

The image features a complex, multi-layered textile design. It consists of numerous vertical strips of fabric, each with its own unique pattern of colors and geometric shapes. These strips are arranged side-by-side, creating a dense, textured composition. A prominent vertical axis runs through the center, where various motifs are stacked vertically. At the top of this axis is a large, multi-colored starburst or floral-like pattern. Below it, there are smaller, more intricate designs, including what appears to be a stylized figure or symbol. The overall color palette is rich and varied, including shades of purple, red, yellow, green, blue, and white, set against a darker, textured background. The lighting is somewhat uneven, highlighting different parts of the fabric and giving it a three-dimensional appearance.

**Віктор Давидюк,
Юлія Келемен**

КУПАЛО НА ВОЛИНІ
(обрядово-пісенний контекст)

**Віктор Давидюк,
Юлія Келемен**

**КУПАЛО НА ВОЛИНІ
(обрядово-пісенний контекст)**

Монографія

Луцьк
Вежа-Друк
2024

УДК 398.8

Д 13

*Рекомендовано до друку вченою радою
Волинського національного університету імені Лесі Українки
(протокол № 7 від 31 травня 2024 р.)*

Рецензенти:

Жанна Янковська – докторка філологічних наук, професорка кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія»;

Галина Яструбецька – докторка філологічних наук, професорка кафедри української літератури Волинського національного університету імені Лесі Українки.

Давидюк В.

Д 13 Купало на Волині (обрядово-пісенний контекст) [Текст] : монографія / Віктор Давидюк, Юлія Келемен. – Луцьк : Вежа-Друк, 2024. – 332 с.

ISBN 978-966-940-606-4

У монографії розглядається питання відповідності змісту купальських пісенних текстів, які побутують на етнографічній Волині, обрядам, яких тут дотримувалися. Для з'ясування закономірності певної невідповідності залучено широкий загальноукраїнський та світовий матеріал, на основі якого можна скласти враження про генезу та вектор поширення тих чи інших обрядів, а відповідно і відображення їх у пісенних текстах.

Для з'ясування питань культурогенезу явища долучаються археологічні та біогенетичні дані.

Монографія адресована широкому колу науковців різних сфер культурної антропології та аматорам традиційної народної культури.

УДК 398.8

ISBN 978-966-940-606-4

© Давидюк В., Келемен Ю., 2024

© Давидюк Л., Подолець О.

(обкладинка), 2024

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ 1. УКРАЇНСЬКІ КУПАЛЬСЬКІ ОБРЯДИ Й ТЕКСТИ В НАУКОВИХ СТУДІЯХ	15
1.1. Зміст купальських святкувань українців в історіографічних пам'ятках	15
1.2. Структура купальської обрядовості українців у наукових студіях	22
РОЗДІЛ 2. РЕГІОНАЛЬНИЙ ІНВАРІАНТ КУПАЛЬСЬКОЇ ЗВИЧАЄВОСТІ ВОЛИНІ	59
2.1. Реконструкція купальського сюжету на бурштиновому диску з Волині	59
2.2. Статика і динаміка купальського обряду волинян	74
2.2.1. Зміст купальських святкувань на Волині в історичних та бібліографічних джерелах	75
2.2.2. Часо-просторові виміри Купала на Волині	91
2.2.3. Купальська обрядовість волинян у спогадах очевидців	108
2.3. Специфіка купальської обрядовості волинян в загальноукраїнському пісенно-обрядовому контексті	121
2.4. Купальський обряд та пісенний текст: на Волині збіги і розбіжності	181
2.5. Купальський обряд волинян у загальноєвропейському обрядовому контексті	201
2.6. Регіональний інваріант купальського фольклору волинян ...	254
РОЗДІЛ 3. КУПАЛЬСЬКИЙ ФЕЙКЛОР І ФОЛЬКСІНЕС ВОЛИНЯН У СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРОЯВАХ	263
3.1. Загальні тенденції трансформації українського купальського фольклору	263

3.2. Купальська обрядовість волинян в соціокультурному середовищі другої половини ХХ ст. Трансформація обряду і тексту	268
3.3. Купальський «фольклор» волинян у сучасній інтерпретації	283
ВИСНОВКИ	287
ЛІТЕРАТУРА ТА ДЖЕРЕЛА	301
РЕЗЮМЕ	320
SUMMARY	326

ВСТУП

У міру того, як традиційна культура відходить у минуле, інтерес до її залишкових явищ тільки посилюється. Часто-густо навіть у соціальних мережах користувачі ставлять запитання з приводу того чи іншого свята, значення того чи іншого ритуалу. Часто просто заради цікавості.

Купальський фольклор становить чи не найбільший інтерес. З одного боку цьому сприяє видовищність самого обряду, з іншого його направленість на молодіжну аудиторію, яка найбільше й цікавиться ще непізнаними явищами народної культури. І мало хто ще й тому, що «обряди і пісні, що приурочувалися упродовж тисячоліть до святкування днів літнього сонцестояння, вважаються найстаровиннішими і найбільш консервативними порівняно з іншими календарними обрядами»¹. Мусимо уточнити, що лише ті з них, які зберегли свою обрядову сутність, адже трапляються й такі, що трансформувалися на сьогодні в звичайні дитячі ігри чи й забулися зовсім, а серед них, з огляду на обрядові функції в контексті давніх фенологічних умов та господарської діяльності, є й давніші. Зокрема ті, які спрямовані на викликання дощу. Вони асоціюються з посушливим періодом епохи неоліту, який зумовив перше розселення рільницьких племен на широкі простори Європи. Щоправда, ці обряди і більшою мірою оказіональні, ніж календарні, тому до категорії календарно-обрядових їх можна віднести лише зі значними застереженнями. Як, до прикладу, обряд викликання дощу під час посухи. Безумовно, він дуже давній. Напевно давніший, ніж купальський. Але більшою мірою – це магія в її найчистішому вигляді. Та й пісень, які його супроводжують, не так багато.

Приємно визнавати, що Україна глобалізаційними процесами вражена меншою мірою, ніж деякі європейські держави, що в гіршому випадку стирають на своєму шляху все національне, прадавнє, а в

¹ Завальнюк А. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008. С. 4.

кращому перетворюють його на кіч. Тому українські купальські обряди в тому вигляді, в якому вони збереглися хоч і в пасивному побутуванні, на сьогодні становлять ядро традиційного відзначення середоліття на європейському континенті, чим можуть бути цікаві не тільки українцям, а й представникам інших етносів, зацікавлених корінням традиційної європейської культури.

Поширення аналогічних явищ у різних народів світу може свідчити тільки про одне – про їхнє спільне коріння. Воно ж заховане дуже глибоко в далекому минулому, тому будь-яка локальна, регіональна, місцева традиція може знайти відгук за тисячі кілометрів, причому, як у генетично близьких, так і зовсім не споріднених між собою народів. Звідси – важливість саме регіональних досліджень, які вимагають ретельнішого й прискіпливішого вивчення, ніж загальнонаціональні чи ареальні. Важливість таких досліджень української купальської традиції ще й у тому, що в нас, як і в деяких інших європейських країнах, які мають різні вектори розселення в давно минулі епохи та різну історію спілкування з сусідніми етносами, не існує загальнонаціонального канону. Загальне складається з великого числа локальних варіантів, які не становлять єдиного цілого. Це могло статися під впливом історичних впливів, а могло складатися й генетично внаслідок компіляції різних регіональних явищ, не пов'язаних календарно, до прикладу, русальних і купальських. Не можна відкидати й впливу культурної спадщини різновекторних господарсько-культурних типів, закладених в археологічних культурах: землеробських або скотарських.

Загальнонаціональну традицію купальської обрядовості за півтора століття де по краплині, а де більш ґрунтовно зібрано й представлено в працях М. Максимовича, М. Костомарова, О. Потебні, М. Маркевича, І. Срезневського, П. Іванова, О. Марковича, П. Чубинського, Д. Бантиш-Каменського, М. Сумцова, В. Милорадовича, О. Кольберга, Т. Стецького, М. Грушевського, М. Теодоровича, М. Коробки, К. Квітки, М. Піотровського, В. Доманицького, П. Абрамова, В. Кравченка, Н. Дмитрука, Б. Грінченка, О. Малинки, Х. Ящуржинського, Лесі Українки, М. Теодоровича, Ф. Коломийченка, В. Камінського,

О. Терещенка, О. Дея, В. Мищика, Ю. Климця, В. Давидюка, А. Завальнюка, З. Марчук, З. Кудрявцевої, Ю. Келемен та ін.

Український купальський обряд став предметом досліджень багатьох неукраїнських дослідників. Фактично на українському матеріалі написали свої розвідки про Купала московські вчені В. Пассек, О. Терещенко, І. Снегірьов, О. Афанасьєв. Всі їхні дослідження об'єднує те, що фактично в них подано узагальнений опис святкувань літнього сонцестояння на українському Лівобережжі. Оригінальним серед усіх можна вважати лише опис В. Пассека, зроблений на основі власних спостережень в родовому маєтку на Слобожанщині. Решта – найчастіше довільне переказування його спостережень. Не відійшли далеко від цього методу О. Веселовський, О. Фаміцин, В. Пропп, Б. Рібаков, В. Іванов, В. Топоров, В. Соколова, Н. Велецька. Жодна з праць цих авторів зі згадками про купальські обряди власними польовими спостереженнями не обтяжена.

Виняток становлять побудовані на основі власних спостережень на Західному Поліссі дослідження Л. Виноградової та С. Толстої. Втім їм є чим дорікнути в плані ідентифікації зібраного матеріалу. Зосередивши свій дискурс на українсько-білоруському адміністративному кордоні, з обох боків якого проживають українці, вони не бачать у власних записах нічого українського, зате знаходять у цьому «східно-слов'янський купальський обряд».

Українським фольклористам не довелося проявляти якихось надпотуг у відстоюванні подібного права. Воно було доведене працями класиків ще в ХІХ ст. Тому українська радянська наука ставилася до збереження власної купальської традиції та її осмислення дуже стримано.

Найгрунтовнішим зібранням українських купальських пісень можна вважати «Купальські пісні» в упорядкованні О. Дея² (1970), велику кількість текстів купальських пісень (95 текстів) містять також збірники «Календарно-обрядові пісні»³ (1987) та «Купальські пісні»⁴ (1989), обидві в упорядкуванні О. Чебанюк.

² Купальські пісні / Упор. О. Дея. Київ: Музична Україна, 1970.

³ Календарно-обрядові пісні. Упоряд, передм., приміт. О. Чебанюк. Київ, 1987.

Поки що єдине монографічне дослідження купальської обрядовості належить Ю. Климцеві. Втім воно головню стосується етнографічного боку святкувань, тобто обрядової частини, текстова згадується тільки зрідка і то на другому плані. Водночас пісенні тексти часто нагадують про такі обрядові перипетії святкувань, про які з часу їх систематичного записування та вивчення не чути і близько. Проте внаслідок етнографічної специфіки праці пісенний матеріал у ній перебуває на периферії наукових зацікавлень автора.

Квінтенсенцією відображення регіональних особливостей купальської обрядовості на теренах України у монографії Ю. Климця стала мапа поширення основних купальських ритуалів.

Регіональні монографічні дослідження купальських традицій поки що відсутні. Зрештою й час для таких досліджень на сьогодні майже повністю втрачено. Єдиним порятунком у цьому можуть стати зібрані раніше матеріали та покладання на сумлінність їх записувачів. Можливість польових дослідів купальського фольклору на сьогодні відсутня не тільки на тій частині України, яка стала підрадянською століття тому, а й на решті територій, де народні традиції протрималися довший час. Хоч фактично і тут автентика вичерпується періодом 30–40-х років. Практично це на одне покоління довше, ніж у центральній та східній частинах України, але й вік цього покоління респондентів за невеликими виїмками вже вичерпався. Тому джерельну базу становлять переважно давні записи.

Купальські обряди на Волині теж не були обійдені увагою дослідників. Часом у загальнонаціональному контексті, часом окремо особливості відзначення Купала в цьому регіоні потрапляли в поле зору М. Максимовича, М. Костомарова, П. Куліша, Ф. Малинки, Ю. Крашевського, В. Камінського.

Добірку з 38 купальських пісень у 80-х роках XIX ст. записала польська фольклористка-аматорка С. Рокоссовська в нині вже неіснуючому селі Юрковщизна Новоград-Волинського повіту⁵.

⁴ Купальські пісні / Упор. О. Чебанюк. Київ, 1989.

⁵ Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałow zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Krakow, 1887. T. XI. Dział III. S. 176–184.

У 90-х роках ХІХ ст. спеціальну працю опублікувала Леся Українка⁶. Проте попри промовисту назву «Купало на Волині» щодо регіональної належності поданих у ній пісень існує ряд зауважень у відборі саме волинського матеріалу⁷.

Не настільки відомі записи купальських пісень, зроблені на Волині Н. Димничем, М. Глушком, Ж. Янковською. В основному вони зосереджені на виявлених текстах купальських пісень.

Мапа Ю. Климця «волинськими» особливостями відзначення Купала подає купальське деревце, ритуальний вогонь, охоронно-захисні дії від відьм, а на Південній Волині до всього цього ще й прикрашання хат зеленню⁸. Аналогічний звичай існує в карпатському регіоні та багато де в країнах центральної та північної Європи.

На початку ХХІ ст. були опубліковані статті М. Глушка⁹ та Ж. Янковської¹⁰, написані на основі їхньої едиторської діяльності 80–90 рр. в Баранівському та Славутському районах. Приблизно в той же час з'явилися й наші матеріали, частково в «Етнологічному нарисі Волині»¹¹, а детальніше окремою працею «Купало на заході Волині»¹². Головна мета цілісного дослідження полягала в тому, щоб зафіксувати основні локації побутування купальських звичаїв, які вже й на той час збереглися лише в пасивній пам'яті респондентів, та оприлюднити найцікавіші повідомлення з архівних фондів Інституту культурної антропології. Пріоритетне висвітлення в виданні отримали плювіальний, катартичний апотропеїчний ритуали, симпатична магія, спорядження купайлиці та збирання цілющих ягід і трав.

Особливість цього дослідження в тому, що в ньому пісенні тексти входять до складу розповідей старожилів, часом доволі органічно,

⁶ Українка Леся. Купала на Волині. *Українка Леся. Зібрання творів*: у 12 т. Київ, 1977. Т. 9. С. 9–10, 12.

⁷ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?» *Поліська дома*. Вип. 3. С. 48–50; Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 21–24.

⁸ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 118 (мапа).

⁹ Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84.

¹⁰ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (с. Лисиче Славутського району Хмельницької області). С. 79–84.

¹¹ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005.

¹² Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015.

оскільки описують і сам обряд, часом – принагідно, напливово. Додатково подається ще й повний перелік пісень, які записані на Волині на межі ХХ та ХХІ ст. Варто зауважити, що їхній список істотно відрізняється від того, який подає Леся Українка з позицій більш ніж сторічної давності. Можливо, змінився за цей час і сам репертуар, чому могла посприяти діяльність народних художніх колективів, а може тому, що в добірку тоді ще недосвідченої фольклористки, яка складала її з пам'яті, могли потрапити й тексти з Полтавщини, які збирала її мати, про що є згадки в епістолярній спадщині самої Олени Пчілки¹³. За сукупністю поданих фактів як обрядового, так і пісенного плану, наша праця «Купало на заході Волині» на разі становить найрепрезентативніше зібрання та дослідження купальського фольклору з теренів етнографічної Волині. В цьому, на жаль, не настільки наше досягнення, як скромний стан опрацювання цієї теми. Ба більше, вона охоплює лише одну частину регіону – західну. Східна Волинь представлена добірками купальських пісень лише окремих сіл поблищу Острога у згаданих статтях Ж. Янковської та М. Глушка¹⁴.

Окремі дослідження волинського купальського фольклору провадила І. Матвійчук¹⁵. Добірку купальських пісень т.зв. «Великої Волині», що слід розуміти, як колишньої Волинської губернії з Поліссям включно, видали в 90-х роках викладачі Рівненського державного інституту культури¹⁶. Набагато скромніше представлено купальський фольклор Волині як адміністративної одиниці в брошурі Волинського обласного будинку народної творчості «Ой на Івана, ой на Купала»¹⁷.

¹³ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?» *Поліська дома*. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 49–50; Мікула О. Творчість Олени Пчілки і фольклор. Ужгород, 2011. С. 250; Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 21–24.

¹⁴ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (с. Лисиче Славутського району Хмельницької області). С. 79–84; Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84.

¹⁵ Матвійчук І. Купальська обрядовість на Волині. *Матеріали ХІІІ наукової конференції професорсько-викладацького складу і студентів Волинського державного університету імені Лесі Українки*: [зб. тез доп.]. Луцьк, 1996. Ч. 3. С. 131–132.

¹⁶ Календарні пісні Великої Волині. *Збірник народних пісень*. Рівне, 1997.

¹⁷ Ой на Івана, ой на Купала (з досвіду проведення свята Івана Купала на Волині) [матеріал підгот. О. Ошуркевич]. Луцьк: Волин. обл. друк., 1974.

До того ж за жанром це репертуарний збірник на допомогу гурткам художньої самодіяльності.

В літературі етнологічного плану дуже багато непорозумінь виникає внаслідок підміни понять етнографічної та адміністративної Волині. Внаслідок цього під означення «з Волині» часто потрапляють факти з Полісся і навіть Центральної України, натомість ігнорується територія Південної Волині (частина Львівської, Тернопільської та Хмельницької областей). Внаслідок цього що таке «волинський текст» у купальській обрядовості та фольклорі на сьогодні з фахової літератури так достеменно й не відомо. Тож, беручись за виявлення особливостей фольклорних традицій Волині, мусимо окреслити й наше розуміння, де розміщена та етнографічно-культурна територія, яка визнана Волинню на діалектологічному та етнокультурному рівнях. Більшість визнаних учених окреслює її такими межами: Холм – Устилуг – Володимир-Волинський – Луцьк – Рівне – Звягель, західніше умовної лінії Червоноармійськ – Чуднів – Любар, південніше умовної лінії – Старокостянтинів – Волочиськ – Збараж – Почаїв – Броди – Кам'янка-Бузька – Червоноград – Сокаль – Томашів, на південний схід від умовної лінії Білгорай – Замосць – Красностав – Грубешів – Холм. Проблемним є питання віднесення в рамках нашого дослідження до етнографічної Волині земель Холмщини, адже на зараз волинські етнофори там відсутні внаслідок виселення їх під час операції «Вісла», а довоєнних записів звідти не існує. Сама ж територія без представників корінного населення втрачає свою етнографічну інформативність у межах завдань, поставлених для наступних дослідів.

До Волині територіально повністю чи частково належать адміністративно-територіальні райони південно-східні повіти Люблінського воєводства Польщі, а з боку України – колишнього Іваничівського, Горохівського, Локачинського, Луцького, Володимир-Волинського у складі Волинської області, Млинівського, Дубенського, Рівненського, Острозького, Здолбунівський, Радивилівського, Гощанського, Корецького районів Рівненської області, Кам'янка-Бузького, Сокальського, Радеківського Львівської області, Крем'янецького, Збаразького, Шумського, Ланівецького районів Тернопільської області, Ізяславського,

Білогірського, Старокостянтинівського, Славутського районів Хмельницької області та Любарського, Новоград-Волинського, Володимир-Волинського й частини Чуднівського районів Житомирської області. Етнографічні межі визначені науковцями на основі поширення волинського діалекту. Сучасний адміністративний поділ не придатний для такого відмежування, оскільки до складу окремих адміністративних районів входять території різних етнографічних округів.

Така невідповідність етнографічних та адміністративних меж, хоч і меншою мірою, спостерігалися й раніше. На схід від Чуднова вже ніякої Волині нема. Далі аж до Овруча була Волинська губернія, але теж не етнографічна Волинь,

Дослідження купальського обряду та належних до нього текстів, із території, окресленої зазначеними межами, на сьогодні не існує.

Купальський обряд поширений у межах всієї України. Особливою інтенсивністю позначений західний регіон, до якого входить і Волинь. Менш насичені південні області: Закарпаття, Буковина, Басарабія, де мають поширення аналогічні молдавські та румунські обряди.

Волинь належить до тих ареалів Європи, з якими можна співвідносити найдавніші прояви обрядів, відомих тепер за назвою купальські. Бурштиновий диск, виявлений у шарах культури кулястих амфор поблизу с. Івання за 10 км від Дубна має чіткі прориси двох оголених жіночих фігур, що танцюють біля дерева на березі річки під спогляданням третьої чоловічої¹⁸. Культура кулястих амфор упродовж III тис. до н.е. була поширена від Ельби до Дніпра. Волинь, судячи з віку цього диска, встановленого методом радіовуглецевого аналізу, входила в зону її поширення принаймні від середини III тис. до н.е. Попри колонізацію племенами цієї культури території всієї правобережної України, найбільшою кількістю артефактів представлені Волинь і Поділля.

У середині XX століття переважала думка, що племена культури кулястих амфор були предками слов'ян, германців та балтійців, розріз-

¹⁸ Давидюк В. «Купала, купала, де ти літовала?» *Поліська дома*. Луцьк, 2008. Вип. 3: літо. С.65; Його ж. Походження та семантика деяких купальських обрядів. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11. С. 11–13.

нення між якими на той час не існувало. Зараз багато хто з дослідників вважає їх предками кельтів, італіків та іллірійців. Гадаємо, що своє право голосу на ствердження чи спростування однієї з версій може мати й фольклористика, зокрема питання обрядового типу купальських святкувань у загальноєвропейському контексті.

Давніших позитивістичних даних про наявність купальського обряду, ніж ті, які виявлені на Волині, на території Європи не існує. Це дає надію, що саме волинський купальський обряд має всі підстави вважатися інваріантним принаймні для української етнічної території. Звідти важливість його детального вивчення.

За констатацією Ю. Климця, вивчення купальської обрядовості має велике значення для реконструкції давньої духовної культури усіх народів Європи. Її науковий аналіз розкриває систему історично складених форм та норм суспільної організації, історичних релігійно-світоглядних устоїв. Наукове проникнення в семантику купальської звичаєвості та образну систему купальського фольклору допоможе досягненню соціальних функцій і естетичної природи купальської обрядовості¹⁹.

Оперуючи лише пісенним матеріалом, К. Квітка з цього приводу писав: «Географічне поширення типів старовинних обрядових пісень свідчить про їхні минулі економічні і культурні зв'язки та зближення, і детальне вивчення таких важливих пам'яток історії культури, як обрядові пісні, багато в чому сприяло б поясненню понять про етнографічне співвідношення слов'янських народів»²⁰.

Консервативніша в плані географічного районування музична частина купальських пісень. Адже це їхнє головне кліше, форма. А форма завжди стійкіша до змін, ніж зміст. А. Завальнюк виділяє серед них такі музичні варіанти: подільський, поліський, волинсько-поліський, лівобережно-придніпровський, подільсько-придністровський²¹, Прикметно, що на території етнографічної Волині присутні три з них, які згадані першими. Більшість території обіймає волинсько-поліський. За географічним поширенням ареал цього діалекту поступається як

¹⁹ Климець Ю. Купальські обрядовість на Україні. С. 5.

²⁰ Квитка К. Избранные труды: в 2-х томах. Т. 1. 1971. С. 33.

²¹ Завальнюк А. Українські літні обряди і пісні. Вінниця, 2008. С. 65.

подільському, так і лівобережно-придніпровському. І все ж діалектна поліваріантність може свідчити не так про периферійність регіону, як про його недругорядність у творенні загальнонаціонального канону. Цим важлива обрана локація нашої роботи.

Основним критерієм музичного діалекту в дослідженні А. Завальнюка постає рефрен пісні. У нашому випадку акцент робиться на тому, який обряд у ній відображено.

Мета нашого дослідження: вивчити особливості поширення купальських обрядів та відповідних пісенних текстів на Волині. Через малу кількість опублікованих матеріалів основну фактологічну базу складатимуть матеріалами архіву Інституту культурної антропології та власні записи. Наявні в зазначеному фонді матеріали охоплюють чверть століття з 1986 року і по сьогодні. Доповнять цей звід фактів з проекцією на сучасний стан побутування купальської обрядовості наші власні польові записи, зроблені в 2014–2019 роках.

Цілком усвідомлюємо, що всі зібрані матеріали зроблені на основі спогадів, а тому досить вибірково репрезентують купальські обряди та пісенні тексти в місцях їхнього побутування. Більшість респондентів посилаються на те, що були свідками купальського обряду ще в роки свого дитинства. Зі зрозумілих причин вони не могли бути втаємничені в усі подробиці святкувань. Зокрема це стосується ритуалів гетеричного змісту, якщо такі на той час ще існували. У зв'язку з цим наша робота не претендує на вичерпність у дослідженні купальського обряду та супровідних пісенних текстів на Волині в їх діяхронному контексті.

Ставимо перед собою завдання узагальнити перелік обрядових дійств, які відбувалися під час святкування; проаналізувати пісенний фольклор купальського обряду, поширений на території етнографічної Волині; вивчити співвідносність збережених в пасивній пам'яті етнофорів обрядів з тими, побутування яких збереглося в записаних у цій місцевості пісенних текстах; з'ясувати динаміку та трансформацію обрядових дій у межах регіону; охарактеризувати сучасний стан уявлень про купальські звичаї волинян та їх творче переосмислення засобами професійного та самодіяльного мистецтва: вивчити співвідносність обрядів і текстів в етнокультурологічному сенсі.

РОЗДІЛ 1

УКРАЇНСЬКІ КУПАЛЬСЬКІ ОБРЯДИ Й ТЕКСТИ В НАУКОВИХ СТУДІЯХ

1.1. Зміст купальських святкувань українців в історіографічних пам'ятках

Культура еволюціонує разом зі зміною умов життєдіяльності спільноти. Відбувається постійна трансформація обрядових дійств, деякі елементи яких зникають, інші з'являються й набувають поширення.

Перша писемна згадка про Купала в межах сучасної України міститься в Волинському літописі й датується 1262 р.: «Отже литва несподівано напала на Єздов напередодні Йванового дня на самі Купалії»²². У такому контексті середньовічне джерело згадує про свято Купала лише як про календарну дату, не приділяючи уваги його змісту.

Мало що додають до розкриття змісту купальських обрядів і пізніші історіографічні джерела. Позаяк найдавніші згадки про купальські звичаї українців містить церковна література, історично пріоритетна на теренах України, на її основі важко встановити національний інваріант давнього обряду в системі традиційної обрядовості. Негативістичний погляд служителів християнського культу на неканонічні з погляду церкви дійства народу вихоплює з глибини століть тільки окремі елементи святкувань.

Лише побічно згадується Купало в шерензі інших свят у «Велесовій книзі», питання автентичності якої досі не знайшло свого остаточного вирішення і надалі залишилась предметом недавніх ідеологічних та наукових протистоянь²³. Жодних інших фактів дохристиянської доби, які б могли передати справжній зміст купальських святкувань не маємо. У зв'язку з тим, що стара язичницька віра не залишила писемних пам'яток чи, можливо, всі вони були знищені після хрещення Руси Володимиром та його наступниками, то відомості,

²² Галицько-Волинський літопис. Львів, 1994. С. 108–109.

²³ Велесова книга.

які дійшли до нас про наші старі вірування, є радше їх християнським тлумаченням, ніж відображенням їх первинного значення.

Позаяк оригінали християнських пам'яток, відомих сьогодні в списках, були створені не раніше XIV ст., то вони відображають не початковий стан язичницьких свят, а той, який склався вже в умовах локального духовного компромісу християнських вірувань з окремими елементами язичницьких традицій, адже християнство на той час боролось вже не з прадавніми традиціями наших предків, а з тим компромісним симбіозом християнства й язичництва, яке отримало назву *двовір'я*. Воно ж зберігалось серед простого народу до XVIII ст., періоду масового будівництва церков для простолюду по всіх великих селах. Про поширеність такого ідеологічного симбіозу в XVI ст. засвідчує, зокрема, автор «Слова некого христоробця, ревнителя по правой вірі». Він пише, що поміж християн є чимало «у двовір'ї живучих», які «вірують у Перуна, і в Хорса, і в Мокош... і кури їм ріжуть, і огневі моляться, називаючи його сварожичем...»²⁴.

В цих начебто «диких» закутках нашої землі і мали шанс на збереження прадавні купальські традиції. Волинь, схоже, до таких не належала. З християнською вірою волиняни не забарилися і, схоже, запізналися з нею від своїх сусідів хорватів, поселення яких доходили аж до Бугу, ще до хрещення Володимиром Києва, Особливістю ж хорватського християнства було збереження давніх язичницьких традицій, заради чого виникали навіть повстання проти зверхників, які виступали ревнителями християнства²⁵.

Інший осередок спротиву християнству існував серед ятвягів, які також мешкали по сусідству з волинянами в межах Середнього та Західного Полісся. Дуже вірогідно, що цей спротив подолав тільки в XIII ст. князь Данило, за що, схоже, і був коронований Папою Римським на короля Малої Русі²⁶.

В пам'ятці давньої української літератури «Житії Володимира» (XVI ст.) свято Купала тим часом подається як язичницький обряд:

²⁴ Голобуцький П., Карадобрій Т. Купала, Купайло. *Енциклопедія історії України*. Т. 5: Київ, 2008. С. 499.

²⁵ Давидюк В. *Нерозгадані таємниці волинян*. Луцьк, 2015.

²⁶ Давидюк В. *Князь Роман героєм поліської щедрівки*. Рівне, 2003.

«Увечері діти й панни, зібравшись, плетуть собі вінки із зілля, які вдягають на голову і оперізуються ними, розкладають вогонь і, взявшись за руки, біля цього вогню скачуть, співаючи пісні, в яких часто згадують Купала, а потім через цей вогонь перескакують, цьому бісу Купалі самі себе в жертву приносячи та багато інших вигадок бісівських брудних у цей час на цих зборищах чинять»²⁷.

Тут уже, переконуємось, зримо представлені елементи традиційної обрядовості українців: вінки, колові танці, розкладання вогнища та перестрибування через нього.

Густинський літопис – українська пам'ятка початку XVII ст. описує вже мам процес святкування Купала, тому, незважаючи на прохристиянські позиції, поданий у ньому перелік ритуалів істотно відрізняється. І відбуваються вони не в день, а в «навечір'я різдва Івана Предтечі», про що згадується в самому тексті. До того ж це єдина пам'ятка, де Купало згадується як бог: «Купало – бог достатку, як у елінів Церез. Йому ж безумнії за достаток подяку приносять, коли мають настати жнива... Цьому Купалу-бісу, ще й донині по деяких країнах (сторонах, краях) безумнії пам'ять творять, починаючи липня 23 дня в навечір'я різдва Івана Предтечі, навіть до жнив і далі, таким чином звечора збирається простолюди обох статей і сплітають собі вінки із ядомого (всілякого) зілля чи коріння і оперезавшись бадиллям, розпалюють вогнища, іноді встановлюють зелену гілку і, взявшись за руки, обертаються навколо вогнища, співаючи свої пісні, приплітаючи Купала, потім через вогонь перескакують»²⁸.

Тут уже ясно виокремлюються суто купальські дійства: вінкоплетіння, розпалювання вогнищ, встановлення зеленої гілки, хоровод, пісні зі згадуванням Купала, перестрибування через вогонь.

Чи справді у слов'ян-язичників існував бог Купало, як це стверджує Густинський літопис, з'ясувати неможливо. Однак відомо, що в пантеоні богів київського князя Володимира, про який ідеться в «Повісті временних літ», серед богів згадуються лише: Перун, Хорс,

²⁷ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Т. 4: літній цикл. Вінніпег, 1957. С. 102; Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 180;

²⁸ Полное собрание русских летописей. Москва, 1977. Т.2..С. 207.

Дажбог, Стрибог, Симаргл і Мокош. Про ідола Купала немає жодних відомостей. Відтак питання про Купала як дохристиянського бога слов'ян досі залишається відкритим. По-перше, боги київських пагорбів могли мати варязьке походження, тому вважатися богами тогочасної еліти, а не простолюдів. По-друге, не така вже давня пам'ятка цей Густинський літопис, щоб довіряти йому повністю.

Не сприймав такого потрактування Купала М. Максимович²⁹. Зокрема вчений писав: «Стосовно міфічного значення Купали, то від XVII ст. серед малоросійських письменників поширилась думка, що в язичницькій Русі Купало був богом достатку й урожаю, богом плодів земних (див. у Густинському літописі та в Київському «Синописі»). Цієї думки дотримувалися в нас аж до Карамзіна включно, але сьогодні вже її багато хто заперечує, а дехто зовсім не визнає Купала за міфічну істоту. Зі свого боку, я вважаю цю думку про Купала безпідставною тому особливо, що якби він був божеством урожаю і плодів земних, то йому не віддавали б прощальної честі і не топили би його й не спалювали б у вигляді деревинки перед самим початком жнив, навпаки, йому віддавалася б зустрічна шана, яка віддається сонцеві, що грає в Іванів день»³⁰.

Втім, на думку М. Максимовича, Купалою могла називатися богиня вод³¹. М. Костомаров, навпаки, знаходив сенс у тому, що втілюючи велику силу сонця й води, Купало дійсно міг вважатися божеством плодючості, як то вбачають окремі міфологи³². І все ж, як слушно зауважив М. Максимович, нема народної пісні, «котра вказала б нам прямо на міфічне значення Купала в язичницькій Русі»³³. Водночас автор не відкидає й протилежного: «Між кумирами, що стояли в Києві на пагорбі разом з Перуном, немає в Нестора ні Сварога, чи Сварожця, ні Волоса, чи Велеса, котрого згадано в договорах Олеговому та Святославовому й у «Пісні о полку Ігоровім», отже, обмежувати

²⁹ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002.

³⁰ Там само. С. 106.

³¹ Там само. С. 107.

³² Костомаров М. Слов'янська міфологія. Київ, 1994. С. 247.

³³ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 106.

південноруську міфологію лише тими кумирами, яких назвав Нестор, – неправомірно»³⁴.

Про інших маємо згадки хіба що в «Велесовій книзі», до того ж також не дуже виразні, тому вони більше нагадують божества, ніж богів. Є серед них і Купало (також радше як календарне божество).

Досить одного побіжного погляду, щоб зрозуміти, боги володимироваого пантеону мають всуціль неслов'янські імена. І це цілком закономірно, адже з часів Аскольда і Діра київські пагорби населяли варяги. У їхньому пантеоні і не могло бути бога Купала, як і багатьох інших богів і божеств слов'янського походження і слов'янського звучання.

Тут питання в іншому – чи могли наші предки приносити своїх богів, хай навіть їх субституції в жертву? Адже Купала чи Купайлицю палять або ж топлять. Якщо згадати наступну християнську практику пускання дерев'яних образів з ликами Ісуса Христа та Богоматері на воду, не факт, що не успадковану від язичників, то переконуємося, що така можливість все-таки могла існувати.

Про Купала як бога, віра в якого зберігається ще й у XVII ст., згадує Інокентій Гізель. Цей письменник і культурний діяч православного толку видав слов'янською мовою «Синопис Руської Історії 1679 року», в якій є такі слова: «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, обперізуються 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. Ще багато речей диявольських роблять, про які не наслідуюсь писати»³⁵.

Як бачимо, текст, хоч і не дослівно, майже повністю повторює фрагмент Густинського літопису, дещо приправлений християнськими емоціями.

³⁴ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. С. 107.

³⁵ Ходаковський Зоріан Доленга. Слов'янство перед християнством. *Фольклористичні зошити*. 2007. Вип. 10. С. 200.

Оскільки Інокентій Гізель на початку кар'єри в першій половині XVII ст. був одним з перших ректорів школи при Гоцанському монастирі, то можна було б припустити, що свої пізнання народних традицій він, німець за походженням, міг почерпнути й на Волині. Хоча з іншого боку, раніше виданий звід правил для благочестивих християн під назвою «Стоглав» (1551 р.) забороняв представникам сану не тільки втягуватись в такі дійства, а й навіть спостерігати³⁶. Невідомо тільки, чи всі цього дотримувались. Та все ж, оригінально згадавши на початку Бога Купала (Соботку), подальший кругозір Гізеля на цю тему не виходить за межі сказаного до нього. Можливо, цього не дозволяв канон («не наслідуюсь писати»). І все ж автор «Синопису», цього першого підручника української історії, теж в доволі оригінальний спосіб, дуже ясно розкриває суть поняття «ідол» у православних писаннях, зокрема і щодо ідола Купала: «Ідол Купала, якого вважають богом плодів і йому, задурманені звабами бісівськими, жертву на початку жнив приносять»³⁷. Звідси під означення «ідоли» потрапляють усі слов'янські боги. А ось щодо змісту згаданої жертви Інокентій Гізель, на жаль, жодних відомостей не подає. Чи то тільки самі себе в жертву приносять, про що йдеться на початку, чи існували й інші жертвоприноси.

Войовничий наступ на купальські святкування почався в Україні з XVIII ст. Причому не тільки з боку церкви, а й з боку цивільних властей. Гетьман Скоропадський 1719 р. видав універсал «О вечерницах, кулачных боях, сборищах под Купала и проч.». В ньому купальські обряди отримують визначення «богопротивних купальських ігрищ», що є головною причиною неврожаїв, хвороб людей і худоби: «Молоді і свавільні люди, збираючись по ночах, купали справують, ігри, танці й пиятики, з яких бувають галаси й зачепки до звадок». Універсал надав право фізично карати (в'язати, бити кийками) усіх, хто наважився б взяти участь у «безчинних гульнях», непокірних «безчинников Духовним властям також наказувалося крепко истязовати, а преслушных и од церкви одлагати».

³⁶ Стоглав. Глава 93.

³⁷ Археологія Української РСР: у 3-х томах. Київ, 1975. Т. 3. С. 353.

Особливо різка тенденція до переслідування купальської обрядовості відбита в документах другої половини XVIII ст.³⁸. У 1769 р. поступив донос священика м. Охтирки Михайла Зіньківського в духовне управління, в якому повідомлялося про купальські обряди як «богопротивные действия», згадувалося про антропоморфну фігуру, біля якої відбувалося святкування і співалися «богомерзкіє песни». Однак розслідування цієї справи, яке тривало сім місяців, звелось нанівець у зв'язку з неявкою «по многократным требованиям многих, прикосновенных к тому делу лиц».

Про вірність селян традиціям своїх предків у збереженні старовинних звичаїв та обрядів свідчить і донос священика Василя Качуровського із с. Церковиці на Чернігівщині у 1774 р. Цей «слуга господній» повідомляв, що його прихожани і їх діти кожного року співають веснянки, відправляють якихось русалок, прославляють співом ідола Купала, палять по вулицях вогонь з купальськими піснями та танцями. Це свято, як пише священик, народ відзначає «с великою осторожностью и почитанием». І хоча він, як священнослужитель, закликав забути названі народні обряди, лякаючи прихожан гнівом божим, однак не міг нічого вдіяти – селяни міцно трималися своїх предківських звичаїв і говорили: «Се із віку так і не у нас одних, як ділали, так і ділати будем»³⁹.

Характер історіографічних повідомлень, які потрапляли в поле зору дослідників XIX ст., спричинилися до того, що більшість із них більшою мірою цікавила постать самого Купала, зокрема – можна його вважати давнім слов'янським божеством чи ні. Матеріал для своїх міркувань вони черпали з особливостей святкувань, відомих із літературних джерел. Та мало хто з них затруднював себе польовою роботою.

Як багато інформації для роздумів можна було почерпнути з цих джерел, можна судити з того, що якщо ж проаналізувати тексти християнських літописців стилістично, складається враження про їх механістичне переписування.

³⁸ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. С. 11.

³⁹ Там само. С. 12.

З висловлювань можемо константувати, що на сьогодні маємо не так описи купальської обрядовості, як її упереджену критику в умовах двовір'я і то дуже пізніх часів, переважно XVI–XVIII ст. Тож єдиним об'єктивним джерелом з точки зору позитивістської філософії на сьогодні лишається пісенний обрядовий фольклор. Втім це може бути останнім артефактом його побутування. Спостереження над обрядовим фольклором схиляють нас до думки, що пісенний текст з описом обряду часто з'являється лише тоді, коли сам зміст того, що відбувається в обряді, вже потребує пояснень. Що ж до купальської обрядовості, яка згадується а писемних джерелах поза пісенними текстами, то в її складі можемо виокремити такі ритуали, як: 1) поклоніння вогневі, 2) чарування людей і худоби, 3) танці з вихилясами, підскоками й притупуваннями під бубни й сопілки, 4) порушення celibату, 5) ритуальний гетеризм, 6) вінкоплетини, 7) розпалювання вогнищ, 8) встановлення зеленої гілки, 8) хороводи навколо вогню, 9) виконання пісень про купала, 10) перескакування через вогонь, 11) купання в кінці свята над ранок, 12) п'ятики (з XVIII ст.), 13) антропоморфна фігура (друга половина XVIII ст.), 14) вогні по вулицях (друга половина XVIII ст.).

Внаслідок упередженого ставлення та схоластики, притаманної церковній літературі, купальська обрядовість українського народу, надзвичайно багата змістом, різноманітністю локальних та вербальних варіантів, емоційно-естетичною насиченістю спеціального ґрунтовного дослідження не отримала аж до кінця ХХ ст. Нічого вже й говорити про регіональні варіанти святкувань.

1.2. Структура купальської обрядовості українців у наукових студіях

Світські описи святкування Купала на теренах сучасної України починаються з XVI ст. Їх авторами були переважно польські вчені. За змістом вони мало чим відрізнялись від церковних, можливо, тому, що їх автори черпали інформацію не так із власних спостережень, як із книг. Про це можна судити, зокрема, з праці польського хроніста М. Стрийковського «Хроніка польська, литовська, жмудська і всієї

Руси» (Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi, 1582). Історик пише, що «...чоловіки і жінки, старі й молоді, збирались на свято тих богів своїх в одному місці, для танців та різних ігрищ, які звались Купала, ...та які ще до наших часів збереглись на Русі і в Литві»⁴⁰.

Щедріший на враження опис польського ботаніка Мартина, який описує «собутки» в кінці XVI ст. Цей детальніше подає їхній зміст. Пише, що дівчата приносили в жертву трави; плели вінки й ними вбирали себе; розводили вогонь, який добували через тертя дощок, співали «сатанинські» пісні і з ними стрибали від радості дияволи, яким вони молилися, а Бога забували. В день святого Івана нікого не було в церкві, бо всі проводили добутки з бісами й усякими без чинствами. Жіноча стаття до розпалювання вогню ходила в поле шукати різних трав, і зібрані в цей день трави мали чудесну силу. Дівчата плели з них вінки пускали на воду і ворожили по тому, як ті вінки пливли: чий тонув, та з дівчат не вийде заміж. Інші, сплівши вінки з богородської трави, святили їх у церкві та зберігали протягом усього року. Під час хвороби людей чи тварин напували хворих настоєм зілля з тих вінків. Закінчується запис Мартина словами: «Такий звичай був і в Червоній Русі», тобто на Галичині⁴¹.

Цей опис можна вважати першим детальним етнографічним документом купальських святкувань. Спостереження навіть над тим, що в цей день нікого не було в церкві, бо всі були заклопотані зовсім іншим, вселяє довіру в «натуральність» таких спостережень. Чи міг істотно відрізнятись галицький звичай від волинського, можна встановити на основі наявності чи відсутності згадуваних дій в недавньому минулому. Ходіння в ліс по магічне зілля, плетення вінків та пускання їх на воду або ж застосування збережених із лікувальною метою знаходять своє продовження і в сучасних польових записах, про що йтиметься далі. Зрештою, всі вони належать до інваріантних складників усієї української купальської обрядовості. Більше сумнівів викликає

⁴⁰ Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi: t. 1–2, Królewiec. S. 25.

⁴¹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 180–181.

традиція розпалювання вогнищ. Що ближче до Карпат, то неминучість дотримання цього ритуалу вагоміша.

Не менш мальовничий опис через 3 сторіччя після Мартина подає В. Пассек, безумовно, з оглядкою на Захід. А починає він свій опис доволі романтично: «В цей вечір, коли охоплені загравою купальських вогнів західні слов'янські землі, від Поділля до самого Дону, на відстані не менше тисячі верст, також горять купальські вогні і повсюдно чути пісні»⁴².

Святкування в описі В. Пассека триває два дні. Зранку перед Івановим днем дівчата й діти йдуть у поле або в ліс збирати звичайні квіти або трави. Повертаючись додому, кожна квітка за квіткою сплітає їх у віночок. Перед заходом сонця ідуть в ближній ліс або в сад, зрубують там тополю або вербу а ще частіше чорноклен, який з піснями несуть до місця, де відбуватиметься свято. Зносять сюди ж оберемки соломи. Встановлюють дерево, яке називається цього вечора Мареною, а з соломи роблять ляльку завбільшки з дитину, яку вдягають у жіночу сорочку, великий вінок, прикрашають квітками, намистом.

Прийшовши на місце і встановивши на землі дерево Марену, обвішують його стрічками, ставлять біля нього Купалу (ляльку-опудало), на яку вдягають всі свої прикраси: намисто, стрічки, перстені, навіть хрестики, та пізно ввечері поряд запалюють величезне вогнище із соломи. Ходять, узявшись за руки, навколо ідола і співають: «Стояла тополя край чистого поля».

Проспівавши одну, дві чи більше пісень, хоровод зупиняється, розривається, дівчата біжать одна за другою, перескакують через вогнище і співають: «Ходили дівочки кругом Мариночки коло мого вудола Купала».

В інших місцинах разом з дівчатами співають, перестрибують через вогонь і парубки, але частіше вони приходять задля жартів, заважають співати, водити хоровод і перескакувати через вогнище.

Так у забавах та веселошах, за описом В. Пассека, проходила вся ніч, а на світанку розходяться по домівках та несуть з собою ідола і Марену.

⁴² Пассек В. Очерки России. Праздник Купалы. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1838. С. 93.

На другий день рано-вранці більшість купається в річках, вмиваються водою, набраною з чотирьох криниць, сушать квіти та трави, веселяться й співають купальських пісень. А після заходу сонця на самий Іванів день приносять до води ідола й Марену, знімають із них прикраси, усі крім віночків, з вигуками скидають із себе вінки й кидають у воду. Потім кидають у воду ідола й марену. Дехто поспішає витягти свій віночок з води та занести додому, щоб повісити на кілочок як оберіг від непередбачуваних бід і хвороб.

Після того, як ідол та марена потонуть, знову перескакують через вогонь⁴³.

Точних даних, де записано цей обряд, не маємо. Та найвірогідніше у родовому помісті на Харківщині, оскільки в багатьох пізніших записах такий тип обряду, щоправда, з деякими скороченнями, зокрема в часі проведення, подається як слобожанський.

В підсумку В. Пассек висловлює впевненість, що з часом знайдеться відгадка про суть обрядів, повір'їв і пісень Малоросії, які зберегло тих 10 млн населення, які проживають на території Волинської, Подільської, Полтавської, Чернігівської, Харківської й Воронезької губерній⁴⁴.

Наступна праця, на московському нарідчі, за визначенням В. Даля, в якій згадується купальський обряд українців, належить О. Терещенку. В ній описується, що на Україні одна з учасниць купальського святкування приносила «Купалу» – солом'яну ляльку, одягнену в барвисте жіноче вбрання, і ставила її під купальським деревцем. Інші дівчата надівали на неї очіпок, прикрашали стрічками, намистом. Подекуди просто ставили купальську ляльку з дерев'яними «руками» й вішали на них вінки та жіночі прикраси. Наступний етап ритуального дійства з обрядовою лялькою – обкладання «купали» соломною і кропивою з подальшим спаленням, що супроводжувалося перестрибуванням молоді через вогнище⁴⁵.

⁴³ Пассек В. Очерки России. Праздник Купалы. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1838. С. 93–116.

⁴⁴ Там само. С. 116.

⁴⁵ Терещенко А. Быт русского народа. Санкт-Петербург, 1848. Т. 2. С. 52.

Ні джерело, ні місце спостереження цього обряду не уточнюється. За змістом дійства це більшою мірою нагадує Лівобережжя, а за назвою атрибута «Купала» тяжіє до Правобережжя України. І все ж солом'яна лялька як основний атрибут свята відоміша на Слобожанщині⁴⁶. Єдине, що на східній частині України її й дотепер згадують як Марену⁴⁷.

З суто етнографічного погляду першим звернув увагу на український купальський обряд київський професор ботаніки за освітою та фольклорист і етнограф за покликанням М. Максимович. У своїй праці «Дні і місяці українського селянина» («Дни и месяцы украинского селянина», 1856), наголосивши на тому, що свято Купала «ведеться з непам'ятних часів у всіх слов'янських та інших європейських народів», специфіку української купальської обрядовості вчений вбачав у: 1) розпалюванні багаття та перестрибуванні через нього; 2) купанні в воді та Івановій росі, котру так само цінують і навіть збирають, як на Україні росу Юрієву; 3) плетенні вінків; 4) приготуванні купальського дерева⁴⁸.

Щодо останнього атрибута, то М. Максимович зауважує, що в західних слов'ян установаження венечного дерева вважалося суто жіночою справою, попри те, що брати участі в самому святкуванні молодіці як такі, що втратили свій дівочий вінок, не могли. Щось подібне могло існувати і в українців. Тим-то розповідають, що в давнину і в Україні старі жінки палили собі соломі окремо в своїх дворах та стрибали через неї, а потім збирали той попіл і зберігали його для особливих домашніх потреб⁴⁹. Тобто в загальному святкуванні вони участі не брали.

Дівоча відособленість у справлянні Купала, за сучасними писемними даними, найдовше дотримувалася на Придніпров'ї. Там навіть вирубувати, приносити і встановлювати купальське дерево доводилося дівчатам⁵⁰.

⁴⁶ Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. С. 191.

⁴⁷ Муравський шлях – 97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях-97» (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів). Харків, 1998. С. 27–35.

⁴⁸ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 100, 111.

⁴⁹ Там само. С. 103–104.

⁵⁰ Завальнюк А. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008. С. 209.

Якогось універсального для всіх місцевостей обрядового плану святкування Купала, як видно з описів, не існувало вже і в середині XIX ст.

За свідченням М. Максимовича, у 40-х рр. XIX ст. у селах над р. Сулою щороку на свято Івана Милостивого дівчата плели собі по два віночки, а ввечері, коли заходило сонце, йшли до річки та розпалювали з соломи багаття. Роздягнувшись, клали на голову по вінкові і перестрибували через вогонь, а потім голими стрімголов кидалися в річку. Коли у воді вінок спадав з голови, то дивилися, у який бік він попливе, вірячи, що з того боку й старости будуть⁵¹.

Зовсім інший характер обряду описує анонімний автор публікації «Об угроруссах»: «В ніч перед Купалом... приганяють до вогню овець та іншу рогату худобу. Тут при вогні відкривають рот кожній худобині так, щоб купальський вогонь засвітив їй у рот. Думали, начебто це запобігало будь-якому захворюванню, особливо карлюку, що точив зуби худоби»⁵². Судячи з самої назви праці, таким ритуалом відзначали купальське свято в Карпатах.

Цей опис дублюється і в «Культурних переживаннях» М. Сумцова.

Мало що відрізняється від Терещенкового й опис М. Маркевича, зроблений на території Чернігівщини. По ньому можна провести й локальну ідентифікацію запису попередника: «Зранку дівчата ідуть у поле чи в ліс збирати трави і квіти; із них в'ють вони для себе купальські вінки; у вінках повинен бути полин; крім того вони носять полин увесь цей день у себе попід пахвами: це запобіжний засіб від русалок і відьм.

Під вечір відправляються в ліс чи сад, зрубають там дерево, переважно, якщо є, чорноклен; віднесуть його на місце, призначене для святкування. Й дадуть йому назву «марена». Тоді приносять оберемки соломи, а часом і солом'яну ляльку, вдягнену в жіночу сорочку, в стрічках, намисті і великому вінку; ця лялька називається «купала». Прибувши на місце, втикають у землю дерево, обвішують його вінка-

⁵¹ Максимович М. Дні та місяці українського селянина: пер. з рос. Київ, 2002. С. 173–174.

⁵² Об угроруссах. *Наука*. Вена, 1893. № 3. С. 156.

ми й стрічками, ставлять біля нього «купалу» й неподалік розпалюють вогнь; узявшись за руки, ходять з піснями навколо дерева а потім скачуть через вогонь. Часом замість вогню застосовують кропиву, яку накидають у високі купи і потім скачуть через неї. Чоловіки тільки присутні, але в хороводах, піснях і танцях участі не беруть»⁵³.

Тут теж присутні два атрибути, як Купала так і Марена, але назви кожного з них міняються місцями. Отже, запозичення відпадає.

До того ж М. Маркевич звертає увагу і на те, про що співається в піснях, які супроводжують ці обряди. Основні теми пісень – про дівчину, яка втопилась у Дунаї, про сестру, яку брат зарізати хоче, про вербу, що пускає гілля на Дунай, про тополлю край чистого поля, про намальованих у церкві три місяці ясних і три зіроньки красних, кожне з яких має свої парубочі та дівочі імена, про Івася, який, як тільки-но заграло сонце на сході, збирається до тестя в двір⁵⁴. Тобто в обряді роблять одне, а співають зовсім про інше.

Примітно, що станом на 1860 рік, коли вийшла друком ця праця, якщо вірити М. Маркевичу, купальські звичаї були ще дотичні до русальних. Пізніше цей зв'язок був утрачений, хоч русалками здебільшого на той час вважалися саме дівчата-утоплениці, тобто спочатку – ритуальні жертви, про яких так часто згадується в купальських піснях.

О. Потебня у своїй праці «Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення» (1867) більше уваги звернув на солярну символіку вогню, яка виходила з міфологічних концепцій⁵⁵. Купальський вогонь, виходячи з цієї теорії, за О. Потебнею, був символом сонця. тому через нього стрибали не лише дівчата та хлопці, а й матері переносили малих дітей, котрі самі не могли стрибати, для здоров'я, на деяких територіях пастухи проводили через попелище купальського вогню свою худобу⁵⁶.

⁵³ Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1991. С. 58.

⁵⁴ Там само. С. 58–60.

⁵⁵ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11. С. 167–188.

⁵⁶ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11. С. 170.

Значення основних ритуалів учений обов'язково виводив із пісенних текстів, що найбільше відповідає й концепції нашої праці. Ще один здобуток праці О. Потебні у тому, що купальська обрядовість у ній розглядається в широкому контексті духовної культури європейських народів.

Слабо корелюється з цією концепцією опис, що його подає Г. Данилевський в своєму художньо-документальному нарисі «Чумаки» (1856). Послідовність купальських святкувань представлена таким чином: «Настає Купальська ніч. Свято Івана Купала. За звичаєм, подекуди в цей день засмажують півня з червоним пір'ям, з десятих вишневих дерев збирають від пожежі глей і на перехресті трьох доріг піднімають на щастя три схрещені соломинки. Лець посутеніло, на вигоні розкладають ряди вогнищ із плосконі й соломи, запалюють їх і стрибають через них попарно, парубки з дівками. Опудало маренки з віщого зілля й соломи, в сорочці, поясі й намисті, посаджене на осикове деревце, стає в голові вогнищ, серед танку. Співають про Івана й Марусю, Петра й Парасю. З криками і сміхом топлять, нарешті, в річці й маренку і деревце, наспівуючи, як-то: «Ходили дівочки коло мариночки, коло того вудола-Купала; грало сонечко на Йвана». Дівчата починають розходитися по домівках, заводячи пісню: «Купався Іван та в воду впав». А хлопці підхоплюють: «Іване, Іване! Під гору зелененько, на місяці видненько, моє серденько»⁵⁷.

Ще одне підтвердження поєднання «мариньки» й «купала», але вже в одному атрибуті. Цілком імовірно, що тут згадується ще й третій, на зміну, якому прийшла назва «Купало». Це «Водола». Такі подвійні номінації, що складаються з поєднання двох слів, найвірогідніше, виникали, як адаптивні, внаслідок входження в традиційний лексикон населення нових назв. Тоді одна з частин, старіша, пояснювали значення нової. Тому маємо такі семантично тавтологічні словосполучення як «шляхи-дороги», «трава-мурава» та под. Ймовірні похідні від Водоли – «додоли», «додольське», «дудуліци» в південних слов'ян нарівні з українськими весняними «подолянками», які всі

⁵⁷ Данилевський Г. Чумаки. Київ, 1992. С. 76.

пов'язані з обрядом викликання дощу, можуть свідчити про те, що й назва «водола» в контексті купальської пісенності не випадкова.

Тож наукова цінність наведеної Г. Данилевським пісні полягає саме в тому, що вона подається як частина цілісного обрядового дійства. А таке поєднання дає можливість синхронізувати її походження з певною стадією трансформації купальського обряду.

Суголосне концепції О. Потебні трактування Купала подає О. Афанасьєв у своїй фундаментальній праці «Поетичні погляди слов'ян на природу» («Поэтические воззрения славян на природу», 1865–1869). Учений так само інтерпретує його в широкому європейському контексті. Втім фактологічний ряд святкування Купала «на Русі» автор щоразу черпає з «Малоросії», часом згадує білорусів, а обставину відсутності такої назви в Ярославській, Тверській і Рязанській губерніях на початку свого опису компенсує лінгвістичними мудруваннями Ф. Буслаєва про однозначність коренів «куп-» та «яр-», у результаті чого еквівалентом купальського свята начебто можна вважати святкування в тих місцевостях Ярила⁵⁸. Та все ж такий промовистий факт, як цілковиту відсутність купальських пісень у московитів учений не приховує.

Стосовно України О. Афанасьєв згадує поєднання під час купальського свята двох ідолів: ляльки «Купали» і деревця «Марени». Купала, солом'яну ляльку завбільшки з дитину, а іноді і в натуральний людський зріст вдягали в жіночу сорочку, плахту, намисто й вінок із квітів. Дерево Марену, для виготовлення якої використовувались чорноклен, верба, тополя, обвішували стрічками та вінками і встановлювали на місці купальського святкування. Під деревом ставили ряжену ляльку, а поблизу стіл із їжею та напоями. Після цього розпалювали вогнище і починали стрибати через нього попарно (хлопець, дівчина), тримаючи в руках купальську ляльку. Наступного дня ляльку *Купалу* й дерево *Марену* несли до річки, там зривали з них прикраси і кидали у воду⁵⁹.

⁵⁸ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Москва, 1995. С. 348–349.

⁵⁹ Там само. С. 352.

Хоч автор і не робить покликань на подану інформацію, та цілком очевидно, що вона запозичена від О. Потебні, зокрема його статті «Про купальські вогнища і споріднені з ними уявлення» («О купальських огнях и сродных с ними представлениях», 1867). Принаймні з нею він був знайомий, адже свій III том, до якого увійшов цей опис Купала в українців, О. Афанасьєв закінчив на 2 роки пізніше.

М. Петров описує купальську забаву, обрядом її назвати вжко, на Київщині, яка спостерігалась у другій половині XIX ст. Вранці до сходу сонця дівчата насвджували на довгу тичку мітлу і вибігали, розмахуючи нею, на вулицю. Співали глузливих пісень про хлопців. Хлопці, почувши той спів, вибігали й собі, ламали тичку з мітлою на друзки. Іноді, відібравши тичку з мітлою, співали глузливих пісень на адресу дівчат⁶⁰.

Згодом упродовж усього дня дівчата намагаються встановити Марену з вишневої гілки-трійчатки, а хлопці відібрати і розтрити і лише надвечір дівчатам вдається прикрасити сосонку і віднести її до річки, щоб утопити. Це деревце вже називають «гільцем» або «вильцем», але не Мареною.

