliu-Tătăruși A. Cântece, urături și bocete de-ale poporului / Alecsandru Vasiliu-Tătăruși. – București, 1909. – 207 p.;
762. Veress A. Scrisorile misionarului Bandini din Moldova (1644-1650) / Alecsandru Veress. – București: Cultura Națională, 1926. – 18 p.;
763. Vom Arbeitsausschus für die Sammlung und Herausgabe des rumänischen Volkslieder der Bukowina «Das Volkslied in Österreich» (Rumänisches Volkslied in der Bukowina). Anleitung zur Sammlung und Aufzeichnung. Fragebogen. Druch von Schneider & Lux, Wien, 1906. – 28 p.;
764. Voronca E.N. Datinele și credințele poporului român / Elena Niculiță Voronca. – Cernăuți: Tipografia Isidor Wiegler, 1903. – 1240 p.;
765. Voronca E.N. Studii în folclor / Elena Niculiță Voronca. – București: Tipografia G. A. Lazareanu, 1908. – Vol. I. – 303 p.; Cernăuți: Gutenberg, 1912-13. – Vol. II. – 450 p.;
766. Vulcănescu R. Măștile populare / Romulus Vulcănescu. – București: Editura științifică, 1970. – 346 p.;
767. Vulcănescu R. Coloana cerului / Romulus Vulcănescu. – București: Editura Academiei, 1972. – 416 p.;
768. Vulcănescu R. Mitologie română / Romulus Vulcănescu. – București: Editura

Academiei RSR, 1985. – 712 p.;

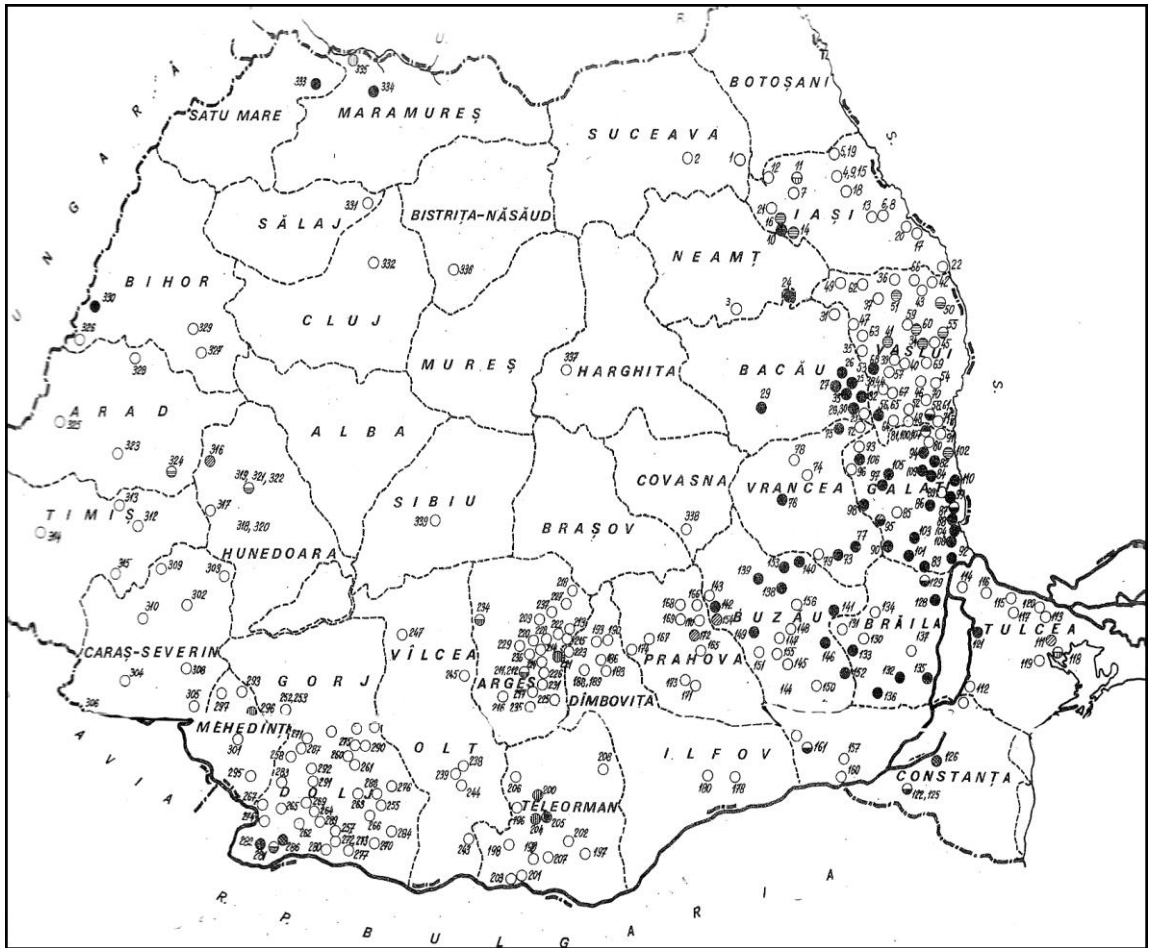
769. Xenopol A. O călătorie la Dorna în Bucovina / Alecsandru Xenopol // Arhiva. – 1900. – A. 11. – N. 1-4. – P. 1-25, 93-111;

770. Zmoșu V. Un sat bucovinean de pe Valea Siretului: Pătrăuții de Jos / Vasile Zmoșu. – Cernăuți: Alexandru cel Bun, Zelena Bucovina, 2006. – 400 p.;

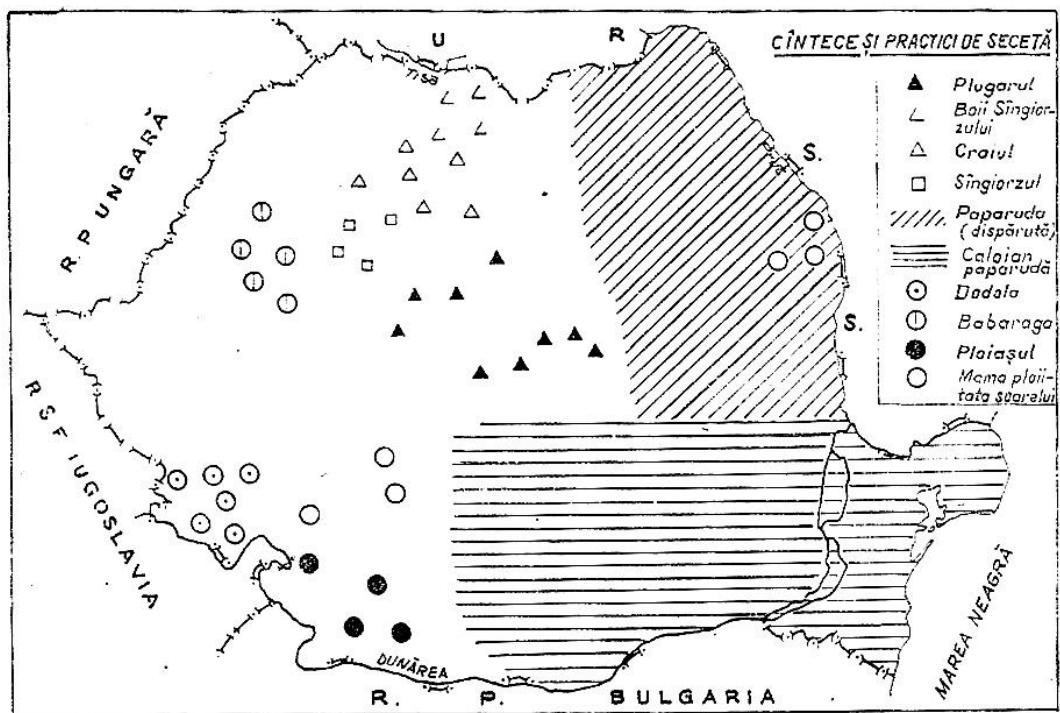
771. Zucher Basarabia 1834 / Zucher; trad. din germ. de M.Pelivan. – Chișinău: Tipografia Eparhială «Cartea Românească», 1932. – 30 p.;



Карта А. 1.1. Ареал дослідження населених пунктів Буковини



Карта А. 1.2. Ареал розповсюдження обряду *paparuda* на території Румунії за Л.Стойка-Васілеску



Карта А. 1.3. Ритуальні пісні та практики проти засухи за Г.Врабіє

Додаток Б

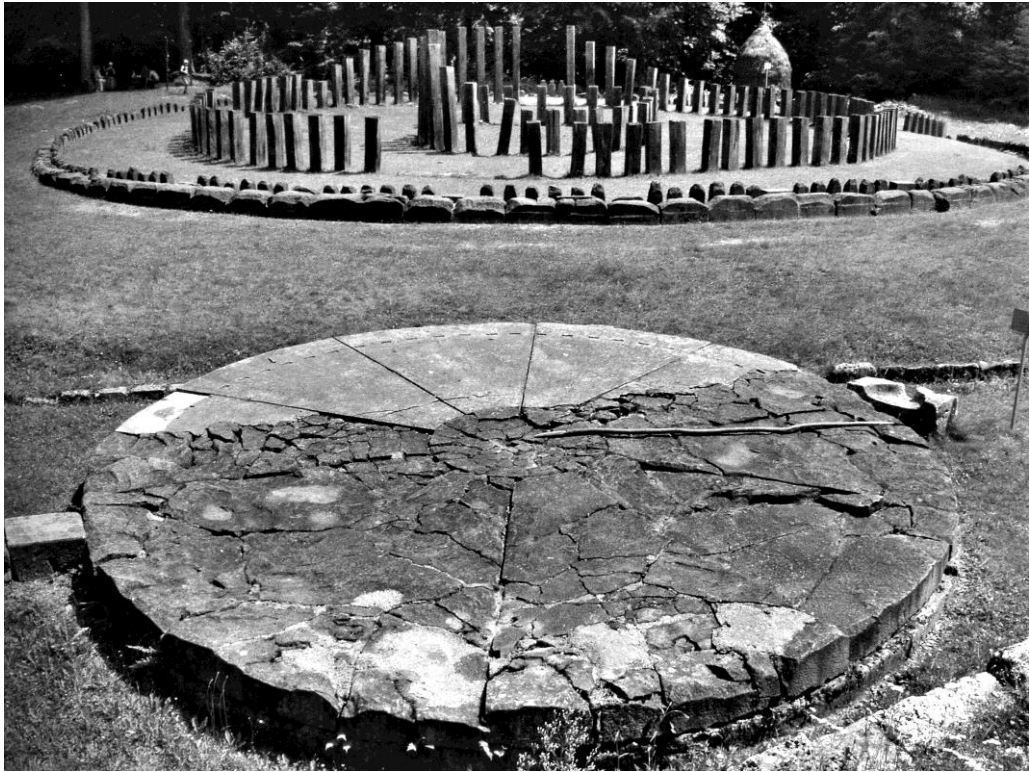


Рис. Б. 1.1. Дакський календар. Сарміседжетуза. «Велике кругле святилище» та «кам'яне сонце» (Patrimoniul cultural al României. Transilvania. – Cluj-Napoca, 2004, с. 95)



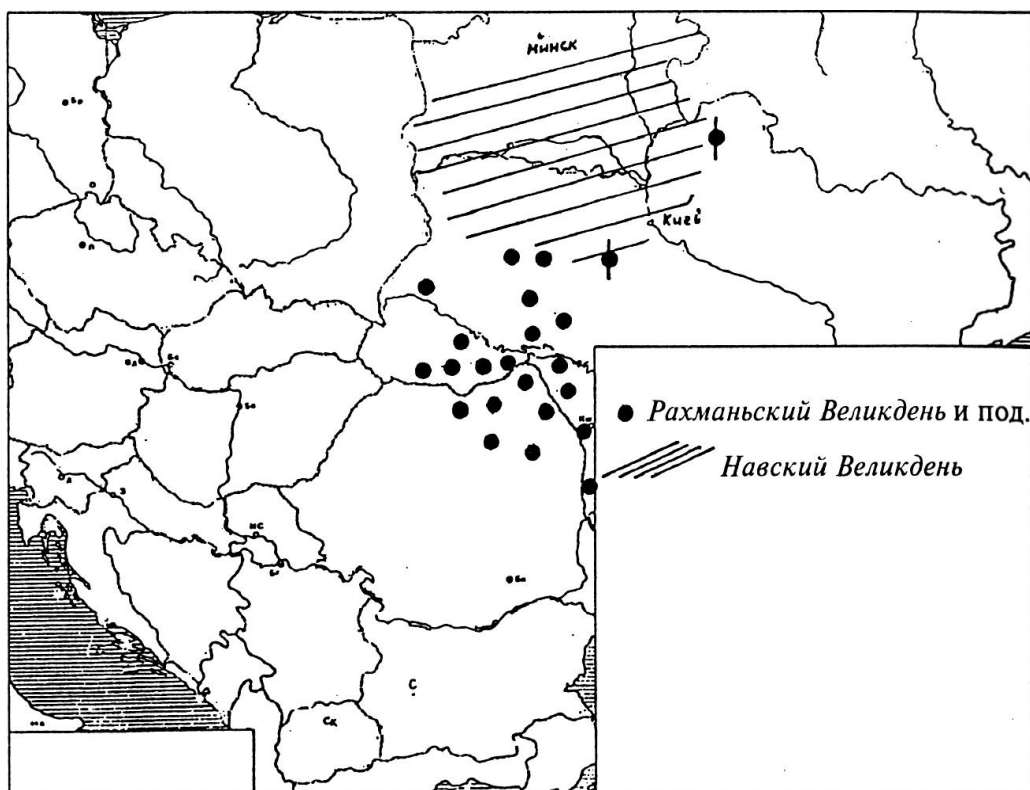
Рис. Б. 1.2. Мерцішори. Виготовлені студ. А.Кучурян (с. Магала Новоселицького р-ну). Фото автора



Рис. Б. 1.3. Різдвяні страви. Сучавський етнографічний музей. Фото автора



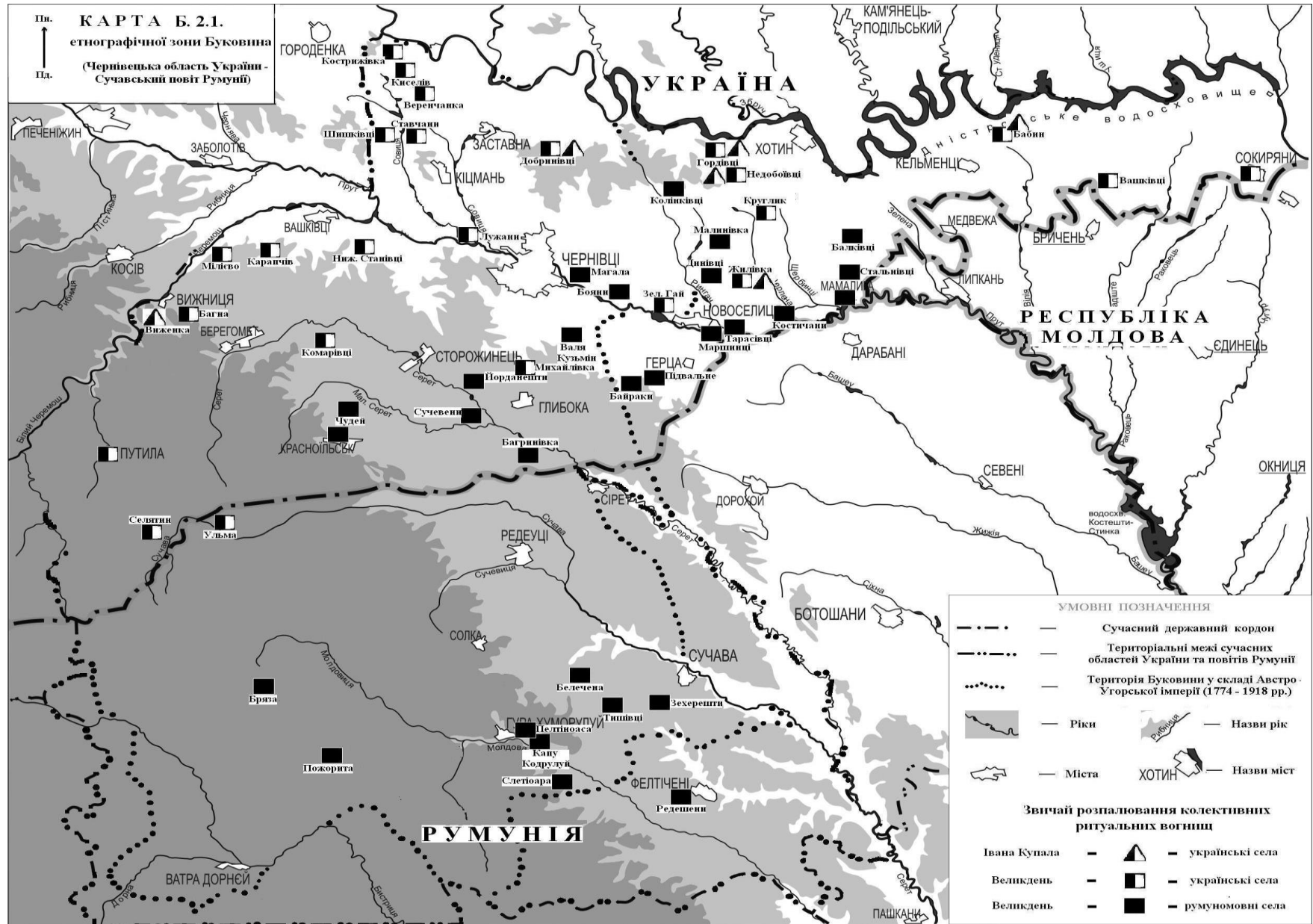
Рис. Б. 1.4.
Жінка з великоднім кошиком
(Bodnărescu L. Einige Osterbrauche
der Romanen / L.Bodnărescu –
Czernowitz, 1906, с. 5)



Карта Б. 1.5. Пасха мертвих» - карта складена Т.Агапкіною (Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Татьяна Агапкина. – М.: Индрик, 2002, с. 282)



Рис. Б. 1.6. Поминальні страви.
Герцаївщина (2009).
Фото автора



Карта Б. 2.1. Звичай розпалювання колективних ритуальних вогнищ

Додаток В



Рис. В. 1.1. Військовий штандарт даків.
Пам'ятник у м. Орештія (Румунія). Фото автора



Рис. В. 1.2. Речі, що використовуються у вівчарні. Гура-Гуморський
етнографічний музей. Фото автора.



