

## КУПАЛО, КУПАЛА І КУПАЛОЧКА

*На основі купальських пісенних текстів авторка виводить три незалежні образи купальського обряду: Купала, Купали і Купалочки..*

**Ключові слова:** фольклор, обряд, пісня, Купало.

**Полісемія Купала.** Значення слів Купало, Купала, купалочка, які так часто згадуються в пісенних текстах, ставало предметом наукових студій уже не раз. Його досліджували Микола Костомаров<sup>1</sup>, Олександр Потебня<sup>2</sup>, Арсен Лис<sup>3</sup>, Василь Мартинов<sup>4</sup>, Віктор Давидюк<sup>5</sup>. Білоруський дослідник Арсен Лис навіть присвятив цій темі окремий розділ «Купалка і Купала» у своїй книзі про купальські пісні. Висновки вченого зводяться до наявності в білоруському фольклорі двох парадигм поняття *Купали* як міфічного образу (в чому багато критиків угледіли явне перебільшення) і *купалки* як персонажа білоруської купальської обрядовості. На перший погляд може видатися, що проблема вичерпана. Однак в міру поповнення фольклорної скарбниці новими текстами спливають на поверхню нові семантичні утворення, які дозволяють повернутися до цього питання ще раз.

«Житіє Володимира» – пам'ятка XVI ст., яка, на думку акад. Олексія Соболевського, послужила джерелом для Густинського літопису, називає Купала бісом<sup>6</sup>. Густинський літопис згадує про жертвування людей «богу ізобілія Купалі». І тут же продовжує: «Сему Купалу бісу ще й донині в деяких країнах пам'ять тримають, починаючи з червня 23 дня в надвечір'я Різдва Івана Предтечі навіть до жнив і далі...»<sup>7</sup>. То богом, то бісом називає Купала автор «Синопису Руської Історії 1679 року» Інокентій Гізель:

«Пам'ять того ж Купала (Соботку) бога ще тримається по деяких селах у стороні Руській. Збирається молодь чоловічої і жіночої статі, плетуть собі вінки з деякого зілля і вшановують, обперізаються ними, а ще на цьому бісовому ігрищі розпалюють вогонь і навколо нього нечестиво ходять і скачуть. Співають пісні ганебного Купала, часто повторюють його ім'я, перескакують через вогонь, самих же себе цьому бісу Купалу в жертву приносячи»<sup>8</sup>.

В іншому місці Інокентій Гізель називає Купала ідолом: «Ідол Купала, якого вважають богом плодів і йому, задурманені звабами бісівськими, жертву на початку жнив приносять».

Не інакше, як ідолом подає Купала й широко відоме напучування Івана

<sup>1</sup> Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного творчества. – С. 665.

<sup>2</sup> Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. – Москва, 1867.

<sup>3</sup> Лис А. Купальські пісні. – Мн., 1974.

<sup>4</sup> Лексика Палесся у прасторы і часе. – Мінск, 1971. – С. 30.

<sup>5</sup> Давидюк В. Купала, Купала, де ти, літовала // Поліська дома. – Луцьк, 2008. – Вип. III: Літо. – С. 95

<sup>6</sup> Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1993. – С. 218. (Переклад українською наш).

<sup>7</sup> Полное собрание русских летописей. – М., 1877. – Т. 2. – С. 257.

<sup>8</sup> Доленга-Ходаковський З. Слов'янство перед християнством // Фольклористичні зошити. Вип. 10. – 2007. – С. 200. (Уточнення перекладу з польської наше).

Вишенського: «Купала на Хрестителя утопіте і огненне скакання відкиньте...».

Так із перших згадок про Купала склалося враження про нього як дохристиянське божество, аналогічне тим, ідоли яких стояли на київських пагорбах за часів князювання Володимира. Однак про ідола Купала серед інших язичницьких богів Початковий літопис не згадує. Відтак і питання про Купала як дохристиянського бога слов'ян досі залишається суперечливим. Не сприймав такого трактування Микола Костомаров, вбачаючи християнське походження свята. Цікаве й не позбавлене логіки у цього дослідника й припущення щодо походження назви Купала. Схиляючись до думки про співзвучність слів *Купало* і *купатися*, учений зауважує, що Іван і Купало – одна і та ж особа. «Українці свято різдва Івана Предтечі називають Іван Купало. Що б означала ця назва і як би ми її розуміли, якби нічого не знали про народні ігри в цей день? *Купало* означає *той, що купає*, як напр. *лякало* – *той, що лякає* і т.п. Виходить, ім'я Іван Купало можна було б перекласти як *Іван, який купає* чи *омиває*.[...] Отже, слово «купало» відноситься до св. пророка Івана Хрестителя. Назва підходить тому, хто хрестив, опускаючи в воду, омивав чи просто кажучи – купав»<sup>9</sup>.

Російські сучасники нашого вченого Іван Сабінін і Всеволод Міллер наполягали на міфологічній семантиці Купала, співставляючи його з німецьким Балдирем, який втілював умиряюче сонячне божество<sup>10</sup>.

Микола Сумцов вважав, що Купала – лише назва свята<sup>11</sup>, а не якийсь уособлений образ. Цю думку згодом підхопили й розвинули російські дослідники Борис Рибаків та Віра Соколова.

У монографії «Язычество древних славян» російський археолог вивів етимологію Купала з кореня *куп-* у значенні поєднання людей. Підтвердженням правильності такої версії він вважає другу назву свята *собутка*, що означає сход з приводу якоїсь значної події<sup>12</sup>.

Назву *Купала* Борис Рибаків вважає персоніфікацією свята. Як від зимових колядок, на думку вченого, в XVII ст. сформувався «*бог Коляда*», так від літнього свята купали походить божество *Купала*<sup>13</sup>.

Аналогічна думка щодо механізму утворення подібних назв набагато раніше, хоч і стосовно іншого прикладу, була висловлена ще Миколою Костомаровим. В обрядовості білорусів, за спостереженням ученого, існував календарний персонаж із назвою *Щодра*: «Дівчата ходили зі Щодрою. На цю роль вибирали гарну, статну дівчину. Її одягали у святковий одяг, голову прикрашали вінком з паперових квіток і різнокольоровими стрічками. Одягнувши Щодру, дівчата ходили по хатах і співали щедрівок (колядні пісні, які виконували тільки напередодні Нового Року з приспівом «щедрий

<sup>9</sup> Костомарова Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии. – С. 126.

<sup>10</sup> Журнал Министерства народного просвещения. – 1841. – Июнь; Брокгауз и Эфрон. Энциклопедический словарь – Т. XVII. – Кн. 33. – С. 37.

<sup>11</sup> Сумцов Н.Ф. Цит. вид. – С. 33.

<sup>12</sup> Рыбаков Б. Язычество древних славян. – Москва, 2002. – С 285–286

<sup>13</sup> Рыбаков Б. Язычество древней Руси. – Москва, 1987. – С.129.