У цьому ж селі старші люди оповідають інший перебіг свята, якого дотримувалися десь приблизно 140 років до часу запису М. Петровим. Опудало Купала вбирали пишніше, а сам обряд відбувався вчистіше. На той час на велику гілку будь-якого дерева вдягали весь жіночий одяг, ставили перед нею запалену свічку, потім бралися за руки і ходили навколо неї, співаючи пісень, серед яких була й пісня про Ганну, яка ступила на хитку кладку та втопилася в Дунаї. Текст пісні цікавий тим, що передає уявлення про сублімацію утоплениці в живу природу:

*Ганнина мати громаду збирала,
Громаду збирала – усім заказала, –
Ганна моя панна, ягода червона!
Не беріте, люди, у Дунаї води,
У Дунаї вода – Ганнина сльоза, –
Ганна моя панна, ягода червона!*

⁶⁰ Петров Н. Народные праздники. Труды Киевской духовной академии, 1871.

*Не ловіте, люди, у Дунаї шуки,
У Дунаї шуки – Ганнині руки,
Ганна моя панна, ягода червона!
Не ловіте, люди, у Дунаї сомів,
У Дунаї соми – ганнині ноги,
Ганна моя панна, ягода червона!
Не ламайте, люди, на луках калини,
На луках калина – Ганнина краса, –
Ганна моя панна, ягода червона!
Не рвіте, люди, по луках терену,
У лузі терен – Ганнині очі, –
Ганна моя панна, ягода червона!
Не косіте, люди, по луках трави,
По луках трава – Ганнина коса, –
Ганна моя панна, ягода червона!⁶¹*

Цей рідкісний текст дуже конкретно пояснює ритуальну роль купальської жертви, на зміну якій прийшла її підміна у вигляді прибраної в жіночий одяг гілки.

Другий момент, який заслуговує на увагу, – живий приклад трансформації купальського обряду. Ба більше, це продемонстровано на одному конкретному селі.

Тичка з вінником – це субституція Марени, а сама сосонка *марена* – можливо, підміна колишньої Купали. Тим-то дівчата й провокують хлопців розламати тичку з помелом, щоб вони не поглумилися над справжньою Мареною. І це діє, в кінцевому результаті вони досягають свого.

Не маємо достеменних даних і про зміну назви, чи дійсно вона з Купали стала Мареною, чи це сам етнограф настільки вільно поводить з назвами відповідних обрядових атрибутів.

На початку своєї науково-педагогічної кар'єри майбутній академік ВУАН М. Петров працював у Волинській духовній семінарії в Кре-

⁶¹ Петров Н. О народных праздниках юго-западной России. *Труды Киевской духовной семинарии*. 1871, № 9, 10, 12.

менці. Та, на жаль, волинський купальський обряд в його поле зору не потрапив. А можливо на той час просто не зацікавив.

Єдиним, хто наважився порушити питання тяглості українських купальських традицій, був О. Веселовський. У перший ряд власних дослідів учений ставить питання генези та історичного розвитку літньої обрядовості. Детально розглянувши різні форми святкування Купала, дослідник дійшов висновку, що гетеризм і купальські вогні підтримували згасаючу силу общинно-родового святкування, що завершувалося шлюбом та приєднанням до роду. На останній стадії цього історичного поступу первісні вірування стирались і відбувалось злиття язичницьких культів з пізнішими християнськими. А ось поява антропоморфних уявлень у слов'ян, на думку вченого, відбувалась шляхом запозичення їх із античних культур Пам'ять святого Івана церква внесла, щоб знищити сліди язичницького гетеризму⁶².

Чимало текстів українських купальських пісень наводить П. Бессонов⁶³. Проте він подає їх як білоруські. Тим часом власне білоруських купальських пісень у його збірнику лише декілька. Для загальної кількості упорядник додає сюди колядки та т.зв. «напливові» пісні, які могли виконуватися на Купала як такі, що порушують тему майбутнього заміжжя. Водночас до обрядовості жодного стосунку вони не мають. До чести упорядника, він навіть не намагався їх білорусифікувати, а подав так, як є. На щастя, сюди потрапили й деякі українські пісні некупальського змісту, які в українських джерелах відсутні, хоч їхня українська мова, а з тим і походження очевидні.

Про купальські обряди на Уманщині, яка колись належала до Київської губернії, сповіщав у дописі «Замітка про Купальське свято в Уманському повіті» («Заметка о Купальском празднике в Уманском уезде») Х. Ящуржинський у часописі «Киевская старина» 1890 р.

Автор спостеріг, що під тиском духовенства та місцевих урядовців купальські свята на той час уже були на стадії вимирання: «Вогнищ уже

⁶² Веселовський А. Гетеризм, кумовство, побратимство в купальской обрядности. *Журнал Министерства Народного просвещения*. 1894, к. 2. С. 318; Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні: навч. посіб. Вінниця, 2008. 304 с. С. 9.

⁶³ Бессонов П. Белорускія песни с подобными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. Москва, 1871.

не запалюють, тому що, як висловлюються дівчата, ходить сотський, «розганяє і б'є києм», хто зібрався на купайлицю. Духовна влада також забороняє купальські хороводи, тому що вони біса веселять»⁶⁴. Далі автор з гіркотою зауважує: «Тепер обрядовість, яка супроводжує свято Івана-Купала, перебуває на тій стадії забуття, коли вона цілком охораняється тільки дітьми, яким нікто не забороняє співати пісні й зивати вінки»⁶⁵.

Як пише дослідник, святкування Купала на Уманщині в кінці ХІХ століття починалося, як стемніє, 24 червня (за старим стилем). На «купайлицю» спочатку виходили маленькі дівчатка, а вже пізніше – доросліші. Сходилися на степку (так тут справіку називали майдан, невеличку площу), ставили гільце (місцева назва ритуального деревця), покривали його вінками, квітами, стрічками, ягодами вишні і починали співати пісні та водити хороводи. Гільцем слугувала гілка чи вершечок верби, вишні чи сливи. А в виконанні пісень «особливим, своєрідним наспівом, одноманітним, протяжним» в дослідника виникали асоціації з піснями жерців навколо язичницького жертovníка⁶⁶. Хоч тут же зауважував, що «більшість купальських пісень нагадує весільні»⁶⁷.

П. Іванов на початок ХХ ст. зафіксував купальський обряд в Куп'янському повіті на Слобожанщині. Відбувалося свято над річкою, а на степових хуторах – десь на пагорбі. Зібравшись до купи, хлопці й дівчата розпалювали вогонь із соломи⁶⁸.

У деяких слободах обряд зберігся повніше. За стародавнім звичаєм спочатку купалися в річці, Скупавшись, дівчата одягають собі на голови вінки. Хлопці тим часом вирубували молоде деревце чорноклену. Дівчата надівали на нього свої вінки й несли на заделегідь вибране місце, де втикали в землю. Це деревце звалося у них «купалом». Після цього вінки знову вдягали собі на голови. А тоді попарно хлопець і

⁶⁴ Ящуржинський Хр. Заметка о Купальском празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*, 1890. Т. 31. № 9. С. 327.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Там само.

⁶⁸ Іванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. 1907.

дівчина, взявшись за руки, перестрибували через вогонь. Перед тим, як стрибати, парубок знімав вінок з голови дівчини і вдягав його собі на голову, а їй одягав свою шапку. Перпестрибнувши, пара обходила навколо «Купала» і, обмінявшись назад шапкою й вінком, ставала позаду інших учасників.

У слободі Арапівка перестрибували тричі. Після цього хлопці вогонь гасили й розходилися по домівках. Дівчата, повернувшись додому, одні знімають з голови вінки й кидають їх через голову на дах хати, інші зберігають на горищі, вважаючи, що такий вінок має цілющу силу.

В тій же Арапівці наступного дня дівчата, вдягнувши вінки, ішли в ліс, вирубували гілку клену і несли її в слободу. В слободі робили ляльку з трави, вдягали на неї дитячу сорочку, намисто й прив'язували до гілки клену. Цю ляльку, прив'язану до гілки, називали Мареною⁶⁹.

Цікава особливість двох наведених обрядів у тому, що в межах одного повіту вони різні. По-різному називаються й головні атрибути свята – «купала» та «марена».

Кілька архаїчних езотеричних купальських звичаїв, які практикувалися в гуцулів, наводить К. Грушевська. Зокрема з посиланням на працю В. Шухевича «Гуцульщина», дослідниця стверджує, що «на Івана раненько ідуть гуцулки голі «зберати кураш-зілле аби ним підкурювати дітей, як переполошаться чого»⁷⁰.

«Того-ж дня гуцулки качаються голі по росі, щоб не свербіло тіло. Се роблять і чоловіки, щоб не було чираків або корости. Від корости качаються по росі голі жінки і на Овруччині»⁷¹.

Багато років поспіль, не покладаючись на результати експедиції П. Богатирьова майже сторічної давності, яка не виявила вагомих доказів святкування, ми шукали хоч якихось слідів купальського обряду на Закарпатті. Спонукали до цього великі попелища бронзового віку на поселеннях культури Ноа, які в деяких археологів асоціювалися з

⁶⁹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 192.

⁷⁰ Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство*. 1928. С. 150.

⁷¹ Там само.

купальськими. Проте знайти хоч щось, що стосувалося питома купальської традиції, крім тих самих згадок збирання зілля та ворожби, які зафіксувала ще К. Грушевська, нам так і не вдалося. На Закарпатті Купала не знають. Там це Івандель, тобто Іванів день, у який по всій Європі збирають трави. Про загальний стан обізнаності з купальськими традиціями свідчить наша розмова. Все, що пам'яталося з давніх звичаїв місцевого населення була згадка про те, що *«ще раньше десь казали, що дівчата десь йшли купатись, у ячмінь качалися голі»*. А так наполягають: *«Та в нас воше ни святкуют Івана Купала. То десь там кладут віночки дівчата на воду, аби пливли. Ни знаю, щос таке. Якесь зілля йдуть накоплюють, щось таке. А то типір уже десь є ше, десь било ше зілля йшли да клали, да копали, ходили на Іванден десь тут збирали. І качалися в житі. Це каже, жито, не пшениця, би я біла на селі первая вдовиця.*

– *То може качалися на Юрія?*

– *Не, то на Івана.*

– *А з гори не спускали запалених коліс*

– *Не, ніхто тут такого воше ни робив.*

– *А вінки плели на Купала?»*

– *Не.*

– *І через вогонь не стрибали?*

– *Не, я тікі по тєлівізорі бачила, щоб стрибали через вогонь. І ніколи вінки не пускали на воду, я й ни помню. Ну в нас просто на Івана Купала косичат (заквітчують – авт) дома липу або калину, а як нима липи, то ліскую, ворота, вхідні двері. І на Тройцю в нас косичат дома, але це вже минувше⁷².*

Більшість інформації про відзначення Купала, як свідчать наші інтерв'ю з респондентами, місцеве населення дістало з телебачення: *«Зовсім, як ми бачимо по телебаченню чи в кіно, в нас зовсім такого не було.*

– *А вінки плетуть у вас?*

– *Не, не плетуть.*

⁷² Архів ІКА. Ф. 3-І. Од. зб. 2. Арк. 20–21. Калини Тячівського району Закарпаття.

– І на воду не пускають?

– Не, не пускають, бо то і природні умови... Вода... Вода тут така швидкоплинна, воно не може тут бути такого ефекту мати, як у вас: тут кинув та ще й підштовхнув та й воно попливло.

– А через вогнище у вас не стрибали?

– Не, вогнища у нас зовсім не було. Не розводили»⁷³.

Тож наші польові дослідження тільки підтвердили й висновок Ю. Климця, що на Гуцульщині не було єдиного комплексу типового купальського святкування, що мав би колективно-обрядовий характер⁷⁴. Так само, але вже на пісенному матеріалі, підтвердив це і Л. Ященко, зазначивши, що купальських пісень тут майже не співають. У день святого Івана гуцули ходили в гори, збирали різне зілля – для лікування та ворожіння. Потім несли його до церкви посвятити, прибирали ним церковний хрест. А ще ходили рано перед сходом сонця в поле і качались по росі⁷⁵.

Подібна ситуація й на південному сході України, де монокультурної традиції не існувало. А в місцях проживання українського населення, де все-таки купальське свято відзначалося, за свідченнями респондентів, його проводили згідно з загальними традиціями.

Характеристику купальської обрядовості, яку навів щодо уманського куца етнографічної Київщини Х. Ящуржинський, доповнює В. Мицик. Зокрема він зауважує, що в деяких селах було заведено красти паливо для купальського вогню. Крали ліси від хат, ворота, часом хатній (мабуть, дерев'яний – авт.) посуд, колеса. Відтак у селах Тальнівського району, що межує з Уманським, дотепер збереглася приказка: «Стережи на Калиту ворота, а на Купала колеса».

Подібні крадіжки у контексті календарної обрядовості були ритуальними, тому ображатися на них не годилося. Такі молодіжні бешкети належать до категорії очищувальних і охоронних обрядів⁷⁶.

⁷³ Архів ІКА. Ф. 3-И. Од. зб. 2. Арк. 20–21. Калини Тячівського району Закарпаття. (Іван Стойко 1932 р.н.)

⁷⁴ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. С. 17.

⁷⁵ Ященко Л. І. Ой на Івана, ой на Купала. *Українознавство*: посіб. Київ, 1994. С. 337.

⁷⁶ Толстая С. М. Ритуальные безчинства молодежи. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования. *СБФ Духовная культура Полесья на общесла-*

Окрім того О. Курочкін вважає, що така поведінка «маніфестувала приналежність до світу «антикультури», тобто потойбічного світу»⁷⁷. Це ставило учасників дійства поза рамками громадської моралі, давало волю таким діям, які в інших випадках сприймалися б як розбещеність, вседозволеність.

На Уманщині хлопці зносили на степок, узвишся поза селом чи на берег річки, де мало відбуватися купальське дійство, все сміття, непотріб, колеса. Дівчата тим часом ішли до лісу, ламали вершечок вишні, черешні, яблуні чи клена заввишки 1–1,5 метра для ритуального гільця («купайлиці»). У переважній більшості використовували вербу, як і співається в пісні: «Наше Купайло з верби, з верби», відомій на всій українській території, де залучався цей атрибут. Вчені вважають, що вибір верби для «купайлиці» – теж не випадковий. Це деревце першим сповіщало про прихід весни, а у світоглядних уявленнях українців було символом родючості⁷⁸. Однак у праці Х. Ящуржинського згадується, що в с. Молодецькому у 1890 році брали для цього гілки вишні та сливи⁷⁹. Особливий акцент робиться на тому, що іноді на гільце господар віддавав вершечок плодового дерева, яке декілька років підряд не родило⁸⁰. Можна здогадуватися, що такий гілці чи вершечкові дерева відводилась роль ритуальної пожертви.

У записах Х. Ящуржинського згадується, що на Уманщині існував звичай на свято Купала качати згори до води запалене колесо. Вже у 1890 році про нього у с. Молодецькому, наприклад, залишилися тільки спогади. Натомість є дані про те, що навіть у 30-х роках ХХ ст. у деяких селах на теренах історичної Уманщини він все ще зберігався, але, мабуть, втратив свій сакральний зміст і трансформувався у дитячу забавку.

Це дійство, вважають учені, мало «сабеїстичну спрямованість, тобто причетність до культу небесних світил, зокрема сонця»⁸¹.

вянском фоне. Москва, 1986. С. 12–14; Давидюк В. Купало на Поліссі. *Поліська дома*. 1991. Вип. 1. С. 39; Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Жоза» та «Маланка». Опішне, 1995. С. 75.

⁷⁷ Там само.

⁷⁸ Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 66.

⁷⁹ Ящуржинський Хр. Заметка о Купальском празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*. 1890. Т. 31. № 9. С. 327.

⁸⁰ Там само.

⁸¹ Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. С. 27.

Л. Нідерле у своїй фундаментальній праці «Слов'янські старожитності» (*Slovanské starožitnosti*, 1902–1934) підкреслював стародавній характер літніх святкувань і вважав, що в їх основі «вірогідно, лежало вшанування природи в момент її найбільшого розквіту, напередодні збирання урожаю, а з цим, напевно, пов'язувались сильні еротичні емоції, що супроводжували ці свята і накладали на них відбиток стародавнього гетеризму»⁸².

Найдавніший запис купальських ритуалів на Західному Поліссі, який має понадсторічну історію, належить І. Абрамову. Автор описує, як у с. Мизові на Купала «діти беруть яку сивеньку (солом'яну коробку – *авт.*) та й один суне, а другі б'ють по тій сивеньці (певно, відьму чи колька їх відає)». Цей обряд має назву «бити козуба»⁸³.

На сьогодні цей обряд забутий, а в місцевих обрядових піснях згадки про нього й не існувало.

На початку ХХ ст. досліджував купальську обрядовість на Західному Поліссі й В. Камінський. Зібраний та осмислений матеріал ліг в основу праці «Свято Купала на Волинському Поліссі». До неї увійшли не лише спостереження та власні міркування, а й зібрані записи. Для чіткішого окреслення ареалу поширення свята В. Камінський додав ще й мапу⁸⁴.

Дослідник зазначав, що тривалість святкування не однозначна: на одній місцевості святкування проходять 23 червня, напередодні Іванового дня, на інших же навпаки святкування відбувається на самий день церковного свята Івана Хрестителя, тобто 24 червня, але й траплялись місцевості, на яких святкування проходить упродовж двох днів, але перевага надається святкуванню першого дня⁸⁵. Це істотне зауваження, бо в різних місцевостях тривалість святкувань була різною: 1, 2, 3 дні, а в піснях згадується й «до місяця». Насправді ж термін святкувань відображає стан та стадію побутування купальських звичаїв. Де святкується довше, там вони архаїчніші.

⁸² Нідерле Л. Славянские древности. Москва, 1958. С. 259.

⁸³ Абрамов И. По волынским захолустьям. *Живая старина*. 1906. Вып. 2. С. 161–164.

⁸⁴ Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. *Етнографічний вісник*. Київ, 1927. Кн. 5. С. 11–23.

⁸⁵ Там само. С.13.

В. Камінський дослідив і те, що святкування Купала підготовлюється завчасно: підготовка ця до певної міри відповідає календарному розкладові економічного життя, і починається з того часу, коли закінчують весняні роботи й одспівають веснянок, тижнів за два-три після великодня. Закінчують співати веснянок, починають купальських пісень.

Оця підготовка до святкування складається з таких моментів: а) заготування окремого дерева, а також трісок та дров на багаття, б) оздоблювання цього дерева, в) постачання продуктів на страви, г) приготування кулів та соломи, а подекуди й опудала на спалення⁸⁶.

Місцем, де відбувалось святкування, був головний майдан на селі, пагорб, подекуди святкування відбувалось за селом.

Сама ж купальська обрядовість українців, за визначенням В. Камінського, на початок ХХ ст. сумарно зводилась до: «1) вшанування гілки – купалового дерева – співання біля нього пісень та кружіння дівочього хороводу; 2) розкладання багаття; 3) спалювання або потоплення гільця; 4) спалювання соломи, а инколи опудала; 5) скакання через огонь; 6) улаштування вечері»⁸⁷.

На справжнє гільце (купайлицю) брали горішню частину дерева (сосна або береза). Зрубати гільце повинні парубки, а оздобити – дівчата. Звичайно зрубували напередодні святкування – мало не всюди з таким розрахунком, щоб дівчата мали можливість оздобити як слід, а на це треба й часу, треба відповідних речей⁸⁸.

Всі обрядові дії, за В. Камінським, спрямовані на те, щоб забезпечити добробут, набувши від природи тих сил, що до найвищого ступеня міці доходить під час свята Купала. Для цього він виділяє два основні шляхи: а) вживання засобів для зміцнення здоров'я через зближення з вогнем, водою і землею; б) вживання засобів, які забезпечать господарський добробут та оборонять від нечистої сили (збирання трав та квітів)⁸⁹.

⁸⁶ Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. С. 14.

⁸⁷ Там само. С. 16.

⁸⁸ Там само. С. 29.

⁸⁹ Там само. С. 20.

Наскільки повно відображені і чи дійсно суто поліські звичаї описує В. Камінський, чи не захоплює й частково волинських із середньої частини цього регіону, там де гільцем буває сосонка, судити не нам. Принаймні зараз, як і років 30 тому про такі західнополіські обряди, як «спалювання або потоплення гільця, спалювання соломи, а инколи опудала» ніхто не згадував і не згадує. Можливо, дійсно, вони забулися, адже ще на початку ХХ ст. Хв. Вовк зауважував, що «од старовинних купальських «игрищ» залишилося вже мало чого»⁹⁰.

Поліські обряди з роздяганням, описані в К. Грушевської, спрямовані на виявлення відьм у селі: «На Полісся в сей же день при допомозі роздягання дізнаються хто з селі відьма: «На Івана Купайла до сходу сонця недоросток бере косу межи ноги, догори остриєм, і гола переоре дорогу, де буде товар іти. А путóm черцем (червона краска) або тою кострицею, що после Благовіщення коноплі б'ють, або попелом, що пуд Івана Купайлиного деви палять, пересипає. То котрої відьма (котра відьмина) корова, то не пуйде через ту роллю. У нас одна прішла хватіла веніка да махнула по той дорозі і каже: «То вовк насрав!» «А єє корова реве! І не пошла»⁹¹.

Що ж до самого Хв. Вовка, то він безвідносно до регіону описує один із купальських обрядів, зазначаючи, що «в цей день зрання дівчата ідуть в ліс чи в поле збирати квіти й трави, в'ють з них вінки та, вибравши одну гарну дівчину, ведуть її в ліс і садовлять в яму, повну вінків. Ця дівчина, що дістає ім'я *Купайла*, з зав'язаними очима роздає вінки дівчатам, що танцюють навколо неї та гадають на вінках на свою долю»⁹².

Схоже, що такий ритуал виник не без впливу іншого, який відзначали напередодні Юрієвого дня на Волині, що його описує С. Килимник: «На Волині зберігся «обряд Лялі». В одних місцевостях цей обряд проводили в неділю (на Зелені свята – *авт.*), у других у понеділок. А виконувався цей обряд так.

⁹⁰ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 191.

⁹¹ Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство*. 1928. С. 151.

⁹² Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 191.

Збираються дівчата майже з усього села на лузі, у лісі чи у полі. Перед тим в умовленім місці хлопці з зеленого дерну готують для «лялі» «трон» – лавку зелену... На тому вигоні проводились гри з загадками. Котра дівчина найкраще відзначиться – її обирають «лялею»... Дівчата беруться за руки упереміжку з хлопцями у два кола, поволі ходять за сонцем і співають». Кінчається свято тим, що «ляля» роздає дівчатам вінки, а хлопцям гілки і частує всіх стравами, які дівчата позносили до початку святкування⁹³.

Поширення обряду в доволі вузькому локусі Волині вочевидь корелюється західним вектором впливу. У словаків і чехів у цей час за подібним сценарієм обирають «майську королеву» і «майського короля», по суті дівочу отаманку та парубочого отамана на сезон. Що ж до вторинності аналогічного дійства в купальському сценарії існує кілька вагомих аргументів.

По-перше, купальський ритуал вже становить компендіум від обряду «Лялі». По-друге основне дійство обох обрядів повністю збігається. По-третє, в складі купальського обряду є ще одне незалежне дійство гадання на вінках із допомогою води. «Ляля» ж, як і «Купайлиця» своїм змістом уподібнюється румунському обряду гадання на долю. Тож наскільки він може вважатися давнім у цьому святі, існують певні застереження. Принаймні про його інваріантність міркувати не доводиться. Про національну загальність – і поготів. Адже далі Хв. Вовк наводить інший аналогічний обряд з антропоморфним образом у центрі дійства: «В інших місцевостях ставлять Морену у вигляді ляльки з соломи, кропиви, а найчастіше з чорнокльону, прикрашають її вінками, стрічками тощо та прив'язують до чого-будь в лісі. Крім того, роблять ще іноді другу льльку – «Купайла» – та ставлять її коло Морени; після того танцюють навколо їх та плигають через розкладений близько вогонь; замість вогню кладуть часом купу кропиви. Одночасно, явна річ, співають ритуальних пісень, що мають також весільний характер. Геть частіше, однак, вже обмежуються тим, що розкладають вогонь та плигають через нього парами – парубки та

⁹³ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1957. Т. IV. С. 35.

дівчата. Часом також у цей день пускають на воду вінки з свічками, і та свічка, що погасне раніше, ніж в інших, віщує власнику її нещастя в шлюбі»⁹⁴.

С. Килимник у своїй праці «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні» описує подібний звичай відзначення Купала на Чернігівщині та Херсонщині: «Напередодні Купала хлопці викопували яму в лісі чи біля води (найкраще було сполучення першого з другим). Яму гарно оздоблювали квітами й зеленим гіллям.

Дівчата плели вінки – одні напередодні, а другі в день Купала. Ті вінки, що плелися напередодні, виставляли на сонце, щоб їх «сонце обцілувало», а вінки, які плели в день Купала, зберігали свіжими, як і ті вінки, що плели для пускання на воду.

У день Купала перед обідом дівчата з співом купальських пісень ішли гуртами в ліс чи над воду, несучи вінки до згаданої ями. Там водили хороводи, співали магічних пісень, провадили ігри. Потім вибирали дівчата з-поміж себе найкращу найдобрішу, вони цю дівчину називали «Купалочка-Фортуна». Гуртом при співі всі дівчата її одягали у вінок, квіти, у зелень, скроплювали її водою й з магічними приказками та співами урочисто опускали до ями. Очі «Купалочці-Фортуні» зав'язували. У ямі саджали її на «трон» і обводили повз стіни, де були розставлені вінки і зів'ялі, і свіжі. Посадивши до ями вони її заворожували, співали відповідних пісень: *«Купалочко-Фортуночко, ти є там, Подай сюди вінець щастя нам»*.

Одна з учасниць хороводу підходить до ями й простягає руку. «Купалочка-Фортуна» бере один вінок і подає догори. Вона не бачить, який бере – свіжий чи зів'ялий. Коли сіжий, дівчина, якій подано вінок, скоро вийде заміж, – коли ж «Купалочка» подасть вінок зів'ялий – «зів'ялий» і безнадійний буде рік дівчини»⁹⁵.

Незважаючи на такий символічний зв'язок дівчини-фортуни з хтонічним світом, що навіює думки про особливий темпоральний пріоритет цього рідкісного обряду, хоч слово «фортуна» й насторожує, як і сам текст пісні, який більше ніде не трапляється, все ж насам-

⁹⁴ Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. С. 191.

⁹⁵ Килимник С. Український рік... Т. IV. С. 115–116.

кінець цього ритуалу дівчата несуть свої вінки, і свіжі, і зів'ялі на воду. Чи це пізніше нововведення, чи новотвором є сам обряд, який проник так далеко у східному напрямку, але поєднання одного й другого в такому контексті викликає певну недовіру.

Окремо згадує С. Килимник побутування на Волині, зосібна в с. Киселі⁹⁶, купальської пісні весільного толку в той час, коли дівчата пускають вінки на воду: *«Припадь, припадь, Ганнусенько до води, Обступили бояроньки до біди, Кіньми грають, він-гільце ламають, Шабельками витинають, З лука стрілоньки пускають Та до тебе, Ганнусенько, підступають»*⁹⁷.

Є ще один варіант цієї пісні вже без конкретної прив'язки. «У глухих кутках Волині, – пише автор, – зберігся такий варіант цієї пісні: *«Припадь, припадь, Марусенько до води, Обступили боярчики до біди, Кіньми грають, гіл-вінок ламають, Шабельками витинають, Тебе, Марусенько, шукають»*.

Співали цю пісню тоді, коли хлопці ловили дівчат і кидали їх у воду з метою подальшого «порятунку»⁹⁸. Фактично в ній відбився давній акт поривання дівчини методом дебошів і гвалтів. Тому в іншому варіанті «боярчики» не обходяться гільцем, а й «кіньми грають, двір рубають»⁹⁹. Такі дії мають явно весільний зміст і переносять нас в ті далекі часи, коли купальські грища біля води мали водночас статус шлюбного акту.

Попри те, що автор не тільки белетризує, а й дуже опоетизовує купальське свято, внаслідок чого не дає науково вивіреного загального його сценарію, він один із небагатьох вказує, що воно тривало два дні: звечора і наступного дня¹⁰⁰.

С. Килимник зазначає прадавній звичай наших предків проводити святкування «при воді й при вогнях», на що звертав увагу ще грецький історик Прокопій вважаючи ці дві стихії «могутніми святителями й

⁹⁶ Давня назва Кислина в Іваничівському районі Волинської області.

⁹⁷ Килимник С. Український рік... Т. IV. С. 134.

⁹⁸ Там само. С. 118.

⁹⁹ Там само.

¹⁰⁰ Там само. С.101.

чистителями життя, котрими благословляється й охороняється від впливів злих сил всяких акт»¹⁰¹.

Аналізуючи мотиви, ритуали, пісні та джерельні відомості-описи Купала, С. Килимник знаходить у них такі смислові значення, як: підбір пари до одруження, очищення молоді водою й вогнем, прийняття до роду, гетеризм, культ Сонця, культ Землі, культ покійників, зачаклування щастя та добробуту людині – найвищого урожаю¹⁰².

Загалом С. Килимник подає узагальнений образ купальських святкувань українців, лише зрідка вказуючи на регіон поширення окремого обряду. І все ж переважно в його праці фігурує Волинь і Полтавщина. Зрідка згадується Галичина, Чернігівщина, Херсонщина.

Схоже, що С. Килимник був добре обізнаний з працею О. Воропая «Звичаї нашого народу». По-перше, вона так само подає загальноукраїнський образ святкувань. По-друге, що стосується конкретно купальської обрядовості, то дослідник також опирається на два основних локуси. Один із них – Волинь і Поділля, інший – Полтавщина.

На Поділлі й Волині, за свідченням автора, основний атрибут свята – *купало* – роблять з гілки верби. Беруть гілку, прикрашають її квітами й вінками, а потім ходять навколо того *купала* й співають пісень. Чоловіки й жінки теж сходяться на це видовище, але участі в ньому не беруть.

Коли дівчата вже натішаються своїм *купалом*, хлопці нападають, обривають з нього вінки й квіти, а саму гілку кидають у воду. Тільки після цього розкладають вогнище, а коли воно розгориться, стрибають через нього. Причому це роблять усі присутні: хлопці, дівчата, чоловіки, жінки. Молодиці приносять з собою вареники, чоловіки горілку. Тож після цього всі частуються, а тоді починають танцювати¹⁰³.

О. Воропай комплекс волинських та подільських обрядодійств вважає єдиним цілим, тому що не вбачає між ними суттєвої різниці. Конкретним описом підтверджує цю одноманітність і сучасний дослідник О. Курочкін. Серед «подільських» він називає ритуали прикрашання

¹⁰¹ Килимник С. Український рік... Т. IV. С. 100.

¹⁰² Там само. С. 103.

¹⁰³ Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 182.

купайлиці з верби, вишні чи черешні, рідше берези чи ясеня, яку оздоблювали польовими і луговими квітами, вдягання вінків на голову, колові танці навколо деревця, суперництво між хлопцями й дівчатами за *купайлицю*, яку хлопці намагалися відібрати й поламати, а дівчата оборонити¹⁰⁴.

Ту саму поведінку, що й на Волині, зауважив на Поділлі ще В. Камінський. Так само, як і на Волині, тут дівчатам доводилось виготовляти все нове й нове гільце та робити обманку з тереном, кропивою й будяками, щоб хлопці покололи та пожалили собі руки¹⁰⁵.

Радше Поділля в статусі епіцентру, а Волинь як периферія, можуть розглядатися події щодо подальшої поведінки з деревцем, що її описав О. Курочкін: «У багатьох подільських селах ритуальне дерево купали в воді, а потім з криком і сміхом розламували на частини так, щоб кожній дівчині дісталась гілочка. Найспритніші намагались відломити вершечок, який, за повір'ями, приносив щастя. Шматочки «купайла» обов'язково несли на городи і клали там, «щоб краще вились огірки» (магія родючості). Інколи їх затикали під стріху – «щоб багатство велося» – або кидали в річку – «щоб дощ пішов»¹⁰⁶.

Тож небезпідставно вчений доходить висновку, що попри досить стійке утримування на території Поділля традиції давнього свята літнього сонцестояння – Купала або Івана Купала (24 червня), «порівняно із зоною Полісся вони виглядають тут більш трансформованими»¹⁰⁷.

Водночас загальний пріоритет походження календарної обрядовості в Україні загалом О. Курочкін віддає саме Поділлю, резонно вважаючи, що аграрно-господарська традиція відзначення календарних свят Поділля започаткована тут ще в неоліті і визначалась племенами буго-дністровської, трипільської, комарівської, чорноліської, скіфської, черняхівської та інших культур¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Курочкін О. В. Обрядовість (Календарні свята й обряди). *Поділля: Історико-етнографічне дослідження*. Київ, 1994. С. 380–381.

¹⁰⁵ Каминский В. Этнографические материалы, записанные в с. Будках Винницкого уезда. *Киевская старина*. 1904. Сеентябрь. С. 81.

¹⁰⁶ Курочкін О. В. Обрядовість (Календарні свята й обряди). *Поділля: Історико-етнографічне дослідження*. Київ, 1994. С. 381.

¹⁰⁷ Там само. С. 380.

¹⁰⁸ Там само. С. 358.

Не применшуючи значення аграрного виробництва в утвердженні календарної традиції як такої, все ж зауважимо, що зміст багатьох календарних обрядів визначало не тільки воно. Багато з них мають відверто скотарську символіку. До прикладу, на багатьох керамічних посудинах неоліту прочитуються зображення дощу, який падає десь на зернові сходи, а десь і просто на траву. Винятково зі скотарством асоціюється й розпалювання ритуальних вогнів, щонайперше як засобу обкурювання худоби від кровососів. Вони практикувалися навіть серед оленярів європейської півночі.

Інша справа, що ці обряди не дотримувалися чітких календарних дат, бо радше були оказіональними, ніж календарними.

На Полтавщині обрядове дерево має іншу назву. Тут колові танки водять не навколо «купали», а довкрузь «мариньки» і не з верби, а з чорноклену. Тому саме тут найбільше доречна й пісня про дівочку-Мариньку, яка перебрівши три річки, в новій плахті втопилася в четвертій – Дунаї. У плахтах також жіноче населення ходило саме тут.

Переспівавши пісню, дівчата зупинялися, брали солом'яне опудало, вбране в жіночу сорочку, вдягали йому намисто, квітчали голову й ставили його під дерево окремо або поруч із «мареною». Якщо воно було з розчепіреними руками, то вінки вішали ще й на руки. Це було «купало». Його обкладали соломою, кропивою й підпалювали. Коли вогонь розгориться, хлопці й дівчата бралися за руки й перестрибували¹⁰⁹. Що в такий спосіб угадували, бути у парі, якщо руки не розімкнуться, чи не бути, якщо це станеться, О. Воропай не фіксує. А ось пісня, яку співають інші дівчата (мабуть, ті, яким ще заміж не пора – авт.) нагадує про це: *«Ой на горі, на горі, Там горіли вогні. То ж не вогні горять, То дівоньки ходять, Білу лозу ложать. Коли б же я знала, Хто на неї ляже, Постелив б йому Шипшину під боки, Каміння в головки. Коли б же я знала, Хто на неї ляже, Постелив б йому Перину під боки, Подушку в головки»*¹¹⁰.

Два варіанти можливого злягання свідчать, що не від дівчини залежало, з ким вона ляже, з милим чи з нелюбом. Отже, мова про звичай поривання під час купальського свята.

¹⁰⁹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 184.

¹¹⁰ Там само. С. 184–185.

На Полтавщині варіантів обряду було декілька. Якби йшлося про кількість варіантів пісенних текстів, то, за нашими критеріями, це можна було б вважати ознакою автохтонності самого явища. В межах продуктивного побутування обряду пісень на його оспівування завжди більше. А ось щодо обрядовості, то поліваріантність – радше ознака його периферійності або ж полікультуральності його носіїв. Що ж до варіантів обрядовості, то вони тут такі:

В одних селах ввечері напередодні Купала дівчата роблять «мару» – опудало з соломи. Біля нього кладуть купу кропиви і перескакують через неї босими. Пізніше до тієї кропиви додають соломи і підпалюють. Далі стрибають уже через вогонь разом із хлопцями. В кінці розваги «мару» несуть до річки і топлять. У цей час дівчата знімають із голів вінки й розвіщують на деревах. Деякі несуть свої вінки додому й вішають над дверима хати чи хліва як оберіг¹¹¹.

Ще в інших селах Полтавщини під зрубаним деревцем «мареною» садять дитя, що означає «купала». Навколо них водять хороводи. Далі розкладають вогонь і так само попарно перескакують через нього разом із хлопцями¹¹².

Як бачимо, варіюється тільки постать купала. Постать «марени» чи її номінативно зредукованого варіанту «мари» залишається сталою. Саме її в такому разі і слід вважати традиційною для цієї місцевості.

З солом'яним опудалом без назви відбувалося святкування Купала й на Київщині, про що згадує М. Петров¹¹³. А мареною тут вишнева гілка-трійчатка, де верхня галузка – голова, а дві бічні – руки¹¹⁴. Так само вибирали гілку для Купала й на сході Волині¹¹⁵. Одній із дівчат, якій вдягають на голову вінок, доручають нести «марену» за село на призначене місце, зазвичай десь на пагорбок. Інші дівчата ідуть слідом і співають. Встановивши «марену» на піску, дівчата ходять навколо неї, співають. Тут нахоплюються хлопці і розламують її. Дівчата роблять другу, ще кращу, іноді й третю. Та жодну з них хлопці не

¹¹¹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2. С. 185.

¹¹² Там само. С. 185–186.

¹¹³ Петров. Н. Народные праздники. *Труды Киевской духовной академии*. Киев, 1871.

¹¹⁴ Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 187–188.

¹¹⁵ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. С. 61.

дають втопити, бо розламують. Тоді тільки надвечір встановлювали гільце з сосни, яке також обходили з піснями а насамкінець топили¹¹⁶. Тут уже цілком обходились без ідола *купала*.

Слобожанщина – особливий регіон. Історія домінування в ньому українського етносу налічує трохи більше 200 років. А до цього цей край становив сукупність інтенсивних контактів різних цивілізацій, культурно-національних стихій та фольклорних традицій. Відповідно й купальська традиція тут не відзначалася багатством обрядових дій.

На Купала зазвичай збиралися, коли вже стемніє. Розводили вогонь, здебільшого із соломи, десь на пагорбі над річкою або просто на високому місці. Де-не-де зберігся звичай перед тим, як стрибати через вогонь, купатися в ріках. Під час купання дівчата співали: «Сьогодні Купала, а завтра Івана. Купала на Йвана. А купався Іван, доведеться й нам. Купала на Йвана»¹¹⁷. Проте купальська пісня розширює діапазон купальських звичаїв, які тут побутували: *(Купа) Купалочка, (а) де твоя дочка?: Купала на Івана. – Сидить у садочку, вишива сорочку. Шовком та нитками перед парубками. Шовком та чернею на святу вечерю. Шовком та біллю на святу неділю. (Купа)Купалочка, гарна сорочка. Гарна сорочка та для парубочка. – Я в тій сорочці та й парубоцькій, Піду гуляти, Купала рубати. Купала рубати та й дівчат збирати»¹¹⁸. Вірогідно ця пісня замандрувала сюди з Поділля, де звичай самотійного вирубування гілки дівчатами вважався нормою.*

Слобожанщина не має єдиного канону святкування, тому що народ тут зібраний з різних країв. Тим-то та закономірність, яка простежувалася в заміщенні *купала мареною* з поступом із заходу на схід, тут втрачає свою силу. У Куп'янську вже вбирають деревце з чорноклену, яке називають *купалом*¹¹⁹.

В слободі Арапівка звечора на Купала тільки стрибали через вогонь парами, але на раз, а тричі. Потім вогонь хлопці гасили, а дівчата вінки несли додому. Наступного ранку, вже на Івана, дівчата, одягнувши на голови купальські вінки, йшли в ліс, рубали гілку клену й

¹¹⁶ Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 188–189.

¹¹⁷ Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон). *Фольклорні записи та упорядкування В. Дубравіна*. Суми, 2005. С. 188.

¹¹⁸ Там само. С. 189.

¹¹⁹ Там само. С. 191.

приносили в слободу. У слободі робили ляльку з трави, надягали на неї дитячу сорочку й прив'язували до принесеної з лісу гілки. Все це разом називалось *мареною*. Перед цим опудалом ставили стіл, накритий скатертиною, на стіл клали хліб із грудкою солі, потім усі бралися за руки й ходили довкола, співаючи пісень, в яких дівочі та парубочі імена згадуються попарно. Переспівавши ці пісні, несли *марену* вулицями через усе село до річки, де її всі гуртом роздягали й топили разом з гілкою.

Далі з'являлися хлопці з горілкою й сідали за стіл, за яким стояла «марена» й починали пити горілку, закушуючи тим хлібом, що лежав перед нею¹²⁰.

На столі зазвичай ставили й труну з покійником. Потім за тим же столом справляли поминки. Випивали дві чарки, закушуючи тільки хлібом, і розходилися. Це найпоказовіший момент свята, який своїм змістом нагадує поховальний обряд, тобто давньоукраїнську тризну.

Нестандартно поступали й дівчата з Арапівки. Вони свої вінки несли додому, де зберігали протягом року як ліки¹²¹.

З такого ж вишневого деревця виготовляли *марену* і в слободі Преображенській. Тільки тут її ставили на стілець¹²².

В Дуфнівці на Одещині відзначення Купала зводилося до мінімуму обрядових дій. Дівчата в хаті квітчали будь-яку гілку і з піснями несли її до моря. Це купальське *гільце*. Іншої назви воно не має. Хлопці не намагаються її відібрати чи поламати, зате обливають дівчат, наражаючись на осуд старших жінок. Коли ж дівчата донесуть її до моря, разом з хлопцями сідають у човен і відвозять подалі від берега, щоб утопити. А ось через вогонь тут не стрибали ніколи¹²³.

На Чернігівщині, зафіксовано перехід купальських розваг у дитячу забавку. Тут діти бавляться в Купайла, як увечері, так і наступного дня. Нагрібають купу піску, в яку встромлюють жмут кропиви. Одного з іншим пучком кропиви ставлять «сторожем». Співають пісню, яка нічим не нагадує того, що відбувається: «*На Івана хліб сажала, А на Петра вибирала, Треба по телята йти, Дай, Боже, Василя знайти*».

¹²⁰ Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 191–194.

¹²¹ Там само. С. 191–194.

¹²² Там само. С. 195.

¹²³ Там само. С. 197–198.

По суті, це компіляція двох різних пісень. Причому друга, пере-
кручена з: *«І хліб пекти й до телят іти, Суди мені, Господи, Василя
знайти»* жодного стосунку до купальської обрядовості не має. Це
дрібнотушка. Перша частина – з купальських пісень-дотинок.

Коли переспівають, хлопці по черзі перестрибують через кропиву.
Хто не перескочить, того «сторож» «жарне» кропивою по ногах і
поставить замість себе¹²⁴.

Це найпоказовіший приклад останньої стадії побутування обряду,
коли він з магічного дійства деградує до дитячої гри.

Описані О. Воропаєм обряди відображають стан їх побутування на
середину ХХ ст. Якись із них ще реально побутували, якись почерпнуті
зі спогадів колишніх учасників чи спостерігачів.

Дуже рідко купальські пісні оспівують те, що відбувається в
обряді. Швидше вони виконують загальну вимогу, за якою під час
виконання обряду потрібно співати. І все ж на основі пісенних текстів
можна встановити наявність багатьох купальських ритуалів. Така про-
цедура щодо поліського фольклору була проведена нами 2008 р.
Обмеживши коло текстів лише тими, в яких є згадка Купала, щоб не
збитись на напливові, було виокремлено такі обрядові мотиви: запро-
шення дівчатами молодої молодиці розпалити «купайлицю» (*«Ой
молодая молодеце, Ой вийди, вийди на вулицю, Розведе дивкам купа-
лецю»*); зивання та пускання на воду дівчатами вінків (*«Ой, сестриці-
голубиці, Не мніжко вас – дві. Як будете вінки вити, Ізвийте й мені.
Як будуть в Дунай пускати, То пустіть мого»*); виготовлення «купа-
ла» (*«Наше Купало з верби, з верби»*); осмалення стегон купальським
вогнем або ж спалення сорочки чи її втрата через забудькуватість
(*«Була на Купали, Посмалили гали», «На Купайла худела, Да й сурочку
спалела», «На Купале була – Сорочку забула»*); купання Купала
(*«Наша Купала купалася, На ягодоньки дивилася»*); паління Купала
упродовж трьох днів та веселощі біля нього (*«Ой на Йвана, Йвана
Горіла Купала, Горіла три деньки, Буле ме раденьки»*); наведення
порядку біля Купала (*«Коло Купала обметяно, Ще й барвінком*

¹²⁴ Воропай О. Звичаї нашого народу. С. 199.

обплетяно, *Ще й васильочками 'бтикано, Нас на Купала викликано»*); випрошування дівчиною у батька дозволу ще на один рік дівування (*«На Купайлечко збирається. Свого батенька питається: – Позволь мні, батю, вольовати, Гете літечко літовати, Жовтую косу годувати»*); переведення дівчини в віночку біля купальського вогню (*«Ой на Купала вогонь горить, Ой там дівчину переводять, Ой помаленьку її ведіте, Її виночка не згубіте»*); зведення поповим сином на Купала найкращої дівчини – «королівни» (*«Ой дись узявся поповий син, Усі дивойки порозгоняв, А королівну собі узяв. Узяв вин єї за ручейку, Та й повів єї в корчомойку»*); збирання дівчатами ягід (чорниць), а молодицями суниць (*Купала на Йвана Пішли дивки по ягудки, Молодици по суниці*); оборона дівчатами своїх женихів (*«Тупер Купайло, а завтрі Йван, Підем, дивочке, в зелений гай. Там будем бетись-вуювате, Свуїх женихів ни 'ддавате»*); загальний обов'язок присутності на купальському святі (*«Хто не піде на Купало, щоб йому ноги поламало»*); припинення після Купала любовних пригод (*«Ой на Купала-Купайлечка, Десь поділось коханнячко»*); утрата дівчатами волів, ймовірно – як приданого (*«Ой, що ж я, боже, наробила, Шо сиви воли погубила»*); дівчатам болить живіт, бо займали хлопців (*«Ой на Купали вогонь гореть, Нашим дивочкам живит боletь. Ой нихай боletь, нихай знають»*); болить живіт відьми, бо відбирає молоко в корів (*«Ой на Купала вогонь гореть, Видьми-діві живит боletь. Нихай боletь, нихай знає: От коровів молока ни забирає...»*); *«Ой на Купалу вогонь горить, Усім відьмам живит боletь. Ой, нехай боletь, нехай знають, Нехай чужих корів не займають»*); хлопцям болить живіт (*«Ой на Купала вогонь горить, Шось нашим хлопцям живит боletь. Ой нехай боletь, нехай знають, Нехай дивчат не займають»*); живіт хлопцям може боліти й через те, що займали «купала» (*«На Купайла вогонь горить, Лишнівським хлопцям живит боletь. Нехай боletь, нехай знають, Нехай „купала” не займають»*) і навіть за те, що ходять на Купала (*«На Купала вогонь горить, Нашим хлопцям живит боletь. Ой нехай боletь, нехай ріже, Більш на Купала не полізе»*)¹²⁵.

¹²⁵ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?». *Поліська дома*. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 54–55.

Якщо усунути наявні в цьому переліку темпоральні зміщення, то вимальовується такий порядок дій:

- загальний обов'язок присутності на купальському святі (сповіщення про це відбувається під час обходу села хлопцями задля збирання мотлоху для купальського вогнища);
- випрошування дівчиною у батька дозволу ще на один рік дівування (за таких обставин вона не буде поводитися під час свята як відданиця, стоятиме збоку в хорі, не пускатиме вінка на воду, а принесе додому);
- виготовлення «купала» (тут однозначно йдеться про гільце з верби, найуживаніший атрибут західної частини українського обрядового ареалу);
- наведення порядку біля Купала (значною мірою цей ритуал похідний від виготовлення «трону» для Лялі, на українських землях характерний тільки для Волині, але в багатьох країнах Центральної і Західної Європи вона має назву майської королівни і відповідний статус, який надається їй на рік від початку травня);
- звивання та пускання на воду дівчатами вінків (як зрозуміти, чому одна із сестер не може звити собі віночка сама? Схоже йдеться про сестру-русалку);
- купання «купала» (однозначно – гільця);
- запрошення дівчатами молодої молоді розпалити «купайлицю» (характерно, що тут «купайлиця» – купа хмизу, як зазвичай на Західному Поліссі, а деінде цим ім'ям маркують дівчину, прибрану в зелень);
- переведення дівчини в віночку біля купальського вогню (на Купала не було іншого переведення через вогонь, ніж перестрибування, а переводять дівчину через вогонь західні поліщуки на весіллі, але там вогонь радше символічний – із соломи);
- оборона дівчатами своїх женихів (звоблювання дівчатами чужих хлопців на Купала та пропонування їм себе – ритуальна норма);
- зведення поповим сином на Купала «королівни» (стосунки з дівочою отаманкою «королівною» чи «царівною», яка упродовж

трьох років ще не може виходити заміж, заборонені звичаєвим правом, але для попового сина такої норми не існує);

- осмалення стегон купальським вогнем або ж спалення сорочки чи її втрата через забудькуватість (виходить, що через купальський вогнь стрибалося голяка);
- дівчатам болить живіт, бо займали хлопців (наслідок першого сексуального досвіду);
- живіт хлопцям може боліти й через те, що займали «купала» (схоже, «купалу» тобто дівчину-«купайлицю» під час не символічного гвалту, який імітується розламуванням гільця, а реального, який відбувався раніше з оголеною до нитки та вбраної в зелень найкращою дівчиною);
- болить живіт відьмі, бо відбирає молоко в корів (тут, схоже, від переїдання внаслідок достатку);
- паління Купала упродовж трьох днів та веселощі біля нього;
- збирання дівчатами ягід (чорниць), а молодицями суниць (це вже на другий день Купала, який внаслідок християнізації дістав назву Івана);
- припинення після Купала любовних пригод (як через початок виснажливої праці на полі, так і у зв'язку з закінченням шлюбного сезону за звичаєвими нормами);
- утрата дівчатами волів (худобу батьки давали дівчині у придане).

Як бачимо, не все, що стосується обрядовості, подається в цих піснях відкритим текстом. Деякі приховані від очей присутніх дійства подаються не безпосередньо, а через наслідки, які дозволяють зрозуміти, що відбувалося на святі (як на прикладі з животами). Однак в розповідях респондентів навіть про ці самі наслідки вже не згадується.

У підсумку виявляється, що «найбільше текстів купальських пісень стосується шлюбної теми»¹²⁶. Десь про шлюб знову ж таки згадується прямим текстом, десь – підтекстом. Але це стосується суто західнополіського матеріалу.

¹²⁶ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?». *Поліська дома*. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 56.

Не можна сприймати всерйоз те, про що співалося й у піснях-просторіках між хлопцями й дівчатами, які найчастіше називають дотинками, що можна вважати дослівним перекладом московитського терміну «корильные песни»: «– 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»¹²⁷.

Їхня функція, на нашу думку, полягала в тому, щоб «спровокувати хлопців на зближення, коли не вистачить слів, бо словесний поєдинок, як правило, виграють дівчата»¹²⁸. Хоч з іншого боку, тільки з цих пісень і довідуємося про ритуальну вечерю на Купала в межах Західного Полісся. На Волині про це згадують частіше.

Попри переважання, за нашими спостереженнями, в купальській обрядовості «шлюбної теми», В. Пропп наполягав на тому, що всі народні свята зумовлені землеробськими інтересами селян. Вивчаючи їх річний цикл, вчений виявив, що в основі обрядів лежить той самий елемент, який, незалежно від форми дійства, однаковий за своєю суттю і змістом. Критикуючи попередніх дослідників народного календаря за необґрунтоване використання теорії Дж. Фрезера про вмираюче і воскресаюче божество рослинності в поясненнях обрядовості «східнослов'янських народів», учений наполягав на тому, що «східнослов'янський» обряд за своєю ідеологією і формою архаїчніший, ніж східна та антична культури¹²⁹.

Термін «східнослов'янський» вжито ученим не випадково. Адже по суті, йдеться про український і білоруський, бо московитського як такого не існує, на що, як уже зазначалося, вказував ще О. Афанасьєв.

Лише аграрну функцію в літній обрядовості вбачав і Б. Рибаків. Однак, на відміну від В. Проппа, вчений не ігнорує й думки Дж. Фрезера про культ умираючого й оживаючого божества в світоглядній основі давнього хлібороба. Він лише частково корелює її з різними історичними етапами землеробських уявлень. За припущенням учено-

¹²⁷ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?». *Поліська дома*. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 56.

¹²⁸ Там само.

¹²⁹ Пропп В. Русские аграрные праздники.

го, ідея, «втілюючись у формі культу вмираючого і воскресаючого божества, не була прадавньою і з'явилась не водночас із рільництвом, а лише на якомусь етапі розвитку рільничого мислення»¹³⁰.

І все ж, не відступаючи від ідеї спільності календарної обрядовості усіх східних слов'ян, автор, як і його попередник О. Афанасьєв, не вбачає різниці між Купалом і Ярилом і вважає, що календарні обряди, що пов'язувались з римським Діонісом та слов'янським Ярилом, збігалися, а тому зливались з моліннями про дощ, який був необхідний для визрівання хліба. Тому на Зелені свята і купальські дні ми бачимо і прославлення землі, і похорони Марени чи Ярила, і обов'язкові моління воді. Не забута і літня кульмінація сонця, відзначена або втілена купальськими вогнями. Як завжди, з аграрним комплексом зливався разом і комплекс еротично-шлюбний. Якщо зимові новорічні святкування вважались заклинанням майбутнього, то літній цикл обрядів був спрямований на негайне, теперішнє здійснення бажань і прохань, звернених до сил природи»¹³¹.

Більшість думок, висловлених у цьому міркуванні мають значення тільки в тому випадку, якщо визнати, що Купало – це той самий московитський Ярило і римський Діонісій разом узяті. Інакше все не так просто. Щонайперше, жодних молінь до води ні в українському, ні в білоруському купальських обрядах ми не спостерігаємо. Зрештою – як і потреби дощу для дозрівання хліба в цей період.

Обряди, аналогічні московитським, Ю. Климець, який також відстоює думку про аграрну першооснову українського Купала, фіксує лише на території Східного Полісся в Сумській та Чернігівській областях. Там напередодні Купала дівчата «упряжені» в плуга, «орали» ріллю, готуючи «грядку», яку засаджували вкраденою капустою або іншою городиною. Відтак стрибали через грядки, водили навколо них хороводи¹³². Якщо відверто, то подібна ритуальна практика мало нагадує ті купальські обряди, які відбувалися на більшості території України. Несвоєчасним

¹³⁰ Рыбаков Б. Язычество древней Руси. Москва, 1988.

¹³¹ Там само.

¹³² Климець Ю. Д. Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян. *Проблеми слов'янознавства*. Львів, 1999. Вип. 50. С. 207.

для всієї території України були як оранка, так і садіння капусти. Це в північного сусіда в силу особливостей його підсоння в цю пору літо щойно починалось, а ґрунт тільки-тільки ставав придатним для висаджування городини.

На жаль, автор не вказує, національної належності населення тих територій, адже там існують як українські, так і московитські села. Якщо ж зважити, що в часи, коли вийшла друком монографія, потягування до північного сусіда було нормою, як і бодай одна цитата «класиків марксизму-ленінізму», то самого географічно-адміністративного критерію було досить, щоб віднести такі обряди до українських.

Як стверджує Ю. Климець, подібний за формою обряд ще в 20-х роках минулого століття побутував і в с. Лопатичі на Житомирщині, але тільки як оказіональний під час посухи. Чотирьох жінок упрягали в плуга, відтак «орали» пересохлу частину річки чи болота, і на «виораному» сіяли мак. Такий обряд означав викликання дощу¹³³.

Проте цей звичай важко віднести як до купальської обрядовості, так і календарної загалом, тому що він виконувався казуально. Відповідно й пісень з мотивом викликання дощу в українському купальському фольклорі одиниці.

Значно репрезентативніша в ньому шлюбна тема. Тут непогано було б з'ясувати, як вона затьмарила аграрну і як вона взагалі туди потрапила. Для цього варто згадати суть праоснови шлюбних ритуалів у обрядовій практиці свята. Найдавніші з них зводяться до злягання в полі. По суті заради цього допускається й ритуальний гетеризм, до недавнього часу збережений в аграрних обрядах балканських народів, особливо болгар. Одружені чоловіки йшли в ніч на Івандель стерегти свої поля від відьм. Жінки ж здійснювали над ранок гуртовий обхід полів. Усі вони знали, де чие поле, тому окремі відлучалися від гурту і йшли злягатися зі своїми коханцями, найчастіше з тими, з якими колись зустрічалися, але не вийшли заміж¹³⁴.

¹³³ Климець Ю. Д. Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян. *Проблеми слов'янознавства*. Львів, 1999. Вип. 50. С. 207.

¹³⁴ Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва, 2002. С. 530–531.

Коли ж обряди десакралізуються, зміст втрачається, а залишається лише форма, більшу живучість виявляє найприємніша їх частина. З цього погляду наше спостереження може корелюватися і з висновками В. Проппа, Б. Рибакі та Ю. Климця. Проте в такому випадку конче простежити, в яких національних традиціях вказані елементи все-таки збереглися. Поки що подібних узагальнень, наскільки нам відомо, не існує.

А ось Н. Велецька в міру тематичного спрямування своїх наукових зацікавлень первісною основою купальської обрядовості вважає культ померлих предків¹³⁵. Цю думку на основі аграрної теорії В. Проппа підтримує й З. Кудрявцева¹³⁶. У цьому антитези аграрній теорії теж не вбачаємо.

Загалом же на території України в обрядовому відзначенні Купала найпоширеніші такі моменти:

- збирання різних трав, а також квітів для вінків, плетіння вінків;
- приготування обрядового дерева (а в деяких місцях ще й ляльки з соломи);
- встановлення на місці ігрищ деревця і запалювання вогнища біля нього;
- хороводи навколо дерева і багаття,
- перескакування через багаття;
- потоплення деревця (або розривання, в деяких місцях спалювання);
- вечеря (до або після знищення дерева);
- кидання у воду вінків і ворожіння за ними;
- купання.

Послідовність застосування цих дійств буває різною. Не обов'язково мусить бути виконаний весь перелік. Скоріше це рідкість. А головний підсумок такий. Перше, чого неможливо не зауважити, то це те, що в різний час і в різних місцевостях України купальські святкування відбувалися по-різному, тобто їх загальнонаціональний канон відсутній як такий.

¹³⁵ Велецька Языческа́я символика славянских архаических ритуалов.

¹³⁶ Кудрявцева З. Купальська лялька: жертва чи посланець до предків (світоглядні основи обряду жертвоприношення та його відображення в купальському фольклорі). *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11. С. 31–51.