Рис. В. 1.3. Огорожа для доїння овець на подвір'ї в румунів с. Бросківці Сторожинецького р-ну (Cât îi Maramureșul ... / Culegere, alcătuire, note și comentarii de N.Băieșu, G.Botezatu, I.Buruiană, V.Cirimpei, N.Demcenco, Iu.Filip, A.Hâncu, E.Junghietu, S.Moraru / Chișinău, 1993, с. 481)



Рис. В. 1.4. Свято «Вихід на полонину». Банилів-Підгірний Сторожинецького р-ну

Додаток Д



Рис. Д. 1.1. «Перший вихід з плугом у поле» (з праці С.Ф.Маріана та І.Г.Сбієри «Румуни» (1899)



Рис. Д. 1.2. Вручення останнього снопа господарям. Буковина. Реконструкція



1



2



3



4



5

Рис. Д. 2.1. Моделі антропоморфних ритуальних ляльок, використаних в обряді *калоян* на Буковині

1. Лялька «Пелегіє» – с. Байраки Герцаївського р-ну. Фото автора
2. Лялька «Засуха» – с. Купка Глибоцького р-ну. Фото автора
3. «Лялька» – с. Стальнівці Новоселицького р-ну. Фото автора
4. Ритуальна лялька – Драниця Новоселицького р-ну). Фото автора
5. Лялька «Калоян» – с. Маршинці Новоселицького р. Фото автора



Рис. Д. 2.2 Процесія похорону ритуальної ляльки *калоян* на межі с. Маршинці Новоселицького р-ну (2005 р.). Реконструкція



Рис. Д. 3.1. *Папаруда* - реконструкція за «Описом Молдови» Д.Кантеміра



Рис. Д. 3.2. *Панаруда* - реконструкція обрядового костюму за джерельними матеріалами XIX – початку XX ст.



Рис. Д. 3.3. Обливання водою *панаруди*. Реконструкція



Рис. Д. 4.1. Биття у церковні дзвони під час наближення градових хмар (Купка Глибоцького р-ну, 2006 р.). Фото автора



Рис. Д. 4.2. Биття у залізо під час наближення градових хмар (Колінківці Хотинського р-ну, 2006 р.). Фото автора



Рис. Д. 4.3. Зображення прирученого дракона, якого жінка веде за мотузку. Фреска. Монастир Молдовіца (південна частина Буковини). Фото автора



Рис. Д. 4.4. Фракійсько-гетська жриця з триголовим драконом. Позолочена срібна дощечка, IV ст. до н. е. (Oișteanu A. Ordine și Haos: Mit și magie în cultura tradițională românească / Andrei Oișteanu. – Iași: Polirom, 2004, с. 210, 211)

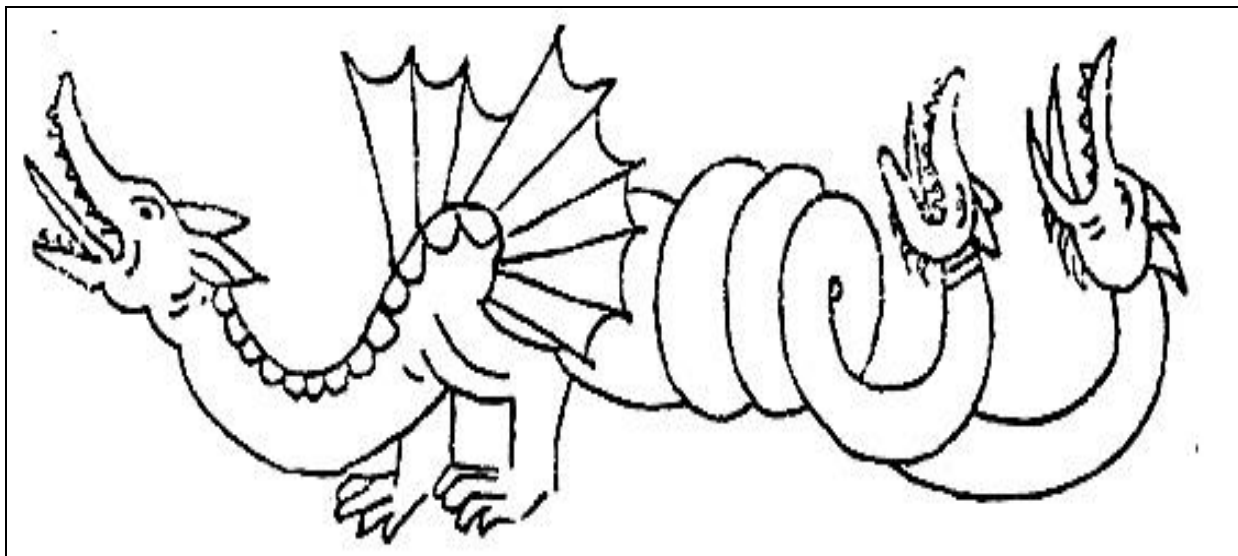
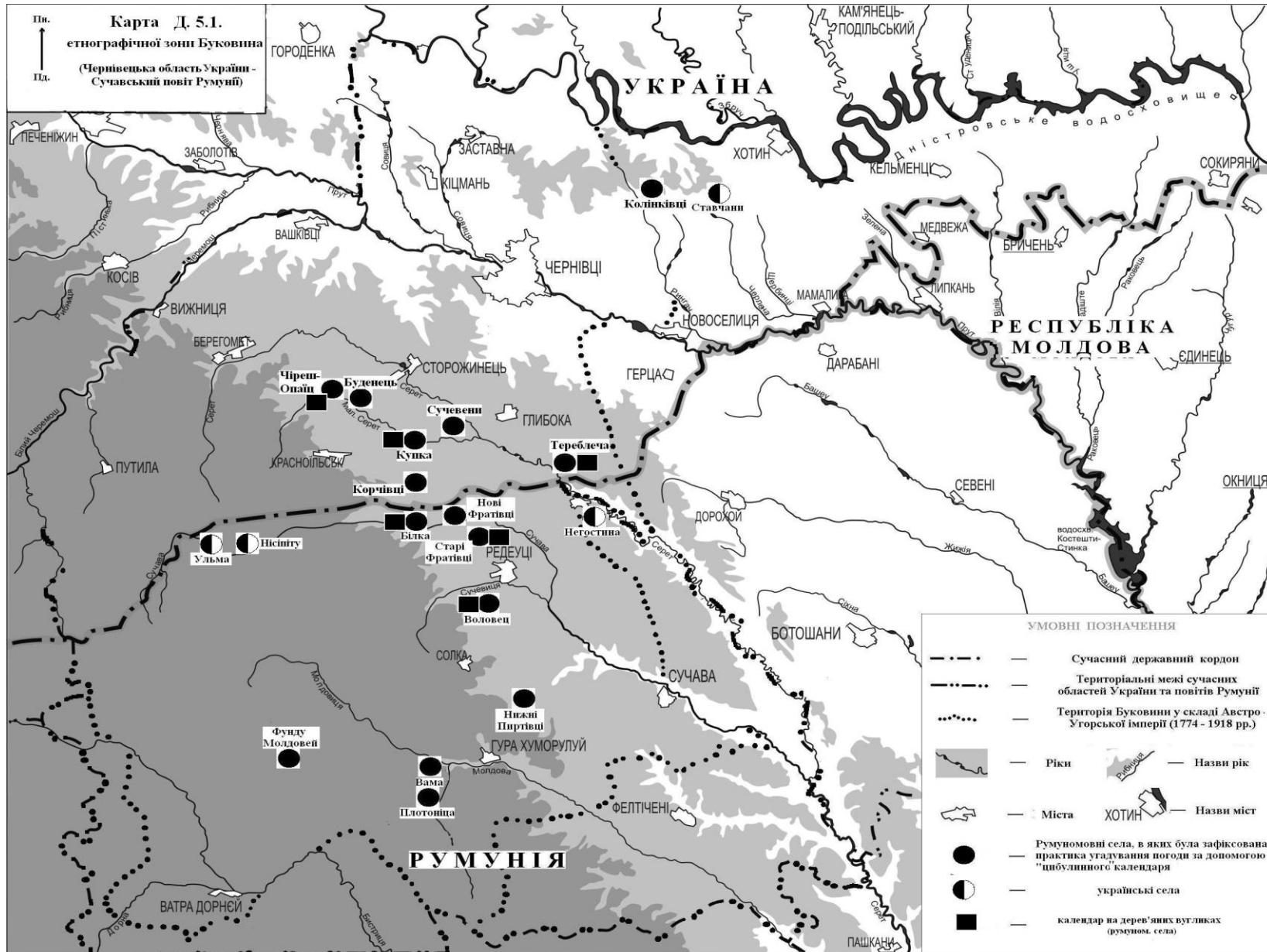


Рис. Д. 4.5. Триголовий дракон.

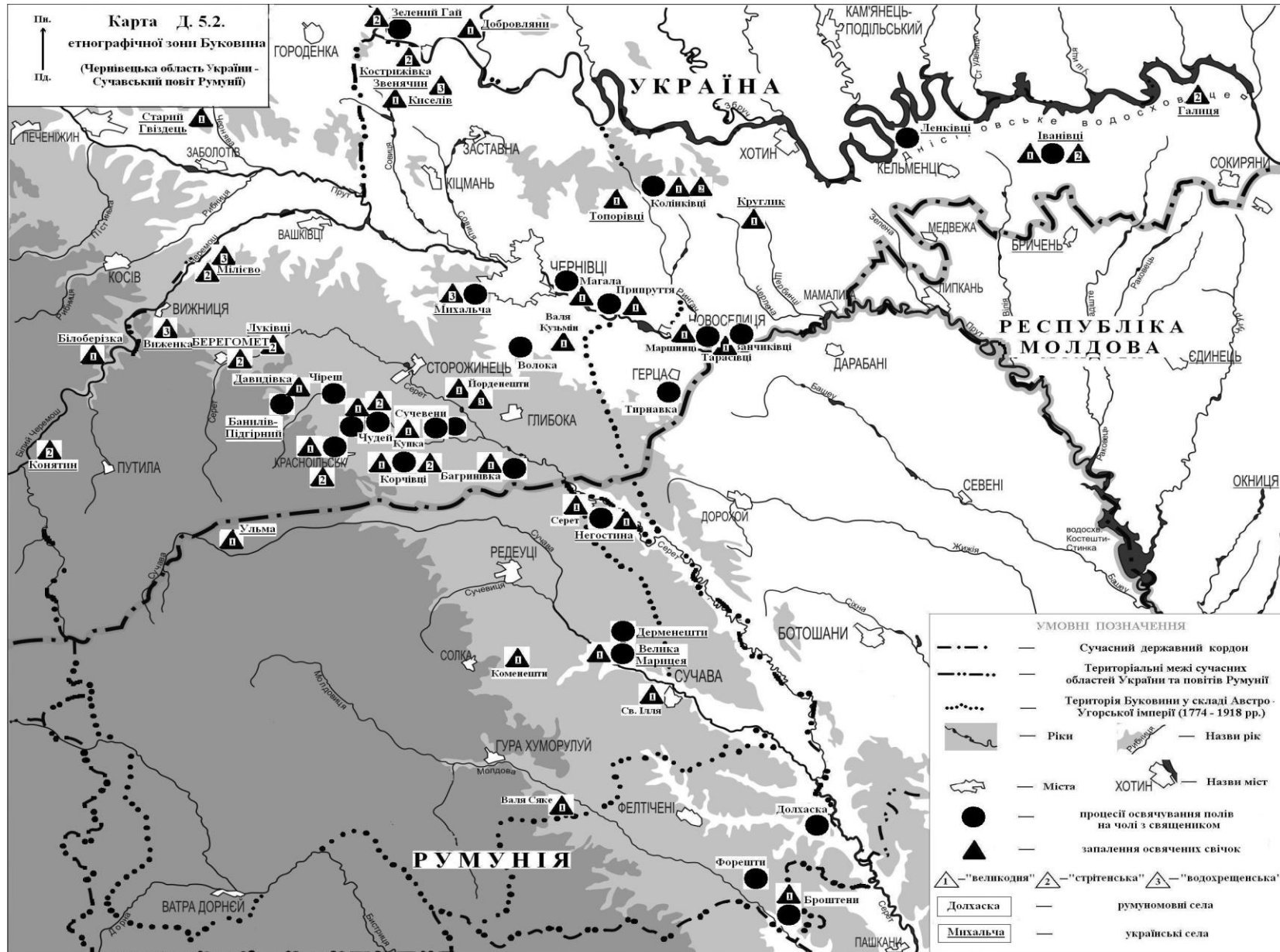
Зображення на військовому прапорі Стефана Великого (Vulcănescu R. *Mitologie română / Romulus Vulcănescu*. – București: Editura Academiei RSR, 1985, с. 527)



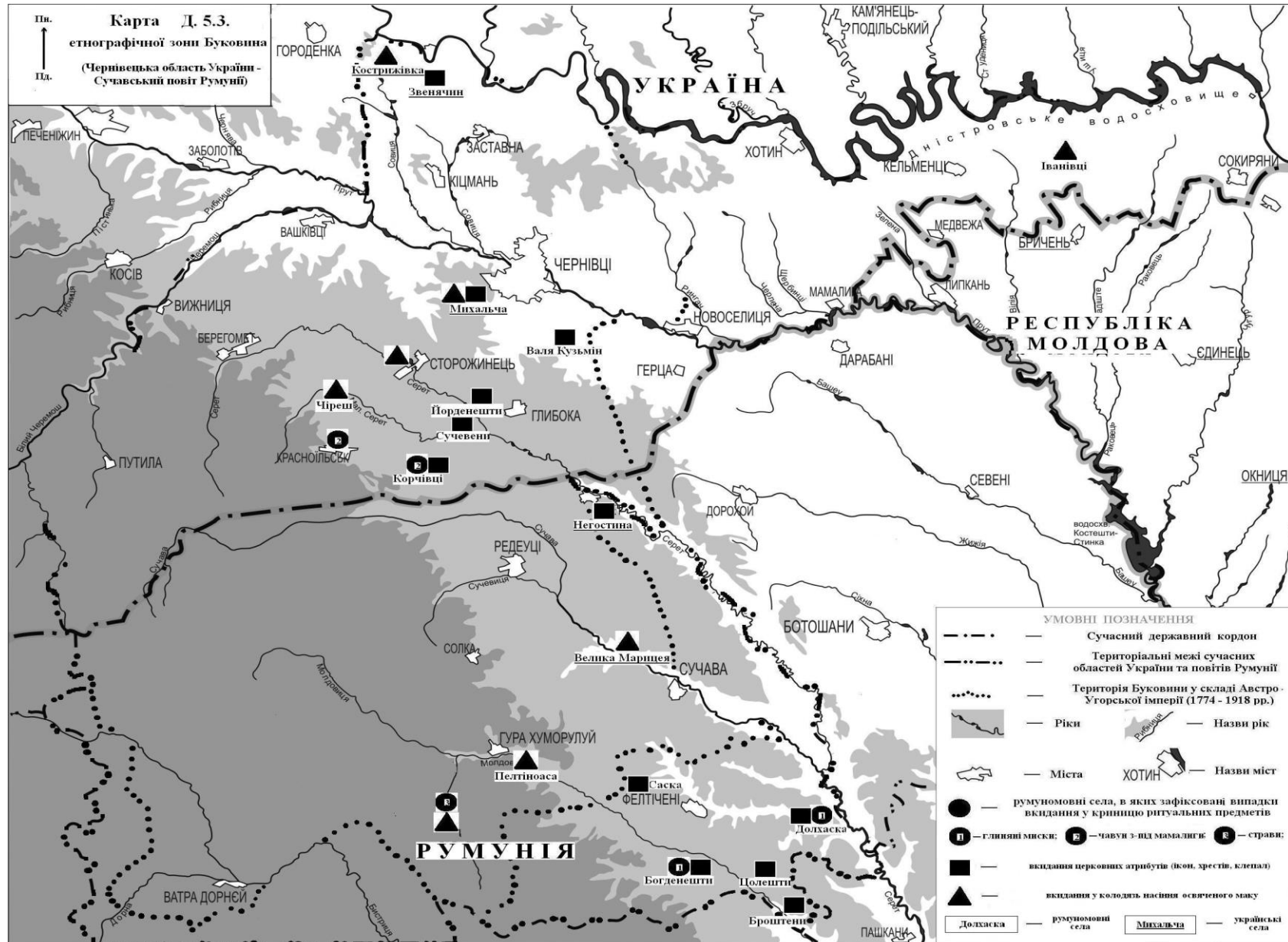
Рис. 4.6. Зображення *солоняря* верхи на *драконі*. Реконструкція за народними віруваннями (Olinescu M. *Mitologie românească / Ed. crit. și pref. de I.Oprișan*. – București: Saeculum I.O., 2003, с. 253)



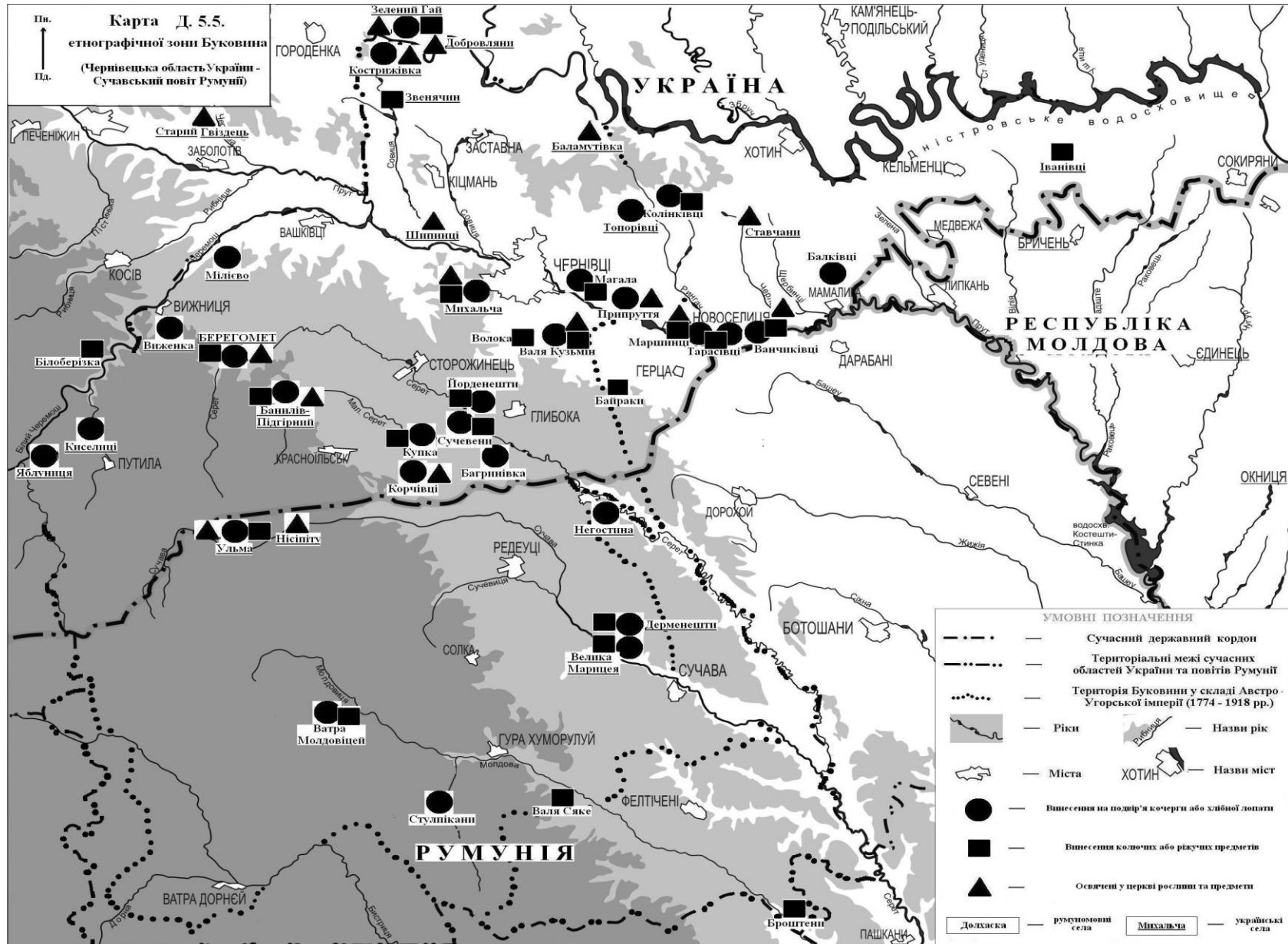
Карта Д. 5.1. Практика передноворічного угадування погоди