вечір»)<sup>14</sup>.

Схожу позицію відстоює в своїй дисертації і Віра Соколова. На думку вченої: «Купало – назва свята, яке перейшло на міфологічний персонаж, що отримав у поезії узагальнений вираз». До того ж вона висловлює цю думку раніше, ніж Рибаків.

Обом їм опонувала Докія Гуменна, наводячи ряд цитат із літописів, де образ Купали конкретизується як божество: «Купало б'єше бог ізобілія»<sup>15</sup>. Етимологію слова «Купала» есеїстка намагалась пояснити зіставленням назв Купала й Кібела. Малоазійська Кібела вважалася богинею плодоношення. Могутність землі, вважає Гуменна, уособлює й українська Купала<sup>16</sup>.

Подібну думку цілковито незалежно від Гуменної висловлює Юрій Климець, акцентуючи увагу на хліборобському, господарському значенні обряду<sup>17</sup>.

Однак функції української Купали як імовірного божества не вичерпуються плодороддям. А подвійність назви Купала/Купало тільки помножує впевненість в його амбівалентності, в поєднанні не тільки жіночих функцій родючості, а й якихось чоловічих. У даному контексті – найімовірніше функцій запліднення. Недаремно Олександр Веселовський вважає: «Спочатку це було общинно-родове свято, яке супроводжувалося шлюбами й прийняттям у рід, у стосунки предків. Еротизм і поховальний елемент бере початок з цього джерела»<sup>18</sup>.

Докія Гуменна, розуміючи самонедостатність Купали, ставить її в рамки іншої бінарної опозиції, пов'язуючи з семантикою календарного міфу. На її думку, Купала має значення народження, а її протилежність Марена – смерті. Отже, підсумовує дослідниця-есеїстка, Купала й Марена – богиня у двох іпостасях, які символізують протилежні поняття<sup>19</sup>.

Революційну для свого часу точку зору на етимологію назви «купала» висловив Борис Рибаків. Проігнорувавши міфологічні парадигми етимології, вчений обрав суто лінгвістичний метод її реконструкції. Опираючись на те, що в поляків, а також в українських лемків, це свято звалось «собіткою», вчений виводить його назву зі слів *вкупі, купно, совокупно, купножитиє*. З такої точки зору, первісно ця назва могла означати юрбу, зборище, натовп<sup>20</sup>.

Білоруський мовознавець Василь Мартинов, який присвятив окрему мовознавчу розвідку встановленню етимології слова *купало*, зауважив, що на Західному Поліссі воно фіксується головню в значенні «велике вогнище»<sup>21</sup>. Таку етимологію слова з огляду на архаїку однокореневого білоруського діалектного *купети*, що означає «горіти без полум'я, чадіти», дослідник

<sup>14</sup> Костомаров Н. Великорусская народная песенная поэзия. – С. 552.

<sup>15</sup> Гуменна Д. Благослови... – С. 236.

<sup>16</sup> Гуменна Д. Минуле пливе в прийдешнє. – С. 234.

<sup>17</sup> Климець Ю. Д. Цит. вид. – С. 30.

<sup>18</sup> Веселовский А. Гетеризм, побратимство икумовство в купальской обрядности // ЕИМП. – 1894. – №2. С.37.

<sup>19</sup> Гуменна Д. Минуле пливе в прийдешнє. – С. 238.

<sup>20</sup> Рыбаков Б. Язычество древних славян. – С. 286.

<sup>21</sup> Лексика Палесся у прасторы і часе. – Мінск, 1971. – С. 30.

вважає первинною. З обкурювання димом, на думку вченого, бере початки купальська обрядова функція очищення вогнем. Цю версію безапеляційно приймає й білоруська фольклористка Ольга Наталевич<sup>22</sup>.

Польові спостереження останніх десятиріч розширюють синонімічний ряд таких номінацій на Західному Поліссі. У Заболотті Ратнівського району Волинської області, як свідчить Віктор Давидюк, пісні, що виконувалися на Купала, мають назву *купові пісні*, а неподалік – в окрузі Малорити (в селах Олтуш, Збураж) – вони називаються *копалі*<sup>23</sup>. Це дає підставу вченому підтримати білоруського мовознавця Мартинова і виводити етимологію назви від *купи*. Тільки не від скупчення людей, як це вважає Рибakov, а від купи сміття, яку підпалюють у цей вечір. На думку вченого, коли мала купа – це просто *купа*, то велика купа – *купайла* чи й *купайлиця*<sup>24</sup>.

Незважаючи на цілковиту логічність такої реконструкції, вона абсолютно протирічить не лише етимології Арсена Лиса про міфологічні корені цієї назви, а й усім іншим, в основу яких покладено обрядове купання, приурочене до цього дня. Та все ж, даючи собі звіт у можливості давнішого, ще індоєвропейського походження слова, оскільки сам обряд дуже давній, а тому має широку географію й поза межами слов'янського світу, Віктор Давидюк категорично не заперечує й думки про походження назви «купала» від давнішого семантичного кореня слова «купа», що в санскриті означає *джерело, колодязь*<sup>25</sup>.

Ця версія також доволі правдоподібна, адже фінальна частина обрядових дійств, пов'язаних з практикою обходів села та обливання, аналогічних купальським, у багатьох європейських народів відбувалася біля криниць чи колодязів.

Однокореневі з *купалою* слова існують у грецькій мові, де «*купель*» вживається в значенні *гніватися, освячувати*. До санскритських коренів назви схилялись і відомі фольклористи ХІХ ст. Федір Буслаєв та Олександр Афанасьєв. Подібної думки дотримується й новочасна російська дослідниця Надія Гусєва, яка, щоправда, вбачає в етимології слова інші санскритські складники *ki*, що означає «земля» і *pala* – тобто «оборонець, давальник дарів, владики». Таке лексичне означення божества, на думку дослідниці, «цілковито збігається з усією семантикою купальської обрядовості і відповідає віднесенню цього ім'я до сонця, до його божественної функції»<sup>26</sup>.

А от відомі російські етнолінгвісти Вячеслав. Вс. Іванов і Володимир Топоров власну етимологічну реконструкцію побудували на функціональній семантиці обряду. Первені води й вогню, які виявили в ній свою словотворчу основу, доволі прозоро виказують первинну зорієнтованість на кінцевий висновок: «сама внутрішня форма купальського обряду вказує на зв'язок з

<sup>22</sup> Наталевич Вольга. Беларуская Купалье в кантэксте фальклорнай традыцыі славян. Дыс. канд. філал. навук. – Мінск, 2000. – С. 17.

<sup>23</sup> Давидюк В. Купала, Купала, де ти, літовала // Поліська дома. – Луцьк, 2008. – Вип.ІІІ.: Літо.

<sup>24</sup> Давидюк В. Купала, Купала, де ти, літовала // Поліська дома. – Луцьк, 2008. – Вип.ІІІ.: Літо.