РОЗДІЛ 2

РЕГІОНАЛЬНИЙ ІНВАРІАНТ

КУПАЛЬСЬКОЇ ЗВИЧАЄВОСТИ ВОЛИНІ

2.1. Реконструкція купальського сюжету на бурштиновому диску з Волині

У зв'язку з утратою останніх носіїв фольклорних традицій, як в Україні, так і в Європі в цілому, сьогодні особливого значення набуває фіксація необхідної інформації з використанням польових методів. Загальновідомо, що календарна обрядовість європейців започаткована на світоглядних засадах неоліту. Однак купальський обряд в різних національних традиціях має в своєму складі різний набір елементів. Така еkleктика зумовлена пізнішими міграціями населення та перенесенням його традицій на інші календарні дати заради збереження їхніх утилітарних функцій у відповідності до нових кліматичних та соціальних умов. Єдиний в Європі промовистий свідок тих епох – виявлений у 70-х роках ХХ ст. археологічною експедицією під керівництвом І. Свешнікова в с. Івання поблизу Дубна на Рівненщині бурштиновий диск діаметром 13 см із зображенням дівочого еротичного танцю в присутності чоловіка з луком біля деревця над річкою. Лук найвірогідніше застосовувався для добування вогню методом тертя. Задля цього суху дерев'яну скалку, обвивали тятивою і вставляли в отвір на місце вибитого сучка і крутили вперед-назад, поки не займеться. Чи слід сприймати такий спосіб добування вогню ритуалом, коли йдеться про середину III тис. до н. е., маємо певні сумніви, незважаючи на те, що в описах етнографів такий спосіб добування його уже жінками вважався ритуальною нормою і мав багато додаткових звичаєвих вимог. При цьому свято Купала вважалось суто дівочим.

Що ж до основної ідеї еротичних танців біля дерева, то оголення людського тіла учасниками обряду вважається одним із найархаїчніших елементів господарської магії.

Проте що еротично-шлюбні, що аграрні мотиви – неодмінні складники саме купальської обрядовості, тому присутності цієї теми в

виявленому артефакті важко заперечити. Хоч якимось аргументом проти могла би бути хіба відсутність будь-яких елементів купальського обряду в місцях виявлення давнього артефакту. Хоч і це не вважалось би переконливим, адже повна зміна населення в різних місцевостях України припинилася лише з бронзового віку, а згаданий артефакт давніший аж на 2 тисячоліття.

І все ж це єдина можлива антитеза на даний час. З'ясувати цю відповідність чи невідповідність уявлялось можливим тільки методом польового дослідження на самому місці знахідки та в прилеглих селах. В разі позитивного результату важливо було з'ясувати й стан та зміст обряду, форми його збереження в стадії активного побутування чи збереження лише в пасивній пам'яті найстаршого покоління, а також встановити, наскільки властиві досліджуваній місцевості обрядові дії-ства, які вбачаються в графемах .

Зважаючи на загальну мету пошуку регіонального інваріанту, не можна не враховувати, що купальський обряд, з одного боку, часто приростав новими обрядодіями, з іншого – постійно адаптувався до актуальних соціально-культурних умов, при цьому неминуче втрачаючи давні елементи.

Нам уже доводилося обстоювати думку, що на території України купальський обряд з'явився значно пізніше, ніж русальний¹³⁷. Ідеологічною основою русального був культ предків, а купальський мав солярну основу. Активне використання солярної символіки спостерігається лише з епохи бронзи, ймовірно у зв'язку з похолоданням. Тим часом пошанування предків проявляється принаймні в артефактах енеоліту. Показовий артефакт – поховання в кам'яних скринях культури лійчастого посуду, виявлених на Волині.

Оскільки ж календарно обидва обряди майже збігались (русальний ознаменовував час цвітіння жита, а купальський – косовицю – згадаймо вже двічі наведену пісню, що починається словами «не косіте» – і наближення жнив), то на момент появи купальського русальний обряд, мабуть, уже втрачав свою актуальність, тому своїми залишковими обрядовими діями розчинився в купальському, втративши при цьому

¹³⁷ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. С. 198.

своє первинне ідеологічне значення. Внаслідок цієї контамінації до купальської обрядовості увійшло чимало русальних елементів, у яких вгадуються ремінісценції культу предків. А ось зворотній взаємовплив відсутній – солярна семантика в русальних обрядах чи принаймні в тому, що від них залишилося, не спостерігається. Як наслідок зміст купальських уявлень склали доволі різнопланові елементи. Це і солярний, і аграрний, і фалічний культу, і космогонія, й ініціаційні обряди, і культ предків¹³⁸. Невідомо, коли питомою складовою свята стало відьмарство. Загалом серед купальських ритуалів та вірувань жодних сумнівів щодо належності до купальської обрядової автентики не викликають тільки культ сонця й культ води. У такому взаємодоповненні вони в жодному з календарних обрядів не проявляються. Всі решта мають свої відповідники чи то в весняній обрядовості, чи й навіть у зимовій.

Специфічним обрядом українців Ю. Климець вважає святкування Купала з прикрашеним деревом, оскільки серед інших слов'янських народів він не був поширений¹³⁹. Якщо відходити від дати проведення обряду, то це дійсно так, якщо ж від його змісту, то обряд святкування з деревом поширений як серед слов'ян, так і серед інших європейських народів, хоч і в інші календарні терміни. На час проведення ритуалу в більшості європейців вказує його назва, яку, схоже, можна вважати інваріантною – «майське дерево». Обрядові обходи з «майським деревом» у різних народів центральної та західної Європи відбувалися в терміни від 1 травня до зелених свят, а ареал їх поширення сягнув від Балтики аж до Поділля.

Що ж дає нам для розуміння купальського обряду єдиний енеолітичний артефакт? Щонайменше – хронологічну прив'язку. За радіовуглецевим аналізом його вік становить сьогодні 4,5 тис. років.

На моноліті округлої форми збереглося лінійне карбування, схоже на людські фігури біля дерева. На ньому є всі найголовніші атрибути святкування: дві жінки, які вихиляються перед чоловіком, дерево, річка (схоже, що саме на її позначенні трапився скол). Важко сказати,

¹³⁸ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. С. 209.

¹³⁹ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. С. 64.

чи присутній на ньому вогонь. Одначе категорично наполягати на присутності цього атрибута не будемо, адже серед багатьох науковців існує думка, що вогонь у купальському обряді – явище вторинне.



Отож, виявлений на Волині артефакт із відображенням купальського звичаю з позитивістичного погляду дозволяє гіпотетично розглядати Волинь як можливу батьківщину купальського обряду в тому обсязі, який бачимо на малюнку. Проте, обставина, що його виявлено в культурному шарі енеолітичного поселення, ідентифікованого з культурою кулястих амфор, дещо заважає нашому оптимізму. Племена цієї культури не вважаються автохтонними. За окремими припущеннями їхня батьківщина – Центральна Європа між Одрою і Віслою, а конкретне місце появи її найдавніших артефактів не встановлено¹⁴⁰. Не встановлено й шляхів міграції племен цієї культури з Волині, де вони з'явилися ще 4500 років тому¹⁴¹. Натомість існує припущення і навіть вагомі докази того, що вона асимілювалася з трипільською культурою і стала основою для наступних культур бронзового віку. У зв'язку ж із тим, що повної заміни населення з часів бронзового віку на Волині не відбувалося, цілком вірогідно, що саме тут і слід шукати інваріант купальського обряду українців. За його відсутності можна було б припустити, що купальський сюжет на бурштиновому диску був принесений зовні з місць вільного доступу до згаданого мінералу, найвірогідніше з Балтики¹⁴². В цьому також є певний резон.

¹⁴⁰ Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. Луцьк, 1995. С. 48.

¹⁴¹ Словник-довідник з археології. Київ, 1996. С. 136–137; Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С.10.

¹⁴² Про наявність бурштину на Західному Поліссі, схоже, тоді ще не здогадувалися, хоч О Цинкаловський знаходив у 30-х роках ХХ ст. доволі великі його фракції прямо на поверхні поліських видм.

Жодної з цих гіпотез до проведення детального моніторингу відкидати не слід. З цією метою нами було проведено польове дослідження в Іванні та навколишніх селах: Птичі, Дубрівці, Рачині, Клинцях, Мирогощі, Панталії, в ході якого опитано жінок 70–80-річного віку за задалегідь розробленими анкетами. Результати цього опитування й лягли в основу дослідження питання неперервності давньої купальської традиції на Волині.

Спочатку склалося враження, що Купала тут взагалі не відзначали. *«Не заведено було»*, – категорично переконувала респондентка з Дубрівки 1941 р.н.: *«Івана Купала, то все туди: на Полісся, отуда тево справляли. А у нас його... Пообливалися та й всьо. – А вогонь колись палили? - На Івана Купайла в нас не палили. В нас палили огонь перед Паскою»*¹⁴³. Те саме стверджувала й інформаторка з Привільного (Погорільців): *«– А у вас тут святкувалося Купала? – Не, я не помню. – А Вам ніхто не розповідав зі старших?– Раньше якось не говорили за це, а то тепера вони... Не було такого. – А бабусі нічого не згадували такого чи батьки? – Не, нічо не казали за текє. Раньше не сваткували. – А хоч обливались на Купала? – Обливались. Обливалися, було, отам такє в Дарунця, де Савкович живе, то так обливалися, шо з колодязя витянули всю воду, шо не було. Де яка в кориті була для худоби, смердяча, всю повиливали, і аж в дорогу бігла вода, на дорогу бігла, так обливалися. Такє було. – А хто частіше: дівчата хлопців, чи хлопці дівчат? – Дівчата й хлопці. – Ви казали, шо обливалися. Але я хочу перепитати, чи тільки знайомих обливали, чи хтось ішов по вулиці – могли й того намочити. – Ну, вони там свої обливалися. Хлопці дівчат. – І вогню не палили? – Не помню. Вогня не палили, то тепер воно ввійшло»*¹⁴⁴.

Очевидців традиційного святкування нам виявити не вдалось. *«В моїх роках була війна. Хто там відзначав. За меї пам'яти. А там вже дальше, то тих людей вже немає»*¹⁴⁵ – така типова відповідь більшо-

¹⁴³ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 19.

¹⁴⁴ Там само. Арк. 24.

¹⁴⁵ Там само. Арк. 1.

сті опитаних. Більшість навіть 80-річних респонденток зауважує, що до війни вони ще були малі, а після війни «совєти» нічого такого робити не дозволяли. Змушували святкувати свої свята – «1 мая», «Октябрську», «День Побєди». Тому в розповідях місцевого населення існує дві парадигми опису святкувань: ті, які описують обряд післявоєнного часу й років Незалежності, і ті, про які вони чули від старших людей, переважно своїх бабусь. Усі досліджувані села приміські, оскільки ж відзначення Купала вважалось сільською традицією, то зі зрозумілих причин її не дуже дотримувалися і в довоєнний період. Молодь шукала собі розваги в місті. На це вказують самі опитані. І все ж найстарші згадують: *« До війни було, було. А як була война, то де воно... »*¹⁴⁶.

Одразу зауважимо, що не будучи учасницями традиційного свята, купальських пісень переважна більшість інформаторів не пам'ятала. Лише одна уродженка села Клинци 1945 р. н. згадала дві пісні «На городі чорнобривець расно цвів» та «Ой на Івана, на Івася там ластівочка купалася».

Перелік основних обрядодійств теж виявився не таким широким, як міг уявлятися на основі бібліографічних джерел. І старші, й молодші в один голос згадують обливанку вранці після купальської ночі: *«Водою обливалися: і хлопці дівчат, і жінки чоловіків. І ти обходять по хатах і купають. На Івана Купала всі обливалися. – А для чого то робилося?— А я знаю? Просто купалися. А потом могорич дають. Було, було, шо купали. Колись прийдуть, а скільки там хатин. Одна хатина була¹⁴⁷: як той спить, то й в лизжку обіллють»*¹⁴⁸.

*«Обливалися...Хлопці дівчат... А дівчата послі вже, як пообливають крепко, а дівчата вже за відра, з відерця, хто шо мав – і на їх! І так обіллють, так як на річці викупають»*¹⁴⁹.

В загальноукраїнській традиції більш відомий «обливаний понеділок» на другий день Великодня. Найбільшою популярністю він

¹⁴⁶ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 5.

¹⁴⁷ «Хатина» означає «кімната».

¹⁴⁸ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 7.

¹⁴⁹ Там само. Арк. 17.

користувався на Поділлі. Але там хлопці обливають дівчат. «Відповідь», подібна до волинської, спостерігалась у німців. Там у понеділок хлопці ходили обливати дівчат, а в вівторок дівчата хлопців¹⁵⁰.

Складається враження, що обливання було чи не єдиним купальським ритуалом цієї місцевості. В такому разі важко не погодитися з думкою М. Костомарова про християнський інваріант цього свята в честь Івана Хрестителя¹⁵¹. Підтвердженнь щодо винятковості цього обряду маємо більш ніж достатньо. « – А у вас колись хоч як-небудь відзначали Купала? – Та як ми його одзначали? Водюю обливалися і все. Ніхто його... Та то тепер десь стали його... А колись водюю обливалися, да й на тому кінець. – Може Ваша мати чи Ваша баба шось розповідали? – Баба ніколи нічо не казала. Ніколи нічо не казала. Бо в нас його було не заведено. – А колись, чи Ви чули, може, таке, що десь в Дубрівці, може давно, вбирали на Івана Купала деревце якесь? – У-у (крутить головою «ні»)»¹⁵².

«В нас воше того Купала ніхто не признавав. Водюю пообливалися, та й усе. А так ніхто його і не святкував і нічо»¹⁵³.

Зрештою, на популярність цього обряду на Дубенщині ми вже звертали увагу в своєму «Етнологічному нарисі Волині»¹⁵⁴. От тільки чи можна віднести його до винятково давніх, таких, які могли претендувати на доісторичний інваріант? Адже на решті українських територій поза межами Волині він не поширений. Тому радше претендує на регіоналізм, своєрідний трансформант плювіального обряду, відомого в місцях поширення ранньохідборобських археологічних культур неоліту – енеоліту.

Результати нашої польової роботи, яка мала закінчитися нічим, врятувала жінка з Івання, яку в селі вважають знахаркою. Вона пам'ятала справжнє святкування з розповідей старших людей. Тому змушені будемо вдатися до доволі широкого цитування нашої розмови. Адже

¹⁵⁰ Andree R. Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig, 1901, S. 338.

¹⁵¹ Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии. *Костомаров М. Слов'янська міфологія*. Київ, 1994. С. 126.

¹⁵² Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 18.

¹⁵³ Там само. Арк. 20–21.

¹⁵⁴ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 61.

це все, що залишилося на сьогодні від колись популярного обрядові-
ства на місці виявлення найдавнішого артефакту, що відображає його
зміст. « Як я була мала, як мені вісім років було, то була війна – ніхто
нічого не робив. Ото як Незалежність стала – стали ото робити»¹⁵⁵.

«– А скільки Вам було років, як Ви перший раз на Купала пішли
святкувати? – То то всьо тут, як вже замужом була. Як була
дівчиною, то не ходила. – Але наслухалися? – Баби балакали.– А
колись? – Колись же війна була, хто там, хто там буде робити, як
там ховалися люди. Хто там того Купала святкував. А колись-колись
до цього було, як колишні люди, то розказували. – А Ви наслухались? –
Та шо там, як колись баби розказували, то я тепер розказую»¹⁵⁶.

Респондентка розповіла, як було до війни. Зокрема зупинилась на
звичай обходу села з «купалою» – прикрашеною вінками та квітами гіл-
кою верби чи якогось з фруктових дерев (на Волині найчастіше вишні).

«Вербу вбірали в ленти, пускали на воду. – А хто прикрашав те
дереце? – Прикрашали дівчата, дівчата прикрашали. Хлопці зруба-
ють ту вербу, принесуть, а дівчата прикрашали.... Потім топили
Співали пісні про вербу. Дівчата співали. А з тих часів, коли війна, то
ніхто не робив. Стало вільніше – почали робити»¹⁵⁷.

Виявилось, що жінка знає не тільки про це, а й про деякі особли-
вості купання на Купала.

«– А хлопці ховали дівочий одяг?

– Ховали, як дівчата роздягнуться. Підуть купати(сь), а вже
вдежі немає. Ховали хлопці, ховали.

– А як дівчина мусила повертати свій одяг?

– Ну вже якось оддавали. Могорич мусила ставити чи шо. Брали,
брали одяг дівчат. Дівчата окремо собі роздівалися, а хлопці окремо.
Але ж замітьте, йде дівчина в одежі, дівчину сподобає, та й ту
одежу забирає дівчини. Було, було таке, було. Вже мусить поставити
йому могорич, щоб оддав»¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8.
Арк. 3.

¹⁵⁶ Там само. Арк. 5.

¹⁵⁷ Там само. Арк. 1–2.

¹⁵⁸ Там само. Арк. 4.

Семіотику «могоричування» розкриває наступна інформація, отримана під час подальшої розмови.

«– Чи вибирали собі в Купальську ніч молоді пару до шлюбу?

– Вибірали. То я ж вам кажу, що як ішли купатися. Як зніме дівчина одержу. Та й хлопець вподобав, тую одержу вхватув – і ти мусіла викупити (поцілувати). До вподоби, не до вподоби – любов така була. Не те, що зара»¹⁵⁹.

Фактично жінка розкриває суть вибору пари через поривання біля води, який описано ще в «Повісті временних літ». Виходить «така любов» не вважалась осудною ще й на початку ХХ ст. Можна лише здогадуватись, яким чином закріплювалась згода дівчини на такий шлюб. Драматургію подальшого розвитку подій подає пісня, записана на Західному Поліссі :

«Була на Купали посмалила гали. Не піду додому – боюся сорому. Сором за порогом, Женихи за столом. Тільки я до хати – мати за лопату, Піду до сусідув убратись прохати. – Віте, сусідоньки, Позичте хустоньки. Віте, молодиці позичте спудниці. Сусідови дочки, позичте сорочки»¹⁶⁰.

Щоб уникнути поголосу, дівка змушена прийняти те, що вже сталось, як належне і пристати на пропозицію сватів. Хоч на місці нашого польового моніторингу цієї пісні не знають, але звичай із викраденням парубком сорочки під час купання дівчини на Купала, тут відомий не як текст, а ще як факт.

Важко повірити в урєальнення цієї звичаєвої норми в недалекому минулому, але в широкому вжитку вона неоприявлена, тому з літератури чи з телевізійних програм наша співбесідниця про неї знати не могла.

Не настільки ясною виявилась ситуація з вогнем. Коли постало питання, з чого його розпалювали, з огляду на те, як це подає Леся Українка, що совали по селу козуба, в якого скидали всякий непотріб, інша співрозмовниця 1945 р.н. (Калина з Клинців) була далека від такої версії.

¹⁵⁹ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 5.

¹⁶⁰ *Поліська дома*. Вип. 3: Літо. Луцьк, 2008. С. 133.

«— А як колись палили вогнище на Купала, то яке паливо на вогнище брали? З чого розпалювали?»

— Розпалювали з всяких таких дровцят з ліса: з граба, берізочка сухенька, граба приносили. Сухостой такий брали палили та й всяке кидали туди, ше всяке кидали туди таке. Шо було таке. Такий вогонь ішов, шо іскри ішли, високі іскри ішли.

— То ви через нього не перестрибували? Чи перестрибували?»

— Перестрибували.

— Через такий високий?»

— Як уже ішло воно і як так трохи никше палилось — і перестрибували. І танцювали, і співали.

— А стрибали парами?»

— Парами було шо стрибали»¹⁶¹.

Отже, з відповіді виходить, що стрибали поодинці, але могли й парами.

В Іванні, як і багато де на Волині, магічна семантика вогню не відсутня. Схоже на те, що було перейнято його форму, та не перейнято змісту. Це підтвердила й наша інформаторка:

— А шо вогонь той шось означав? Для чого стрибали через той вогонь?»

— Ну означав то, шоб красиво одмітити. Значить «купалу» на річку кинули. Віночки тиї кинули. А огонь хлопці хтіли так просто для забави. Собі для інтереса, для забави»¹⁶².

На реверсі згаданого тут бурштинового диску присутній солярний знак. І виявляється цілком не випадково. В купальській обрядовості ритуал спостереження за грою сонця на світанку та при заході вважається одним із загальноприйнятих

— А спостерігали на Купала як сонце грає?»

— Спостерігали. Я цього року тоже дивилася. То до сходу сонця треба. І жовте, і синє»¹⁶³.

¹⁶¹ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 11.

¹⁶² Там само. Арк. 12.

¹⁶³ Там само. Арк. 7.

Добре відомі волинянам і цілющі властивості купальської роси. У нащадків кельтів – шотландців – вона аналогічна нашій юріївській, бо начебто випадає 1 травня, тому називається майською росою.

– *А що робили з купальською росою?*

– *Вмивалися, вмивалися. Ходили, колись боси ходили. Та й тепер так ходять.*

– *А що давало вмивання, коли вмиваєшся росою, що воно дає? Що люди давно казали?*

– *Здоровша людина: і ноги не будуть боліти, і лице буде гарне, і руки будуть гарні. Росою до сходу сонця, і води принести з криниці до хати на Івана Купала до сходу сонця, щоб тею водою собі вмитися. Ну такий вот забобон, хто його знає. Таке балакали люди старі. Виганяли худобу до схода сонця на росу, щоб по росі походила худоба, щоб паслась».*

Особливістю кельтської обрядовості, яка також пов'язана з водою, вважається поклоніння джерелам. В Іванні та прилеглих селах подібна інформація відсутня. Одначе неподалік від Крем'янця в с. Плоске (стара назва Великі Фільварки) поблизу зниклого джерела наша експедиція фіксує на деревах прив'язані до дерев предмети чоловічої та жіночої білизни¹⁶⁴. А це дуже нагадує вже шотландський звичай. Там паломники кидали в джерела дрібні монети, пили ковток води, загадували бажання і прив'язували до гілки на дереві біля джерела шматок тканини. Вірили, що після цього бажання обов'язково збудеться.

І знов постає питання: випадковий збіг чи генетична або ж етно-історична обумовленість?

Молодші інформаторки подають яскравішу картину святкувань. Калина з Клинів народилася 1945 р., тому видовищ, давніших, ніж з 50-х років, вона пам'ятати не може. Для неї святкування Купала радше вистава, ніж всенародне свято. Звідти й розповідь про його поодинокі відвідування: *«Брали купелу, таки квітки. Несли на річку і кидали таке зв'язани квітки. І послі палили костьор. Дуже співали всяки петрівки, ходили кругом костра. Дуже було цікаво.*

¹⁶⁴ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 64–65.

– А Вам хтось розповідав чи Ви самі були ще на тому святі?

– То то раз у мене було на житті.

– Коли?

Немав ідь коли. На фермі працювала, трицять коров доїла руками.

– Скільки років Вам було коли Ви були перший раз на Купала, приблизно?

– Мені десь було сорок. А ще дівчиною? Було двадцять років мені»¹⁶⁵.

Двадцятирічною Калина була 1965 року. Тоді, виявляється, свято ще відбувалося за сценарієм, близьким до автентичного. Мабуть, ще було в кого розпитати, як відзначали раніше.

«Палили хлопці костьор, а ми плели такі віночки і кідали...

– А деревце вбирали на Купала?

– Вбірали деревце. Квітки. Всяки квіточки плели, з усіх квіток: лісових, барвіночку.

– А то те деревце: його носили селом?

– Селом, кругала села ходили, співали: «Маленька нічка-петрівочка, Не виспалась наша дівочка. На росу гнала, дрімаючи, На пеньки пальці збиваючи».

– А яке дерево вбирали? Яке деревце брали?

– Деревця всяки. Де які наглянем: з вишеньки, черешеньки, липу брали, сааме так цвіла, красіво так! Було дуже гарно»¹⁶⁶.

Постановочну суть свята ілюструє наступна репліка цієї ж респондентки: «А приїжджали з цього, із сільради, із кантори. І приїжджали виступали з такими українськими вишивками. Всяки українські пісні співали»¹⁶⁷.

У жодні постановки не можна вписати ритуал з попелом від купальського вогнища. Він відбувався скромно, без урочистостей, не привселюдно. Після того, як велике вогнище остаточно погасне, господині приходили набрати попелу та посипати ним город¹⁶⁸. В українській традиції – особливо капусту, щоб гусінь не заводилася. Пам'ятатють про це і в Клинцях на Дубенщині:

¹⁶⁵ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 10.

¹⁶⁶ Там само. Арк. 10.

¹⁶⁷ Там само. Арк. 11.

¹⁶⁸ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1988. С. 40.

«– А шо робили з попелом від того купальського вогнища?

– А з попелу робили, як уже на другій день бабки старенькі брали на город, бо то дуже, кажуть, добре.

– А худобу переганяли через це попелище?

– За це не знаю. Не бачила. Я шо знаю – розкажую.

– А скільки днів горіло купальське вогнище?

*– Воно горіло горіло днів пару. Горіло, бо туди накидали дужжжже вже всього багато».*¹⁶⁹

Ключовою фразою наведеної інформації є згадка про те, що це робили тільки «старенькі бабки». Молодші, прив'язані до постановочного сценарію, цього вже не дотримувались.

Пам'ятали місцеві мешканці про цілющі властивості трав на Купала – *«звіробой, такі, шо жовтенькій такій від печінки, безсмертник. Ну такі всякі трави, сунічник сушили, збирали»*¹⁷⁰.

Знаються на Дубенщині й на міфологічних мотивах про квітку папороті, заховані скарби, відьом. Щодо останніх, то їх більшою мірою згадують за загальними функціями, ніж у ролі тих, хто відбирає молоко в корів або ж збирає росу з чужих полів, перебираючи собі чужі удої чи врожай.

*«А тую папороть, колись ше розкаували, як розцвітеться – взяти і коло себе носити, то буде щастя вестися. Але її ніхто не міг взяти, бо то все волошебство. Не давали»*¹⁷¹.

*«А за папороть ше колись розказували стари люди. Дванацять годин ночі розцвітається папороть... І хто такий смілий, шо може видержати і взяти ту папороть, то буде вестися все: худоба, всьо до щастя буде. Ну а взяти не мона було. Всякі гадюки, гади, шо не мона було взяти»*¹⁷².

Збереглась також інформація про зачаровані скарби:

«– А казали що є зачаровані скарби, які тільки на Купала відкривалися?»

¹⁶⁹ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 12.

¹⁷⁰ Там само. Арк. 12.

¹⁷¹ Там само. Арк. 3.

¹⁷² Там само. Арк. 4.

– Казали, казали. О, то то давні. На Купала. Були зачаровані. От як та папороть, то було. А їх открити не мона було, не дадуть, не мона доступити. А там воно, тамечка, таке свято, шо всякі гади, тіво»¹⁷³.

А ще Купало вважається “сватм відьмів”¹⁷⁴.

Жодна з респонденток не заперечила й існування норми ритуального гетеризму:

«– А було на Купала, щоб жінка з чоловіком в жита ходили, чи дівчина з хлопцем?

– Може й ходили. Холера там їх знає. Жінка з чоловіком то може й піти, а дівчина з... То, може, й ходили. Лозів в нас там. Лози там так гарно над річкою, то чо не йти молодому»¹⁷⁵.

Це свідчення найстаршої з наших респонденток з Івання. Не заперечує такого й народжена в післявоєнний час і інша з Клишнів.

«– Можна було на Купала жінці з іншим чоловіком спізнатись?

– Було таке, можна було.

– Законно?

– Ну не закон, але робили»¹⁷⁶.

Про те, що сексуальна розкутість в цю ніч існувала лише в пережитковій формі, свідчить такий діалог:

«– А дозволяли жінки своїм чоловікам на Купала знайти іншу жінку на ніч?

– Ні! Цього не було. Цього не було і не буде ніколи. Жінка не дозволить цього»¹⁷⁷.

Глибше коріння цього звичаю близьке до того, зміст якого проглядається на бурштиновому диску з Івання.

Факт утрати цноти на Купала документує й волинська купальська пісня: “Ой за гаєм, за Дунаєм (2р.) Там Ванюша конем грає (2р.) А Ванюшу дівка лає. А Ванюшу дівка лає: «Бодай тебе Бог скарає, Бодай

¹⁷³ Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб 8. Арк. 4.

¹⁷⁴ Там само. Арк. 7.

¹⁷⁵ Там само. Арк. 3.

¹⁷⁶ Там само. Арк. 15.

¹⁷⁷ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 15.

тебе Бог скарає, Що ти мене вінка збавив». – «Збавив тебе дурний розум. Дівочьке вививання, Парубоцьке милування»¹⁷⁸.

За своїм змістом вона ще ближча до змісту піктограми, де присутнє й дівоче вихиляння-«вививання», й парубоче «милування». Тож на одне з питань відповідь ми вже отримали: купальський сюжет бурштинового диску редуплікується в пісні, записаній в с. Жабче Горохівського району на Волині. Від Івання навпростець це кілька десятків кілометрів, тобто він може бути й місцевий, а не принесений ззовні.

З іншого боку, ми могли переконатися в тому, що дуже схожі за змістом, але відмінні темпорально обрядодії спостерігаються і в інших країнах Європи. Тож які з календарних термінів первинні, а які вторинні, варто дослідити окремо.

Наші опитування показали, що найпоширенішим купальським звичаєм в Іванні та навколишніх селах був плювіальний обряд («обливанка»). Варіанти використання прикрашеного деревця «купали», головним із яких була верба, рідше фруктові дерева, свідчать, що й цей звичай мав глибоку традицію. Потоплення обрядового атрибута найчастіше постає як фінальна частина святкування.

Перелік цих атрибутів нагадує давньокельтські (галльські) традиції. Ще М. Костомаров зауважив, що «у давніх кельтів найвища істота символізувалась у вигляді дерева»¹⁷⁹. Оскільки ж кельти оселялися переважно біля джерел та струмків, що яскраво відобразилося й на їхній топоніміці¹⁸⁰, то верба там приймалась найкраще, через що і стала головним деревом на всій території, позначеній давньою колонізацією цього народу. За тими ж таки топонімічними а також археологічними даними, кельтські сліди добре помітні й на Волині¹⁸¹.

Не зовсім вписуються в загальний сценарій святкувань на Волині розпалювання вогнища та стрибання через нього. Вогонь палили невеличкий. Схоже, що такий елемент обрядовості на цій території має

¹⁷⁸ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 27.

¹⁷⁹ Костомаров. М. Слов'янська міфологія. Київ, 1994. С. 242.

¹⁸⁰ Казакевич Г. Кельти. Традиційна культура та соціальні інститути. Київ, 2006

¹⁸¹ Там само.

недавню традицію. Можливо – навіть із 60–70 років. Подібне можна сказати й про звичай викрадення одяжі в дівчат та своєрідний викуп («могорич»). Із цього періоду «купалу» почали не топити, а спалювати. Попіл з купальського вогнища забирали не так як магичний атрибут, а радше як звичайне добриво, бо робили це тільки в наступні після святкування дні й особливого ажіотажу його захоплення не становило.

Подібно обходилися з ним шотландці та брити на «попільному тижні».

У деяких випадках допускався гетеризм, але схоже не як ритуал, а звичайна побутова практика післявоєнного періоду, який визначався нестачею чоловіків для формування подружніх пар.

У післявоєнний період увійшли у вжиток і купальські пісні. Пояснюється це тим, що ні «обливанка», ні потоплення «купали», традиційні для цієї місцевості, в купальському фольклорі не відображені.

Спроби реанімування свята робилися в 60–70-х та 90-х роках. Перша хвиля позначилася еkleктикою та кічем, друга універсалізацією та втіленням загальнонаціональної збірної традиції без будь-якого зважання на регіональні особливості.

Жінки 80-річного віку перешкодою для відзначення Купала вважають війну. Молодші пам'ятають дві хвилі відновлення святкувань – кінець 70-х і початок 90-х.

До всього ж усі обстежені села належать до приміських, тому не можуть вважатися типовими в плані збереження сільських традицій.

Загальний підсумок наших польових досліджень у вузькому локусі етнографічної Волині в тому, що польові матеріали в теперішньому їх стані недостатні для встановлення регіональних варіантів святкувань. Альтернативу можуть скласти ще записи 80–90-х років, але не новіші.

2.2. Статика і динаміка купальського обряду волинян у загальноукраїнському контексті

Як і будь-яке інше явище обрядовоси купальський обряд волинян пройшов тривалий шлях розвитку, на якому були як втрати, так і знахідки. Що одне, що друге призводило до неминучих змін. Те, що

ми маємо на сьогодні, і те, як воно відбувалося в минулому, може істотно відрізнятись. І лише в динаміці можна побачити це явище сповна у всіх його проявах та збагнути причини цих утрат та надбань. Звісно, що в межах кожного з регіонів формувалася свій канон обряду. Згодом у міру того, як розвивалися економічні й соціокультурні стосунки між регіонами й країнами, могли відбуватися взаємовпливи й запозичення. Тож на шляху в пошуках інваріанту волинського канону купальської обрядовості, важливо розглянути цей обряд на темпоральному рівні. Комплексного відображення купальського свята у волинян у фаховій літературі немає. Частіше згадуються лише окремі епізоди, які збереглися в пасивній пам'яті респондентів. Складається враження, що жоден із дослідників не бачив цих святкувань на власні очі. Тому й така загальна картина.

2.2.1. Зміст купальських святкувань на Волині в історичних та бібліографічних джерелах

Назва свята Купала властива лише українцям і білорусам. В решти народів Європи воно називається днем середоліття (як у шведів) чи св. Іоанна. Втім щодо української традиції, то вже перша літописна згадка подає Купала й Івана як два різні свята. Така дискретність простежується і в купальській пісні: *«Тепер Купайло, а завтра Йван, тепер тверезий, а завтра п'ян»*. Українці відзначали обидва свята. День св. Івана, якого в народі ще називали Травником, бо вважалося, що саме цього дня досягає трава, тому тільки після свят її вже можна косити, був продовженням дохристиянського свята. Ще догорав вогонь, грало сонце на Йвана, дівчата й жінки ходили в ліс по Іванові ягоди, які вважалися цілющими, відьми аранці після Купала збирали росу й відбирали від чужих корів молоко. Тому за християнською аналогією, де рокові свята відзначаються упродовж кількох днів, його почали сприймати як єдине свято Івана Купала. Втім зміст святкування одного й іншого дня був різним. Досить проаналізувати тексти пісень, де є згадка про Купала і про Івана Купала, щоб у цьому переконатися. *«Ой на Купала вогонь горить»*, *«Хто не піде на Купало, щоб йому ноги поламало»*, *«Ой на Купала дивок радок»*, *«Була на Купали, посмалила*

гали». «На Купале була, сорочку забула», «На Купайла худела да й сорочку спалела». В цих піснях відчувається обрядовий зміст. Натомість «Ой на Івана на Купала в саду зозуля закувала», «Ой на Івана на Купала, вийшла Маринка гарно вбрана», «Пішли дівки по ягідки, молодици по суніци, Купала на Йвана», «Купала наша, Купала, заграло сонечко на Йвана». Як бачимо, де згадано Івана Купала, там не знайти жодного натяку на якийсь обрядовий елемент. З Івановим днем, але не з Купалом асоціюється в піснях відьмарство: «Тепер Купайло купається, а завтра відьма осмалиться».

Подібна номінаційна бінарність свята спостерігається і в близьких наших сусідів поляків та словаків, де окрім церковного *Яна*, існує ще й світська «сobotка».

Одним із перших побутування купальських святкувань на Волині, хоч і в загальному контексті, згадує М. Максимович: «Але перш ніж починають наші купалочки обрядове стрибання через вогонь, а потім і купання в воді, вони в багатьох місцевостях України та Волині ходять ще круговим танком навколо встромленої в землю високої тички, прикрашеної квітами і стрічками, що її називають купалою»¹⁸².

З описаного можна зрозуміти, що прикрашена квітами тичка була основним атрибутом для всієї України а також Волині, яка розглядається як окрема адміністративна одиниця. Однак в пізніших записах цей атрибут згадується дуже рідко, на Волині особливо. По суті ж це перехідний варіант від деревця до солом'яної ляльки, яка більшою мірою притаманна для східної частини України. Через це основний ареал її поширення – центральна Україна. В цьому легко переконатися з опису купальського обряду на Овруччині 50-х років XIX ст. авторства М. Пйотровського: «Сільська молодь у деяких селах нашого повіту на декілька днів перед тим потайки змовившись між собою, бере в деяких сусідів-господарів жердку з плота; також приладжують тим самим таємним способом кулі соломи. Коли надійде вечір напередодні св. Івана Купала, сільська молодь обох статей вибирає собі місце в селі або за селом на погонах, себто на тих слідах, коли загально

¹⁸² Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 105.

виганяють завжди худобу на пашу. На цьому місці обвивають згадану жердку куликами з соломи й утикають її вертикально до землі. Заткнувши так жердку, запалюють її від верху при помочі вил, на яких затикають кулики з соломи, щоразу підсилюють і піддержують цей огонь на жердці, доки вона зовсім не спалиться. Як це палиться, вони стоячи по одному боці чоловіки, по другому – жінки, співають по черзі одну по одній пісні, названі купальськими, які тільки сього дня, себто раз на рік, годиться співати. Як уже жердка, допалившись, впаде, тоді молодь скаче через цей огонь серед жартів і сміхів; скачуть найперше дівчата, потому пхають одні одних загалом мужчини й дівчата. Уважають пильно й стережуть того, щоб купальний огонь, себто жердка й солома спалились дочиста. Це попелище розгромджують вилами, мітлами, руками, лопатами й граблями та розмітують із вітром далеко, а це в тій цілі, щоб і з цього відьми нічого не набрали собі попелу, за яким, згідно з повір'ям, дуже вганяються, бо він служить їм до того, що псують, кому схочуть, набіл, усипуючи його до набілового начиння або тієї господарської загороди, що не буде забезпечувана осиковими галузками. У деяких селах нашого повіту замість жердки вбирає молодь на вечір Купала цвітами, стяжками й пацьорками, а навіть малими восковими свічками приладжену собі не дуже велику молоду сосонку (пор. пісні Купала), яку всаджує в землю на погонах або над водою при своєму селі, під нею розкладає вогонь і далі поступає зовсім так, як це описали ми з жердкою. І тут так само, як там, відьми чекають на попіл і вогонь по спаленні сосонки, що потрібний їм до різних чарів і псування молока. При помочі заткнутої на кий або вила соломи парубки постійно піддержують і розводять огонь, поки не спалиться сосонка, а зібрані по другому боці сосонки дівчата співають. Коли вже з сосонки полишаться лише недогарки на землі, то ці всі скачуть або перебігають через них із сміхом і жартами, попихаючи дівчата парубків і обопільно. Нараз один із парубків, пірвавши найбільший кавалок недопаленої сосонки, тащить її до води й топить, а інші нищать сліди вогню й попелища, як описано з жердкою»¹⁸³.

¹⁸³ Народний календар із Овруччини 50-х років XIX століття у записі Михайла Пйотровського. *Записки наукового товариства імені Шевченка*. Том ССXXX. Львів, 1995. С. 324–325.

Як бачимо, свої відмінності існували навіть у різних селах одного повіту. А загалом цей найповніший опис купальського обряду середини ХІХ ст. цілковито збігається з Максимовичевим. Водночас має істотні розбіжності з описом О. Афанасьєва (1866–1869), запозиченим у І. Снегірьова (1837–1839): «На Волині й Поділлі дівки приносять прикрашену квітами вербу, встановлюють її в землю й навколо цього дерева, яке називається Купайлом, водять хоровод і співають жалісні пісні; в той час збираються хлопці, і вловивши момент, вступають в притворну гру з хороводом, заволодівають вербою і рвуть її на частини»¹⁸⁴.

Такий перебіг святкувань типовий для Волині і майже нічим не відрізняється від тих його варіантів, які збереглися в пам'яті респондентів до наших днів. Єдина відмінність у тому, що дерево найчастіше приносили дівчатам із лісу хлопці. Хоч траплялися й винятки, про що збереглась інформація в дівочих пісенних дотинках: «*А наші хлопці недбайлиці, Не принесли нам купайлиці*». Насправді ж пісня відображає той момент побутування обряду, коли хлопців тільки-но почали допускати до дійств, які раніше вважалися суто дівочими. В останній період побутування обряду їм буде дозволено брати участь разом з дівчатами навіть у прикрашанні «*купайлиці*».

Кілька «волинських» епізодів купальської обрядовості наводить П. Чубинський у 3-ому томі своїх «Праць етнографічно-статистичної експедиції в Західноруський край» («Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край») (1872). Зокрема в ньому згадується, що в Старокостянтинівському повіті напередодні Іванового дня ходили в жито шукати два зрослі докупы колоски на одному стеблі. Якщо знайдуть, то під стеблом шукають «Іванову головку» – велику монету. Той, хто знайде грош чи два, легко може відшукати скарб¹⁸⁵.

Згадується в праці, і як у цій місцевості Волині остерігалися від шкоди, яку можуть заподіяти відьми: «Цього дня селяни задля збере-

¹⁸⁴ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Москва, 1995. Т. 3. С. 349–354.

¹⁸⁵ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Санкт-Петербург, 1872. Т. 3. С. 193.

ження себе від відьом кладуть на вікнах своїх хат пекучу кропиву, а в дверях хлівів молоду осичину, вирвану з коренем, а крім того ходять оглядати свої поля, щоб не дати злим людям робити на посівах «закрутки», які завиваються в цей день на худобу або на конкретну людину і бувають у цей день надзвичайно пагубними як для тих осіб і предметів, на які вони закручуються, так і для людей, які вирвуть ці «завитки» чи «закрутки». Тому ніхто їх не вириває окрім «баламутів», тобто знахарів»¹⁸⁶.

А ось інформація з с. Малі Дедеркали Крем'янецького повіту, яка також вміщена в цій праці, стосується особливого купальського дійства, притому доволі рідкісного, внаслідок чого він був повторений багатьма наступниками П. Чубинського, зокрема М. Грушевським, О. Воропаєм, С. Килимником та ін. Це своєрідний мантичний обряд, пов'язаний із гаданням на вінках, але в дуже незвичний спосіб.

Тут згадується, що удень перед Купалом дівчата йшли в ліс, збирати квіти й трави на вінки. Вибирають з-поміж себе найгарнішу з піснями ведуть її в ліс і тут садовлять у спеціально приготовлену яму з вінками зі свіжих і зів'ялих квітів і зав'язують їй очі. Ця дівчина зветься «*Купайло*». Потім, узявшись за руки, дівчата починають танцювати кругом ями, а дівчина «*Купайло*» без розбору бере з ями вінки й роздає їх подругам, які танцюють. Кому попадеться вінок із свіжих квітів, та буде щаслива в заміжжі, якщо ж попадеться вінок з квітів зів'ялих, то це означає, що дівчина, яка його отримала, буде нещасною й бідною в заміжжі. В цьому випадку хоровод перестає танцювати. Дівчата сідають довкола ями й співають. Після пісні продовжують гадати. Коли всі вінки вийняті з ями, дівчата тікають, остерігаючись щоб «*Купайло*» не вхопила кого-небудь із них. Схоплена не вийде цього року заміж¹⁸⁷.

Заборону виходити упродовж року заміж у чехів отримувала «майська королева». Там це мусила бути найкраща з дівчат, яку вони обирали з-поміж себе свідомо. Схоже, що таку ж роль, але несвідомо,

¹⁸⁶ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Санкт-Петербург, 1872. Т. 3. С. 193.

¹⁸⁷ Там само. С. 195–196.

передавала замість себе така ж найкраща дівчина тій, кого упіймає. Такий вибір, ймовірно стадіально пізнішого походження. Про це свідчать описи принесення жертв у слов'ян, подані в літописах. Спочатку таку честь виявляли найкращим, щоб отримувачі офіри були задоволені. Пізніше все вирішувалося застосуванням жереба.

Є в праці П. Чубинського згадка ще про один спосіб ворожіння в купальську ніч, який практикувався на Волині. У Старокостянтинівському повіті, щоб угадати своє недалеке майбутнє, дівчата й хлопці попарно перестрибували через вогонь. Якщо руки не розімкнуться, то це означало, що вони стануть подружжям¹⁸⁸.

У Луцькому повіті експедиція П. Чубинського зафіксувала повір'я про багряно-вогняну квітку папороті, яка розцвітає в іванівську ніч і зветься тут кочедижником¹⁸⁹. До речі, жоден із пізніших записів цієї назви не фіксує.

Здавалось би неможливо недооцінити значення для нашого дослідження праці Лесі Українки «Купало на Волині» (1893). Однак з перших її рядків читаємо: «В Ковельському повіті справляють Купала так...»¹⁹⁰. Проте Ковельський повіт – це Полісся, а там свої особливості відзначення Купала. І лише згодом: «В Звягельському повіті хлопці кладуть огонь, а дівчата вбирають деревце, березку. Вбирають її вінками, биндами і запаленими свічечками. Деревце теє зветься купало. Самі дівчата убираються в великі вінки з різного зілля та квіток і мають при собі ще по вінку. Вони водять коло біля деревця і співають, хлопці тим часом скачуть через вогонь. Часом хлопці пориваються вхопити деревце, тоді дівчата боронять його і співають на хлопців різні прикрі пісні. Врешті хлопці хапають деревце і палять його або кидають в річку, а дівчат, що пробують оборонити своє купало, самих не раз купають в тій же річці.

Одспівавши купала, часом дівчата ворожать на вінках. Дівчина пускає на воду два вінки, один загадує на себе, а другий на якого хлопця: коли вони зійдуться до купи на воді, то значить дівчина буде в парі

¹⁸⁸ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Санкт-Петербург, 1872. Т. 3. С. 196.

¹⁸⁹ Там само.

¹⁹⁰ Українка Леся. Купала на Волині. С. 9.

з своїм хлопцем. Або так: дівчина тичкою спускає свій вінок на дно річки; коли він спливе наверх, то дівчина піде заміж у той рік»¹⁹¹.

З пісенного матеріалу лише одна купальська пісня з добірки Лесі Українки, записана в с. Жабориця Звягельського повіту, належить до етнографічної Волині, решта – з Полісся й Полтавщини.

Так само лише назвою нагадує про Волинь і опис купальського обряду П. Абрамова початку ХХ ст. Він здійснений у с. Мизово на Західному Поліссі¹⁹², тому мало чим нагадує волинський.

М. Грушевський все, що стосується купальського обряду Волині з відповідними посиланнями переповідає від П. Чубинського: «В одній записці з полудневої Волині описується обряд роздавання вінків, зв'язаний з Юрієвим днем: дівчата, вибравши найгарнішу з-поміж себе, перев'язують їй груди, руки і ноги різним зіллям, а на голову кладуть вінок з квіток; сажають її на лавку з дернини, ставлять при ній збанок з молоком, сир, масло і т. п.; до ніг кладуть вінки. Потім водять хоровода навколо сеї «Лялі», як її звать. По скінченні вона ділить між дівчатами сир, масло, роздає вінки, котрі дівчата ховають на другу весну.

Аналогічний обряд повторюється потім на Купала: дівчину, знов-таки найкращу, сажають до ями, зав'язують їй очі і дають вінки з свіжих і зав'ялих квіток. Дівчата водять хоровод наоколо сеї ями з «Купалом», і «Купало» роздає вінки. Котра дівчина дістає вінок свіжих квіток, то має вийти щасливо, – хоровод продовжується; котра дістане вінок зів'ялий, та буде за мужем нещаслива – хоровод спиняється, дівчата сідають наоколо ями і співають»¹⁹³.

Посилання дівчатам у день їхнього свята навмання долі з ями, доволі прозоро натякає на зв'язок цього «купала» з небіжчиками – агентами роду на тому світі.

Від В. Доманицького довідуємося лише, що у с. Стівпин Корецького району функції «купайла» виконувала обплетена зеленню й квітами палиця¹⁹⁴. Будь-яка ж семантика цього атрибута відсутня.

¹⁹¹ Українка Леся. Купало на Волині. С. 10.

¹⁹² Абрамов П. По вольнским захолюстьям. *Живая старина*. 1906. Вып. 2. С. 161–164.

¹⁹³ Грушевський М. Історія української літератури. Київ: Либідь, 1993. Т. 1. С. 216–217.

¹⁹⁴ Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 74.

Матеріали Н. Дмитрука¹⁹⁵ та В. Кравченка¹⁹⁶ хоч і вважаються волинськими, але зібрані на східній Житомирщині, тому стосуються колишньої Волинської губернії, тобто адміністративної Волині, але не етнографічної.

С. Килимник та О. Воропай, згадуючи волинські обряди з «лялею» та «купайлицею» скористались працею М. Грушевського, починаючи від його перекладів з «Життя Володимира» та «Стоглава» і не вносячи нічого свого, нічим не поповнили і перелік волинських обрядодійств¹⁹⁷.

Розгорнутіший опис купальської обрядовості волинян за спогадами сучасників поданий у нашому «Етнологічному нарисі Волині». Для повноти історіографічного опису, скористаємося й уміщеними там даними. У підзаголовку цієї праці зазначається її причетність до експедиції Полісько-Волинського народознавчого центру «Волиняна – 2003». Тож, вирушаючи на пошуки, в нас уже існувала й ціла низка стереотипів щодо того, на що можна сподіватися. Серед них і певні очікування на особливості купальського обряду. Маючи на увазі, що одними з найдавніших проявів відзначення Купала на території України вважалися виявлені археологами великі попелища в лісостеповій зоні, які датуються бронзовим віком, що водночас може сприйматися і як найдавнішим артефакт купальських святкувань на території Європи, ми розраховували, принаймні почути про них і на Волині, яка повністю залягає в зоні лісостепу. Та, на наш подив, виявилось, що тут вогняний ритуал майже цілковито відсутній, а з обрядових атрибутів – тільки «купала». «Купалом», «купай лом» або ж «купайлицею» тут називають вербову, вільхову або ж вишневу гілку, прикрашену польовими квітами, цукерками, а також будяками та кропивою, щоб не поламали хлопці. У Вельбівні поблизу Острога до цих прикрас обов'язково долучали й моркву. Тут гілку дівчата несуть через усе село, співаючи дражливих пісень про хлопців:

¹⁹⁵ Дмитрук Н. Матеріали з народного календаря зібрані на Волині в 1923–1924 р. *Рукописний відділ ІМФЕ*. Ф. 1–5. Од зб. 403.

¹⁹⁶ Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України. Житомир, 1928. Т. 1. С. 112.

¹⁹⁷ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Т. 4: літній цикл. Вінніпег, 1957; Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966.

*Ой на городі крокіс, крокіс,
А щоб вам, хлопці, живіт поріс.*

Таке побажання глузливо-еротичного плану, яке було натяком на хлопчачу недорослість, отримувало свою відповідь з хлопчачого боку:

*Ой на городі лопух, лопух,
А щоб вам, дівки, живіт опух.*

Дівочих кпинів завжди вистачало надовше, що природно провокувало хлопців вдаватися до інших дієвіших засобів із застосуванням своєї переваги в селі. Якщо хлопці доскочать, та обірвуть те «купайло», то на цьому гуляння й закінчується (Вельбівно). Якщо ж їм це не вдається, дівчата несуть його до річки, встромляють у землю і гуляють довкола, повішавши на нього свої вінки. Хлопці намагалися ті вінки зірвати (Плоске Крем'янецького району Тернопільської області), а «купала» розламати (Будичани Чуднівського району Житомирської області).

Обламані гілки несли на городи, щоб буряки родили (Мокроволя Білогірського району Хмельницької області, Будичани Чуднівського району Житомирської області). На Ланівеччині їх з цією ж метою несли на огірки й капусту (Юськевичі).

У Городищі на Звягельщині, за свідченням наших респондентів, приготувану на «купало» гілку спочатку несли до річки, мочили, а тоді вже прикрашали квітами. У цей день хлопці обливали дівчат. Обливання цього дня практикувалося й у Мирогощі на Дубенщині.

Добрим збереженням усіх основних ритуальних компонентів до середини ХХ ст., на нашу думку, вирізнявся купальський обряд в Борсуках Ланівецького району Тернопільської області. Тут хлопці з дівчатами гуляли аж до ранку. Спочатку дівчата відспівають усі купальські пісні. Починали з серйозних, поважних, закінчували дражливими. Після того, як дівчата належно «зроблять усі забави», хлопці «грабують купайлицю». А вже над ранок дівчата несли до річки свої вінки, хоч це й за півтора кілометра від місця святкування. Там на них вже чекали задалегідь підготовлені кладки над водою, про які мусили подбати хлопці. З них і пускали на воду ті вінки.

А ось співіснування вербового «купала» і вогнища, довкола якого ходила молодь, нам посвідчили тільки в Мокроволі поблизу Білогір'я. Перестрибування через вогонь волинські старожили категорично заперечують, а ті, які підтверджують, відносять його до недавніх нововведень (Будичани) на кшталт дитячих забав біля клубу (Борщівка на Ланівеччині).

На Крем'янецьчині (Плоске) та Ланівеччині (Борсуки) респонденти згадували, що колись на Купала пастухи плели худобі на шию вінки, за що отримували винагороду від господарів¹⁹⁸.

Значно ширший перелік обрядодій засвідчили студентські записи 80–90 років. Вони перелічені в іншій нашій праці «Купало на заході Волині». В пасивній пам'яті волинян зберігалися на той час згадки про спостереження за грою сонця, розпалювання хлопцями вогню, перескакування через вогонь самих хлопців, перескакування через вогонь попарно, вбирання купала (високої верби зверху на яку накладали вінок), гадання дівчат на вінках, згадка про те, що Купала справляли тільки дівчата, дівчата побравшись за руки, співали, купання хлопцями дівчат, збирання мотлоху на вогонь, взаємна обливанка під час святкування, збирання ягід і трав, обереги проти відьомських чарів, виготовлення ляльки, спалення «купала», заборона вилазити на вишню, розкидання купальських вінків та гілля по полю, вбирання купали вишнями, згадки про те, як дівчата несли «купалу» топити, хлопці намагались відібрати «купалу» й розламати, заборона купатися до сходу сонця, хороводи довкола вогню дівчат з хлопцями, шукали папороть, збирали росу та поїли нею корів¹⁹⁹.

Складається враження, що будь що з того, що існувало в Україні чи й у Європі в цілому, було відоме й на Волині. Та слід врахувати й те, що більшість із наших респондентів уперше побачили, як відзначають Купала в 70-х роках ХХ ст., тобто його клубний варіант.

Неперебірливість пісенним матеріалом з боку організаторів тих святкувань, виявляє й частина записаних текстів. Їх зафіксовано 33 одиниці. Не можемо заради майбутнього аналізу кореляції обрядів, які

¹⁹⁸ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. С. 60–62.

¹⁹⁹ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015.

побутували, і тих, які відображені в пісенних текстах місцевого походження, не подати й їхнього повного переліку²⁰⁰:

1. Ой на горі, на горі, Там горіли вогні.
2. На Івана на Купала, що Йван діє?
3. На Івана на Купайла Там зозулонька купалася,
4. Ой ти, дівчино, ой ти, ой ти. Звідки до тебе зайти, зайти.
5. Ой мала нічка – петрівочка, не виспалася попівночка.
6. Ой, на горі, на горбочку, Склали дівки собіточку.
7. Ой, не стій, вербо, над водою, Да не пускай гілля по Дунаю.
8. Купайло, Купайло, Де ти зимувало?
9. Да купався Іван, да й у воду упав.
11. Ой за гаєм, за Дунаєм Там Ванюша конем грає.
13. Ой Іване, що ти робиш?
14. Купала, Купала, кіцька в борщ упала.
15. Ой на Івана, ой на Купала, Дівка на воду долю пускала.
16. Ой на Купала, ой на Купала, Дівчина долю свою шукала.
17. Торох, торох по дорозі, Що за гомін по дуброві.
18. Ой гуляла Маренонька по лужку, Проколола Маренонька та й ніжку.
19. Ой на Івана Купайлочка Там ластівочка купалася.
20. Купало, Купало, Чи ти з неба впало?
21. Ой на Купала дівчина гадала.
22. Ой, іду я понад ставом, понад ставом, Там плавають качки стадом, качки стадом.
23. На Івана на Купала Вийшла Ганюня гарно вибрана.
24. Тихо, тихо Дунай воду несе, А ще тихше дівка косу чеше.
25. Ой ніхто там не бував, де той явір розвивав.
26. Ой на Івана, та й на Купала, гей, гей, гей,
Дівчина гожа зілля збирала, гей, гей, гей.
27. Ой на Купала вогонь горить, А нашим хлопцям живіт болить.
28. У нас Купайло з верби, з верби, А ти, Богдане, прийди, прийди.
29. Там скакав коник под гречкою, А за їм Василь з гуздечкою.

²⁰⁰ Наведено дворядкові уривки, оскільки за першим рядком пісні не завжди можна встановити, про який саме варіант цього тексту йдеться.

30. Ой у лісі при горісі, при дубку Там повісив Іваньо гойдалку,

31. Ой ніхто там не бував, Де я явір вирубав.

32. Ой сьогодні Іван, а завтра Мартин, Кидало хлопцями через тин.

33. Прийди, прийди, Іваночку, до моєї хати. Я тебе завжди чекала й ще буду чекати²⁰¹.

Попри явні запозичення окремих пісень ззовні («Ой, на горі, на горбочку, Склали дівки собіточку» – собіткою купальське вогнище за аналогією з поляками називали лемки; «Ой, не стій, вербо, над водою, Да не пускай гілля по Дунаю» – в більшості записів відсутня; «Ой за гаєм, за Дунаєм Там Ванюша конем грає» – з Полтавщини; «Ой гуляла Маренонька по лужку, Проколола Маренонька та й ніжку» – Лівобережжя; «Ой ніхто там не бував, де той явір розвивав» – підкоригована, в оригіналі – «де ся явір розвивав», «Ой ніхто там не бував, Де я явір вирубав» – Опілля), наш перелік також поступається за кількістю тому, який подає Леся Українка: «Ой на Купала-Купалочка...», «Темная нічка-петрівочка...», «Ой молодая молодежи...», «Ой ти зелена дубровкойо...», «Скаче жабойка над річкою...», «Їде Іванко на конику...», «Ой на городі бур'ян, бур'ян...», «Ой на городі крокіс, крокіс...», «Ой наші хлопці стрільці, стрільці...», «Ой на Купала вогонь горить...», «Ой летів черчик буйним вітром...», «Чорна хмаройка наступає...», «Була вдовойка в кінець села...», «Ой хто в тому лісі стукає-гукає...», «В полі конопелька тонка, зеленейка...», «А в нашому селі метяне деревце...», «Була на Купали, посмалила гали...», «Шла Мар'юся в поле...», «Вже петрівочка минається...», «Не куй, зозуле, на ліщині...», «Посію я рожу, поставлю сторожу...», «Помощу кладочку ...», «Ой на городі буркун-зілля...», «Ой на городі шафран, шафран...», «Ой мала нічка на Івана...», «Ой мала нічка-петрівочка...», «Ой на городі крокіс, крокіс (2)», «Чи ти, Петруню, палив, палив?», «Ой у Івана високий тин...», «Скакала жабка під гречкою...», «Нема парубка найкращого...», «Чи ти, Іванку, не батьків син?», «Летіла чапля через гулицю...», «Ой на городі під буйним вітром», «Летіли

²⁰¹ Цю пісню співала дівчина, яка хотіла вийти заміж.

гуси білокрилі...», «Ой шумить-гуде дімбровою...», «Бриніли річеньки, бриніли...», «Ой з-за гори зіронька летіла...», «Кладу кладочку вербову», «Час тобі, вербонько, розвись...», «Ой в ліску, в ліску на дубку...», «Ой вгору, сонечко, угору», «Сяяла зіронька, сяяла...», «Ой казала мене мати за маляра дати», «Ой ходила квочка довкола кілочка...», «Летіло помело через третє село...», «Стоїть лобода вище города...», «Ой в ліску, в ліску дванадцять сосон...». Усього 48 текстів.

Кількість поданих пісень – це не єдина відмінність. Більше вражає те, жоден із текстів, записаних Лесею Українкою понад 100 років тому, в сучасних записах із Волині не повторюється. Пояснюється цей парадокс дуже просто – переважна більшість поданих авторкою зразків записана в Колодяжному, тобто на Західному Поліссі, якась частина не виконувалась ні на Поліссі, ні на Волині, бо вони полтавські²⁰². Та багатьох в оману вводить, по-перше, назва добірки Лесі Українки «Купало на Волині», а по-друге, її авторитет. А до всього ще й те, що більшість користується літературною версією праці, а вона не бездоганна з погляду автентичності як у попередньому виданні зібрання творів, так і в останньому. Тому справжнього поліського тексту в них також не багато. Легше впізнається полтавський, бо він відмінніший від волинського, ніж поліський.