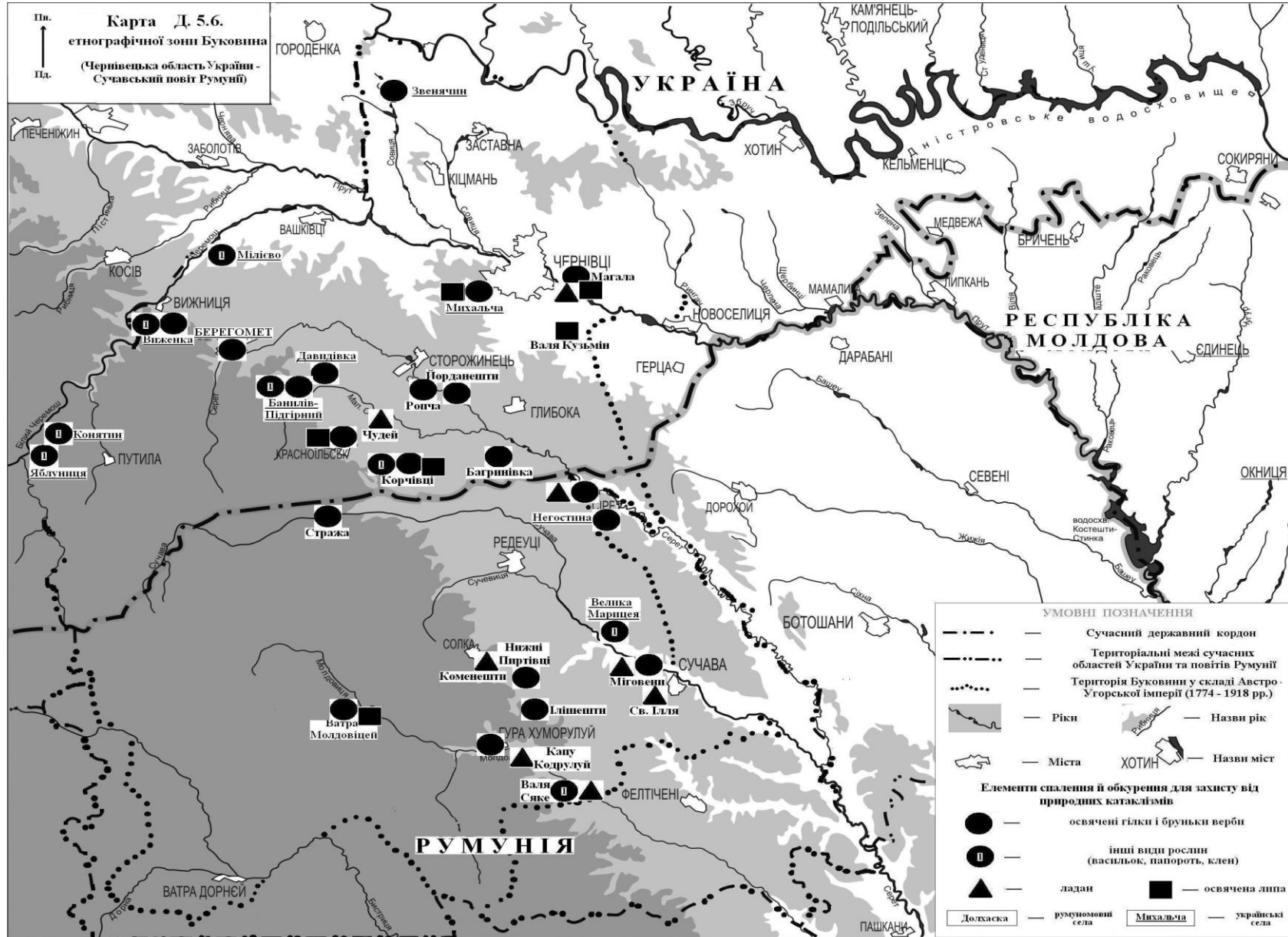
Карта Д. 5.2. Плювіальні обряди з елементами церковної процедури



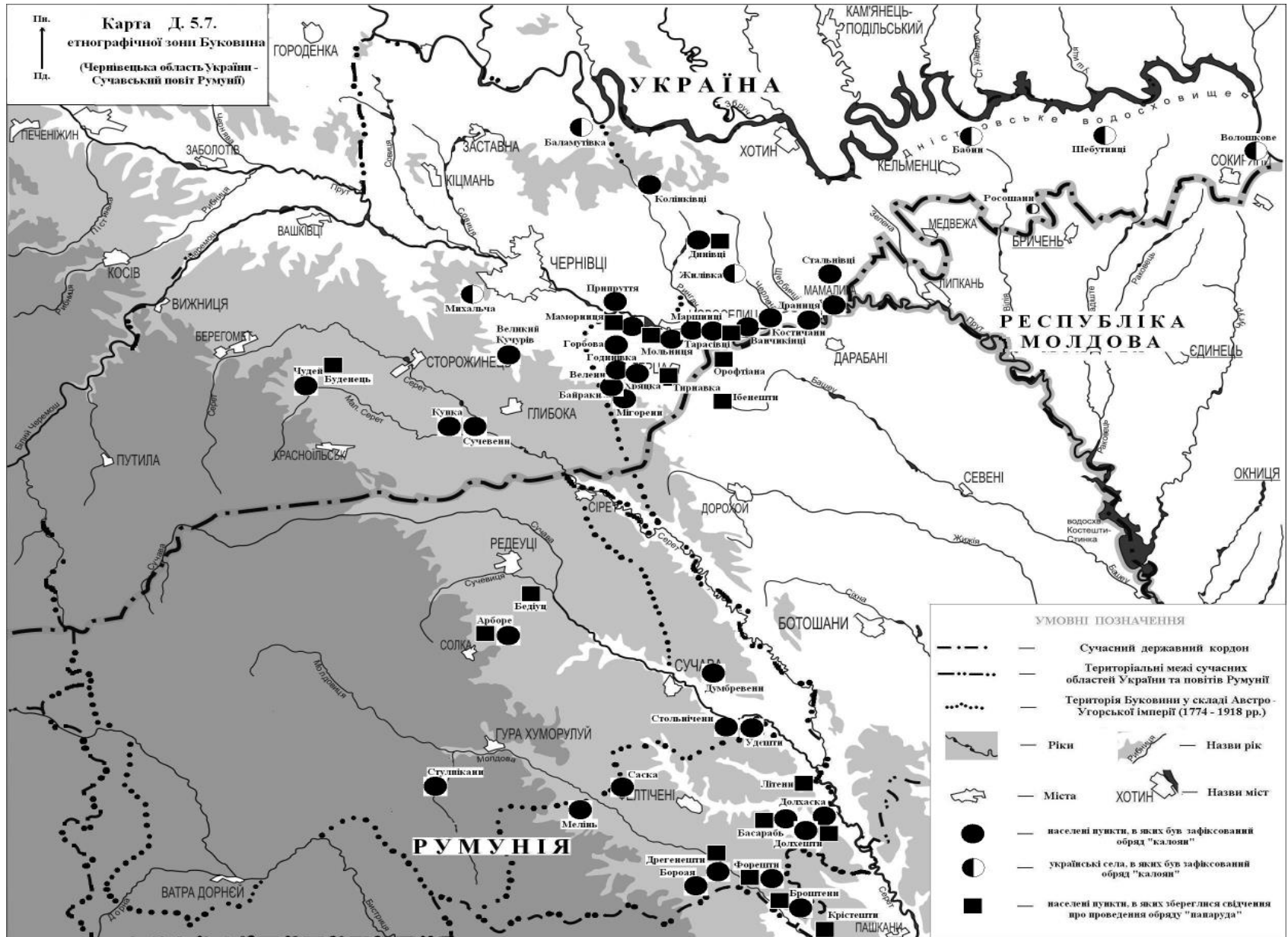
Карта Д. 5.3. Обряди вкидання у колодязь ритуальних предметів та церковних атрибутів



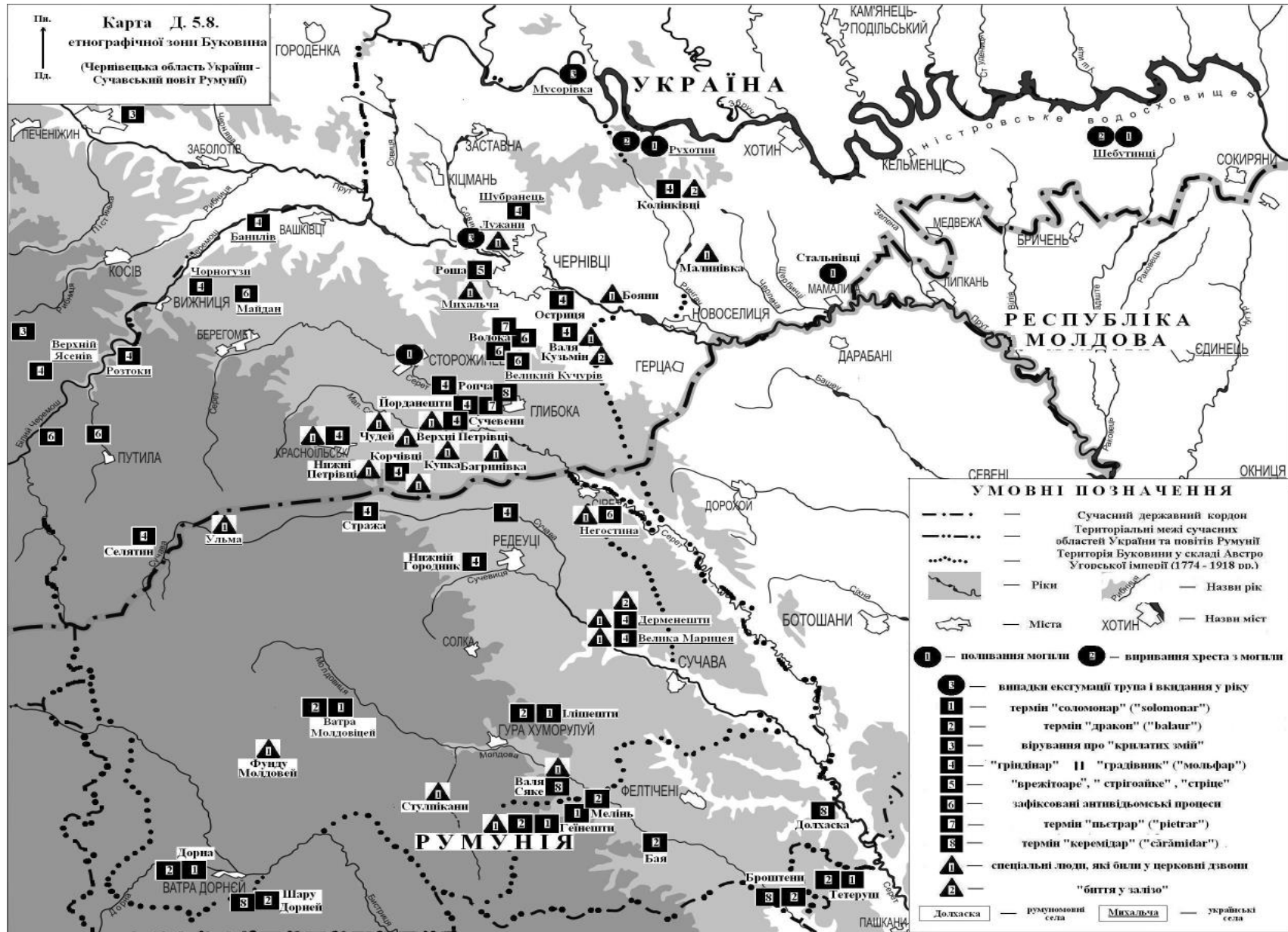
Карта Д. 5.5. Плувіальна практика вишесення на подвір'я ритуальних предметів та церковних атрибутів



Карта Д. 5.6. Ритуал захисного обкурення



Карта Д. 5.7. Обряди калоян і папаруда



Карта Д. 5.8. Персонажі, вірування та обрядові дійства пов'язані з метеорологічною магією



Рис. Д. 6.1. Колядування з зіркою – Магала Новоселицького р-ну (2009).
Фото автора



Рис. Д. 6.2. Ірод – Ропче Сторожинецького р-ну (2009). Фото автора

Різдвяна колядка «Три волхви зі Сходу» («Trei crai de la răsărit»)

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Магала
Новоселицького р- ну (зібрала студ. Ф.Гостюк)

«Trei crai de la răsărit
Spre stea au călătorit
Și-au mers după cum citim,
Până la Ierusalim.
Acolo când au ajuns
Steaua-n nori li s-a ascuns
Și le-a fost a se plimba,
Prin oraș a întreba:
Unde s-a născut – zicând –
Un crai mare de curând.
Iară Irod împărat
Auzind s-a tulburat
Pe crai grabnic i-a chemat
Și în taină i-a-ntrebat
Ispitindu-i, vru setos,
Ca să afle de Hristos.
Și cu grai adăugat
Foarte lor li s-a rugat
Zicând: mergeți de-l aflați
Și venind mă-nștiințați.
Să merg să mă-nchin și eu
Ca unuia Dumnezeu
Craii dacă-au plecat
Steaua iar s-a arătat
Și-au mers până a stănut

«Три волхви зі Сходу
До зірки мандрували
І йшли, як ми читаємо,
До Іерусалиму.
Там, коли дійшли,
Зірка у хмарах заховалась
І вони пройшлися,
У місті довідатись:
Де народився – кажуть –
Великий цар нещодавно.
Але цар Ірод
Почувши, захвилювався
Волхвів негайно викликав
І таємно їх запитав
Випрошуючи, дуже хотів
Дізнатися про Христа.
І подвійним голосом
Дуже їх просив
Кажучи: ідіть та дізнайтесь
І повернувшись повідомте мені.
Щоб я пішов також вклонитися
Як єдиному Богу
Як тільки волхви вийшли
Зірка знову їм показала
І вони йшли доки не стали

Unde era pruncul născut
 Și cu toți sau bucurat,
 Pe Hristos dacă-au aflat.
 Cu daruri s-au închinat
 Ca la un mare-mpărat
 Și-napoi dacă-au purces,
 Pe-altă cale ei au mers.
 Precum le-a fost lor și zis
 Îngerul noaptea în vis
 Iară Irod împărat
 Văzând că l-au înșelat
 Foarte rău s-a necăjit
 Oaste mare au pornit
 Și-n Betleem a intrat
 Mulți copii mici a tăiat.
 Pân-la paisprezece mii,
 Toți, junici, mărunți copii,
 De doi ani și mai în jos
 Ca să-L taie pe Hristos.
 O, tirane crunt Irod,
 Mori în blestem de norod
 Nefiind tu bucuros
 De nașterea lui Hristos.»

Де малюк народився
 І всі зраділи,
 Як Христа знайшли.
 З дарами поклонилися
 Як великому царю
 І як назад вони верталися,
 Іншим шляхом пішли.
 Як їм і було сказано
 Янголом вночі увісні
 Але цар Ірод
 Зрозумівши що його обманули
 Сильно гнівався
 Велике військо вислав
 І до Віфлеєму вони увійшли
 Багато малюків зарізали.
 До чотирнадцяти тисяч,
 Всі маленькі діти
 Від двох років і нижче
 Щоб Христа зарізати.
 О, тиране, жорсткий Іроде,
 Згинеш через прокляття народу
 Не будучи ти радий
 Народженню Христа.»

Різдвяна колядка «Білі квіти» («Florile dalbe»)

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Магала
Новоселицького р- ну (зібрала студ. Ф.Гостюк)

«Ia sculați-vă gazde mari, florile dalbe	«Встаньте газди великі, квіти білі
Ia sculați români plugari, florile dalbe	Встаньте землероби румунські, квіти білі
Că vă vin colindători, florile dalbe	Бо прийшли колядники, квіти білі
Noaptea pe la cântători, florile dalbe	Вночі, коли півні співають, квіти білі
Nu vă vin cu nici un rău, florile dalbe	Не зі злом прийшли, квіти білі
Că vă vin cu Dumnezeu, florile dalbe	Але прийшли з Богом, квіти білі
Dumnezeu cel mititel, florile dalbe	Маленький Бог, квіти білі
Mititel și înfășățel, florile dalbe	Маленький та сповитий, квіти білі
De la ușă pân-la masă, florile dalbe	Від дверей до столу, квіти білі
Fașa-i albă de mătasă, florile dalbe	Пелюшки білі, шовкові, квіти білі
Cu scufiță de bumbac, florile dalbe	З бавовняною шапочкою, квіти білі
Moale să-i fie la cap, florile dalbe	Щоб м'яко було голові, квіти білі
Iar în fundul tichiuței, florile dalbe	А в шапочці, квіти білі
Este-o piatră nestemată, florile dalbe	Знаходиться цінний камінь, квіти білі
Ce cuprinde lumea toată, florile dalbe	Що обіймає весь світ, квіти білі
Ierusalimul a treia parte, florile dalbe	Третину Єрусалиму, квіти білі
Busuioc verde pe masă, florile dalbe	Зелений васильок на столі, квіти білі
Rămâi gazdă sănătoasă, florile dalbe	Залишайтеся, газдине, здоровою, квіти білі
La mulți ani cu sănătate, florile dalbe	Здоров'я на довгі роки, квіти білі
Să vă dea Domnul de toate, florile dalbe»	Щоб Бог дав усього, квіти білі».

Різдвяна колядка «Три пастухи» («Trei păstori»)

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Магала Новоселицького р- ну (зібрала студ. Ф.Гостюк)
 З незначними відмінностями текст колядки зафіксований у с. Костичани Новоселицького р-ну (зібрав студ. В.Пушкарьов)

«Trei păstori se întâlniră

Și așa se sfătuiră - 2 ori

Refren:

Raza soarelui

Floarea soarelui

Spicul grâului

Fața Domnului.

