

ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ ТА ІСТОРІОГРАФІЇ

УДК 398.3(477.85)(=135):930(498)
ББК 63.52(45)-7,01

Антоній Мойсей

Писемні джерела та історіографія вивчення плювіальної обрядовості східних романців

У статті розглядаються основні наукові праці румунських авторів, присвячені плювіальній обрядовості (ритуалів викликання та відвернення дощу і граду) східних романців, таких як калоян, папаруда, магічні дії у виконанні градівників, соломонарів та ін. Особливу увагу приділено дискусійним питанням щодо етимологічних версій, різним підходам вивчення даної тематики. Подається також методологія підходу до вивчення плювіальних обрядів різних наукових центрів Румунії.

Ключові слова: писемні джерела, румунська історіографія, східні романці, обряди викликання дощу, плювіальна обрядовість.

Результати польових досліджень та друковані джерела засвідчують, що східнороманське населення практикувало різноманітні форми проведення плювіальних обрядів. Серед них поширенішою є повсякденна плювіальна практика, до якої можемо зарахувати 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. Але існували і більш складні обряди: *калоян*, *папаруда*, *Дрегайка* або дії у виконанні *соломонарів*, які переслідували ті ж цілі, що і повсякденні дійства.

Потрібно зазначити, що тривалий час, як в українській, так і у румунській історіографії не виявлявся інтерес до

© **Мойсей А., 2014**

Мойсей Антоній Аркадійович - доктор історичних наук, завідувач кафедри суспільних наук та українознавства Буковинського державного медичного університету.

дослідження даної тематики. Лише у працях деяких сучасних дослідників таких, як М. Салманович¹, А. Олтяну², І. Гіною³ та ін., присвячених календарній обрядовості східних романців, вона з'являється. Маловивченими донині залишається тематика прикмет, пов'язаних з погодою та обряд *Дрегайка* у народному календарі східних романців. Деякі відомості, що стосуються цього обряду, містяться у працях румунських дослідників А. Олтяну⁴, І. Гіною⁵, Л. Бердан⁶ та ін. З них І. Гіною, звертаючись до календарної обрядовості, засвідчує факт його побутування у румунів Буковини⁷. Ремінісценції обряду *Дрегайка* у народному календарі румунів Буковини були досліджені автором статті⁸.

У порівнянні зі станом наукового дослідження у галузі інших плювіальних обрядів східних романців (*калоян, папаруда* та ін.), історіографія, що стосується постаті *соломонаря-гріндінаря* у народних уявленнях є більш контраверсійною та дискусійною. На сьогодні у етнологічній літературі нема узгодженості позицій щодо коріння, етимології назви, місця персонажу метеорологічної магії у демонологічній ієрархії. Ця проблематика перебувала в полі зору таких румунських вчених, як А. Олтяну⁹, І. Гіною¹⁰, Л. Бердан¹¹, Р. Вулкенеску¹², І. Куліану¹³, Д. Берчіу¹⁴, М. Гастер¹⁵, В. Белтяну¹⁶ та ін. У роботах А. Олтяну, І. Гіною, В. Белтяну зроблена спроба комплексно дослідити проблему постаті *соломонаря* в уявленнях східних романців. Не минули вони увагою також матеріал з Буковини. Інші дослідження стосувалися вивчення коренів даних вірувань (І. Куліану, І. Крішан, Д. Берчіу, К. Нікулає), етимології назви (М. Гастер), процесу запозичення християнських елементів (К. Єретеску, Л. Бердан, М. Коман) тощо.

Однією з перших ґрунтовних студій, присвячених вивченню постаті *соломонаря* в уявленнях румунів, є робота І. Талоша «Соломонар у румунських народних віруваннях та легендах»¹⁷ (1976). Стаття знаходиться на рубежі 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 цей персонаж з іншими міфічними істотами та носіями езотеричних знань. І. Талош детально зупинився на народних віруваннях стосовно *соломонарів* населення Трансільванії, на території якої, на його думку, вперше був вжитий термін.

