

Ритуал закликання зими пастухами в Литві

Регіна Мікштайте-Чичюркене

УДК 398.332.4(474.5)

Regina Mikšaitė-Čičiurkienė. Winter Calling Ritual of Lithuanian Herdsmen. The article describes the winter calling ritual performed by Lithuanian herders. In this article author tries to formulate a new hypothesis of the Muslim-Tatar origin of this ritual.

Keywords: governing of atmosphere, winter calling ritual, herders, interaction of cultures.

Regina Mikšaitė-Čičiurkienė. Piemenų žiemos šaukimo Ritualas Lietuvoje. Straipsnyje analizuojamas Lietuvos piemenų atliekamas žiemos šaukimo ritualas. Jame keliamą hipotezę, kad jis galėjo būti perimtas iš musulmonų tikybą išpažįstančių totorių.

Raktiniai žodžiai: atmosferos valdymas, žiemos šaukimo ritualas, piemenys, kultūrų sąveika.

Розведення та випасання худоби в багатьох європейських народів, особливо в гірських регіонах, вважається одним з основних занять. Литва – це край землеробської культури, де тваринництво є допоміжною галуззю господарства. Ще в першій половині ХХ ст. в Литві пастухували діти. Особливо важкою була доля найманих пастухів. За даними Віталіса Моркунаса, у міжвоєнний період служити починали 5–15-річні хлопчики (упродовж 6–9 років) і 5–14-річні дівчата (упродовж 7–10 років) [17, р. 22–23]. Дослідження побуту пастухів дозволяє стверджувати, що соціальний статус дитини, яка пастухувала, був нижчим, ніж у непрацюючих підлітків або дорослих людей. Випасання худоби на пасовищах, розташованих за межами садиби, та ставлення громади до дітей зумовлювали специфічне становище пастуха [15, р. 35]. У сприйнятті багатьох людей, які займалися цією діяльністю, пастухування було найважчим періодом їхнього життя [19, р. 11].

В опублікованій 1999 року статті Регіни Мяркене «Atmosferos “valdymo” būdai Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje: etnokultūrinio tapatumo savybės» («Способи «управління» атмосферою в першій половині ХХ ст. у Литві: властивості етнокультурної totoжності») розглянуто способи приборкування дощу, граду і грози, які, на думку авторки, у Литві в ХХ ст. мали зв'язок із християнським світосприйняттям [13, р. 208–222]. У запропонованій статті досліджується обряд викликання снігу, а також висувається гіпотеза про вплив духовної культури татар-мусульман на культуру населення Литви, яке сповідує християнство.

Даних про ритуал закликання зими, що його виконували пастухи, досить мало. Одним з найвичерпніших опублікованих джерел є оприлюднена 1930 року у виданні «Mūsų tautosaka» («Наш фольклор») стаття Юргіса Елісонаса «Ožio ceremonijos» («Цапині церемонії») [6, р. 117–126]. Цій темі в міжвоєнний період були присвячені також праці Баліса Бурачаса [2, р. 1023; 3, р. 4] та Антанаса Мажюліса [12, р. 225–226]. У другій половині ХХ ст. їх доповнили локальні інформаційні описи Ельвіри Глямжайте-Дулайтене [7, р. 201–202], Юозаса Шляваса [20, р. 85–86]. На цю тему опубліковано також ряд статей узагальнюючого характеру [4, р. 258–259; 16, р. 104–105]. Наявний матеріал дозволяв по-різному інтерпретувати ритуал закликання зими та висувати ті чи ті припущення щодо його походження.

Під час опрацювання теми були використані матеріали, що зберігаються в зібраннях рукописів відділу етнології Інституту історії Литви (далі – ІІЕС) та Інституту литовської літератури і фольклору (далі – ІЛТ), а також матеріали, зібрані авторкою цієї статті 2009 року під час етнографічних експедицій до Північно-Східної Литви. Вони дали можливість заглибитися в деякі деталі ритуалу. Також використовувалася дуже важлива праця дослідника культури міжвоєнної Східної Литви і Західної Білорусі Станіславаса Крічинскіса «Lietuvos totoriai. Istorinės ir etnografinės monografijos bandymas» («Татари Литви. Спроба історичної та етнографічної монографії»), опублікована 1938 року та перевидана 1993-го [9]. Описані ним магичні способи впливу на погоду спонукали авторку ще раз проаналізувати ритуали закликання зими, що їх виконують литовські пастухи, та висунути дещо несподівану гіпотезу.