<sup>25</sup> Там само.

<sup>26</sup> Гусєва Н. К вопросу о значении некоторых персонажей славянского язычества. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем. – Москва, 1970. – С. 338.

горінням і водою водночас»<sup>27</sup>.

Жодна з наведених реконструкцій не враховує тієї обставини, що за межі руських мов назва свята *Купала* та його обрядово-фольклорних атрибутів – *купали*, *копал*, *купних пісень*, *купайлиці* – майже не виходить. Виняток становить хіба литовська назва купальських пісень – *купаліне*. Їхню назву литовці виводять з назви міфічної квітки *купане*, яку не пов'язують ні з купанням, ні з хрещенням<sup>28</sup>. Одначе, якщо врахувати, що державною мовою Великого князівства Литовського була поліська говірка на основі української мови, то є всі підстави для того, щоб вважати литовські назви запозиченими. Відтак пошуки етимології *Купала* та похідних назв цілком умотивовано можна обмежити тільки українсько-білоруськими лексичними рамцями. Одразу окреслимо, чому поза полем зору опиняється фольклор росіян. Ще в радянські часи, коли східнослов'янський культурно-історичний синкретизм був вихідним положенням для усіх подальших культурологічних студій, об'єктивні дослідники відзначали, що на території Росії купальський обряд спостерігається в межах погранич з українцями та білорусами. Зокрема в Смоленській області, де насправді переважає білоруський етнічний компонент (З.К.), а також в Воронежській і Брянській<sup>29</sup>, де так само проживає багато українців. Ще більша проблема з наявністю текстів російських купальських пісень. Це дає підстави російській дослідниці Вірі Соколовій констатувати збереження купальських обрядів лише в білорусів і українців. Що ж до росіян, то вчена солідаризується з академіком Олексієм Соболевським, який писав: «Північна Русь (мається на увазі росіяни – З.К.) вже, можна сказати, утратила *Купала*»<sup>30</sup>. В завдання цієї розвідки не входить давати відповідь на питання, яке ставили російські дослідники, чому коли купальські вогні палали по всій Європі, в Росії їх ніхто й не бачив. Чи це внаслідок поганого збереження, перенесення на інші свята чи, може, в силу якихось причин культурогенетичного плану? Для цієї статті достатньо пояснення, чому поставлено остронь російський фольклор. Тільки тому, що для з'ясування нашої проблеми він не додає нічого.

Не прояснюють усіх значень слів з коренем «куп», які відомі теперішнім дослідникам, і давні літописи. Відтак уся надія на фольклорні тексти українських та білоруських пісень. Вони, хоч і аналізувалися паралельно, але винятково для з'ясування образу самого *Купала*. Що ж до етимології самих назв із коренем «куп» такий широкий матеріал не залучався. Крім того, останнім часом з'явилися записи багатьох нових, досі невідомих текстів купальських пісень. Зокрема на українському Поліссі (в межах Чернігівської і Волинської областей) виявлено оригінали пісень, які вважалися білоруськими, хоч і видавали себе в записках білоруських збирачів багатьма українізмами. Це дозволяє по-новому глянути як на походження самих

<sup>27</sup> Иванов Вяч. В., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы : Древний период. – Москва, 1965. – С. 147

<sup>28</sup> Чюрллионите Я. Литовское народное песенное творчество. – Москва, 1956. – С.96.

<sup>29</sup> Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов в XIX – нач. XX вв. – Москва, 1979. – С. 230.

<sup>30</sup> Там само.

пісень, так і на оспіваних у них персонажів Купала, купалки, купаїлиці, купалля та ін.

**Функціонально-поетичне самоокреслення Купала.** Поетичні функції купальського фольклору – одне з найвужчих місць теми. За винятком передмов до збірників та акцентування окремих аспектів, залежно від сфери зацікавлень дослідника, комплексно поетику купальського фольклору вітчизняна наука не досліджувала. Аналогічна спроба мала місце в білоруській фольклористиці. Цій темі присвячений розділ праці Арсена Лиса, про який уже згадувалося. По суті це була перша характеристика образу Купала на матеріалі білоруських пісень.

Одне з найнадійніших джерел для з'ясування змісту обряду – пісні, які його супроводжують. Однак вже перші записувачі купальських пісень відзначали їхню недостатню інформативність не лише щодо семантики обрядів, а й передачі загального їхнього змісту. Ще наприкінці ХІХ ст. Христофор Ящуржинський зауважив, що «більшість купальських пісень нагадують весільні»<sup>31</sup>. Що ж стосується рівня декодування ними обряду, дослідник заперімітив, що «обрядовість, яка здійснюється на святі Купала, ще до деякої міри зберігає міфічне забарвлення, зате пісні, принаймні ті, що співаються тепер, рішуче не витлумачують обрядовості, як це буває в інших випадках»<sup>32</sup>. Вже початкова фраза про майже цілковиту ідентичність купальських пісень з весільними змушує замислитись і над правдивістю подальших висновків ученого. Щоб дійти такого висновку, треба було оперувати надзвичайно невеликим обсягом текстів, оскільки наукова спроможність Ящуржинського поза сумнівом. Вочевидь, ті самі обставини призвели того ж року до аналогічних висновків і Миколу Сумцова. Він писав: «Купальські пісні не становлять собою такої наукової важливості, як колядки. Невеликі за обсягом, вони, в порівнянні з останніми, містять в собі мало архаїчних елементів, але обряди купальські такі ж важливі в історико-побутовому порівнянні, як і різдвяні обряди»<sup>33</sup>. Оскільки з часу Ящуржинського і Сумцова загальна кількість купальських текстів істотно не змінилося, нічого іншого, ніж приєднатися до думки авторитетних попередників, не залишалось й Олексієві Дею, який також вважав що «в купальських піснях, що дійшли до наших днів, обрядове і звичаєве вже стерте часом»<sup>34</sup>. І все ж попри те, що, на думку вченого, «купальські пісні дуже мало відобразили зміст обряду», він зауважує в них такі обрядодійові мотиви, як «купання і втоплення обрядового опудала – Купала, Кострубонька або Марени». Ці пісні автор і вважає найдавнішими, мотивуючи це тим, що «вони тісно пов'язані з обрядом очищення як провідним у купальському святкуванні»<sup>35</sup>.

У залежності від того, наскільки давно з'явилися купальські обряди,

<sup>31</sup> Ящуржинский Х. Заметки о купальском празднике в Уманском уезде // Киевская старина. – Кн. XXXI. – 1890. – С.327.

<sup>32</sup> Там само.

<sup>33</sup> Сумцов Н. Культурные переживания. – К., 1890. – С.139 – 140.

<sup>34</sup> Дей О. Поезія життєвого буяння // Купальські пісні. – К, 1970. – С.18.

<sup>35</sup> Там само. – С.11–12.