У праці А. Оїштяну «Порядок та Хаос: міф і магія у румунській традиційній культурі»¹⁸ (2004) віруванням про *соломонарів* присвячено окремий розділ. На даний час це одне з найгрунтовніших тематичних досліджень проблеми. 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. Будаї-Деляну (приблизно – 1795 р.)¹⁹. За автором, 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.

Зазвичай дослідники вбачають джерела образу *соломонаря* в автохтонній чи грецькій традиції. Існує декілька версій, запропонованих дослідниками у вирішенні цього питання. Згідно з однією з них, акт пересування у повітрі румунських *соломонарів* належить до однієї з найважливіших характеристик *ятромантів* та *тавматургів* з грецької традиції. У даному випадку дослідник спирався на твір Софокла «Електра»²⁰.

Найбільш розповсюдженою у науковій літературі є версія, згідно з якою образ *соломонаря* походить від автохтонних дако-гетських (фракійських) жерців (Т. Херсень, Х. Дайковічу, 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 спинити²¹. 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.

У дослідженні етимології терміна *соломонар* існує також декілька наукових версій. Згідно з однією з них, він походить від назви жерців Залмоксіса – *салман* (К. Нікулае). М. Гастер висловив припущення, що термін утворився від поєднання двох інших: *шоломанце* (Саламанка) – назва магічної школи, яку проходили *соломонарі* та *соломоніе*, утворений від царя Соломона.

Останнім часом утвердилася версія, відповідно до якої назва персонажа походить від імені легендарного біблійного царя Соломона (970-931 рр. до н. е.), з додаванням до кореня суфікса – «ар». Деякі риси *соломонаря* були запозичені з циклу канонічних легенд, а також апокрифів про біблійного царя, який став у свідомості народу патроном ворожіння та чародійства (В. Белтяну, А. Оїштяну)²². В. Белтяну у своїй праці «Румунська народна магічна термінологія» детально зупинився на етимології назви та історії першої згадки терміна. У довіднику досліджено понад 308 народних термінів. Учений подав також список персонажів, пов'язаних із метеорологічної магією: *гецар* (*ghețar*), *гріндінар* (*grindinar*), *п'єтпар* (*pietar*), *соломон* (*solomon*), *соломонар* (*solomonar*), *соломонерице* (*solomonăriță*), *соломонице* (*solomonîță*) та ін. Дослідник дійшов висновку, що лише термін *соломонар* має загальний характер та трапляється майже в усьому ареалі проживання румунів²³.

Привертає увагу також ціла низка робіт, у яких наводиться змістовний порівняльний матеріал про існування подібних персонажів у інших народів. Маємо на увазі текст про існування в різних народів аналогічних до румунських *соломонаря* та *дракона* міфічних істот. Так, румунські дослідники С. Клейн та Р. Вулкенеску подають мадярський аналог румунського *соломонаря* – *garabantzás Diák*, та болгарський – *Zauberprophet*²⁴. Вірування гуцулів у міфічного персонажа, який верхи на білому коні несе град, знайшли своє відображення у праці «Гуцули» Р. Ф. Кайндля²⁵. Варто відзначити також роботи, що дають змогу провести паралелі з аналогічними обрядами, що побутують у французів – церемонії з *Тараскою* на Трійцю у Провансі (Л. Покровська)²⁶; польських карпатських гуралів – уявлення про *планетників*, які переносять лід у хмарах з Льодовитого океану та товчуть його у ступах (М. Толстой)²⁷; балканських слов'ян – вірування у *хал*, від боротьби між якими походить град (А. Плотнікова, М. Толстой)²⁸ та *ламіїв*, змієподібних чудовиськ, що приносять бурю, негоду (А. Плотнікова)²⁹ та ін.

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.