Haideți fraților să mergem

Floricele să culegem

Refren

Și să facem o cunună

S-o împletim cu voie bună

Refren

Să i-o aducem lui Hristos

Să ne fie de folos»

«Три пастухи зустрілися

І так порадилися – 2 рази

Приспів:

Промінь сонця

Квітка сонця

Колосок пшениці

Обличчя Господне

Давайте брати підемо

Квіточки збирати

Приспів:

І заплетемо вінок

Заплетемо з доброї волі

Приспів:

Принесемо Христу

Щоб нам це принесло користь»

Щедрування на Новий рік

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Костичани
Новоселицького р- ну (зібрав студ. В.Пушкарьов)

«Mâine anul se-nnoiește
Plugușorul se pornește,
Plugușorul fără boi,
Plugușorul tras de noi
Anul acesta ce vine
Să-l întâlnim numai cu bine,
Să fie anul mănos
Și poporul tot voios.
Pentru asta, măi flăcăi,
Să sunați din zurgălăi,
Să strigați odată hăi!
Hăi!
S-a sculat badea Traian într-o joi
Cu-n plug cu doisprezece boi,
Boi bourei,
În frunte ținăței,
În coadă cu dălbei.
Badea Traian a-ncălecat
Pe un cal învățat
Cu numele de Graur
Cu șaua de aur,
Cu frâul de mătasă
Cât vița de groasă.
El în scări s-a ridicat
Și la câmp a alergat,

«Завтра рік оновлюється
Плугушор рушає
Плугушор без биків,
Плугушор, який тягнемо ми.
Рік майбутній
Зустрінемо тільки добром
Щоб рік був плідним
А народ веселий.
І за це, мей парубки,
Задзвоніть у дзвоники,
Закричить всі разом хей!
Хей!
Прокинувся вуйко Траян у четвер
З плугом з дванадцятьма волами,
Воли, волики
З зірочками на лобі,
З білими смугами на хвостах.
Дядько Траян осідлав
Вченого коня
На ім'я Граур
З золотим сідлом
З шовковою вуздечкою
Товщиною з виноградної лози.
Він у сідло піднявся
І у поле поскакав

Mâna streșină-a luat
 Și-a căutat un loc curat
 De arat și semănat.
 V-am mai ara, v-am mai ura,
 Da începe a-nnopta
 Și-avem mult noi de umblat
 Prin tot satu-n lung și-n lat,
 Că ne-așteaptă gospodari,
 Gospodari și meșteri mari.»

Долонь стріхою поставив
 Чисте поле відшукав
 Для оранки і посіву.
 Ми б ще орали, ми б ще щедрували
 Але починає темніти
 І не встигнемо обійти
 Через все село, уздовж та поперек,
 Бо чекають господарі
 Господарі та майстри великі.»

Додаток Д. 7.5.

Посівання на Новий рік

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Сучевени
 Глибоцького р-ну (зібрала студ. В.Сучеван)

«Sămăn grâu
 Sămăn secară
 Până-n seară să răsară
 Să trăiți, să înfloriți,
 Ca merii, ca perii,
 În mijlocul verii
 Ca toamna cea bogată
 În toată îndestulată
 La Anul și la mulți ani»

«Посіваю пшеницю
 Посіваю жито
 До вечора щоб зійшло.
 Живить, розквітайте,
 Як яблуні, як груші,
 У середині літа.
 Як багата осінь
 У всьому забезпечена
 На наступний та багато років.»

Соркова

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Костичани
Новоселицького р- ну (зібрав студ. В.Пушкарьов)

«Sorcova

«Соркова

Vesela

Весела

Peste vară,

Через літо,

Primăvară

Весну.

Să trăiți,

Живить,

Să-nfloriți

Розквітайте

Ca un măr,

Як яблуня,

Ca un păr,

Як груша,

Ca un trandafir!

Як троянда!

Tare ca piatra,

Міцний як камінь,

Iute ca săgeata.

Швидкий як стріла.

Tare ca fierul,

Міцний як залізо,

Iute ca oțelul.

Швидкий як сталь.

La anul și la mulți ani!»

На наступний та на довгі роки!»

Додаток Е



Рис. Е. 1.1. Ворожіння за краплинками воску. Реконструкція



Рис. Е. 1.2. Ворожіння з півнем. Реконструкція



Рис. Е. 1.3. Ворожіння з «балабушками». Реконструкція



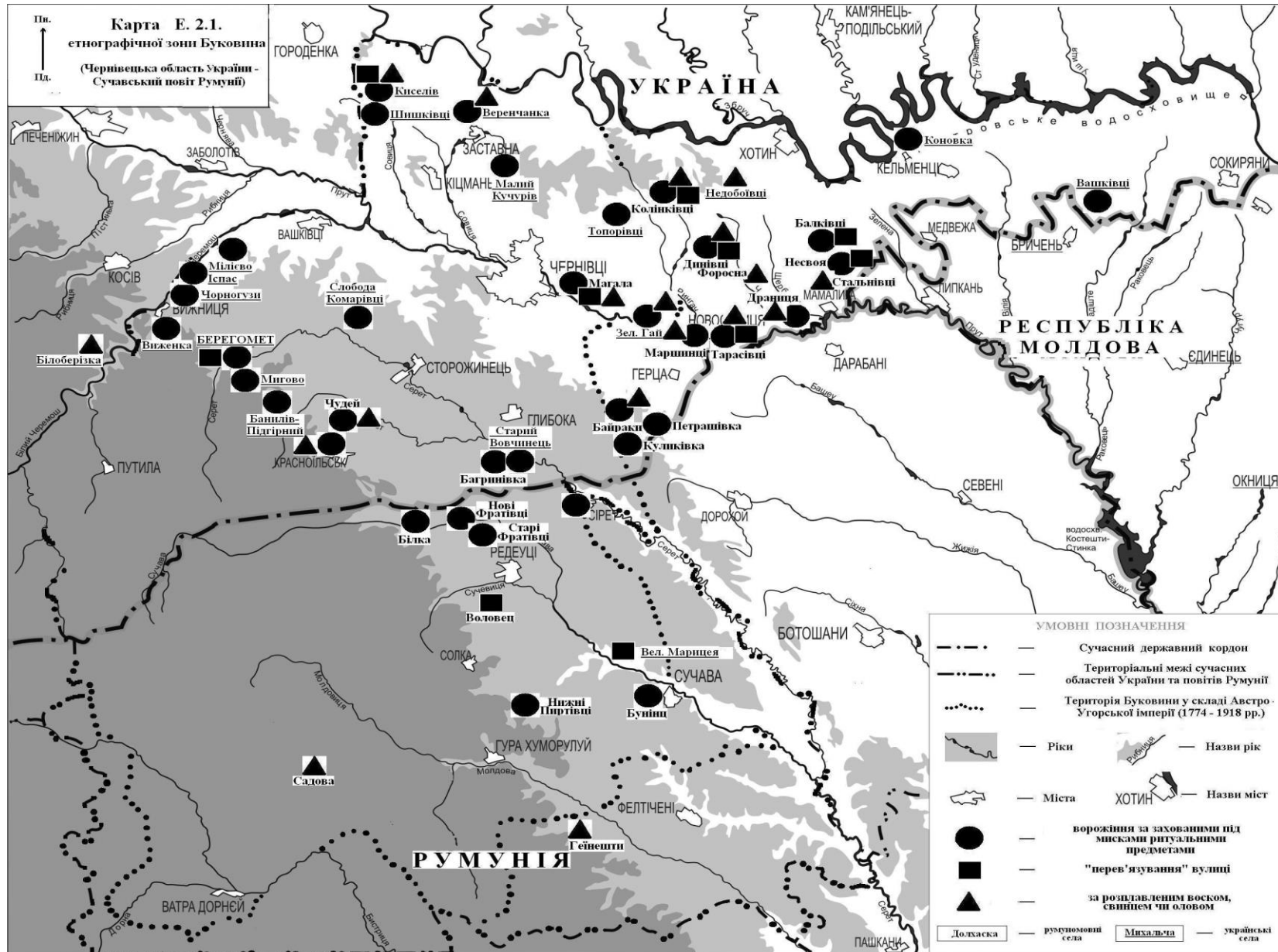
Рис. Е. 1.4. Ворожіння за двома свічками. Реконструкція



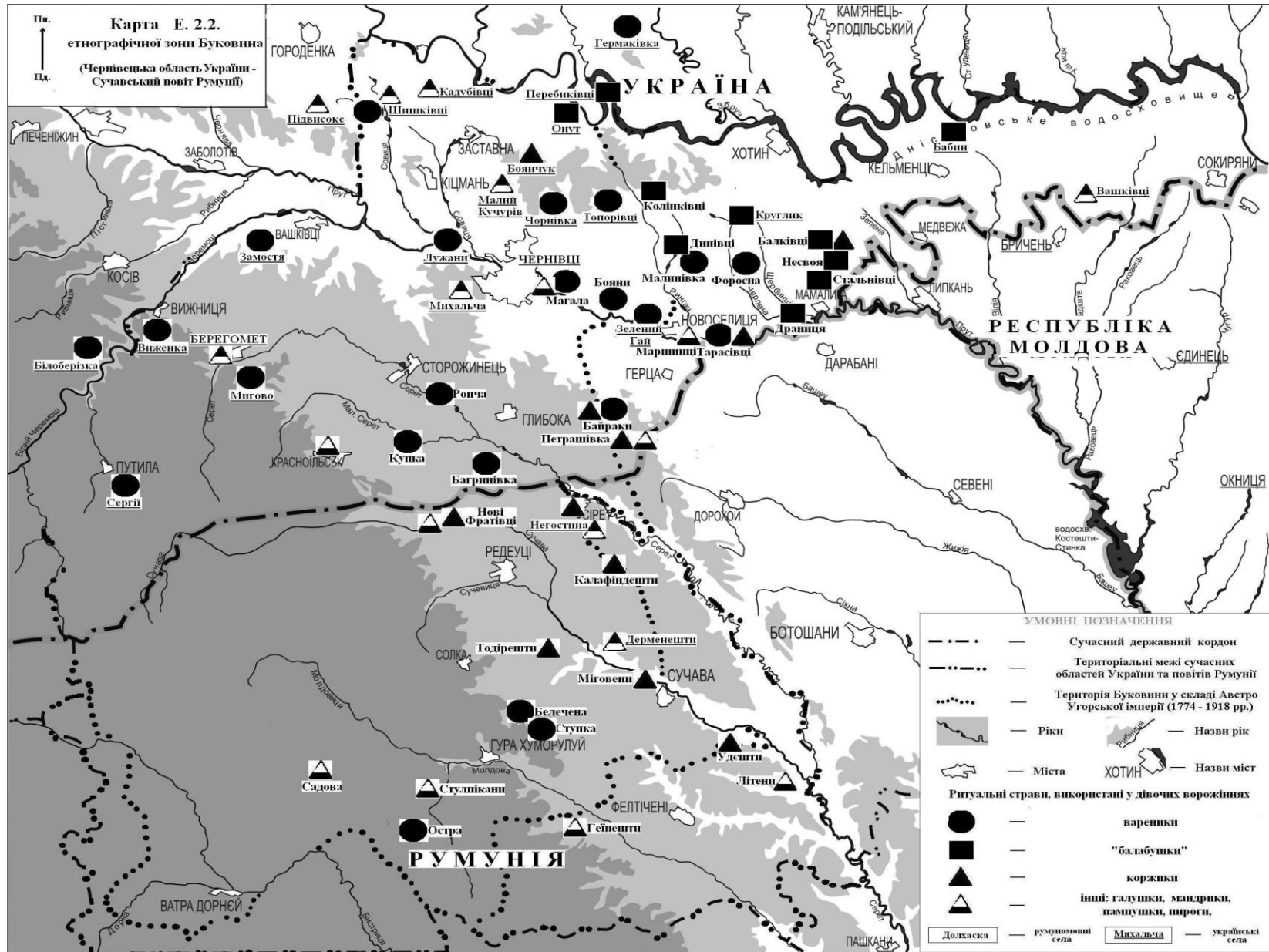
Рис. Е. 1.5. Ворожіння з мисками. Реконструкція



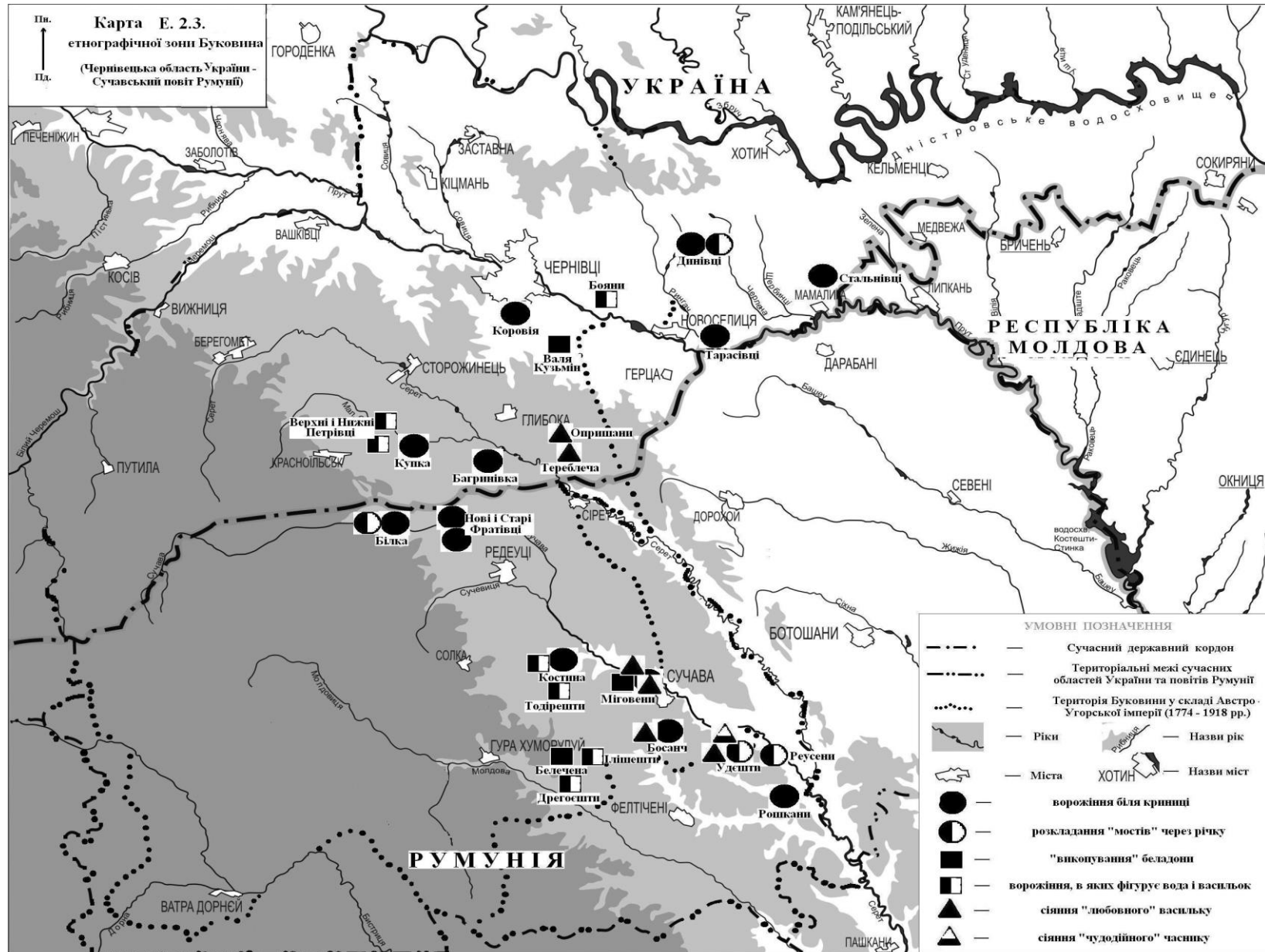
Рис. Е. 1.6. Сучасні ритуальні атрибути, які використовують у ворожіннях



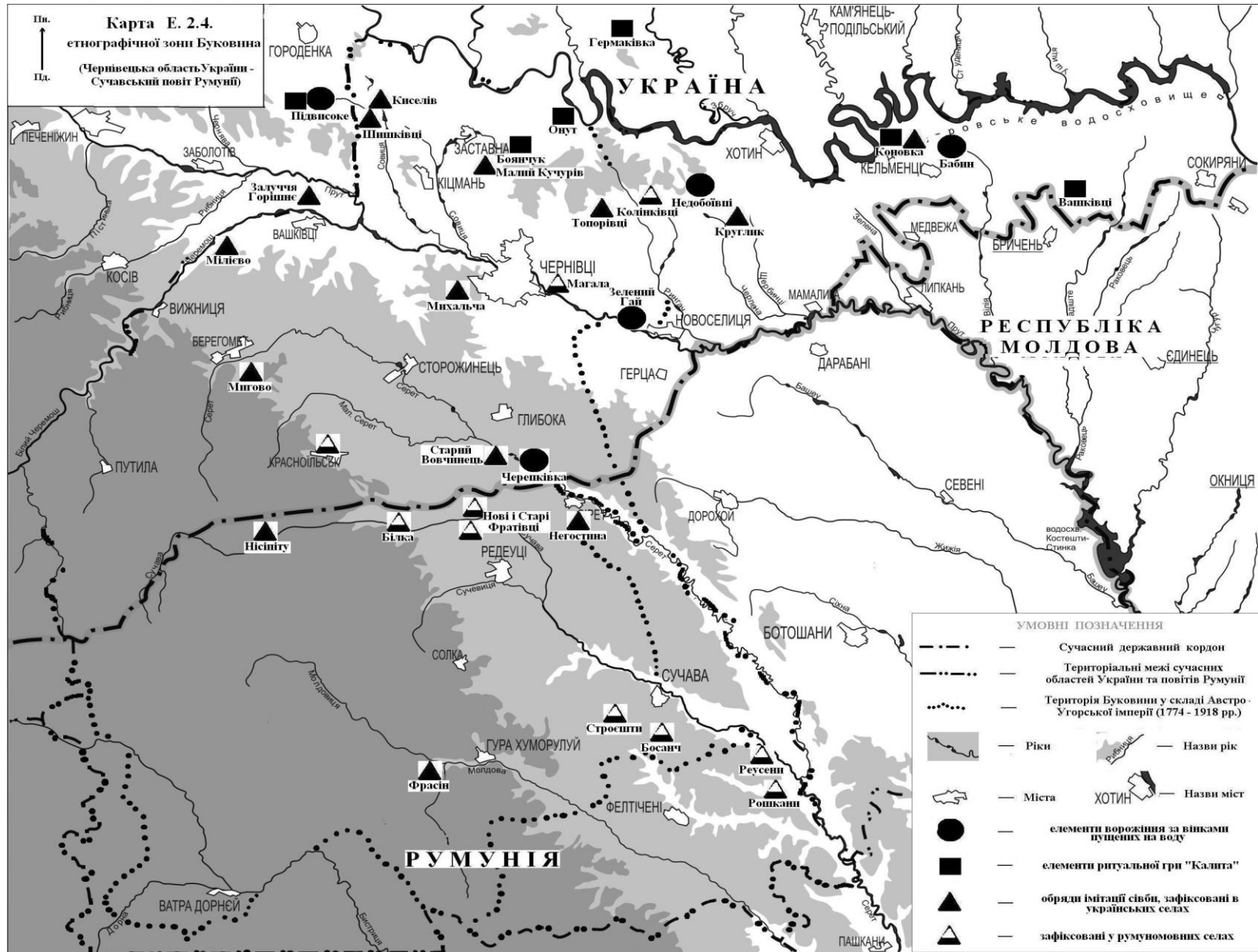
Карта Е. 2.1. Мантичні обряди з предметами домашнього та господарського вжитку