Загальні риси ритуалу закликання зими

Наприкінці ХІХ – у першій половині ХХ ст. сезон випасання худоби звичайно тривав від Юрієвого дня (*Jurginių*) (23 квітня) до дня Всіх святих (*Visų Šventųjų*) (1 листопада) [17, р. 145, 169], проте, якщо осінь була теплою, його продовжували до першого снігу або сильніших заморозків. Пастухи з нетерпінням чекали на закінчення випасу, тому що пізньої осені, коли ставало холодніше, без теплої одягу та взуття робота ставала нестерпною.

Очікуючи на перший сніг, пастухи спостерігали за явищами природи, а для того, щоб викликати його, виконували різні обряди. Найпопулярніший з них – водіння білого цапа або барана навколо берези. За даними джерел кінця ХІХ – першої половини ХХ ст., єдиною мотивацією, чому виконувався цей ритуал, було прагнення, щоб випав сніг і закінчилося випасання. Можливо, у дівестів обряду вірили не тільки діти. Про необхідність виконання ритуалу нагадували або старший пастух, який наглядав за ними [3, р. 4], або господарі [ІІЕС, б. 2337, л. 17]. Діти знали від старших пастухів або батьків, як треба його виконувати [ІІЕС, б. 2337, л. 17]. Е. Глямжайте-Дулайтене дослідила, що найчастіше старший з гурту пастухів (або бешкетник) залазив на дерево і закликав швидше вести цапа [7, р. 201]. Ритуал відбувався на узліссі чи в полі; часто необхідною умовою вибору місця була береза, що росла неподалік. Він не мав точно встановленої дати: його виконували на Всіх святих

або приблизно за тиждень після цього свята, ближче до дня Святого Мартина (*Sv. Martyno dienos*) (11 листопада). За джерелами інших авторів важко встановити, у який час доби він тривав, а за нашими даними, у середині ХХ ст. він відбувався після того, як корови лягали по завершенню обіднього доїння, або перед тим, як худобу відправляли додому [ІЕС, б. 2337, л. 8].

Для виконання ритуалу найчастіше обирали білого цапа/козу, а в деяких місцевостях – барана/вівцю. Після того, як овець перестали випасати разом з коровами, для виконання обряду обирали телицю. Інший важливий реквізит ритуалу – дерево. Серед багатьох дерев пастухи віддавали перевагу березі; найімовірніше, через білий колір її стовбура. За твердженням фольклористки Броне Стунджене, «семантично образ берези часто здається більш мотивованим, якщо мати на увазі її білий колір та традиційні твердження, що в багатьох місцях це дерево символізує особливе світіння, блиск» [18, р. 50]. Ось як а пояснила це одна інформантка: «Біла береза означає білий сніг» [ІЕС, б. 2337, л. 18]. За даними етнографічних досліджень, якщо поруч не було берези, то обирали будь-яке інше дерево, наприклад ялівець [ІЕС, б. 2337, л. 14].

Як засвідчують джерела різного характеру, дійство, що його виконували пастухи, можна розділити на кілька основних моментів. Починалося воно з того, що учасники осіяли себе хрестом. Потім старший пастух залазив на дерево і виголошував проповідь, після цього тварину водили навколо дерева. Загалом ролі розподілялися так. Головною дійовою особою обряду ставав найдосвідченіший, найспритніший та красномовний пастух, старший за віком, часто такий, що випасав уже не перший рік. Найменш почесна роль випадала наймолодшому, тому, хто пастухував уперше (як правило, це була дівчинка). Наприклад, у Північно-Східній Литві маленька учасниця обряду мала повзати навколівки, схопивши барана зубами за хвоста [LTA 1722/109], іноді вона мала штовхати тварину ззаду [ІЕС, б. 2337, л. 9].