Іншу групу праць становлять дослідження, присвячені вивченню обряду *калоян*. Найбільш дискусійним залишається питання його походження. Щодо цього є декілька версій та гіпотез. Згідно з тією, яку обстоюють російські дослідники М. І. та С. М. Толеті, Л. Клейн та ін., 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». У ній Спиридон розповів про те, як болгари вшановували Перуна: «во время бездожия собираются юноши и девицы, избирают единого или от девиц или юношах и облачают его в мрежу, аки в багряницу, и

сплетут ему венец от бурянов в образ краля Перуна, и ходят по домах, играюще и спевающе, часто поминающе беса того, и поливаются водами и Перуна того, и сами себе; люди же бездумнии дают им милостыню, они же, собравше милостыню тую, купуют ястье и питье и делают трапезу, ядят и пьют во славу Пеперуда того».

Л. Клейн безпідставно на основі опису Спиридона робить 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)³⁰.

Твердження Л. Клейна викликає сумніви. По-перше, переказ Спиридоном тексту легенди є досить туманний. 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 (Калоян)*. Отже, версія Л. Клейна базується на здогадці, тому що в описі Спиридона обряд *пеперуда* описаний у його первісному виконанні.

Згідно з іншою версією походження обряду, прихильниками якої були переважно румунські вчені (Д. Олтян, В. Сирбу), *калоян* пов'язаний із фракійськими культами. Твердження даних авторів ґрунтується на матеріалах археологічних досліджень³¹. 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 їхньою релігією³². Схожих висновків дійшли і деякі болгарські дослідники (П. Басанович, Г. Кацаров), які вважали, що *герман*, або *германчо*, пов'язаний з певними фракійськими божествами³³. У своїй роботі М. Арнаудов найменування болгарського обряду пов'язав з іменем св. Германа, з тим, що пізніше обряд був приурочений до дня цього святого³⁴. Ця, на наш погляд, найбільш вірогідна версія 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 вбачає витoki цього обряду у святі Аргеїв, влаштованого стародавніми римлянами, коли, на їхню думку, відбувалися подібні «ворожіння» дощу³⁵.

У своїй роботі «Поганство у румунському фольклорі» М. Беза стверджував, що джерела обряду потрібно шукати у культі 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 поєднали нове свято Іоанна Хрестителя зі старими обрядодіями, присвяченими Адонісу³⁶.

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.

У сучасній Румунії плювіальні обряди становлять об'єкт вивчення трьох наукових центрів, розташованих у Бухаресті, Яссах та Клуж-Напоці. У працях румунських учених в основному узагальнюється матеріал, характерний для всього

ареалу проживання румунського народу (А. Олтяну, І. Гіною, Н. Константінеску, І.-А. Кандря, В. Бутуре, А. Оїштяну, Г. Чаушану та ін.). Проблему типологізації обрядів *калоян* та *папаруда* досліджують нині І. та М. Кучеу. Вони шляхом картографування обрядів у загальнорумунському ареалі зробили значний внесок у багаторічну роботу зі складання «Румунського етнографічного атласу». У працях Д. Попа та М. Олінеску є згадка про відмінність двох варіантів (або навіть ритуалів) у плювіальному обряді – *Калоян* та *Матір дощу*. Так, М. Олінеску зафіксував *Калоян*, що проводився для викликання дощу, і *Матір дощу-Батько сонця* – для його зупинення³⁷. У дослідженнях подружжя І. та С. Чуботару³⁸, які обрали ареалом вивчення історичну Молдову, використані й деякі приклади практикування обряду на Буковині.

Серед робіт румунських учених важливою є 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. Тут повідомляється про першу згадку обряду – у матеріалах, зібраних Г. Сеулеску, виданих після його смерті (помер 1864 року – А. М.). Подана історіографія проблеми. На основі залучення широкого кола джерельних та польових матеріалів, що зберігаються у етнографічному архіві Клужського центру соціальних досліджень, 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 батьками³⁹.

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. ХІХ ст.). Найповніше обряд у східних романців був описаний у джерельних матеріалах кінця ХІХ – початку ХХ ст. Зараз питанням типологізації та картографування плювіального обряду займається організаційний комітет зі складання «Румунського етнографічного атласу».

Основна дискусія, що стосується обряду *nanaruda*, точилася навколо проблем походження обряду, етимології назви, порівняльної характеристики цього етнографічного явища. Викликають науковий інтерес спроби типологізації та картографування даного плювіального обряду.