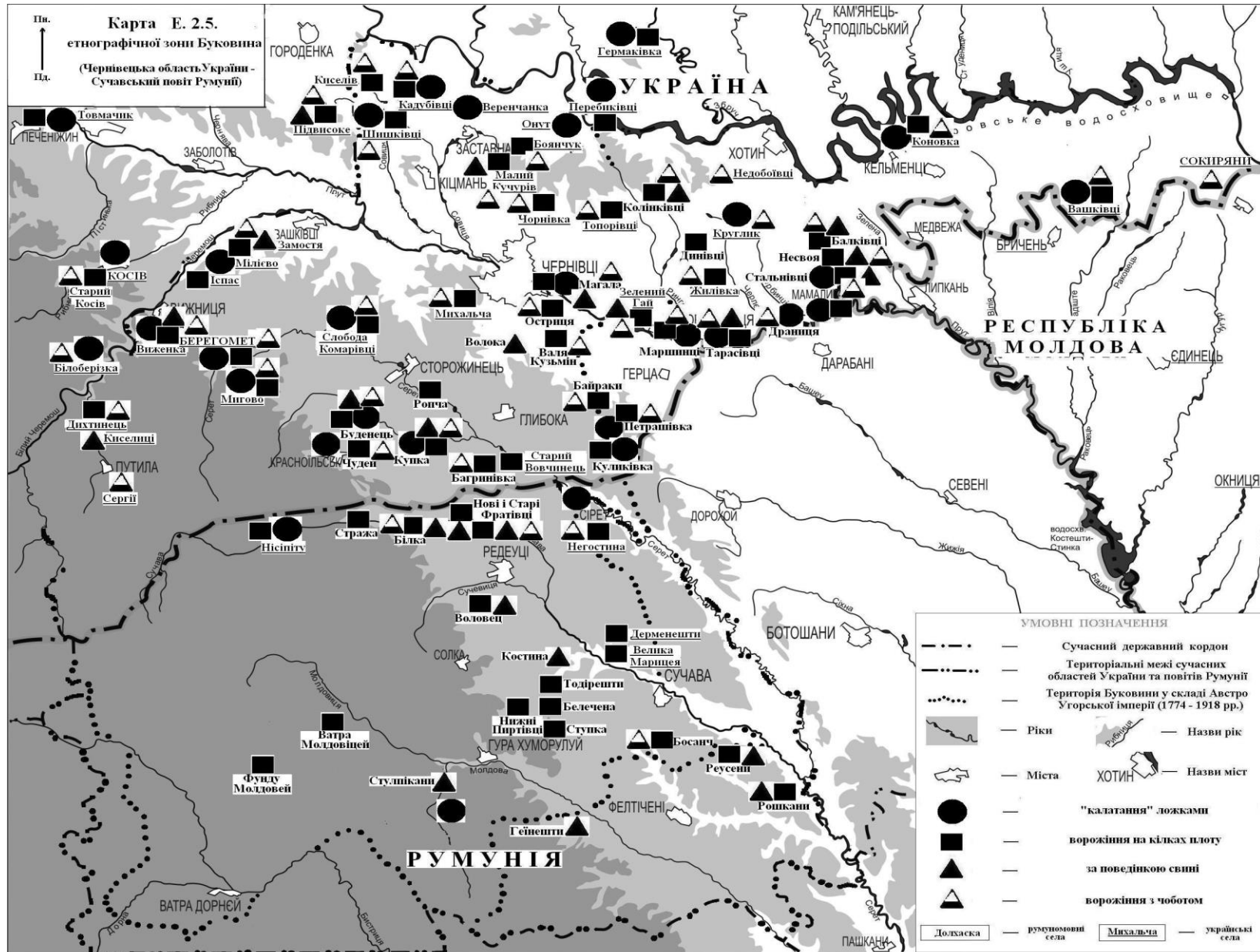
Карта Е. 2.2. Ворожилльні обряди з ритуальними стравами



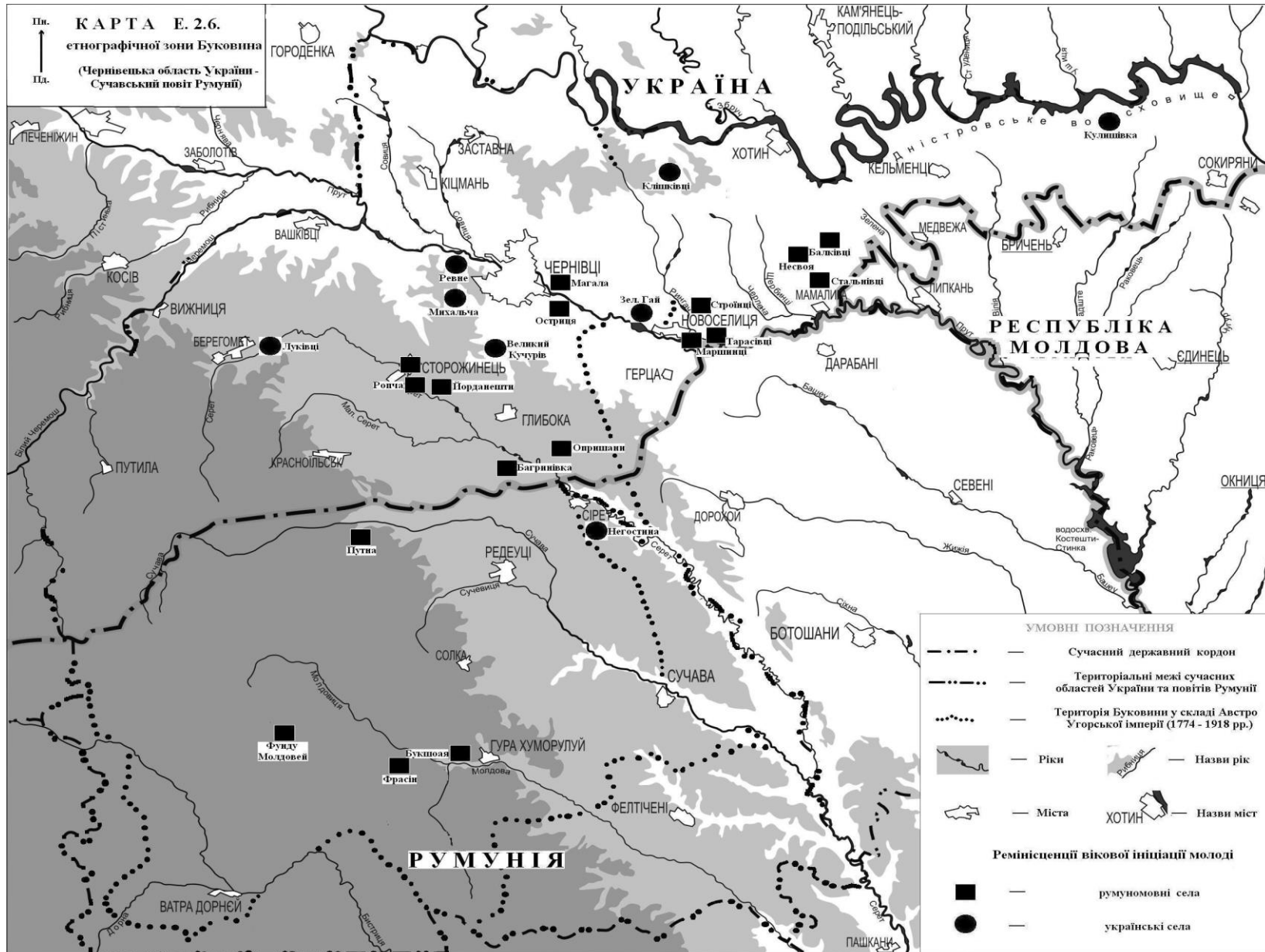
Карта Е. 2.3. Ворожіння з водою та рослинами у румунів і молдаван Буковини



Карта Е. 2.4. Ворожильні обряди, характерні для українців Буковини



Карта Е. 2.5. Ворожилльні обряди, спільні для східнороманського та українського населення Буковини



Карта Е. 2.6. Ремінісценції вікової ініціалії молоді

Додаток Ж



Рис. Ж. 1.1. *Коза і бугай* (Bodnărescu L. *Câteva datini de paști la români. Încondeiatul ouălelor de paști în culori.* – Cernăuți: Editura autorului, 1908)



Рис. Ж. 1.2. *Коза*. Музей дерев'яного мистецтва м. Кимпулунг-Молдавського. Фото автора



Рис. Ж. 1.3. *Парад коників* – Костичани
Новоселицького р-ну (фото з колекції студ. А.Колака)



Рис. Ж. 1.4. *Коники* – Красноільск Сторожинецького р-ну (2009 р.). Фото автора



Рис. Ж. 1.5. Крилатий» ведмідь - Красноільськ Сторожинецького р-ну (2009 р.).
Фото автора



Рис. Ж. 1.6. «Солом'яні» ведмеді –
Красноільськ Сторожинецького р-ну (2009 р.). Фото автора



Рис. Ж. 1.7. *Ведмідь* - Красноільськ Сторожинецького р-ну (2009 р.).
Фото автора



Рис. Ж. 1.8. *Маланка* – Роша – мікрорайон Чернівців (2009 р.). Фото автора



Рис. Ж. 2.1. *Константин Бринковяну і його сини* (2009 р.)
– Купка Глибоцького р-ну. Фото автора



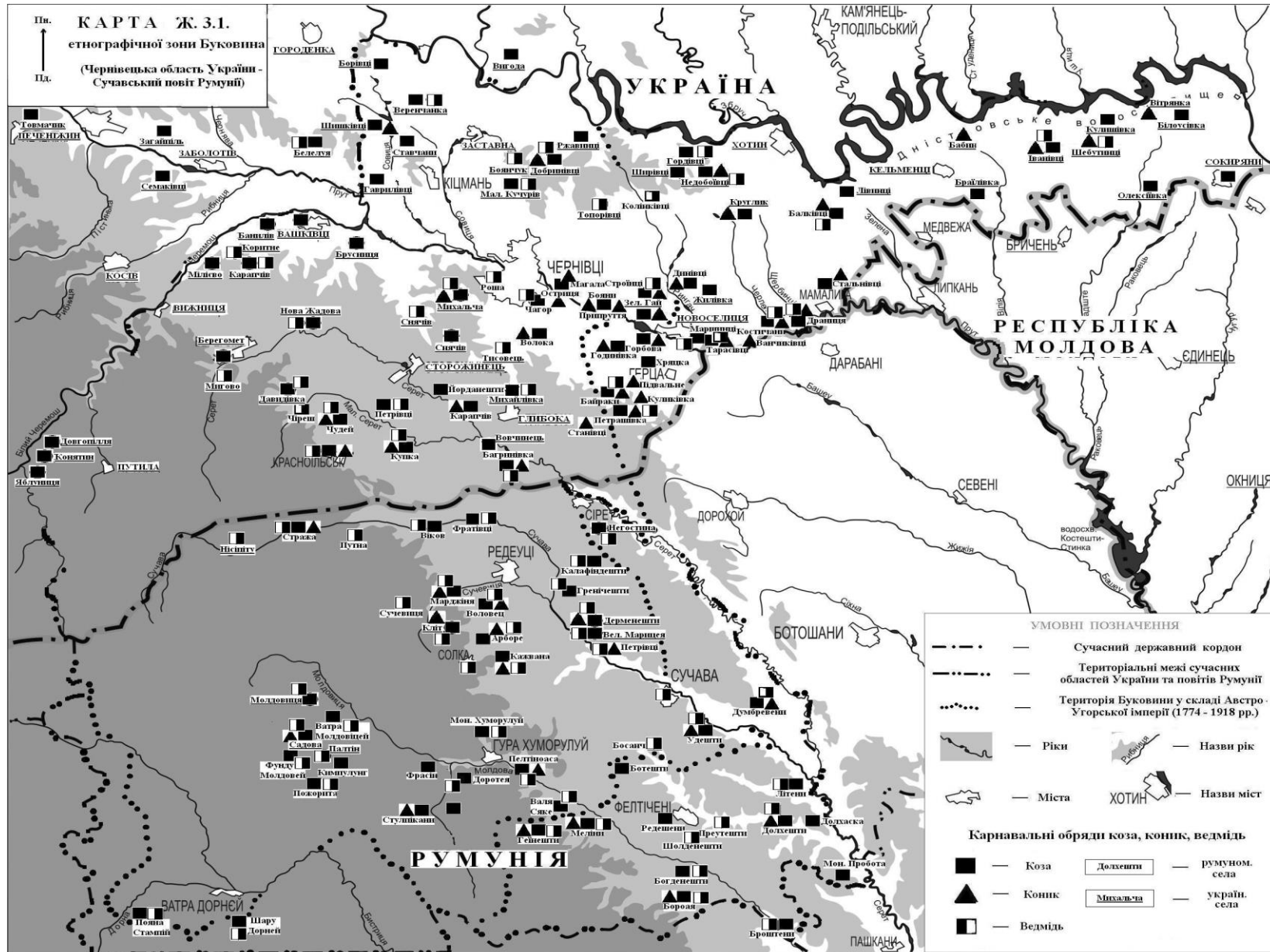
Рис. Ж. 2.2. *Кодряну* (2009 р.) – Йорданешти Глибоцького р-ну. Фото автора



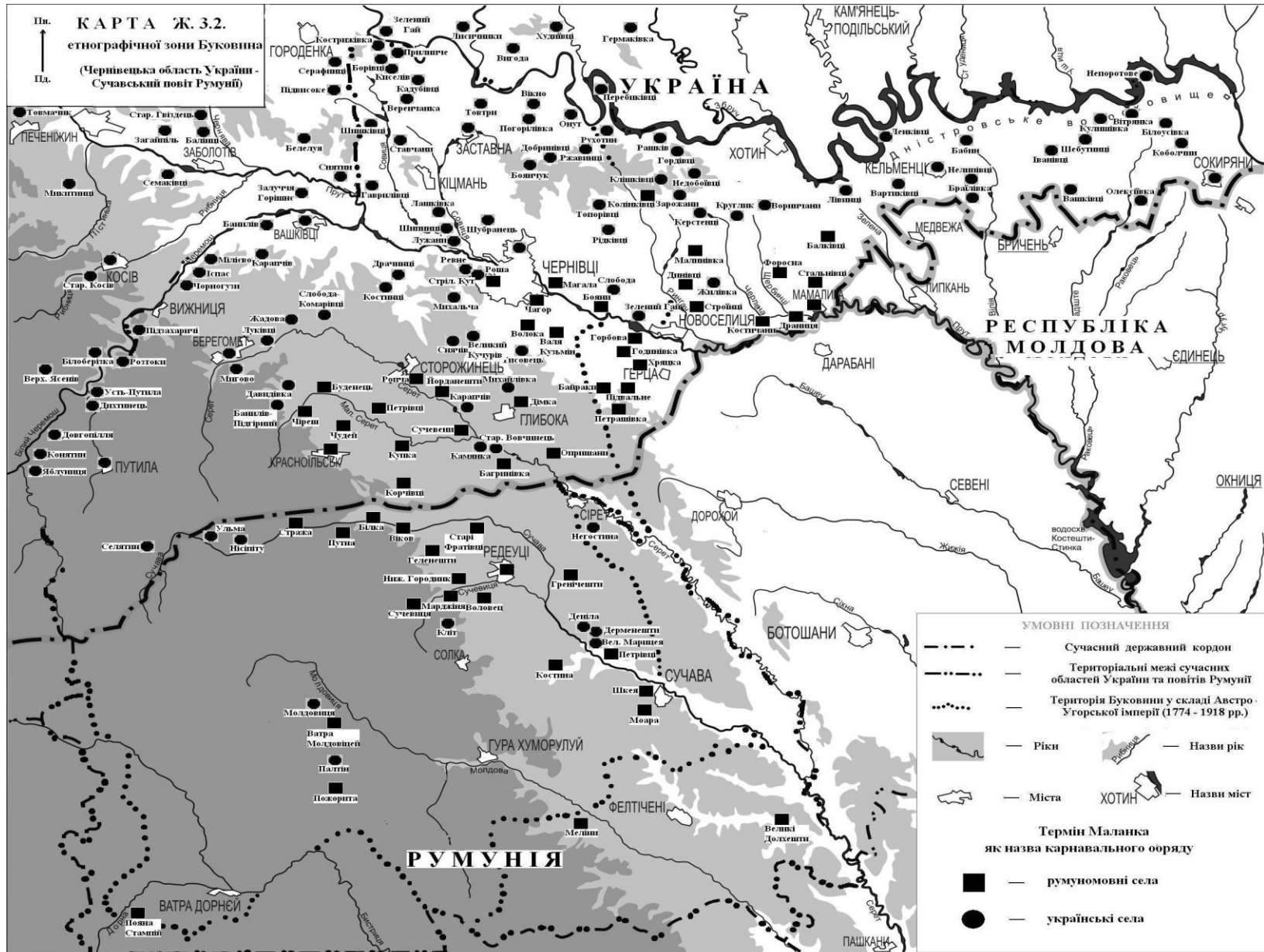
Рис. Ж. 2.3. *Жоянул* (1975 р.) – Магала Новоселицького р-ну
(фото з колекції студ. А.Гостюк)