Ж. Янковська, подаючи шкіц спогадів про купальські святкування в с. Лисиче Славутського району на Хмельниччині (колишнього Острозького повіту), описує, як ходили «Купайлу гуляти» на Східній Волині. Одні «копайли» прибирали квітами, інші – кропивою та будяками, щоб хлопці пожалились та покололись, коли будуть ламати гільце. За формою купальське гільце, зауважує дослідниця, нічим не відрізнялось від весільного, яке встромляли в коровай. Поскільки святкування проходило ввечері, замаскованих кропиви та будяків не було видно. Подібно до весільних розподілялися й ролі між учасниками дійства. На свято сходились не тільки хлопці й дівчата, а й чоловіки з жінками. Купальські пісні починали співати жінки. Відображення цього звичаю Ж. Янковська знаходить у місцевому варіанті пісні «Ти

²⁰² Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2016.

молодая молодице». Тут вона мала такі слова: «*Ой зеленая зелениця, Ой молодая молодиця, Вийди, вийди на гулицю, Почни дівчатам купайлицю*»²⁰³.

Після відспівування пісень хлопці накидалися на «копалу» і, як би дівчата не вбороняди, рвали її на шматки. Цими шматочками ділилися, бо кожен мав принести шматочок на грядку. Слугувала «копала» їй оберегом від відьм, тому заносили шматочки і в хліви.

М. Глушкові у селі Дубрівка неподалік від Острога вдалося зібрати 24 твори цього виду, які, на думку записувача, «разом із варіантами репрезентують майже весь репертуар купальської пісенності місцевих автохтонів на початку 1980-х років»²⁰⁴. Дослідник зауважує, що «порівняно з фольклорними записами останньої чверті ХІХ ст. (С. Рокоссовської, Лесі Українки) така їх кількість засвідчує втрату значної частини поетичних скарбів волинян упродовж ХХ ст.»²⁰⁵. Однак, проблема ще й у тому, що автор не розрізняє де Волинь, а де Західне Полісся. А в Лесі Українки частина пісень зі Звягельщини (Волині), частина з Ковельщини (Західного Полісся), а ще частина «полтавських» із репертуару матері письменниці Олени Пчілки. Тому, звісно, що їхня кількість буде значно переважати. Однак тяжко не погодитися і зі спостереженням дослідника про природне «всихання» пісенного репертуару, до якого додалися ідеологічні чинники під гаслом боротьби радянської влади з традиційними «пережитками» в духовній сфері. У 60-х роках святкування Купала «реабілітували», роблячи наголос на впровадженні нових форм радянської обрядовості. Та, на нещастя, «на початку 70-х років на Івана Купала в місті Житомирі завалився пішохідний міст, внаслідок чого постраждало декілька осіб. Саме тоді редакції журналу «Народна творчість та етнографія», інших періодичних видань України «згори» спустили негласну вказівку строго утримуватися від публікацій етнографічних і фольклорних

²⁰³ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (с. Лисиче Славутського р-ну Хмельницької обл.). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11. С. 81.

²⁰⁴ Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84.

²⁰⁵ Там само.

матеріалів про це народне свято, що й зумовило відсутність на сторінках республіканських та місцевих часописів будь-яких згадок про купальські звичаї й обряди українців упродовж майже двох десятиліть (1971–1988 рр.)»²⁰⁶.

Як бачимо, в радянській обрядовості попри її проатеїстичну цензуру свято замість Купала почало називатися Іваном Купалом. Характерно, що в віддалених селах, куди ця «опреткова» обрядовість не дійшла, воно зберегло свою стару назву, ту, яка згадується в пісенному тексті: «*На Купала нічка мала*».

Поряд з купальськими піснями М. Глушко подає й опис обрядовості дубрівчан: «За розповідями респондентів, сьомого липня дівчата одного сільського кутка вдень плели вінки, а ввечері виготовляли два «купайла»: одне деревце (вершок молодого ясена чи липи або гілку заввишки до півтора метра) прикрашали «свічками, вишнями, канфетами, цвітами разними», інше – кропивою і будяками. Справжнє «купайло» намагалися викрасти хлопці, але дівчата підкладали їм погане (з кропивою і будяками). Після торгів, ігор та виконання жартівливих пісень, які тривали біля «поганого деревця» на вигоні села чи в садку однієї з дівчат до тих пір, поки його не знищили (не порвали на шматки), молодь прямувала до річки Смолки, на бережжі якої продовжувала розважатися навколо «гарного купайла». Відтак дівчата запальовали свічки і поміщали деревце на воді, а також кидали в річку вінки, загадуючи свою долю. Щоби «купайло» плило у вертикальному положенні, нижній кінець його стовбура вдовбували у хрестовину із сосни. До речі, за місцевим звичаєм, під час походу до річки дівчата стежили за «прикрасами» на «купайлі»: якщо вони губилися або опадали «голлячки» деревця, то їх збирали і потім кидали у городець, щоб «гурки родили, в'язалися добре»²⁰⁷.

Свої записи М. Глушко, як і Ж. Янковська зробив біля Острога 1982 р. від жінок 1931–1935 р.н.

²⁰⁶ Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84.

²⁰⁷ Там само.

Цим перелік досліджень купальського обряду на Волині, може, й не вичерпується. Неодмінно десь виявляться ще якісь дані. Однак наша мета – сформуванню загального уявлення про основні складові купальського обряду волинян – досяжна і з тим, що є.

Отже, в описах фольклористів та етнографів щодо Волині помічені такі обрядові явища:

- встановлення оберегів (кропиви на вікні, вирваної з коренем осичини в дверях хліва (П. Чубинський):

- охорона полів та худоби від відьм;

- завітчування дівчат вінками на голову (Леся Українка);

- обрання дівчатами з-поміж себе «Купайла» (П. Чубинський, М. Грушевський, С. Килимник);

- вгадування долі за розданими «Купайлою» вінками (П. Чубинський, М. Грушевський, С. Килимник, О. Воропай);

- установа встромленої в землю високої тички – «купали», прикрашеної квітами і стрічками (М. Максимович, В. Доманицький) або прикрашеної квітами верби-«купайли» (І. Снегірьов, О. Афанасьєв), або берізки-купала (Леся Українка), прикрашеної польовими квітами, цукерками, будяками, кропивою, морквою вербової, вільхової або вишневої гілки (В. Давидюк);

- коловий танок (М. Максимович, П. Чубинський, Леся Українка, В. Давидюк);

- обхід села з «купалою» під спів дражливих пісень про хлопців (В. Давидюк);

- виспівування дівчатами глумливих пісень про хлопців безпосередньо біля «купали» (Леся Українка);

- викрадення та розривання хлопцями верби (Снегірьов, Афанасьєв) чи берези з подальшим спаленням або потопленням (Леся Українка) або ж верби, вільхи або вишні (В. Давидюк);

- розкладання хлопцями вогнища (Леся Українка);

- купання в воді (М. Максимович);

- обрядове стрибання через вогонь (М. Максимович);

- стрибання хлопців через вогонь (Леся Українка);

- попарне перестрибування через вогонь (П. Чубинський);

- пошук папороти – «кочерижника» (П. Чубинський);
- купання хлопцями дівчат (Леся Українка);
- ворожіння на вінках (Леся Українка, В. Давидюк);
- потоплення дівчатами «купала» (В. Давидюк);
- рознесення хлопцями розламаної «купали» по городах – тільки на сході Волині (В. Давидюк);
- «обливанка» на південній Волині (В. Давидюк);
- материнське частування молоді варениками – на сході Волині (В. Давидюк).
- вінки худобі на шию – на півдні Волині (В. Давидюк).

Загальну тенденцію поширення обрядових дій на території етнографічної Волині охарактеризовано в нашому «Етнографічному нарисі Волині». Вона полягає в тому, що «чим далі на схід, тим комплекс купальських обрядодій повніший»²⁰⁸. Пояснення такого стану теж надзвичайно просте: в міру просування до центру відбувається контамінація західного та східного купальських обрядових діалектів.

Ще одна наша заувага в цій праці стосувалася непопулярності в цих описах згадок про розпалювання на всій етнографічній території Волині купальського вогнища. Розглядається кілька причин. Одна з них та, що принесення в жертву деревця тут було самодостатнім і побутувало ізольовано від ритуалів шлюбного змісту, які вимагали очищення водою і вогнем²⁰⁹. В такому разі не відкидаємо можливості, що той варіант купальського обряду, який вважається основним на Волині, взагалі був колись не купальським, адже основою купальських ігрищ, а тому й пісень була шлюбна тематика.

2.2.2. Часо-просторові виміри Купала на Волині

Як бачимо, однозначного потрактування місця та змісту волинського варіанту купальського обряду в бібліографічних джерелах не існує. Питання його інваріанту залишається відкритим і до цього часу. По-різному інтерпретують та відтворюють його й заклади культури. Все тому, що хтось користується одним джерелами, хтось іншими.

²⁰⁸ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. С. 62.

²⁰⁹ Там само.

Загальне уявлення про купальську обрядовість етнографічної Волині значною мірою визначала стаття Лесі Українки «Купала на Волині». Це уявлення трималося непохитно аж до 90-х років ХХ ст. Доступна праця відомої авторки неодмінно потрапляла в поле зору не лише науковців, а й методистів народної творчості й неодноразово ставала основою для різного роду реконструкцій купальського обряду. Починаючи з 60-х років на основі цих постановок почало формуватися нове усталене уявлення, як відзначалося в краї свято літнього сонцестояння. Сьогодні ці сценарії вже складають основу фольклорних записів і цим множать дезінформацію про справжні традиції чи й про їх відсутність.

Утім фактологічна неточність була допущена вже в самій назві добірки Лесі Українки, що була зумовлена тогочасним рівнем етнографічної науки. На той час не існувало чітких критеріїв диференціації етнографічних регіонів а звідси й чітких їхніх меж. Тим-то на час появи добірки пісень, споряджених невеликою вступною статтею, мало хто зважав на етнографічну однорідність. Волинь на той час визначалася межами губернії. Волинським вважалося все, що розміщувалось на протяжності від Любомля до Народич. Якщо ж брати глибше, то й це ще не межа. На французьких картах ХVІІІ ст. Нижньою Волиню називалося Подніпров'я. Зі зміною адміністративних меж до теперішнього їх стану все, що стосувалося тієї Волині, звузилося до меж сучасної Волинської області, яку в етнографічному плані радше можна назвати Поліссям, ніж Волиню. Відтак поліський фольклор часто подається як волинський. Від цього найбільше страждає сама Волинь. Традиційна культура Полісся збереглася краще, тому на волинську часто просто не звертали уваги. Так у збірнику О. Ошуркевича «Пісні з Волині» (1970) переважна більшість текстів взята з Західного Полісся, т. зв. «північних районів Волині», а насправді Волинської області. Подібна ситуація й зі збірником І. Федька «Волинь у піснях», де з Полісся майже всі (1969).

З такою підміною понять на основі польових даних складається враження, що Купала на Волині, принаймні на початок ХХ ст., майже не відзначали. Насправді ж це більше стосується Західного Полісся.

При цьому помилки, спричинені підміною волинського фольклору поліськими, переписуються дослідниками, які не мають достатньої польової практики, зі статті в статтю і множать число хибних уявлень і про саму Волинь і про особливості її фольклору. Повною мірою це стосується й купальських традицій, адже перелік основних ритуалів в цих двох етнографічних регіонах суттєво відрізняється.

Внести ясність у те, що тут власне волинське і цим запобігти новим подібним помилкам і покликане наше дослідження.

В дослідженні Лесі Українки, більшу частину якого складають тексти купальських пісень, топонімічні поклики до них вичерпуються кількома пунктами: декілька разів значиться Колодяжне та один раз Білінь Ковельського повіту, декілька Жабориця та значно частіше Миропілля Звягельського повіту. Отже представлений там купальський фольклор наполовину поліський, наполовину волинський.

Схоже, що для того часу, коли говірковий фактор, який вважається визначальним в етнографічному районуванні, взагалі ігнорувався, це не було чимось особливим. Подібну контамінацію поліського й волинського помічаємо і в праці відомого етнолога та антрополога початку ХХ ст. Хв. Вовка «Антропологічний склад населення Волинської губернії» (1911 р.). Водночас інший дослідник, В. Камінський, відряджений з Петербурга спеціально вивчити купальський обряд поліщуків, підсумкову працю своїх дослідів назвав «Купальський обряд на Волинському Поліссі» (1911), виділивши західну частину Полісся як окрему етнографічну категорію. Щоправда, ця дивергенція двох етніконів витримується тільки в назві, а в перелік населених пунктів, у яких збирався матеріал, потрапили й волинські села.

Така неперебірливість матеріалом тепер, коли народознавча наука впритул підійшла до з'ясування питань культурогенезу, стає значною перепоною для регіональних студій. Значною мірою це стосується й купальського обряду. За своєю суттю він синтетичний. Вже сама географія поширення та строкатість основних обрядодій свідчать про неабияку його давність. Ба більше, в окремих народів європейського континенту обряди, аналогічні нашим купальським, приурочуються зовсім до інших дат. В цьому й проявляється обрядо-

вий симбіоз української парадигми свята. Тому й не існує єдиного його національного варіанту на теренах України.

Що ж до регіональних традицій Полісся та Волині, то навіть етногенетичний склад населення тут різний, про що свідчить археологічна мапа давніх культур. Предки волинян селилися на лісостепових чорноземах, поліщуків – в лісистій місцевості біля річок. Інших умов в міру набутих поколіннями трудових навиків ні ті, ні ті не сприймали чи й просто не витримували. Тому й культурна спадщина волинян та поліщуків навіть після кількох століть асиміляції, спровокованої розвитком феодальних відносин, все ще має цілу низку суттєвих відмінностей. Повною мірою це стосується й купальської обрядовості.

Поліський обряд на зразок північно-центральноевропейських побудований в основному на катартичних обрядодіях із допомогою вогню. Що ж до волинського, то попри незначні нашарування поліського обрядового елемента, він більше нагадує балканський додольський обряд (викликання дощу шляхом принесення жертви, в останній стадії його побутування – у вигляді деревця чи навіть гілки). Змішування в один обряд одного й іншого викликає уявлення про нерозривність цих обрядодій і наводить учених на хибні думки про симбіоз води й вогню в загальній схемі свята. А як же тоді бути з тими аналогічними обрядами в інших народів, де одні обмежуються викликанням дощу, інші ж проходять очищення вогнем? Отже, початковою і водночас загальною для всіх народів Європи слід вбачати катартичну функцію свята. Тільки засоби очищення у різних народів різні. У південних водою, у північних вогнем. Втім на сьогодні в науково-популярних працях теза про міфічне шлюбне поєднання води і вогню набула загального поширення, хоч регіональні польові дослідження такого синтезу не виявляють. Усе залежить від кліматичних умов. До прикладу, українські горяни в річках цього дня не купаються, як і північні народи. Тому що вода холодна що в тих, що в тих.

Союз води й вогню в купальському обряді – швидше вигадка міфологів, ніж реальність. В цьому неважко переконатися на основі аналізу національних та регіональних традицій відзначення літнього сонцестояння. В одних місцевостях переважають очисні обряди з

допомогою вогню (як на Поліссі, Польщі, в Карпатах, Татрах, Німеччині), в інших посушливіших районах – викликання дощу через потоплення ляльки (як на Волині, а крім того в Румунії, Болгарії, Греції та інших південних країнах). Перехрещення одного обряду з іншим відбувається на території України внаслідок пересікання двох різних традицій. Тільки ж такий симбіоз можна спостерігати не на Волині, а швидше на Подніпров'ї.

Деякі міркування щодо особливостей статті Лесі Українки «Купало на Волині» нам уже доводилось висловлювати в своїй статті «Купала, Купала, де ти літовала?»²¹⁰, але у зв'язку з вузькою фольклористичною специфікою згаданої публікації та адресації цього нашого дослідження для значно ширшого кола фахівців, деякі з висловлених там думок доведеться повторити.

У публікації Лесі Українки подано два варіанти святкування Купала (умовно назвемо їх ковельським і звягельським) і дві різні добірки купальських пісень. Поліські тобто ковельські з Колодяжного (по-місцевому – з Колодяжна) серйозних зауважень не викликають. Більшість із них нам доводилося чути й записувати в багатьох селах Західного Полісся.

Що ж можна з погляду сучасної етнології вважати суто волинським? Тільки ті обряди й пісні, які побутували серед етнографічних волинян. За понад сторіччя їх перелік безумовно дещо змінився, але не істотно. Більшість із ритуалів відійшла в минуле. Практично в післявоєнні часи Купала вже не справляли. З 60-х років була спроба відновити його, надавши нового ідеологічного спрямування за рахунок посилення карнавального компоненту²¹¹. Але вже й у часи Лесі Українки на Західному Поліссі респонденти часто давали заперечну відповідь про його відзначення за їхньої пам'яті. На етнографічній Волині, де сценарій святкування мало чим відрізнявся від подільського та центральноукраїнського, Купала відзначали за традиційним планом і в післявоєнні роки, але на той час з дорослого репертуару обряд

²¹⁰ Поліська дома. Вип. III. Луцьк, 2008.

²¹¹ Тризна М. Нове народження старовинного свята. *Соціалістична культура*. 1963. № 10. С. 24–26; Ошуркевич О. Свято краси і молодості. *Нове традицією стало*. Львів, 1978. С. 111.

перейшов у дитячий. Це зафіксовано нашими експедиційними пошуками в межах цього краю 2003 року, коли вдалося обійти по периметру майже всю Волинь із заходу на схід і з півдня на північ. Хоча, звичайно, однією мандрівкою важко зібрати стільки інформації, скільки її назбиралося упродовж років у нашому архіві. Тож більш-менш на вичерпність може претендувати наша інформація про західну частину Волині, до збору якої значною мірою приклалися й студенти Волинського університету.

Зневагу до відзначення Купала методично й невтомно впроваджувала церква. Відтак із відродженням сільських парафій від початку 90-х років ХХ ст. в багатьох селах прихожанки старшого віку й тепер не без погорди кажуть: «Ми Купала не справляли. Ми ходили до церкви». Не бачимо сенсу вказувати на перелік сіл, у яких фіксуються такі повідомлення. Сьогодні вони одні, завтра інші.

Подібне ще частіше можна почути в Карпатах та прилеглих до них місцевостях Опілля. І невідомо, чи тільки через сильний вплив церкви. В околицях Тереховлі його проведення заперечують також. Під час експедиції 2006 року лише один чоловік з цієї місцевості розповів, що бачив, як на Купала спускали з гори запалені колеса, але це було не в його рідному Струсові, а на Волині. На Закарпатті, як і на Поліссі, про Купала мало й згадують. Але в с. Великий Бичків, населення якого має винятково поліські прізвища й переказ про те, що більшість із них нащадки переселенців із Центрального Полісся, які преганяли волів на продаж до Румунії, звідки й відповідна назва села по обидва боки Тиси, що з українського, що з румунського боку, свято попри все чомусь-то називають ні по-українськи, ні по-румунськи, а по-хорватськи – Івандель. Так само і в сусідньому Діловому, гуцульських Росішці та Косівській Полянці. Івандель у Хорватії – це чоловіче ім'я, як у нас Іван. Езотеричні карпатські обряди як такі тут відсутні. Щодо езотеричних, то вони такі, як і всюди, тільки переважно скотарського характеру і спрямовані на оберігання домашньої худоби від відьом. Дівчата та жінки збирають на Івандель суниці та трави.

Схожість карпатського звичаю з деякими місцинами Волині, як не парадоксально, може бути викликана історично-демографічними чин-

никами. Незаперечними нащадками білих хорватів більшість науковців вважає бойків Прикарпаття, що їхніми предками були кельти. Річка, на якій розташоване волинське місто Володимир, на довоєнних польських картах значиться як Луг (на радянських післявоєнних – Луга). Таку саму назву Луг мав і верховний бог кельтів. Тому паралелі з Прикарпаттям тут можуть бути виправдані навіть етногенетично.

Загалом же на сучасній Волині найчастіше натрапляємо на той самий перебіг святкових обрядодій, які відзначалися понад сторіччя тому на Звягельщині. Мало чим відрізняється купальський обряд від описаного Лесею Українкою на Звягельщині і в сучасних спогадах очевидців з Іваничівщини, які можуть пам'ятати його з 30-х років ХХ ст.: *«Хлопці йшли в ліс, рубали дерево та й несли нам. Вуни юго закупають, а ми вже вбираймо квітками, віночками. Та й танцюймо біля нього, співаймо пісні. А ще палили вугонь і скакали через нього. Хлопці шутили з нами, могли навіть в воду вкинути»²¹².*

Такі звичаї простежуються по всій території Волині. Та тільки в її не адміністративних чи в історичних, а в етнографічних межах. Вони ж окреслюються теренами Люблінського та Перемишльського воєводств Польщі, Рівненської, Волинської, Житомирської, Хмельницької, Львівської та Тернопільської областей України, розташованих південніше умовної лінії Холм – Устилуг – Володимир – Луцьк – Рівне – Новоград-Волинський, західніше умовної лінії Пулини – Чуднів – Любар, південніше умовної лінії – Старокостянтинів – Волочиськ – Збараж – Почаїв – Броди – Кам'янка-Бузька – Червоноград – Сокаль – Томашів, на південний схід від умовної лінії Білгорай – Замосць – Красностав – Грубешів – Холм.

Такі етнографічні межі Волині визначені на основі поширення волинського діалекту.

Питання закріплення тих чи тих купальських обрядів за певними територіями належить до найдражливіших. К. Квітка писав: «На основі різночасних описів, коли б їх була достатня кількість, неможливо було б скласти точного уявлення про географію поширення типів

²¹² Архів Інституту культурної антропології (надалі – архів ІКА). Ф. 2. Од. зб. 112. Арк.10 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області).

купальської обрядовості, бо не може бути впевненості, що в кожній місцевості купальська обрядовість залишилась незмінною впродовж століть чи кількох десятиліть»²¹³. Та все ж ця велика кількість різночасових записів усе-таки дає можливість увиразнити якщо не повну географію, то бодай її історичну динаміку, на що й спрямовані наші пошуки в рамках цієї праці.

У межах усієї етнографічної Волині на кінець ХХ ст. Купала святкували приблизно однаково. Обрядодіями цього свята були: плетіння та пускання вінків на воду, вбирання купальського деревця та зрідка і то лише в останні десятиліття – ляльки (солом'яного снопа), їх потоплення або теж лише останнім часом – спалення, спостереження за «грою сонця», виконання пісень, водіння хороводів, побутування повір'їв та легенд, пов'язаних із русалками та цвітом папороті, а також інші святкові розваги (гойдання на гойдалці та змагання в спритності), і тільки, коли свято почало трансформуватися в дитячу забаву, як свідчать респонденти з Старокостянтинівського району, почали розпалювати вогнище та стрибати через нього.

Що далі на схід, то комплекс купальських обрядодій повніший. Важко тільки збагнути, чому в них відсутній вогонь. Можливо, тому, що самодостатньою вважалась вегетативна жертва воді, на якій тут робиться акцент. Зрештою, не так часто згадується про вогонь і в загальноукраїнському купальському фольклорному контексті. За частотністю він поступається не лише «мареноньці», а й багатьом іншим обрядовим атрибутам. Щоправда, в обрядовому лексиконі волинян відсутня й «марена».

У північно-західній частині етнографічної Волині, як і в сусідніх поліських районах, великою популярністю відзначався звичай спостерігати «як сонце грає». Місцеві селяни переконували нас, що воно грає тричі на день, але переконатися в цьому на власні очі за багато років на Купала вдавалося тільки раз або двічі і щоразу тоді, коло воно заходило. Побутуванням цього уявлення позначилися при розмовах переважно в селах волинського Прибужжя.

²¹³ Квитка К. «Правобережные» купальские песни. Рук. раб. *Архив центрального музея музыкальной культуры России им. М. Глинки*. Ф. 275. Оп. 24. С. 20.

«Гра сонця», вочевидь, мала сексуальну символіку. Воно то пірнає вниз, то виринає вгору, розливаючи різнобарвні пасма, які нагадують контури сварги, що обертається. На такі висновки наводить етимологічний ланцюг кореня *gra*. Кімвр. *gra* означає “любов”; відповідно те, що входить в наше поняття гри в інших європейських мовах, де відзначають середоліття, позначається такими словами: брет. *ebat, ebatou* “веселощі, пустощі” > франц. *ebats* “розвага”²¹⁴.

Найкраще збережена з купальських практик на Волині, як і в решті місцевостей Європи, мантична, тобто практика ворожіння. Згадує про неї й Леся Українка: «Одспівавши купала, часом дівчата ворожать на вінках. Дівчина пускає на воду два вінки, один загадує на себе, а другий на якого хлопця: коли вони зйдуться до купи на воді, то значить дівчина буде в парі з своїм хлопцем. Або так: дівчина тичкою спускає свій вінок на дно річки; коли він спливе наверх, то дівчина піде заміж у той рік»²¹⁵.

Ворожіння на вінках поширене на всій території Волині, але тільки в тих селах, які розташовані на берегах річок.

Проте практика гадання на вінках у сучасних записах інша, ніж її подає Леся Українка: «На Купала збиралися дівчата і плили вінки. На воду кїдали. Чий ни путоне, та дівчина вийде, а чий путоне, то на той рік ше дівкою буде»²¹⁶

Якихось особливих місцевих причин такої популярності цього обряду не вбачаємо. Мантика поширена не лише в українців, а й загалом в усіх народів арійського походження. Ще менше практикували її й семіти.

Обрядові дії з купальським деревцем на теренах Волині належать до найавтентичніших і визначають регіональну особливість обряду. Вони були поширені по всій етнографічній Волині і внаслідок свого частого застосування зазнали численних змін. У найновіших модифікаціях поєдналося одразу кілька варіантів обряду: «Вербу вбирали, купали три рази і гобломували всі хто коло теї верби. Гілляки з

²¹⁴ Гуцуляк О. Кельтський слід в історії слов'ян. URL: <http://www.gallart.narod.ru/celtic.html>.

²¹⁵ Леся Українка. Зібрання творів у 12 т. Київ: Наукова думка, 1977. Т. 9.

²¹⁶ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 11-А. Арк.8 (м. Устилуг Володимирського району Волинської області).

*квітами несли на капусту й гогірки, щоб потом ті добре родили»*²¹⁷. Тут поєдналося в одному дійстві й прагнення дівчат утопити «купалу» і змагання хлопців за те, щоб її розламати й рознести по полях.

Крім Волині цей обряд у початковому своєму вигляді відомий також на східному Поділлі²¹⁸, трапляється на Полтавщині, і навіть під Одесою²¹⁹. Тим часом такого й близько не пам'ятають на Поліссі. Питання, звідки така вибіркковість і в чому її причина, – одне з головних не тільки в плані поширення цього атрибуту, а й значно ширше – етіології і часу формування одного з локальних варіантів купальської обрядовості.

Так для Волині, але тільки західної, не така вже й рідкість виготовлення на Купала опудала зі снопа минулорічної соломи або й здертого зі стріхи. Це про нього співається в поширеній в обох суміжних регіонах купальській пісні:

– *Купайло, купайло, де ти зимувало?*

– *Зимувало в стрішці, у відьми в колісці.*

Купало – це одна з назв цього обрядового атрибуту. Існують і інші, але про це мова далі.

Походження цього звичаю, вочевидь, іде з південно-східних територій, адже процес виготовлення такого опудала той самий, що і в Греції. Його перев'язували ще одним перевеслом, вставляли солом'яні руки. Тільки на волинського, на відміну від грецького, вдягали ще сорочку й солом'яного бриля. З цим опудалом ішли через усе село у багатьох селах волинського Прибужжя.

Неавтентичність звичаю для всієї Волині видає кілька обставин. Перша, хай і ненайсуттєвіша, та, що його, на відміну від гілки-купали, могли носити як хлопці, так і дівчата або навіть по черзі. А отже, успадковано чи швидше привнесено лише форму, а мотиваційна сутність дії відсутня. Друга, значиміша – що називали таку ляльку по-різному: «купалом», як на Волині або ж «дідом» «дідухом», як на

²¹⁷ *Архів ІКА*. Ф. 3-А. Од. Зб. 27 (с. Юськевичі Ланівецького району Тернопільської області).

²¹⁸ Костомаров М. Слов'янська міфологія. *Вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. Київ, 1994. С. 65.

²¹⁹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ, 1993. С. 412, 420.

Буковині. А це вже важить набагато більше. Невироблення загально-прийнятої назви – перша ознака з одного боку контамінації елементів суміжних територій, з іншого – перебування звичаю на стадії формування.

Відсутність традиційної для цього атрибуту назви «марена» спонукає вбачати відсутність у ньому будь-якої семантики. Та, з іншого боку, впадає в око формування власного варіанту назви, який крутиться навколо слів з коренем «дід». Наявність же варіантів фольклорного тексту – завжди ознака його автентичності в місцевості, де вони побутують. Щодо оніма такої категоричної однозначності бути не може. Та все ж. Тільки для автентичного явища можуть утворюватися емоційно означені варіанти «дід», «дідусшко», «дідок», «дідух», «дідуган» тощо. Аналогічно варіант «маренонька» вживається в піснях лише там, де добре відома назва «марена».

Тож, можливо, ми поспішили з висновком про різношерстість назв та відсутність усталеної традиції? На жаль, давніших записів про побутування купальських обрядів у цій частині Волині нема, як і згадок про те, наскільки давня теперішня традиція зі снопом-«дідом». Наші респонденти вже не були учасниками цих дійств, тільки їх спостерігачами, тому, яким чином їх засвоїли виконавці, не знають і знати не можуть.

Ще одна цікава особливість – найбільша концентрація звичаю в місцевостях навколо Дубна і Володимира. Ця обставина якраз і уможливорює білохорватську етнографічну атрибуцію явища. Закономірно, що за таких умов окремі деталі будуть розходитися з загальноприйнятими.

Багатьом волинянам добре відомий факт походу 992 р. князя Володимира на білих хорватів, але мало хто знає, що столиця цього плем'я на той час була розташована в межах сучасної Львівщини. Це село Стільсько неподалік від галицького Миколаїва. Саме ж слово «стільсько» хорватською й означає «столиця». До походу Володимира місто з 40 тис. населення було удвічі більшим за Київ, а його оборонні вали мали протяжність 11 км. Уся площа становила 250 га. Сьогодні від його колишнього маєстату залишилися тільки назви урочищ Золоті

Ворота та Княжа Криниця. А білі хорвати після цього в руських літописах більше ніде так і не згадуються.

Кельтське походження білих хорватів на сьогодні вже ні в кого сумнівів не викликає. У кельтів же, де свято середоліття відзначалося найбучніше серед усіх інших, його ритуальною основою було жертвопринесення. Форма жертви з часом змінювалася, але зміст і функції залишалися попередніми. Чи існував у давніх кельтів звичай палити снопа, можна судити на основі того, що інші їхні нащадки – українські бойки – палять його з ритуальною метою дотепер. Тільки не посеред літа, а взимку на Степана (наступного дня після різдвяних свят). І називають «дідухом» – тобто так само, як мешканці Ржищева неподалік від Горохова свою купальську жертву. Давність зв'язку між дідом і снопом потверджує ритуальна практика греків. За історичними джерелами, з часів правління Геркулеса вони почали топити в хвилях Тібру солом'яні снопи, а до цього топили 60-річних дідів²²⁰. На початку нової ери кельти дійшли до грецьких територій на березі Чорного моря і обидва народи деякий час мешкали по сусідству.

Спалення на Купала солом'яної ляльки, на думку окремих дослідників, має кельтське походження в цілому.

Із кельтами ідентифікують представників пшеворської археологічної культури. Вона сформувалася десь у Центральній Європі на порубіжжі ер (II ст. до н.е. – IV ст. н.е.). На Поліссі й Волині межі її поширення не переходять за р. Турію, де вже починається межа осілості синхронної з нею зарубинецької культури.

Якщо ж урахувати, що, за однією із найновіших версій, предками кельтів-пастухів опосередковано були й представники культури кулястих амфор, то саме на її артефактах збереглося єдине зображення оргії біля деревця і чоловіка з луком. Можливо, наготові до принесення в жертву однієї з жінок.

Чи не субституцію людської жертви репрезентує й спалення на купальському вогнищі кінського чи коров'ячого черепа. Його пожертву чимало дослідників на початку ХХ ст. вважали ритуалом готів

²²⁰ Калиаш В. Положение о неспособности к труду стариков в первобытном обществе. *Этнографическое обозрение*. 1889. Кн. 1/3. С. 136.

(аварів) – (представників вельбарської культури). І приносили цю жертву знову ж таки в найкоротшу ніч року. «У ніч на Івана Купала, – пише Д. Зеленін, – молоді хлопці надівають приготовлену кінську голову на тичку завдовжки з півтора сажні, тичку забивають у землю, кладуть довкола неї гілля з дерева і запалюють», а потім каміннями чи киями кидали в череп, аж доки не збивали його у вогнище²²¹.

На Поліссі цей череп, називали відьмою чи змією. Мабуть, не випадково. Змія – це єдина назва відьми на берегах Світязя. Саме про таку відьму-змію йдеться і в українській казці про Івасика-Телесика. Друга частина ім'я героя майже співзвучна з назвою кельтського свята Телесін, аналогічного до нашого Колодія. Зрештою, обидва персонажі в цих сюжетах зачаті внаслідок колихання на животі колодки. Тобто сюжет тут один. Але ймовірність кельтського походження імені героя ймовірніша.

Що ж до самої змії-відьми, то втечу від неї імітують хлопці і в поліському купальському обряді, біжучи по селу та вигукуючи: «Змея бежить!»²²².

Чому саме хлопцям загрожує ця змія? Чи немає тут прямої дотичності до відомого казкового сюжету, в якому змія полює на Телесика, намагаючись його з'їсти?

У деяких поліських селах (на Старовижівщині) купальська ніч взагалі нагадує середньовічний ритуал спалення відьми. Починається він з ритуалу оповіщення: *«По селі чіпляли відра, тазіки і кияками били по їх, скликали людей, кричали, ходили по селі, співали: «Ой на Купала вогонь горить, Ой хай у відьми живит болить»*²²³.

З огляду на те, що замість козуба для збору хатнього мотлоху, як описує І. Абрамов, совали ще й лантуха, якого чомусь називали «відьмою», по якому всі, хто хотів, били киями, обряд відображав розправу над пійманою відьмою. Про це переконливо свідчить ще одна інфор-

²²¹ Зеленін Д. Описание рукописей Ученого архива Русского Географического Общества. Петроград, 1914. Вып. 1. С. 452.

²²² Виноградова Л., Толстая С. Мотив “уничтожения-изгнания нечистой силы” в восточнославянском купальном обряде. *Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*. Москва, 2000. С. 261.

²²³ *Архів ІКА*. Ф.1. Од. зб. 184. (с. Мизове Старовижівського району Волинської області).

мація зі Старовижівщини: «*Чиплели до шнурка коробку, бігали по вулиці, тарабанили і казали: «На Йвана Купала гороху нарвала, Горох погубила, а відьму зловила»*²²⁴.

Із тексту виходить, що відьму зловили в горосі, коли вона посягнула на чужий урожай. Тим-то й екзекуцію над відьмою здійснювали дівчата. Це підтверджує інше повідомлення. Одна з учасниць каже: «*В сей день ми брали коробку і прив'язували до її мотузку і совали по селу і приказували: «Купала била, відьму забила»*²²⁵. Зв'язок відьми з Купалом виявляє й пісня, яка виконувалась при потопленні «купала»: «*Кинем Купайла з мосту в воду, щоб не ходила відьма зроду»*²²⁶.

Трапляються на Західному Поліссі й поодинокі згадки про «спалення відьми» в вигляді кінського черепа²²⁷.

Більшість дослідників вважає обряд зі спаленням відьми в оболонці кінського черепа характерною особливістю поліської купальської обрядовості²²⁸. Тільки ж чому він не притаманний волинянам, які мешкають поряд з Поліссям? Схоже, що в основі цієї дискретності лежать явища етнгенетичного плану.

Обрядове використання вогню на Купала взагалі не типове для Волині. Лише в околицях Володимира та Горохова на Купала спалювали безіменну солом'яну ляльку. Та скоріш за все це продукт клубної культури. Те саме можна вбачати і в потопленні аналогічного атрибута в районах Дубна та Іванич. Ба більше, ці локуси доволі віддалені один від одного.

Подібно солом'яну ляльку споряджали на Купала на Полтавщині, де її називали «Марою»²²⁹. Обряди із «антропоморфними фігурами»

²²⁴ *Архів ІКА*. Ф. 1. Од. зб. 192 (с. Солов'ї Старовижівського району).

²²⁵ Там само. 195. (с. Комарово Старовижівського району. Марія Данилюк 1908 р.н.).

²²⁶ Там само. Ф. 3-А. Од. зб. 25 (с. Березне Березнівського району Рівненської області. С. Шпонек 1915 р.н.)

²²⁷ Там само. Ф. 1. Од. зб. 84. (с. Бірки Любешівського району Волинської області).

²²⁸ Шейн П. Матеріали для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Санкт-Петербург, 1890. Т. 1. Ч. 1. С. 222; Moszycki K. Zwyczaje swiktojacskie na Zachodnim Polesiu. *Lud slowiacski*. 1928. Т. 1. С. 82; Иванов В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели. *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1989; Виноградова Л., Толстая С. Мотив «уничтожения-изгнания нечистой силы» в восточнославянском купальном обряде. *Виноградова Л. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва, 2000. С. 260–261.

²²⁹ Костомаров М. Слов'янська міфологія. *Вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. Київ, 1994. С. 413, 52.

були поширеніші на сході України: Харківщині, Чернігівщині, Київщині та суміжних територіях²³⁰.

Не традиційне для Волині й спалення інших антропоморфних предметів, які б мали таку ж семантику, як кінський череп. Про відьом тут згадують зовсім в іншому контексті. Цілком імовірно, що таке означення обряду може бути похідним, а укоренилося воно з часів середньовічної інквізиції і поширилося на окремі регіони України з країн Західної та Центральної Європи, де існувала реальна практика спалення відьом.

На території етнографічної Волині, тільки в районі Горохова (с. Брани, Стрільче), як і на Гуцульщині та Поділлі, окрім солом'яної ляльки спалювали й кінського черепа. Проте відьмою жодного з цих атрибутів не називали.

У загальноукраїнському контексті незалежно від назви предмета, який приносився в жертву – відьма, мара, коров'яча смерть тощо – ритуал спалення переслідував одну мету – позбавлення від пошестей чи в наступній стадії еволюції уявлень – їх упередження. Цій основній меті слугували й будь-які інші обряди з вогнем. В жодному з варіантів цього обряду на Волині купальське вогнище не було звичайним джерелом освітлення. На ньому або щось спалювали, або запалювали смолоскипи, з якими обходили вулиці, або перестрибували, щоб очиститись самим, або ж просто використовували його попіл як апотропей (навіть проти гусені на капусті, де апотропейчна функція збіглася з утилітарною).

Що потоплення, що спалення ляльки в народній свідомості останнього часу асоціювалося зі знищенням пошестей. Тільки, якщо для лісостепових місцевостей України для цього традиційно використовувались водойми, то для степових – вогонь. Що тут давніше, в що новіше, не відомо. Головна ідея, яку переслідували учасники обряду, зупинилася на знищенні обрядового атрибута. І все ж, коли при потопленні його можна розглядати як жертву, то при спаленні як джерело лиха чи пошесті. Пряма трансформація з одного в інше тут не можлива.

²³⁰ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990.

Те, наскільки це можливо взагалі, спостерігаємо на прикладі однієї з поліських пісень щодо занепаду пісенної традиції. Коли дівчата заспівують:

– *Ой молоденька молодичка, Вийди, вийди на вулочку (2), Заведи нам купалочку*, – жіночий хор їм нагадує: *Як були ми дівочками, То виводили купайлицю сами*²³¹. Забування, спрощення, нехтування певними нормами – найтипівіший інструмент таких трансформацій. А ось заміна одного обрядового атрибуту іншим загалом нереальна.

На кінець 70-х років ХХ ст. звичай палити вогонь набув на Волині загального поширення. Коли вогнище пригасало, починали через нього перескакувати, як поодинці, так і попапарно (хлопець з дівчиною). У селі Ярославичі неподалік від Млинова малі діти стрибали лише через кропиву (подібно у м. Куп'янськ на Слобожанщині та с. Старосілля на Чернігівщині)²³².

Ю. Климець вважає кропиву еквівалентом купальського вогню. Водночас як через вогонь, так і через кропиву перескакували й дорослі у с. Дегтярівка на Чернігівщині та у с. Чапліївка й Каліївка на Сумщині²³³.

На нашу думку, точкова локалізація цього явища на Волині може свідчити лише про одне – про його явне запозичення.

Місцем для купальського вогнища зазвичай слугували традиційні місця молодіжних зібрань, тому воно могло бути розкладене на дорозі, в лісі, біля річки чи ставка. Якихось сакральних місць, як, до прикладу, для виконання гаївок, які зі священних гаїв мігрували до церков, принаймні в ХХ ст. на Волині не існувало. Не відомо про такі і в інших місцевостях України.

Однією з характерних собливостей волинського купальського обряду була «обливанка». В багатьох місцевостях Західного Поділля та суміжних волинських селах її практикували у великодні свята, деінде – на Юрія. Та в деяких її практикували саме вранці після Купала. Коли після купальської ночі дівчата солодко засинали, хлопці,

²³¹ *Поліська дома*. Вип. III. Луцьк, 2008. С. 130.

²³² Костомаров М. Слов'янська міфологія. *Вибрані праці з фольклористики й літературознавства*. Київ, 1994. С. 421.

²³³ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 87.

які хотіли пожартувати над ними, не лягали спати, а ходили й обливали дівчат прямо в постелі; *«Хлопці дівчат обливали врано, ще тільки вона спить у постелі, то прибігають і обливають її. Були такі, що вогні запалювали, розкладали костьор. Там збиралися і обливали»*²³⁴.

Традиція збирання лікувального зілля у день Івана на Купала була поширеною на Поліссі та в Карпатах, тоді як ягоди (чорниці) збирали лише на Західному Поліссі²³⁵. В Карпатах «афини» досягають пізніше. На Волині згадуються рідко як збирання трав, так і чорниць.

Крім перелічених обрядодій, на території етнографічної Волині відбувалися й інші розваги, участь у яких брала лише молодь. Серед них гойдання на гойдалці, яке добре відоме на Бойківщині.

Із плином часу деякі купальські обряди починали втрачати своє значення та зникати з ужитку ще на пам'яті одного покоління. Серед таких – вбирання деревця та купальської ляльки.

Такі обрядодії, як плетення вінків, розпалювання вогнища збереглися у більшості сіл Волині. Рідше згадують респонденти «гру сонця», купання у воді, збирання «іванових» трав та ягід.

Наявність повного переліку обрядодій, яка трапляється в окремих селах, має не зональний, а локусний характер. Тому це не служить доказом ні кращого збереження традиції, ні їх автентичності. Швидше – навпаки. Це може бути наслідком впровадження якогось із сценаріїв, написаного й розученого в навчальних закладах й розіграного під керівництвом працівників розважальних закладів.

Сліди давньої традиції радше можна вбачати там, де хоч якісь із загальновідомих дійств відсутні.

XX ст. стало останнім свідком цього колоритного свята але водночас і свідком його поступового згасання. Тим-то останні очевидці згадують тільки, що в цей день гойдалися на спеціально встановленій хлопцями гойдалці, плели вінки та ходили у гай.

Найуживанішими і водночас найдовговічнішими купальськими обрядовими діями були плетення вінків та пускання їх на воду,

²³⁴ *Архів ІКА*. Ф. 2-Л. Од. зб. 9 Арк. 7 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області).

²³⁵ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 82, 84.

вбирання купальського деревця, спостереження за «грою» сонця, розпалювання купальського вогнища та перестрибування через нього, і як це не дивно – невтомні пошуки цвіту папороті. Розповідей про таких шукачів на етнографічній Волині доволі багато. При тому називають їх поіменно, за вуличними прізвиськами. Тож правду таки кажуть, що були такі, що ходили.

На кінець ХХ ст. на території Волині збереглися згадки про такі купальські обряди, як мантичний (дівочі гадання на вінках), вбирання купальського деревця, виготовлення ляльки, розпалювання купальського вогнища та перестрибування через нього, легенди та повір'я, пов'язані із цвітінням папороті та знахарством, «гра» сонця, обливання водою, збирання купальської роси, лікарських трав та ягід, згадки про появу в цей час русалок та шкоду, яку завдавали відми худобі.

Водночас у деяких селах Волині відсутні будь-які згадки про відзначення цього свята. В живому побутуванні купальський обряд тепер не зустріти в жодному з волинських сіл. Навіть ті недавні сценарні його варіанти збереглися лише в пасивній пам'яті сільського люду.

Головна ж мета нашого нинішнього вислідку – нагадати дослідникам, що змінився не тільки час, але й простір волинського Купалля. Зміст при цьому особливо відчутних змін не зазнав.

2.2.3. Купальська обрядовість волинян у спогадах очевидців

Найстарші інформатори, спогади яких нам були доступні під час дослідження, описують купальські дієства на Волині здебільшого так: *«Молодії йшли на річку, плили вінки, кидали в воду. Впосля вбирали дерево, коло його співали, танцювали, гасали. Старії після йшли додому, а молодії були до ранку»²³⁶.*

Вінки й прикрашене дівчатами деревце – це те, що проіснувало в обрядовій практиці волинян найдовше. Інші дієства нагадують про себе в різних місцевостях лише дисперсно.

²³⁶ *Архів ІКА. Ф. 3-А. Од. зб. 19 (с. Радянське Млинівського району Рівненської області. Запис 1991 р. від Миколи Ячука, 1911 р.н.).*

Найчастіше в межах етнографічної Волині згадуються дії з «купайлицею». Інформація про них рівномірно поширена на всій території регіону. Для купальського деревця брали не будь-яке дерево. Та все ж найпоширенішою була верба: *«У нас в селі ...то на Івана Купала рубале вербу таку вилеку, «купайлиця» називеле»*²³⁷. В часи М. Максимовича інших варіантів венечного дерева, схоже, взагалі не існувало²³⁸.

Зрубану та прикрашену вербу могли називати й «купалом». *«Хлопці рубили велике дерево, а дівчата вечором наряжали цю вербу квітами, зверху клали вінка. То був «купаило»*²³⁹.

Могли також використовуватися вільха, сосна, гілки яблуні і вишні, інших фруктових дерев. Підміна верби іншими дендрологічними видами особливо актуальна була там, де «купалові» надавали антропоморфного вигляду: *«В лісі вирубували дерево, робили, як людину, прикрашали вінками, перев'язували перевеслом, вбирали квітками. Потім палили. Як палили, то тирилкакували»*²⁴⁰.

Та все ж частіше прикрашене дерево все-таки топили. *«На Купала в нас плели вінки, вбирали дерево, на те дерево вішали вишні, гіллячки, там всякі прикраси. І це дерево несли дівчата до річки і тре було так занести, щоб не відібрали хлопці... А хлопці старались відібрати це дерево «купало», і пекли дівчата хлопців кропивою»*²⁴¹.

Незважаючи на певний різнобій у використанні того чи іншого виду дерев, пісенна обрядовість визнає тільки вербу. У Плоскому (колишніх Великих Фільварках) поблизу Крем'янця співали: *«Ой ти вербо кучерява»*²⁴², у Теліжинцях на Хмельниччині, де використовували вільху – теж *«зеленая вербонька вгору йде»*²⁴³.

Мало що змінився в умовах лісостепу купальський атрибут і при переході обряду з молодіжного вжитку в дитячий: *«Діти вирізували*

²³⁷ Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 41 (с. Борсуки Ланівецького району).

²³⁸ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 108.

²³⁹ Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 34 (с. Старосілля Іванічівського

²⁴⁰ району) Там само. С. 40 (с. Угринів Горохівського району).

²⁴¹ Там само. С. 37 (с. Здовбиця Здолбунівського району).

²⁴² *Архів ІКА*. Матеріали експедиції «Волиняна – 2003». Особисті записи В. Давидюка.

²⁴³ Там само.

дуже гарну гілку верби, о!.. Вбирали її ... прив'язували ленточки черво-ні, всякі; бігали по вулиці і співали»²⁴⁴.

В одних селах «дереце було, вбране такими віночками, квітками всякими»²⁴⁵, в інших – «брали не дуже товсту палку і обтикали її черешнями, лєнтами, квітами»²⁴⁶.

В небагатьох випадках спостерігається пародіювання обряду та підміна «купайлиці» чи «купала» якоюсь «доробою» (чи не від слова 'одоробло'?). «Ми, як були молодими, то вбирали старе сучкувате нивилике дерево старими коробками, відрами, постолами, кошиками і звали його Дороба. Там тоді всяке робили, чверили й кидали в во-гонь»²⁴⁷.

Обряди з деревом відомі багатьом народам Європи. Національну специфіку українського обряду становить потоплення головного атри-бута в кінці обхідного обряду²⁴⁸. Дотримувались цього звичаю й на Волині. Порідібні факти знаходимо як на заході, так і на сході краю.

За окремими повідомленнями разом із деревцем, яке топили в річці, купали й дівчат: «Чи топили деревце?! – Та певне, що топили. Бо як мене б скупали з тим деревом? То ті дівчата знають, як нас ку-пали»²⁴⁹.

Не менш важливе для розуміння суті обрядового дійства й те, що вбирають дерево в багатьох місцевостях України, всупереч повідом-ленням М. Максимовича, жінки, обхідний обряд із ним здійснюють дівчата, а хлопці намагаються розтроцити «купайлу» й розкидати гілки з неї по городах. Завершальна частина такого дійства явно виказує його аграрний зміст, який легко виводиться з типологічно однорідних обрядів інших народів. Жодним чином не вписуються в аграрну семантику запалені свічечки, якими вбирали «купала», у зв'язку з цим можна припускати, що аграрна складова обряду була нерозривно пов'язана з жертвою полю. На початкових етапах навіть

²⁴⁴ Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 2. Арк. 1

²⁴⁵ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 23 (с. Пляшева Радивилівського району Рівненської області).

²⁴⁶ Там само. Ф. 2. Од. зб. 67.

²⁴⁷ Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 39 (с. Городище Ківерцівського району).

²⁴⁸ Климєць Ю. Купальська обрядовість на Україні. С. 64.

²⁴⁹ Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 23. Арк. 142.

людською. У своїй первинній формі така збереглася лише в Індії, про що нам уже доводилося згадувати²⁵⁰. Там ще й на початку ХХ ст. у практиці деяких каст існував звичай приносити людську жертву жіночої статі, частини тіла якої розносили по полях і закопували в землю.

Схоже, що роль пособників жерця, які повинні були розірвати жертву на частини, у цьому ритуалі належала саме хлопцям, як найдужчій частині чоловічого населення. В українській традиції зберігся тільки відгомін цієї частини звичаю. Проте драматургія українського обряду достатньо повно висвітлює й ролі інших статево-вікових груп у його давньому змісті. *«Воно було так, щоб «купала» не ломили, а вони ж усі до «купала» пруться, хочуть його поламати, а дівки кругом співають, а хлопців не пускають. То дуже з свічками «купаило» здорове. Як там хлопці понабігають з усього села здоровенні, вони до того «купала», а ми за того «купала» та й в сіни. Були б того «купала» і в хату заперли. Ото в Нестора, як там його, Любка була, в Яроша служила, та ми вже з тими свічками... А в їх же хата та низесенька, то всенький стріх зайнявся. А той Нестор як вискочив та й по нас. Та й по їх, по парубках – чуть хату не спалили, як несли. Я то мала була, 10 років, а ті вже старші»²⁵¹.*

На сьогодні ще неважко відшукати очевидців, які пам'ятають і подальшу поведінку з прикрашеною «купайлицею» чи «купалою».

Свідчення про поводження з купальським деревцем, зібрані на Волині та в інших регіонах України, мало чим відрізняються, мало того, часто взаємодоповнюють одні інших.

Найчастіше серед назв на означення купальського деревця вживається «купаило». Щоправда, його назва буває й чоловічого, й жіночого, й середнього родів, а отже, може йтися не обов'язково про один, а й про кілька обрядових образів. Крім номінацій «купало» й «купал» в піснях згадується ще й «купайлиця».

Календарна рубіжність купальської ночі, яка символізує природній апогей, сприяла утвердженню в свідомості людей уявлення про наділення особливою силою людей, тварин, рослин, всіх явищ, які

²⁵⁰ Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору. Луцьк, 2018. С. 146–147.

²⁵¹ *Архів ІКА*. Матеріали експедиції «Волиняна-2003». Запис Віктора Давидюка від Ольги Цапун 1941 р.н. в Будичанах Чуднівського району Житомирської області.

відбувається в навколишньому світі, в їх числі і адресованих довкіллю самою людиною. Тому магія окреслює всі предмети і явища купальської ночі. Її магічна наповненість виявляється присутністю в структурі обряду очисних (люстральних, катартичних), приворотних (симпатичних), продуктивних (прокреативних), охоронних (апотропеїчних) ритуалів. Вони притаманні в цей календарний період уявленням багатьох народів. Основну тему в цьому напрямку представляє мотив пошуку квітки папороті, яку на Волині, за свідченням П. Чубинського, начебто називали «кочедижником». Зараз ця назва навіть найстаршим респондентам не відома. Водночас у міру своєї недоступності приклади вдалих пошуків у народних нараціях майже відсутні. *«Треба було в цю ніч знайти квітку папороті, яка цвіте раз у рік, тоді будеш усе знати, станеш великим знахарем. Але рідко кому вдається його побачити»*²⁵².

Квітка як легко й несподівано приходить, так легко й цілком закономірно зникає. Єдиним способом не втратити її волиняни, як і решта українців, вважають *«розрізати долоню, потім в ту рану той цвіт запхати»*, *«тоді можна стати знахарем»*²⁵³.

Причина недоступності омріяного атрибута щастя в оповідках, записаних на Волині, подається традиційно: *«Ту квітку охороняла нечиста сила. Коли та квітка розквітне, то від неї піде красне світло і хто зірве тую червону квітку, той стане великим знахарем. Але не мав права розказувати, бо нечисті заберуть чоловіка до себе і той стане чортом»*²⁵⁴.

Прикладом того, наскільки випадково дається людині шанс здобути магічні властивості можна вважати такий сюжет: *«Люди розповідали у селі. В одного чоловіка заблудилися у лісі воли. Було це на купальську ніч. Дядько взувся у постолі і пішов у ліс шукати воли. Коли ходив по лісі, то до його постолів причепився папороть. Знайшов той чоловік волів і став знахарем»*²⁵⁵.

²⁵² Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 110. Арк.9 (с. Старосілля Іваничівського району Волинської області).

²⁵³ Там само. Ф. 2-А. Од. зб. 10. Арк. 12 (с. Кремеш Рожищенського району).

²⁵⁴ Там само. Ф. 2. Од. зб. 110. Арк. 9 (с. Старосілля Іваничівського району); Од. зб. 19. Арк. 14 (с. Переспа Рожищенського району Волинської області).

²⁵⁴ Там само. Ф. 2. Од. зб. 110. Арк. 9 (с. Старосілля Іваничівського району).

²⁵⁵ Там само. Од. зб. 175. Арк. 19 (с. Вікторяни Луцького району Волинської області).

Літературна мова поданого сюжету насторожує, він однозначно записаний від освіченої людини, тому міг би мати й німецьке походження. Втім його локальну прив'язку видає чоловічий рід папороті. А це не що інше, як перекладений на літературну мову, згадуваний П. Чубинським, волинський кочедижник, теж чоловічого роду. Сам же сюжет має загальноукраїнське поширення, тому фіксувався багатьма фольклористами ХІХ ст.

З часом завдання здобуття чарівного цвіту ускладнюються, умови спонтанного заволодіння чаром провидіння обертаються проблемою збереження цього дару: *«Коли в лісі цвіте папороть й хтось її знайде, принесе до хати і збириже до третіх півнів, той буде великим знахарем»*²⁵⁶. А це не так легко, бо *«йти по цюю квітку тра було одному і не оглядатись назад. Але то було крепко страшно, бо по дорозі, в лісі, лякала всяка нечиста сила. Ну й щиталось, хто вже зурве цюю квітку, то буде все знати»*²⁵⁷.

Вочевидь, ще пізніший пласт уявлень репрезентують оповідки, в яких люди готуються до пошуків квітки папороті свідомо. *«Йдуть у гай. Там у нич має папороть розцвісти. Був такий чоловік, що ходев. Узев сьвачену воду, мак сьвачений, крейду, євангеліє і пушов. Обкреслив папороть і себе, посипав маком і покропив водою сьваченою. Ліг собі і читає євангеліє і хрестиця. А тут йому всякі страхи видаюця, а він лежить, молиця і хрестиця. Тиї страхи до його пудступают. Дивиця, що рано вже, розвиднилось, о! Пастухе женут корови. Він узяв ту книжку під руку, встав та й пушов. А то йому так видалось, о!. То ше нич була. То так його по дорозі лякало, що ледь живий додому прибіг. А так казале, що як тіко папороть розцвіте, то розрізуй руку і вкладай і воно одразу загоїця. Були такеї, що ховали у туфель, у кишеню, але одгарить. Перестривают всякі кавалери, чудаке, пани і одберуть, виманять той цвіт»*²⁵⁸.

Волинський оповідний фольклор дуже багатий на різні пригоди шукачів квітки папороті. Трапляються й оригінальні сюжети, навіть з

²⁵⁶ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 2. Арк. 9 (с. Берестечко Горохівського району Волинської області).

²⁵⁷ Там само. Од. зб. 196. Арк. 72 (с. Несвіч Луцького району Волинської області).

²⁵⁸ Там само. Од. зб. 84. Арк. 16 (с. Пустомити Горохівського району Волинської області).

ознаками індустріальної дійсності: *«Я добре пам'ятаю. В нас в силі жив один чоловік. Він хотів розбагатіти, йому казали йти на Купала опівночі в гай, щоб зірвати цвіт папороті. Він дочекався опівночі і пішов. Його шось не пускало до папороті. На нього йшов вугонь, лялася вода, стріляли, хотіли застрілити. Той дядько сильно злякався, став втікати і здурів. Його лихе загнало на колею і прив'язало до рейків та й поїзд його зарізав. Якби він те все був би витримав, то став би знахарем»²⁵⁹.*

Основна причина, заради якої відчайдухи готові долати будь-які труднощі, в тому, що *«хто знайде квітку, той знайде великий скарб»²⁶⁰.*

Трапляються на Волині й украй рідкісні приклади успішного пошуку купальського цвіту папороті: *«В нас, розказували, що ходили в ліс, шукали цвіт папороті, і хто знайде цвіт папороті, зірве його... то він досягне великого багатства. І навіть в нас був сусід – Біжук Іван, то він розказував. Я ще мала була, а він уже старий чоловік, пасли ми корови, і він розказував, що він ходив в ліс, і на Івана, на Купала... знайшов той цвіт і зірвав. Його було дуже трудно зірвати, бо... бо ті домовики не давали, чорти, як то кажуть, не давали, дуже тільки... але він якось зірвав той цвіт, і після того він дуже розбагатів. Він побудував круподерню, млинок, молотарку мав. Йому все велося, худоба велася»²⁶¹.*

Багатство, яке дається через заволодіння купальським цвітом, як бачимо, має аграрний зміст. В українській традиції вкрай рідко селянину трапляється золото чи гроші.