У наукових дискусіях про генезу обряду, що тривають і на сучасному етапі, можна виділити декілька позицій. Одна з них належить російським дослідникам В. Іванову, В. Топорову, Л. Клейну, А. Плотніковій та ін. Вони наполягали на тому, що обряд був пов'язаний із культом давньослов'янського бога Перуна. Етимологія назви обряду, на їхній погляд, походить від імені того ж давньослов'янського бога⁴⁰. Аналогічної думки дотримуються югославські дослідники М. Філіпович та С. Зечевич, які чітко вказують на зв'язок *додольських* обрядів (сербський аналог румунської *nanarudi*) з культом Перуна, підкреслюючи, що джерела обряду потрібно шукати у часи більш архаїчні⁴¹.

Низка румунських вчених, на противагу згаданих позицій, вказує на фракійські корені плювіального обряду (Г. Теодореску)⁴² або на його дакське походження (Д. Олтян)⁴³. На підтвердження своєї версії археолог М. Комша навела приклад ідентифікації обряду викликання дощу на уламках керамічної вази, знайденої у поселенні Попешти-Новач (Джурджівський повіт Румунії)⁴⁴.

Зважаючи на те, що ритуали викликання дощу територіально не обмежені слов'янською етнічною спільнотою, російський вчений С.А. Токарев визнавав давньобалканський, а не слов'янський характер *nanarudi*. На його думку, про це свідчить і подібність назв та ідентичність складових частин обряду у різних за своїм походженням народів Балканського півострова. Факт найкращої консервації ритуалу в цьому регіоні вчений пояснює повільним культурним розвитком народів, поневолених Османською імперією, та їх тяжінням до старовини як своєрідної форми спротиву завойовникам⁴⁵.

Найближча до істини, на наш погляд, позиція, згідно з якою *nanaruda* має індоєвропейські корені (Р. Вулкенеску, І. Гіною та ін.)⁴⁶. Про це свідчить факт явної ідентичності основних етапів проведення обряду, складу його основних дійових осіб

у багатьох індоевропейських народів. На відміну від дещо обмеженого ареалу поширення обряду *калоян*, *папаруда* відома у великій кількості індоевропейських народів.

Б. Рибаків був схильний шукати витоки зазначеного ритуалу викликання дощу в неоліті. Він припускав, що саме *додола* зображена на деяких неолітичних рельєфах, знайдених в Концештях (Республіка Молдова)⁴⁷.

У дослідженні етимології назви обряду *папаруда* існує також чимало наукових версій та гіпотез. Одну з них спробував обґрунтувати Р. Вулкєнеску у праці «Румунська міфологія» (1987), згідно з якою перша частина складної назви – «папа» може походити від грецького терміна «*πάπλος*» (прадід, міфічний дід), що іноді визначений як божество-покровитель, а друга – «*руда*» є слов'янського походження. Термін «*руда*» у болгар трактується як родич, рід, а «*гозденіє*» – рідня; у росіян – кров, кровний зв'язок. Виходячи з цього, Р. Вулкєнеску дійшов висновку, що складний термін *папаруда* є тавтологією, повторенням іншими термінами тієї самої ідеї спорідненості⁴⁸.

Порівнюючи обряди *папаруда* та *калоян*, вчений наголошував на їх відмінних функціях та формах проведення. У першому випадку людина зверталася до божества рослинності посередництвом назви папа-батько-прадід. У випадку *калояна* дощ викликався через посередництво амулета (символу)⁴⁹. М. Еліаде виводив єдине коріння «папа-батько» (у значенні божества неба) з назви скіфського Зевса-Папайоса та фракійсько-фрігійського Зевса-Паппоса⁵⁰.

Інший учений, І. Гіною у своїх роботах ідентифікував назву *папаруди* з великим індійським божеством Рудра (Папарудра), наголошуючи на її поширеності в усьому ареалі, в якому археологи виявили сліди фракійської цивілізації⁵¹. Як додаткові аргументи учений навів свідчення інформаторів з різних регіонів Румунії про ототожнення в народному сприйнятті поняття *папаруда* зі «святою, високою та тонкою особою», «богинєю, яка керує дощами», «жінкою, яка відає дощами» тощо. За твердженням автора, спочатку обряд був приурочений до чіткої календарної дати, можливо, до дня весняного рівнодення. Згодом, під

впливом християнської традиції, він проводився третього четверга після Великодня, а в наші дні перейшов до рангу okazional'nykh, який здійснювався влітку під час засухи⁵².

