

ДО ПИТАННЯ ПОХОДЖЕННЯ ОБРЯДУ «КАЛОЯН» У КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОМУ ФОЛЬКЛОРІ МОЛДОВАН ТА РУМУНІВ БАСАРАБІЇ

Анотація. Стаття з'ясовує походження молдавсько-румунського обряду «Калоян» у співставленні з його слов'янськими аналогами. Особлива увага звертається на питання семантики ритуалу та поетики текстів.

Ключові слова: «Калоян», обряд, глиняна лялька, жертва, агент роду, магія, замовляння, міфічний персонаж, імітація.

Анотация. Статья выясняет происхождение молдавско-румынского обряда «Калоян» в сопоставлении с его славянскими аналогами. Особое внимание обращается на вопрос семантики ритуала и поэтики текстов.

Ключевые слова: «Калоян», обряд, глиняная кукла, жертва, агент рода, магия, заговоры, мифический персонаж, имитация.

Summary. The article clarifies the origin of the Moldovan-Romanian rite "Kaloyan" in comparison with its Slavic analogues. The special attention concentrated on a question of semantics of ritual and poetics of texts.

Key words: "Kaloyan", rite, clay doll, victim, agent type, magic, charms, mythical character, imitation.

З найдавніших часів людина намагалась якось впливати на природу, щоб пристосувати її до власних потреб. З часів утвердження відтворюючого господарства вона намагалась вплинути на аграрну сферу випрошуванням у природних сил вологи та тепла. Первісна аграрна магія будувалась за відомим ще примітивним мисливцям принципом «я тобі, ти мені». За подібним принципом побудовані всі обряди викликання дощу, які сукупно за назвою болгарського обряду дістали назву додольських. У молдовській та румунській календарних обрядовостях Басарабії до ритуалів з такою семантикою відноситься «Калоян».

Обряд «Калоян» у молдован та румунів Басарабії полягав у ритуальному похованні та відкопуванні (через деякий час) антропоморфної ляльки, її потоплення в річці. Вся процесія супроводжувалась певними магічними текстами голосінь.

Схожі ритуали відомі багатьом народам від Західної Європи до Індії: українцям, білорусам, росіянам, молдованам, румунам, болгарам, гагаузам Республіки Молдови, народам колишньої Югославії (Сербії, Воеводини, Македонії, Хорватії), грекам, албанцям, індійцям та народам Дагестану. Еквіваленти обряду в кожному з названих етносів мають, як спільні, так і відмінні риси. Однак всіх об'єднує основна ідея цих обрядодійств – жертвоприношення, яке, на думку З.Кудрявцевої, походить із загального контексту найпримітивніших проявів залагодження стосунків між людиною і доволишніми силами природи, які можуть сприяти його добробуту [10; с. 30].

Питання вивчення обряду «Калоян» та його аналогів в слов'янській та романській науках торкалося багато вчених, проте й до сьогодні у науковій літературі не існує чітких позицій, як щодо його семантики, тематики та поетики текстів, так і стосовно походження й етимології назви, в чому і полягають мета та завдання роботи. Значно ускладнює дослідження обряду той факт, що дані про його проведення досить пізно потрапили до науко-

вих праць (приблизно з 30-40 – х рр. XIX ст.). Найперші згадки про Калояна знаходимо в «Описі Молдови» Д.Кантеміру. Окремі намагання студіювати названий обряд репрезентують дослідження Д.Олтяну, Л.Клейна, В.Сирбу, Р.Вулканеску, І.Дрегушанула, В.Зеленчука, Ю.Поповича, І.Гімпою, А.Мойсея.

У багатьох наукових розвідках вчені намагалися встановити хронологію найперших жертвоприношень. Так, наприклад, обряд жертвоприношення на території України не виходив з ужитку, починаючи з верхнього палеоліту [10; с. 33]. Молдавсько-румунський обряд Колоян в його етнографічно атрибутованій формі полягав у принесенні в жертву антропоморфної глиняної ляльки.