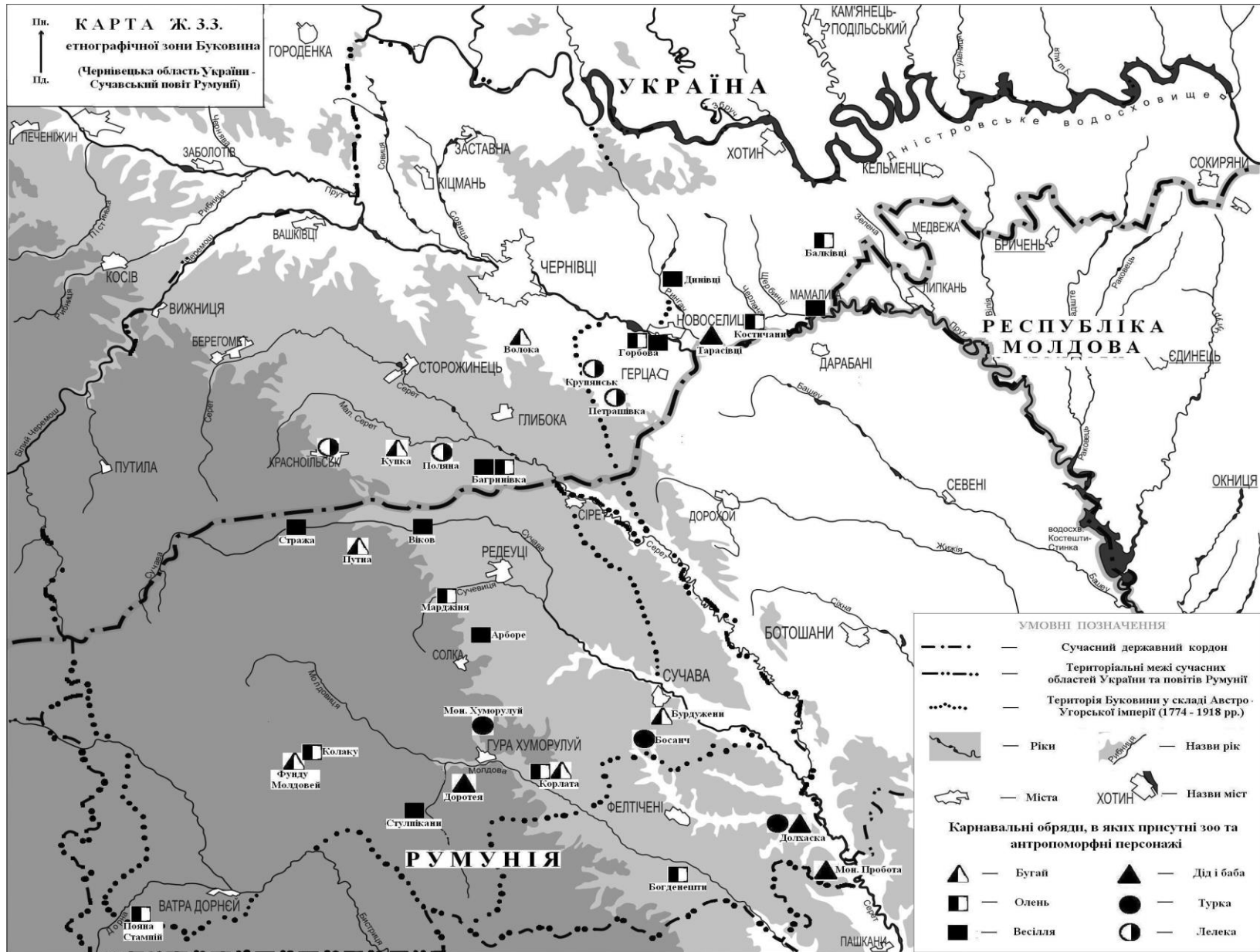
Рис. Ж. 2.4. *Бужорул* (1974 р.) – Магала Новоселицького р-ну
(фото з колекції студ. А.Гостюк)



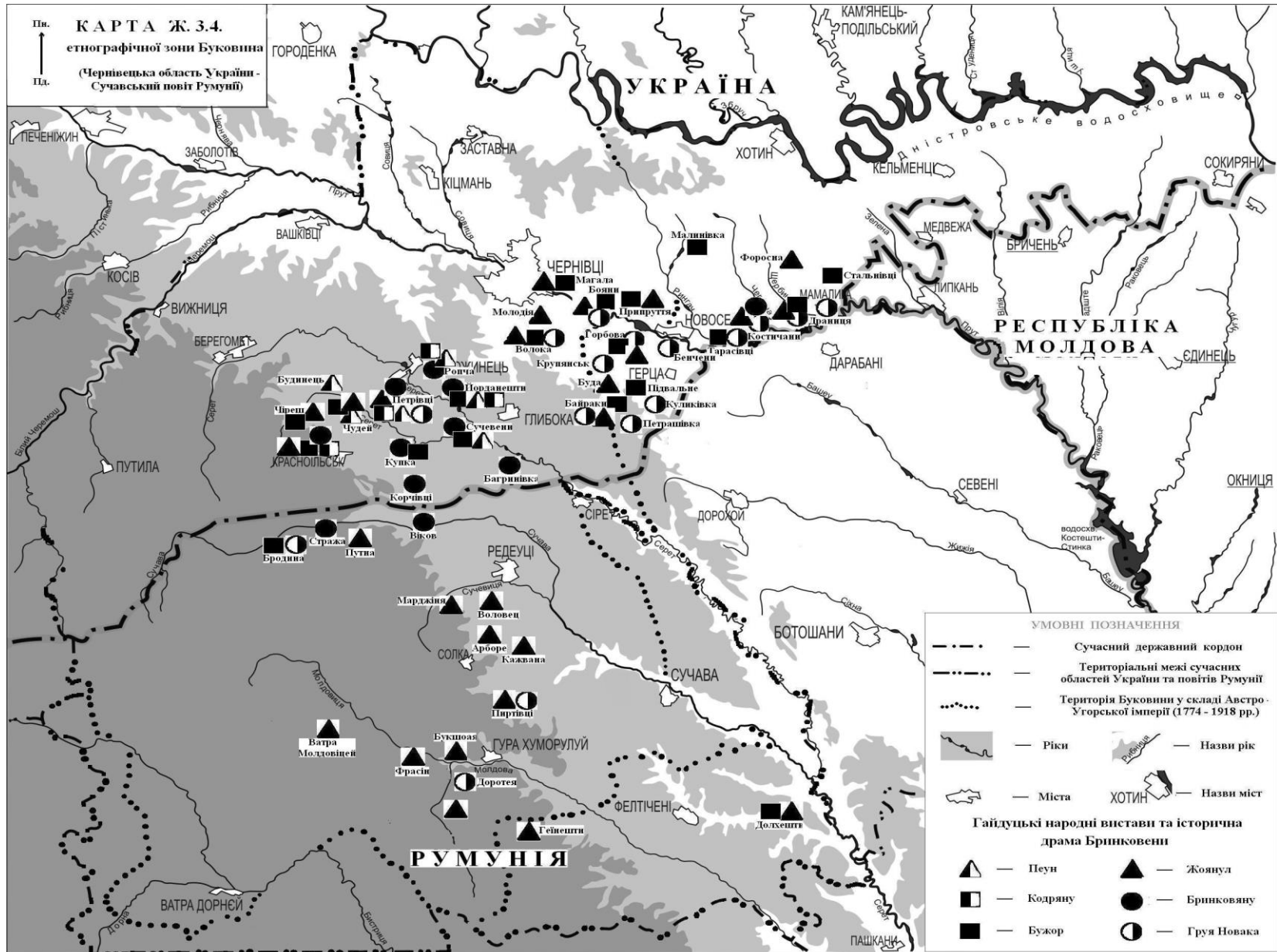
Карта Ж. 3.1. Драматичні обряди коза, коник, ведмідь



Карта Ж. 3.2. Термін *Маланка* як назва драматичного дійства



Карта Ж. 3.3. Драматичні обряди, в яких присутні зоо- та антропоморфні персонажі



Карта Ж. 3.4. Гайдуцькі народні вистави та історична драма *Бринковени*

Драматичний обряд *коза*

Записаний у 2009 р. від респондентів с. Байраки
Герцаївського р-ну (зібрала студ. Г.Апакіца)

Головні персонажі:

Коза – голова з дерева та облямована хутром, роги з залізних прутиків, очі з гудзиків, з мобільною щелепою, має штучну бороду, під бородою – дзвіночок.

Чабан – у чорній кучмі прикрашеної бусинками, народній сорочці, підперезаний шкіряним поясом.

Ciobanul:

«Bună seara, să trăiți
Într-un mulți ani fericiți
Ța, Ța, Ța căpriță Ța
Numai zăhărel ți-oi da
Astai capra din Joseni
Am hrănit-o cu strujeni
Cu strujeni și cu tărăță
Ca să-i vie lapte-n țâță!
Ța, Ța, Ța căpriță, Ța
Numai zăhărel ți-oi da!
Șade lupu-n deal și urlă
Iar căprița noastră zburdă
Șade lupu după cioată,
Iar căprița noastră joacă
Ța, Ța, Ța căpriță, Ța
Numai zăhărel ți-oi da!
(ciobanul trece la vorbire liberă)
Capra tatei-mpeștițată

Чабан:

«Добрий вечір, живіть багато
Багато щасливих років
Ца, ца, ца, козочка, ца
Самим цукром нагодую.
Це є коза з Жосен
Кормлена стручками
Стручками та висівкою
Щоб молоко йшло у вим'я!
Ца, ца, ца, козочка, ца
Самим цукром нагодую!
Сидить вовк на горі і виє
А козочка наша стрибає
Сидить вовк за пнем,
А козочка наша танцює
Ца, ца, ца, козочка, ца
Самим цукром нагодую!
(чабан переходить до вільної розмови)
Татова коза кострубата

De ce stai azi supărată
Spunemi fără de necaz
Ai mâncat tu ceva azi?

Capra

Me-he-he!

Ciobanul

Hai căpriță să mergem
Sănătate să urăm
Sănătate, bucurie
La mulți ani ca să vă fie
La anul și la mulți ani»

Чому сумна сьогодні
Кажі мені без плачу
Чи їла ти щось сьогодні?

Коза:

Me-хе-хе!

Чабан:

Ну ж бо козочко, підемо
Здоров'я побажаємо
Здоров'я, щастя
На довгі роки щоб вистачало
На наступний та багато років.»

Додаток Ж. 4.2.

Драматичний обряд коза

Джерело: Teatrul popular / Alc., art. într. și comentariile de G.Spătaru și Iu.Filip. Chișinău: Știința, 1981, с. 34-36.

с. Красноільск Сторожинецького р-ну

Персонажі: *чабан, дід, коза, вовк, Червона Зірка* (персонаж, що символізував початок комуністичної ери). Спочатку виконувався текст плугушора під вікном, потім розігрувалося дійство з козою.

Ciobanul

Primiți „Căprița”?

Gospodarii

Da, poftim!

(*Ciobanul* ia fluierul, scripca sau ocarina și cântă melodia „Jocul căpriței”).

Чабан

Приймайте «козочку»?

Господарі

Так, запрошуємо!

Сăprița apare dansând)

(*чабан бере дудку, скрипку або най і грає мелодію “Танець козочки”.*)

З'являється козочка пританцьовуючи)

Тоți joacă și cântă:

Bună sara, să trăiți
Întru mulți ani fericiți!
Ța-ța-ța, căprița mea,
Că numai zăhar ți-oi da!

Moșneagul și ciobanul

(arată spre căpriță, dansând și ei):

Foaie verde de trifoi,
Asta-i capra de la noi!
Foaie verde bob grăunte,
Asta-i capra de la munte
Cu-o steluță albă-n frunte!
I-ța-ța, căpriță, ța,
Că numai zăhar ți-oi da!

Ciobanul:

Capra tatei pestrițată,
Ce stai veșnic supărată,
Cu urechea pe obraz?
Spune, capră, ai mâncat azi?

Capra (ridică o ureche)

Me-he-he!

Toți (joacă și cântă)

Ța-ța-ța, căprița mea,
Că numai zăhar ți-oi da!

(*Capra joacă. Apare Steaua-Roșie)*

Moșneagul

Colo-n sus la răsărit

Vsi танцюють і співають:

Добрий вечір, здоров'я бажаємо
На багато щасливих років!
Ца, ца, ца кізочка моя,
Лише цукром нагодую!

Дід і чабан

(танцюючи, показують на *козочку*)

Лист зелений клевера,
Це є коза місцева!
Лист зелений боб зернівка,
Це є коза гірська
Із білою зірочкою на лобі!
І-ца-ца, кізочка, ца
Лише цукром нагодую!

Чабан:

Батькова коза пістрява,
Чому постійно ти сумна,
Вухо опустила на щоку?
Кажі, коза, чи їла ти сьогодні?

Коза (піднімаючи одне вухо)

Me-хе-хе!

Vsi (танцюють і співають)

Ца, ца, ца, кізочка моя
Лише цукром нагодую!

(*коза танцює, з'являється Червона Зірка*)

Дід

Там високо на сході

O stea roșie s-a ivit,
O stea roșie de minune,
Cum nu-i nicăieri în lume.

Ța-ța-ța, căprița mea,
Că numai zăhar ți-oi da!
Hai acasă, capra mea,
Că numai zăhar ți-oi da!

(Se aude urlul de lup. Lupul sare și se ascunde sub o buturugă. El ține gura căscată și limba scoasă afară, iar ochii îi sunt luminați de becuri).

(Чути вовчий вой. Вовк стрибає і ховається під пеньком. Він сидить з відкритою пащею і висунутим язиком, а очі світяться від електролампочок)

Ciobanul

Șade lupul după cioatcă,
Da căprița noastră joacă!
Ța-ța-ța, căprița mea,
Că numai zăhar ți-oi da!

Moșneagul (în timp ce căprița iese)

Iese capra rână-n tindă
Și se uită în oglindă!
Ța-ța-ța, căprița mea,
Că numai zăhar ți-oi da!
La anul și la mulți ani!
Să vă fie de bine gospodari!

З'явилася червона зірка,
Чудова червона зірка,
Якої немає ніде у світі.
Ца, ца, ца кізочка моя
Лише цукром нагодую!
Йдемо до дому, кізочка моя,
Лише цукром нагодую!

Чабан

Сидить вовк за пеньком,
А кізочка наша танцює!
Ца-ца-ца, кізочка моя,
Лише цукром нагодую!

Дід (під час виходу козочки)

Виходить коза у сіні
І дивиться у дзеркало!
Ца-ца-ца, кізочка моя,
Лише цукром нагодую!
На наступний і багато років!
Хай щастить Вам, господарі!

Драматичний обряд *коники (сăiuții)*

Записаний у 2009 р. від респондентів с. Багринівка
Глибоцького р-ну (зібрав студ. В.Акатріні)

Головні персонажі: *циган, капітан, 2 коники*

Обряд проводився до 1996 р.

Țiganul:

«Foaie verde mășalari
Bună seara gospodari
Gospodari și gospodine
La mulți ani. Vă fie de bine.
Drepti. Pe loc repaos. Drepti.
Să trăiești domn căpitan
Secția de doi călărași și un țigan
Sânt gata la ordinul Dumitale.

Căpitanul:

Bun băiete treci în frunte
Bună seara călăreți

Căiuții:

Să trăiți

Țiganul:

Să nu trăiți

Căpitanul:

Și ce știi a face caii tăi măi țigane?

Țiganul:

Caii mei știi a bea,
știi a mânca și mai pot ceva

Căpitanul:

Циган:

«Лист зелений блекоти
Доброго вечора газди
Газди і газдині
Довгих років. На здоров'я.
Струнко. Вільно. Струнко.
Здоров'я бажаємо, пане капітане
Частина з двох вершників і цигана
Готові виконати Ваш наказ.

Капітан:

Добре, хлопче – стань попереду
Доброго вечора вершники

Коники:

Здоров'я бажаємо

Циган:

Щоб не жили

Капітан:

І що вміють робити твої коні, цигане?

Циган:

Мої коні знають пити,
їсти і ще щось вміють

Капітан:

Și ce mai pot caii tăi măi țigane?

Țiganul:

Știu a juca

Căpitanul:

Pune-i să joace un joc frumos

Țiganul:

Drepti. Pe loc repaos.

Cu joc la stânga și la dreapta-

Înainte marș.

Vine lelea de la Prut

Cu căiuții de vândut

Cât vrei lele pe căiuț

7 chile de grăunțe

7 chile nu ți-a da

Și căiuții și-ai lua!

La căpitan în frunte

Un păduche cât un munte

La căpitan după cap

Un păduche cât un țap.

Fetele din ungureni

Îs hrănite cu strujeni

Și îngrășate cu tărăță

Lucesc ochii ca la mătă.

Foaie verde lemn sucit

Jocul nostru s-a gătit

Foaie verde de secară

Să ieșim pe uș-afară.”

І що ще вміють твої коні, цигане?

Циган:

Можуть танцювати

Капітан:

Накажи їм станцювали гарний танець

Циган:

Струнко. Вільно

З танцем направо і наліво

Кроком руш.

Йде тітка від Прута

З кониками на продаж

Скільки хочеш, тітко, за коник

7 кілограм зерна

7 кілограм не дадуть

І коників заберуть!

У капітана на лобі

Вош як гора

У капітана на потилиці

Вош як цап

Дівчата від угорців

Кормлені стручками

Нагодовані висівкою

Блищать очі як у кішки.

Лист зелений дрова скривлені

Наш танець завершився

Лист зелений жита

Вийдемо на двір через двері».

Драматичний обряд *ведмідь*

Записаний у 2009 р. від респондентів с. Чудей
Сторожинецького р-ну (зібрала студ. М.Бурла)

«Ian rădică talpa-n sus,
Să se vadă că-i de urs
Că-i de urs tăpălăgos
Cine naiba te-o mai scos
Așa negru înșeuos
Saltă, saltă pui de urs
Saltă, saltă cât mai sus
Îi sălta ori nu-i sălta
Cu măciuca-n cap vei lua.»

«Ану підніми стопу уверх,
Щоб було видно, що вона ведмежа
Ведмедя з великими лапами
Який дідько тебе приніс
Такого чорного та страшного
Стрибай, стрибай, ведмежа
Стрибай, стрибай, чим повище
Чи стрибатимеш, чи ні
Палицею по голові отримаєш.»

Драматичний обряд *ведмідь*

Джерело: Teatrul popular / Alc., art. într. și
comentariile de G.Spătaru și Iu.Filip. Chișinău:
Știința, 1981, с. 43-45.

с. Красноільск Сторожинецького р-ну

Персонажі: *ведмідь, ведмедиця, коваль, дружина коваля, чабан, дід, баба, мисливець, музиканти, ряджені, калфа.*

Kalfa

Pe dealul cu florile
Păștea ursul oile
Și ursoaica caprele,
Că-i mai dulce laptele.

Калфа

На горі з квітами
Пас ведмідь овець
А ведмедиця кіз,
Бо солодше молоко.

Hop-hop-hop ș-așa!

Fierarul

Foaie verde liliac,

Hop-hop-hop-hop!

Ian uitațivă la prag,

Hop-hop-hop-hop!

Cât îi de frumos și drag!

Hop-hop-hop-hop!

Moșneagul

Sus podea și jos podea,

Hop-hop-hop-hop!

Ascultați comanda mea,

Hop-hop-hop-hop!

C-așa sună și covata,

Hop-hop-hop-hop!

Voi – la stânga,

Eu – la dreapta,

Hop-hop-hop-hop!

Nevasta fierarului

Foaie verde liliac,

Hop-hop-hop-hop!

Ian uitațivă la prag,

Hop-hop-hop-hop!

Cât îi de frumos și drag,

Hop-hop-hop-hop!

Fierarul

Foaie verde usturoi,

Hop-hop-hop-hop!

Urșii cu fața-naroi,

Hop-hop-hop-hop!