Ще одна версія у дослідженні назви обряду ґрунтується на твердженні, що *nanaruda* (додола) походить від метелика (Л. Клейн, Л. Маркова) або ж *nanaruda* ототожнювалася з сонечком, яка у східних романців має назву *nanaluga* (А. Олтяну)⁵³. Так, Л. Клейн виводить назву головного персонажа з латинського «*parilio*», франц. «*parillon*», грец. «цецелб», рум. «*paraluga*» та рос. «бабочка». Він також вказав на деяку подібність тексту румунської *nanalugi* з російським ритуальним зверненням до сонечка⁵⁴.

Найбільш вірогідною, на нашу думку, є індоєвропейська версія походження назви *nanarudi*. На підтвердження цього припущення взято до уваги широкий ареал побутування ритуалу серед індоєвропейських народів (у румунів, молдаван, болгар, сербів, македонців, українців, білорусів, росіян, гагаузів, індійців, дагестанців та ін.). Ототожнення головного персонажа (*nanarudi*) із метеликом могло відбутися, на наш погляд, на більш пізньому етапі його побутування (можливо, навіть під впливом християнської традиції), внаслідок його поєднання із народним віруванням про те, що метелик сприймається в уявленнях багатьох народів світу як душа покійника, що у даному разі має допомогти людям викликати дощ.

У румунській історіографії існує досить мало спеціальних робіт, присвячених типологізації та картографуванню обряду. Одна з перших спроб здійснена у статті Лії Стойка-Васілеску «Папаруда». У 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 сіл⁵⁵. Основною прогалиною у типологізації Л. Стойки-Васілеску, на нашу думку, є ігнорування спорідненості *nanarudi* із обрядами чи магічними

практиками: *калоян, синджеорз* та ін. Ця проблема найкраще висвітлена у праці Д. Попа «Аграрні обряди у румунській народній традиції» (Клуж-Напока, 1989).

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, пляшиул, мати дощу-батько сонця*. На карті-схемі вказано також ареали зникнення *папаруди* та вживання різноманітних її назв: *додола, бабарага* та ін.⁵⁶ Однак, як і Л. Стойка-Васілеску, Г.Врабіє у картографуванні обряду не використав усього комплексу джерельних матеріалів, обмежуючи дослідження обряду лишень кордонами сучасної Румунії. Неточно вказаний і 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 матеріалів⁵⁷. Типологізація обряду, за І. та М. Кучеу, була проведена на основі досліджень, проведених у більш ніж 1000 населених пунктів румунського етнічного простору. За твердженнями авторів, *папаруда* у поєднанні з «обрядом-близнюком» *синджеорз (непелугера)* 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 *плугушор*. Охоплюючи багатий джерельний матеріал, робота надалі може стати основою для написання комплексних досліджень та порівняльних студій з аналогічною обрядовістю народів Балканського півострова.

Підсумовуючи історіографію дослідженого комплексу календарних обрядів, робимо висновки, що хоча за останні два століття про плювіальні обряди східних романців, слов'ян та інших європейських народів нагромаджено чимало літератури, у цій проблематиці ще багато прогалин і дискусійних концепцій. Як-от: трактування постаті *соломонаря-гріндінаря*, визначення етимології назв, походження та типологізації обрядів *калоян, папаруда* та ін.

Незважаючи на те, що територія Буковини потрапляла у поле зору як румунських, так і українських дослідників, на сьогодні вона ще недостатньо вивчена. Зокрема, це стосується плювіальної та обрядовості східнороманського населення, яке тут проживає.