Найраніші знахідки антропоморфних ляльок на території Румунії археологи датують IV – III ст. до н.е.. Відомий румунський археолог В.Сирбу, картографуючи поширення дакських антропоморфних фігурок, знайдених під час археологічних досліджень, констатував їх переважне розташування у IV-III ст. до н. е. у східній та південній зонах Карпат. У II ст. до н.е. I ст. н.е. простежується їхнє проникнення в інші зони [18; с. 60-61]. Однак сучасський дослідник І.Дрегушанула наполягав на більшій заглибленості обряду, ніж «дакські посланці» часів жерця Зал Мокса. Він пов'язував ритуальну ляльку Калояна зі знахідками докукутенського періоду, а саме статуетками, захованими по кутах осель, під ватрами або на ланах [14; с. 25]. Зрозуміло, що перш ніж у ролі жертви утвердилася лялька замість колишньої людської жертви, часу спливило немало. Оскільки ж у дотрипільсько-кукутенський період предки українців, молдован та румунів входили до спільного середземноморського культурного ареалу, а отже й мали спільну обрядову практику, тривкість цієї традиції, що вже пройшла тривалу трансформацію на шляху дискретизації, поглиблюється одразу на 3 тисячоліття.

На території Басарабії ритуал активно проводився до початку минулого століття, а вже в

XX ст. похорони ритуальної ляльки поступово почали перетворюватись на дійство ігрового фольклору.

В басарабських селах головного атрибута процесії, тобто ляльку-Калояна виготовляли з глини, іноді прикрашали її шкаралупами яєць, які мають самостійну жертвну семантику. Робили її за людською подобою, розміром у немовля. Ймовірно, така лялька – це субституція живої людини, яку приносили божеству родючості задовго перед тим. Хоча З.Кудрявцева, досліджуючи аналогічні українські купальські жертви (Марену та Купала) й порівнюючи їх із молдавсько-румунським Калояном, зазначала, що ці антропоморфні опудала – не можуть бути заміною колишніх людських жертвоприношень оскільки означені конкретними теонімами, а не людськими іменами [10; с. 49]. Отже, виходить, що в такий спосіб залякували самих богів, вимагаючи від них належних благ.

В календарно-обрядовому фольклорі українців на купальські свята жертви вегетаційному божеству (Купала та Марену) на відміну від «Калуяна» виготовляли не з глини, а з соломи. За свідченнями молдавського інформанта з території Басарабії, в їхній місцевості соломяне опудало або опудало з лахміття старі люди інколи робили, коли не було дощу, але називали його не Калояном, а Папарудою [5].

Слід зазначити, що між обрядами Купала та Калояна, крім ідеї жертвоприношення, нічого спільного не прослідковується. Купало має ширше функціональне означення, в основі якого, крім аграрних (хліборобських) мотивів, наявні ще охоронно-апотропоїчні та шлюбні. Тому еквівалентом українського Купала швидше виступає молдавсько-румунський обряд «Синзеніє» або «Дрегайка», в основі якого лежав вегетаційний культ. Головний антропоморфний персонаж обряду Дрегайка – аграрне божество, яке оберігало засіяні хлібом поля [17; с. 122-123]. В загальномолдавській обрядовій практиці її роль виконувала молода незаймана дівчина, яка обходила всі лани. В цей день молдовські дівчата, так само, як українські на Купала, вгадували свою долю за допомогою вінків із «синзиєне» (жовтих польових квітів, що розквітають в цей день). На відміну від українського обряду Купала тут відсутнє ритуальне вогнище, яке натомість розпалювалося на Фокурел (перед початком запустів, у той же день, що й Масниця).

«Калоян» був поширений майже на всій території проживання молдован та румунів (Басарабії, Буковини, Молдови, Мунтенії, Добруджи). В Басарабії він зберігся в пам'яті старожилів лише в найбільш консервативних місцевостях, віддалених від впливу іншоетнічних культурних осередків. До таких сіл відносяться: Орлівка, Лиманське, Утконісівка, Озерне, Комишівка, в меншій мірі Плавні, Дмитрівка, Червоний Яр. Всі інші села романського походження, цього регіону, будучи меншиною серед інших культур, зазнали серйозної модифікації в обрядовій сфері. В ре-

зультаті цього вони, з одного боку, мало, що перейняли від чужих культур, з іншого – не змогли повноцінно зберегти та розвивати традиційну спадщину своїх пращурів. Однак це змогли зробити мешканці вище згаданих місцевостей. Їхня традиційна і стала обрядовість характеризується меншою варіативністю. Саме тому в обрядодійстві «Калоян» тут не зустрічаються суттєві відмінності в його номінації та способі проведення, чим обряд і відрізняється від його буковинських аналогів, для яких характерні поліваріантність та полісемантичність.