найдавніші обрядодії свята могли взагалі відійти в небуття неописаними, на той час пісень могло й не існувати, їх могли успішно замінити звичайні вигуки та гра на примітивних музичних інструментах. І все ж перелік цих обрядодій навіть у піснях доволі широкий. Виникають сумніви, щоб така велика їх кількість стосувалася одного свята. Тут очевидні контамінації й календарні зміщення, на що дослідники вказують дуже часто.

Навіть два хоч і схожих за обрядовими ролями, але різні за назвами центральні обрядові атрибути Купало й Марена не викликають упевненості ні в їх тотожності, ні в синкретизмі їхніх міфологічних функцій. Невелику надію на з'ясування поетичних функцій кожного з цих номінантів залишає дискретний розгляд текстів, у яких згадується кожен із них.

За частотністю згадування в поетичних текстах перед веде *Купало*. Щоправда, і його назва буває як чоловічого, так і жіночого та середнього родів, а, отже, може йтися не про один, а про кілька парадигм обрядового образу. Крім номінацій *Купало* і *Купала* в піснях згадується ще й *Купайлиця*. Значення цієї назви може бути ще іншим, але поки що не будемо опускати з поля зору в пісенних текстах і її.

Найбільший інтерес становлять тексти-звертання до Купала: «*Купайло, Купайло, де ти зимувало? / Зимувало в лісі, ночувало в стрісі. / Зимувало в пір'єчку, літувало в зілєчку*»<sup>36</sup>; «*Купайло, Купайло, / Де ти зимувало? / – На бабиній стрішци, / У відьми в колисци*»<sup>37</sup>; «*– Наше Купайло, де ти зимувало? / – Зимувало в лісі на орісі, / А тепер буду в стрісі*»<sup>38</sup>.

В цих текстах міфологічний персонаж вдається до самохарактеристики, тому вони повинні найповніше відображати й саму його сутність. З отриманих діалогів виявляються не настільки функції Купала, а, отже, й його міфологічне значення, наскільки обрядовий контекст. Найхарактерніша деталь наведених текстів – зимівля в лісі та ночівля в стрісі. Значення цього мотиву цілком прозоро вказує на якийсь обрядовий атрибут, перенесений із лісу в стріху чи до відьми в коліску. Більше того й самі такі звертання до Купала, на думку Олексія Дея, пов'язані з купальськими іграми<sup>39</sup>. Одна з таких ігрових пісень прояснює не тільки обрядову сутність цього атрибута, а і його подальшу участь: «*– Де Купало ночувало? / – Ночувало воно у борку на кленку. / – Ой що ж воно да вечеряло? / – Вечеряло ж воно хрущі в борщі. / Хрущі в борщі, комарі в юшці. / Комарі в юшці, жуки в капустці*»<sup>40</sup>.

В такому описі Купало явно виказує ознаки купальського деревця у вигляді клена, листя якого хрущі полюбляють найбільше. Тільки ж хрущі бувають у травні, а Купало – принаймні через місяць. Вже в цьому легко запідозрити, що починалося святкування значно раніше від дня літнього сонцевороту. На цей час, вочевидь, припадало й потоплення обрядового атрибута у вигляді чорноклену, і вечерея на відкритому просторі з

<sup>36</sup> Архів ПВНЦ.Ф.2 – Од. зб.21. – Арк.59 (с. Брани Горохівського р-ну Волинської обл.)

<sup>37</sup> Там само. – Ф.1

<sup>38</sup> Архів ПВНЦ

<sup>39</sup> Дей О. Поезія життєвого буяння // Купальські пісні. – К. 1970. – С. 13.

<sup>40</sup> Календарно-обрядові пісні. – С. 155 – 156.

традиційними некупальськими стравами – борщем, юшкою та капустою – у значенні поминальної. У ніч сонцевороту більше практикувалися вареники з сиром. Жертовно-поминальну суть обрядового дерева у значенні календарного божества має Купало і в іншій пісні: *«Іде Купайло топитися / За ним дівчата дивитися: / – Ой стой, Купайло, не топися, / На той рочок іздасися»*<sup>41</sup>. Така купальська атрибутика набагато природніша до зелених свят з їх виразною семантикою пошанування душ небіжчиків, утілених в гіллі дерев.

Міфологічна семантика Купала в цій пісні проявляється кількома обставинами. Перше, що можна помітити в тексті цієї пісні, це його персоніфіковану природу: до Купала дівчата звертаються як до живої істоти, отож цілком можливо – і як до божества, однак як до такого, що вже втрачає свою силу через неминучість відходу. В такий спосіб виявляється ще одна його риса – календарний характер. За загальним законом календарного міфа про умираючу й оживаючу природу на нього поширюється інший закон – ритуальний – закон теоциду. Звідти й неповага та фривольне поводження з боку учасниць в фінальній частині обряду.

Міфологічно-обрядову семантику Купайла виявляють і інші тексти: *«Ми тебе, Купайло, скупаємо, / На друге літо заховаємо»*<sup>42</sup>. *«Ми Купайла іскупали, / Та на той рочок сховали»*<sup>43</sup>.

Де і в який спосіб «сховали» Купала, тексти пісень не уточнюють. Важко повірити, щоб атрибут з гілки дерева переховували до наступного року в сенсі його збереження. Швидше значення слів «заховаємо» чи «сховали» слід пов'язувати з поховальним ритуалом. Обрядова практика з атрибутами, окресленими теонімами Ярило чи Коструб, передбачала закопування першого та спалення другого. Що ж до поховання Купала, то пісенні тексти чомусь-то оспівують лише його спалення: *«Допалимо та соломоньку, / Та ходімо та додомоньку. / Лежи, лежи та Купалочку, / В червоному та багаттячку»*<sup>44</sup>.

І все ж як обрядовий атрибут Купало подається в піснях найчастіше: *«Покладу я кладку / Через муравку, / Вербове купайло, вербове»*<sup>45</sup>. *«Наше купайло з верби, з верби, / А ти, Іване, прийди, прийди, / Наше купайло не ламати, / А собі дівку вибирати»*<sup>46</sup>. *«Наше купайло з верби, з верби, / А ти, Іване, прийди, прийди, / А як не прийдеши доріжкою, / То привеземо теліжкою»*<sup>47</sup> *«Сьогодні Петра, завтра Іван, / Кидав чорт хлопців через паркан. / Нехай кидає, нехай знають, / Нехай купайла не ламають»*<sup>48</sup>.

У білоруському фольклорі «купалом» називають не лише свято, а й квіти, з яких дівчата сплітають віночки: *«Сягоння Купало, завтра Ян, / Да*

<sup>41</sup> Календарно-обрядові пісні. – С.162.

<sup>42</sup> Архів ПВНЦ

<sup>43</sup> Календарно-обрядові пісні. – С.159

<sup>44</sup> Календарно-обрядові пісні. – С. 186

<sup>45</sup> Ігри та пісні: м Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд., передм. і приміт. О. Дея. – К., 1961. – С.427.