Оригінальний сюжет, в якому хлопець, здобувши квітку папороті та подолавши всі страхи, знічев'я упустив своє щастя чоловікові, який, видно, щось уже знав, бо був дуже багатий: *«На Йвана Купайла ше, хто хотів шось знати й бути щасливим, то брав свічку і свячену партувину. Та папуроть цвіте недовго[...]. І він постелить пуд тим... пуд папуроттю, і папуроть зацвітає, і той цвіт на свячену партувину він впаде, о! Тільки там дуже страшно, бо всяки страхи будуть*

²⁵⁹ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 50. Арк. 21–22 (с. Колодеже Горохівського району Волинської області).

²⁶⁰ Там само. Од. зб. 189. Арк. 10 (с. Лище Луцького району Волинської області).

²⁶¹ Там само. Ф. 2-М. Од. зб. 32. Арк. 12–13 (с. Чаруків Луцького району Волинської області).

пудходити і вужі, й гадюки, й якіїсь різні ліснії, всяка всячина, будуть його страхати. А він нічого не боявся, такий був одважний хлопець. І той цвіт упав йому. Він був у якихось шлапаках взутий, ну так, як тепер босоножки. Він тоді взяв якісь шлапаки, може одрізки од чубіт і той цвіт упав йому туди. Він вже йшов додому, вже нічого його не страхало, не боявся нічого і зустрів єдного хлопця. То вже мав бути день розвіднятися, бо як Івана Купала, вже нич менша, вже літня нич. І він каже: «Знаєш, що? Я тобі дам свої черевики, а ти...». Чи йому приснився сон, чи, може, батьки йому сказали, шоб пушов він в ліс, знайти цвіту з папороті, шоб бути щасливим. А той скинув свої шлапаки тії, а там цвіт папороті. Ну, каже: «То шо, несеш цвіт папороті?» – «Ай, – каже, – де там несу, – каже, – шось мене лякало, я його, може, я з того переляку, може, я його й не дождався взети, може, він там і впав, бо сильно лякало, всяки гади лізли до мене і всяка всячина». О! І він забрав той цвіт, то той став дуже знатним, дуже богатим став, а той бідний як був бідний, так і був бідний. Чого бідний, бо дурний²⁶².

Пошуки квітки папороті не завжди вичерпуються звичайними пригодами «з чим пішов з тим прийшов»: «Папороть ходили шукати. Меї тьотки Дуні Кузачки брат худив, то после здурів, як прийшов. Так, що аж прив'язували. Ше нікому ни вдалось принести ту папороть, бо лихе ни дає: показуїця, лякає. Біг [той її брат] пуд ліс Стицько дурний той наче. Набрал в халяви цвіту, їде радий, шо все знає. Прибіг дудом, витрас пуштули і знов дурний.

Солдат худив. То юму показався той гиниралом. Той честь уddaв, цвіт з рук вилитів і прупав. Ти знання уд папороті нидобри, бо їх дає лихе»²⁶³.

Незважаючи на те, що чудодійні властивості квітки папороті відомі багатьом європейцям, на Сіверщині, за свідченням Максимовича, іскристого диво-цвіту очікують не тільки з папороті, а й з ліщини²⁶⁴.

²⁶² Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 10. Арк. 24 (с. Ліски Володимир-Волинського району Волинської області).

²⁶³ Зап. від А. Коцюби 1914 р.н. в с. Жидичин Ківерцівського району Волинської області.

²⁶⁴ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 121.

Симатичну магію на Купала втілювали зрслі докупи рослини. На Волині навмисно, як і цвіт папороті, ходили в поле шукати зрслі докупи колоски: *«В нас незамужні дівчата виходили на поле, щоб знайти два колоски вкупі»*²⁶⁵.

Збереглася до нашого часу на Волині й традиція завітчування дівчат вінками на голову. Можна сказати, що вона набула навіть ще більшої популярності. Вінок став обов'язковим атрибутом купальського свята не тільки для усіх дорослих дівчат, а й найменших серед присутніх на святі. Розповідають, що для нього, щоб був гарний, на Волині вибирали тільки окремі квіти: *«Віночки плели ми з барвінку, завжди з барвінку, ну, і з того... такі жовтенькі... розхідник...з розхідника вони такі хороші получаются, тишині. То брали розхідників, жовтий всередину, такий густенький, а потом кругом з барвінку, і всередині так пристроювали там свічку, приставляли»*²⁶⁶. Ще один варіант – з розхідника і чебрецю²⁶⁷.

У межах Волині тільки в західній її частині зі згадуваних в етнографічних описах вкопаної в землю високої тички – «купали», прикрашеної квітами і стрічками чи прикрашеної квітами верби – «купайли», або ж берізки-«купали», на поодинокий спогад про це ми натрапили лише в Павлівці поблизу Іванич: *«Хлопці йшли в ліс, рубали дерево та й несли нам. Вуни юго закупають, а ми вже вбираймо квітками, віночками. Та й танцюймо біля нього, співаємо пісні»*²⁶⁸.

Почастішали порівняно з попередніми століттями згадки про розкладання хлопцями вогнища, яке на Волині спостерегла лише Леся Українка. Спочатку у вигляді окремих випадків: *«Були такі, що вогні запалювали, розкладали костьор»*²⁶⁹. Потім – як звичної поведінки.

Збільшився й перелік придатних для цього локацій. *«Над річку клали собі вогонь. Ломаки палили, клали собі вогонь, горить і скакали.*

²⁶⁵ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 41. Арк. 26 (с. Довге Горохівського району Волинської області).

²⁶⁶ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 23. Арк. 141 (с. Пляшева Демидівського району Рівненської області).

²⁶⁷ Там само. Ф. 2. Од. зб. 214. Арк. 29.

²⁶⁸ Там само. Од. зб. 112. Арк. 10 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області).

²⁶⁹ Там само. Ф. 2-Л. Од. зб. 9. Арк. 7 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області).

Я то помню і бачила, бо то ж ми ходили»²⁷⁰. «Люди казали, що кулись на Купала палили в лісі вугонь»²⁷¹. «А то палили вогонь, десь на дорогах розложували, та скакали через огонь»²⁷².

Частішими стали згадки перескакування: *«Хлопці палили вогонь, перискакували чериз вогонь»²⁷³.*

В ужиток увійшли й колові танці навколо вогнища: *«Хлопці скакали через багаття тоє, дівчата возьмує за руки і співають. Так забавлялися»²⁷⁴.*

Не зовсім чітко описують деякі очевидці кінцеві дії з вінками. Чи то їх кидали на воду, чи забирали додому і клали під подушку. *«В кінці свята дівчата вінки... кидали вінки на воду. Деколи забирали й додому. Вважалось, що мав якісь лікувальні...цей вінок»²⁷⁵.* В описах фольклористів згадується лише потоплення. Другий спосіб, вочевидь, напливовий, почерпнутий з літературних джерел чи засобів масової інформації. Приводом для такої здогадки можна вважати літературну мову респондентки.

На думку М. Максимовича, магічних властивостей вінок набирався внаслідок того, що в ньому перескакували через вогонь. Одначе, за багатьма усними джерелами, його особлива сила не від участі в обряді, а від особливостей поворотного календарного моменту, в який зібрано трави на нього: *«Зілля рвали і сушили. Дуже помочне, якщо вирване в той день»²⁷⁶.* Ба більше, в багатьох місцевостях через вогонь перестрибували тільки хлопці. Здебільшого так відбувалось і на Волині²⁷⁷.

На Дубенщині була популярна «обливанка». Вона практикувалась наступного після купальської ночі ранку – на Івана. Зміст обряду полягав у тому, що *«обливали дівчат хлопці»²⁷⁸.*

²⁷⁰ Зап. в с.Івання Дубенського району Рівненської області.

²⁷¹ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 7. Арк. 15 (с. Капітульщина Володимир-Волинського району Волинської області).

²⁷² Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 48 Арк. 12 (с. Липа Дубенського району Волинської області).

²⁷³ Там само. Ф. 2. Од. зб. 32. Арк.15 (с. Старосілля Іваничівського району Волинської області).

²⁷⁴ Там само. Од. зб. 103. Арк. 14 (с. Менчичі Іваничівського району Волинської області).

²⁷⁵ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 73. Арк. 25 (с. Окорськ Локачинського району Волинської області).

²⁷⁶ Там само. Ф. 2-А. Од. зб. 14. Арк. 16 (с. Вікторяни Луцького району Волинської області).

²⁷⁷ Українка Леся. Купало на Волині. С. 10.

²⁷⁸ *Архів ІКА*. Ф. 2-Б. Од. зб. 48. Арк. 12.

Важко сказати, чи мало це обливання якийсь зв'язок із викликанням дощу, аналогічно румунській «паперуді». Принаймні про якийсь взаємовплив цих двох явищ серед волинян не знайдено жодної мотивації. А ось очисне значення обряду, навіть заміна ним обряду купання в цей день відстежується: *«В нас Купала не святкували, бо в нас немає річки. В нас тіки обливалися водою хлопці з дівчатами»*²⁷⁹.

Таке обливання було бажаним для дівчат, оскільки вважалося, що цим хлопець, який вранці прийшов її облити в ліжку, проявляє свою симпатію. А в разі невдачі дівчина сама йшла шукати, хто б її облив. Втім щоб приховати нехтування собою, шукала «особливого» шанувальника. Згодом це набуло звичаєвої норми. *«В нас тільки дівчата шукали Івана, щоб водою полив їх, щоб називався Іваном»*²⁸⁰. Втім це одне з нововведень, яке має локальне поширення. Поза межами одного вузького локусу воно не відоме.

Добре пам'ятають волиняни і процес збирання палива на купальське вогнище, яке тут набуло значення окремого ритуалу. На «купайлицю» звозили речі, які вийшли з домашнього ужитку: *«Ходили селом та збирали всяке сміття, там шоб горіло, всяке дерев'янеє, ночви всякії, ліжка поломанії, колеса, ото збирали в кучу десь на вигоні складали»*²⁸¹. Кожен господар мав щось дати зі свого подвір'я. Де не давали, там, вважалося, в хаті хтось займається відьмарством: *«А як якись хазяїн не дасть, то кричат: «Видьма! Видьма!»*²⁸². На противагу в поліщуків вважалося, що в свято нікому нічого давати чи позичати не можна, Тим часом прізвище Поліщук одне з найпоширеніших на Волині. Це означає, що серед волинян проживало чимало вихідців із Полісся. В силу успадкованих переконань вони могли й відмовити в такий день дати навіть сміття з хати. А це вже ознака того, що людина володіє якимись сакральними знаннями, тобто вона і є відьма. Чи не тому серед волинян побутувало переконанн, що найбільше відьом серед поліщучок.

²⁷⁹ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 201. Арк. 39 (с. Піддубці Луцького району Волинської області).

²⁸⁰ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 53. Арк. 14 (Пониців Іваничівського району Волинської області).

²⁸¹ Там само. Од. зб. 84. Арк. 26–27 (с. Птича Дубенського району Рівненської області).

²⁸² Там само. Од. зб. 100. Арк. 18 (с. Поздимир Радехівського району Львівської області).

Смутно чи то неохоче пригадують сучасні респонденти купання на Купала: *«На Забарі озеро було. Купалися. [Хлопці окремо, дівчата окремо]. Окремо, але недалеко. Спочатку далі, потім ближче. Так як ото хлопці»*²⁸³.

Ось і все, що згадують про свято респонденти упродовж останніх 30 років. Якщо врахувати всю інформацію, зібрану про Купала на Волині, в т.ч. й оприлюднену в наших попередніх працях, то на початок в ХХІ ст. в пам'яті старожилів у регіоні збереглися спогади про такі забуті на сьогодні обряди, як прикрашання вербової, вільхової або вишневої гілки польовими квітами, цукерками, будяками, кропивою, морквою, а також обхід села з «купалою» під спів глумливих пісень про хлопців, рознесення хлопцями розламаної «купали» по городах (на сході Волині), частування старшими жінками молоді варениками (також тільки на сході Волині), плетіння вінків на шию великій рогатій худобі (на півдні Волині).

Відійшли в минуле й не згадуються останнім часом встановлення оберегів (кропиви на вікні, вирваної з коренем осичини в дверях хліва), про які стосовно Волині згадує П. Чубинський, охорона полів та худоби від відьм, обрання дівчатами з-поміж себе «купайла» (П. Чубинський, М. Грушевський, С. Килимник), вгадування долі за розданими «купайлою» вінками (П. Чубинський, М. Грушевський, С. Килимник, О. Воропай), попарне перестрибування через вогонь (П. Чубинський).

З'явилися деякі нові і навіть оригінальні звичаї, закріплені локально за певними територіями. Серед них – заборона вилазити в свято на вишню чи черешню. На Волині санкційні функції за це порушення покладено на самотній образ Івана Скидайла: *«Говорили, що якщо в цей день вилізти на дерево, то Іван Скидайло скине з дерева»*²⁸⁴. За іншими повідомленнями така заборона стосувалася тільки вишні та черешні, які в народному побуті сприймалися як одне дерево: *«Не можна на Купала на черешню чи вишню лізти. Навіть мій брат вліз на черешню в свято. Внав, але не забився, та побився крепко»*²⁸⁵.

²⁸³ Зап. Дарина Омельчук від. Галини Ткачук 1938 р.н. в с. Забара Шумського району Тернопільської області. 2018 р.

²⁸⁴ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 51. Арк. 41 (с. Колодежі Горохівського району Волинської області).

²⁸⁵ Там само. Од. зб. 68. Арк. 13 (с. Ощів Горохівського району Волинської області).

Поза межами Волині образ Івана Скидайла не відомий. Мабуть, він сформувався на основі вузько локальної практики як регіональний, чи, цілком можливо, навіть як локальний. Адже обидва зафіксовані повідомлення походять із одного й того ж адміністративного району.

Доволі самобутній і навіть неочікуваний елемент – прикрашання «купайлиці» свічками. Дехто з дослідників потрактує церковну свічку як субституцію колишнього жертвовного вогню, який розпалювали на капищах. Тому в купальському обряді, особливо в тих випадках, де вогонь присутній і без того, вона не сприймається як церковний атрибут, а радше як суто декоративний елемент. Так само й на пущених на воду віночках.

Географія поширення купальських обрядів не обходиться без локальних особливостей. Наші польові та архівні дослідження показали, що на всій території етнографічної Волині поширені й обряди з купальським деревцем. Хоч тут є варіанти. В одних місцевостях його топлять, в інших палять, ще в інших розламують на галузки й несуть на городи. Випадає з цього контексту тільки південна Волинь. В околицях Ланівців, Шумська, Старокостянтинова, Полонного цей звичай не фіксується.

На всій без винятку території пускали на воду вінки та гадали по них на майбутнє подружжя. Нам не траплялося села на Волині, де б цей звичай був не відомий.

Рівномірно по всій території, хоч і дисперсно, згадується спалення солом'яного снопа та ляльки. Однак більшість інформацій про них, які зберігаються в архіві Інституту культурної антропології, плутані, а під час власних теренових досліджень нам вони взагалі не траплялися.

Обливання на Купала практикувалося тільки в західній частині регіону – від Сокаля до Рівного, рівномірно охоплюючи цю частину як у північних, так і в південних районах.

Тільки західною частиною по р. Стир обмежується спостереження за грою сонця.

У тих же межах згадується й про ходіння русалок під час купальського свята.

У напрямку із заходу на схід спадає й популярність сюжетів про цвіт паороті, незважаючи на те, що повір'я про нього має загально-

європейське поширення. У тих же межах, переважно від Володимира до Клевани вважають, що на Купала можна стати знахарем, заволодівши квіткою папороті. Одначе, що стосується сюжетів про це, то вони завершуються не просто невдалими пошуками, а й трагічними долями самих шукачів. Як щасливих, так і невдах.

Про купальський вогонь як необхідний атрибут свята згадують на всій території від Володимира до Острога. Далі на схід він був не популярний, оскільки потоплення купальської ляльки відбувалося за дня, а інших обрядів там не дотримувалися.

Лише в окрузі Дубна пам'ятають, як збирали по селу сміття на вогонь і навіть робили з нього Дорубу – сухе дерево «прикрашали» всяким сміттям а потім підпалювали.

Непопулярна в етнографічних межах Волині тема відьмарства. Найчастіше опитувані віднікуються, що відьми не в них, то на Поліссі. Відповідно не зреалізована й тема збирання купальської роси, яка прямо пов'язана з відьмами. Єдину таку інформацію вдалося зафіксувати в околицях Клевани.

Скакали через кропиву замість вогнища на території від Дубна до Острога. Від Володимира до Горохова згадують, як ходили на Івана по ягоди. В трикутнику Володимир – Клевани – Броди про те, як збирали лікарські трави.

Дуже рідкісний для Волині, як і України в цілому, звичай спалювання на Купала на тичці «коров'ячої смерті» у вигляді кінського черепа, загалом властивий германцям. Тут же його згадують тільки в кількох селах між Гороховом і Радеховом.

2.3. Специфіка купальської обрядовости волинян у загальноукраїнському пісенно-обрядовому контексті

Навіть побіжного погляду на купальські пісні достатньо, щоб відчувати, що вони своїм змістом охоплюють далеко не весь набір ритуальних дійств. Що ж до регіональної специфіки, то нема навіть сумніву в тому, що в локальних чи регіональних варіантів шанси бути оспіваними ще менші. Частіше ця специфіка полягає в прив'язаності

пісні до певної місцевої традиції. Втім і тут якихось загальних правил не існує, все складається з часткових прикладів.

На відміну від ліричної пісні обрядова має свою локальну прикріпленість, оскільки переважно побутує там, де існує оспіваний у ній обряд. А в різних місцевостях обрядовість має свої особливості. В цьому національна традиція складалась із певної кількості локальних і не всюди цей набір був повний, ба більше, однаковий. А обрядова пісня тримається місцевості доти, доки тут існує сам обряд. У деяких випадках вона вже побутує як згадка про нього.

З цього погляду Волинь не схожа на периферію формування національної традиції. Вже з найзагальнішого ознайомлення з відомими на цей час текстами купальських пісень стає очевидним, що більшість із них записана саме на Волині. Можна було б вважати це і результатом того, що Волинь частіше, ніж інші регіони, опинялася в полі зору дослідників минулих століть. Якби ж не показова історія з З. Доленгою-Ходаковським, який, попрацювавши з респондентами на вокзалі Варшави, де гуртувалися рекрути-жовніри, зрозумів, що на Волині фольклор багатший і треба їхати записувати там. Тож загалом то фольклористи записують там, де є що записувати. Щодо купальських пісень, то тут в пріоритеті завжди було лише два регіони – Волинь і Поділля. У збірнику П. Чубинського, найфундаментальнішому зібранні фольклору, майже всі записи текстів цього жанрового різновиду саме звідти. Та не факт, що поза межами цих двох регіонів не існує чогось свого, особливого. Тож чи не наведуть пісенні тексти з інших регіонів на якісь не відомі на Волині нюанси купальської обрядовості? Зрозуміло, що в піснях оспівані не всі обрядові деталі, особливо малозначущі. Втім у пісенних текстах часом проглядаються навіть деякі пікантні особливості святкувань. Жодна учасниця чи учасник про них не розкаже. Деякі з них давно відійшли в минуле, залишивши слід лише в пісенних текстах. Тільки на них сьогодні й існує можливість реконструювати повний зміст купальських святкувань. Не секрет, що залежно від регіону він також може бути різний, Тому деякі пісні, які популярні в одній місцевості, в іншій можуть бути цілком не відомі. Інші, які привнесені в місцевий репертуар зусиллями праців-

ників культурної сфери в пізніші часи, хоч і трапляються, але дуже рідко. Такі випадкові для регіону записи не визначають місцевої традиції, тому будемо їх ігнорувати.

Незалежно від регіону основними дійовими особами купальських обрядів були дівчата, хлопці до певного моменту займали спостерігальну позицію. Тож, хоч у пізніші часи оповіщенням про наближення святкування вже займалися хлопці Робили вони це в той спосіб, що збирали паливо на купальське вогнище з цілого села, заохочуючи до цього збору й інших учасників святкування (*«хто прийде без поліна, назад піде без коліна»*). Дещо дивно, що такий ритуал практикувався на Західному Поліссі²⁸⁶, де в лісі повно якого завгодно палива. Та схоже, що сюди він потрапив з Волині, де дрова в дефіциті.

У цьому ритуалі, вочевидь, слід вбачати дві функції: очищення подвір'їв від побутового дерев'яного сміття та саме оповіщення. Схоже на те, що друга функція початково була дівочою. У цьому переконує купальська пісня з Поділля про **скликання дівчат на Купала однією з них**: *«Поставлю я вербу, Сама сяду зверху На вербі я сижу, гукаю, Дівчат на Купайла скликаю»*²⁸⁷. Звичай скликання на Купала хлопцями в купальських піснях відсутній. А в самому обряді вони робили це принагідно самою своєю поведінкою, нічого нікуди не скликаючи. Отож, схоже на те, що й установлення верби, причому не малої, якщо на її вершку могла всидіти дівчина, спочатку також вважалося дівочим обов'язком. Високе дерево на Купала, як основний атрибут, біля якого відбувається дійство, згадується на всій території Волині. Та вбирали «купалу» по-різному: *«В лісі вирубували дерево. Робили як людину. Прикрашали вінками, перев.'язували перевеслом, вбирали квітками. Потім палили. Як палили, то тирискакували»*²⁸⁸. Не виникає жодних сумнівів, що на початках це мусло бути дерево з лісу, бо в інших варіантах деревом називають звичайну ломаку: *«На Купала*

²⁸⁶ Давидюк В. Купало на Поліссі. *Поліська дома*. Вип. 1. С. 39 (с. Мирне Горохівського району Волинської області).

²⁸⁷ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище. Київ, 1976. С. 91.

²⁸⁸ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015; Там само. С. 40 (с. Угринів Горохівського району Волинської області).

вбирали деревце. Брало не дуже товсту палку і обплітали її черешнями, стрічками, квітами»²⁸⁹.

Повний відступ від традиції фіксує такий запис: *«Ми, як були молодими, то вбирали старе сучкувате нивилике дерево старими коробками, відрами, постолами, кошиками і звали його Дороба. Там тоді всяке робили, чверили і кидали на вогонь»²⁹⁰.* Звісно, такий обрядовий атрибут не міг називатися Купалом. Тому з відступом від основної обрядової норми прикрашання, могла змінюватися й назва головного атрибуту. Особливо поширена така практика в Ківерцівському районі. В одному з сіл, до прикладу, таке антропоморфне опудало називали вже не Купалом, а Іваном²⁹¹.

В обох випадках маємо справу з цілком оригінальними осучасненими варіантами купальського дерева. З першого погляду, пародійними, а можливо й зовсім іншого походження. Адже загалом установа такого «ідола» в центрі, на майдані більшою мірою характерне для міст, ніж для сільської місцевості.

Аналогічна практика існувала мало не в усій Центральній та Північній Європі. Та встановлюється таке дерево в різних народів у різний час: від середини весни до літа, а найчастіше – від 1 травня до Зелених свят. Вірогідно раніше цього календарного терміну дотримувалися колись і на деяких українських землях.

Що ж до скликання дівчатами до гурту, сидячи на вербі, то це суто українська традиція, присутня в багатьох місцевостях України. Ф. Коломийченко зафіксував таку на Чернігівщині: *«Навесні, від того часу, як розпустилась вже верба і до Зеленої неділі декотрі дівчата вилазять на вербу і сидячи на гиллі співають пристосованих до того пісень. Іноді на вербу вилазять 4–5 дівчат. Співають дуже голосно так, що чути було по всьому селу: «Стояла Маруся да на рові. Заганяла рої. Да писала листи, Щоб прийшов Хведор меду їсти. Гу-гу!»²⁹².*

²⁸⁹ Давидюк В. Купало на Поліссі. *Поліська дома*. Вип. 1. С. 39 (с. Мирне Горохівського району Волинської області).

²⁹⁰ Там само (с. Городище Ківерцівського району Волинської області).

²⁹¹ Там само (с. Жорнище Ківерцівського району Волинської області).

²⁹² Сільські забави на Чернігівщині. Зап. Ф. Коломийченко 1913 р. від Марії Коломийченкової. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1918. Т. 18. С. 140.

Купало з верби. В пісенному тексті персоніфікованій вербі замість стояти над Дунаєм, який підмиває їй коріння, пропонується стати на риночку в зеленому барвіночку. Таке ж місце відводиться вербі і в іншій пісні: «*Ой не стій вербо, над водою, Не пускай зілля по Дунаю. Ой Дунай море розливає, І день і ноч прибуває, Вербі корень підмиває. Ой стань, вербо, на риночку В хрещатому барвіночку, в запашиному василечку*»²⁹³. Заквітчана верба в центральній частині міста однозначно сприймається як купальське деревце. Це підтверджує інший пісенний текст. «*Наше купала з верби, з верби*»²⁹⁴. У ролі «купала» верба згадується найчастіше, хоча можливі були й варіанти з вільхою та вишнею, рідше – гілкою будь-якого фруктового дерева²⁹⁵. Тільки в піснях про інші породи дерев чомусь замовчується. Рідко, але згадується у них вишня. Звідси зрозуміло й чому. Верба вважалась основним варіантом для виготовлення «купала». Всі інші – похідні, тобто замітники.

Можливо, через те, що при заготівлі «купали» треба було мати справу з сокирою чи ще й й тому, що аби її доставити та закріпити, треба було застосувати силу, дерево для вбирання дівчатам приносили хлопці. Та знову ж у піснях нема згадки, як вони це роблять, частіше нарікається на те, що вони цього не зробили. На Західному Поліссі виявлено пісню, в якій є тільки таке побажання з боку дівчат до хлопців: «*Нехай на тим боці купало вирубають і над ричкою закопають*»²⁹⁶. Вочевидь, **хлопчачий обов'язок принести «купайлицю» для дівчат** в якийсь період таки існував. Важче сказати, у вигляді норми чи то пак відступу від неї. По-перше, Західне Полісся в цьому плані не може вважатися показовим, бо тут звичай із «купайлицею» відсутній як такий, тож пісня швидше за все звідкись запозичена. По-друге, значно ширша географія ігнорування цього дівочого бажання. **Хлопці не вирубали купаїлиці: Ой наші хлопці недбайлиці, Не**

²⁹³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. *Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским*. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872. С. 205.

²⁹⁴ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк а с. Погребище. Київ, 1976.

²⁹⁵ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. С. 61.

²⁹⁶ Семенюк Л. Купальська обрядовість Шацького поозер'я (на матеріалі записів останнього десятиліття). *Літопис Волині*. Луцьк, 2010. Чис. 7.

*вирубали купалиці*²⁹⁷. Цей текст відомий як на Волині, так і в центральній частині України – на Київщині. А Старокостянтинівщина, де записана ця пісня, межує не лише з етнографічною Наддніпрянщиною (Київщиною) а й з Поділлям. Там цей текст має вже й варіанти, що може свідчити тільки про його популярність у регіоні. *«На вулиці купайлиці, Наші хлопці недбайлиці. Якби вони про нас дбали, То нам гілечко б виламали»*²⁹⁸. Як бачимо, «купайлиця» в одному й тому ж тексті має синонім «гілечко», що зближує її з весільним атрибутом. Проте гілечко – це не те дерево, яке акомується на березі річки. Тому дівчата вже вимагають «купайлиці» «з ягідками», тобто з вишні, але результат той самий: *«Ой Купайло, купайлиці, А наші хлопці недбайлиці. А якби вони за нас знали (дбали – авт), То нам Купайло вирубали. Ще й (замість й тут доречніше б – авт.) вирубали з ягіками, Ми б їх назвали парубками»*²⁹⁹ (Поділля).

В останній фразі міститься якийсь невідомий підтекст. У нас існує дві версії його пояснення: або то ці слова в пісні з'явилися, коли купальський обряд перейшов у підлітковий репертуар, тоді парубками хлопчаків у разі виконання дівчачої забаганки було б названо авансом, що неабияк їх би втішило, або ж принесення дерева для дівчат вважалось для хлопців-підлітків своєрідним пубертаційним ритуалом (переведення з дитячого стану в парубочий), оскільки дітям це не під силу фізично.

На Волині цей текст не відомий, як і використання для купайлиці вишні чи хоча б її гілки. А ось, що дерево для «купали» приносили хлопці, а іноді ще й допомагали дівчатам його вбирати, що явно вже не їхня справа, очевидці запевняють в один голос.

Підтвердження тому, що зрубвання та доставка деревця – парубоча справа, а ігнорування цього обов'язку з боку парубків слід

²⁹⁷ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 157 (с. Сквородки Старокостянтинівського району Хмельницької області). Волинь, Киевская старина, 1903. LXXXI, июнь, С. 165 (с. Лобачів Таращанського повіту на Київщині).

²⁹⁸ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні: навч. посіб. з музичного фольклору та етнографії для вчителів загальноосвітніх шкіл, студентів вищих педагогічних і музичних закладів освіти. Вінниця, 2008.

²⁹⁹ Там само.

сприймати як деградацію звичаю, виявляємо в пісні зі Слобожанщини. У ній дівчина вишиває сорочку для майбутнього обранця. Вишиту для парубка сорочку у весільному обряді дівчина дарувала нареченому під час дівич-вечора чи т. зв. «вінкоплетин». Що одна, що друга назва похідні від купальського обряду, звідки вони згодом перейшли у весільний. Поки ж ще цей момент попереду, дівчина використовує сорочку для маркування себе як парубка: **дівчина в парубочій сорочці йде рубати «купала» сама** «*Я в тій сорочці та й парубоцькій, Піду гуляти, Купала рубати. Купала рубати Та й дівчат збирати*³⁰⁰. От і маємо прямий доказ того, що рубати Купала повинні були парубки. Якщо вони ігнорували цей свій обов'язок, тоді виходити зі становища якось мушили дівчата, бо це першочергово їхнє свято. У деяких народів Центральної та Західної Європи вбирання майського деревця, аналогічного нашому «купалу», цілком обходилося без хлопців, але там у структурі свята був відсутній і шлюбний момент. Більшою мірою це нагадувало наші русальні звичаї, зокрема «*водіння тополі чи куста*». Русальні звичаї в своїй основі опираються на культ предків. А це означає обов'язкове підтримування зв'язку з померлими родичами, тобто регулярним спілкуванням. В українських традиціях цей контакт забезпечується їх символічним частуванням на Коляду, Великдень та Зелені свята (Русальний тиждень). А це означає, що початково потоплення деревця належало до русальних ритуалів.

У контексті цих реалій слід розглядати й текст про сестровбивство, який фіксується на всій території України від Подніпров'я до Волині. **Брат сестру вбивати хоче:** «*Торох, торох по дорозі, Що за гомін по дуброві? То брат сестру вбивать хоче*³⁰¹.

Неспростовні факти існування уявлень про культ небіжчиків в Україні існують, починаючи з епохи енеоліту³⁰². Відтоді ця традиція не переривалася і стала тут основою для всього циклу аграрних календарних свят.

³⁰⁰ Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / фольклорні записи та упорядкування В. Дубравіна. Суми: ВТД «Університетська книга», 2005. С. 191.

³⁰¹ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 28 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).

³⁰² Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 2007. С. 116.

Тільки з часів енеоліту дуже чітко фіксується на теренах Волині й Поділля і практика людських жертв. Принаймні раніших слідів ритуальних убивств археологія на теренах України не фіксує. А на той час вже існував навіть обряд *sati*, коли разом із чоловіком ховали одну або кількох жінок. Інакше як пожертвою це назвати важко. Таких поховань у межах популяції племен культури кулястих амфор більш ніж достатньо. Та найбільше до тексту наведеної пісні пасує поховання культури кулястих амфор із с. Хартонівці на Тернопільщині (Заліщицький район), в якому жіночі кістяки розчленовані.

І це також не настільки купальський, як русальний мотив. До речі, не єдиний, який мігрував сюди з іншого календарно-когнітивного поля. Гучніше відзначення Купала та присвоєння ним русальних пісень призвело до того, що про русальні пісні як такі вже майже не згадують півтора століття.

Зрештою натяк на русальне маркування наведеної пісні є і в самому її тексті. Чому сестра просить брата не вбивати її в суботу, а вбити в неділю, коли дівчата завітчають її васильками та проведуть з почеснями? Тому, що русальний тиждень завжди починався з понеділка.

Принесення субституції жертви напередодні свята, а не безпосередньо в процесі купальського обряду, також свідчить про її русальне походження. Адже Русальниця завжди випереджала Купала, іноді могла ним завершуватися. До того ж русальний обряд цілком побудований на уявленнях культу предків. До його складу входить і жертвоприношення, але в історично осяжному часі це вже були не людські жертви, а харчі, на чому наголошує й текст «Велесової книги»: «Боги Русі не беруть жертви людські ані животини, єдине плоди, овочі, квіти і зерна, молоко і сити питну, на травах настояну, і мед, ніколи живу птицю ані рибу. І це варяги еланські богам дають жертву і страшну чоловічу (дошка 4-Б)³⁰³.

Пожертви русалкам, які вважаються душами померлих родичів, описав М. Костомаров, згадуючи звичай розвішування на деревах

³⁰³ Велесова книга / ритм. пер. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка. Вид. друге. Київ, 2007. С. 60.

рушників їм на сорочки та розкладання гарячого хліба по вікнах, гадаючи, що парою від нього харчуються русалки³⁰⁴.

На рідкісну на той час згадку про подібне частування русалок у 80-х роках ХХ ст. вдалося натрапити і нам в окрузі Шацьких озер на Західному Поліссі. Причому, не як спогад далекого минулого, а як про ще актуальну традицію. *«На Русавницю кладуть у нас їсти по столах русавкам. Рушничок вешають. Ставлять на стіл воду, масло, хліб кладуть. І дехто каже, що буде понад їжане. Русавке приходять у кого є вмерли. А в кого нима, то й ни ставлять, бо ни прейдуть»*³⁰⁵.

Отже, зарубана братом сестра, врочисто проведена на «той світ» дівчатами, сприймалась не як жертва, а як посередниця між живими й мертвими. У русальній обрядовості, проведення якої випадало на час цвітіння жита, від чого залежав весь майбутній урожай, це могло сприйматися, як випрошування сприяння з боку предків. У купальській обрядовості, яка провадилась напередодні жнив, таке посольство видається запізнлим, а сама жертва не вмотивованою.

До епохи енеоліту такі делегування, схоже, не були актуальні, оскільки до утвердження культу предків не існувало уявлень про адресатів такого посольства. А кістяки зі слідами насильницької смерті археологи знаходять винятково на берегах озер, які раніше перебували під водою³⁰⁶.

Звісно, що таке посольство родички до предків не уявлялось можливим там, де не існувало обряду інундації (поховання через потоплення). Такий з найближчих сусідів українців в історичні часи мали варяги. Мабуть, звідти він в епоху енеоліту поширився й до нас і зберігся в трансформованому вигляді тільки в обрядовій сфері купальських звичаїв. У головних осередках поселення трипільців, у яких, як відомо, домінувала кремація, звичаю потоплення ні деревця, ні ляльки не зафіксовано.

Жертви воді зокрема й людей приносили представники культури лійчастого посуду, яка була поширена й на крайньому північному

³⁰⁴ Костомаров Н. Слов'янська міфологія. С. 22.

³⁰⁵ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997. С. 168.

³⁰⁶ Филимонова В. Вода в календарних обрядах. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев*. Москва, 1983. С. 132, 133.

заході Волині³⁰⁷. Формування цієї археологічної культури відбувалося на півночі Центральної Європи. На Волині її поселення сконцентрувалися на берегах Західного Бугу та його притоках. Окремі поселення виявлені також на берегах Стиру, Прип'яті, Турії. Незважаючи на велику мобільність цих племен, на Полісся вони не пішли³⁰⁸. Може саме в цьому секрет, чому ритуал потоплення «купали» настільки популярний на Волині, цілком відсутній на Поліссі. Подальше його просування на східні терени Волині могли забезпечити племена культури кулястих амфор, які змінили на території Волині культуру лійчастого посуду. А в цей період цілком могла відбутися заміна справжньої людської жертви на її субституцію у вигляді дерева.

Субституція реальної жертви – явище загальновідоме в світовій обрядовій практиці. Ще Л. Нідерле згадував, що «Марена колись була справжньою жертвою і лише з часом була замінена опудалом»³⁰⁹.

Який стосунок мала купальська жертва до шлюбної сфери, не відомо, але вона відображена в цьому контексті в пісні, відомої в єдиному записі з Західного Полісся, який зробила Леся Українка. У ній **царівна вдається до самогубства, щоб не дістатися царенкові:** *«Ой слуги мої вірнейкіі, Гострите ножі гострейкіі! Буду краяти кошулейку, Поїду з царом до шлюбойку. Не потрапила в полотенце, Та й розкраяла собі серце. – Ой ліше маю в землі гнити, ніж за царойком в світі жити»*³¹⁰.

Ф. Колесса вбачав у цьому сюжеті міфологічний зміст, «якісь давні божества» і аж ніяк не реальний ритуал³¹¹.

Обрання навесні царя та царівни, аналогічних майському королеві та його парі в деяких країнах Центральної Європи, відсутнє в українській традиції, як і ритуал страти цих персонажів, відомий на ритуальному рівні багатьом європейським народам. Не важко здогадатися, що раніше це були реальні жертви, можливо, ті самі посланці до предків,

³⁰⁷ Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. Луцьк, 1995. С. 45.

³⁰⁸ Там само. С. 41.

³⁰⁹ Нідерле Л. Славянские древности. Москва, 1958. С. 259.

³¹⁰ Українка Леся. Купало на Волині. *Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т. Т. 9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки.* Київ, 1977. С. 14–15 (с. Колодяжне).

³¹¹ Колесса Ф. Огляд українсько-рускої народної поезії. С. 181.

які на тому світі мали би залагодити усі потреби громади, яких від них можна сподіватися. Звідки цей мотив узявся в українській пісні, нема навіть з чого вибудувувати власне припущення. Та наявність у її тексті слова «кошулейка» в значенні «сорочка» вказує на можливий вектор польського як не походження, то принаймні впливу. Тим-то й локалізація тексту тільки на Західному Поліссі видається не випадковою.

У будь-чийх інших записах ця пісня відсутня, тому надзвичайно цікавий текст із незвичайними подіями має в українському фольклорі всі ознаки раритетності.

Не інакше, як відступну жертву слід розцінювати й випадкову утопленицю, яка випадково чи закономірно чомусь завжди зветься Маринкою. **Маринка з необережності тоне по дорозі по ягоди:** *«Як прийшлося дівці Маринці перед вести, Перед вести, на Дунай плисти, Дівка Маринка утонула, Маринка втонула, плахта зоринула»*³¹².

Подібне в іншій пісні трапляється з Ганною. Далі, вочевидь, відбувається сублімація Ганниного тіла в траву, сомів, щук у річці. Тому Ганнина мати просить не чіпати нічого цього (мабуть, тільки на час святкувань), що загалом на побутовому рівні мало б означати заборону косити сіно та ловити рибу на Купала.

Ще одна **Маринка, топиться умисно через розірване при падінні з терену дженджур-намисто:** *«Ой де наша Маринонька гуляла? – З високого терена упала, Дженжур намисто порвала. Тепер нашій Мариночці – не додому, Тільки з моста та й воду»*³¹³.

Розірване намисто вважалось символом утрати невинності. Така дівчина – перша кандидатка на те, щоб стати ритуальною жертвою. Чи не її символізує й «купайлиця», яку розламують хлопці?

Одну з Маринок у пісні зі Слобожанщини названо Маринкою-новинкою: *«Маринка-новинка В Купалі (правдивіше – в купелі – авт.) купалася, У річці втопилася»*³¹⁴. Чому «новинка», можна зрозуміти з іншої пісні: *«Сьогодні Купала, а завтра Івана, Там наша Уляна гуляла,*

³¹² Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Київ, 1983 (Кременчуцький пов. Полтавщина).

³¹³ Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / фольклорні записи та упорядкування В. В. Дубравіна. Суми, 2005. С. 188.

³¹⁴ Муравський шлях – 97. С. 31.

Уляна в річку впала, Намисто порвала, Черевички покаляла. Будемо завтра Уляну купати, Черевички обмивати»³¹⁵. Тут уже не йдеться про утопленицю. Постає питання, чому купіль Улянки переноситься на другий день, чому не можна одразу? Як свідчать матеріали експедиції Харківського державного інституту культури «Муравський шлях–97», Маринкою, Улянкою або Купалою називалось на Слобожанщині завітчане купальське деревце³¹⁶. Першого дня його топили, а на другий ішли «рятувати». Діставали та «мили у воді їй ножки»³¹⁷. Про цей дівочий клопіт сповіщає інша пісня: «На Йвана Купала Уляна в річку впала. Треба витягати, Черевички обмивати»³¹⁸.

Тільки на Слобожанщині відомі слова пісні: «Івана Купала Маринку ховала». Таку, за спогадами старожилів, співали під час «похорону» Маринки: «Ляльку треба було потопити чи поховати...ховали в садку, в бур'яні, малині. Засипали листям, травою... Як поховують, сідали вечеряти. Співали: «Івана Купала Маринку ховала»³¹⁹.

Такий фінал передбачався при прощанні з будь-яким календарним божеством. Хоча сам поховальний процес методом інгумації свідчить про відносну недавність походження цього ритуалу. Відносно інундації (потоплення) він однозначно вторинний.

Дивні з сучасного погляду стосунки молоді обох статей ілюструє пісня, в якій напередодні вінкоплетин парубки, які дарували дівчині перстені, відрікаються від неї. Упорядники записів З. Доленги-Ходаковського подають її як купальську, але вона легше сприймається як весільна. **Молодці (женихи) напередодні свята забувають про дівчину до якої женихались:** *А де ж тиї Касюнії молодці, Що од них перстені на руці. А заклич їх тепер із терему, Пошли їх в діброву зелену, Нехай квіток на вінок принесут, А свої перстеники заберут. Будеш мати перстеньца одного, що –сь взяла од свого милого*³²⁰.

Місце запису фольклорист не вказує. На той час ще ніхто не мав про це й тями. Саме З. Доленга-Ходаковський першим і вказав на

³¹⁵ Муравський шлях. С. 29–30.

³¹⁶ Там само. С. 28.

³¹⁷ Там само. С. 30.

³¹⁸ Там само. С. 30

³¹⁹ Там само. С. 33.

³²⁰ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 103.

необхідність паспортизації тексту, а деякі зі своїх записів таки спорядив зазначенням місць фіксації, схоже, що вже з пам'яті. Що ж до конкретного тексту, то тверді дієслівні закінчення, як і відокремлена частка –сь опосередковано виказують його походження з Лемківщини.

Якщо ж сприймати текст, як купальський, то він міг би свідчити про якісь давні форми дошлюбних стосунків, коли на Купала утворювались нові пари, незалежно від старих стосунків. Однак, по-перше, про такі стосунки нічого конкретного ми не знаємо. По-друге, дівчина вже перебуває в теремі, тобто в коморі, звідки виглядає свого нареченого. Отже, пісня все-таки весільна, а не купальська.

Більшість купальських пісень суголосна з обрядовими піснями передвесільного циклу. Вже сама участь у святкуванні Купала означала дівочу готовність до шлюбу. Тому в тексті, який виконувався на Лемківщині над Сяном на собітку, мати чинить спротив участі дочки в молодіжних розвагах. **Мати не пускає дочки до білої челяді, щоб уникнути обмовок:** *«Моя доню, неволю тя, до челяді до білої не пушту... Тепер люди на обмівці, где ся зойдут, все об дівці»*³²¹.

Волинські тексти не виявляють таких заборон. Тут святкування було загальним, а хто не брав у ньому участі, викликав підозри в відьмарстві: *«Хто не піде на Купала, З того вийде душа й пара»*³²². Подібні застереження для тих, хто мав би намір проігнорувати загальне свято, спостерігаються й на Поліллі. *«Наше Купайло з верби, з верби, А ти, Іване, прийди, прийди. Бо як не вийдеш на Купайла, То вийде з тебе душа й пара»*³²³. Дівчина, яка сидить на вербі і скликає дівчат-подруг, також клене тих, хто проігнорує це святкування: *«Котра не вийде на Купайла, Щоб вона сіла та й не встала, Щоб вона сіла лемішкою, Щоб її везли теліжкою, Щоб вона сіла колóm, колóm, Щоб її везли волóm, волóm»*³²⁴.

Обов'язкова присутність на купальському дійстві, судячи з записаних там пісень, спостерігалась і на заході Полісся. Причому тут

³²¹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 100.

³²² Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 31 (с. Смолява Горохівського району Волинської області); Климець Ю. Функціональна семантика вогню у святкуванні Івана Купала на Волині і Волинському Поліссі. Записано в с. Соколів на Волині 1929 р.

³²³ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні. С. 209.

³²⁴ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк а с. Погребище. Київ, 1976. С. 91.

відсутніх на святі прямим текстом звинувачують у відьмарстві: *«Хто не піде на Купало, Щоб йому ногі поламало, Щоб пуклало кулодою, Кулодою смулувою. Сонце піче, смула тіче, Да йдіте, хлопци, смули брате, Відмі вочі залівате. Щоб пу ночах не худела, Да чужих куров не дуїла, Бо курівонькі старенькії, В них тилятка маленькії»*³²⁵.

Звинувачення у відьмарстві, схоже, було не єдиною причиною осуду відсутності на загальному святкуванні. Особливо – що стосувалося дівчат. Про це довідуємося з пісенного тексту: *«Котра не вийде на Купала, Щоб вона хлопця та й не взнала. Котра не вийде на Купала, Щоб вона сіла та й не встала. Щоб вона сіла колóm, колóm, Щоб її везли селом волом, Щоб вона сіла та й не встала, Котра не вийде на Купала»*³²⁶.

Важкі прокльони, адресовані дівчині, накликають на неї безшлюбність. У тому, що вона не хоче проявити свою готовність до участі в купальській оргії і вбачається її основна провина. «Сидіти колóm (кілком) у хаті» означало відсутність шансів на вивезення з неї, тобто заміжжя. А волом везли тільки покійника. Отже, зміст прокльону полягає в тому, щоб дівчина не вийшла заміж аж до смерті. Отже, відмова дівчат від участі в святі вважалась страшною провиною.

Причини загальної присутності хлопців і дівчат на купальському святі розкриває наступна фабула: **збираючись на Купала, дівчина питається батька дозволу ще одне літо літувати, жовту косу годувати**: *«Ой там на ричци на дощичци, Там ластувоїка полощиця. Ой полощиця, вмивається, На Ккупайлечко збирається»*. Далі за ластівочкою за принципом художнього паралелізму повинна була б збиратися на свято й дівчина, але текст явно має певні упуцнення. Тому з нього виходить, що й далі йдеться про ластівочку: *«На купайлечко збирається Свого батенька питається: – Позволь мні, батю, вольовати, Гете літечко літовати, Гете літечко літовати, жовтую косу годувати»*³²⁷.

Зрозуміло, що жовту косу може годувати тільки дівчина, а не ластівочка. На жаль, незважаючи на широкий доступ до матеріалу,

³²⁵ Поліська дома. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 124.

³²⁶ Архів ІКА. ФОК.

³²⁷ Поліська дома. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 114.

зібраного на Західному Поліссі, повнішого тексту нам не трапилося. Схоже, що пісня також належить до давніх і напівзабутих. На Волині цей звичаєвий момент у пісенних текстах не фіксується. Не спостерігається ця звичаєва норма і в описах купальських звичаїв.

Дівочі дії на Купала мало чим відрізняються від весільного обряду вінкоплетин. **Дівчата плетуть вінки з рути:** *«А ми рутоньки нарвемо, нарвемо. А ми віночки сплетемо, сплетемо»*³²⁸.

На відміну від весільних пісень у купальських дівчата можуть вити віночки «в ягодах». **Дівочки в ягодах поплели віночки;** *«Коло води-моря ходили дівочки. Пішли дівочки та по ягідки. Уже дівочки поплели віночки. Віночки не в'януть, дівочки не плачуть»*³²⁹ (Волинь). Така можливість текстово підтверджена лише на Волині. Подальша реакція дівчат на збереження віночків також має локальний волинський характер. Вона виходить із місцевого обряду роздавання вінків дівчатам «купалочкою» чи то «лялею».

Паралельно з віночками, як у весільному, так і в купальському обрядах виготовляють гільце (вильце). У пісенних текстах купальського характеру трапляються як одна, так і інша назви. Коли віночок – це маркування дівчини на виданні, то гільце – символ роду. На весіллі воно нерозлучне з іншим родовим маркером – короваєм. На Гуцульщині (с. Криворівня) цей весільний атрибут ще називають «трійцею» і після весілля виносять за ворота. Подібні дії з деревцем відбуваються й на Купала, де спочатку йде його прикрашання а потім сегрегація за межі локусу. В купальському обряді на всій правобережній частині України воно найчастіше називається «купалом» або «купайлом», рідше, зокрема й на Волині, «купайлицею». На Поділлі «купала» роблять на вулиці. **Дівчата в'ють «купала»:** *«На долині роса впала, На юлиці в'ють Купала на Йвана»*³³⁰.

³²⁸Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / Упор., передмова і прим. О. Дея. Київ, 1963. С. 382.

³²⁹Петров Н. О народных праздниках в Юго-Западном крае России. *Труды Киевской духовной академии*. 1871, декабрь. С. 342–343.

³³⁰Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні: навч. посіб. з музичного фольклору та етнографії для вчителів загальноосвітніх шкіл, студентів вищих педагогічних і музичних закладів освіти. Вінниця, 2008. С. 258.

Волинський текст пісні зберіг і класичний зовнішній вигляд «купала»: *«Ой ти, Купало хорошеє, Ой ти, Купало убрание. Ой, як ми тебе довго ждали, Ой, як ми тебе гарно вбрали: Рутіві квіти почипляли, Шовком гіллячки підв'язали»*³³¹.

Будяки, морва, ягоди вишні, мабуть, з'явилися на ньому пізніше, в міру нових викликів щодо його збереження і можуть розцінюватися як додаткові атрибути. Тому і в піснях вони не згадуються.

Виявляється, зовні волинське «купайло» нічим не відрізняється від гуцульської весільної «трійці» – **Купайла на три рожки**: *«Наша «копайла» на три рожки, Хлопцям корости на три бочки»*³³². Ті самі рожки-росішки може означати й гілля на «купалі»; *«Наша купала з гіллям, з гіллям»*.

За межами Волині інших описів убраного дівчатами деревця-«купала» не виявлено.

Не відходить від звичних для весілля норм дівич-вечора перебіг подій, поданий у тексті з Поділля. **Дівчина вбирає «купала» й чекає на хлопця**: *«Ой там Маринка подруг скликає, Вона купайла прибирає, А мене молодого дожидає»*³³³. Постає питання, звідки ця індивідуальна ініціатива дівчини для колективного дійства? Чи вона існує не відтоді, коли дівчата на виданні ставили «купала» кожна в себе на городі? У нас ця традиція не збереглася, якісь натяки існують хіба в піснях. А ось у інших народів вона помітна. Якщо ж сприймати купальське свято як одночасне шлюбне дійство, то кожна дівчина мала право на своє власне гільце. Питання тільки в тому, яке з них давніше: єдине на всіх чи індивідуальне на кожному. Питання не таке вже й риторичне. Оскільки груповий шлюб давніший, ніж індивідуальний, то й відповідні атрибути мусили б ознаменувати лише різні стадії еволюції обрядового дійства. Тож темпоральний пріоритет, безумовно, за колективним «купалом».

³³¹ Календарні пісні Великої Волині. *Збірник народних пісень*. Рівне: РДК, 1997. С. 78.

³³² Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського району Хмельницької області). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11. С. 82.

³³³ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище..Київ, 1976. С. 97.

Жодне весільне гільце не заслуговує в піснях на таку увагу, як купальське. **Порядок біля встановленого Купала** втілює увагу не групи найближчих подруг, як у весільних піснях, де загалом-то про нього й не згадується, а цілого дівочого колективу: *«Коло Купала обметяно, Ще й барвінком оплетяно, Ще й васильочком обтикано, Нас на Купайла викликано»*³³⁴ (Волинь). *«Коло Купала обметяно, Ще й барвінком облетьяно, Ще й васильочками бтикано, Нас на Купала викликано»*³³⁵ (Західне Полісся). *«Ой під білою березою Там чистенько обметено Там чистенько обметено ще й барвіночком облетьено»*³³⁶ (Волинь).

Асоціюється з весільною звичаєвістю й **заборона хлопцям переходити дівчатам дорогу**: *«Іване, Івашечку, Не переходь стежки-дорожки. Бо як перейдеши, так винуват будеш»*. Подібні табу існували й щодо аналогічних дій стосовно руху весільної процесії: *«Ой вите злиї ворожейки, не переходьте дорожейки»*³³⁷. Та коли у весільній пісні це видається як прохання до ворогів, то в купальській виявлено архаїчніший вияв спротиву – тут вимога ставиться категорично: *«Поймаємо, зарубаємо, Посічемо на дрібен мак»*³³⁸. Аналогічні перестороги для хлопців та чоловіків існували у східній частині Волині на «розигри» – понеділок після русального тижня. Там дівчата чи жінки, які перебували будь-де в полі, користувалися правом ввійти будь-якого зустрічного хлопця чи чоловіка й розірвати холошви штанів³³⁹. Тому в цій місцевості і сам день називали не «розигри», а «розирви». Загалом цей ритуал повністю вписується в практику оргістичних нападів жінок під час польових робіт. Такі існували й досі існують у багатьох народів. Що ж до самого пісенного тексту, записаного подружжям Маркевичів на Чернігівщині як купальський, а не русальний,

³³⁴ Матеріали до української етнології. XVIII. 1918. С. 218 (с. Ігнатівка Литинського повіту на Волині. Записав 1890 р. М. Дикарев).

³³⁵ Поліська дома. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 140.

³³⁶ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського р-ну Хмельницької обл.). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11.

³³⁷ Зап. від Христини Давидюк (Мізюк) у с. Тоболи Камінь-Каширського району Волинської області.

³³⁸ Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Київ, 1983.

³³⁹ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. С. 58.

то поза межами Східного Полісся записувачі на нього не натрапляли. Безумовно, що він рідкісний як за часом так і за місцем фіксації. На Волині такого не чули. Все-таки подібні звичаї, як у русальній, так і в купальській обрядовості, тяжіють до центральних та східних областей України

Інше прохання до хлопців не купала ламати, а собі дівку вибрати не виходить за межі Поділля: *«Наше купала з верби, з верби, А ти, Іване, прийди, прийди. Наше купала не ламати, А собі дівку вибирати»*³⁴⁰ (Вінницьке Поділля. Сам же звичай розламування хлопцями «купала» («купайлиці») побутував і на Волині, переважно в середній та східній частинах.

Для дівчат розламування «купала» небажаний результат. Їхнє завдання – провести його з почестями до річки і втопити. В пісні купальський атрибут персоніфікований: начебто топиться він іде сам, добровільно. Таке вже його призначення. **Іде купайло топиться:** *«Іде Купайло топиться. За ним дівчата дивитися: – Ой стой, Купайло, не топися, На той рочок іздасися»*³⁴¹. Пісня, зафіксована В. Доманицьким у Ровенському повіті на початку ХХ ст., у наш час записувачам уже не трапляється.

На Остріжчині «купайлиця» називалася «вілечком», аналогічно до назви деревця-гільця у весільному обряді: *«Пливи, вілечко, за водою. А я буду йти за тобою. Там сядемо відпочинемо. Та дрібні листи напишемо, до Петруня одішлемо Та нехай Петруньо почитає, Та нехай знає, де Маруся гуляє»*³⁴².

Перейменування відбувається не випадково. **Пускання вілечка (купала) на воду як послання для судженого.** А це вже ближче до весільної сфери, ніж послання до предків.

Після потоплення «купайла» наставав час загального купання. У деяких місцевостях купання в річках та озерах до цього часу не допускалося взагалі. Вода вважалася не чистою. Купайло освячував

³⁴⁰ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк у с. Погребище. Київ, 1976.

³⁴¹ Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 71–75 (Волинь).

³⁴² Календарно-обрядові пісні / упоряд., передм., приміт. О. Ю. Чебанюк. Київ, 1987. С. 161.

водойми і цим відкривав купальний сезон. Коли хлопці й чоловіки не завжди дотримувалися цього припису, то для дівчат, жінок і дітей це було законом. Одначе в піснях святителем виступає не Купало, а Іван, хоч молодь купалася все ще традиційно – напередодні, а не в день св. Іоанна.

Пісню «*Купався Іван да в воду внав*»³⁴³, яку ще на початку ХІХ ст. записав З. Доленга-Ходаковський, відома від Волині до Чернігівщини та Слобожанщини. М. Максимович вважав, що її слова стосуються призахідного сонця, що купається й тоне в воді у той самий час, коли починається купальське грище»³⁴⁴. За народноукраїнським повір'ям сонце грає тричі на рік³⁴⁵. Одначе в конкретному випадку наступний рядок пісні визначає подальші дії для учасників свята: «*Да купався Іван, доведеться і нам*»³⁴⁶ (Волинь).

Купання на Івана постає з українських купальських пісень як один з обов'язкових ритуалів. В багатьох повідомленнях фігурує переконання, що до Купала, допоки в воді не скупається сонце, не купалися. Деякі респонденти пояснюють це по-іншому: вода до цього часу в річках ще холодна. Проте описані наслідки від такого купання свідчать про інше. Купаються в цих піснях тільки хлопці: «*Да купався Іван...Да купався Петро...Да купався Данило...*»³⁴⁷. Жоден із порушників табу не застудився, тому холод – не основна причина. Загальний дозвіл на купання настає тільки на Івана, тобто наступного дня після Купала, відлік якого починався після сходу сонця: «*Да купався Іван, доведеться і нам. Да купався Мусій, доведеться усім*»³⁴⁸.

Поширення пісні від Волині до Чернігівщини свідчить про загальноукраїнський статус купання хлопців під час святкування Купала.

Купання на Івана в пісенних текстах унаслідок уже описаних причин у піснях згадується тільки стосовно дівчат. Отже, стосовно цієї

³⁴³ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 99, 112.

³⁴⁴ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ, 2002. С. 109–110.

³⁴⁵ Там само. С. 122.

³⁴⁶ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 26 (Горишне Горохівського району Волинської області).

³⁴⁷ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 76. Арк. 20.

³⁴⁸ Там само. Од. зб. 33. Арк. 28.

категорії учасників свята його слід сприймати як обов'язковий ритуал, для всіх решти – дотримання гігієнічних та розважальних функцій. Мотив **вбирання купалою найвродливішої дівчини та купання її посеред моря** може вважатися яскравими доказом цієї семантики: *«Ой купалочка купалася, На бережечку сушилася. На бережечку сушилася, Дівка Галочка хвалилася. Дівка Галочка хвалилася, Що в неї коса до пояса. Що в неї коса до пояса, Що в неї личко, як ябличко. Що в неї личко, як ябличко, Сама молода, як ягода»*³⁴⁹. Такий ідеал дівочої краси подає текст, зафіксований на Волині³⁵⁰. А ось аналогічний із Поділля звертає увагу не так на косу, як на чорні брови: *«Наша Маринка – купалочка Посеред моря купалась, (2) На бережечку білилась. (2) Вийшла на улицю, хвалилась: У мене личко, як яблучко, (2) У мене брови чорнесенькі, (2) Зовсім я дівка складнесенька»*³⁵¹. Це з новітших записів. Старіші доповнюють портрет тілом білесеньким і вживають підсумкову характеристику «ладнесенька»: *«Наша Хросина купалочка Посеред моря купалася, На бережечку білилася Та на улиці хвалилася: – В мене личенько, як яблучко, А в мене брови чорнесенькі, А в мене тіло білесеньке, А сама я дівка ладнесенька»*³⁵².