Назва обряду «Калоян» на означення антропоморфної ляльки зустрічається і в болгарській обрядовій традиції з незначними відмінностями: «Кольянка», «Кольенко», «Кольенчу» та «Германчю» тощо, які семантично ближчі до весняного «Миколая». Серед болгарських дослідників поширена думка, що оскільки обряди Калоян і Герман за ареалом поширення збігаються з територією розповсюдження північної групи фракійських племен, коріння названих обрядів лежать в язичницькому минулому народів балканської історико-етнографічної області [12; 228]. Однак, на нашу думку, якщо такі обряди і мають спільне походження, то в процесі еволюціонування, вочевидь, насамперед в міру кліматичної різниці, зазнали певних модифікацій в обрядодійстві, тому мають істотні відмінності.

В Басарабії на означення цього жертвного ритуалу використовували лише назву «Калоян», на відміну від загальнорумунського обряду, для номінації якого характерна ціла низка найменувань: Калоян, Калайман, Засуха, Батько сонця, Мати дощу, Бабка дощу, Мати засухи, Лялька, Пелегіс, Небіщик, Мучениця, обряд викликання дощу, похорони ляльки, Синджеорз. На нашу думку, така розмаїтість у номінації одного і того ж обряду пов'язується з процесом контамінації на території Румунії двох різних обрядодійств «Калояна» та обряду викликання дощу «Папаруди», які відрізняються один від одного як семантично, так і типологічно. На ці відмінності звертали увагу Д.Олтяну та Л.Стойка-Василеску, за що були гостро покритиковані румунськими дослідниками. Зокрема А.Мойсей, підтримуючи переважаючу румунську наукову тенденцію, вважає міркування Д.Олтяну та Л.Стойка-Василеску безпідставними, апелюючи на недостатність охоплення ними всього ареалу поширення цих обрядодійств, що й призвело до таких неточностей. Однак й сам дослідник не зміг дати логічного пояснення спорідненості «Калояна» та «Папаруди» [11; с.].

Проводився «Калоян» в басарабських молдован та румунів на третій четвер після Пасхи, а отже, приурочувався до певної календарної дати, чого не можна сказати про його буковинські еквіваленти. А.Мойсей, досліджуючи календарну обрядовість «східно-романського населення Буковини», неодноразово доводить оказіональність проведення названого обряду [11; с. 102]. Вже тільки цього достатньо

для зваженішої дискусії, а не закидання в недостатній обізнаності авторів. Не можна проігнорувати й припущення румунського дослідника І.Гіною, який вважає, що спочатку обрядодійство було прикріплене до чіткої дати і лише в процесі еволюціонування перейшло до рангу okazіональних [16; с. 231]. На нашу думку, це могло статися якраз внаслідок контамінації календарно детермінованого обряду Калояна з okazіональною Пеперудою. На користь припущення І.Гіною свідчить і факт функціонального значення обряду – принесення жертви вегетаційному божеству, яке, за усвідомленням первісних людей, сприяє доброму врожаєві. Така необхідність в офірі небесним силам мала найбільше значення під час вегетації та дозрівання сільськогосподарських культур. Жертва в вигляді глиняної ляльки мала не лише відвернути посуху, як вважає переважна більшість дослідників, адже це функції румунської Пеперуди чи слов'янської Додоли, а й захистити від надмірного дощу, граду, сильних вітрів, мору, а також і від підтоплення та повеней в найнебезпечніший період розливання Дунаю та Дністра, спричиненого дощами на початку літа, від яких мешканці Басарабії часто потерпають і в наші часи. Таке ж призначення жертви зокрема спостерігаємо в стародавніх єгиптян, які під час весняної повені Нілу приносили офіру водяній стихії. Віра в те, що річка, розлившись навесні, не спаде, доки не прийме жертви, існувала в багатьох індоєвропейських народів ще й донедавна.

Однак існує і чимало думок про генетично інші витоки цього звичаю. Одні вчені вважають, що глиняна лялька – це персоніфікація шкідливих стихій, що заважали розвиватися рослинності [1; 223-226]. Інші пов'язують цей образ із язичницькими уявленнями про «заставних» небіжчиків, тобто померлих неприродною смертю, з похованням яких усувається небезпека шкідливого впливу з їхнього боку [3; с. 351]. Так зокрема М. та С. Толстие, досліджуючи обряд викликання дощу на Поліссі, зазначали, що обрядова лялька служить ремінісценцією давніх вірувань, згідно з якими заборонялося ховати самогубців на священному місці – цвинтарі (первинно на будь-якій землі), адже таким вчинком вони гнівали богів. Тому, при несприятливих кліматичних умовах, переважно під час засухи, тіло відкопували і кидали у річку, вказуючи цим Божеству на недостатність вологи [13; 81-95]. За цією логікою, ідеологічну першооснову обрядів з імітацією поховання, до яких належить і «Калоян», можна вбачати і в культурі предків. Адже думка про те, що поховані з дотриманням ритуалу небіжчики сприяють живим, поширена в межах усєї хліборобської культури.