<sup>46</sup> Календарно-обрядові пісні. – С. 169.

<sup>47</sup> Там само. – С.158.

<sup>48</sup> Ігри та пісні: м Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд., передм. і приміт. О. Дея. – К., 1961. – С.427.



*пайдзем, дзевачкі, у зялены гай, / Да нарвём купала на пучочку, / Да саўём, дзевачкі, на вяночку»<sup>49</sup>.*

Можливо, така контамінація відбулася у зв'язку з тим, що в білоруських купальських обрядах відсутнє деревце. Його роль там виконує жіноче опудало<sup>50</sup>.

Обрядова етимологія текстів зі словом «Купала», як виявляється, в українському фольклорі домінує. На жаль, не всі тексти такого змісту потрапили до фольклористичних збірників. Ще й сьогодні фольклористам вдається виявляти тексти купальських пісень, широкому загалу дослідників не відомі. В маловідомих, хоч і опублікованих, записах Вадима Мицика текстах купальських пісень виразно означені мотиви зв'язку Купала з дощем з цілющою росою: «Сьогодні Купала, срібна роса впала», «В купальській криниці збільшало водиці», «Ой зйди, дощик дрібнесенький, полий травицю-муравицю»<sup>51</sup>.

Дециця таких показових записів міститься в архіві Інституту культурної антропології та репрезентується в його нових виданнях: «У вишневому садочку / Скопаю я грядочку. / Да посію квіт'очок / На Купайла на віночок»<sup>52</sup>. «Коло Купала обметяно, / Ще й барвінком облетьяно, / Ще й васильочками 'бтикано, / Нас на Купала викликано»; «Була на Купали, / Посмалила гали»; «На Купайла худела, / Да й сурочку спалела»; «На Купале була – / Сорочку забула»; «Наша Купала купалася, / На ягодоньки дивилася»; «Ой на Йвана, Йвана / Горіла Купала, / Горіла три деньки, / Буле ме раденьки»; «Ой на Купала вогонь горить, / Ой там дівчину переводять, / Ой помаленьку ведіте, / Ї виночка не згубіте»; «Типер Купайло, а завтрі Йван, / Підем, дивочке, в зелений гай. / Там будем бетись-вуювате, / Свуїх женихів ни 'ддавате». «Ой на горі, на горі, / Там горіли вогні, / Купала на Йвана. / То не вогні горять, / То дівчата ходять / Купала на Йвана. / То дівчата ходять, / Білу лозу ложать / Купала на Йвана. / Коли б же я знала, / Хто на неї ляже, / Купала на Йвана. / Постелила б йому / Шипшину під боки / Купала на Йвана. / Шипшину під боки, / Каміння в голови / Купала на Йвана. / Коли б же я знала, / Хто на неї ляже, / Купала на Йвана. / Постелила б йому / Перину під боки, / Подушку в голови / Купала на Йвана. / Гу-у-у!»<sup>53</sup>.

Неважко переконатись, що не так уже й бідно представлені обряди в купальських піснях, якщо зважити на щойно введені в науковий обіг тексти. Серед них такі незвичні обрядові мотиви, як паління купали упродовж трьох днів. Кельти палять три дні вогонь, починаючи з вальпургієвої ночі напередодні 1 травня, коли, за народними уявленнями, злітається усяка нечисть, в т.ч. й відьми, найбільша активність яких в українському фольклорі випадає на Купала. Це зайвий раз підтверджує очисні та запобіжні (катартичні та апотропеїчні) властивості вогню. Повернення дівчини додому

<sup>49</sup> Купальські і п'ятроўскія песні / Уклад. А. Ліса, С. Асташэвіч; уклад. муз. часткі Г.Тавлай. – Мн., 1985. – №14, 17.

<sup>50</sup> Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. – Харьков, 1907. – С.79.

<sup>51</sup> Мисик В. Свята сонячного циклу. – К., 1991. – С. 34 – 35.

<sup>52</sup> Архів ПВНЦ. – Ф.2. – Од. зб. 20. – Арк.25 (с.Бужани Горохівського р-ну Волинської обл.)

<sup>53</sup> Зап. в с. Капітульщина Володимир-Волинського р-ну Волинської обл.

без сорочки теж щось нове, хоч і цілком зрозуміле в контексті гетеричних звичаїв, що вступають у силу купальської ночі. Зовсім незвичний мотив битви за женихів між дівчатами. Ніде досі не згадувалося й про білу лозу для купальського ложа, як бачимо, як випадкових, так і постійних коханців.

Якась частина цих пісень, маркованих згадкою Купала, описує й наслідки цього святкування, спровоковані нормами звичаєвого права. Серед таких – мотив зведення поповим сином на Купала королівни: *«Ой дись узявся поповий син, / Усі дивойки порозгоняв, / А королівну собі узяв. / Узяв вин єї за ручейку, / Та й повів єї в корчомойку»*). Пісня завершується мотивом зведення поповим сином королівни. Показовий набір учасників – з одного боку сина духівника, з іншого – дочки самого короля – свідчить про загальність права гетеризму для всіх, хто бере участь у цьому святі, незважаючи ні на маєстат, ні на інші правила, які регламентують поведінку людей в усі інші дні. Тут усі рівні.

В іншій пісні, захопившись святкуванням, дівчина губить воли: *«Ой, що ж я, боже, наробила, / Шо сиви воли погубила»*.

У багатьох купальських піснях згадується, що після святкування дівчатам болять животи. Все це через те, що займали хлопців: *«Ой на Купали вогонь гореть, / Нашим дивочкам живит болей. / Ой нихай болей, нихай знають, нихай хлопців ни займають»*). Ті самі незручності відчують і хлопці: *«Ой на Купала вогонь горить, / Шось нашим хлопцям живит болить. / Ой нехай болить, нехай знають, / Нехай дивчат не займають»*).

Така ж кара чекає на хлопців і за те, що ламали купала: *«На Купайла вогонь горить, / Лишнівським хлопцям живит болить. / Нехай болить, нехай знають, / Нехай «купала» не займають»*.

Неминучість покарання впливає й з самої присутності хлопців на святі: *«На Купала вогонь горить, / Нашим хлопцям живит болить. / Ой нехай болить, нехай ріже, / Більш на Купала не полізе»*). В цій пісні вже відчутний осуд до тих, хто бере участь у подібних святкуваннях, тому її текст міг виникнути вже тоді, коли якась частина молоді під впливом з боку церкви та богомільних батьків ігнорувала це свято, внаслідок чого вважалася добропоряднішою від своїх ровесників, які не відмовилися від нагоди весело провести купальську ніч.