Називання дівчат купалочками поза обрядовим контекстом особливого їх маркування, може бути й аналогієб до називання на будь-яке іменне свято хлопців чи чоловіків іменами відповідного святого, зокрема на Івана Хрестителя Іванами.

А ось записи експедиції П. Чубинського без фіксації місця побутування тексту виявляють можливість варіантів тлумачення поняття «купалочка». У ній **купалочка, яка сушилася на бережечку, сприймається як диво**: *«Ой купалочка купалася, На бережечку сушилася. Та й тому люде дивовались»*³⁵³. Чим здивовані люди: тим що на берег

³⁴⁹ Завальнюк А. Українські літні обряди та пісні: навч. посіб. з музичного фольклору та етнографії для вчителів загальноосвітніх шкіл, студентів вищих педагогічних і музичних закладів освіти. Вінниця, 2008. С. 277.

³⁵⁰ Петров Н. О народных праздниках в Юго-Западном крае России. *Труды Киевской духовной академии*. 1871, декабрь.

³⁵¹ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні. С. 255.

³⁵² Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк а с. Погребище / упор. С. Мишанич. Київ, 1976. С. 105.

³⁵³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. *Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским*. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872. С. 200.

винесло гілку-«купалочку» чи тим, що з води впливла дівчина, яку було принесено в жертву? На це питання не зможе вже відповісти ніхто – відсутній як обрядовий, так і пісенний контекст. Що ж до локалізації тексту, то єдиною зачіпкою до неї може бути лексика, близька до літературної, що характерно для Волині, Поділля, Центральної України.

Під час загальної купелі дівчат до аналогічних дій вдається й ластівка: *«Ой на Купайла на Івана Там ластівонька купалася, На бережечку сушилася»*. Купання неводоплавних птахів, за народними прикметами, означає настання спекотної погоди. Для дівчат – це ще й пора укладання шлюбів. Тому пісня має таке продовження: *«Дівка Настуня журилася, Що ще рушничків не напярла, а вже Петруся сподобала»*³⁵⁴. *«Ой там на морі, на дощеці, Там ластовойка полощеться, Ой полощеться, вмивається, На Купайличку вбирається»*³⁵⁵. З деякими діалектними відмінностями фіксується цей текст і на Західному Поліссі: *«Ой там на морі, на дощеці, Там ластовойка полощеться, Ой полощеться-вмивається, На Купайличку вбирається»*³⁵⁶. На Волині такого тексту не виявлено. Одначе навіть механістичне його перенесення, якщо в живому побутуванні, між Поділлям і Західним Поліссям мусило відбуватися через Волинь.

А ось море на Поліссі – то будь-яка велика вода. *«Коло води-моря ходили дівойки»*³⁵⁷. Такі подвійні апелятиви зазвичай уживаються для уточнення, що саме мається на увазі. Тобто море в конкретному випадку – це вода. Звісно, не про справжнє море йдеться і в такому тексті: *«Там Ганнуся вибиралася, В сине море вглядалася, Чи хороше убралася»*³⁵⁸. Водяна гладь, у яку дівчина вглядається, як у дзеркало, – це тиха вода, яка буває в річці, озері, ставку, навіть у калабані, тільки не на морі. Не менш переконлива семантика моря у значенні великих

³⁵⁴ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк а с. Погребище / упор. С. Мишанич. Київ, 1976. С. 92.

³⁵⁵ *Поліська дома*. Вип. 3: літо. С. 123.

³⁵⁶ Там само.

³⁵⁷ Петров Н. О народных праздниках в Юго-Западном крае России. *Труды Киевской духовной академии*. 1871, декабрь. С. 342–343 (Волинь); Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 162.

³⁵⁸ Зап. від Б. Хомича 1910 р.н. в с. Бучин Любешівського району Волинської області.

потоків води в тексті купальської пісні, наведеної О. Воропаєм: «*Ой Дунай море розливає, І день, і ніч прибуває*»³⁵⁹. Місце запису не подається. А на Західному Поліссі свати топчуть море (хоч буває й моріг) перед порогом хати молодої: «*Скільки ме стоятимо, гете море топтатимо?*»³⁶⁰. Отже, ареал побутування цього тексту – Західне Полісся, Волинь, Поділля – де справжнього моря нема, зате існує поетичний образ, еквівалентний його значенню.

Із тексту випливає, що купання в морі – це передсвятковий ритуал, а власне купальський почнеться після купання. Тоді постає питання, що ж тоді вважати купальським?

М. Костомаров описує проходження купальських святкувань у такому порядку: спочатку хлопці й дівчата купаються, потім одягають на голову вінки з чорноклену, а перед заходом сонця збираються на підвищеному місці над річкою. Там встановлюють дві фігури: одна – антропоморфне опудало, друга – дерево, завітчане жіночими прикрасами, стрічками і вінками. І лише після цього запалюють вогонь, співають пісні і, взявши в руки ці фігури, стрибають через вогонь. Коли всі перестрибнуть, кидають ідолів у воду. Чоловіче називається Купало, а жіноче – Морена. Потім кидають у воду вінки³⁶¹.

На відміну від «купала» «марена» згадується в піснях дуже рідко, переважно в центральній частині України («*Ходили дівоньки коло Мареноньки, Коло мого вудола (ідола?) Купала*»³⁶²), заходить і на Поділля³⁶³.

Показово, що хороводи навколо «купала» водять тільки в тих випадках, коли воно перебуває в парі з «маринонькою».

Віночки на воду пускали ті дівчата, які ще не знайшли собі пари. В такий спосіб вгадували свою долю. **Дівчина ворожить на вінку:** «*Ой на Івана, ой на Купала Красна дівчина долі шукала, Квіти збирала, віночок вила, Долі водою його пустила*»³⁶⁴. Така пісня була відома на

³⁵⁹ Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2. С.186.

³⁶⁰ Зап. 1994 р. в с. Тоболи Камінь-Каширського району Волинської області.

³⁶¹ Костомаров М. Слов'янська міфологія. С. 245.

³⁶² Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології Київ, 2003. С. 35.

³⁶³ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище. Київ, 1976.

³⁶⁴ Ой на Івана, ой на Купала (з досвіду проведення свята Івана Купала на Волині). Луцьк, 1974. С. 4.

Волині. Інше застосування віночка відображає, записана на Поділлі. **Хто спіймає пущений на воду віночок, тому дістанеться й дівчина:** *«Піду я в садочок. Нарву я квіточок, Нарву я квіточок, сплету віночок, я свій віночок візьму кину в ставочок, Хто той віночок спійме, Той мене візьме»*³⁶⁵. Ті, які визначилися, кидали свої віночки у вогонь або ж закидали на дуба. Могли й забирати додому та класти під подушку. Різnobій у поводженні з вінком виявляє контамінацію різних регіональних традицій на момент їх поєднання в єдину загальнонаціональну, якщо така коли-небудь існувала.

Те саме можна сказати й про поводження з «купалом» чи «мареною», яку могли як топити, так і спалювати, хоч у піснях другий варіант не помічений. Потоплення «купала» було основним варіантом поводження з обрядовим атрибутом. Не відомо, з яких джерел запозичена інша традиція – ховати «купала» до наступного літа: *«Ми тебе, Купайло, скупаємо, На друге літо заховаємо»*, з доволі популярної на Волині пісні³⁶⁶. В іншому тексті в такому ж антропоморфізованому стані виступає вже саме обрядове деревце: *«Іде Купайло топитися, За ним дівчата дивитися: «Ой стой, Купайло, не топися, На той рочок іздасися»*³⁶⁷.

Утім в іншому варіанті купальської пісні з Волині **купання купала та ховання до другого літа** подається вже як доконаний акт: *«Ми купайла іскупали Та на той рочок сховали»*³⁶⁸.

Де і в який спосіб ховали Купала, тексти пісень не уточнюють. Але про це не важко здогадатися з інших текстів, які побутують у регіоні. У деяких місцевостях України спостерігався звичай ділити скупану «купайлицю» між дівчатами, які були причетними до його виготовлення. Вважалося, що якщо покласти гілочку під подушки, вона слугуватиме оберегом від хвороб. На Волині такий звичай згаду-

³⁶⁵ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище. Київ, 1976.

³⁶⁶ Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 72 (с. Коростятин Ровенського повіту на Волині); Календарно-обрядові пісні. С. 162.

³⁶⁷ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 162.

³⁶⁸ Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 72 (с. Коростятин Ровенського повіту на Волині).

ється рідко, з чого можна припускати, що він десь почутий принагідно. Принаймні під час наших теренових досліджень нам не вдалося знайти нікого, хто б засвідчив, що вдавався до такого сам. Та інший мотив зимівлі купала в стрісі, зіллячку і пір'ячку, у відьми в колисці однозначно вказує на місце зберігання «купала» протягом року саме на Волині. «Купайло, купайло, Де ти зимувало? – Зимувало в лісі, Ночувало в стрісі, Зимувало в пір'ячку, літувало в зіллячку»³⁶⁹. Аналогічні тексти, правда, невідомо якого походження, бо записані в кінці ХХ ст., знаходимо і в активному репертуарі поліщуків: «– Де ти, Купайло, зимувало? – Я зимувало в пір'ячку, А літувало в зіллячку!»³⁷⁰. «– Купало, Купало, Де ти зимувало? – Зимувало в лісі, Ночувало в стрісі, Зимувало в пір'ячку, Літувало в зіллячку»³⁷¹. Та поза межами Волині, крім Західного Полісся, текст більше ніде за опублікованими матеріалами не фіксується. Про місцевий його характер свідчать і зафіксовані В. Доманицьким діалектизми «в пір'ячку», «в зіллячку», які в новіших записах уже не фіксуються. Через заучування з репертуарних збірників, освіченість респондентів, загальне олітературення мови через вплив засобів масової інформації чи елементарну невправність записувачів, невідомо.

І чи те це купало, яке дівчата розділили між собою, якщо після зимівлі в лісі воно «літувало в зіллячку»?

З отриманих діалогів виявляються не настільки функції «купала», наскільки його 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 колиску. Ба більше, що й самі подібні звертання до Купала, на думку О. Дея, пов'язані з купальськими іграми³⁷². Одна з таких ігрових пісень прояснює не тільки обрядову сутність цього атрибуту, а його подальшу долю: «Де Купало ночувало?

³⁶⁹ Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 71–75; *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. хзб. 21. Арк. 59 (с. Брани Горохівського району Волинської області).

³⁷⁰ *Поліська дома*. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 121.

³⁷¹ Семенюк Л. Купальська обрядовість Шацького поозер'я (на матеріалі записів останнього десятиліття). *Літопис Волині*. Луцьк, 2010. Чис. 7.

³⁷² Дей О. Поезія життєвого буяння. *Купальські пісні*. Київ: Муз. Україна, 1970. С. 13.

– 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»³⁷³.

Антропоморфізація Купала в цьому тексті, незважаючи на середній рід, що не тільки забезпечує родову невизначеність, а й підкреслює зв'язок з опудалом, все ж виводить його з розряду суто утилітарних речей. Хоч ночує воно на кленку, але з ним не ототожнюється. А от борщ, юшка, капуста з хрущами, комарами, жуками виказує його участь у ритуальній вечері на лоні природи нарівні з іншими учасниками обряду. Ідентифікувати таке Купало зі звичайним деревцем ніяк не виходить. Радше в середньому роді, яким воно позначається, можна вбачати зародження якогось абстрактного поняття. Через свою неконкретність, нереальність воно й позначаються не як *він* чи *вона*, а лише як *воно*.

Примітно, що до Купала дівчата звертаються, як до живої істоти, та явно – не як до божества – будь-які міфологічні функції в нього відсутні. Проглядаються хіба утилітарно-обрядові: «*на той рочок іздасися*».

Оригінальну думку з приводу семантики Купала запропонував український учений В. Петров. «На Купала в околицях Кобрини відбувалося обрядове грище: ставили деревину з кінською головою, розкладали вогонь і співали діалогічну пісню: «*Де ж ти Купало зимувало?*» – «*Зимувало в пирії, літо проведу в траві*» – «*А ми прийдем траву рвати, тебе, Купало виганяти*». Погроза справляє враження і Купало обіцяє провести літо не в траві, а в пшениці: «*Я зимувало в криниці, а літо проведу в пшениці*».

Мало сказати, що метою цих заходів було заворожування врожаю. Метою грища було, – вважає вчений, – провести нав'я Купала, яке зимувало в пирії або в криниці (річці), з криниці у збіжжя, щоб заколосити це збіжжя: перебування купала в пшениці забезпечує квітнення, колосіння, врожай»³⁷⁴.

³⁷³ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 155–156.

³⁷⁴ Петров В. Народна усна словесність. *Енциклопедія українознавства. Загальна частина*. Перевидання в Україні. Репринтне відтворення видання 1949 р. Київ, 1994. С. 260.

Гілки з Купала затикали в стріху як захист від блискавки, клали під подушку, щоб голова не боліла, з тією ж метою клали і в колиску новонародженій дитині. Затикали й на городі, щоб град гордини не побив та добре в'язалися огірки й капуста. Через рік його викидали до купальського мотлоху.

І все ж варіант тексту з зимівлею купала в пір'єчку не передбачає іншого потрактування цього тексту, як перебування упродовж зими під подушкою саме вербової гілки з обрядового деревця.

Послідовність купальських ритуалів часто встановлюється на основі самих пісенних текстів. Зокрема такий приклад маємо з мотивом **заспіву молодицею купайлиці**: «*Молодая молодиця, Вийди на вулицю, Заспівай дівонькам купайлицю*». Цей мотив у волинському варіанті слідує за іншим «*Ми тебе, Купайло, скупаємо, На друге літо заховаємо*»³⁷⁵. Звідси встановлюємо послідовність ритуалів – спочатку купання «купала» а вже тоді наспівування «купайлиці». Та існує одна неув'язка. Купайлиця – це в більшості текстів купальське деревце, а не пісня. І її палять («розводять»), а не «виводять», що згодом переосмислюється в «співають».

Пісенний текст має широку географію і як наслідок контамінацію різних ритуалів і відповідно атрибутів, які набувають нового значення. В одних текстах «купайлиця» чи «купальниця» – це деревце: «*Ой вийди, вийди, молодице, Ой винеси нам купайлицю*»³⁷⁶. Так співали в часи О. Марковича на Київщині в окрузі Бердичева. Лише незначні відмінності має текст із Поділля: «*Ой ти, молода молодице! Ой вийди, вийди на вулицю, Винеси дівкам купайлицю!*»³⁷⁷. «*Ой люлі, люлі, мале дитя, Вже твої мами давно нема. Побігла мати на вулицю, Понесла дівкам купайлицю*»³⁷⁸. Немає даних, де записав два наступні тексти З. Доленга-Ходаковський: «*Чорнявая молодица, Вийди на улицу, Винеси дівкам купальницю*»³⁷⁹. «*Ой молодая молодице, Ой вийди, вийди на*

³⁷⁵ Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 71–75.

³⁷⁶ Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Київ, 1983. С. 111.

³⁷⁷ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008 (Поділля).

³⁷⁸ Там само; Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Київ, 1983. (Волинь).

³⁷⁹ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленга-Ходаковського. Київ, 1974. С. 99.

улицю *Постав дівчатам купальницю*»³⁸⁰. Проте діалектологічні відмінності ясно вказують на різні місця запису.

В інших варіантах купалиця – купальське вогнище. Дії – від неконкретного «розведення» («*Вийди молодице на улицю, Роведи нашу купалицю*»)³⁸¹ на Волині до «розпалювання» й «запалювання» на Поділлі («*Ой молодая молодице, Ой вийди, вийди на юлицю, Розпали дівкам купалицю!*» «*Ой вийдїть, вийдїть, молодиці, Бо хоче дівка купайлиці*»)³⁸². На Поліссі **розведення молодицею купайлиці** для дівчат змінюється запалюванням її для хлопців, а скоріше замість хлопців («*Ой молодая молодице, Ой вийди, вийди на вулицю, Запали хлопцям купалицю. Ой на Купала на Івана*»)³⁸³ і врешті-решт трансформується заклик до всіх молодиць виконати неозначене колективне дійство з неозначеним поняттям («*Ой вийдїть, вийдїть, молодиці, Бо хоче дівка купалиці*»)³⁸⁴ (Поділля).

Навіть в такому перекрученому вигляді наведені пісні окреслюють різні поняття, які мають однакову назву «купайлиця». З іншого боку текстова послідовність пісень переконливо доводить, що розпалювання вогнища повинно відбуватися після обряду з «купайлицею». І це цілком логічно. Обхід села, а за ним і потоплення купайлиці, згодом і купання самих учасників свята мало відбуватися ще за дня. А вогонь справляв ефект уже в вечірню пору. Зрештою після купання в сорочках потрібно було й трохи обсушитися. Отже, всі обряди з купальським вогнищем – перескакування через вогонь, спалення вінків чи відьми, готування страв на вогні повинно було відбуватися після купання. В пізніші часи це було перекручено й розведення купальського вогнища переміщено на самий початок. А скоріше це могло бути і єдиним дійством в окремих місцевостях. З таким ми стикалися на Любешівщині на Західному Поліссі³⁸⁵.

³⁸⁰ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 99.

³⁸¹ Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 71–75.

³⁸² Завальнюк А. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008. С. 37 (Селище Твривського району на Вінниччині).

³⁸³ *Поліська дома*. Вип. 3: Літо. С. 130.

³⁸⁴ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008.

³⁸⁵ Давидюк В., Божко У. Купальські звичаї верхів'їв Прип'яті в просторі та часі. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2021. № 42. Т. 1. С. 87–94.

Відбирання відьмами удоїв від чужих корів – невід’ємний елемент вірувань цілої Європи. Тільки в одних народів ці дії пов’язані з днем св. Юрія, в який у більшості країн відбувається перший вигін худоби на пашу, в інших – на Купала. В українців переважає друга дата. Пісенний текст із Волині однозначно виказує саме її. *«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»*³⁸⁶.

Магічні дії з чужими чередами – не єдине, на що здатна волинська відьма. До всього вона з допомогою добутого на Купала зілля причаровує хлопців: *«Ой на Івана Купайлого Ходила відьма на вайлого. Ой на дуб лізла – кору гризла, А з дуба впала – зілля рвала, Усіх хлопців зчарувала»*³⁸⁷. Причаровує, виходячи з тексту, саме викопаним зіллям, так само, як і корів. Проте в легендах аналогічного змісту молоко від чужих корів вона відбирає методом збору купальської роси з чужих полів або ж задоюванням їх на Купала³⁸⁸.

Можливо ще одна провина відьми криється в багаторазово перекрученому слові «нагайлою, навайлого». Тільки ж що воно могло означати і яка його проформа, поки що ніхто не здогадався. Залишимо і ми його для наступних дослідників.

Переслідування реальної відьми, яка купальської ночі здоює чужих корів, подає пісня з Волині: *«Йшли дівчата границею, Зустріли відьму з дойницею. Йшли дівчата мостом, зловили відьму з хвостом»*³⁸⁹. Маленький малопомітний хвостик – це мало не єдине, за чим зовні можна впізнати відьму. Більше нічим від звичайних дівчат чи жінок згідно з народними віруваннями вона не відрізняється.

Набагато загадковіший зміст деяких інших текстів про відьму: *«Тупер Купайло до місяця, А вавтра відьма повісиця»*³⁹⁰. *«Наше*

³⁸⁶ Календарно-обрядові пісні. С. 156.

³⁸⁷ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського району Хмельницької області). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11.

³⁸⁸ Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів, 1992. С. 120–121.

³⁸⁹ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987 (Студениця, Волинь. 1921).

³⁹⁰ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 121.

*Купайло до місяця, А завтра відьма повістися*³⁹¹. Оскільки жодних повір'їв чи навіть згадок про реальний суїцид якоїсь із відьом в народній оповідній творчості не зафіксовано, припускаємо, що йдеться про обрядовий контекст. *«Купайло до місяця»* – це, мабуть, про продовження святкування доти, поки не зійде місяць. А ось *«наше Купайло»* – радше обрядовий атрибут, який повинен бути знищений у якийсь спосіб теж до того часу. Зрештою спосіб утилізації «купайла» подано в іншому тексті *«Тепер Купайло купаїця, А завтра відьма осмалиця»*³⁹². Виходить, «відьма» такий самий обрядовий атрибут, як і «купайло». Це може бути солом'яне опудало, лялька, яку в кінці свята закинуть на дуба: *«А тая відьма на дуб лізла, Ой на дуб лізла, кору гризла. А з дуба впала да й пропала»*³⁹³. Чому «відьму» повинні закинути на дуба або осмалити наступного дня, а не водночас із купанням «купайла», можна оцінити по тому, за що її карають. За те, що зілля рвала, коріння копала, і певно не без застосування цих засобів чарувала хлопців. Нема ні найменшого сумніву, що всі ці дії не купальського походження, а нав'язні відзначенням наступного дня після Купала християнського свята Аграфини-зільниці, яке відзначається разом із днем Івана Хрестителя. Християнський святий не наділений цілительськими здібностями, хоч ягоди та трави, зібрані в його день і називали Івановими. За народними переказами саме «іванові ягоди» володіють чудодійною лікувальною силою мало не від усіх хвороб. Насправді ж св. Іван, хоч і названий Травником, він суто календарно перебрав на себе властивості маловідомішої святої. Тим-то не випадково збір ягід і трав у цей день користується найбільшою популярністю там, де заявляють: *«У нас Купала не святкували»*. Та можна нітрохи не сумніватися, що уявлення про лікувальну силу трав та ягід в день літнього сонцевороту існували й до християнства. Єдине, що принесло останнє, то це негативне сприйняття відьом – жінок, які знали на травах та інших методах лікування. Схоже, що в українській традиції ця справа вважалася суто жіночим заняттям. Так у

³⁹¹ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 116.

³⁹² Там само. С. 115, 116.

³⁹³ Там само. С. 120.

народній свідомості наступний після Купала день отримав репутацію дня найбільшої активності чарівниць, тобто відьом.

Суто християнський зміст святкувань на початок ХХ ст. опанував західнополіські села. *«Свето Йвана Купала хороше колесь святкувале. Рано-ранейко вставале, дивелися, ек сонце грає. Потим вмивалися росою, щоб хороши і здоровим до другого Купала дуждате. А вже тоді збиралися в церкву. Посля обіду йшли в ліс по Йванове єгоде. Казале, шо воне вельми помучне до всього... За меї пам'яте пісень ниеких ни спивале. Гулянь, кажите? Не, гулянь нияких осибних ни було»³⁹⁴.*

Попри релігійний характер таких святкувань, пісня про «відьму» з різними її пригодами найпопулярніша саме на Поліссі. А на Волині остерігаються тільки поліських та київських відьом. Своїх тут начебто й не існує. Водночас на Поліссі навіть козуб або лантух зі сміттям, якого у деяких селах діти волочили селом та товкли палицями, називали відьмою. Те ж саме раніше робили й дорослі хлопці: *«На Івана Купала хлопці зроблять діда – в мішок напхають соломи і волочать за собою, і б'ють палками, як відьму»³⁹⁵.*

Купальські вогні в піснях сприймаються як декорація, тло, на якому відбуваються інші дії. Незалежно від рельєфу місцевості, в якій їх палять, неодмінне місцем для їх розпалювання – гора: *«Ой на горі, на горі, Там горіли вогні»³⁹⁶*. Байдуже, чи це буде пагорб у лісостеповій зоні чи піщана видма-дюна на Поліссі. Для кожної місцевості поняття «гора» має своє значення, для одних це невеликий пагорб, для інших – крута кичера. Аналогічно як і море. Для Полісся, до прикладу – це затоплена під час повені заплава ріки, по суті болото, залите водою. Неодмінне розміщення купальського вогнища на найвищому місці дозволяє припускати, що прообразом купальських вогнів можна вважати сигнальні вогнища, якими сповіщали сусідів про пошесті та інші небезпеки в межах означуваного таким чином місця. В такому

³⁹⁴ Поліська дома. Вип. 1. Луцьк, 1991. С. 43 (с. Нуйно Камінь-Каширського району. Записано від Ярини Биковець 1902 р.н.).

³⁹⁵ Поліська дома. Вип. 3. С. 111 (с. Вужиськ Ратнівського району).

³⁹⁶ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 24 (с. Капітульщина Володимир-Волинського району).

разі легко пояснити, чому на Поліссі на Купала часто підпалювали живе дерево, а фіни чи хорвати зводили цілі вогняні вежі³⁹⁷ – адже що тундрі, що в гірській місцевості побачити полум'я з далекої віддалі непросто.

Вивищували вогнище в більшості низинних місцевостей, порослих лісом. У південній частині Польщі за селом на вигоні вкопували дерево, на вершину вдягали великий вінок із польових квітів. Згодом це мало стати основою святоянського вогнища³⁹⁸.

У ряді місцевостей Словенії ці вогнища частково нагадували наші поліські: звалені в купу дрова, сухе гілля, віття й кора; а частково польські: у середину вставляли дерево, прикрашене вінками і стрічками.

У чехів і словаків основою для вогнища служив високий стовп, оповитий соломою, у яку натикали багато сухих гілок. У Швейцарії також встановлювали в цей день жердку, обкручену пуками сіна та старими вінками, які під час свята підпалювали.

У кожному з випадків вогонь було видно здалеку, хоч сигнальну його функцію з часом було втрачено. Водночас з'явилося чимало нових. Та жодна з них в пісенних текстах не оспівана. Якийсь поодинокий натяк на значення його використання знаходимо хіба в тексті такої пісні: *«Ой на Купала вогонь горить, Ой там дівчину переводять, Ой помаленьку ї ведіте, Її виночка не згубіте»*³⁹⁹. І тут зрозуміти, чи то дівчину переводять через вогонь, чи він просто освітлює те, що відбувається, однозначно визначити не можна. Звичай переводити дівчину через вогонь перед свекровим подвір'ям зберігся у весільному обряді поліщуків. От тільки чи стосується він наведеного тексту.

Хіба що як освітлюваний засіб можна розглядати купальські вогні й у тексті такої пісні: *«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»*⁴⁰⁰. В чому полягає

³⁹⁷ Talvc I. Kannakselainen saarikokko. *Sananjalka*. 1966. N 6, S. 100, 102, 108–110.

³⁹⁸ Kolberg O. *Dziela wszystkie*, t. 2. Wrocław–Poznań, 1964, S. 108, 111; t. 10, cz. II, s. 204; t. 20, cz. I, s. 111; Słelmachowska B. *Rok obrz?dowy na Pomorzu*. Toruń, 1933. S. 167, 217.

³⁹⁹ *Поліська дома*. Вип.3. С. 132, 124 (с. Скиби і Гуща Любомльського району).

⁴⁰⁰ Давидюк В. Купала на заході Волині. Луцьк, 2015, С. 24. (с. Капітульщина Володимир-Волинського району).

протиставлення дівчат вогням не зрозуміло. Оскільки про вогні говориться в минулому часі, то швидше за все мається на увазі, що дівчата ложать лозу вже тоді, коли вогні погасли.

Ще одна пісня доводить повну утрату купальським вогнищем свого значення: «*Ой на Йвана, Йвана Горіла Купала, Горіла три деньки, Буле ме раденьки*»⁴⁰¹. У такому розумінні купальський вогонь позначає місце збору учасників свята. Жодних інших функцій на нього не покладається.

У народних повір'ях купальському вогню надаються й очисні, й запліднюючі й аграрні функції, проте жодна з них до пісенних текстів не потрапила. Причин може бути дві: або вони примкнули до купальського вогнища зі своїми попередніми значеннями, або ж увійшли в купальські пісні тоді, коли для більшості учасників свята ці функції були вже втрачені.

Тільки в волинських текстах збереглася згадка про порівняно недавній спосіб **видобування вогню з допомогою кресала**: «*На Купалу вогонь крешуть...*»⁴⁰². Звичай розпалювати ритуальні вогнища в день чи напередодні дня літнього сонцвороту отримав широке розповсюдження не лише в межах Європи, а й у північній частині Африки, зокрема в Алжирі й Марокко. В Марокко навіть перестрибують через вогонь⁴⁰³.

Тим часом М. Максимович вважав, що «в південноруських купальських піснях дуже часто йдеться про воду, купання, потоплення, але нічого не говориться у них про паління вогню, хоча його безпосередньо згадують словацькі святоянські пісні...»⁴⁰⁴. Аналогічна ситуація властива й Волині. Тут вогонь згадується дуже рідко. Поодинокі винятки становлять тексти пісень «*На Купайла вогонь крешуть*», записаних у с. Птича на Дубенщині та «*Ой на Купала вогонь горить*» у с. Лещатів на Сокальщині та с. Козятин на Горохівщині. До того ж усі записані у 90-х роках ХХ ст., тому гарантії їхньої автентичності немає.

⁴⁰¹ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 131 (с. Стара Виживка).

⁴⁰² Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. 15. С. 71–75.

⁴⁰³ Фрезер Дж. *Золота ветвь*. Москва, 1980. С. 590.

⁴⁰⁴ Максимович М. *Дні та місяці українського селянина*. Київ, 2002. С. 102.

Водночас на Західному Поліссі чи не половина відомих текстів починається словами про вогонь. В багатьох із обстежених нами сіл це була чи не єдина розвага на Купала: *«У нас палели «купала»⁴⁰⁵. «Вогонь здоровий накладуть. Ме на хуторах буле. То наносимо таку кучу во. Вісоку! Мо' де як хороме. Як хороме вісоку кучу робеле! До чотирох метрув... І до дня сиде, поке розведниця»⁴⁰⁶. «Настягують стильно голяк, шо зроблять таке, як хату. І з того вогнь палять»⁴⁰⁷.*

Мотивації необхідності перестрибування через вогонь в купальських піснях не означено. Тому, що скоріш за все вони таки вторинні і ще не встигли увійти до пісенної традиції. З іншого боку, сам ритуал мав ознаки мантичності і дівчата приглядалися, котрий із хлопців ускочить в вогнище. З таким не хотіли пов'язувати свою долю, бо за народними прикметами він швидко помре. Якщо ж іскра чіплялася за подолок дівчині, вважалося, що вона цього літа завагітніє. Одначе в піснях ні про одну прикмету, ні про іншу, як і про сам ритуал перестрибування чи якісь його очисні функції ні слова.

Купальська ніч для якоїсь частини молоді була доленосною. Деякі дівчата в цей час уперше виходили до гурту в маєстаті потенційних наречених, для хлопців їхня поява була несподіванкою. Тож коли одна з таких **гарно вбрана дівчина виходить на Купала, хлопці стидаються до неї навіть підступитися:** *«Ой на Петра, на Купайла, вийшла Параска як та пава. А на неї хлопці заглядаються, Зачепити стидаються»⁴⁰⁸.* Такий текст зафіксував Д. Яворницький на Січеславщині. А загалом він відомий майже на всій території України.

Значно повніший варіант цієї пісні виявлено на Волині. Її зміст підсилений компліментарними засобами: *«Ой на Івана на Купала Вийшла Маруся, як та пава. На неї хлопці зглядаються, Її спитати стидаються. Один Іванко не встидався, Узяв за ручку привітався. – Марійко моя, душко моя, Сподобалось ми личко твоє, Ой не так личко, як ти сама, Як на папері написана, Як на папері на листочку, Чорнії брови на шнурочку»⁴⁰⁹.*

⁴⁰⁵ Поліська дома. Вип. 3. С. 117 (с. Гірки Любешівського району).

⁴⁰⁶ Там само. С. 116.

⁴⁰⁷ Там само. С. 114 (с. Піща Любомльського району. Запис 1988 р.).

⁴⁰⁸ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 168 (Січеславщина, Яворницький).

⁴⁰⁹ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 20. Арк. 25.

Як бачимо, тут хлопець виявляє свою симпатію до дівчини банальним вихвалянням її вроди. Будь-який обрядовий підтекст у ній відсутній.

Дуже швидко й без усякої стидливості відбувається **несподіване пошлюблення дівчини** в пісні з Поділля: *«Ой у городі копаночка, Там купалася ластівочка. На бережечку сушилася. Дівка Ганнуся журилася. А ще рушнички не напярла, А вже старостам слово дала. А ще рушнички на верстаті, А вже старости давно в хаті»*⁴¹⁰.

Дівчина зарано покохала хлопця і в іншій пісні з Поділля: *«Дівка Настуня журилася, Що ще рушничків не напярла, Собі Петруня сподобала»*⁴¹¹. Інший подільський текст виявляє **вибір пари на Купала саме дівчиною**: *«Й а летіла уточка та й сіла. За кого ти, Марійка, схотіла? – За того, дівчата за того, За того Івана молодого»*⁴¹². Водночас **хлопчачі бажання проявляються лише на рівні думок**: *«У Миколи така думка була, Щоб Наталка йому жінка була»*⁴¹³. Звичаєву норму, де таке бажання не має визначальної сили, могли зумовити добре збережені на Уманщині пережитки матріархату. Хоч, схоже, її дотримувались і в інших регіонах України.

Прояв цієї матріархальної традиції помітний і на материнському пріоритеті вирішення доччиної долі, схвалення чи осуду її вибору. **Мати не хоче віддавати дочку заміж**: *«– Чого, Ганно, смутна невесела? – Як же мені веселою бути, що щодень свати в хаті, не оддає мене мати»*⁴¹⁴.

Ініціатива у шлюбній сфері теж цілком за дівчатами. У пісні зафіксованій О. Маркевичем на Київщині, **хлопець хоче взяти дівку в полі, вона просить зробити це на вулиці**: *«Ой у чистому полі дівка траву жала. Прийшов ік ній Янко. Хрещатий барвінко. – Дівко-чорнобривко...хоч, я тебе возьму. – Ой, Янку мій, Янку, Хрещатий барвінку!»*

⁴¹⁰ Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. Київ, 1965. С. 83–84.

⁴¹¹ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище. Київ, 1976. С. 92.

⁴¹² Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 171 (с. Ометковці Ситковецького району на Вінниччині).

⁴¹³ Ящуржинский Х. Заметки о купальском празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*. Кн. XXXI. 1890. С. 327.

⁴¹⁴ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 167 (Лопатичі Олевського району Коромтенської округи, 1925).

Не бери мене у суботоньку, Возьми мене у неділеньку, Як я вийду да на юлоньку»⁴¹⁵.

У пісні зафіксованій на Волині З. Доленгою-Ходаковським два століття тому **дівчата самі готують в лозах ложе для злягання**: *«То дівчата ходять Білу лозу ложать. Коли б же я знала, Хто на неї ляже»*. Інша пісня з аналогічним мотивом явно не волинська: *«Не огні ж то гóрять, то Ониська ходить, Біле ложе стелить, до него говорить: – Ложе ж моє, ложе, хто на тебе ляже»⁴¹⁶*. Діалектні особливості тексту виказують її західноподільське побутування. Проте тема та сама.

На чільному місці в купальських піснях рутвяний вінок та його втрата. Право вдягати його на голову мала тільки незаймана дівчина. Акцетування уваги на ньому в купальських піснях означає найбільшу небезпеку його втрати саме на Купала.

На Купала дівчину у рутвяному вінку кудись перевозять, найвірогідніше переводять у інший стан, тобто ведуть до її нареченого: *«Ой на Купала вогонь горить, Ой там Марусю перевозять. Ой помаленьку її везіте, Її віночка не загубіте Її віночок рутвяненький, Її Іванко молоденький»*. Текст цієї пісні добре відомий на Західному Поліссі. А ось у записах з Волині його не виявлено.

Що ж до перевозу, то він означає не лише зміну стану, а й зміну місця перебування. У весільному обряді навіть якщо дівчина виходить заміж у сусідню хату, її не переводять, а садовлять на віз, і шукають дальший шлях для доїзду. Лише тоді сегрегація набуває зримого окреслення.

Посягання на дівочу незайманість на Купала приховується в завуалованій словесній формулі допевнення правди в дівчини. *«Ой на Івана на Купайла Там зозуленька купалася. На бережечку сушилася. Млода дівчина журилася. Приходить хлопець вітається. Да її правди питається. Тоді я тобі правду скажу, Як із тобою ручки зв'яжу. Тоді я тобі признаюся, Як із тобою звінчаюся. Ой ти, дівчино, ой ти, ой ти, Звідки до тебе зайти, зайти? – Іди, козаче садком, садком, В мене*

⁴¹⁵ Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Київ, 1983. С. 111.

⁴¹⁶ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 109.

горілка з медком, з медком. Іди козаче запілками, В мене горілка бутілками»⁴¹⁷.

Останні рядки пісні, в яких передбачено частування горілкою та ще й з медком, однозначно заохочують парубка до цивілізованого сватання. Про це свідчить і вказаний маршрут «запілками», тобто поза полями. Адже на сватання зазвичай ходили крадькома, ховаючись від сторонніх очей, щоб у разі відмови не зазнати сорому.

Якої саме правди домагається хлопець від дівчини, а вона обіцяє зробити це тільки після весілля, теж не важко здогадатися. Це означало перевірити, чи вона дівчина насправді. Під час троїцько-купальських свят, – на думку багатьох дослідників, – нормою поведінки для всіх статевовікових груп суспільства ставала певна свобода міжстатевих стосунків.

Під кінець ХІХ ст., коли купальські обряди потрапили в поле зору дослідників, звичай сексуальної свободи, яка практикувалася під час цього свята, в українців уже майже не траплявся. Його реліктове значення зберегли лише пісні. Наведений текст загальновідомий на більшості території України.

Те, що не всі дівчата «ховали правду» до вінця, виявляє текст пісні з Західного Полісся. *«Тепер Купайло, купайлочка, Не виспалася Наталочка, Не виспалася – купалася, З своїм Іванком кохалася. Під березою сушилася, З своїм Іванком любилася»⁴¹⁸.*

Звичай обрядового гетеризму купальської ночі на початку ХХ ст. засвідчує на Чернігівщині і М. Дикарєв. *«В сю ніч залицання парубків до дівок доходять найбільших розмірів. Дівка, не боючись образити вже наміченого собі в чоловіки парубка (про що і той вже повідомлений), приймає залицання всіх і балакає з кожним (в інший час вона боялась би так, як тепер, балакати з другим), хто звернеться до неї. Ревнувати в сю ніч не належить. В сю ніч «рішуче» молодіж шукає собі пари. Гуляють до самого ранку»⁴¹⁹.*

⁴¹⁷ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 10. Арк. 48.

⁴¹⁸ Зап. В. Давидюк у с. Нобель Зарічянського району Рівненської області.

⁴¹⁹ Сільські забави на Чернігівщині. Зап. Ф. Коломийченко 1913 р. від Марії Коломийченкової. *Матеріали до української етнології*. Т. 18. Львів, 1918. С. 138.

Певна сексуальна воля на Івана допускалася й після того, як купальські обряди під впливом церкви майже відійшли в небуття. Тоді вона просто набула інших форм: *«Хлопці й дівчата ходили по ягоди. Хлопці нарочно ходили, щоб з дівчатами сховатися... В жито ходили. Якщо два колоски вкупі знайшли, то починали копати, щоб знайти золоте кільце. І ми ходили і копали, але не знайшли»*⁴²⁰.

Наведена інформація записана від наших сучасників вже в 90-і роки ХХ ст. і свідчить про неперервність давнього звичаю. А його звичаєвий пріоритет над усіма загальноприйнятими нормами виявляє пісенний текст, записаний у с. Ворончин неподалік Луцька: *«Сьогодні дівчата Купало, А хто зробив що – пропало. Ой на Купала вогонь горить, А нашим хлопцям живіт болить. Ой нехай болить, нехай знають, Нас на Купала не займають»*⁴²¹.

Обрядовим гетеризмом, який мав місце купальської ночі, просякнутий весь зміст пісні. Літня приуроченість оргієстичних обрядів становить національну специфіку українського купальського обряду. В північних народів, у т.ч. й у московитів, вільна поведінка молоді допускалася в кінці зими, переважно на Масницю чи аналогічні свята, якими позначалося закінчення зимового циклу.

Ритуал сегрегації молоді з метою подальшого пошлюблення закладено і в пісні, записаній на Поділлі, про **побудову хати з клен-дерева на три красних дівки**, яка збереглася на Поділлі. *«Через наше село везуть клен-дерево. Дерево стосують та хату будують. Збудували хату із шістьма вікнами. А у тій хаті три свічечки ясних. Три свічечки ясних, три дівочки красних»*⁴²².

В обрядовості українців зберігся звичай, за яким новоутворені за симпатичним принципом пари, ще не узаконені ні обрядово, ні церковним шлюбом, живуть окремо від своїх сімей однією комунною. Цей звичай, відомий як «гірки», проіснував в одному із західнополіських сіл до середини 40-х років ХХ ст.⁴²³. Дівчина, яка не пройшла

⁴²⁰ Архів ІКА. Ф. 2-А. Од. зб. 20. Арк. 14.

⁴²¹ Там само. Арк. 29.

⁴²² Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. Київ, 1965. С. 72.

⁴²³ Денисюк І. Амазонки на Поліссі. Луцьк, 1993. С. 26.

цього ритуалу, отримувала зневагу від хлопців, тому вийти заміж, за кого хотіла, істотних шансів не мала⁴²⁴.

Чи не заради цього **парубки виводять дівчину-собіточку на кле-новий міст спільно з її братами** в пісні, яку З. Доленга-Ходаковський записав над Сяном на Лемківщині: *«А где ж ти була, соботочко моя, А хто ж тя завів на кленовий міст? – Завели мене парубки і брати, Щоби з ними гуляти. Цілу нічку гуляла, Ніц нікому не дала»*⁴²⁵. Пройти через «гірки» і «не втратити вінка» вважалося за честь і на Поліссі. Тому так наполегливо наголошують на цьому ті, хто безпосередньо брав участь у таких дійствах. Хоч траплялося по-різному. Одна з наших співбесідниць зізналася, що привела байстрюка саме звідти. А по суті, це слід сприймати як пережитки дівочої ініціації, відомої багатьом народам. Судячи з купальського пісенного фольклору в українців вона у формі «пробного шлюбу» колись відбувалася саме на Купала. За винятком одного села (Нуйно Камінь-Каширського району) цей безумовно, архаїчний звичай «гірок», який до всього має вплив на майбутній шлюб, більше ніде не простежується. Не відомий він і на Волині.

Дівчина приймає хлопців. *«—Чого Марусю мати біла? – Ой нехай б'є та нехай знає Та нехай хлопців не приймає. – Ой як же його не кохати, Ой як же із ним добре спати?»*⁴²⁶ (Волинь).

Далі ця тема знаходить продовження. **Дівчина вагітніє від того, що приймає хлопця.** *«Чогось Марусі живіт упух. Ой нехай пухне, нехай знає, Нехай Іванка не приймає»*⁴²⁷ (Волинь).

На Чернігівщині **дівчина три ночі поспіль ночує в полі.** *«Малая нічка. проти Купала. Де ти, дівчинонько, да ночувала? – Ночувала нічку у барвіночку, Вставай козаченьку-недовірочку, Ночувала другу у темному лугу, Вставай козаченьку, невірний другу, Ночувала третю*

⁴²⁴ Романюк Н. «Ми з хлопцями спали по-чесному». *Україна молода*. 23.06.2004. URL: <https://www.umoloda.kiev.ua/number/206/225/7321/>

⁴²⁵ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 100–101.

⁴²⁶ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського району Хмельницької області). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11. (Волинь)

⁴²⁷ Там само.

під ожиною Із вірною дружиною⁴²⁸. Чи то один і той же козак на третю ніч з недовірка, невірною друга обертається у вірну дружину, чи таки йдеться про трьох різних козаків, із тексту визначити важко, та якщо взяти до уваги раніше наведений текст про звичаї цієї ж місцевості, то вірогідніша друга версія. На Волині цей текст не відомий.

У пісні, яку записав І. Манжура на Київщині, **дівчина знаходить воли хлопця, якого вподобала, у шкоді, в себе на городі.** *«Чого, Івасю, змарнів, змарнів? Чого шукаєш? – Волів, волів. – Ой твої воли в шкоді, в шкоді, Ой у Марусі на вгороді. Ой там Маруся воли гнала, Собі Івася сподобала»*⁴²⁹. Віл у городі дівчини – це потрава, яка не буває одноразовою. Туди, де добра паша, він приходитиме ще і ще. Сьогодні ці алюзії вже стали недоступними для розуміння більшості реципієнтів, бо ж більшість із них не тільки не пасла, а й не бачила вола. Таку інформацію зберігають тільки ті наші респонденти, яким під 80 років. Вони й розшифрували, що означає зміст цієї пісні. На Волині вона невідома. Тому її інтригу нам допомогли розплутати респонденти з Полтавщини.

А на Волині аналогічна метафорика відчитується і в **зверненні до дівчини розпутати коня вороного для парубка.** *«За воротами на мураві Шовком коні попутани... Вийди, Марисю, за ворота. Розпутай коня вороного для Івася молодого»*⁴³⁰. Ця вже записана у Жидичині біля Луцька і навіть має продовження в якості розкриття метафори основного тексту: *«Розпутай коня вороного. Полюби хлопця молодого»*⁴³¹.

Наслідки такого допущення на попас виражається цілим букетом символічних образів.

Переробивши відому приказку «пусти свиню під стіл» на «пусти коня в садочок» маємо цілу низку доказів правдивості сказаного: **кінь барвінок витоптав і васильок вищипав.** *«Где ся взяв мій миленький, Пустив коня у барвінок, А сам піщов у васильок, Кінь барвінок витоп-*

⁴²⁸ Песни села Андреевка Нежинского уезда. Собрал и к печати подготовил В. В. Данилов. Киев, 1904. С. 83; Календарно обрядові пісні. Київ, 1987. С. 168.

⁴²⁹ Українські пісні з нотами. Друга сотня. Зібрав А. Конощенко. Одеса, 1909. С. 96 (Королівка Скнирського повіту на Київщині).

⁴³⁰ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 103.

⁴³¹ Там само.

тав, *А сам васильок вищипав*»⁴³². Записувач Доленга-Ходаковський не вказує місця запису пісні. Про нього можна здогадатися лише по першій фразі наведеного тексту: *«Где ся взяв мій миленький...»*. З відомих місць запису фольклориста на неї може претендувати лише Надсяння, тобто Лемківщина.

Ритуальний гетеризм, судячи з пісенних текстів, був загальним явищем не так для молоді, як для жонатих. Про це свідчить текст пісні, в якому **жонатий чоловік водить танок з дівкою**, чим провокує розлучення. *«А мій миленький танок водить. А не з тоєю, що подругує, Оно з тоєю, що ворогує, На ній віночок з кадила. Бодай здорова не сходила, Що мене молодую з шлюбним мужем розлучила»*⁴³³. Віночок на голові суперниці явно вказує на її дошлюбний статус.

Тема купальських перелюбів має місце і в іншій пісні: *«Ой на Купала огонь горить, А в Семена серце болить. Нехай болить, нехай знає, Нехай іншої не займає, Нехай одну Мотрю має»*⁴³⁴.

Судячи з пісенних текстів з різною лексикою але без чіткої паспортизації місця запису, можна встановити, що купальські перелюби не були поодинокими явищами, а збереглися як пережитки давньої звичаєвості. На Волині подібна тема в купальських піснях не простежується.

Часто процес та наслідки дівування народна пісня кодує з допомогою загальновідомих символів. Пісня, записана на Київщині, подає дошлюбну історію дівчини в образі **доглянутої рожі, якої не встеріг ніхто, крім миленького**: *«Посію я рожу, поставлю сторожу Батечка рідного Не добра сторожа Ощипана рожка...Миленького свого. Добра сторожа – повная рожка»*⁴³⁵.

Зрештою той самий миленький постає в амбівалентному світлі. Якщо він один встеріг, а ні батько, ні мати не змогли цього зробити, то він і сторож, і крадій.

⁴³² Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 103.

⁴³³ Там само. С. 99.

⁴³⁴ Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 35.

⁴³⁵ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 100 (Васильків, Київщина); Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. *Материалы и исследования, собранные П. Чубинским*. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872. (Балтський повіт).

Географія цього тексту доволі широка. П. Чубинський місцем її фіксації подає Балтський повіт на Одещині. З. Доленга-Ходаковський, хоч і не вказує місця запису, але маршрути його подорожей зосереджені на заході України. Ще один запис зроблено у Василькові на Київщині.

Перелюби на Купала, схоже, були звичною справою. Кожен чоловік чи парубок міг у цю ніч заволодіти чужою жінкою чи дівчиною. Але не кожен був готовий поступитися своєю.

У пісні із Західного Полісся **хлопець готовий відстоювати свою дівчину**. *«Ой на вгороді шалтан, шалтан, Стоїть Іванко, як пан, як пан. Буде бити, воювати. Свою милую не 'ддавати»⁴³⁶*. На подібні протистояння зважуються в цьому регіоні й **дівчата, готові «воювати» за своїх женихів**. *«Типер Купайло, а завтра Йван, Підем, дивочке, в зелений гай. Там будем бетись-воювате, Суїх женихів ни 'ддавате»⁴³⁷*.

І все ж у непоодиноких текстах з Волині залишилися **пережитки породженої правом ритуального гетеризму сексуальної сваволі**: *«Нема спину вдовиному сину, Що звів з ума дівку-сиротину»⁴³⁸*. Деякі пісні більше нагадують прокльони: *«Бодай тебе бог скарає, Що ти мені вінок збавив»⁴³⁹*. Волинь на подібні мотиви, як уже видно з проаналізованих купальських текстів, найбагатша. Пояснити цю особливість якимись особливими умовами проживання волинян не можемо. Радше можна вбачати їхнє загальноукраїнське поширення. Доста того, що перша починається словами *«Тихо, тихо Дунай воду несе»*, а друга – відома версія про Ванюшу.

В окремих купальських піснях хлопці б'ються за дівчат не заради задоволення похоті, а з серйозними намірами одружитися. Наскільки безглузді ці змагання, виявляється з тексту, виявленого на Уманьщині: **поки хлопці б'ються за дівчину, вона вже зробила свій вибір, вишиваючи одному з них сорочку**: *«Ой у лісі сухий дуб розвився, Свиридонько с Карпом бився. Бився, бився з вечора до ранку. Все за тую Палазю коханку. Свиридонько з старостами до хати, А Кар-*

⁴³⁶ Поліська дома. Вип. 3. С. 123.

⁴³⁷ Там само. С. 115.

⁴³⁸ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 30 (с. Стрільче Горохівського району Волинської області).

⁴³⁹ Там само. С. 27 (с. Жабче Горохівського району, Волинь).

посько під вікно слухати. А що буде Палазя казати. Палажска суче нитку на колочку Шити-вишивати Спередонові сорочку»⁴⁴⁰. На Волині цей текст нікому з записувачів, чиї тексти опубліковані, не траплявся.

Інакше розв'язує аналогічний конфлікт подолянка. **Жартома чи всерйоз дівчина обіцяє бути з обома.** «Не бийтеся, не лайтеся, Я вас обох люблю. Іванові ручку дам, Степанова буду»⁴⁴¹.

Не має прямого стосунку до обрядовості мотив про **переховування хлопців на час кування зозулі**: «Ой на городі під буйним вітром Не чули хлопці зозулі літом. А як почули полякались, В глуху кропиву поховались»⁴⁴². Пісня, яку Леся Українка записала на Західному Поліссі, належить до розряду просторічок між дівчатами й хлопцями під час святкування. А безпосередньо вона лише актуалізує час відсутності хлопців у передкупальський період, коли кують зозулі. Українське прислів'я виказує народне спостереження про цей час: «До Петра зозулі кувати, по Петрі діток годувати». Як зазначає багато хто з дослідників, починаючи, мабуть, від М. Грушевського, хлопців у певні періоди року залучали до громадських робіт на умовах сегрегації з місць проживання. Втім така відлучка могла тривати не довше, ніж до Купала, щоб не перешкоджати створенню нових сімей. Подібні пісні на Поліссі дуже популярні і мають пікантне продовження: «Зацвила гречка білим цвітом, Не чули хлопці зозулі літом. А як почули – злякались, Пуд хвист кубили сховались. Вони думали, шо то пуд мист, А то кубили пуд хвист, пуд хвист. Вони думали пуд дерево, А то кубили пуд чериво»⁴⁴³. Ці тексти належать до тої ж категорії дражливих пісень, що й пісні про купальську вечерю, але на відміну від пісень такого змісту, поширені на всій етнічній території. Так пісня про **купальську вечерю для хлопців** «На Івана Купайла Жаба в борці упала, Дівки не поспіли, хлопці жабу з'їли»⁴⁴⁴ записана на Поділлі, «На Івана Купайла

⁴⁴⁰ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. *Материалы и исследования, собранные д. чл. П. Чубинским*. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872. С. 201–202.

⁴⁴¹ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 151 (Гайсин, Поділля).

⁴⁴² Там само. С. 183; Українка Леся. Купало на Волині. *Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т.* Т. 9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Київ, 1977. С. 24 (Миропіль Звягельського повіту на Волині).

⁴⁴³ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 138.

⁴⁴⁴ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 185–186 (с. Карабіївка Теофопільського повіту на Кам'янець-Подільщині 1896–1897 рр.).

сучка в борщ упала. Хлопці витягали, Зуби поламали; Дівчата граблями, а хлопці зубами» є в збірнику П. Чубинського⁴⁴⁵. Цей же текст В. Кравченко 1928 р. записав в Іскорості на Волині⁴⁴⁶. Наступний текст виявляє місце таких словесних перепалок між дівчатами й хлопцями в загальному плані перебігу обрядодійств. Одна з інформаторок описує це словесне змагання між хлопцями й дівчатами так: «Дівчата сміялися з хлопців: «– Купала, купала, Сучка в борщ упала. Хлопці не відали, Сучку зобідали». А тоді вже хлопці відповідають дівкам: «Дівки добігають, Хлопці доїдають. Дівки просять: «Дайте нам. А хлопці кажуть: «Мало й нам»⁴⁴⁷. Найчастіше в таких текстах згадується жаба, начебто як звична їжа для хлопців-блудців. Гірше, коли вона перепадає дівчатам: «Ой там на Купала Жаба в борщ упала. Купала на Йвана. Хлопці не поспіли – Дівки жабу з'їли»⁴⁴⁸. Вона переконує в тому, що подібні пісні, якими дівчата дражнили хлопців, а хлопці дівчат, виконувалися вже після ритуальної вечері. На Волині таких текстів не виявлено. Тому, що й сама вечеря тут не практикувалася. До речі, нема згадки про такий звичай і на західній частині Полісся, де виявлені ці пісні.

Зазвичай ритуальна вечеря відбувалася після того, як утоплять «купала», тобто мала б сприйматися як тризна. У записах із Волині в післямові до тексту «Купала, купала, кіцька в борщк упала. Хлопці витягали, зуби поламали» маємо зовсім інше пояснення: «То вже хлопці були лихі і бігли за «купалою» і вже пекли кропивою дівчат»⁴⁴⁹. Тож будь-який ритуальний контекст для такої вечері, крім загравання дівчат із хлопцями після неї відсутній.

На Поділлі **купальські святкування завершувалися допалюванням соломи:** «Допалимо та соломоньку Та ходімо та додомоньку. Лежи, лежи, та Купалочку, В червоному та багаттячку»⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. *Материалы и исследования, собранные д. чл. П. Чубинским*. Санкт-Петербург, 1872. Т. 3. С. 201.

⁴⁴⁶ Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України. Житомир, 1928. Т. 1. С. 87, 112.

⁴⁴⁷ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 137.

⁴⁴⁸ Там само. С. 134.

⁴⁴⁹ Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 28 (с. Здовбиця Здолбунівського району Рівненської області).

⁴⁵⁰ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 186 (м. Сергіїв).

На Західному Поліссі популярна пісня про збитки, яких зазнають дівчата на купальському святкуванні. Найуживаніший мотив **осмалення стегон на Купала**: *«Була на Купали, посмалила гали»*⁴⁵¹. Найпопулярніша ця пісня на Західному Поліссі, як і саме значення слова *гали* в значенні *стегна*. До того ж саме тут вона має й найбільше варіантів. У записах Лесі Українки: *«Тільки дівка в хату, мати за лопату: Сором, дочко, сором, женихи за столом! Тільки дівка в сіни, женихи засіли: Сором, дочко, сором, женихи за столом! Дівка у комору, мати гонить з двору: Сором, дочко, сором, женихи за столом!»*⁴⁵².

У новіших записах із Любомльщини сюжет вже дещо інший: *«Була на Купали, посмалила гали. Не піду додому, боюся сорому. Сором за порогом, женихи за столом. Тільки я до хати, мати за лопату. Піду до сусідув убратись прохати: – Віте, сусідоньки, позичте хустоньки. Віте, молодиці, позичте спудниці. Сусідові дочки, позичте сорочки»*⁴⁵³.

Одним із аргументів для присоромлення за таку поведінку подається те, що дівчина ще при косі: *«Сором, дівко, сором, женихи за столом. Коса за плічема, ни свите очема»*⁴⁵⁴. Для «дівчини в косі» така поведінка неприпустима. Та цей її стан тепер ненадовго – женихи вже прийшли сватати.

Обсмалення стегон – найпоправніша з утрат, гірше утрата сорочки: *«На Купайла худела, Да й сурочку спалела»*⁴⁵⁵, *«На Купале була – Сорочку забула»*⁴⁵⁶. Останній із варіантів потребує окремих пояснень дівчини, яка змушена іти додому голою, своїм батькам. А єдиний вихід із цієї халепи – *«Загорнись в солому Та й піду додому»*⁴⁵⁷.

Та сама фабула й на Лемківщині, тільки слова й елементи вбрання трохи інші. А ще – свято Купала у них називається собіткою, як у

⁴⁵¹ Українка Леся. Купало на Волині. *Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т.* Т. 9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Київ, 1977. С. 8. (Зах. Полісся); *Поліська дома*. Вип. 3. С. 123, 125–126, 133–134 (Любомльщина, Старовижівщина, Маневиччина).

⁴⁵² Українка Леся. Купало на Волині. С. 18.

⁴⁵³ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 133.

⁴⁵⁴ Там само (Старовижівщина).

⁴⁵⁵ Там само. С. 115.

⁴⁵⁶ Там само. С. 123.

⁴⁵⁷ Там само (с. Сереховичі Старовижівського району).

поляків та словаків: *На собітці біла, Подолок спалила. Сором за подолом – Сут молодці за столом*⁴⁵⁸.

Які неблизькі в словесному і речовому оформленні тексти, бо подолок таки менша втрата, ніж сорочка, а суть залишається та сама. А це свідчення того, що звичай має загальноукраїнське значення.

Закінчується купальське дійство тим, заради чого воно розпочиналось – **утворенням шлюбних пар**: *«Час нам, дівчата, з уличеньки додому, а ти Оляно зостанься з Хведором повінчайся»*, – співали в Балтському повіті на Одещині. А над Сяном у знак вдячності за згоду побратися хлопці **обіцяють своїм дівчатам дорогі сукні**: *«Я своєї Марисі куплю, дорогую сукню...Я своєї Настусі куплю еше дорожчу сукню»*⁴⁵⁹.

Розкладене паливо, що «собітка», що «купала» повинні були згоріти дотла. Тільки тоді свято може вважатися завершеним. Так було заведено що в лемків, що в населення Степової України: **«Собіточка» догоріла на попіл** *«Уж по Яні, по Яноньці, Уж по нашій собітоньці. Як горіла, так загасла, На попіл ся нам розтрясла (на Лемківщині). Допалювання соломи з «купала».* *«Допалимо та солоньку Та ходімо та додомоньку. Лежи, лежи, та Купалочку, В червоному та багаттячку (м. Сергіїв на Донеччині).*

Ворожіння на вінках. Волинське походження чи принаймні адаптацію до місцевої гідроніміки виявляє текст пісні: *«Ой на Купала дівчина гадала, Сплітала віночки та й у Стир пускала»*⁴⁶⁰. Ф. Коломийченко згадує, як відбувався цей ритуал на Чернігівщині: «Вдень після «ночі перед купальним Іваном» дівки пускають на воду (хоч би на копанці) вінки, що вночі були у них на головах. Пускаючи вінок, кожда дівка співає: *«Пливи, вінок, за водою, Пливе доля за тобою. Пливи вінок к бережечку, Ік рокитяному кущечку»*⁴⁶¹. Конкретні прикмети такого вгадування долі подаються в пісні з Західного Полісся: *«Кот-*

⁴⁵⁸ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 114. (Лемківщина).