Представники міфологічної школи – брати Я. і Й.Грімми а за ними й О. Афанасьєв розглядали обряд поховання глиняної ляльки як драматизацію міфу про боротьбу зими з літом. Точка зору про зв'язок обряду поховання глиняної ляльки з ідеєю вмираючого і оживаючого божества рослинності була вперше висунута англійським етнологом Дж.Фрезером і отримала свій розвиток в досліджен-

нях багатьох учених, у їх числі і в працях молдавських етнографів. В.Зеленчук на основі цієї вихідної тези ототожнював молдавського Калояна з подібними обрядами південних і східних слов'ян [8; с. 235]. Аналогічної думки дотримувався О.Воропай, який ототожнював молдавського «Калояна» з українським «Кострубом», якого автор називає найцікавішим з великодніх гагілок, що характеризує похорони зими. Обидва образи дослідник пов'язує типологічно ще й із старогрецьким Адонісом. Свято на честь Адоніса греки святкували ранньої весни, в кінці лютого або на початку березня. Жінки плакали над лялькою, що уособлювала померлого Адоніса. В його образі учасники ритуалу оплакували смерть природи в літню спеку або восени і раділи з приводу її воскресіння навесні [2; 239].

Важливим для розуміння природи та семантики жертвоприношень є постать адресата та послання до нього. А. Мойсей, схиляючись до балакано-фракійського походження обряду «Калояна», зазначає, що головний образ названого обряду – символом дакійського божества Гебелейзіс-Небелейзіс [11; с. 110]. Цей бог, який, за М.Еліаде, уособлював, з одного боку, Бога грози та плодючості, з іншого, ототожнювався з фракійським божеством Залмоксісом [15; с. 66].

Про звичай умертвіння послання у стародавніх гетів розповів Геродот. Агента вибирали за жеребом та відправляли до вищого Божества – Залмоксіса, йому доручали передати богові все, чого потребує громада. Посланець вважався у гетів найбільш достойним членом громади, а його смерть сприймалася як подвиг, здійснений для загального добробуту [4; с. 265-266].

Для досягнення бажаного результату в обряді, звичайно вживалися формульні тексти, які склали невід'ємний компонент обряду Калояна в цілому. За своєю структурою це переважно дванадцятискладові вірші з формулою (3+3). Ці короткі замовляння речитативного характеру за своєю специфічною композиційною структурою різняться від простих молитов (в яких відсутній наказовий елемент), адже в них, бажане уявляється фактом уже виконаним. Проте обох об'єднує спільна іманентна могутня сила слова. До основних складників таких замовлянь можна віднести: звертання (*Калуяне, Яне/Калуяне, Гостояне!*), епічну частину (опис народження героя, його призначення), ліричну частину та кінцеві слова (*Ах! Ах! Ах! Ах!*). Лірична частина складається з простих побажань, точніше наказів (*Встань, встань!*) в третій особі, що стосується об'єкта в другій особі. Е.Кагаров, досліджуючи специфіку okazіональних уснопоетичних текстів зазначав, що такі твори не виявляють ніякої означеної ритмічної схеми і поєднуються в більші або менші групи за найбільшою серед них частиною на основі так званої риторичної рими – аналогічного укладу слів у паралельних рядках. Правильні звукові рими у строфах, зазначає фольклорист, з'являються доволі рідко, значно частіше трапляються асонації та однозвучність (парисон) [9; с. 62].

У молдован та румунів Басарабії виконувалися вони жінками під час всієї процесії. Жінки оплакували гірку долю міфічного персонажа : Caluene, Ene./ Te-a făcut măta-n buriene./ Prin rădurea rară./ Cu inima amară./ Prin rădurea deasă./ Cu inima arsă./ Ah! Ah! Ah!// Калуяне, Яне./ Зачала тебе мати в бур'яні./ У рідкому лісі./ Із тугою на серці./ У густому лісі./ Із каменем на серці./ Ах! Ах! Ах!// [7]. Зачаття в *травях* підтверджує вегетаційне значення «посланця». Ліс, де герой був зачатий та в деяких місцевостях похований і служить межею між цим світом та потойбічним, виявляє асоціативний зв'язок Калоюна з місцем поховання предків. Як агент роду, він повідомляв божеству рослинності про всі прохання людей.