В іншій пісні про доїння відьмами корів в купальську ніч та відбирання від порядних господарів їхнього статку, кара та сама: *«Ой на Купала вогонь гореть, / Видьми-діві живит болей. / Нихай болей, нихай знає: / От коровів молока ни забирає...»*; *«Ой на Купалу вогонь горить, / Усім відьмам живит болить. / Ой, нехай болить, нехай знають, / Нехай чужих корів не займають»*. Як бачимо, за все, що діється на Купала поза рамками встановлених правил, кара одна – болі в животі. Після літнього сонцестояння дуже часто починалися болі в животі від різних кишкових захворювань, найчастіше від «різачки», про яку згадувалось вище (*«нехай болить, нехай ріже...»*) – тобто дизентерії. Вона й вважалася карою за «неправильну» поведінку будь-кого з учасників свята. З метою запобігання хворобі, вочевидь, і відбувалося в рамках купальського свята спалення соломи, сміття

та старих непотрібних речей. Заради цього відбувалося й очищення вогнем себе та худоби.

Показова в плані перебігу обрядових дій й така пісня: «– Купала, купала, Сучка в борщ упала. Хлопці не відали, Сучку зобідали. – Ой там на Купала Жаба в борщ упала. Купала на Йвана. Хлопці не поспіли – Дівки жабу з'їли». Вона переконує в тому, що пісні-дотинки, якими дівчата дражнили хлопців, а хлопці дівчат, виконувалися вже після ритуальної вечері.

Як можна здогадуватися з тексту пісні «*Ой на Купала-Купайлечка, / Десь поділось коханнячко*», після відзначення Купала припинялися й любовні пригоди. Тому, ще тільки вибираючись на святкування, дівчина мусила з'ясувати для себе особисто та узгодити з родиною, чи бути їй готовою до заміжжя вже цього року, чи можна переходити в дівках ще рік. Для прийняття такого рішення цей день був визначальним у році: («*На Купайлечко збирається / Свого батенька питається: / – Позволь мні, батю, вольовати, / Гете літечко літовати, / Жовтую косу годувати*»). Дівчата, які не знайшли собі пари на Купала, мали час ще подумати та все зважити упродовж наступного шлюбного сезону, який почнеться з весни.

З Купалом асоціюється збирання дівками та молодицями лісових ягід: «*Купала на Йвана / Пішли дівки по ягудки, / Молодици по суниці*».

Згадується Купало і в контексті з відьмарством: «*Тепер Купайло до місяця, / А завтра відьма повісиця. / А тая відьма на дуб лізла, / Ой на дуб лізла, кору гризла. / А з дуба впала да й пропала*». «*Наше Купайло до місяця, / А завтра відьма повіситься*»; «*Тепер Купайло купаїця, / А завтра відьма осмалиця*»; «*Ой на Івана Купайлого, / Ходила відьма ногойлою. / Як на дуб лізла – кору гризла, / А з дуба впала – зілля копала, / Свої корови заправляла. / Як заправила у вівторок, / То видоїла корів сорок, / А як заправила в середу, / То видоїла всю череду*<sup>54</sup>.

Отже, на основі наведених текстів, значення лексеми *Купала / Купайла*, в українському пісенному фольклорі зводиться до:

- 1) назви календарно-міфологічного персонажа;
- 2) назви обрядового атрибута у вигляді дерева чи гілки;
- 3) назви свята.

В пісенних текстах, як бачимо, домінує значення Купала як свята. За тим іде назва обрядового атрибута, а аж тоді – антопоморфного персонажа, що може вважатися ознакою і міфологічних функцій.

Серед обрядових дій, вочевидь, прямо чи опосередковано присвячених цьому персонажу, з пісенних текстів вгадуються такі:

- 1) потоплення міфологічного персонажа Купайла («*Іде Купайло топитися*»);
- 2) купання чи то міфологічного персонажа, чи то його субституції (можливо, у вигляді деревця чи солом'яної ляльки);
- 3) поховання міфологічного персонажа чи його субституції до наступного року (ознаки календарного божества);

<sup>54</sup> Календарно-обрядові пісні – С.156.

- 4) встановлення ідола Купала («*Коло Купала обметяно щей квіточками обплетяно*»);
- 5) приготування дівчатами вінків до купальського свята;
- 6) наявність купальського вогню («*Була на Купали – посмалила гали*»);
- 7) триденне горіння купали;
- 8) дівочі змагання (битви-війни) за женихів чи просто хлопців зі свого села чи кутка;
- 9) обережне переведення (куди – невідомо) дівчини у віночку біля купальського вогню;
- 10) приготування дівчатами до свята шлюбного ложа з лози;
- 11) загальний гетеризм молоді;
- 12) купальський обід;
- 13) збирання дівчатами й молодицями купальських ягід;
- 14) збирання відьмами спору на Купала.

Як бачимо, твердження науковців про те, що купальські пісні не зберегли відомостей про обряд, дещо перебільшені. Все залежить від того, якою кількістю текстів оперувати. У Ящуржинського їх було обмаль. Олексій Дей просто повторив чужу думку, повіривши на слово своєму попередникові. Наведений тут пісенний ряд подає навіть такі обряди, які в етнографічній літературі й не згадуються. Як то купальський обід, а не вечеря, войовничі змагання-битви дівчат за женихів, триденне горіння купали, поховання субституції календарного божества з назвою Купало, завбачливе приготування самим дівчатами шлюбного ложа в лозах. Маємо п'ять нових елементів обрядовості, загальна ж їх кількість сягає чотирнадцяти. Такої кількості обрядових дійств не наводить жодне з етнографічних джерел.

Михайло Максимович звернув увагу тільки на чотири: 1) розпалювання багаття і стрибанні через вогонь; 2) купанні в воді; 3) плетенні вінків; 4) приготуванні купальського деревця<sup>55</sup>.

**Міфологічна парадигма Купала.** Микола Костомаров, подаючи у опис святкування Купала у південній Росії, подає вже дещо ширший перелік: спочатку молодь купається, потім одягають на голову вінки з чорноклену і тільки перед заходом сонця збираються на підвищеному місці над річкою, де встановлюють два опудала: одне подібне на людину, друге – дерево, завітчане жіночими прикрасами, стрічками і вінками. Згодом розпалюють вогнище, співають пісень і, насамкінець, побравши до рук ці опудала, стрибають з ними через вогонь. Після того, як поперестрибують усі, кидають опудала, одне з яких називається Купало, а друге – Морена, в воду. Потім кидають у воду й вінки<sup>56</sup>.

Найширший і найдетальніший перелік обрядодій подає В'ячеслав Камінський. Серед купальських ритуалів він називає: 1) приготування купальського деревця та його оздоблення, забезпечення трісок та дров для вогнища, запасання кулів соломи; 2) хороводи довкола деревця; 3) розведення багаття; 4) спалення або потоплення деревця; 5) спалення кулів

<sup>55</sup> Максимович М. Дні та місяці українського селянина. – К., 2002. – С. 111.

<sup>56</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 245.