⁴⁵⁹ Там само. С. 104.

⁴⁶⁰ Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 33 (с. Торчин Волинської області).

⁴⁶¹ Сільські забави на Чернігівщині. Зап. 1913 р. Ф. Коломийченко від Марії Коломийченкової. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1918. Т. 18. С. 138–140.

рий виночок потонув, Тої милий загинув, А мий поплив за водою, То приїхав милий за мною»⁴⁶².

Гра сонця в різних народів спостерігається до різних днів. У деяких воно грає навіть чотири рази на рік. В українській традиції **сонце грає на Івана**: *«Купала наша, купала, Заграло сонечко на Йвана, Де сходить сонце, там грає»⁴⁶³*. З тексту, де згадується два свята, переконались, що ніякого Івана Купала раніше не існувало. **Купало та Іван святкуються в різні дні**. *«Тепер Купайло, а завтра Йван»⁴⁶⁴*. *Тепер Купала, а завтра Йван, Ходім, дівочки, в зелений гай. В зеленом гаї цвіту рвати, А вам, молодці, Петра ждати Уже дівочки цвіт порвали, А молодчики Петра ждали»⁴⁶⁵*. Так описує обрядову традицію пісня з Західного Полісся. Вона ж наголошує на тому, що як Купало, так і Іван – це дівочі святкування. Парубочі починаються від Петра. Звідки така установка, невідомо. Проте, якщо проаналізувати зміст купальських обрядодійств, то всі вони в своїй основі дівочо-жіночі.

Іванові ягоди. По ягоди, які наділялись лікувальними властивостями, ходили зазвичай наступного дня після купальської ночі. Оскільки в цей день усі чоловіки стають Іванами, то відповідно їхні дочки цього дня стають Івановими: *«Йшли Іванові дочки В ліс по ягідочки»⁴⁶⁶* (Слобожанщина).

У лемків в собіткову пісенність увійшли апокрифічні мотиви. У їхній пісні **собітку палила свята Пречиста**: *«Свята Пречиста собітку палила І всіх святих просила. Всі святиї на собітці били Господа просили, Господа хвалили; – Дай же нам, Господоньку, першеє проміннячко – озимое житцо»*, (далі так само – пшеницю, горох)⁴⁶⁷. А відтак ув іншій пісні лемки одразу по собітці вже готуються до оранки. **Батько дівчини збирається з синами в поле орати на пшеницю**. *У мого батенька любая порадонька По двору зо синоньками*

⁴⁶² Поліська дома. Вип. 3. С. 139.

⁴⁶³ Архів ІКА. Ф. 1-А. Од. зб.45. Арк. 15–16 (с. Солов'ї Старовижівського району Волинської області); Поліська дома. Вип. 3. С. 140 (с. Новосілки Маневицького району).

⁴⁶⁴ Поліська дома. Вип. 3. Луцьк, 2008. С. 116.

⁴⁶⁵ Там само. С. 123.

⁴⁶⁶ Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008. С. 281.

⁴⁶⁷ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 101.

*ходить, Хороше собі радит, В поле плуженько ладит, Поде він собі новиноньки орати, Пшениченьки сіяти*⁴⁶⁸.

На Волині пісні про спалення чи то купали чи собітки, згадка про яку хоч і зрідка, але трапляється й тут, відсутні. Мабуть тому, що більшість дійств тут відбувалося за дня, вогонь не набув тої значимості, що в лемків.

Три дні горить купала на Західному Поліссі: *«Ой на Йвана, Йвана горіла купала, Горіла три деньки, буле ме раденьки, А стала згасате, стале ме плакате»*⁴⁶⁹.

Цивілізовані дошлюбні стосунки, на які купальські звичаї, особливо їх пережитки, не впливають, проявляє пісня, в якій **хлопець кличе дівчину до себе на жнива, вона ж обіцяє прийти тоді, коли він візьме її заміж**. За своєю суттю це вже більшою мірою петрівчана, ніж купальська тема, тобто відголосся купальських подій. Через пізне походження й частотність побутування цього тексту невелика.

Хлопець пропонує дівчині побратися. Не той календарний період, а, може, й не той етнос репрезентує пісня з банальною пропозицією з боку хлопця побратися з дівчиною: *«Вийди, Марисю, серце моє, Полємо зілля майове Та поберемось, серце моє»*⁴⁷⁰. Записана вона на Західному Поліссі, але представлене в ній майське деревце, з яким поляки мають аналогічне поводження, що українці з «купайлицею», тільки не посеред літа, а в травні. Запідозрити, що це переклад, немає ні найменших підстав. Це абсолютно український текст, проте він передає польську звичаєвість. Схоже, що пісня з'явилась на цих землях у XVII–XVIII ст., внаслідок польського культурного домінування. На Волині не зафіксована.

Від Волині до Поділля побутує пісенний текст, побудований на художньому паралелізмі розквітлої рожі і зрілої дівчини. *«Пора рожоньку обципати, Пора Марусю заміж дати»*⁴⁷¹ (Волинь).

⁴⁶⁸ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 102.

⁴⁶⁹ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 131 (сміт Стара Виживка).

⁴⁷⁰ Українка Леся. Купало на Волині. *Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т.* Т. 9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Київ, 1977 (Колодажне, Зах. Полісся).

⁴⁷¹ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського району Хмельницької області). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11.

Тематично вона суголосна з іншим текстом із Поділля, в якому **дівчина хоче заміж за обраного нею хлопця**: *«Й а летіла уточка та й сіла. За кого ти, Марійка, схотіла? – За того, дівчата, за того, За того Івана молодого»*⁴⁷².

Тільки в межах Поділля поширена й пісня про те, як **хлопці хваляться один перед одним своїми дівчатами** *«А в нашому селці збиралися хлопці Своїми дівчатами похвалялися»*⁴⁷³. Остаточо їхніми вони ставали лише після Купала.

Відсутність симпатичної взаємності стає причиною того, чому хлопець не жениться. Про це зокрема співалося в купальській пісні з Київщини: *«Ой чом ти, хмелю, не хмелишся, Чом ти, Петруньо, не женишся? – Ой як же мені женитися, Не хоче Тетяна дивитися. Тоді я буду женитися, Як буде Тетяна дивитися»*⁴⁷⁴

Подібна ситуація оспівана і в купальській пісні з Київщини. **Хлопцеві пропонують одразу три дівки (відгомін давньої норми сорорату)**, та жодна з них не підходить: *«Як же мені женитися, як за мене дівки не йдуть. Де я хочу, там не дають, А де не хочу, там три дають. Та одну сліпу, другу криву, А третюю та горбатую. Сліпу водити, криву возити, а з горбатую та вік ізжити»*⁴⁷⁵. Особливість такої умови в тому, що якщо хлопець уподобав дівчину з сім'ї, де є старші сестри, йому пропонували старшу, а за умов якихось фізичних вад у двох старших – усіх трьох. Про реалізацію таких угод нерідко згадується на Волині як дійсний факт. Бували й такі випадки, що коли парубок засватав молодшу, а під час весілля за стіл із комори виводили під «скривальщиною» старшу і жених не міг відмовитися, бо дівчина скидала з себе те покривало тільки після обряду «комори», тобто коли втрачала цноту. А відмовитися можна було тільки в тому разі, коли наречена виявилася не цнотливою.

Відкладення шлюбу може бути спричинене й через занадто молодий вік: *«–Час тобі, вербице, розвиватись, Час тобі, Іване, женитись!»*

⁴⁷² Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 171 (Поділля).

⁴⁷³ Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище. Київ, 1976. С. 100.

⁴⁷⁴ Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. Київ, 1963. С. 430 (с. Баламутівка на Київщині).

⁴⁷⁵ Народні пісні в записах Івана Манжури. Київ, 1974 (с. Ольшани 1875–1882).

– Ой час – не пора, Бо ще моя Хросинка молода. Нехай вітер вербицю похитає, Нехай Хросина погуляє»⁴⁷⁶. «–Чом ти, барвінку, не стелишся, Чом ти, Іванку, не женишся? – Я ще зелений – розстелюся, Я ще молодий – оженюся. Чом ти, рутонько вгору не йдеши, Чом ти, Людуню, замуж не йдеши? – Я ще зелена – вгору піду, Я ще молода – замуж вийду»⁴⁷⁷. Поширення цієї теми від Волині до Уманщини свідчить лише про те, як часто перед молодими ставили це питання і якою мала бути правильна відповідь з їхнього боку.

Хлопець намовляє дівчину не йти ні за кого заміж та почекати на нього. «Вітер петрушку підвіває, Микола Ганнусю підмовляє – Не йди, Ганнусю, ні за кого, Підеши за мене молодого»⁴⁷⁸ (Поділля).

Хлопець зробив гойдалку для дівчини, яку вполював: Ой у лісі при горісі, при дубку, Там повісив Іваньо гойдалку. Та посадив Голянкоханку⁴⁷⁹ (Вошнь).

Іван, колишучись у колисочці, заглядає до тещі. «Ой в ліску, в ліску на кілку Там висіла колисонька на шовку. А хто в тій колисоньці колишеться? – Іван, товариство моє любое. Колиши ж мене високо, Щоб мені було видно далеко: А где моя тещенька мед-вино п'є, А где ж моя миленька вінки в'є»⁴⁸⁰. Діалектні особливості тексту, як і сам звичай встановлення високих гойдалок на Купала, вказує лемківську локацію цього звичаю.

Мотив укладання шлюбу мав би стати фінальною сценою купальських пісень. У цьому, як свідчить переважна більшість пісенних текстів, полягала основна мета свята. «Ідіть, люди, дивитися, як буде Василько женитися, Буде брати паняночку Собі Марійку за жіночку»⁴⁸¹. Так би воно й сталося, якби купальський обряд не виконував колись функцію весільного. Тим-то М. Костомаров вважав купальський і весільний обряди тотожними. Свої припущення про це учений під-

⁴⁷⁶ Ящуржинский Х. Заметки о купальском празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*. 1890. XXXI, листопад. С. 328.

⁴⁷⁷ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 173–174 (Старокостянтинівський район, Волинь).

⁴⁷⁸ Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. Київ, 1965. С. 83 (Поділля).

⁴⁷⁹ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 176 (Солотвин Житомирщина).

⁴⁸⁰ Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974. С. 103.

⁴⁸¹ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 161 (с. Борисів на Волині 1921).

тверджував на матеріалі пісенности та однаковости обрядів. Оскільки на свято Купала юнаки і дівчата повинні були поєднатися шлюбом, то, по-перше, у купальських піснях мало співають про любов, а якщо й співають, то про подружню; по-друге, дівчина втрачає батька, матір, брата, сестру, а одержує свекра, свекруху, дівера, зовицю. По-третє, як купання, так і перестрибування через вогонь – обряди шлюбні, і в дохристиянські часи вони відповідали у слов'ян нинішньому обрядові вінчання; по-четверте, вогонь нерідко використовували на весіллях (у деяких місцевостях молоді перестрибували через купу запаленої соломи – аналогічно, як на Купала через вогонь); по-п'яте, Купало означав шлюбну церемонію уже тому, що після її закінчення дівчата кидали вінки у воду. Кинутий у воду вінок – символ закінчення дівочості: так і на весіллі наречена знімає вінок, коли стає жінкою⁴⁸².

Тому услід за М. Костомаровим думку про те, «більшість купальських пісень нагадують весільні» наприкінці ХІХ ст. повторив Хр. Ящуржинський⁴⁸³.

У багатьох купальських піснях згадується, що після святкування дівчатам болять животи. Все це через те, що займали хлопців: «*Ой на Купали вогонь горить, Нашим дівочкам живит болей. Ой нихай болей, нихай знають, нихай хлопців ни займають*»⁴⁸⁴. Ті самі незручності відчувають і хлопці: «*Ой на Купала вогонь горить, Шось нашим хлопцям живит болить. Ой нехай болить, нехай знають, Нехай дивчат не займають*»⁴⁸⁵.

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*»⁴⁸⁶.

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*»⁴⁸⁷.

⁴⁸² Костомаров М. Слов'янська міфологія. С. 246.

⁴⁸³ Ящуржинский Х. Заметки о купальском празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*. Кн. XXXI. 1890. С. 327.

⁴⁸⁴ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 133.

⁴⁸⁵ Там само. С. 130.

⁴⁸⁶ Там само. С. 132.

⁴⁸⁷ Там само. С. 129.

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 боletz. Нихай боletz, нихай знає: От коровів молока ни забирає...*»⁴⁸⁸; «*Ой на Купалу вогонь горить, Усім відьмам живит боletz. Ой, нехай боletz, нехай знають, Нехай чужих корів не займають*»⁴⁸⁹. 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 боletz, нехай ріже...*») – тобто дизентирії.

І знову ж таки, де згадується про вогонь – це не про Волинь, хоч усі наведені пісні з Західного Полісся записані в межах 100 км від умовних меж етнографічної Волині.

На особливу увагу претендує текст, записаний на Західному Поліссі, в якому **ідучи жати жито, дівчата знаходять у сіножати Купала чи то пак «купала»**: «*Ой на Івана на Купайла, В саду зозуля ще кувала, А йшли дівки жито жати – Знайшли Купайло в синожати. – Де ти, Купайло, зимувало? – Я зимувало в пір'ячку, – А літувало в зіллячку!*»⁴⁹⁰.

Якого Купала вони там знаходять, не зрозуміло. Справа в тому, що жодної згадки про те, щоб у цій місцевості ходили з деревцем чи закидали його в поле, немає. А сама пісня крім Західного Полісся ніде більше не зафіксована. До речі, й мотив про зимівлю Купала в пір'ячку, а літування в зіллячку найпопулярніший саме тут і саме тут має найбільше варіантів. На нашу думку, йдеться не так про обрядовий аотибут, як про сублімат самого божества в природу, де воно стимулює її плодородні функції. Отже, й урожай на полі – це результат впливу цього божества, ще не фетишизованого, не субституційованого, а поки що абстрактного, уявного.

Не відомо, чи то початок жнив, які поступово переходили в молотьбу – найвиснажливіший сільськогосподарський період, чи то

⁴⁸⁸ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 111.

⁴⁸⁹ Там само. С. 127.

⁴⁹⁰ Там само. С. 121.

норми звичаєвого права, які регламентували фіналізацію створення сімейних пар саме на Купала, детермінували появу пісенного тексту про **припинення дошлюбних стосунків після Купала** «*Ой на Купала-Купайлечка, Десь поділось коханнячко*»⁴⁹¹ (Зах. Полісся). На Волині ця пісня не зафіксована.

Шлюбна тема проходить через увесь купальський обряд. Центральною вона залишається й у післякупальський період. **Заранній шлюб** дуже поширена тема купальських пісень. Наші польові дослідження весільного фольклору як мотивацію відмови з боку батьків дівчини віддати її заміж за кого вона не хоче, фіксують відмовку, що ще рушники не готові. Чи поширюється це й на купальську традицію, не відомо. А ця тема в різних варіантах не виходить із жодної локальної пісенної традиції. Та найбільше таких текстів на Поділлі та Волині: «*А ще рушнички не напряла, А вже старостам слово дала. А ще рушнички на верстаті, а вже старости давно в хаті*»⁴⁹². «*А ще рушничків не напряла, а вже Василька вподобала, а ще рушнички на верстаті, А вже Василько в її хаті*»⁴⁹³. «*Ой ще рушничків не напряла, А вже матінка заміж дала, Ой ще рушничків не вбілила, А вже матінка одділила*»⁴⁹⁴.

Отож, тут не про відмову, а про прояв симпатії, який призвів до раннього шлюбу. Тому часто як продовження такого сватання у купальських піснях постає частування сватів. Тому тут, на наш погляд, це радше схоже на гордість за те, що дівчину сватають такою молодою.

Широка розповсюдженість та кількість варіантів, записаних на Волині, можуть свідчити про місцеве походження цієї пісні.

Як і весілля, святкування Купала, схоже, не обходилося одним-двома днями. В одній із уже наведених пісень, записаних на Західному Поліссі, де купалою називають підпалену купу різного мотлоху, купала горить «три деньки»⁴⁹⁵. Три дні радощів-веселощів – також не межа. В іншій пісні **льон не полотий, сіножать не скошена: все**

⁴⁹¹ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 136.

⁴⁹² Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. Київ, 1965. С. 83–84 (Поділля).

⁴⁹³ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 135.

⁴⁹⁴ Давидюк В. Купало на заході Волині. С. 29 (с. Лещатів, Сокальщина).

⁴⁹⁵ *Поліська дома*. Вип. 3. С. 131.

через святкування та кохання. *«А й Маринчин льон та заріс бур'яном. А й Маринка молода та й не виполола. Купала на Йвана. – Чом ти, Маринко, та й не виполола? – Та за тим то, за тим, за Іванком молодим»*⁴⁹⁶. Такі господарські упущення за три дні не настають. Затягування купальських святкувань відбилося і в загальновідомій на більшій території України пісні: *«На Івана хліб саджала, А на Петра вибирала»*⁴⁹⁷. У друкованих джерелах із Волині цей текст відсутній.

Від Петра, після закінчення церковного посту починалось сімейне життя та незвичні жіночі клопоти у свекрухи: *«Не плач, Марисю, у матюнки, Ще й наплачешся у свекрухи, Через пороги ступаюи, Чужі звичаї переймаючи. Ой як переймеш, хвалитимуть, А не переймеш, судитимуть»*⁴⁹⁸.

Далі – бажання молодиці повернути все, як було. Серед таких жартівливе намагання молодиці продати свекра та купити батька: *«Ізв'язала свекорка продавать, А рідного батенька купувать»*⁴⁹⁹. Такий сюжет зафіксовано на початку ХХ ст. на Полтавщині.

Недогода невістки чоловіковій сім'ї та догода милому простежується і в пісні, записаній, судячи з діалектних особливостей тексту, на Волині та опублікованій у збірнику Лесі Українки як західнополіська. *«Я думала вітер віє, А то свекорко з торгу їде. – «Ой одчини ж, невістонько, ой одчини, лебідонько. – Ой вийшла я одчинила. Свому свекорку не вгодила, що ворітечка одчинила...Своїй свекрусі не вгодила, Що постіленьку не постелила. Ой вийшла я одчинила, Свому милому догодила. Його коника узяла, та й до стаєнки завела»*⁵⁰⁰.

Після перших притирань у новій сім'ї можна зрозуміти бажання молодиці жити з чоловіком окремо. **Чоловік буде комору для молоді жінки:** *«Ой під гору місяченько, під гору, Там буде Іванко крмору»*⁵⁰¹.

⁴⁹⁶ Муравський лях – 97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях – 97» (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Новововодлазького районів). Харків, 1998.

⁴⁹⁷ Муравський шлях. С. 32.

⁴⁹⁸ Українка Леся. Купало на Волині. С. 19 (Колодяжне. Західне Полісся).

⁴⁹⁹ Календарно-обрядові пісні. Київ, 1987. С. 178–179.

⁵⁰⁰ Там само. С. 179.

⁵⁰¹ Там само. С. 178. (с. Сквородки на Старокостянтинівщині, Волинь).

«Зійшло сонечко з стодоли – станови, Ригоре, комору»⁵⁰². Текст відомий як на Волині, так і на Поділлі.

Після аналізу текстів висловлювання про те, що «купальські пісні... містять в собі мало архаїчних елементів»⁵⁰³ викликає амбівалентні почуття. Зрештою, як і вердикт О. Дея, який вважав що «в купальських піснях, що дійшли до наших днів, обрядове і звичаєве вже стерте часом»⁵⁰⁴. Тому найдавнішими вчений вважав мотиви про «купання і втоплення обрядового опудала – Купала, Кострубонька або Марени», які «тісно пов'язані з обрядом очищення як провідним у купальському святкуванні»⁵⁰⁵.

Розуміємо, що такі висновки були спровоковані наявністю в образах Купала та Марени міфологічного первня, Кострубонько в купальських піснях майже не згадується, як і волинський Доруб чи Дороба. Та чи не давнішого походження той же груповий шлюб чи ритуальний гетеризм, або та ж людська жертва замість символічної, глибоко заховані в купальських пісенних текстах.

В цілому підтримуючи думку вченого, все ж зауважимо, що сам головний обрядовий атрибут навіть не має єдиної назви, а це доказ того, що він міг застосовуватися до різних свят, відповідно перебираючи на себе їхні назви. Неоднорідність купальського обряду підтверджує й велика кількість обрядових дій стосовно одного свята. Отже, можливі певні контамінації й календарні зміщення. Не всі вони відобразились у пісенних текстах. Те, що в них часто йдеться про такі обрядові перипетії святкувань, про які з часу систематичного записування та вивчення й згадки нема – доказ загальної лабільності календарної обрядовості.

Підсумовуючи наведені факти, можна дійти висновку, що, більшість купальських обрядодій в першій половині ХХ ст. повноцінно побутували лише на Волині та Поділлі. Тому-то в волинському регіоні

⁵⁰² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел. *Материалы и исследования, собранные д. чл. П. Чубинским*. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872. С. 206.

⁵⁰³ Сумцов Н. Культурные переживания. Київ, 1890. С. 139–140.

⁵⁰⁴ Дей О. Поезія життєвого буяння. *Купальські пісні*. Київ, 1970. С. 18.

⁵⁰⁵ Там само. С. 11–12.

згадується ціла низка обрядів, невідомих поза межами двох згаданих етнографічних зон.

Тільки в межах Волині на пісенному рівні відбився звичай реальної свідомо принесеної жертви у вигляді дівчини (схоже – найкращої). В центральних областях України на пісенному рівні за таку сприймають мимовільну жертву. На Слобожанщині дівчина змушена топитися сама через розірване намисто, що означає втрату невинності.

На Волині побутував і особливий мантичний обряд у вигляді гадання на вінках, які роздає дівчина з зав'язаними очима – місцевий відповідник античної Феміди, яку тут називали Лялею. Підтверджується цей обряд і пісенним матеріалом, записаним у межах регіону.

Волинський пісенний матеріал подає як описи гілки, приготованої на купайлицю, так і спосіб її прикрашання. Поза межами регіону такого точного портрету «купала» не виявлено.

Відійшла у минуле пісня, записана В. Доманицьким, у якій Купало йде топитися до річки самотійно, але самі описи потоплення купальського деревця збереглися. Інша пісня з Волині пов'язує потоплене деревце, яке вже зветься вільцем, зі сповіщенням дівчиною майбутнього чоловіка про місце свого перебування. Поза межами Волині цей мотив також не відомий.

Що ж до гадання на пущених на воду вінках, то, незважаючи на немалу кількість пісень на цю тематику, волинські тексти виявляють чимало подолізмів, особливо в наголошенні слів.

Єдина волинська купальська пісня подає загальновідому в Україні зовнішню прикмету відьми – маленький хвостик, якого не видно з-під одягу, отже, тут ідеться про зустріч із голою відьмою.

Лише у двох пісенних текстах із Волині згадуються купальські вогні і то швидше як засіб освітлення. В одній із них йдеться про недавній спосіб добування вогню з допомогою кресала. Загалом ця тема не популярна і в розповідях про місцеву купальську обрядовість.

Не виходить за межі Волині й пісенний концепт про ложе в лозах, яке готують дівчата на Купала для спання з хлопцями. Не заперечують присутності цього звичаю й респонденти. Інша пісня підтверджує вседозволеність цієї ночі. В одному з пісенних текстів момент приймання

дівчиною хлопця має в метафоричне оформлення «розпутати коня вороного». Ще один пісенний текст на цю тему походить із Надсяння. В іншому пісенному оформленні тема купальських перелюбів знаходить широкий простір на всій території України.

Порівняння купальських пісенних текстів із часу їх фіксації З. Доленгою-Ходаковським (фрагментарний зріз) та П. Чубинським із сучасними записами переконує в тому, що за 200 років традиційний репертуар істотно не збагатився. Якись нові тексти з'явилися в 60–70 роках ХХ ст. Однак вони мають суто локальне поширення, вочевидь, у місцях їхнього творення. Інша справа – процес поширення вже відомих.

Про загальноукраїнське поширення якихось купальських пісень вести мову не доводиться, бо з цього контексту випадають гірські регіони, де таке явище, як купальська обрядова пісня, загалом відсутнє. Широкою обізнаністю в різних регіонах користуються пісні, в яких згадується процес плетіння вінків дівчатами (маркування шлюбного віку), вбирання купальського деревця, переважно – верби, інші породи дерев, застосування яких практикуються в обрядах, у піснях не згадуються (Волинь, Поділля, Чернігівщина), розламування хлопцями Купали (Волинь, Поділля), дотична до цього обряду згадка про ритуальну жертву (Волинь, Київщина), сприйнята в якості ритуальної жертви випадкова утоплениця (Волинь, Полтавщина), купальська вечеря (в якості тризни по жертві), неперебірливі купальські страви, зумовлені приготуванням уночі в природних умовах (Волинь, Поділля), парування молоді (Волинь, Поділля, Київщина, Уманщина, Західне Полісся), життя новоутворених пар (Київщина, Волинь, Західне Полісся), купання.

Відсутні в купальських піснях, записаних на Волині, мотив хороводів навколо «мариноньки», як і самі хороводи в купальському обряді, купання купалочки посеред моря та обсихання на березі, що сприймається в тексті пісні як дивовижа, вихваляння хлопців своїми дівчатами допалювання соломи з купальського вогнища, переховування хлопців у час кування зозулі.

Натомість не виходять за межі Волині купальські мотиви викресування вогню, розпалювання вогню молодницею, складання собітки дівчатами, вбирання купалою найвродливішої дівчини, заборона купатися та прати хустя на Купала, потоплення деревця-купала, ламання хлопцями «купала», сексуальна сваволя хлопців, шлюбне злягання на Купала в лозах, пускання вінків на воду та гадання на майбутній шлюб, гра сонця,

Не знайшли свого відображення в піснях такі ритуали, як збирання хлопцями палива на вогонь, перестрибування через вогонь, обов'язкова присутність на святі, вбирання купальської ляльки та її спалення, потоплення чи спалення вбраного снопа, роздавання купалою вінків дівчатам, перестрибування через кропиву, спалювання кінської голови, обливання, збирання лікувальних трав, виготовлення ляльки з солом'яного снопа.

Добра половина купальських пісень присвячена паруванню молоді, утворенню нових сімей. Це не найдавніший пласт, але не такий вже й новий. Парування на Купала сприймається в них як доконаний акт пошлюблення. Деінде лише згадується лише про перший етап весілля – сватання, що виступає водночас як кінцевий акт парування.

Такий стан виявляють опубліковані записи купальських пісень.

І одразу про нерівномірне представлення тут різних регіонів. Ще у XVIII ст. завдяки інвективі І. Вишенського з Афону стало відомо, що купальські розваги мали особливу популярність на Волині та Поділлі. Нічого не змінилося в цьому плані і в подальші часи. Тому саме звідти більша частина текстів.

В північних регіонах України купальська обрядовість не була поширеною до середини минулого століття, і тому, багато купальських обрядів були перенесені з інших регіонів.

Не вельми поширеною була купальська обрядовість на Західному Поліссі, а в деяких місцевостях і взагалі незнаною. Та попри все купальські звичаї та пісні де-не-де збереглися, а обрядовість характеризується стійкістю і повторюваністю головних компонентів.

Генетичну спільність і типологічну однорідність із купальською обрядовістю західного і центрального Полісся засвідчують купальські

обряди, що побутували на східному Поліссі (північна територія теперішньої Чернігівської та Сумської областей).

У західнополіських купальських піснях молодиця (жінка, яка пробула заміж менше року або ж яка останньою вийшла заміж у цьому селі) і вогонь розводила сама, і пісню заводила, а про хлопців згадується або що вони десь поховались, або ж отримали кару за те, що появились серед дівочого гурту та наробили глуму⁵⁰⁶. Все це сприймається як відступ від загальної норми, за що й відповідна кара.

На південно-східних теренах України купальська обрядовість не набула популярності. Та все ж у тих місцевостях, де купальське свято відзначалося, за свідченнями респондентів, його проводили згідно традицій.

Зокрема, на Подніпров'ї за традицією, вирубувати, приносити і встановлювати купальське деревце доводилося дівчатам. Це налаштує на думку, що святкування Купала на початках вважалося тільки дівочим святом.

У Центральній Україні купальська обрядовість значного поширення також не мала, але в деяких її районах молодь усе-таки святкувала Купала, та співала купальських пісень.

Слобожанщина – це регіон, що налічує понад 200-літню історію української етнічної ідентичності. Цей край складався на терені інтенсивних контактів різних цивілізацій, культурно-національних стихій та фольклорних традицій. Відповідно і в місцевих купальських обрядах і піснях можна знайти майже все, що існувало в Україні, але в кожному селі інакше.

На Гуцульщині не було єдиного комплексу типового купальського святкування, що мав би колективно-обрядовий характер⁵⁰⁷. Купальських пісень тут теж майже не співають. У день святого Івана гуцули ходили в гори збирали різне зілля – для лікування та ворожіння. Потім несли його до церкви посвятити, прибирали ним церковний хрест. А ще ходили рано перед сходом сонця в поле і качалися по росі⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Поліська дома. Вип. 3. С. 127–131.

⁵⁰⁷ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 17.

⁵⁰⁸ Яценко Л. Ой на Івана, ой на Купала. *Українознавство*: посібник. Київ, 1994. С. 337.

Лемківщина – один із регіонів західноукраїнського краю, де купальські пісні збереглись найкраще. Хоча, іванокупальська обрядовість і приурочені до неї пісні помітно позначені впливом їх близьких сусідів поляків і словаків, і тому свято в них здебільшого звалось «собіткою» або «св. Яном».

В своєму змісті, характері виконання донесли лемківські собіткові пісні і притаманну для загальноукраїнського традиційного репертуару купальських пісень пов'язаність з обрядовою поведінкою, іграми біля купальського вогню-собітки, віруваннями. Мотиви святкування на Лемківщині в дечому відрізняються від інших районів України, зокрема, наявний мотив возвеличення свята і його символу – палаючої собітки⁵⁰⁹.

У пісні: «*Ой на Яна на Яночка Купалася купалочка, Купалася затопала, На Купала заводала*»⁵¹⁰ поєднано і український і польський фольклор. У цій пісні слово «купалочка» означає дівчину, а «Купала» вжито стосовно свята.

Що ж до купальської обрядовості лемків, то вона дуже бідна і сильно християнізована. Крім збирання трав і стрибання через вогонь окремих хлопців а часом і дівчат, тут мало що нагадує традиційну собітку. Навіть пісні звернені до святого Яна з просьбами його заступництва й сприяння. «У купальській поезії, піснях, молодь зверталася до святого Івана (Яна)» з проханням освятити поля, річки, врожай, квіти⁵¹¹.

Не популярна купальська обрядовість на Опіллі. На мапі А. Завальнюка, починаючи з Опілля й далі на південному напрямку, жодних слідів купальської обрядовості не простежується⁵¹². Ю. Климець заповнює цю прогалину прикрашанням на Купала хат зеленню, що на решті території України сприймається як троїцький звичай, та засобами захисту від відьом⁵¹³. Відповідно реагує на таку ситуацію й пісенність

⁵⁰⁹ Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України. Нариси й статті. Львів, 2002. С. 181.

⁵¹⁰ Там само. С. 205.

⁵¹¹ Красовський І., Вархол Й. Календарна обрядовість. *Лемківщина*: у 2-х т. Т. 2: духовна культура. Львів, 2002. С. 117–119.

⁵¹² Завальнюк А. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008. С. 41.

⁵¹³ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 118.

регіону. В збірнику О. Харцишин «Народна пісенність підльвівської Звенигородщини» серед 269 текстів нема жодного купальського, а календарна обрядовість, аналогічно до Карпат представлена колядками, щедрівками та колядами⁵¹⁴. Це свідчення не лише сучасного стану побутування, а й про відсутність традиції як такої.

Отож, купальські пісні, записані на Волині, відображають такі традиційні звичаї:

- оповіщення про святкування під час збирання хлопцями різного сміття для купальського вогнища.
- обов'язкова присутність на купальському дійстві;
- вінкоплетини (звивання дівчатами віночків);
- хлопчачий обов'язок принести «купайлицю» для дівчат;
- виготовлення купала з верби;
- квітчання (завивання) дівчатами «купала»;
- прибирання біля «купала»;
- ритуальна жертва (самогубство «царівни», сестровбивство з ритуальною метою, розламування «купала» хлопцями, потоплення «купала»);
- купання «купала» дівчатами та збереження до наступного року;
- ворожіння на пущених на воду вінках;
- купання; заборона прати на Купала;
- зачин купальського обряду молодницею;
- побутування повір'я про відбирання відьмами молока від чужих корів;
- розпалювання вогнів на горі;
- вибір пари на Купала;
- «купний гріх»;
- відлучення після Купала новоутворених подружніх пар;
- ритуальний гетеризм у честь свята;
- сексуальна сваволя;
- сонце грає на Івана;

⁵¹⁴ Народна пісенність під львівської Звенигородщини / Записала і впорядкувала Ольга Хаочишин. Нотні транскрипції Василя Ковалю. Львів, 2005.

- Іванові ягоди;
- вранішнє сватання після купальської ночі.

Не всі вони присутні в формі обряду. Свідомо не вживаємо тут слова «збереглися». Збереглися чи не збереглися, стверджувати не можемо, бо щось дійсно зникало, а щось і додавалося, як можна було простежити з наших попередніх міркувань.

2.4. Волинський купальський обряд та пісенний текст: збіги і розбіжності

На думку В. Петрова, весь зміст фольклору мав бути пояснений саме змістом обряду⁵¹⁵. Не заперечуючи цієї єдності в цілому, все ж вбачаємо в цьому обернену залежність, тобто зміст обряду пояснюється змістом фольклору. Адже існують обряди, які не мають фольклорного пояснення. Причина такої відсутності вербального супроводу в тому, що вони зрозумілі усім і без нього. А потреба такого пояснення виникає лише тоді, коли зміст обрядодійства втрачає свою когнітивну самодостатність.

Синкретичні у такому сенсі слово і обряд водночас можуть побутувати і як самостійні явища. Своє пояснення з цього приводу дає К. Грушевська: «Слово, що спершу тільки поясняло магичний акт, згодом, як забувалася рація обряду, починає відриватися від обряду, розростатися за його рахунок, набувати самостійної магичної сили⁵¹⁶. Повною мірою це стосується й купальського фольклору.

Неперевершеним прикладом формування такої дискретності можна вважати плані купальський фольклор.

На думку М. Сумцова, «купальські пісні не мають такої наукової ваги, як колядки. Невеликі за обсягом вони, порівняно з колядками, містять у собі мало архаїчних елементів»⁵¹⁷. Утім цього не можна сказати про купальський обряд та принаймні ті зі згаданих у піснях

⁵¹⁵ Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). Мюнхен, 1948 (на правах рукопису). С. 6.

⁵¹⁶ Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство*. 1928. С. 150.

⁵¹⁷ Сумцов Н. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 139.

його елементів, які значно перевершують свою первинністю те, що оспівано в колядках. Візьмімо хоча б такий звичай як ритуальний суїцид, оспіваний у пісні про дівочу отаманку – «царівну».

У єдиному на сьогодні монографічному дослідженні купальської обрядовості українців Ю. Климця текстова частина святкувань згадується зрідка і то на другому плані. Водночас пісенні тексти часто згадують про такі обрядові перипетії святкувань, про які з часу систематичного записування та вивчення, про них не чути і близько.

Цю однаковість змісту словесного й обрядового текстів Г. Коваль, застосувавши мовознавчий термін, називає редуплікацією, дослівно – повторюваністю. Проте дослідниця не ризикує виставляти цей термін у назву статті, вживаючи на його означення слово «подвійність»⁵¹⁸. Та нам здається, що коли йдеться про цю фольклорно-етнографічну єдність, тут мова не про повторюваність, не про подвійність, а про відповідність, однаковість, а якщо вже конче інтернаціональною термінологією, то – «адекватність».

Купальський обряд як один із найдавніших має дуже багато таких невідповідностей. Хр. Ящуржинський вважає, що «обрядовість, що 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»⁵¹⁹. Подібну думку висловлює й О. Дей, вважаючи, що, «купальські пісні дуже мало відобразили зміст обряду»⁵²⁰.

Ще більша невідповідність спостерігається між тими обрядодіями, які відображені в піснях, що виконуються в певному ареалі та обрядовому комплексі окремої місцевості. Тому й постає необхідність з'ясування можливих механізмів поширення купальського пісенного фольклору та обрядовості в єдиному зв'язку чи то окремо. Паралельно стоїть питання тривалості обрядової та пісенної традиції. Адже цілком можливо, що обряди вийшли з ужитку, а пісні залишилися. До при-

⁵¹⁸ Коваль Г. Фольклорно-етнографічна подвійність: механізм та взаємодія текстових моделей. *Народозначі зошити*. 2019. № 4 (148).

⁵¹⁹ Ящуржинский Х. Заметки о купальском празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*. 1890. Вып. 11. С. 325–326.

⁵²⁰ Дей О. Поезія життєвого буяння. *Купальські пісні*. Київ, 1970. С. 11–12.

кладу, з відповідей окремих наших респондентів довідуємося, що Купала в них не справляли, поки жили на хуторі. Незважаючи на це по кілька пісенних текстів вони все-таки пам'ятають. А все тому, що, як нам уже доводилося зауважувати, вербальний рівень засвоєння набагато простіший і менш трудомісткий, ніж акціональний. Тому два чи три рази почута в іншій місцевості пісня легко засвоюються найбільш обдарованими реципієнтами і переходить з однієї регіональної традиції в іншу⁵²¹.

Буває й навпаки. Обряд побутує, хоч у пісенних текстах про нього ніде не згадується. Особливо це стосується тих звичаїв, дотримання яких забезпечували хлопці, як то, до прикладу, збирання ними різного сміття для купальського вогнища. На Волині це становить регіональну особливість, оскільки побутує не на всій території України.

Звичай гуртової «паливної» складчини на купальський вогонь має на Волині кілька модифікацій. Колоритний ритуал, схожий до того, який описала Леся Українка, побутував у с. Птича Дубнівського району Рівненської області:

Я знаю, що колись, як дівувала, то ото хлопці ще звечора, перед Купалом 6, а навіть 5 числа ходили селом та збирали всяке сміття, там щоб горіло, всяке дерев'янеє, ночви всякії, ліжка полomanі, колеса, ото збирали в кучу десь на вигоні складали. І ото навечір, як приходило усе село, старші сідали десь там, де можна було побачити, кружка, а вже менші веселились⁵²².

Не менш видовишно відбувався цей ритуал в Городищі Луцького району: *«Под вечор перед Йваном Купала діти більши й менчи ходили по кутку села, де вони живуть, з тичкам. З їдного кінця хтось нисе тичку й з другого. Підходили до кожній хати й кожен хазяїн мав шось дати: чи коробку стару, чи якась латтє. Ну, хто шо мав нипотрибне. Діти весь вечор ходили й кричали: «Доруба – Доруба – Доруба». А як якийсь хазяїн не дасть, то кричат: «Видьма! Видьма!». Обийшли того кутка, йдуть за село, там їх ждали вже старийши*

⁵²¹ Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 49.

⁵²² Архів Інституту культурної антропології, надалі – ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 84. Арк. 26–27 (с. Птича Дубнівського р-ну Рівненської області).

люди. Розкладали велики вогонь. Спивали хлопці й дівчата всяки пісні, танцювали. А коли вогонь робився менчи, то скакали через вогонь. Всі вже вночі розходились, а хлопці й дівчата були геть до ранку»⁵²³.

Пісень, у яких згадується цей парубочий обов'язок, на Волині не існує. Не доводилось нам натрапляти на них і в записах з інших регіонів України.

Спробуємо тепер простежити, які з пісенних мотивів мали свої відповідники в купальській обрядовості.

Звивання дівчатами віночків. Уся обрядова поезія – це жіноча творчість. Тому й пісні супроводжують тільки ті купальські обряди, які відбуваються за участю дівчат. Одним із найезотеричніших обрядів за зовнішніми ознаками постає обряд купальських вінкоплетин. Зазвичай дівчата звивали вінки в лузі, але якщо це не гарантувало прихованості цього процесу від хлопців, могли збиратися для цього і в якійсь із хат. Особливість вінка визначалася ще й тим, що для нього використовувалися тільки встановлені традицією види квітів. Часто в текстах згадуються барвінок та ружа – квіти які безумовно мають певне символічне значення. Основними фітоморфними символами в складі вінка, якщо вірити пісенним текстам, вважалися барвінок – символ дівочої незайманості (на весіллі його й до цього часу вдягають під основний вінок чи фату тільки незайманим нареченим) та ружа – символ дівочої зрілості (тим-то в весільних піснях, які виконувалися в домі молодого, вона змальовується як понищена, потоптана, тобто вже така, що виконала своє призначення). Барвінок і ружа в купальських піснях згадуються поряд: *«Сьогодні Купала, а завтра Івана, Стороною дощик іде. Стороною та й на мій барвіночок зелений. Кругом мариньки ходили дівоньки. Стороною дощик іде. Стороною та й на мою руженьку червону»*⁵²⁴.

А ось щодо автентичності наведеної пісні існують певні застереження. На такі наштотує хоча б згадка у її тексті мариньки, яка на Волині відсутня. Вочевидь, вона потрапила в місцевий репертуар з клубних сценаріїв.

⁵²³ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 120. Арк. 43 (с. Городище Луцького району Волинської області).

⁵²⁴ Там само. Од. зб. 23. Арк. 23.

У містечку Устилуг а також селах неподалік від Володимира, згадують, що дівчата плели віночки, які в кінці свята кидали в річку чи навіть рів⁵²⁵. У цей час виконується й пісня, яка пояснює призначення цих віночків: *«Ой на Івана, ой на Купала, Бідна дівчина доли шукала, Квіти зривала, віночок плела. По бистрій хвилі його пустила. Пливи, віночок, по бистрій хвилі, Аж до хатини, де живе милий»*⁵²⁶. Самі віночки пускатимуть у кінці свята, а пісня сповіщає про це ще до його початку.

Місцеве походження цієї пісні підтверджує дві обставини. Перша – місцева лексика, закладена в основу римування (плила – пустила), друга – непопулярність або й цілковита відсутність цього тексту в інших регіонах.

Хлопчачий обов’язок вирубування купайлиці. Парубочою турботою на Волині вважалось і принесення з лісу дерева-купали, яку дівчата прикрашають. У багатьох місцевостях навіть етнографічної Волині прибране деревце дівчата носять селом. Проте сам процес заготівлі та принесення обрядового дерева залишається неоспіваним.

Установлення купала. У Деречині цього ж району *«файно вбране»* дерево називають «купалом», біля нього *«бавляться і співають пісень»*, а вкінці палять⁵²⁷. Саме ж встановлення також не знаходить свого відображення в піснях. Тому, що це теж парубочий обов’язок.

Купало з верби. На Волині на Купала у більшості випадків хлопці приносили дівчатам вербу, яку дівчата вбирали стрічками-кісниками, після чого хлопці намагалися над нею поглумитися⁵²⁸.

У Здовбиці на Здолбунівщині *«на то дерево вішали вишні, гіллячки, там всякі прикраси. І це дерево несли дівчата до річки і тре було так занести, щоб не відібрали хлопці, кидали і плели вінки, дівчата тоже кидали на річку віночки. От. А хлопці старались відібрати це*

⁵²⁵ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 11-А. Арк. 8 (м. Устилуг Володимир-Волинського району Волинської області); Ф. 2-Й. Од. зб. 13. Арк. 9 (с. Шахтарське Іваничівського району Волинської області).

⁵²⁶ Там само. Од. зб. 138. Арк. 21 (с. Одереди Ківерцівського району Волинської області).

⁵²⁷ Там само. Од. зб. 97. Арк. 14 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).

⁵²⁸ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 102. Арк. 69 (с. Острожець Млинівського району Рівненської області).

дерево-купало» і пекли дівчата хлопців кропивою, хлопці дівчат кропивою і співали пісні на Купала різні»⁵²⁹.

Серед того розмаїття пісень під час обходу респонденти чомусь-то найчастіше згадують одну: «Ой на городі крокіс, крокіс, а щоб вам, хлопці, живіт поріс. Хлопці відспівують: «А на городі лопух, лопух, А щоб вам, дівки, живіт попух»⁵³⁰. Її співали не тільки в с. Вельбівно біля Осторога, а навіть там, де обхідного обряду як такого не існувало. Еротичний зміст пісень як з одного, так і з іншого боку, заохочує сторони до подальшого розвитку колізії, вихід із якої не рідко закінчувався «купним гріхом». Усьому цьому сприяє весь змагально-дражницький настрій свята, який панує серед молоді.

Пізніше, коли відзначення свята переходить у підліткову сферу, протистояння завершується розламуванням «купайлиці»⁵³¹

Такий кінець описує Ж. Янковська в с. Лисине Славутського району на Хмельниччині: «Після пісень хлопці накидаються на «копалу, щоб розірвати, а дівчата не давали, дак ті прямо силою виривали і рвали на куски. Шматочками «копали» – рожок із кітами – ділилися, бо кожний мав прийти додому із «копайлою». Цю «копалу», а дівчата ще й вінки ложили потрошку у кожен рядок огірків, щоб рясно родили»⁵³².

Тут важко не пригадати аналогію з живою жертвою, що практикувалася в індійській касті Кондг ще й на початку ХХ ст., коли реальну дівчину, зазвичай найвродливішу, вбивали, а тіло розривали на шматки і кожен, «узявши його часточку, ніс на своє поле і там закопував на майбутній врожай»⁵³³.

В одному з рідкісних варіантів пісні «Ой молодая молодице, ой вийди, вийди на вулицю» є такі слова: «Ой відчиню я кватирочку та й подивлюся на вуличку. Дівки «купала» й уберають, дрібними слізьми

⁵²⁹ Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 24. Арк. 32 (с. Здовбиця Здолбунівського району Рівненської області).

⁵³⁰ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 61.

⁵³¹ Там само.

⁵³² Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині.

⁵³³ Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі). Вид. 4-е, випр., доп. й перероб. Луцьк, 2017. С. 146–147.

обливають Дівки «купала» уже вбрали, дрібними слізьми обілляли. Ой годі сльози уже ляти, пора «купала» оббирати»⁵³⁴. Оплакування головного атрибута у вигляді деревця висвітлює його первісне значення як людської жертви.

В українців відбувся процес субституції справжньої жертви методом сублімації в її традиційні обрядові атрибути у вигляді гілок дерев та інших природних прикрас. Наскільки важливим був цей обряд можна визначити з того, що «навіть купальському вогнищу, – як зауважує Ж. Янковська, – не надавали в цій місцевості (на східній Волині – авт.) такого значення, як обриванню «копайли»⁵³⁵.

Не обійшла увагою цього ритуалу й купальська пісенність. У тексті пісні чарування відьмою хлопців сприймається дівчатами як заслужена помста за розламану «копайлу»: *«Нехай чарує, нехай знають, Нехай «копайли» не займають. Наша «копайла» на три рожки, Хлопцям корости на три бочки»*⁵³⁶.

Детальний опис такої «копайли» зафіксовано в Іваничах Волинської області: *«Дівчата стають у коло, а одна з дівчат бере пучок квітів і прив'язує до тички з трьома сучками угорі... Це і є «купало».*

Подібно відбувався цей обряд і в с. Горішне на Горохівщині⁵³⁷, Плоске на Крем'янецьчині⁵³⁸.

У Холопичах на Володимирщині, Іванні на Дубенщині, прибрану вербу-купалу вже не вкопували в землю, а носили по селу⁵³⁹. Такого самого обряду дотримувалися і в Будичанах на Чуднівщині, але там прибирали гілку вишні чи яблуні⁵⁴⁰. Загалом на Волині для «купайлиці» найчастіше використовували вербу, вільху або вишню⁵⁴¹.

Пісня з Волині подає, чим прикрашали «купала»: *«Да й на Купала на Івана ...А там Марина дружок збирає Вона «купала» прибирає.*

⁵³⁴ Архів ІКА. Матеріали експедиції «Волиняна – 2003». Запис у с. Будичани Чуднівського району Житомирської області від Ольги Цапун 1941 р.н. та Марії Тустан 1927 р.н.

⁵³⁵ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині.

⁵³⁶ Там само. (с. Лисиче Славутського району Хмельницької області).

⁵³⁷ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 33. Арк. 26 (с. Горішне Горохівського району Волинської області).

⁵³⁸ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 61.

⁵³⁹ Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 2. Арк. 1 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області); Зап. в с. Івання Дубенського району.

⁵⁴⁰ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 61.

⁵⁴¹ Там само.

*Вона «купала» всьо квітками Ще й восковими свічечками. Вона свиччки засвічає, Свого милого дожидає*⁵⁴².

У такому контексті свічечки, як і найчастіше на Волині і їх загальний попередник вогонь – лише засіб освітлення.

Для календарної атрибуції святкування цей текст додає не багато. «Дождити» милого біля вже розвитого дерева можна від весни й до часу, коли починались весілля. Єдине, що повертає пісня з небуття, – це прикрашання деревця свічечками, які потім відійшли. Можливо через дефіцит, а може й тому, що найдоступнішими для придбання вони були в церкві, яка не толерувала подібних святкувань.

Інша пісня виявляє захоплення від такого «купала»: *«Купало, купало, Чи ти з неба впало, Чи з землі взялося, Що таке вдалося?»*⁵⁴³.

Незважаючи на те, що хлопці самі приносили дівчатам деревце з лісу, як тільки ті його прикрасять, тобто воно набуде значення вже не деревця, а «купала», самі ж намагалися його поламати. Дівчата ж, захищаючи, пекли хлопців кропивою⁵⁴⁴. Попри дівочий опір, хлопці таки домагалися свого. Мабуть, головню таки тому, що так було терба. До розряду встановлених, схоже, належать і дівочі просторіки, дотинки та прокльони в бік хлопців: *«Ой сьогодні Іван, а завтра Мартин, Кидало хлопцями через тин, Кидало ними, літало, Поломило дівчатам Купайло». Ой сьогодні Купайло, а завтра Іван, Кидало хлопцями через вал, Кидало ними, літало, Поломило дівчатам Купайло*⁵⁴⁵.

До ламання Купала, як демонструє сюжет наступної пісні, долучалися як свої, так і чужі хлопці: *«Ой на Купала вогонь горить, А нашим хлопцям живіт болить. Ой нехай болить, нехай знають, Нехай Купала не займають»*⁵⁴⁶ *«Ой на Купала огонь горить, Юрковським хлопцям живіт болить, Нехай горить, не згасає, Нехай болить, не стихає»*⁵⁴⁷.

⁵⁴² Зап. в с. Білів Рівенського району Рівенської області).

⁵⁴³ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 199. Арк. 8 (с. Сьомаки Луцького району Волинської області).

⁵⁴⁴ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 24. Арк. 32 (с. Здовбиця Здолбунівського району Рівенської області).

⁵⁴⁵ Зап. в с. Лещатів Сокальського району Львівської області.

⁵⁴⁶ Зап. в с. Козятин Горохівського району Волинської області.

⁵⁴⁷ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 1. Арк. 47–49 (с. Лещатів Сокальського району Львівської області).

Лялька-опудало. Лише деінде на Волині згадується виготовлення «чучала»⁵⁴⁸, але його слід однозначно сприймати як продукт подальшої карнавалізації свята, яка почалася тут з 60-х років минулого століття.

Майже не фіксується в регіоні звичай **водіння танків (хороводів)** навколо деревця. Відсутня й пісня про такий ритуал.

Ритуальна жертва. Що понівечена «купала», що спалена «собітка» мають прямий стосунок до ритуальної жертви. Хоч згадки про таку вже давно не існує, в пісенних текстах вона збереглася, в т.ч. й на Волині. Досить згадати раніше наведену пісню про те, як брат сестру вбивати хоче.

Як субституція (відступна жертва) сприймалась будь-яка потопельниця, що утонула в цей час. Це легко здогадатися з текстів пісень про Ганну, яка втонула в Дунаї, сублімувавшись згодом у воду, траву, щук та сомів, а також про Маринку, яка сама пішла топитися, «*а за нею подружки дивитися*».

У доступних нам записах з Волині, ці тексти відсутні. Відповідно не може бути й згадки про давній звичай.

В українській купальській пісні, яка виконувалась і на Волині, відбився реальний побут обраних «царойка» та «царівни»: *«Чорна хмаройка наступає, Ой то царойко виїжджає та до царівни на зальоти. А царівнойка злякалася, под трой-дерево сховалася. – Ой слуги ж мої вірненькіі, Крешіте вогні ясненькіі! Будем палити трой-дерево, Будем шукати царівнойку. – А царівнойка злякалася, Та до службойки озвалася: – Ой слуги ж мої вірненькіі, Гостріте ножі гострейкіі. Буду краяти кошулейку, Піду з царойком до шлюбойку. Не потрапила в полотенце, Та й розкраяла собі серце. – Ой ліпше маю в землі гнити, Ніж за царойком в світі жити! Ой ліпше буду землицею, Ніж за царойком царицею»*⁵⁴⁹.

Неминучість самопожертви з боку дівчини свідчить про узвичаєність такого «царювання».

⁵⁴⁸ Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 2. Арк. 1 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області).

⁵⁴⁹ Українка Леся. Купало на Волині. *Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т. Т. 9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки.* Київ, 1977. С. 14–15.

З легкістю приймає свій вирок й інша дівчина без статусу «царівни». *«Мій братику, голубчику, Не вбий мене у лісочку, Убий мене в чистім полі Та як убєш, обходи мене Обсади мене трьома зіллями. Першим зіллям – гвоздичками, Другим зіллям – васильками, Третім зіллям – стрілочками»*⁵⁵⁰.

Легкість, із якою наші героїні сприймають самопожертву, відлунує дуже давніми ще дохристиянськими уявленнями, згадку про які можна знайти хіба що в піснях.

Ремінісценції ритуальних людських жертв у тій чи іншій формі потрапляються по всій території України. Втім справжні пожертви, якщо вірити «Велесовій книзі», до IX ст. н. д. у русів уже втратили свою актуальність: *«Маємо істинну віру, що не потребує людської жертви. А тая се діє у варягів, які завжди приносили її...»*⁵⁵¹.

Та про те, що раніше вона могла існувати і в русів, переконує той факт, що греки про це ще не забули: *«Ото греки всяке наговорюють на нас, що приносимо в жертву людей. А то брехлива річ, бо не відповідає істині; у нас інший звичай»*⁵⁵².

Якщо деревця не вдавалося понівечити хлопцям, його топили самі дівчата. Цей звичай фіксується по багатьох селах Волині, а саме такий фінал вважається ідеальним. На запитання, чи топили деревце, респондентка з Пляшеви на Радивилівщині відповідає: *«Певне, шо топили, бо як мене скупали, то з деревцем. То ті дівчата знають, як нас купали, то деревце було, вбране такими віночками, квітками і пускали»*⁵⁵³. Враження з пережитого – яскравий вияв правдивості наданих нею свідчень.

А ось пісні про потоплення деревця немає. Чому? А тому, що існує пісня про потоплення дівчини. Деревце – це лише субституція справжньої жертви.

Купання. Можливо через забобон, що вода на Купала вимагає жертви, на Волині записано масу свідчень, що на Купала «до сходу

⁵⁵⁰ Зап. у с. Деречин Іванічівського району Волинської області.

⁵⁵¹ Велесова книга дош. 7А.

⁵⁵² Там само.

⁵⁵³ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 23. Арк. 142 (с. Пляшева Радивилівського району Рівненської області).

сонця не можна було купатися, бо купалося сонце»⁵⁵⁴. А пісня, яка ілюструє цю заборону, тільки одна, проте з масою варіантів з описом наслідків порушення заборони: «Да купався Клим, ба й у воду вплив⁵⁵⁵». «Да купався Петро, його сонце спекло⁵⁵⁶. «Да купався Данило, його сонце спалило»⁵⁵⁷.

Закономірно, що кара за порушення сакрального дійства першочергового купання сонця настає як не від води, то від сонця.

Заборона прати на Купала кореспондується з заборonoю купатися в річці, поки в ній не скупається сонце. Вона втілена в пісні про Івана Перевізника, яка має загальноукраїнське поширення. Відома й на Волині. За формальними ознаками вона нагадує уривок з балади: наявність сюжету, трагічний кінець. Та цілого тексту балади такого змісту наразі не виявлено. Тому саму пісню не лише виконавці, а й дослідники відносять до купальських.

«Ой Іване, Іваноньку, Ой Іване, Іваноньку... Ой Іване, що ти робиш, Чи ти людей перевозиш? – Тяжкі мої перевози, Облили ня гіркі сльози. Мав я жінку Настунечку – Втопилася в Дунаєчку. На Дунаї хустки прала. І в той Дунай вона впала. Зосталося діток троє І маленькі усі троє. То тим більшим я дам раду, А з тим третім я пропаду. – Ой Іване, Іваноньку, Продай мені дитиноньку, Продай мені дитиноньку, Котра сушить головоньку»⁵⁵⁸.

Іван Перевізник – один із найнетиповіших образів купальської пісенності. Важко ідентифікувати в ньому втілення святого, який опікується шлюбам.

Метафорична оболонка перевізника через Дунай затонка для таких узагальнень. Безумовно, це один з найпізніших купальських образів. Тим-то постає в фольклорі в дуже несподіваних ракурсах. Та найбільше він підійшов би до якоїсь легенди апокрифічного змісту. Можна про те, як св. Іван став опікуном шлюбів. Проте, по-перше, він таким не вважається, а по-друге, такої легенди не існує.

⁵⁵⁴ Зап. в с. Бужани Горохівського району Волинської області.

⁵⁵⁵ Зап. в с. Горишне Горохівського району Волинської області.

⁵⁵⁶ Зап. в с. Старики Горохівського району Волинської області.

⁵⁵⁷ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 76. Арк. 20.

⁵⁵⁸ Давидюк. В. Купало на заході Волині. С. 27 (с. Жабче Горохівського району, Волинської області).

До всього ж у цьому тексті більше інтертекстуального змісту, ніж явного, відкритого. Втім усі присутні в ньому образи доволі легко вкладаються в символічну образність купальського свята. Схоже, що в своїй підтекстовій частині вона опирається таки на втрачений переказ про якогось Івана, що внаслідок нещасливої власної долі став перевізником через Дунай. Оскільки ж переправа через Дунай у значенні шлюбу центральна в купальських піснях, то й ця пісня стала купальською. Можна було б припускати й наявність апокрифічного сюжету про святого Івана, який внаслідок такої життєвої колізії став опікуном шлюбів, але в християнській традиції він таким не вважається.

А ось мотив торгівлі дітьми прозоро натякає на суспільно-звичаєві реалії середньовіччя. Аналогічна колізія існує і в колядці сюжетного змісту про Романа та його дочок: *«Одна каже: «Мій батеньку, продай мене молоденьку...купи собі кониченька, Друга каже: «Мій батеньку, продай мене молоденьку...купи собі сіделечко»*⁵⁵⁹.

Зрештою, з суто формального боку, навіть ритміка обох текстів однакова.

Розпалювання вогнів на горі. Купальських пісень про вогонь в записах трьох останніх десятиліть минулого та початку XXI ст. в найповнішому зібранні з етнографічної Волині – архіві Інституту культурної антропології – не виявлено, хоч згадки про те, що його розпалювали хоч і не часто, але трапляються в західній частині регіону: *«В нас палили в віді хати такий кустьор рубили і запалювали з гури ду низу, і хлопці перескакували і дівчата тоже через той вугонь»*⁵⁶⁰. У східній частині це вважають нововведенням і дитячою забавою⁵⁶¹.