Гоп, гоп-гоп, ось так!

Коваль

Лист зелений сирені,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Подивиться на поріг,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Який він гарний і до вподоби!

гоп-гоп-гоп-гоп!

Дід

На верху підлога і внизу підлога,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Слухайте мій наказ,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Бо так дзвенить і корито,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Ви – наліво,

Я – направо,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Дружина коваля

Лист зелений сирені,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Подивиться на поріг,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Який він гарний і до вподоби,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Коваль

Лист зелений часнику,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Ведмеді задом наперед,

гоп-гоп-гоп-гоп!

Moşneagul

Foicică foaie lată,
 Hop-hop-hop-hop!
 Să jucăm în rând odată,
 Hop-hop-hop-hop!

Fierarul

Foaie verde bărbenoc,
 Hop-hop-hop-hop!
 Urşii mei, ian stați pe loc,
 Hop-hop-hop-hop!

Kalfa

Ursu-a prăpădit căciula
 Și ursoaica pandasura.
 Căciula-am găsit-o eu,
 Pandasura – ursul meu,
 Hop-hop-hop-hop!

Fierarul

Joacă bine, măi Martine,
 Hop-hop-hop-hop!
 С-am s-arunc cu ghioaga-n tine,
 Hop-hop-hop-hop!
 Eu în casă de-oi intra,
 Hop-hop-hop-hop!
 Pe fereastră te-oi fura,
 Hop-hop-hop-hop!
 Ş-aşa, ş-aşa!
 Joacă bine, moş Martine!
 Hop-hop-hop-hop!
 Căți dau pâne și măslіne,
 Hop-hop-hop-hop!

Дід

Листочок, лист широкий,
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 Потанцюймо у ряд разом,
 гоп-гоп-гоп-гоп!

Коваль

Лист зелений барвінку,
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 Ведмеді мої, ану зупиніться,
 гоп-гоп-гоп-гоп!

Калфа

Ведмідь загубив шапку
 А ведмедиця пацьорки.
 Шапку знайшов я,
 Пацьорки – мій ведмідь,
 гоп-гоп-гоп-гоп!

Коваль

Танцюй добре, мей Мартіне,
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 Бо кину дубиною у тебе,
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 Я до хати як зайду,
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 Через вікно украду,
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 І так, і сяк!
 Танцюй добре, дід Мартіне
 гоп-гоп-гоп-гоп!
 Бо дам хліба і маслин,
 гоп-гоп-гоп-гоп!

Маланка

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Чагор
Глибоцького р- ну (зібрав студ. Б.Ворощук)

«Giurează steaua în casă
Gospodari cinstiți de casă
Nu primiți Malanca-n casă
Căci malanca-i friguroasă.
Ea casa n-a mătura-o
Nici blidele n-a spăla-o
Da în oglindă sa uita-o
După casă va săpa-o.
Busuioc va sămăna-o
Busuioc verde în cărare
Prăsădit de fată mare
Sâmbătă la prăsădit
Duminica la pligit.
La feciori li-au dăruit-o
La feciori făr-de musteață
Care știu a strânge-n brațe
Și sărute cu dulceață.
După dealul arde focul
Sar scânteie pân-la stele
Să nu-i pare malancii jele
Că na purtat la gât măргеle
Și la degete inele
Dan gură făr de măsele.
Frunză verde tămâiță
Seara bună copiliță

«Блищить зірка у хаті
Чесні газди
Не приймайте Маланку до хати
Бо Маланка мерзлючка
Вона дім не підмете,
Тарілки не поміє
Але у дзеркало подивиться
За хатою копатиме.
Васильок засіє
Васильок зелений на стежці
Засіяний відданицею
У суботу посадила
У неділю полола.
Парубкам подарувала
Парубкам без вусів
Які вміють обніматись
Та солодко цілуватись.
За горою вогонь горить
Іскри вилітають до зірок
Щоб Маланка не жаліла
Що на шиї не носила бусинки
І на пальцях кільця
А у роті без зубів.
Лист зелений ладанець
Добрий вечір дівчинко

Frunză verde de călină
 Seara bună gospodină
 Frunză verde de stejar
 Seara bună gospodariul
 Frunză verde loeşteanul
 Să ajungem deamu într-un an.

Лист зелений калини
 Добрий вечір господине
 Лист зелений дуба
 Добрий вечір господарю
 Лист зелений любистка
 Щоб дожили до майбутнього року.»

Додаток Ж. 4.7.

Маланка

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Магала
 Новоселицького р- ну (зібрала студ. А.Кучурян)

«Mâine anul se-noieşte
 Şi Malanca se porneşte.
 Se porneşte-a colinda,
 Pe la case a ura.
 Iarna-i grea, omătu-i mare,
 Semne bune anul are,
 Semne bune de belşug,
 De sub brazda de la plug.
 Gospodari cinstiţi de casă,
 Sloboziţi Malanca noastră,
 C-afară plouă de varsă,
 Udă straie de mătasă,
 Rari voinici care le coasă...
 Dar iubita cea frumoasă
 Şede singurea în casă;
 Stă cu coatele pe masă,
 Lacrimele le revarsă

«Завтра рік оновлюється
 І Маланка піде
 Почне колядувати
 По хатах щедрувати
 Зима тяжка, сніг великий
 Добрі прикмети має рік,
 Добрі ознаки достатку,
 З-під борозди, з-під плуга.
 Шановані господарі хати
 Пустіть нашу Маланку,
 Бо на дворі л'є дощ
 Поливає вбрання шовкові,
 Мало молодців, хто їх пошіє ...
 Але кохана вродлива
 Сидить дома сама;
 З ліктями на столі,
 Сльози проливає

Se revarsă-n săhănele
 Și le toarnă-n păhărele
 Lacrimele-și revarsa
 Și de maică-sa-întreba:
 - Spune-mi, dragă maică-mea,
 De ce bate vântul lin,
 Când îi cerul mai senin?
 - Vin flăcăi, te cer pe tine;
 Ei cer preț mult de la mine.
 Cer cirezi, cu vaci și boi
 Și văcarii amândoi, -
 Cer și turma cea de oi
 Și ciobanii amândoi, -
 Cer și herghelii de cai
 Și la dânsa doi să dai
 Vă dorim zile senine,
 Să le petreceți cu bine!

Вони течуть у скляночки
 Їх л'ють у стопочки
 Сльози проливає
 І свою матір питає:
 - Скажи мені, люба матінко
 Чому вітер тихо дме,
 Коли небо ясне?
 Їдуть хлопці, тебе сватати;
 Вони велику ціну у мене просять.
 Просять стада биків та корів
 І обох пастухів, -
 Просять також отару овець
 І обох чабанів, -
 Просять також табуни коней
 І до них двох слуг віддати
 Бажаємо ясних днів,
 З добром їх святкувати!»

Бужор (Buĵorul)

Записаний у 2008 р. від респондентів с.
Стальнівці Новоселицького р-ну
(зібрала студ. Є.Мунтян);

Персонажі: *Бужор, Алекса, 3 гайдуки, Густандар, Новий рік, Старий рік.*
Текст є характерний для 40-60-х років ХХ ст.

Anul Nou

Bună seara, cinstiți gospodari!
Eu sunt Anul Nou vestit
Care-n lume am venit
Să vă aduc fericire
Pace, dragoste, iubire.

Haiducul I

Anul Nou cu bucurie
Te-așteptăm demult să vii!

Haiducii

Anul Nou cel vestit
Ca un mândru soare sa ivit!

Anul vechi

Eu îl las în locul meu,
Pe cinstitul Anul Nou,
Ce-a venit în ajutor,
La acest cinstit popor
Muncitor și primitor
Rămâneți cu bine --- 2 ori
Oare ce ți-o fi, frățioare,
Că Buĵor nu mai vine?

Новий рік:

Добрий вечір, шановні газди!
Я відомий Новий рік
Що у світ прийшов
Щоб принести щастя
Мир, кохання, любов.

I гайдук:

Новий рік з радістю
Давно очікуємо твій прихід!

гайдуки:

Всім відомий Новий рік
Як гарне сонечко з'явився!

Старий рік:

Я лишаю замість себе,
Чесного Нового року,
Який прийшов на допомогу,
Цьому чесному народу
Працелюбному та гостинному
Залишайтеся з добром -----2 рази
Що трапилось, братику,
Що Бужора немає?

Poate l-au prins puterile câinelui de Gustandar, Може його схопив загін пса
Густандара,

Care ne urmărește neîncetat.

Що йдуть по нашому сліду.

Haiducul II

II гайдук:

Nu crede frate, poate o fi adormit

Не вір, брате, може він заснув.

Haiducul III

III гайдук:

Pe câmpia îndepărtată

З далекої долини

Ia-auzi goarneau cum sună

Чути як труби трублять

Nu e căpitanul oare?

Чи не капітан це?

Auzi, căpitanul vine!

Чуєшь, капітан іде!

Bujor

Бужор:

Bună seara frați haiduci

Добрий вечір, брати гайдуки

Decând stați voi aici

Доки тут сидите

Nau trecut ciocoi

Не проходили багатії

Cu punga mai mare decât voi

З гаманцем більшим за вас

Că grea iarnă a venit

Бо тяжка зима настала

Și noi banii i-om isprăvi

І гроші нам потрібні.

Alexa

Алекса:

Alelei slăvit Bujor

Алелей Бужор славетний

Te caut demultișor

Давненько тебе шукаю

Cu tine să mă întâlnesc

З тобою зустрітисся

Cu tine să mă înfrățesc

З тобою брататисся

Braț la braț să ne unim

Пліч-опліч об'єднатисся

Pe ciocoi ca să-i strivim!

Багатіїв нищити!

Sunt voinic ucrainean

Я український багатир

Cu pumn greu, cu buzdugan

З тяжким кулаком, булавою

Sunt Alexa cel vestit

Я Алекса всім відомий

Din Carpați m-am coborât

З Карпат я спустився

Тоți cântă:

Всі співають:

În pădurea de la strungă

У лісі біля вівчарні

Măi Bujoare, măi!
 Stau haiduci cu cușma lungă,
 Măi Bujoare, măi!
 Fiți viteji, să nu vă-nșale,
 Măi Bujoare, măi!

Bujor

Dovbuș, Dovbuș, frate drag
 Hai în codrul cel de fag,
 Hai în codrul cel denuc
 Să vezi viața de haiduc
 Braț la braț să ne unim
 Pe ciocoi ca să-i strivim

Alexa

Măi Bujoare, Bujorele,
 Spune, tu măriei mele
 Cât prin codru-ai haiducit,
 Câți boieri ai omorât?

Bujor

Cât prin codri-am haiducit,
 Oameni buni n-am omorât,
 Unde întâlneam săracul,
 Eu îmi ascundeam baltagul
 Îi dam bani de cheltuială
 Și haine de primeneală
 Unde întâlneam boierul
 Mult îmi clocotea sufletul,
 Până cei retezam capul
 Cu un paloș cutezător,
 Și la soare sclipitor

Gustandar

Мей, Бужор, мей!
 Стоять гайдуки у довгих кучмах,
 Мей, Бужор, мей!
 Будьте сміливими, щоб вас не провели
 Мей, Бужор, мей!

Бужор:

Довбуш, Довбуш, любий брате
 Йдемо до лісу букового,
 Йдемо до лісу горіхового
 Подивишся на гайдуцьке життя
 Пліч-опліч об'єднаємося
 Аби багатіів нищити.

Алекса

Мей, Бужор, Бужорчику,
 Скажи, моїй величності
 Скільки у лісі гайдукував
 Скільки бояр знищив?

Бужор:

Скільки у лісі гайдукував,
 Добрих людей не вбивав,
 Де зустрічав я бідняка,
 Ховав палицю
 Давав йому гроші для витрат
 Та одяг для вбрання
 Де зустрічав боярина
 Сильно у душі клекотало,
 Поки голову йому відрізав
 Мечем сміливим,
 На сонці блискучим.

Густандар:

Măi, Bujoare, Bujorele,
 Pentru cuvântul ce l-ai dat
 Trebuie să fii arestat
 Să mi-l luați,
 Butuc să mi-l legați
 Și-n ocnă să mi-l aruncați

Dovbuș

Nu te grăbi châine turbat
 Pe Bujor să-l faci legat!
 Că eu sunt frate cu el
 Și vă-njunghii ca pe-um miel

Toți:

Rămâneți sănătoși
 Totdeauna voioși
 La anul și la mulți ani

Мей, Бужор, Бужорчику,
 За сказані слова
 Маєш бути заарештований
 Заберіть його,
 Снопом його зв'яжіть
 До в'язниці киньте.

Довбуш

Не спіши пес скажений
 Зв'язати Бужора!
 Бо я брат йому
 І заріжу як ягня.

Всі:

Лишайтесь здоровими
 Завжди веселими
 У цьому та у наступних роках.

Жеану (Jeanul)

Записаний у 2008 р. від респондентів с. Магала
Новоселицького р-ну (зібрала студ. Анж.Гостюк);

<i>Jeanul</i>	<i>Жеану</i>
Bună seara frații mei haiduci	Добрий вечір, мої брати гайдуки
<i>Codreanul</i>	<i>Кодряну</i>
Cu bine dragă Jeiene	Здоров був, любий Жеане!
<i>Jeanul</i>	<i>Жеану</i>
N-ați văzut trecând potera pe aici?	Не не проходив тут турецький загін?
<i>Codreanul</i>	<i>Кодряну</i>
N-am văzut dragă Jiene,	Не бачив любий Жеане,
Căci dacă-l vedeam,	Бо якщо б побачив,
Azi bani aveam.	Сьогодні не мав би потребу у грошах.
<i>Jeanul</i>	<i>Жеану</i>
Nu-i nimic frații mei haiduci,	Нічого, брати мої гайдуки,
Nu va fi azi – va fi mâine	Не було сьогодні, буде завтра
Dar noi tot vii vom fi.	А ми все рівно залишимося в живих.
Iar tu Ghincene și Codrene	А ви, Гінчене і Кодрене
Vă rog să-mi cântați un cântec.	Прошу пісню мені заспівати.
<i>Ghinceanul și Codreanul</i>	<i>Гінчану і Кодряну</i>
Mult mii dor și multmii foame	Багато бажань і їсти бажаю
Să mănânc din codru poame	З'їсти лісових ягід
Măi dorule măi	Бажання моє, бажання
Să văd frunza-n codru verde	Побачити листя у зеленому лісі
Măi dorule măi	Бажання моє, бажання
Să mănânc carne de turc	Щоб з'їсти м'ясо турка
Măi dorule măi!	Бажання моє, бажання
<i>Jeanul</i>	<i>Жеану</i>

Bravo frații mei haiduci,
Cântul pe care mi l-ați cântat
Inima me-a înflăcărat,
Iar cuvintele m-au făcut
Să plâng de jale și amar.

Ghinceanul

Iată Casardarul vine înarmat,
Prinde pe Jeanul în lăntuguri grele

Casardarul

Bună seara măi Codrene!

Codreanul

Bună seara Casardare!

Casardarul

Măi, tu de când ești pe acest pământ,
De un Jean n-ai auzit?

Codreanul

De Jean am auzit,
Dar de văzut nu l-am văzut.

Casardarul

Jeanul e mare de stat,
La corp bine înarmat
Tot cu cete prin păduri,
Băietan la căsături
Ce umblă din sat în sat,
Multă lume a tăiat,
Fără milă și păcat!

Codreanu

Jur pe bunul Dumnezeu,
Că Jeanul nu-i atât de rău.

Casardarul

Молодці браття мої гайдуки,
Пісня, яку ви мені заспівали
Душу мені зігріла,
А слова змусили
Заплакати з горя та суму.

Гінчану

Ось Касардар йде озброєний,
Спіймав Жеана у тяжкі кайдани.

Касардар

Добрий вечір, Кодрене!

Кодряну

Добрий вечір, Касардаре

Касардар

- Мей, ти скільки тут ходиш,
Не чув про Жеана?

Кодряну

Про Жеана чув,
Але бачити не довелося.

Касардар

Жеану великого зросту,
Добре озброєний
Все з загонами у лісі,
Хлопець для вбивств
Що ходить з села в село,
Багато народу зарізав,
Без пощади і гріха!

Кодряну

Клянусь добрим Богом,
Що Жеану не такий поганий.

Касардар

Măi Codrene, măi Codrene,
Nu vorbi vorbe viclene,
Căci deacuma ești vândut
De-un prieten de-al tău dispărut.

Ghinceanul

Să am iertare dragă Jiene,
Greșala pe care am făcut-o
Să mi-o răsplătesc cu bani.

Casardarul

Măi, da tu cum ai îndrăznit
Să omori așa voinic.
Spune-mi mie îndeaurând,
Căci de nu – mergi în pământ.

Jeanul

Eu sunt Jean îndrăznitor
Ce fac pradă și omor.
De nu crezi,
Pleacă în codru și vezi
Unde-s tufele mai mari,
Șed în sânge boieri mari,
Unde-s tufele mai mici,
Șed ascunși ai mei voinici.

Vânătorul

Voi de-aicea nu plecați,
Până armele
Înaintea fețelor noastre nu-nchinați.

Jeanul

Eu mă duc, codrul rămâne,
Plâng haiducii după mine,
După mine n-are ce plânge nimeni,

- Мей Кодрене, мей Кодрене,
Не хитруй,
Бо тебе продав
Один з твоїх зниклих друзів.

Гінчану

Прошу пробачення, любий Жеане,
Помилку, яку я допустив,
Готовий відкупити грішми.

Касардар

- Мей, як ти посмів
Вбити такого молодця.
Кажі мені одразу,
Якщо ні – в землю підеш.

Жеану

Я Жеану, сміливець,
Який грабує і вбиває.
Якщо не віриш,
Піди у ліс і подивись
Там де кущі високі,
Великі бояри лежать у крові,
Там де кущі низькі,
Заховались мої молодці.

Мисливець

Ви нікуди не підете,
Доки свою зброю
Не покладете перед нами.

Жеану

- Я йду, ліс залишається,
Плачуть гайдуки за мною.
За мною плакати ніхто не буде,

Căci n-am făcut nici un bine
Iar de-am fost făcut vreun rău,
Mi l-oi trage singur eu
Eu voi intra împărat,
Ce să fac să fiu scăpat?

Vânătorul

Poți să-mi dai tu ce mii da,
Că eu țara noi trăda,
Când în țară voi intra,
Sub drapel eu voi jura.

Jeanul

Ascultă dragă vânător,
Îți dau o pungă cu bani
Să fiu scăpat
Și din lanțuri dezlegat.

Vânătorul

Ascultă dragă Casardar,
Ce ne dă acest Jean îndrăznitor
Pentru pradă și omor

Jeanul

Bagă mâna între pistoale
Și vei scoate o pungă mare
Să-mi dați armele turcilor păgâni,
Că de nu vă dau la châini

Ghincenul și Codreanul cântă:

Tra-la-la, a scăpat Jeanul nostru!

Jeanul

Da tu cine ești
Și cu arma ce păzești?