соломи чи виготовленого з них опудала; 6) стрибання через вогонь; 7) влаштування в окремих селах до всього цього ще й ритуальної вечері. Доволі широкий діапазон представлених обрядодій можна пояснити тим, що вони, як і наш перелік їх у пісенному фольклорі, походять із Західного Полісся, де, на думку білоруських учених, які задля відміни від власної частини цього регіону називають його українською Волинною, їх набір ширший, ніж на решті українських територій<sup>57</sup>.

Нововведені в обіг пісні переконують у тому, що таки можливе й уявлення про календарне божество Купала, яке повертається на друге літо.

Купальські пісні серед інших характеристик Купала виявляють і міфологічні. Адже будь-який суб'єкт, наділений людськими властивостями, що не належить до людського соціуму, сприймається в нашій свідомості як міфологема. Якщо ж він до того має ще й обрядовий супровід, то це сприймається я не інакше, як божество. Однак в жодній із пісень не йдеться про хрещення чи бодай про освячення Купала чи людей. Не витікає ця функція й з самого обряду. Перебільшує вчений і значення зв'язку в єдину назву двох імен – Івана та Купала. Дискретність свят з такими назвами промовисто ілюструє купальська пісня: *«Сьоння Купала, а завтра Іван, Ой купався Іван да у воду упав...»*. Друга її частина спростовує й твердження про християнське походження свята. Іван, який упав у воду, явно не святий, а перебрав на себе функції Купала. Так як на Щодру (таку назву має Щедрий вечір на Остріжчині) будь-яка дівчина могла стати Щодрою, на Купала будь-який хлопець Купалом, а дівчина Купалою, так і на Івана за принципом теонімії всі хлопці ставали Іванами. Звичай називати один одного теонімами в дні свят та вітати з празником патрона існує в Україні й до цього часу. Отже, й у пісні йдеться про звичайного хлопця, який упав у воду на Івана, тобто на другий день після Купала.

Омивання молодих пар перед шлюбом дійсно нагадувало обряд хрещення. Після шлюбу жінка зберігала власне ім'я лише в сім'ї чоловіка, для решти односельців вона називалася за його ім'ям (Дмитриха, Романиха, Хомиха). Проте сам обряд не був тотожним християнському, оскільки передбачав ще й очищення вогнем.

На основі детального аналізу мотивів купальських пісень учений доходить висновку й про тотожність з весільними деяких купальських обрядів<sup>58</sup>. А перестрибування через вогонь разом з купанням, на думку Миколи Костомарова, були для слов'ян-язичників тим, чим зараз є вінчання.<sup>59</sup> Однак проходження через вогонь у вінчальному обряді відсутнє. Не всюди його палять і в день літнього сонцестояння. Нема таких вогнищ у Німеччині, Бельгії, Голландії. Проте вчені вважають, що там їх замінили звичайні свічки, які запалюють у хатах у день свята<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Барташэвіч Г. Календарная абрадавая паэзія беларусаў: Да праблемы межэтнічных і міжжанравых сувязей. Дыс. доктора філал. навук. – Мінск, 1993. – С. 240.

<sup>58</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 246.

<sup>59</sup> Там само. – С. 44.

<sup>60</sup> Календарне обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. – Москва, 1978. – С.59, 124.

Олександр Потебня не пояснював етимології Купала. Що ж до самого свята, то вчений робив акцент на календарно-астрономічному його положенні, зокрема на тому, що воно пов'язане з періодом високого сонця – літнім сонцестоянням. Обов'язковим атрибутом святкування Купала вважав вогнище. Перестрибування через багаття, котре таїло у собі магічну силу, на думку вченого, означало духовне очищення. Запалювання вогнищ і перестрибування через них дослідник потрактував як звільнення від ворожої сили, хвороби, смерті і пов'язаних з нею міфічних істот<sup>61</sup>.

У греків, як зазначав Ігнацій Гануш, очищення засобами вогню і води складало важливий догмат релігії і суттєву частину таїнств Церери і Вакха<sup>62</sup>. У грецьких міфах вони не діють окремо, а тому свої функції виявляють лише в синкретичному поєднанні. В такому випадку українське Купало також мало б становити двоєдиний образ, який утілює водночас чоловічий і жіночий первені. Чи не тому в піснях Купало «ночувало», «спало», «горіло», тобто позбавлене ознак статі? Один атрибут цього божества вогнище – відображення сонця на землі, як вважав Потебня<sup>63</sup>, і чоловічого первня родючості поза тим. Тому як частина цілого він може називатися Купалом чи Купалою. Другий атрибут – втілення жіночого первня божества – водяний атрибут у вигляді гілки дерева, одна з пісенних назв якого – Вудоло<sup>64</sup>. Не далеко відійшла від водної семантики й друга більш відома назва Морена. Водночас в міфологічній проекції як частина від цілого – це також Купало. Отже, пісні, які подають Купало і з мотивом купання, і з мотивом горіння в цьому сенсі цілком виправдані. Те саме можна сказати й про ритуальні атрибути обох персонажів – вербової гілки («Наше купайло з верби, з верби»; «Вербове купайло вербове») та вогню («Горіла купала, горіла, на купаллі дівочка сиділа»).

Невипадковість такої амбівалентності купала можна пояснити тією обставиною, що світ, який в народній міфології постає як синтез бінарних опозицій, однією з таких взаємопоєднуючих пар виставляє вогонь і воду. Похідним цього поєднання постає рослинність, утворення плодів, продовження людського роду. Одначе така міфопоетична інтерпретація, яка придумана не нами, – це пояснення лише зовнішнього боку, тобто форми, але не змісту. Якщо ж конкретніше, то симбіоз чоловічого й жіночого первенів в єдиному образі реалізується в купальському оповідному фольклорі мотивом інцесту транспонтованому в рослинну сферу.

Розділення двоєдиного божества на два образи – явище, вочевидь, пізнішого походження. На користь нашого припущення свідчать не лише поодинокі приклади та плутаність семантики Купала й Морени в обрядовій практиці і майже повна відсутність пісенних текстів зі згадкою Морени / Марени / Мариноньки, а й почасти християнське забарвлення цих

<sup>61</sup> Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. – Москва, 1867. – С. 3.

<sup>62</sup> Костомаров М. Слов'янська міфологія. – С. 245.

<sup>63</sup> Потебня О. Про купальські вогнища та споріднені з ними уявлення // Фольклористичні зошити – 2008.

<sup>64</sup> Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 2007. – С. 191.

календарних пар. До прикладу, в німців цю пару втілюють Ганс і Грета<sup>65</sup>.

Однак в білоруській пісні *купаллям* називаються до всього ще й квіти, з яких дівчата цього вечора плетуть вінки («*Да нарвём купала на пучочку, / Да саўём, дзевачкі, на в'язочку*»)<sup>66</sup>.

Схоже, що, за народними міфологічними уявленнями, в цей день сублімація Купала як божества стосується всіх атрибутів, які так чи інакше причетні до обряду. Локальне поширення цього явища дозволяє сприймати його як варіант, що не набув загального поширення, а тому виказує лише напрям поступу, в якому розвивалися уявлення про функції цього міфологічного персонажа.