На текстуальному рівні прослідковується і фалічний культ обряду: Caluene, Tostoene./ Te-a făcut măta-n buriene./ Cu două poame ferte./ Cu una tare./ Cu una moale./ Până dimineață./ Să nu să se scoale!// Калуяне, Тостояне./ Зачала тебе мати в бур'яні./ Із двома гронами винограду./ З одним твердим./ З іншим м'яким./ До самого ранку./ Щоб не вставало!// [7]. Останнє нарікання жінок, швидше, мало зворотний ефект – пробудження «грона», символом якого, ймовірно, був чоловічий фалос. Тому такий ритуал – не що інше, як імітація пробудження рослинного світу, а отже, означення обряду – родючість посіяних культур. Такий обряд міг сформуватись при пануванні

патріархальної общини. Адже при матріархально-родових відносинах символом родючості в багатьох культурах виступала жіноча постать. Так в українському календарному фольклорі еквівалентом такого драматичного дійства, можна навести приклад, аграрної гри-танка «Подоляночка», яка також виконувалась навесні. Тут головна героїня в ході ритуалу також імітувала пробудження природи: *Ой устань, устань, подоляночка, умий очка, як ті скляночки* [5; с. 131].

В деяких селах процесія на цьому ж й закінчувалася, але в більшості випадків, глиняну ляльку відкопували, несли до річки, чи до ближнього джерела і кидали її туди. Потоплення антропоморфної ляльки дослідники трактують по-різному, однак більшість із них пов'язує його з викликанням дощу.

Отож аграрно-магічний обряд «Калоюна» у молдован та румунів Басарабії проводився під час весняних польових робіт рільниками для задобрення вегетаційного божества запліднення землі та родючості. Завданням такого божества було забезпечення родючості уже посіяних культур, яка залежить від сприятливих гідронімічних умов, безперечно, і від вологості землі, якої часто в умовах аридного клімату південноукраїнських степів бракувало. Тому й з'явилася потреба в жертвоприношенні божеству, якому люди приносили офіру в людській подобі.

Література

1. Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т.1.
2. Воропай О. Звичаї нашого народу / Олекса Воропай. – Київ : Велес, 2005. – 528 с.
3. Генчев С. Обичаи и обреди за дождь. С.351; Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству. (Вызывание дождя в Полесье). С.95-114.
4. Геродот История. В 9-ми кн./ Пер Г.А.Стратановського. – М., 2001. – С.265-266.
5. Давидюк В.Ф. Первісна міфологія українського фольклору / Віктор Феодосійович Давидюк. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2007. – 324 с.
6. Записано в с. Дмитрівка Кілійського району Одеської області від Марії Білоус 1959 р. н.
7. Записано у с. Утконісівка Ізмаїльського району Одеської області від Олени Гудорян, 1935 р.н.
8. Зеленчук В. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы). – Кишинев, 1979. – 235 с.
9. Кагоров Е. Форми та елементи народної обрядовості// Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Київ, 1928. – Вип. I. – С. 62.
10. Кудрявцева З. Ф. Купальська жертва в археологічному та етнографічному контекстах / З.Ф.Кудрявцева // Фольклористичні зошити. – 2010. – Вип.13. – С. 30-55.
11. Мойсей А.А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини/ Антоній Аркадійович Мойсей. – Чернівці : друкарня, 2008. – 320 с.
12. Попов Р. Пеперуда и Герман. – София, 1989. – С. 83; Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. – Т.1. – С. 228.
13. Толстые Н.И. и С.М. Вызывание дождя в Полесье / Н.И. и С.М. Толстые// Славянский и балканский фольклор. – 1978. – Москва. – С. 81 – 95.
14. Drăgușanul I. Datina, Biblia Românilor. Suceava, 2005. – P. 25.
15. Eliade E. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale. Traducere de M.Ivănescu. – București, 1980. – С. 66.
16. Ghinoiu I. Sărbători și obiceiuri românești. – București, 2004. – С. 231.
17. Ghinoiu I. Zile și mituri. Calendarul țărânului român. – 2000. – București, 1999. -P.122 – 123.
18. Sârbu V. Credințe și practici funerare religioase și magice în lumea geto-dacilor. – Galați, 1993. – С. 60-61.

Стаття надійшла до редакції 20.04.2011