Ритуал розпочинався, коли старший пастух осіяв себе хрестом. Пастуха, який залазив на дерево для виголошування проповіді, Ю. Елісонас називав «*kuni-gi*» – «ксьондз» [6, р. 121]. Він мав володіти даром імпровізації. Зміст проповіді був однаковий на всьому ареалі поширення обряду: перелік труднощів, що їх зазнали пастухи, сподівання якнайшвидше закінчити сезон випасання й повернутися додому. Для того, щоб прохання було переконливим, «під час проповіді, перераховували лиха всіх пастухів, озвучувалося прохання до Бога і наказ цапові також просити, щоб швидше прийшла зима» [2, р. 1023]. Проповідь, за даними наших досліджень, найчастіше виголошувалася під час ведення тварини навколо берези. Як засвідчують польові матеріали, діти-пастухи разом зі старшими промовляли: «Ціни козу на берьозу. Дай, Бог, снегу і марозу» («Тягни козу на березу. Дай, Бог, снігу і морозу») [ІЕС, б. 2337, л. 10]. Інформант зазначає, що в тій місцевості було село старовірів, і, підслідивши за його мешканцями, пастухи повторювали за ними російською мовою. Ті, хто пастухували в середині ХХ ст., не

виголошували складних промов і не пам'ятають, щоб старшого з-поміж них називали ксьондзом. Пастухи просто зверталися до Бога, щоб швидше похолодало і вони могли поїхати додому [ІЕС, б. 2337, л. 14]. Ті, кому доводилося пасти худобу в 40–50-х роках ХХ ст., зовсім не згадують про коли-небудь виголошену проповідь. З відмиранням обрядовості ця частина церемонії, імовірно, перейшла в загальне звертання пастухів до тварини. У середині ХХ ст. в Північно-Східній Аукштайтій перед початком обряду всі пастухи зверталися до тварини з питанням, коли прийде зима [ІЕС, б. 2337, л. 2], потім водили її навколо берези.

Інші виконавці ритуалу водили білого цапа або барана. За даними наших досліджень, для цього обирали сильніших пастухів, адже тварина зазвичай шосили опиралася. Тому зважали на її норов, часто обирали «спокійну, яка допускає до рук» [ІЕС, б. 2337, л. 2]. Це відбувалося в такий спосіб: два пастухи брали тварину за роги й тягли; одного (переважно молодшого й легшого або дівчину) садили на спину, щоб імітувати їзду верхи; ззаду ще один пастух штовхав або хапав тварину зубами за хвоста. Інформантка, яка сама брала участь в обряді, згадує, що їхала верхи на барані [ІЕС, б. 2337, л. 5].

Найганебнішою була роль у того, хто хапав зубами тварину за хвоста. За даними Е. Гляжжайте-Дулайтене, ця тварина мала випорожнитися, інакше пророцтво не здійснилося б [7, р. 202]. Ю. Елісонас наводить ще одну умову: «Прикушуючи цапа за хвоста, слухали його мекання. Якщо цап мекає – кажуть, що швидко випаде сніг» [6, р. 120]. Як засвідчує цей дослідник, під час ритуалу часто знущалися з тварини: «Зловлять козу, кладуть їй на роги деревинку і підпалюють її» [6, р. 118]; іноді тварині погрожували: «Ти, цапе біловолосий, проси Бога, щоб сніг був, а якщо не буде, ми тебе відлупцюємо» [6, р. 118]. Експедиційні матеріали підтверджують, що в околицях м. Зарасай цапа били й щипали, щоб він голосніше мекав, тобто краще просив снігу [ІЕС, б. 2337, л. 10].

У ритуалі водіння цапа інші пастухи брали участь як учасники процесії: «чотири пастухи, скрутивши деревини, як свічки, супроводжують його по двоє з обох боків» [6, р. 120], «інші два пастухи ідуть поряд із цапом і тримають ліхтарі, зроблені з деревинки, ніби свічки» [2, р. 1023]. Учасники процесії співали пісню, у якій вихваляли тварину та нагадували їй, чому все це відбувається. При цьому вони по черзі повторювали певні звуки («гм», «пір») [21, р. 39]. Варто зазначити, що під час ритуалу дотримувалися принципу ієрархії: першим текст промовляв найкмітливіший, а той, хто не міг належним чином вимовити повторів, зазвичай молодший, або хто пастухував перший рік, «діставав батоном по литках» [21, р. 39]. У зафіксованих піснях іноді повторюється текст: «Чорна корова – молоко біле, чи не диво?» Слухачі під березою мали відповісти: «Диво, диво, як не диво» [11, р. 179]. Аналізуючи ці тексти, Юргіта Маціяускене-Бонда першою звернула увагу на повторюване в них запозичення зі слов'янських мов – *dyvai* (буквально – дива), тоді як у фольклорі