Що було первинним в означенні коренем куп-: міфологічне божество, підпалена купа сміття, купання учасників і святкового ідола, скупчення народу чи загальне або тільки вибіркоче «совокупление» учасників свята, сьогодні визначити важко. Однозначно можна стверджувати лише одне: виняткову давність лексеми вбачати не слід. Схожі назви, крім білорусів, трапляються в чехів («купадло»). В поляків свято звалося «сойоткою», у болгар – «Іван-день»<sup>67</sup>. По-різному, але не купалою, називався в різних представників індоєвропейської раси й вогонь, який розпалювали під час свята. У Німеччині такий вогонь називався *Johannisfeuer*, у литовців – *Росса*, у фінів – *Кокко*. Цікавий і той факт, що через цей магічний вогонь і німці, і римляни переводили ще й свої стада. За словами Потебні, вогнем купальським і водою очищали слов'яни худобу, поля і городи, готуючись до початку польових робіт. Крім того, вчений розвинув думку Костомарова про зв'язок купальського свята з обожненням Сонця. На його думку, купальські і подібні вогні мають силу давати урожай і проганяти смерть не самі по собі, а тому, що зображають сонце<sup>68</sup>.

Найширшу географію з усіх купальських атрибутів мають вогнища. Потебня вбачав у них загальне індоєвропейське поширення. Однак звичай запалювати ритуальні вогнища в день чи напередодні літнього сонцевороту отримав широке розповсюдження й серед мусульманських народів Північної Африки, особливо в Алжирі й Марокко. В Марокко навіть перестрибують через вогонь<sup>69</sup>. Хоч розповсюдженість звичаю й не абсолютний критерій давності, але певні преференції цей звичай серед інших купальських все-таки може мати.

Сукупність усіх купальських дійств переконує в тому, що яким би не було значення цього слова, найдавніших сторін купальських обрядодійств воно не відбиває. Це свідчить про те, що назва Купала на означення свята може бути така ж вторинна, як і Петрівка. Тільки значно старіша.

На українських теренах ця назва переважає всі інші не лише за частотністю вживання, а й за рядом похідних понять. Вище ми вже наводили

<sup>65</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег. – Т. 4. – С.148.

<sup>66</sup> Купальскія і пятроўскія песні / Уклад. А. Ліса, С. Асташэвіч; уклад. муз. часткі Г.Тавлай. – Мн., 1985. – №14, 17.

<sup>67</sup> Потебня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. – Москва, 1867. – С. 3.

<sup>68</sup> Там само. – С. 4.

<sup>69</sup> Календарне обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.

приклад, коли на Івана всі хлопці Івани, а на Купала раніше – і дівчата, і хлопці – Купали. Щодо дівчат, то ця номінація зафіксована й у пісенно-обрядовому контексті. В одній з купальських пісень маємо такі слова: *«Наша Марічка – купалочка / Посеред моря купалася / На бережечку сушилася / Вийшла на люди хвалилася»*<sup>70</sup>. Те, що купалочкою пісня називає одну з дівчат, не може викликати жодних сумнівів. Поряд з тим Павло Чубинський подає в своєму збірнику опис обрядового персонажа з таким самим ім'ям. Дівчину, вбрану в зелень, садовили в яму, зав'язували очі і доручали роздати дівчатам вінки, які віщували їхню подальшу долю<sup>71</sup>.

Подібний персонаж із зав'язаними очима, за описами Адама Богдановича, існував і в білорусів з назвою *купалка*. Там – це центральний персонаж свята, який не лише роздає дівчатам вінки, а й вибирає собі пару для ритуального злягання<sup>72</sup>. Пісня описує її функції невиразно: *«Ішла купалка сялом, сялом, / Заккрывішы вочкі чубром, чубром, / Давала хлопцам чалом, чалом, / Сталі людзі дзівітіся, / Стала купалка сваріться: /– Ах вы, людзі, вы дзівныя, / Чи вы на улицу не ходзілі, чи вы купалкі не водзхілі, / Чи вы цвяточкаў не сбіралі, / Чи вы вяночкаў не звівалі, / Чи вы в таночок не ходзілі, / Чи вы дзевок не зводзілі»*<sup>73</sup>.

Значення як купальського вогнища, так і ритуального деревця чи гілки має й номінація *купайлиця*: *«Ой молодая молодеце, / Ой вийди, вийди на вулицю, / Розведе дивкам купаилицю»*; *«А наші хлопці недбайлиці, не вирубали купаилиці»*.

Як бачимо вкотре, скепсис до можливостей обрядових пісень щодо пояснення обряду чи семантики обрядових предметів має місце там, де їх текстів явно бракує. Там же, де їх вдосталь, а ми не маємо сумніву в тому, що можливість їхньої фіксації не вичерпана й до цього часу, хоч щось з їхніх хитросплетінь та можна видобути.

На сьогодні вже не потребує доведення теза про те, що пісні беруться за пояснення обряду на останніх стадіях його побутування, тому в них багато плутанини, яка зовсім не спрощує його розуміння, а швидше ускладнює. Попри це, як би там не було, а намагання пояснити дійства не були марними, тому багато чого в цих текстах в сукупності з самими обрядовими діями піддається поясненню.

Не варто переоцінювати й факт новизни купальських пісенних текстів. Степан Килимник, до прикладу, вважає, що купальські пісні виникли у ранній період родового побуту<sup>74</sup>. За етноісторичною стратифікацією межі раннього періоду родового побуту дуже розпливчасті: від епохи неоліту й до ранньозалізного віку. Та в будь-якому разі це дозволяє вбачати міфологічні

<sup>70</sup> Килимник С. Український рік в народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег, 1957. – Т.4. – С.140

<sup>71</sup> Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край.. Матеріалі и исследования, собранные П.П.Чубинским – Спб., 1872. – Т.3 – С.25, 195.

<sup>72</sup> Богданович А. Пережитки древнего миросозерцания в белорусов. – Гродно, 1995. – С. 118.

<sup>73</sup> Там само.

<sup>74</sup> Килимник С. Український рік в народних звичаях в історичному освітленні. – Вінніпег, 1957. – Т.4. – С. 127.



корені цього явища.

Зоя КУДРЯВЦЕВА

**КУПАЛО, КУПАЛА И КУПАЛОЧКА**

*На основе купальских песенных текстов автор выводит три независимых образа купальского обряда: Купала, Купалы и Купалочки.*

*Ключевые слова: фольклор, обряд, песня, Купало.*

Zoya KUDRYAVTSEVA

**KUPALO, KUPALA AND KUPALOSCHKA**

*On the base of text of Kupalsky songs the author deduced three independent persons of Kupalskiy ceremony: Kupala, Kupaly and Kupalochky.*

*Key words: folk-lore, ceremony, song, Kupalo.*