Примітки:

¹ Салманович М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – С. 296-312; Салманович М. Я. Румыны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. – М.: Наука, 1978. – С. 244-257;

² Olteanu A. Școala de solomonie: divinație și vrăjitorie în context comparat. – București: Paideia, 1999. – 616 p.;

³ Ghinoiu I. Zile și mituri. Calendarul țăranului român 2000. – București: Editura Fundației PRO, 1999;

⁴ Olteanu A. Calendarele poporului român. – București: Paideia, 2001. – 741 p.;

⁵ Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an. Dicționar. – București: Editura Fundației Culturale Române, 1997; Ghinoiu I. Zile și mituri. Calendarul țăranului român 2000. – București: Editura Fundației PRO, 1999;

⁶ Berdan L. Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme. – Iași: Editura Universității A.I.Cuza, 2001;

⁷ Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an ..., вказ. праця, С. 59-60; Ghinoiu I. Zile și mituri ..., вказ. праця, С. 122-124;

⁸ Мойсей А. А. Ремінісценції обряду Дрегайка у народному календарі румунів Буковини // Буковина: історичні та етнокультурні студії. Матеріали IV Міжнародної наукової конференції „Кайндлівські читання”, 16-17 травня 2007 р. – Част. 2. – Чернівці: Прут, 2007. – С. 58-61;

⁹ Olteanu A. Școala de solomonie ..., вказ. праця, С. 405, 436-449;

¹⁰ Ghinoiu I. Zile și mituri ..., вказ. праця, С. 150-160;

¹¹ Berdan L. Totemism românesc. Structuri mitice arhetipale în obiceiuri, ceremonialuri, credințe, basme. – Iași: Editura Universității A.I.Cuza, 2001, С. 99-104;

¹² Vulcănescu R. Mitologie română. – București: Editura Academiei RSR, 1985, C. 425;

¹³ Coulianu I. P. Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge. – Paris: Payot, 1984, C. 34;

¹⁴ Berciu D. Arta traco-getică. – București: Editura Academiei RSR, 1969, C. 154-157;

¹⁵ Gaster M. Sholomonar d. i. Der Grabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen // Archiv für slavische Philologie. – Berlin. – 1884. – Vol. 7. – P. 281-290;

¹⁶ Bălțeanu V. Terminologia magică populară românească. – București: Paideia, 2000, c. 79, 88, 169;

¹⁷ Taloș I. Solomonarul în credințele și legende populare românești // Anuar de lingvistică și istorie literară. – T. XXV. – Iași, 1976, C. 39-53;

¹⁸ Oișteanu A. Ordine și Haos: Mit și magie în cultura tradițională românească. – Iași: Polirom, 2004. – 456 p.;

¹⁹ Помилково вказано джерело, в якому вперше згадується цей термін. Насправді він згадується вперше у 1793 р. [Heiman Tikin Rumänisch-deutsches Wörterbuch, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1985-1989, p. 465.

²⁰ Culiuanu I. Pravila bisericească (numitp cea mică) tipărită in 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. – București, 1885, C. 34;

²¹ Oișteanu A. Ordine și Haos ..., вказ. праця, С. 196-197;

²² Oișteanu A. Ordine și Haos ..., вказ. праця, С. 196-197;

²³ Bălțeanu V. Terminologia magică ..., вказ. праця, С. 25-82, 119; Klein S. Dictionarum Valachico-Latinum. – Budapest, 1944, C. 424;

²⁴ Vulcănescu R. Mitologie română ..., вказ. праця, С. 424;

²⁵ Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / післямова О. Масана. Пер. з нім. – Чернівці: Молодий буковинець, 2000, С. 95;

²⁶ Покровская Л. В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – С. 47;

²⁷ Толстой Н. И. Град // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 535-537;

²⁸ Плотникова А.А. Ветер // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 1. – С. 357-361;

²⁹ Плотникова А.А. Ламя // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 78-79;

³⁰ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004, С. 334-335;

³¹ Oltean D. Religia dacilor ..., вказ. праця, С. 436-437; Sârbu V. Credențe și practici funerare religioase și magice în lumea geto-dacilor. – Galați: Porto-Franco, 1993, С. 60-66;