південних слов'ян синонім цього слова – *чудо* – вживається при бажанні вплинути на погоду [11, р. 179]. Дослідниця зазначає, що підкреслювана під час ритуального співу пастухів чорна масть корови також не є випадковою, тому що в литовських загадках хмара часто постає як чорний бик/корова/телиця: «*Juoda karvė dangų laižo*» («Чорна корова небо лиже») [11, р. 179]. Згадки про чорну корову є також у віруваннях, пов'язаних із прогнозуванням погоди: «*Jeį genant pamo pirma eina juoda karvė, ryt bus gražus oras, jei ne – negražus*» («Якщо дорогою додому першою іде чорна корова, завтра буде гарна погода, якщо ні – погана»). Авторка розмірковує, що чорна корова в цих віруваннях аналогічна чорній хмарі, і можна вважати, що в піснях пастухів вислови «*juoda karvė*» («чорна корова»), «*baltas pienas*» («біле молоко») не тільки були грою слів, але й мали магічне значення [11, р. 179].

Важливим був напрям руху під час водіння цапа та кількість пройдених кіл, яка залишилася без змін до часу зникнення ритуалу. За даними джерел різних періодів, тварину водили за рухом сонця – «*kaip saulė teka*» («як сонце сходить») [IES, b. 2337, l. 15]. Проте авторці цієї статті вдалося знайти два джерела, де зазначено, що тварину вели задом наперед. Б. Бурачас пише, що «двоє пастухів тягнуть цапа, зав'язавши вербові налігачі на рогах» [2, р. 1023], «тричі його задом наперед обводили навколо берези» [IES, b. 1051, l. 31]. Інформанти переважно розповідають, що ритуал виконувався тільки один раз і після цього очікували на результат. Якщо його не було, то обряд не повторювали. Приблизно в 30–40-х роках ХХ ст. ритуал закликання зими й водіння тварини перетворився на жарт, тому інформанти й згадують про це з усмішкою [IES, b. 2336, l. 89].

Походження і значення ритуалу

У 30-х роках ХХ ст. з'явилися перші дослідження про ритуал закликання зими, що його виконували пастухи осінньої пори. Ю. Елісонас, який у статті «*Ožio seremonijos*» («Цапині церемонії») подав 19 його описів, обряд водіння цапа навколо берези трактував як слід минулого. Автор вважав, що діти-пастухи перейняли обряди, виконувані колись дорослими [6, р. 117–126]. Б. Бурачас у статті «*Ožys dievų sniego išprašo*» («Цап випрошує в богів сніг») розповідає, що восени литовці, женучи худобу назад до хлівів, жертвують богам цапа, дякуючи за надану можливість її вигодувати, а також просять для неї погожої зими, ситних кормів і захисту від хрестоносців (рицарів ордену хрестоносців, які нападали на Литву) [2, р. 1023]. У статті наводиться пісня про жертвоприношення цапа, яку записав 1865 року в околицях Кведарни ксьондз Тамулявічюс із місечка Вейвірженай у Жемайтії. Б. Бурачас пов'язує її з ритуалом закликання зими, що його виконували пастухи. Він зазначає, що це «відгомін обрядів і звичаїв далекого минулого, які перетворилися на народну гру» [2, р. 1023]. Зв'язки із зазначеною піснею акцентували й інші автори, котрі досліджували обряд «білого цапа». Антанас Мажюліс у статті «*Rudeninė ožio šventė*» («Осіннє свято цапа») [12, р. 225–226] наводить пісню про