Moșneagul

Bo ničogo dobrogo я не зробив
Але якщо і зробив зле,
То я сам і постраждаю
Я зайду царем,
Що мені зробити, щоб спастися?

Мисливець

Можеш дати мені, що побажаєш,
Бо я країну не зраджу,
Коли до країни вернуся,
Під прапором присягну.

Жеану

Слухай, любий мисливцю,
Дам тобі гаманець з грошима
Щоб відпустити
Звільнити з кайданів.

Мисливець

Послухай любий Касардаре,
Що нам пропонує цей сміливий Жеану
За грабіж і вбивства.

Жеану

Засунь руку між пістолями
І знайдеш товстий гаманець
Верніть зброю, турки погані,
Або я вас скормлю псам.

Гінчану і Кодрянку співають:

Тра-ла-ла, врятувався наш Жеану!

Жеану

А ти хто такий
І зброєю, що охороняєш?

Дід

Eu sunt Niță ciobănaș
De la munți de la Carpați,
Stâna este a mea casă,
Hrănit cu carne de oi,
Hrănit cu lapte de capră,
Cine întră în mâini nu scapă.

Jeanul

Da tu Niță n-ai vrea,
Ca să întri în ceata mea.

Moșneagul

Cu dragă inimă eu vreau să intru în ceata ta,

Cu scopul de a mă răzbuna contra turcilor,
Care mi-au furat o turmă de oi.

Jeanul, Codreanul, Ghinceanul cântă:

Foaie verde, măr mărunț,
Măi dorule măi,
Ceata noastră s-a mărit,
Măi dorule măi,
Cu un voinic,
Măi dorule măi,
Hrănit cu carne de oi,
Măi dorule măi,
Crescut cu lapte de capră,
Măi dorule măi,
Cine întră în mâini nu scapă,

Măi dorule măi.

Я Ніце, чабан
З гір Карпатських,
Вівчарня є моєю хатою,
Кормлений м'ясом овець,
Нагодований козячим молоком,
Хто в руки потрапить, той не
спасеться.

Жеану

А ти б Ніце, не хотів би,
До мого загону вступити?

Дід

З щирістю хочу вступити до
твого загону,

З метою помститися туркам,
Які вкрали у мене отару овець.

Жеану, Кодряну, Гінчяну співають:

Лист зелений, яблуко дрібне,
Мей, бажання моє, мей,
Загін наш збільшився,
Мей, бажання моє, мей,
На одного молодця,
Мей, бажання моє, мей,
Кормленого м'ясом овець,
Мей, бажання моє, мей,
Нагодованого козячим молоком,
Мей, бажання моє, мей,
Хто в руки потрапить, той не
спасеться.

Мей, бажання моє, мей.

СПИСОК ОБСТЕЖЕНИХ НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ

**Румуномовні села Буковини
Чернівецька область України (Ч):**

Герцаївський район		Глибоцький район	
Бк. Грц. Ч.	– Байраки	Бг. Глб. Ч.	– Багринівка
Бн. Грц. Ч.	– Бенчени	ВК. Глб. Ч.	– Валя Кузьмін
Бд. Грц. Ч.	– Буда	ВС. Глб. Ч.	– Верхні Станівці
Вн. Грц. Ч.	– Велени	Вл. Глб. Ч.	– Волока
Гд. Грц. Ч.	– Годинівка	Дм. Глб. Ч.	– Димка
Гр. Грц. Ч.	– Горбово	Йр. Глб. Ч.	– Йорданешти
Дц. Грц. Ч.	– Дяківці	Кп. Глб. Ч.	– Карапчів
Кр. Грц. Ч.	– Круп'янськ (Пасат)	Кв. Глб. Ч.	– Коровія
Кл. Грц. Ч.	– Куликівка	Кр. Глб. Ч.	– Корчівці
Кут. Б. Грц. Ч.	– Кут Баїнський	Кк. Глб. Ч.	– Купка
Мм. Грц. Ч.	– Маморніца	Оп. Глб. Ч.	– Опришени
Мр. Грц. Ч.	– Мігорени	Пл. Глб. Ч.	– Поляна
Мц. Грц. Ч.	– Мольниця	Ст. Глб. Ч.	– Станівці
Ос. Грц. Ч.	– Остриця	Сч. Глб. Ч.	– Сучевени
Пт. Грц. Ч.	– Петрашівка	Тч. Глб. Ч.	– Теремблеча
Пд. Грц. Ч.	– Підвальне	Тт. Глб. Ч.	– Турятка
Тн. Грц. Ч.	– Тарнавка	Чг. Глб. Ч.	– Чагор
Хр. Грц. Ч.	– Хряцка		
Новоселицький район		Сторожинецький район	
Бл. Нов. Ч.	– Балківці	Бц. Стр. Ч.	– Буденець
Бн. Нов. Ч.	– Бояни	Вр. Пт. Стр. Ч.	– Верхні Петрівці
Вч. Нов. Ч.	– Ванчиківці	Іж. Стр. Ч.	– Іжівці
Дн. Нов. Ч.	– Динівці	Кс. Стр. Ч.	– Красноільск
Дц. Нов. Ч.	– Драниця	Нж. Пт. Стр. Ч.	– Нижні Петрівці
Кт. Нов. Ч.	– Костичани	Рп. Стр. Ч.	– Ропче
Мг. Нов. Ч.	– Магала	Чр-Оп. Стр. Ч.	– Чіреш-Опаїц
Мн. Нов. Ч.	– Малинівка	Чд. Стр. Ч.	– Чудей
Мл. Нов. Ч.	– Мамалига		
Мш. Нов. Ч.	– Маршинці		
Нс. Нов. Ч.	– Несвоя		
Пр. Нов. Ч.	– Припруття		
Ст. Нов. Ч.	– Стальнівці		
Ср. Нов. Ч.	– Строїнці		
Тр. Нов. Ч.	– Тарасівці		
Фр. Нов. Ч.	– Форосна		
Шш. Сок. Ч.	– Шишківці Сокирянського району		
Кл. Хот. Ч.	– Колінківці Хотинського району		

Сучавський повіт Румунії (С):

Арб. С.	–	Арборе	Дрт. С.	–	Доротея
Бас. С.	–	Басарабь	Дрег. С.	–	Дрегенешти
Бая С.	–	Бая	Дрг. С.	–	Дрегоєшти
Бдц. С.	–	Бедіуц	Дрш. С.	–	Дрегушанка
Бшт. С.	–	Беїшешти	Дрг. С.	–	Дрегушени
Бел. С.	–	Белечена	Дмб. С.	–	Думбревени
Бен. С.	–	Бенчешти	Зхр. С.	–	Зехерешти
Бер. С.	–	Беркісешти	Іліш. С.	–	Ілішешти
Блк. С.	–	Білка	Кжв. С.	–	Кажвана
Бог. С.	–	Богденешти	Кал. С.	–	Калафіндешти
Бор. С.	–	Бороая	Кап.К. С.	–	Капу Кодрулуй
Борк. С.	–	Борка	Кмп. С.	–	Кимпулунг (Молдавський)
Бос. С.	–	Босанч	Кин. С.	–	Киндрени
Бтш. С.	–	Ботешти	Крл. С.	–	Кирлібаба
Бот. С.	–	Ботош	Клк. С.	–	Колакул
Бшк. С.	–	Брашка	Ком. С.	–	Коменешти
Брт. С.	–	Бреєшти	Крл. С.	–	Корлата
Брш. С.	–	Броштени	Кор.Л. С.	–	Корнь Літени
Брз. С.	-	Бряза	Косм. С.	–	Космешти
Бкш. С.	-	Букшоая	Кос.Р. С.	–	Костешти
Бун. С.	–	Бунінц			Руджіноаса
Брд. С.	–	Бурдужени	Кст. С.	–	Костина
Вал.Г. С.	–	Валя Глодулуй	Кот.Б. С.	–	Котиргаш
Вал.С. С.	–	Валя-Сяке			Броштени
Вама С.	–	Вама	Кріс. С.	–	Крістешти
Вас. С.	–	Васкани	Кр.Б. С.	–	Круча Броштени
Ват.Д. С.	–	Ватра Дорней	Лрд. С.	–	Леорда
Ват.М. С.	–	Ватра Молдовіцей	Ліс. С.	–	Лісаура
Вел.Д. С.	–	Великі Долхешти	Літ. С.	–	Літени
Врх.В. С.	–	Верхній Віков	Ліуз.Х. С.	–	Ліузій Хуморулуй
Врх.П. С.	–	Верхні Пиртівці	Лкч. С.	–	Лукачешти
Вол. С.	–	Воловец	Мал.Д. С.	–	Малі Долхешти
Геїн. С.	–	Геїнешти	Мрд. С.	–	Марджія
Глн. С.	–	Геленешти	Мед. С.	–	Медею
Гор. С.	–	Городнічени	Мзн. С.	–	Мезенешти
Гур.Г. С.	–	Гура Гуморулуй	Мнс. С.	–	Менестіоара
Гур.С. С.	–	Гура Садовой	Мел. С.	–	Меліни
Джм. С.	–	Джеменя	Міг. С.	–	Міговени
Джл. С.	–	Джулешти	Мір. С.	–	Мірослевешти
Дж.Д. С.	–	Джулешти	Міт.Д. С.	–	Мітокул
		Дрегенешти			Драгомірней
Дол. С.	–	Долхаска	Мор. С.	–	Моара
Дхш. С.	–	Долхешти			

Мон.Х. С.	–	Монастир Хуморулуй	Пжр. С.	–	Пожорита
М.Пр. С.	–	Монастир Пробота	Поян.С. С.	–	Пояна Стампій
Муш. С.	–	Мушениця	Прс. С.	–	Прескурени
НДж. С.	–	Неготешти Джумулешти	Прт. С.	–	Преутешти
Нел. С.	–	Нелок	Пут. С.	–	Путна
Ниж.В. С.	–	Нижній Віков	Рдц. С.	–	Радівці
Ниж.Г. С.	–	Нижній Городнік	Ред. С.	–	Редешени
Ниж.П. С.	–	Нижні Пиртівці	Рес. С.	–	Реусени
Нв.Фр. С.	–	Нові Фратівці	Рот. С.	–	Ротопенешти
НШ. С.	–	Нягра Шарулуй	Ршк. С.	–	Рошкани
Ост. С.	–	Остра	Рдж. С.	–	Руджіноаса
Пш.Ст. С.	–	Пашкани Стольничени	Сдв. С.	–	Садова
Пел. С.	–	Пелтіноаса	Сас. С.	–	Саска
Птр. С.	–	Петрівці	Св.І. С.	–	Св.Ілля
Плт. С.	–	Плотоніца	Св.О. С.	–	Св.Онуфрій
Пн. С.	–	Поєни	Скр. С.	–	Секурічени
Стн. С.	–	Станівці	Сер. С.	–	Серет
Ст.Фр. С.	–	Старі Фратівці	Слт. С.	–	Слетіоара
Стл.Пр. С.	–	Стольнічешти Прежескул	Слн. С.	–	Солонець
Стр. С.	–	Стража	Удш. С.	–	Удешти
Стш. С.	–	Строєшти	Фрк. С.	–	Фаркаша
Стр.В. С.	–	Строєшти Васкани	Фор. С.	–	Форешти
Стл. С.	–	Ступікани	Фрс. С.	–	Фрасін
Стп. С.	–	Ступка	Фрт. С.	–	Фратівці
Суч. С.	–	Сучава	Фрм. С.	–	Фрумосу
Тет. С.	–	Тетеруш	Фнд.М. С.	–	Фунду Молдовой
Тиш. С.	–	Тишівці	Фнд.С. С.	–	Фунду Садовой
Тдр. С.	–	Тодірешти	Цол. С.	–	Цолешти
			Шар.Д. С.	–	Шару Дорней
			Шкея С.	–	Шкея
			Шлд. С.	–	Шолденешти

Українські села:

Чернівецька область (Ч):

Вижницький район		Заставнівський район	
Бг.Вжн. Ч.	–	Багна	Бл. Зст. Ч. – Баламутівка
Бн.Вжн. Ч.	–	Банилів	Бн. Зст. Ч. – Боянчук
Бг. Вжн. Ч.	–	Берегомет	Вр. Зст. Ч. – Веренчанка
Вш.Вжн. Ч.	–	Вашківці	Дб. Зст. Ч. – Добринівці
Вк. Вжн. Ч.	–	Виженка	Др.Зст. Ч. – Дорошівці
Зм. Вжн. Ч.	–	Замостя	Зв. Зст. Ч. – Звенячин
Іс. Вжн. Ч.	–	Іспас	Кд. Зст. Ч. – Кадубівці

Кр. Вжн. Ч. –	Карапчів	Кж. Зст. Ч. –	Кострижівка
Лк. Вжн. Ч. –	Луківці	М.Кч. Зст. Ч. –	Малий Кучурів
Мг. Вжн. Ч. –	Мигове	Он. Зст. Ч. –	Онут
Мл. Вжн. Ч. –	Мілієво		Новоселицький район
Чр. Вжн. Ч. –	Чорногузи	Жл. Нов. Ч. –	Жилівка
	Глибоцький район	Зл.Г. Нов. Ч. –	Зелений Гай
Мх.Глб. Ч. –	Михайлівка	Рд.Нов. Ч. –	Рідківці
Ст.В. Глб. Ч. –	Старий Вовчинець	Тп. Нов. Ч. –	Топорівці
Чп. Глб. Ч. –	Черепківка	Чн. Нов. Ч. –	Чорнівка
	Кіцманський район		Кельменецький район
В.Ст.Кцм. Ч. –	Верхні Станівці	Кельм. Ч. –	сmt. Кельменці
Гв.Кцм. Ч. –	Гаврилівці	Бб. Клм. Ч. –	Бабин
Ів.Кцм. Ч. –	Іванківці	Бр.Клм. Ч. –	Браїлівка
Кс. Кцм. Ч. –	Киселів	Ів. Клм. Ч. –	Іванівці
Лш.Кцм. Ч. –	Лашківка	Кн. Клм. Ч. –	Коновка
Лж. Кцм. Ч. –	Лужани	Лв.Клм. Ч. –	Лівинці
Мл.Кцм. Ч. –	Малятинці	Нс.Клм. Ч. –	Нелипівці
Мм.Кцм. Ч. –	Мамаївці		Сокирянський район
Н.Ст. Кцм. Ч. –	Нижні Станівці	м. Скр. Ч. –	м. Сокиряни
Рв.Кцм. Ч. –	Ревне	Бл.Скр. Ч. –	Білоусівка
Сч. Кцм. Ч. –	Ставчани	Вш. Скр. Ч. –	Вашківці
СК.Кцм. Ч. –	Стрілецький Кут	Гл. Скр. Ч. –	Галиця
Шп. Кцм. Ч. –	Шипинці	Кл.Скр. Ч. –	Кулишівка
Шш. Кцм. Ч. –	Шишківці	Мх. Скр. Ч. –	Михалкове
	Путильський район	Сщ.Скр. Ч. –	Селище
Дх. Птл. Ч. –	Дихтинець	Шб. Скр. Ч. –	Шебутинці
Кс. Птл. Ч. –	Киселиці		Сторожинецький район
Кт. Птл. Ч. –	Конятин	Стор. Ч. –	м. Сторожинець
Сл.Птл. Ч. –	Селятин	БП. Стр. Ч. –	Банілів-Підгірний
Сг. Птл. Ч. –	Сергії	ВК.Стр. Ч. –	Великий Кучурів
УП.Птл. Ч. –	Усть-Путила	Дв. Стр. Ч. –	Давидівка
Яб. Птл. Ч. –	Яблуниця	Жд.Стр.Ч. –	Жадова
сmt. Птл. Ч. –	сmt. Путила	Км. Стр. Ч. –	Кам'яна
	Хотинський район	Кр.Стр. Ч. –	Комарівці
Гр.Хот. Ч. –	Гордівці	Мх. Стр. Ч. –	Михальча
Кр. Хот. Ч. –	Круглик	Сл.Км. Стр. Ч. –	Слобода-Комарівці
Нд. Хот. Ч. –	Недобоївці	Тс.Стр. Ч. –	Тисовець
Пр. Хот. Ч. –	Перебиківці		
Рх. Хот. Ч. –	Рухотин		
Ст. Хот. Ч. –	Ставчани		
Шр.Хот. Ч. –	Ширівці		

Івано-Франківська область (ІФ):

	Верховинський район		Городенківський район
Бл. Врх. ІФ. –	Білоберізка	Лк. Грд. ІФ. –	Лука

Зл. Врх. ІФ. – Зелене Калушський район	Сф. Грд. ІФ. – Серафинці
Вн. Клш. ІФ. – Войнилів Коломийський район	Чн. Грд. ІФ. – Чернелиця Косівський район
ВК. Кол. ІФ. – Велика Кам'янка	Кс. Кос. ІФ. – Косів
Зг. Кол. ІФ. – Загайпіль	Км. Кос. ІФ. – Космач
Кн. Кол. ІФ. – Княздвір	Мк. Кос. ІФ. – Микитинці
См. Кол. ІФ. – Семаківці	С.Кс. Кос. ІФ. – Старий Косів Снятинський район
СГ. Кол. ІФ. – Старий Гвіздець	Бл. Снт. ІФ. – Балінці
Тв. Кол. ІФ. – Товмачик Надвірнянський район	Зч.Г. Снт. ІФ. – Залуччя Горішне
Пн.Ндв. ІФ. – Пнів	Пд. Снт. ІФ. – Підвисоке
	Шв.Снт. ІФ. – Шевченкове

Тернопільська область (Т):

Борщівський район	Заліщицький район
Вг.Бор. Т. – Вигода	Дб. Злщ. Т. – Добровляни
Гк. Бор. Т. – Гермаківка	Др. Злщ. Т. – Дорогичівка
Ст. Бор. Т. – Стрільківці	ЗГ. Злщ. Т. – Зелений Гай
Хд. Бор. Т. – Худіївці	Лс.Злщ. Т. – Лисичники
Чортківський район	Сн.Злщ. Т. – Синьків
Зб.Чрт. Т. – Заболотівка	Уг.Злщ. Т. – Угринківці
Пр.Чрт. Т. – Пробіжна	

Хмельницька область (Х):

Нов.У. Х. – смт. Нова Ушиця	Старок. Х. – м. Старокостянтинів
Бб. Брв. Х. – Бабинці Борівського р-ну	
Бр. Влч. Х. – Бронзівка Волочиського р-ну	
Вв. Држ. Х. – Вовковинці Дерожнянського р-ну	
Уд. Днв. Х. – Удріївці Дунаєвецького р-ну	
Бш. К-П. Х. – Боришківці Кам'янець-Подільського р-ну	

Сучавський повіт Румунії (С):

Вел.Мар. С. – Велика Марицея	Нег. С. – Негостина
Дерм. С. – Дерменешти	Ніс. С. – Нісіпіту
Кел.Є. С. – Келінешти-Єнаке	Плт. С. – Палтін
Кліт С. – Кліт	Улм. С. – Ульма
Млд. С. – Молдовиця	