³² Зеленчук В. С., Попович Ю. В. Антропоморфные обряды у восточнороманских народов (XIX – начало XX в.) // Проблемы истории и культуры. – М.: Наука, 1981. – С. 195-201; Златковская Т. Д. Этнические процессы во Фракии во II тыс. до н. э. // Советская Этнография. – 1964. – № 5. – С. 82-87;

³³ Басанович П. Ломският окръг // Сборник за наука и уметности. – София. – 1891. – Кн. 5. – С. 109; Кацаров Г. Нови антични паметници // Известия на Българското историческо дружество. – 1905. – VI. – С. 116;

³⁴ Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. – София, 1971. – Т. 1. - С. 204;

³⁵ Candrea I.-A. Lumea basmelor. Studii și culegeri de folclor românesc / Ediție îngrijită de A. Olteanu. – București: Paideia, 2001, С. 92-99;

³⁶ Beza M. Paganism in roumanian folclore. – London, 1928, p. 32-36;

³⁷ Olinescu M. Mitologie românească ..., вказ. праця, С. 244-245;

³⁸ Ciubotaru I. H., Ciubotaru S. Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova // Anuar de lingvistică și istorie literară. – Iași. – 1983-1984. – Т. XXIX. – P. 119;

³⁹ Pop D. Obiceiuri agrare în tradiția populară românească. – Cluj-Napoca: Dacia, 1989, С. 164;

⁴⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянской древности. – М.: Наука, 1974, с. 36, 104; Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. – М.: Индрик, 2004, С. 144;

⁴¹ Кашуба М. С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. – М.: Наука, 1978, с. 201;

⁴² Teodorescu G. Poezii populare române. – București: Tipografia Grigore Luis, 1886, С. 129;

⁴³ Oltean D. Religia dacilor ..., вказ. праця, С. 434-435;

⁴⁴ Comșa M. Reprezentări de dansuri rituale getice din s. I î. Ch. // Thraco-Dacica. – 1987. – N: 8. – P. 196;

⁴⁵ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М.: Наука, 1983, С. 136;

⁴⁶ Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești. – București: Elion, 2004, С. 247; Vulcănescu R. Mitologie română ..., вказ. праця, С. 419;

⁴⁷ Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М.: София, 2002, С. 162-180;

⁴⁸ Vulcănescu R. Mitologie română ..., вказ. праця, С. 419;

⁴⁹ Oltean D. Religia dacilor ..., вказ. праця, С. 435;

⁵⁰ Eliade M. Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la misterele din Eleusis / Trad. din l. fr. C. Baltag. – Chișinău: Universitas, 1992. – Vol I. – С. 198, 338;

⁵¹ Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești. – București: Elion, 2004, С. 247;

⁵² Ghinoiu I. Zile și mituri ..., вказ. праця, с. 78, 134;

⁵³ Olteanu A. Școala de solomonie: divinație și vrăjitorie în context comparat. – București: Paideia, 1999, С. 413;

⁵⁴ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004, С. 268-269;

⁵⁵ Stoica-Vasilescu 1970 – Stoica-Vasilescu L. Paparuda // Revista de etnografie și folclor. – 1970. – А. XV. – N: 5. – P. 373-387;

⁵⁶ Vulcănescu R. Mitologie română ..., вказ. праця, С. 417;

⁵⁷ Cuceu I., Cuceu M. Vechi obiceiuri agrare românești. Tipologie și corpus de texte. – București: Minerva, 1988. – 257 p.

Antoniý Moysey

**Written sources and historiography of study
of pluvial ritual of east romance peoples**

The basic scientific works of the Romanian authors, devoted to pluvial ritual (rituals of evocation and distraction of rain and hail) of east romance peoples, such as Caloian, Paparuda, magic actions in execution of Sorcerers and Solomonars and other are examined in the article. The special attention is spared to the debatable questions in relation to etymologic versions, to different approaches of study of this subject. Methodology of study of pluvial rituals of different scientific centers of Romania is presented in the article.

Keywords: *written sources, Romanian historiography, east Romance peoples, rituals of evocation of rain, pluvial ritual.*

Надійшла до редколегії 08.10.2014 р.