жертвоприношення цапа, на яку вказує також Б. Бурачас, тільки тут зазначено іншого її записувача (ксьондз Казімераса Яунюса) та інше місце фіксації (м. Швекшна). Пісню датовано ХІХ ст. Автор статті, посилаючись на «Литовську енциклопедію» [10, р. 147–156], стверджує, що «ця пісенька жертвоприношення цапа якраз, здається, розкриває таємничу завісу, адже саме обряди закликання зими, що їх виконують пастухи дуже легко могли виникнути з обрядів жертвоприношення цапа на честь богів, а саме цап був улюбленою жертвою для богів» [12, р. 226]. Крім того, дослідник дійшов висновку, що вислови «*oži išvedė*» («цапа вивели») та «*oži paliko*» («цапа залишили») «походять із християнської сповіді і їх, мабуть, слід виводити з культу цапа, де цапині свята, які справляють пастухи, є відблиском давніх обрядів жертвоприношення цапа, тому що представники старшого покоління ще пам'ятають залишки обрядів» [12, р. 226].

У другій половині ХХ ст. з'явилося більше досліджень, присвячених цьому обряду. Походження і значення ритуалу вивчала Даля Урбонавічене. В опублікованій 1997 році статті «*Vasaros ciklo lietuvių etnochoreografija*» («Литовська етнохореографія літнього циклу») вона гіпотетично пов'язує водіння й биття цапа з принесенням у жертву худоби під час осіннього свята врожаю [23, р. 41]. Посилаючись на дані з особистого архіву Йонаса Вайшкунаса, авторка повторює ці припущення також і в монографії «*Lietuvių areiginė etnochoreografija*» («Литовська обрядова хореографія») [22, р. 376–381]. Лібертас Клімка називає розглядуваний ритуал закликанням зими, зважаючи на символіку білого кольору: біла береза, білий цапик – отже, скоро скрізь усе буде білим [8, р. 333–335]. Він пов'язує ритуал водіння цапа з жертвним поклонінням силам природи, стверджуючи, що це подяка за всі блага осені, а також порівнює обряд зі звеличуванням цапа в піснях дорослих. Автор указує на джерела, що засвідчують культуру Пруссії ХІ ст., а ще на опубліковану Тамулявічюсом пісню, де подаються відомості про осіннє жертвоприношення цапа. Після хрещення Литви це важливе осіннє свято, на думку Л. Клімки, збіглося з днем Святого Мартіна. Дуже важливий у минулому ритуал перетворився на дитячу гру. Автор звернув увагу на поширені в усій східній частині Литви ігри пастухів із цапиком. Ю. Маціяускене-Бонда в статті «*Lietaus ir sniego šaukimas bei nuvarymas lietuvių vaikų folklore*» («Закликання та проганяння дощу й снігу в литовському дитячому фольклорі») [11, р. 177–179] подає зовсім нове тлумачення церемонії водіння цапа. Вона першою повела мову про елементи магії, відзначила білий колір, який мав символічне значення в цьому ритуалі: біла коза/баран/береза → білий сніг.

Аналізуючи давні балтійські джерела, у яких згадується про жертвоприношення цапа або барана, можна запропонувати чимало інтерпретацій функціонального значення обряду. З іншого боку, культурна трансляція може відбуватися не тільки вертикально або горизонтально, але й шляхом міграції [14, р. 6–9]. Пошуки походження ритуалу водіння білого цапа можна продовжити

в культурах інших етносів, зокрема татар. Прибула до Литви більш ніж шістьсот років тому татарська людність подарувала литовській культурі чимало явищ зі своєї духовної та матеріальної спадщини. За даними багатьох дослідників, татари жили відокремлено. На думку Тамари Байрашаускайте, «від остаточної інтеграції, повного ототожнювання себе з литовським суспільством татар вберегли внутрішні зв'язки, які сприяли розумінню суспільством, а також самими татарами, відмінності їх етнічного походження і віросповідання. Ця відмінність заважала інтенсивному проникненню чужих впливів до організації релігійного життя, традицій і звичаїв татар» [1, р. 220]. Отже, литовське населення мало значно менше можливостей для переймання звичаїв етнічної групи, яка сповідувала іслам. Проте це припущення спростовують етнографічні описи татар.

Станіславас Крічинскіс, який ретельно дослідив звичаї цієї спільноти, зазначав, що в татар є звичай, пов'язаний з городництвом і сільським господарством. Автор зазначає, що з метою викликання дощу біля річки жертвують чорного барана, а ясної погоди на пагорбі – білого. В околицях Ашмяни* до обряду долучаються навіть православні селяни, які вірять у магічну силу мусульманських молитов. За словами автора, «коли врожаю загрожувала посуха, татари в околиці у складчину купували чорного барана. [...] В умовний день надвечір натовп татар, тримаючи барана за роги, суне на берег річки або річечки. Там мусульмани, стоячи рядами, під керівництвом мулли або муедзіна співають молитву “*tekbirq*” (“текбіра”). Мулла одягнений у вивернутий одяг, що має назву *džubq* (“джуба”). Православні селяни, що беруть участь в обряді, стоять окремим гуртом і часто хрестяться й моляться. Після цього один з татар ріже барана» [9, р. 216]. Ще 1937 року чорних баранів жертвували і в Литві, у розташованих біля самого Вільнюса татарських селах Нямежис, Сорок Татар; білого барана жертвували рідше, проте такі випадки траплялися в Нямежисі. Жертвоприношення барана відоме і в інших поселеннях татар, розташованих неподалік від Литви, а також серед волзьких татар і османських турків [9, р. 215–217]. Автор пов'язує ці обряди з часами шаманізму і стверджує, що вони походять від давніх вірувань, які збереглися і з поширенням ісламського культу, тому що для середньоазійських племен погода була такою ж важливою, як і для сучасних тюрків-землеробів [9, р. 218].

Ця проблема була актуальною і для дітей-наймитів із селянських родин у першій половині ХХ ст., особливо для тих, які страждали від холоду, голоду, недосипання, жорстокого ставлення господарів [15, р. 28–36]. Тому литовці, білоруси, поляки й росіяни, що сповідували католицьку або православну віру, водячи білого цапа або барана навколо берези, прагнули дочекатися снігу. Аналогії знаходимо також і в ритуалі, що його виконують татари. Як і татари, представники зазначених вище спільнот послуговувалися способом симільної

магії (обряд коло річки = дощ; обряд на пагорбі = ясна погода; обряд коло берези = сніг; жертвується білий баран = ясна погода; жертвується чорний баран = дощ). На відміну від татар, у литовських пастухів ритуалом керував старший, авторитетний пастух, який прагнув швидше закінчити сезон випасання. Таке вираження сили впливу пастуха пояснює й І.-Р. Мяркене. Вона зазначає, що записані в першій половині ХХ ст. вірування про грозу і *Perkūnq* (Пяркунаса), який її викликає, колись функціонували серед дорослих, а згодом дедалі частіше переходили до сфери вірувань дітей і підлітків [13, р. 217]. Щоправда, жертвоприношення стало лише імітацією. Важко повірити, що пастухам у той час було дозволено приносити справжню жертву.

Взаємозв'язок між жертвоприношенням тварини та магічним обрядом впливу на погоду (а не з календарним святом), на нашу думку, є більш переконливим. Це дозволяє висунути гіпотезу, що ритуали сучасних пастухів, найімовірніше, пов'язані з культурою давніх кочівників. Це підтверджує спостереження С. Крічинскіса про росіян-старовірів, які брали участь у ритуалі татар-мусульман. Детальніші відомості про церемонію водіння цапа (а в Південній Аукштайтії, яка межує з місцями проживання татар, – барана), що були зафіксовані під час етнографічних експедицій, надали інформанти росіяни. Яку саме тварину обирали для обряду, імовірно, не мало вирішального значення і серед татар. Адже татари з Новогрудка із цією метою жертвували бика або корову [9, р. 219].

Татари, які поселилися в Литві, не тільки були вправними воїнами, але й займалися тваринництвом – розводили корів, овець і кіз, що давали сировину для татарчинбарів [9, р. 130]. Вони, очевидно, від предків зберегли також обряд, завдяки якому намагалися змінювати погоду. Можливо, беручи участь у такому магічному ритуалі татар-мусульман, представники християнського населення Литви могли виробити обряд, що відповідав природним умовам цього краю і потребам пастухів. Підтвердження цих припущень можна отримати шляхом проведення детальніших досліджень за межами Литви з одночасним аналізом звичаїв татар, які мешкають у Литві й сусідніх державах.



* На території Білорусі, білоруська назва – Ошмяни [прим. перекладача].

Висновки

Грунтуючись на проведених авторкою статті під час етнографічних експедицій 2009 року дослідженнях, на відомостях рукописних і опублікованих джерел, на працях інших авторів, які характеризують ритуал закликання зими, проводячи порівняння з даними С. Крічинська, який вивчав татарську культуру, а також з даними інших

учених, можна висунути нову гіпотезу походження обряду закликання зими. На підставі аналізу його форми і структури, а також того факту, що в ритуалі татар-мусульман брали участь християни, можна дійти висновку, що з метою впливати на зміну погоди литовці, поляки, росіяни могли виробити новий ритуал, який відповідав природним умовам Литви і потребам пастухів.

Література

1. *Bairašauskaitė T.* Lietuvos totoriai XIX amžiuje. – Vilnius, 1996.
2. *Buračas B.* Ožys dievų sniego išprašo // Naujoji romuva. – 1930. – Nr 17.
3. *Buračas B.* Piemenėliai šaukia žiemą // Ateitis. – 1943. – Nr 292.
4. *Dundulienė P.* Lietuvių šventės: tradicijos, papročiai, apeigos. – Vilnius, 1991.
5. *Dundulienė P.* Lietuvių etnografija. – Vilnius, 1982.
6. *Elisonas J.* Ožio ceremonijos // Mūsų tautosaka. – 1930. – T. 2. – P. 117–126.
7. *Glemžaitė-Dulaitienė E.* Kupiškėnų senovė: etnografija ir tautosaka. – Vilnius, 1958.
8. *Klimka L.* Tautos metai. – Vilnius, 2008.
9. *Kričinskis S.* Lietuvos totoriai. Istorinės ir etnografinės monografijos bandymas / iš lenkų kalbos vertė Tamara Bairašauskaitė. – Vilnius, 1993.
10. Lietuviškoji enciklopedija. – Kaunas, 1934. – T. 2.
11. *Macijauskaitė-Bonda J.* Lietaus ir sniego šaukimas bei nuvarymas lietuvių vaikų folklore // Tautosakos darbai. – Vilnius, 2006. – T. XXI. – P. 169–182.
12. *Mažiulis A.* Rudeninė ožio šventė // Ateitis. – 1938. – Nr 4.
13. *Merkiene I.-R.* Atmosferos «valdymo» būdai Lietuvoje XX a. pirmojoje pusėje: etnokultūrinio tapatumo savybės. Etninė kultūra ir tapatumo išraiška. Etnologiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1992, 1993 ir 1995 metais // Mokslo aidai. – Vilnius, 1999. – P. 208–222.
14. *Merkiene I.-R.* Gyvulių ūkis XVI–XX a. Etninės patirties ištakos. – Vilnius, 1989.
15. *Mikškaitė-Čičiurkienė R.* Kai kurie piemenų kasdienybės bruožai XIX a. pabaigos – XX Aukštaitijoje // Liaudies kultūra. – 2009. – Nr 3. – P. 28–36.
16. *Milius V.* Žiemos šaukimo ceremonijos. Lietuvių etnologijos bruožai. – Vilnius, 1964.
17. *Morkūnas V.* Nuo tamsos ligi tamsos. – Vilnius, 1977.
18. *Stunžienė B.* Medžių simbolika dainose // Darbai ir Dienos. – Kaunas, 1996. – T. 3 (12).
19. *Šaknys Ž.-B.* Kalendoriniai ir darbo papročiai Lietuvoje XIX a. pabaigoje – XX a. antrojoje pusėje. – Vilnius, 2001.
20. *Šliavas J.* Žeimelio apylinkės. – Kaunas, 1985.
21. *Tuskenytė O.* Ožkos vedimas aplink beržą // Anykščiai. – 1992. – Nr 3.
22. *Urbanavičienė D.* Lietuvių apeiginė etnochoriografija. – Vilnius, 2000.
23. *Urbanavičienė D.* Vasaros ciklo lietuvių etnochoreografija // Liaudies kultūra. – mįsto, 1997. – Nr 5. – P. 35–46.

Джерела

IES – Lietuvos istorijos instituto Etnologijos skyriaus rankraštynas (зібрання рукописів відділу етнології Інституту історії Литви).

LTA – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto rankraštynas (зібрання рукописів Інституту литовської літератури і фольклору).

Переклад з литовської Аушрале Тараненко