Вибір пари на Купала. Невіддільна від купальських звичаїв і шлюбна тема. Діапазон її мотивів від закликання хлопців на свято до їх ночівлі разом з дівчатами. У сучасних записах пісень на цю тему небагато, більше в давніших. Здогадів про якісь корелятивні зв'язки між вибором пари на Купала і майбутнім шлюбом у них не виявлено.

⁵⁵⁹ Давидюк В. Князь Роман героєм поліської щедрівки. Рівне, 2003.

⁵⁶⁰ Давидюк В. Купала на заході Волині. Луцьк, 2015. С. 45 (с. Михайлівка Локачинського району).

⁵⁶¹ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 62.

Це може свідчити про формальне відзначення свята, при якому звичаєві норми вже втрачені. Такий незобов'язуючий зміст купальського спілкування молоді має й наступна пісня: *«У нас Купайло з верби, з верби, А ти, Богдане, прийди, прийди. До нас Купайло оглядати, А Ярославу цілувати»*⁵⁶².

Чому саме Ярославу? Та тому, що вибір зроблено ще до свята, а про стосунки між Богданом і Ярославою знають усі дівчата. Втім їхнє узаконення настає саме в цей час.

«Купний гріх». Цілуванням, схоже, купальське спілкування молоді не обмежувалось. Про це дізнаємося з уже згадуваного пісенного тексту: *«Ой на горі, на горі, Там горіли вогні. Тож не вогні горять, То дівчата ходять, Білу лозу ложать. Коли б же я знала, Хто на неї ляже. Постелила б йому Шипшину під боки. Каміння в голову. Коли б же я знала, Хто на неї ляже, Постелила б йому Перину під боки, Подушку в голову»*⁵⁶³.

Не загубилася ця тема в пісенності Центральної Волині: *«Ой на городі біла глина. Чого Марусю мати біла? Ой нехай б'є та нехай знає, Та нехай хлопців не приймає. Ой як же його не кохати, Ой як же із ним добре спати. А в нього ручка білесенька, Він пригортає милесенько»*⁵⁶⁴.

Інша пісня, записана в тому ж селі, подає вже наслідки такого спання: *«Ой на городі липух, липух, Чогось Марусі живіт упух. Ой нехай пухне, нехай знає, Нехай Іванка не приймає»*⁵⁶⁵.

«Любовний гріх» – загальна риса європейських молодіжних гулянь, які відбуваються в весняно-літній період. Найчастіше він мав продовження у вигляді сватання наступного ж дня після купальської ночі. *«Ой ти Галюню, ой ти, ой ти, коли до тебе в свати прийти? – Прийди, Іванку, смерком, смерком, буде горілка з медком, з медком. Прийди, Іванку, увечори, щоб ворожейки не бачили»*⁵⁶⁶.

⁵⁶² Зап. в с. Смолява Горохівського району Волинської області.

⁵⁶³ Зап. в с. Капітульщина Володимир-Волинського району Волинської області.

⁵⁶⁴ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (с. Лисиче Слаутського району Хмельницької області).

⁵⁶⁵ Там само.

⁵⁶⁶ Зап. в с. Іваничі Костопільського району Рівненської області.

На кінець ХХ ст. на побутовому рівні ця тема вже віджила своє, тому респонденти про неї не згадують.

Ритуальний гетеризм у честь свята. Зговірливість батьків у таких випадках, здавалося б має бути неминучою. Проте трапляються тексти й з відмовою: «*Чи ти, Іванку, не батьків син, Що ти Ганнусі не випросив? – Просив, я просив, не вважають. За мене Ганнусі не віддають*»⁵⁶⁷. Купальська пісенність відображає ті звичаєві норми, коли просити батьків згоди на шлюб дочки ідуть лише тоді, коли мають на те підстави після стосунків з дівчиною. В цьому контексті відмова з їхнього боку свідчить про те, що втрата дівчиною цноти під час свята не вважалася чимось фатальним. Схоже, вона цілковито вписувалася в норми ритуального гетеризму. Діалектна основа наведеного тексту волинсько-подільська, що дає підстави розглядати його в контексті й волинської купальської обрядовості.

У купальській обрядовості цей момент не фіксується. Скоріш за все тому, що цілковито перейшов до весільної, де й загубився, адже на момент утвердження весільних норм вже існували інші порядки. Тому втрата дівчиною невинності сприймається як сексуальна сваволя, причому тільки з боку хлопця. Складається таке враження, що для дівчат існувала одна норма, а для хлопців зовсім інша. Адже момент насильства та гвалту присутній і в весільній обрядовості.

Сексуальна сваволя. У купальських піснях знайшли відголос ті звичаєві норми, коли для хлопців сексуальні стосунки купальської ночі не вважались до чогось зобов'язуючими до укладення офіційного шлюбу. Про це свідчить зокрема й такий пісенний текст: «*Ой за гаєм, за Дунаєм (2р.) Там Ванюша конем грає (2р.) А Ванюшу дівка лає. А Ванюшу дівка лає: – Бодай тебе Бог скарає (2), Що ти мене вінка збавив. – Збавив тебе дурний розум. Дівочькеє вививання, Парубоцьке милування*»⁵⁶⁸.

Характерно, що словесна картина пісні в плані дівочького вививання та парубоцького милування дуже точно відтворює зміст зображення на бурштиновому диску 4,5-тисячолітнього віку.

⁵⁶⁷ Українка Леся. Купало на Волині.//Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т. Т.9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Київ,1977..С.19.

⁵⁶⁸ Зап. в с.Жабче Горохівського району Волинської області

Винною у обезчещенні завжди в піснях такого змісту буває дівчина. Тому її новий стан не викликає ні в кого співчуття, радше навпаки – така її доля: *«Нема спину вдовиному сину, Що звів з ума дівку-сиротину. Ой як звів же, на коника сівши. – Оставайся, слави набирайся. Мені, дівко, та й пришиють квітку, Тебе, дівко, та й візьмуть в намітку»*⁵⁶⁹.

Самі ж подібні випадки особливо не розголошувалися, тому й оповіді про них відсутні.

Вранішнє сватання після купальської ночі. Співвідносність купальських дій зі шлюбом виявляє й такий текст: *«Ой на Івана Купайлочка Там купалася ластівочка, На бережечку сушилася, Дівка Марійка журилася: «Ой ще рушничків не напряла, А вже матінка заміж дала. Ой ще рушничків не вбілила, А вже матінка одділила»*⁵⁷⁰.

Синхрон заміжжя з Купалом зберігає ще ту давню норму, коли купальський обряд сприймався як шлюбний акт. Після цього вже не було сенсу розділяти молодих і під час обряду сватання. Проте в етнографічних записах, які систематично ведуться з ХІХ ст., цей звичай вже відсутній. Та в купальських піснях він усе ж існує: *«Ой доню моя, де ж ті гості спали? – Став шинкар на колодці, Кундир-Мацько на лавочці, А Михайло-Придибайло Снав зо мною в перинах»*⁵⁷¹. Що йдеться саме про шлюбний характер такого спання, свідчить згадування у цій же пісні частування «гостей»: *«Ой доню моя, що ж ті гості їли? – Їв шинкар пампушки, Кундзір-Мацько галушки, А Михайло-Придибайло Їв зо мною курочки»*.

Печена курка, за свідченням Хв. Вовка, – основна ритуальна страва, яку приносять молодим у ліжко після першої шлюбної ночі⁵⁷². В різних варіантах печений півень («бажант») чи курка постають мірилом завершеності основного шлюбного дійства на всій українській етнічній території від Підляшшя й Холмщини до Лівобережжя⁵⁷³.

⁵⁶⁹ Зап. в с. Стрільче Горохівського району Волинської області.

⁵⁷⁰ Зап. в с. Лещатів Сокальського району Львівської області.

⁵⁷¹ Зап. в с. Радомишль Луцького району Волинської області.

⁵⁷² Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 287.

⁵⁷³ Там само. С. 205, 287.

Купальська вечеря. У згадках респондентів із Волині під час купальської вечері згадується тільки юшка та принесені з дому страви (хто що міг). Однак у пісні дражливого змісту фігурує борщ: *«Купала, Купала, Кіцька в борщ упала. Хлопці витягали – Зуби поламали, Дівчата граблями, А хлопці зубами»*⁵⁷⁴. Пісня, яку майже століття тому записав на Волині В. Кравченко, згадується і в сучасних записах. Тільки приправа від сучки зійшла до кицьки. В записах П. Чубинського була жаба.

Про вечерю з горілкою, з якої починалося парубоче святкування, згадують у східних регіонах України. На Волині вечеря як обов'язковий ритуал взагалі не згадується. З огляду ж на те, що вона випадала аж під ранок, адже на високому полум'ї борщ зварити неможливо, треба було дочекатися жару, назвати вечерею її не випадає. Виходить, що це могла бути ритуальна трапеза чи то в якості «розхідного борщу», як на волинському весіллі, в якому майже ті ж самі інгредієнти, що й у пісні про борщ на Купала – «кипіла головка зі старого вовка», чи то «поминального обіду» під час тризни.

Відповіді на це питання в контексті нашого дослідження у межах одного регіону дати не можемо. Подальший сценарій того, що відбувалося після «купальської юшки», допускає обидва варіанти: *«Потім Купала палять, а дівки йдуть ворожити»*⁵⁷⁵. *«Купальське деревце в кінці свята ламали, розбирали собі гілочки і несли додому. Кидали на город, бо це деревце мало велику силу на Купала. Вінки дівчата пускали на воду»*⁵⁷⁶.

Ворожіння на вінках, пущених на воду. Ворожили тільки ті дівчата, які не знайшли собі пари. Найімовірніше в цьому внаслідок календарного зміщення контамінувалося два свята з різною семантикою.

Найбільше, незалежно від місцевості, можна почути про мантичний обряд. Гадання на вінках відоме не лише народам арійського походження, а й семітам і навіть берберам Африки. Щодо останніх, то

⁵⁷⁴ Зап. в с. Здовбиця Здолбунівського району Рівненської області.

⁵⁷⁵ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 97. Арк. 14 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).

⁵⁷⁶ Там само. Од. зб. 74. Арк. 16 (с. Смолява Горохівського району Волинської області).

немає нічого дивного адже в їхньому етногенезі вбачають індоєвропейське коріння, тому їхня звичаєвість може бути принесена з Європи. Відтак питання лише в тому, як давно ці племена опинилися на африканському континенті.

Загалом шляхи поширення цього ритуалу доволі аплутані. Характерна його особливість полягає в тому, що на відміну від інших, які можуть бути, можуть не бути, він майже всюди вважається обов'язковим. *«У нас дівчата плели вінки, запалювали в них свічки і кидали їх на бігучу воду. Якщо вінок плив рівно і свічка не гасла – дівчина хутко вийде заміж. Якщо крутився на місці – це буде діувати. Якщо вінка занесе далеко – заміж піде»⁵⁷⁷. «Якщо стоїть на місці – то в цьому році вона не вийде заміж. Ну а якщо втоне – то це на нещастя. А з солом'яною лялькою щось і не припоминаю я»⁵⁷⁸.*

«Куди який віночок попливе... і от так жартували, сміялися. До церкви ходили. Такого свята не було. Всі, ціле село збиралося і так йшли. А перед Купалом йшли всі на рив, вода тече, накидали усі на купу, куди який віночок той-во, туди вже й підий замож, в яку сторону. І того віночка клали під голову, який присниться, якому не снівся. І та стала, о, в такому і такому хлопець, – я бачила, но йшов, а я, а каже Мені нічого не снилося. Но тії віночки ми назад витягали і під голови клали, во! А тій, що вже приснівся, то як в нас сусідка була – то так і є, як вона каже, йшов і в чорному був вдітий, то так і прийшов, і того року пішла заміж»⁵⁷⁹.

Пісенний фольклор відтворює як сам обряд, так і закладені в ньому прикмети майже з документальною точністю.

«Ой на Івана, та й на Купала, гей, гей, гей, Дівчина гожа зілля збирала, гей, гей,гей, Зілля збирала вінок сплітала, гей, гей, гей, На Дунай річку його впускала, гей, гей, гей. Най той віночок не потонає, гей, гей, гей, Най мене доля краща витає. Гей, гей, гей»⁵⁸⁰.

⁵⁷⁷ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 7. Арк. 15 (с. Капітульщина Володимир-Волинського р-ну Волинської області).

⁵⁷⁸ Там само. Од. зб. 74. Арк. 16 (с. Смолява Горохівського району Волинської області).

⁵⁷⁹ Там само. Ф. 2-Й. Од. зб. 13. Арк. 9 (с. Шахтарське Іваничівського району Волинської області).

⁵⁸⁰ Зап. в с. Лещатів Сокальського району Львівської області.

«Ой на Івана, ой на Купала, Дівка на воду долю пускала. Пливи, віночку, скажи, де доля, Коли ми будем в парі обоє. Пливе віночок до бережечка, Ой там десь доля вже недалечко»⁵⁸¹.

«Ой на Купала дівчина гадала, Сплітала віночки та й на Стир пускала.

На Стир пускала, доленьки питала Чи прийде мій милий, що вірно кохала?

Ой поплив віночок та й став потопати, Дівчині личенько слізьми заливати. – Доле, моя доле, що ти наробила? Ти ж моє кохання з віночком втопила»⁵⁸².

Вгадування долі на пущених на воду вінках завершувало загальний сценарій волинського купальського обряду. Ні обходу села з головешками, ні принесення їх додому з метою захисту від граду, ні розвіювання попелу від купальського вогнища по городах як захист капусти від гусені, ні обхід полів наступного ранку тут не згадується.

Дійства, що відбувалися наступного дня, радше можна назвати іванівськими, ніж купальськими. В народному розумінні ці свята розрізнялись.

В набір обрядових дійств другого дня входили збирання купальської роси, спостереження за «грою сонця», збирання лісових ягід і трав. Про них знаходимо чимало згадок, бо виконувались ці дії донедавна. Оскільки їм надавалось магічного значення, то вони відбувалися під покровом певного втаємничення. Зі збиранням роси, до прикладу, асоціювалися не тільки її цілющі властивості для лікування очей, а й відьомські чари з відбирання врожаю з чужих полів. Активність відьм в більшості країн пов'язують з юріївською обрядовістю. А ось її купальська приуроченість – суто національна риса календарної обрядовості українців. Незважаючи на таку локальність поширення цього звичаю, відьмі відводиться поважне місце в купальських піснях. Одна єдина пісня згадує про відьомські «заломі» жита, спрямовані на відбирання урожаю: *«Купальської ночі Вибрав чорт відьмі очі, Щоб житов не заплитала, Щоб коров не чарувала»⁵⁸³.*

⁵⁸¹ Зап. в с. Перекалі Демидівського району Рівненської області.

⁵⁸² Зап. в с. Торчин Луцького району. Волинської області.

⁵⁸³ Зап. в с. Ярославичі Млинівського району Рівненської області.

Значно популярніша тема відбору відьмами удоїв молока від чужих корів: *«Ой на Купала вогонь горить Нашій відьмі живіт бо- лить Нехай болить, нехай ріже – Нехай до корів більш не лізе»*⁵⁸⁴.

Утім новіші записи про це явище на Волині малопомітні. Видно, в відьомських чарах на той час тут уже зневірилися, тому частіше ки- вають на сусідів-поліщуків, де ці вірування, схоже, збереглися довше.

Сонце грає. Зв'язок свята з солярним культом безсумнівно засвід- чує час його проведення, який зі свого боку провокує таке явище, як гра сонця. Повір'я, що на Івана сонце купається або грає (на Волині кажуть і так, і так) тричі на день, особливо поширені в басейні Захід- ного Бугу: *«Сонічко купається кажуть. Кажуть, що сонічко купа- ється три рази на день, кули сходить, і на полудень, і на вечір»*⁵⁸⁵.

Споглядання «гри сонця» мало колективний характер: *«Ходили на ріку на міст, Солокію... Ну а я, то рано сонце, тре було встати зарані, перше як сонце не сходить, то то казали «сонце грає», сходе сонце червоне і так йшли дівчата, і ввечер, як заходило сонце, на ріку»*⁵⁸⁶. *«Збиралися біля рички або озера і дивелися, як купаїця сонце зранку, в обід, вечиром»*⁵⁸⁷. Єдиний відомий в Україні текст зі словами *«грало сонечко на Йвана»* на Волині не зафіксований.

Обливанка. Один з центральних обрядів другого дня купальських святкувань на Волині – «обливанка». В деяких місцевостях вона прак- тичувалася й під час свята⁵⁸⁸.

У звичаї обливання більшість учених вбачає пережиток обряду викликання дощу, притаманий аграрним святкуванням багатьох наро- дів. Одначе у великодню пору викликання дощу, яке здебільшого відбувалося казуально, тобто залежно від потреби у будь-який час, видається неумісним.

У пісенність волинян «обливанка» не потрапила також.

⁵⁸⁴ Архів ПВНЦ. Ф. 2. Од. зб. 6. Арк. 20 (с. Хопнів Ківерцівського району).

⁵⁸⁵ Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 60. Арк. 23–24 (с. Ошів Горохівського району Волинської області).

⁵⁸⁶ Там само. Ф. 2. Од. зб. 20. Арк. 32 (с. Ванів Сокальського р-ну Львівської області).

⁵⁸⁷ Там само. Од. зб. 113. Арк. 17 (с. Павлівка Іваничівського р-ну Волинської області).

⁵⁸⁸ Там само. Ф. 2-Б. Од. зб. 45. Арк. 22 (с. Перекалі Демидівського району Рівненської області); Ф. 2-Б. Од. зб. 48. Арк. 12 (с. Липа Дубенського району Рівненської області).

Збирання роси. Маємо згадку з Волині про те, як колись збирали «іванову росу»: *«Обнажались, платочки совали по росі... А тую росу що збирали і душили в посудинку, то промивали очі, як болять, то дуже помагала тая роса»*⁵⁸⁹. У піснях цей факт не підмічений.

Збирання «іванових» трав та ягід також не стало предметом оспівування. Попри те, що на Поліссі це мало не головна тема розповідей при згадці про Купала, до того ж і доволі поширена пісня про це заняття (*«Пішли дівки по ягудки, молодиці по суніці»*), на Волині ця тема відсутня, як і згадана пісня.

Гойдалки. Зате на Волині, як і в Карпатах, популярна така купальська забава, як гойдання на гойдалці⁵⁹⁰. В етнографічних описах з Польщі та Білорусі є пояснення, що гойдалися заради того, щоб високим був урожай. Що вище гойдалися, то вищим буде рости льон. Із такою мотивацією на Купала, коли вже все достигло, гойдання як ритуал виглядало не дуже доречним. Скоріш за все цей день був завершальною його фазою, бо далі наставали жнива й було не до розваг. Тому й пісня про це відображає відмінну від польської мотивацію: *««Ой у лісі при горісі, при дубку Там повісив Іваньо гойдалку, Та посадив Голяну-коханку. Гойдайся, Голяно, високо, Щоб було видненько далеко, Щоб твої биндочки маяли, Щоб твої перстені сяяли»*⁵⁹¹.

Такий текст жодною мірою не відображає обрядову суть дійства. Це вже лише форма, цілком позбавлена будь-якого обрядового змісту.

Зрозуміліший інший. *«Ой у лісі, у лісочку на дубку Там висіла гойдалочка із шовку. Там братіки да сестрицю гойдали, До сестриці потихеньку розмовляли. – Ой гойдайте, братіки, високо, Zobачу я миленького далеко. Ой гойдайте, братіки, ще вище. Побачу я миленького ще ближче. Поїхав мій миленький за границю Купувати дівчині сподницю. – Куплю її сподниченьку, як рожу, Шовковими ленточками обложу. Таки своїй дівчині догожу»*⁵⁹².

⁵⁸⁹ Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 10. Арк. 25 (с. Ліски Володимир-Волинського району Волинської області).

⁵⁹⁰ Зап. в с. Ставок Володимир-Волинського р-ну та Лаврів Луцького району Волинської області.

⁵⁹¹ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 1. Арк. 47–49 (с. Лещатів Сокальського району Львівської області).

⁵⁹² Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (с. Лисиче Слаутського району Хмельницької області).

Незважаючи на волинське місце запису цієї пісні, вона має зримі діалектичні сліди подільського походження (*облѡжу, догѡджу*).

Як бачимо, купальський фольклор Волині має чітко визначений набір обрядових дійств. Деякі з них відомі і в інших регіонах України, деякі за її межами. Загалом же кожне із них має свої відповідники в загальноєвропейському кантексті. Їх можна знайти не лише або ж навіть не так у сусідніх народів, як і в віддалених географічно, що може свідчити про їхні спільні з волинянами чи й українцями загалом етногенетичні корені.

Особливістю купальської обрядовості волинян можна вважати те, що більшість обрядів мають пісенне відліострування. За пісенними текстами, які тут збереглися, легко встановити, які з купальських звичаїв відійшли в минуле або ж замовчувалися й раніше з етичних міркувань.

Наші дослідження показали, що вивчення купальських обрядів на рівні одного регіону може додати багато нового й цікавого в його загальноукраїнський портрет, зокрема і в питання генези та поширення на європейському континенті.

2.5. Купальський обряд волинян в загальноєвропейському контексті

Факт виявлення на Волині бурштинового диска з купальським сюжетом у шарах прийшлої сюди культури кулястих амфор фактично з моменту її появи на цій території змушує екстраполювати наші дослідження до інших країн Центральної та Західної Європи. Згадана культура була поширена від Ельби до Дніпра. У межах України найбільше її артефактів виявлено на Волині та Поділлі, а в межах Європи – на території Білорусі.

Перші сліди цієї культури датуються 3400 роками до н. е. На Волині й Поділлі близько 2900 рр. Більшість виявлених поселень розташовані в Білорусі. І лише одне було виявлено в с. Межиріччя Рівненської області. А між тим археологи натрапляють переважно на поховання в кам'яних скринях на високих річкових мисах. Звідти виникає враження про кочовий спосіб життя цих племен, внаслідок

чого вони на одному місці довго не затримувалися. Переважаюче скотарство у складі господарства, що базувалося на випасанні великої рогатої худоби, неабияк сприяло цьому. Втім з пантелику збивають кістки свиней, які знаходять на поселеннях. Для їх вирощування начебто потрібний рільницький доважок у господарстві. При цьому мало хто задумується над способом вигодовування лъох. Дикі свині обходяться у своєму раціоні зіллям та корінням. А перших свійських тварин вирощували в ямах, з яких вони не могли б вискочити, звідки й походить назва лъох як місце для зберігання переважно коренеплодів, на сьогодні картоплі, моркви, буряків.

Рідкісний інвентар, який знаходять на виявлених поселеннях, – шліфовані крм'яні сокири і залишки великого кулястого посуду з вушками, вочевидь, пристосованого для перенесення молока від корів. Такі самі знахідки трапляються й поза межами поселень. Поодинокі пласкі шліфовані сокири знаходять навіть на Західному Поліссі, де в цілому ця культура не набула поширення. Таке широке розповсюдження інвентарю цієї культури спровокувало серед археологів думку, що вірогідно це населення займалося ще й торгівлею бурштином. Це теж могло б сприйматися, як одна з причин його мобільності.

Тоді виникає питання, чи могли вони відзначати Купала? Ні в торгівців, ні в скотарів звичаю дотримуватися календарних свят не існувало. Адже аграрна магія, закладена в них як один із основних детермінантів святкування, на результати їхньої діяльності утилітарного впливу не мала навіть на рівні свідомості. Отже, якщо вони святкували Купала, то в тій чи іншій формі, більшій чи меншій, у них мусило існувати ще й рільництво. Тоді постає інша проблема – для осілого способу проживання необхідне житло. Тим часом слідів не тільки жител, а й звичайних поселень представників цієї культури на території України виявлено дуже мало. Хоча, з іншого боку, типові для цієї культури способи будівництва, вочевидь, успадковані від попередників – культури лінійно-стрічкової кераміки – каркасні будівлі з виплетеними з лози та обмащеними глиною стінами збереглися на всій території Волині до середини ХХ ст. Це дає підстави вважати, що тут вони були основними. З Волині ці перші аграрії цього краю в IV тис. до н.д. вирушили в похід на Балтику. Звідти виникає ще одне

питання – а чи не їхні нащадки в кінці III тис. повернулися назад із коровами і з основними характеристиками культури кулястих амфор і потіснили звідти представників культури лійчастого посуду – північно-західних сусідів трипільців. Волині колонізація цих племен торкнулася лише на крайньому заході, тобто а Прибужжі. А ці скотарські племена в побудові своїх жител уже обходилися без каркасів і виплітали свої хати не тільки лозою, але й зіллям. В капітальних спорудах не було потреби тому, що й самі поселення сприймалися як тимчасові. Пригадаймо українську народну пісню, де відображено побут таких безхатків, що сватаються до дівчат, які не уявляють, як можна жити без хати, котрі, мабуть, успадкували це від інших племен, можливо, тих же трипільців: *«Куди ж мене поведеш, якщо хати не маєш? – Підем, серце, в чужую, поки свою збудую. – Зроби хату з лободи, а в чужую не веди»*. І це ніякий не енеоліт, а недавні часи, але, вочевидь, із генетичною пам'яттю побуту далеких предків. Така технологія житлобудівництва донедавна була добре відома волинянам і не раз виручала в скрутні часи. Про це свідчить хата 1940-х років, яку виявив В. Бекало у с. Вікторяни поблизу Луцька. Вона виплетена з соломи й обмащена глиною.

Що могло залишитися від такої хати на орних землях через тисячоліття? Навіть не попіл, сама глина. Може, в цьому приховується таємниця відсутності слідів давніх поселень культури кулястих амфор?

Тоді ніхто не поставить під сумнів можливості осілого способу життя цього населення на Волині, а відтак і хліборобського доважку в структурі їхнього господарства, а звідти й можливості продукування календарної звичаєвості, однієї з основних віх якої було відзначення дня літнього сонцестояння – Купала.

Немає однозначної відповіді й на питання куди й звідки мігрували представники цих племен: з України чи Білорусі до Балтики й Дніпра чи з Балтики аж до Молдови. При цьому мало хто зважає на те, що маса поховань із проведеними ДНК-аналізами може розв'язати й цю проблему. Представникам культури кулястих амфор притаманна Y-хромосома I2a2a2. Найбільше її присутність за дослідженнями Матієсона помітна в Україні (Дереївка, Вовниги), Тут же виявлено й найдавніший її субсклад.

Виявляється, їхній геном ніяк не пов'язаний з мігрантами з причорноморських степів, у т. ч. з ямниками. Індивідами культури кулястих амфор – це нащадки європейських кроманьйонців, неолітичних мисливців, тобто автохтонне населення Європи. Більшість представників чоловічого населення цієї культури належить до гаплогрупи I2a2a1b в Україні (Ільятка) та I2a2 в Польщі (Керчково). По материнському геному помітна більша різноманітність, яка очевидно з'явилася за часів трипільців.

Більше 10 000 років мають викопні рештки гаплогрупи I2a1, знайдені в Сербії (Падіна) і в Україні (Василівка). 9500 років тому знаходимо представника I2a2a в Німеччині. Проте найбільше їх трапляється в Україні. Тож чи не інтегрувались вони спочатку в культуру рільників Кукутені-Трипілля, а після її занепаду в культуру кулястих амфор? У дослідженнях Матієсона гаплогрупа I2a2a має такий вигляд: I2a1 – 8289–7967 р. до н.е. – Україна, мезоліт, Василівка; I2a2a1b1b – 5473–5326 р. до н.е. – Україна, неоліт, Вовніги; I2a2a1b – 5500–4800 р. до н.е. – Україна, неоліт, Деріївка. Тому I2a2a1b1b мабуть і є тим північноприпонтійським степовим маркером, який передавався від місцевих мезолітичних мисливців до племен бронзового віку, що представлені в культурі кулястих амфор.



Думка щодо етнічної ідентифікації цих племен часто змінювалася. У середині ХХ століття їх вважали предками слов'ян, германців та балтійців, які на той час ще не набули своїх етнічних особливостей, а на сьогодні все частіше звучать припущення про успадкування їх питомих рис кельтами, італіками та іллірійцями. Гадаємо, що тут своє слово може мати й фольклористика. Поширення купальського обряду та специфіка основних обрядодій може пролити світло багато на що. Зокрема й побутування цього обряду на Волині має всі підстави для сприйняття його як інваріанту, принаймні для української етнічної території. Звідти важливість детальнішого вивчення цього питання в загальноєвропейському порівняльному контексті.

Основними своїми обрядодіями (вінкоплетинами, купальськими вогнями, мантичним обрядом) український обряд мало чим відрізняється від польського, литовського, німецького, навіть від шведського. У багатьох країнах Західної Європи обов'язково в цей день прикрашають квітами та стрічками деревце. Зазвичай це галузка із двох росох, яку іноді уподібнювали до людської фігури. Довкола неї молодь виводила таночки та співала пісні, які нагадують наші купальські. З тими чи іншими відмінностями подібне відбувалося по всій Європі. В останні роки чи й десятиліття частина притаманних святу регіональних звичаїв відмерла, ще якась уніфікувалася. Деякі з купальських звичаїв, подібних до українських, існують і дотепер в естонців, литовців, шведів, чехів, німців, австрійців, сербів, болгар, поляків, англійців, білорусів та ін.

Не можемо оминати тут своєю увагою найближчих північних та північно-східних сусідів. Ба більше, що навколо купальських традицій московитів та білорусів існує чимало спекуляцій.

Об'єктивність досліджень московських учених завжди залежала від того, наскільки вони дозволяли собі відійти від уготованого кліше «древнерусской купальской традиции». Тож одні описували ареал поширення купальської традиції більш-менш об'єктивно, інші ж підтягували все до т. зв. «східнослов'янської спільноти». Та найважчим випробуванням було визнати факт відсутності купальського фольклору у московитів, адже це ставило під сумнів усю їхню східнослов'ян-

ськість. Сором'язливе виправдання «було та забулося» не вважається переконливим, оскільки цілком не відповідає принципу позитивізму.

Схема таких побудов дуже добре простежується на прикладі монографії В. Соколової «Весенне-летние календарне обряды русских, украинцев и белорусов». Відштовгнувшись від згадок Купала в Густинському літописі XVII ст., написаному на Чернігівщині, і донесенні ігумена Єлізарівської пустині Памфіла псковському наміснику, свій історіографічний дискурс дослідниця поширює на малозначущі збіги у працях етнографів кінця XIX – початку XX ст. Є. Романова і П. Чубинського і навіть не торкаючись московської традиції, із перших сторінок свого огляду купальських традицій задає загальний тон твердженням про те, що «всі ці уявлення, Іванів день і попв'язані з ним повір'я, були спільні у росіян, українців і білорусів»⁵⁹³. Такий же в основному ритуал авторка помічає в південних і західних слов'янських народів та найближчих сусідів московитів – «народів Прибалтики і фінів». А далі все за знайомою схемою: «Але в XIX ст. його окремі елементи у росіян, українців і білорусів збереглися не рівномірно». І апелювання до А. Соболевського: «Північна Русь, можна сказати, утратила Купала». А щоб уявити, що вона втратила, дослідниця пропонує звернутися насамперед до українських і білоруських матеріалів⁵⁹⁴.

Згадує дослідниця й В. Пассека, який був дещо іншої думки щодо розповсюдження Купала, але в зовсім іншому контексті⁵⁹⁵.

Далі йде розлоге переказування змісту купальського обряду в записах В. Камінського, окремі ремарки від П. Чубинського і П. Іванова, А. Терещенка, О. Потебні, Х. Ящуржинського, тобто винятково український матеріал⁵⁹⁶. І хоча б один зразок московитської купальської пісні.

Особливі труднощі відчували автори підручників з фольклору на теренах Московії. Вся проблема полягала в тому, що після прослуханого теоретичного курсу студенти повинні були пройти фольклорну

⁵⁹³ Соколова В. Весенне-летние обряды русских, украинцев, и белорусов. Москва, 1979. С. 229.

⁵⁹⁴ Там само. С. 230.

⁵⁹⁵ Там само.

⁵⁹⁶ Там само. С.229.

практику, де легко могли переконатися, що ніяких «русских купальських песен» не існує, тобто «забулися» всі начисто.

Поодинокі спроби Ю. Круглова вмістити під назвою «русские обрядовые песни» перекладені українські тексти «Выйди, выйди, маладица» чи «Сегодня, девочки, Купала»⁵⁹⁷ викликала радше співчуття до намагань автора переконати студентів, що існують і московські купальські пісні, ніж довіру до їх автентики з боку дослідників фольклору.

А ось В. Анікін у своєму посібнику «Русский фольклор» обходиться короткою згадкою про купальські ритуали та їх сумнівний зв'язок саме з цим днем. Про пісні не згадує⁵⁹⁸.

Ніхто з московських радянських фольклористів не згадує й польових спостережень В. Пассека, який хоч і обачно, але водночас цілком об'єктивно, підійшов до цього питання. За його спостереженнями, святкування Купала на території імперії спостерігалось лише в Волинській, Подільській, Полтавській, Харківській, Чернігівській і Воронежській губерніях⁵⁹⁹. Усі ці терени були заселені українцями.

Показово, що в поле зору авторитетного дослідника не потрапила жодна з білоруських губерній. Хоч, зрештою, до Мінської належали й деякі західнополіські села, які також були населені українцями. Щоправда, на цих теренах купальський фольклор популярністю не відзначався і не відзначається й дотепер.

Втім повної відсутності купальського фольклору у московитів однозначно не визнав жоден зі згаданих вчених ні з імперських, ні з радянських. Окрім єдиного професора Московської консерваторії. Таким виявився українець К. Квітка. Та зі зрозумілих причин його думка не стала набутокм ні широкого кола читачів, ні навіть колег етномузикознавців.

К. Квітка категорично застерігав, що купальські свята не можна безапеляційно вважати спільним надбанням східних слов'ян: «У різних підручниках, енциклопедіях російського фольклору ви знайдете, що купальські пісні і обряди існували в Великоросії, але вони забуті

⁵⁹⁷ Круглов Ю. Русские обрядовые песни: учеб. пособие. Москва, 1982. С. 180.

⁵⁹⁸ Аникин В. Русский фольклор. Москва, 1987. С. 178.

⁵⁹⁹ Пассек В. Очерки России. Праздник Купалы. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1838. С. 93–116.

або майже забуті. Це не обгрунтована ідея. Поширення її – це чистий прояв того переконання, що колишні обряди, які спостерігались в якому-небудь куточку слов'янського народу, були пережитками обрядів що існували колись скрізь, по всій території розселення слов'ян. Це логічна помилка, в яку часто впадають історики»⁶⁰⁰.

На жаль, стаття К. Квітки, звідки взято цю цитату, не увійшла до його «Вибраних праць» навіть у 70-х роках ХХ ст., тому рідко згадується навіть у професійному середовищі. Як наслідок багато хто й дотепер не сумнівається в існуванні якоїсь східнослов'янської купальської традиції. Одначе сама вже мова більшості купальських текстів переконує в протилежному.

Не в виправдання своїх попередників далі К. Квітка пояснює, що «в великоруських місцевостях, котрі знаходяться поруч з білоруськими й українськими, існували обряди, пов'язані з передоднем Івана Купала, Відома була і ця назва. Була вона відома і де-небудь по сусідству, але великоруських купальських обрядових пісень майже не було записано»⁶⁰¹.

Цю думку вченого підтвердила й сучасна дослідниця Т. Попова. Промоніторивши бібліографічні джерела, дослідниця констатує, що «купальських пісень у російських збірниках не знайшлося зовсім»⁶⁰².

І все ж В. Соколова переконує в тому, що якщо його нема, то просто забулося. «Безперечно, що у росіян, як і в усіх слов'янських народів, був раніше розвинений купальський обряд, сліди основних його елементів збереглися ще в ХІХ ст. (а деякі дожили буквально до наших днів), але це були вже розрізнені й напівзабуті частини колись єдиного дійства. Стійко збереглися лише купання й збирання трав»⁶⁰³.

Тоді як зрозуміти наступний пасаж цієї авторки: «У росіян купальських пісень майже не було. Записи їх були зроблені в прикордонних з Білорусією й Україною областях»?⁶⁰⁴. Невже й пісні забулися?

⁶⁰⁰ Квітка К. Купальские песни. *Архив центрального музея музыкальной культуры России им Глинки (МГ)*. Ф. 275. Оп. 29. Л.1–2.

⁶⁰¹ Там само. Арк. 8–9.

⁶⁰² Попова Т. Купальские песни в русской певческой традиции. *Памяти К. Квитки*. Москва, 1983. С. 66.

⁶⁰³ Соколова В. Весенне-летние обряды русских, украинцев, и белорусов. С. 246.

⁶⁰⁴ Там само.

Саме так мусило б статися, бо як інакше? Мусили бути, на переконання вченої, як і купальські вогнища: «Нема, звичайно, підстав припускати, що в росіян у давнину не було іванівських вогнищ, які так яскраво горіли по всій Європі. Але вони, вочевидь, давно забулись»⁶⁰⁵.

Поодинокі місця поширення обрядів, схожих на купальські, серед московитів В. Соколова, посилаючись на різні джерела, вказує в місцях проживання українського населення або ж на пограниччях з Україною та Білоруссю⁶⁰⁶. До того ж трапляються вони локально, суцільних ареалів поширення взагалі не спостерігається.

23 червня напередодні Івана-травника Аграфена-купальниця, релігійне свято, яке відкриває купальний сезон. У московитів та білорусів купанням закінчувалися святкування. В українців, купалися на смерку, ще до того, як стрибати через вогонь, наполягає П. Чубинський⁶⁰⁷. Такої ж думки був і П. Іванов, вважаючи, що купання відбувалося до того, як стрибати через вогонь⁶⁰⁸.

Стан поширення окремих обрядодій, які нагадують купальські, В. Соколова, називаючи їх іванівськими, хоч Іван і Купало – різні свята, тому й звичаї в них різні, подає доволі об'єктивно. Проблеми починаються там, де потрібно мотивувати факт їхньої відсутності. Авторка дуже об'єктивно фіксує бідність московитських іванівських традицій. Проте знаходить єдине можливе для такого стану пояснення – «забулося». Зрештою вже сама назва праці «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов» (Весняно-літні календарні обряди росіян, українців і білорусів) націлює на те, щоб показати існування спільних, а не відмінних традицій. А те, що це можливо, за задумом В. Соколової, мав би переконати факт, що наприкінці ХІХ ст. купальських пісень молодь не знала й у селі поблизу Херсона, чому нібито сприяло переслідування цього звичаю священником⁶⁰⁹.

⁶⁰⁵ Соколова В. Весенне-летние обряды русских, украинцев, и белорусов. С. 244.

⁶⁰⁶ Там само. С. 242–243.

⁶⁰⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряжённой императорским Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872. С. 196.

⁶⁰⁸ Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. 1907. С. 156.

⁶⁰⁹ Соколова В. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. Москва, 1979. С. 237.

Втім, якщо пригадати, коли і ким заселялися Херсон і його околиці особливо з кінця XVIII ст., то цілісної купальської традиції там могло й не існувати. З іншого боку, якщо екстраполювати цю ситуацію на терени Московії, то може скластися враження, що населення цих територій найбільше піддавалося впливу священників, тому й не зберегло давньої традиційної культури. Хоч насправді усе якраз навпаки.

Що виходить із того, коли купальська пісня залітає до московитів. К. Квітка показав наочно, продемонструвавши запис тексту із с. Солдатське на Сумщині: *«Да нычне Купалы, завтра Иваны, Купала на Йвана, Да купался Иван, да у воду упал, Купала на Йвана! Да купался Денис, да на витке повис...»*⁶¹⁰. Зрозуміло, що це не більше, ніж недолуга спроба якогось москаля заспівати по-українськи.

Подібні зразки вже з 30-х років XX ст. появилися і в «білоруському» фольклорі: *«Гдзе Купала начавала»*, *«Проці Йвана ночка мала»*, *«А у Йвана три гароди»*, *«Чия рута за вадою»*⁶¹¹. Хоч на відміну від московитів, у білорусів існують і власні купальські пісні та обряди, які не мають аналогів в українців. Та все ж пісенних текстів досить мало.

Внесок білоруських учених А. Богдановича, А. Сержпутовського, А. Лиса, Г. Тавлай, Г. Бартошевич, О. Наталевич в дослідження купальських традицій доволі вагомий. Однак брак пісенних текстів іноді заводив і їх на «чужу територію». Адже особливо «радянському» поколінню важко було проігнорувати те, що було зроблено попередниками, класиками білоруської фольклористики. Адже ще в позаминулому столітті П. Безсонов визнав білоруськими та долучив без будь-якої обробки до своєї збірки білоруського фольклору масу українських текстів⁶¹².

Перед білоруськими радянськими фольклористами стояло завдання якомога більше наповнити фонди білоруської народної творчості, щоб вона нагадувала щось середнє між московитською і українською. Якщо ж якесь явище відсутнє, створити або ж просто украсти, як це

⁶¹⁰ Завальнюк А. Українські літні обряди та пісні. Вінниця, 2008. С. 275.

⁶¹¹ Там само. С. 83.

⁶¹² Бессонов П. Белорусские песни. Москва, 1871.

робив П. Безсонов. А ось послідовники Г. Цітович, В. Захарова, М. Гайдук пішли далі. Вони переклали на білоруську мову мало не весь український фольклор Берестейщини й Підляшшя, чим навіть спровокували появу такого терміну, як «піснекрадство». Втім для купальських пісень вони великої шкоди не завдали. У збірнику В. Захарової на переклад потрапило лише кілька пісень, а в виданні М. Гайдуга «Песні Беласточчыни» (1997) немає жодної купальської пісні. Усе через непопулярність купальської обрядовості на заході Полісся. І що далі на північ, то вона бідніша.

І все ж у багатьох московських виданнях, у В. Соколової в тому числі звучить переконання, що білоруський купальський фольклор, на думку багатьох учених, відзначається особливою архаїчністю⁶¹³. Думка не нова. А спровокована вона найбільшою мірою описом А. Богданоовича обряду, виявленому в Борисовському повіті, в якому дівчина-купалка з зав'язаними очима обирає під час святкувань собі пару для злягання. Відбувалося це так: Купальниця починала вибирати собі хлопця «до пари». В давні часи брали того, хто трапиться, тепер же умудряються вибрати чи жениха, чи того, хто подобається, тому хлопці зазвичай подають голос, перекидаючись жартами, часто дуже нескромними. Далі етнограф зазначає, що йому доводилося чути від «шанувальників старовини і отчих переказів» осуд такій новизні: «бери того, хто трапиться, на те й стародавній звичай». Після того з купальщиці знімали покривало й вішали через плече, як на весіллі⁶¹⁴. Втім сам А. Богданович пише, що в інших місцевостях цього звичаю не спостерігав. Просто палять вогнища, часто з різних відходів і непридатних речей, співають пісні, стрибають через вогонь і, користаючи з темряви, мало-помалу закохані пари розходяться⁶¹⁵.

«Кажуть, що в ніч на Купала ні жінки, ні дівки не вважають за гріх мати стосунки з чужими чоловіками чи з хлопцями»⁶¹⁶.

⁶¹³ Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. Москва, 1979. С. 238.

⁶¹⁴ Богданович А. Пережитки древнего мирозерцания белорусов. Гродна, 1895. С. 118–119.

⁶¹⁵ Там само.

⁶¹⁶ Сержпудоўскі А. Прыхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск, 1930. № 1071. С. 103.

Мало чим відрізнявся на початок ХХ ст. від цього переліку й дійств і західнополіський обряд – від ритуального збору мотлоху на вогнище і статичного(без хороводів) виконання пісень. Але в піснях збереглася згадка й давнього звичаю поділити ложе «в білих лозах», з тим, хто вже трапиться: милий чи немилий.

Загалом же білоруський обряд мало чим нагадував волинський. Починався він з того, що хлопці розкладали вогнище, приносили куплену в складчину горілку, дівчата смажили яєшню з принесених з дому яєць. Коли все готове, сідали навколо вогнища і закушували. Потім запалювали старе колесо, облите дьогтем і настромлене на жердину і вбивали жердину в землю так, щоб колесо горіло високо, і тільки тоді, взявшись за руки, танцювали і співали купальських пісень⁶¹⁷. Принаймні так відбувалося наприкінці ХІХ ст.

Відрізняється від волинського, як і від українського в цілому, й опис купальського обряду в білорусів початку ХІХ ст. На Білорусі, як свідчить Л. Голембйовський, після заходу сонця вбивали в землю кілка, обкладали його соломою і кострицею конопель а до вершка прив'язували пук соломи. Той пук називався *купала*. Коли смеркне, підпалювали його. Вмить прибігало багато селян і селянок, несли в руках березові дрова, з ними тричі обходили стос і кидали в вогнь зі словами: «Щоб мій льон такий високий уродив, як та березина, як на стос кинута»⁶¹⁸. Та все ж купальських пісень, які подає О. Кольберг із записів як Л. Голембйовського, так і Р. Зенькевича, у білорусів обмаль⁶¹⁹.

Водночас у Волинській губернії, за описом В. Кауна, тільки й того, що ходили по вулицях і співали пісень, які за змістом мало стосувалися свята⁶²⁰.

І все ж багато хто з білоруських етнологів (етнографів і фольклористів) толерує думку, що саме в білорусів існують найархаїчніші про-

⁶¹⁷ Богданович А. Пережитки древнего мирозерцания белоруссов. Гродна, 1895. С. 115.

⁶¹⁸ Gołębiowski Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach: umieszczony tu kulig czyli szlichtada, łowy. Warszawa, 1831. S. 298–299.

⁶¹⁹ Kolberg O. Dzieła wscystkie. T. 52. Białorus. Poliesie, S. 126.

⁶²⁰ Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. Москва, 1979. С. 247.

яви купальських святкувань. Якщо ж подивитися на стан купальської обрядовості неупереджено, то переважна більшість її обрядових дій стосується розпалювання вогнищ. Ця тема превалує і в обрядовій пісенності. До того ж у піснях не обов'язково одного, може бути й кілька («А там на горке кастры гараць»⁶²¹). Така відособленість громад жодним чином не корелюється з думкою Г. Бартошевич про усезагальність купальського збору в білорусів, яка в українців спостерігається лише на Волині. І саме в цьому дослідниця вбачає особливий архаїзм купальської обрядовості⁶²². Усепоглинаюче значення вогню як основного купальського атрибуту забезпечило йому домінування і в самій його назві («Гарэла купала ясенька»⁶²³, «Ой у Заніўі на выгані, там хлоцы клалі тры купалы»⁶²⁴).

Особливістю купальського фольклору білорусів постає його християнізація. Вона призводить до того, що сам Купала постає християнським святым і разом зі святими Яном, Петром та Іллею беруть участь у святкуванні нарівні з дівчатами та хлопцями. Такий симбіоз християнства з давніми дохристиянськими віруваннями можна вважати аналогом того двовір'я, яке притаманне деяким українським колядкам. Проте назвати це особливо давнім явищем не випадає.

Такий стан речей в білоруському купальському фольклорі слабо корелюється з думкою білоруських учених ХІХ ст. про особливу архаїчність білоруського фольклору загалом. Попри те після актуалізації В. Соколовою ця теза набула однозначності серед сучасних білоруських дослідників цього питання⁶²⁵. Втім купальська обрядовість білорусів не має навіть того відображення в піснях, що українська і волинська зокрема. Абсолютну перевагу білоруський купальський

⁶²¹ Купальскія і пятровскія песні. Мінск, 1985. № 58.

⁶²² Барташэвіч Г. Каляндарная абрадавая паэзія беларусаў. Да праблемы міжэтнічных і міжжанравых сувязей: Дыс. на атрым. вучон. ступ. д-ра філал. навук: 10.01.09 / АН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. Мінск, 1993. С. 240.

⁶²³ Купальскія і пятровскія песні. Мінск, 1985. № 78.

⁶²⁴ Там само. № 82.

⁶²⁵ Дет. Про це: Бартошевич Г. Календарна обрядова поезія білорусів. До проблеми міжетнічних і міжжанрових зв'язків: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук: Київ, 1994; Каляндарная абрадавая паэзія беларусаў. Да праблемы міжэтнічных і міжжанравых сувязей: Дыс. на атрым. вучон. ступ. д-ра філал. навук: 10.01.09 / АН Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. Мінск, 1993.

фольклор має в оповідках на тему відьмарства. Проте це не дуже архаїчний пласт традиційної культури, а радше відгомін уявлень середньовічної інквізиції.

Водночас, як відзначають дослідники, в білорусів немає купальського деревця, аналогічного українському⁶²⁶. Не поширене й ворожіння на вінках, відоме багатьом європейським народам. І останній аргумент – за умови пріоритетності купальських обрядів в білорусів на українській території вони мусили б мати такий же пріоритет на сусідньому з Білоруссю Поліссі. Проте ситуація прямо протилежна. Більшість відомих на Волині обрядів на Поліссі відсутні.

Попри те плідні потуги з наповнення фондів спровокували в середовищі білоруських фольклористів думку навіть про білоруську генезу купальської обрядовості взагалі, оскільки перелік їхніх купальських обрядодій начебто перевершує всі інші. Однак кількість автентичних білоруських пісень змушує сумніватися в цьому. Науково найдостовірніший з нашого погляду збірник Я. Чачота та братів Тишкевичів, виданий 1846 р. налічує лише 14 текстів цього жанру⁶²⁷. Вони дійсно можуть вважатися білоруськими, тому що відрізняються і метрикою, і навіть фабулами. Із таким фондом відстояти б право на існування білоруської купальської традиції взагалі до того як її почали наповнювати в 70-х роках ХХ ст. обрядами різного походження, які впроваджували в життя силами культпрацівників. Сильним аргументом, який дає таке право, можна вважати окремі унікальні обрядодії, описані А. Богдановичем. У них дійсно можна вбачати винятково давнє походження і власна купальська обрядова традицію в білорусів. Як і українська, вона не унікальна, бо багато схожого, що з однією, що з іншою, зокрема в обрядовій сфері можна спостерігати в польській, словацькій, чеській, румунській, словенській, болгарській, грецькій, литовській, фінській, шведській, британській, шотландській, французькій, бельгійській, голландській обрядових традиціях. Важче знайти в них відповідники купальських пісень, адже окрім усього не всі обряди, аналогічні українським чи білоруським, у них приурочені до дня літнього сонцестояння.

⁶²⁶ Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. Москва, 1979. С. 240.

⁶²⁷ Фальклор у записках Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мінск, 1997. С. 36–43.

Не всюди пам'ятають купальський обряд і на Волині. Можливо тому, що з найдавніших часів традиція не сформувалась остаточно, а в пізніші сюди прийшло інше населення, для якого подібні святкування були не характерні. Такими могли виявитися, до прикладу, балтські племена, а ще швидше – переселенці з Полісся, де купальські обрядодійства особливо не культивувалися. І все ж на Волині відсутність згадок про відзначення Купала радше рідкість, ніж закономірність.

У межах усієї території етнографічної Волині Купала святкують однаково: плетуть та пускають на воду вінки, вбирають купальське деревце, яке потім топлять (рідше спалюють), розпалюють вогнище та стрибають через нього (у деяких місцевостях через кропиву), спостерігають за «грою сонця», співають пісні, деінде водять хороводи. Згадані дійства майже нічим не відрізняються від тих, які описує в «Синописі Руської історії 1679 року» німець за походженням І. Гізель⁶²⁸. І хоч в основу описів народних свят окремих церковних авторів лягали описи їхніх попередників, через настільки точне відображення саме волинського варіанту купальської обрядовості в його праці важко уявити, що автор не був добре обізнаний з волинськими купальськими традиціями. Впевненості для такого припущення додає факт ректорства І. Гізеля на початку своєї духовної кар'єри в школі при Гощанському монастирі. Зрештою, постать І. Гізеля могла й не мати в цьому визначального значення, оскільки сам «Синопис» праця колективна. Тому серед її укладальників в Києво-Печерській лаврі було достатньо ченців, які добре знали на місцевих традиціях. Та справа не авторстві праці. Для нас важливий факт, що через майже три з половиною століття в цьому плані мало що змінилося.

На пам'яті опитаних у 80–90-х роках етнофорів найпопулярнішим на Волині, як і в інших регіонах не тільки України, а й Європи, за винятком гірських районів, був мантичний обряд. Ворожіння на вінках було однією з фінальних частин свята. Окрім Волині він побутував на Полтавщині, Поділлі, Поліссі, центральному Правобережжю, центральному та східному Лівобережжю України⁶²⁹.

⁶²⁸ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?». *Поліська дома*. Вип. 3. С. 47.

⁶²⁹ Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ, 1990. С. 46.

Проте, як показують польові записи з етнографічної Волині, найчастіше очевидці згадують не ворожіння на вінках, не купання, не стрибання через вогонь, а вбирання «купайлиці».

На особливу увагу заслуговує випадок, коли те дерево «робили як людину, прикрашали вінками, перев'язували перевеслом, вбирали квітками» Врешті-решт палили і перескакували через той вогонь⁶³⁰.

Вже сама альтернатива спалення або ж розламування з метою принесення на поле без додаткових когнітивних медіаторів не може вважатися рівнозначною.

Зауважимо, що пісня, якою супроводжувався цей ритуал, була далека від його змісту, а особливо прокреативної функції, спрямованої на аграрну сферу: «*Купайла треба купати, У воді добре сховати*»⁶³¹. *Сховати* в такому контексті всеодно, що *поховати*. Отже, обряд сприймався як субституція поховального.

Нам уже доводилося звертати увагу на те, що обрядова практика, пов'язана з купальським деревцем, багатша, ніж та, де використовувався лялька. З суто формального боку можна припустити, що потоплення чи спалення ляльки – це спрощений варіант колишнього русального обряду відправлення родового посланця до померлих родичів, яким, як відомо, належав пріоритет опіки над забезпеченням необхідними благами живих. У русальній обрядовості функції, аналогічні вбраному деревцю, виконує вбрана в зелень дівчина-«куст», обрядові дії з якою збереглися на українсько-білоруському пограниччі. Купальський обряд обходиться без вбирання дівчини в зелень. Типологічні пріоритети як з боку одного ритуалу, так і з боку іншого врешті-решт дозволяють зробити висновок, що будучи пов'язані з одним і тим же культом – культом предків, вони обидва сформувалися на різних територіях⁶³². В багатьох країнах Західної Європи русальний обряд, аналогічний нашому «кусту», відомий як «майське дерево». Не менш відоме воно й на півночі Європи. У Швеції в Іванів день (Midsommar) ходять навколо «майського деревця» так само, як і в

⁶³⁰ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 79. Арк. 79 (с. Угринів).

⁶³¹ Климець Ю. Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян. *Проблеми слов'янознавства*. 1999. Вип. 50.

⁶³² Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?». *Поліська дома*. Вип. 3. С. 84.

Україні на Купала⁶³³. Але тут ця традиція нав'язана християнським відзначенням св. Івана і має лише тисячолітню історію. Чи святкували щось подібне раніше, невідомо. Та й саме відзначення в ритуальному плані дуже бідне. В Норвегії також встановлюють **майське деревце** – majstang – стовбур сосни з поперечиною зверху, на яку вивішують вінки⁶³⁴. На Волині подібна практика помічена лише в західній частині⁶³⁵. І то чи вона не запозичена, бо село, в якому це виявлено (колишня назва Порицьк), відоме своїми культурними зв'язками з багатьма країнами Європи з того часу, як воно належало відомому землевласнику-меценату і просвітителю Тадеушу Чацькому.

У Фінляндії на Юханнуса лопарі прикрашали стовпа, навколо якого танцювали. У них він символізував літо, без будь-якого стосунку до культу померлих родичів. Схоже, що цей народ запозичив від сусідів лише форму свята без усвідомлення його змісту. Фіноугорська спільнота саамів прийшла в Європу з Уралу в IV тис. до н. е.

У багатьох країнах Європи на той час вже існував культ предків з аграрною магією як його практичною основою, Чи дотримувались його на Уралі, не відомо. Скоріше ні, бо там на той час імовірно ще переважали шаманські практики, обернені до поклоніння духам природних стихій. У Німеччині, де культ предків мав своє місце з найдавніших часів, ходили з «майським деревом», як у нас із «кустом» під час цвітіння жита, а спалювали його на Йогана⁶³⁶.

В Італії подібне кілька десятиліть тому відбувалося напередодні 1 травня. Хлопці з дівчатами йшли до лісу на нічну прогулянку. Там виривали з корінням якесь дерево (бука, сосну, ялину) і встановлювали його на сільському майдані. До верхівки підвішували подарунки у вигляді шинки, сардельок, солодоців, домашньої птиці. Молодь веселилась навколо дерева, а хлопці змагались, хто вилізе на верхівку й дістане приз⁶³⁷.

⁶³³ Preubler Y. Tanz in dem Mittsommer. Feicr der Jahres in Schweden. *Neues Deutschland*. 1973. 30. VI, S. 16.

⁶³⁴ Fehrle E. Feste und Volksbrauche im Jahreslauf europaischer Volker. Kassel, 1955, S. 171.

⁶³⁵ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 112. Арк. 10 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області).

⁶³⁶ Fehrle E. Feste und Volksbrauche im Jahreslauf europaischer Volker. Kassel. 1955, S. 156–160.

⁶³⁷ II Folklore. Tradizioni, vita e arti popolari. Milano, 1967. P. 30–31.

Подібно святкували й у Британії. Напередодні свята Белтан, яке так само відзначалося 1 травня, молодь зазвичай відправлялась у ліс «збирати май» (to go a maying). Найдавніший опис цього звичаю, датується XIV ст. Його зробив письменник Чосер. Але найпотаємніші сторони цього походу розкриває пуританський письменник XVI ст. Філіп Стейбс. За його описом мешканці кожного села збиралися всі разом незалежно від віку і статі і йшли всі разом чи окремими групами в гори, одні – в одне місце, інші – в інше. Там розважались цілу ніч, а на ранок поверталися, несучи з собою берізки й гілки дерев, щоб прикрасити місця своїх зібрань. Звідти хіба кожна третя дівчина повертається, не втративши невинности.

Можливо, до цього часу це й було головною метою святкування. Заготівля зелені лише виправдовувала можливість усамітнення різностатевих молодих людей шлюбного віку. За цих обставин описаний звичай своєю суттю дуже нагадує ініціацію. В народних казках багатьох європейських народів, перш ніж віддати свою дочку заміж, батько відвозить її до лісу, де їй обов'язково трапляються «недобрі» хлопці. І тільки від її поведінки залежатиме, складеться в подальшому шлюб чи ні.

На етнографічній Волині свідоме сприйняття дівчатами необхідності такої участі згадується лише в пісні, де *«дівчата ходять, білу лозу ложать»*, та загадують хто на неї ляже.

Не втрачає своєї шлюбної символіки принесене з лісу деревце і в чехів. У них на Юрія кожен хлопець ставить його перед хатою своєї дівчини. За свідченням середньовічних джерел встановлений дівчині «май» був своєрідною шлюбною пропозицією, яка визнавалась навіть у судовому порядку⁶³⁸.

Не виходить за межі західної частини Волині спосіб **збирання господарського непотребу** на купальське вогнище, який зносять на під лаштованих під носилки тичках у с. Поздимир на узбережжі Західного Бугу: *«Под вечор перед Йваном Купала діти більши й менчи ходили по кутку села, де вони живут, з тичками. З ідного кінця хтось*

⁶³⁸ Zibrt C. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha, 1950. S. 268.

нисе тичку й з другого. Підходили до кожної хати й кожен хазяїн мав шось дати: чи коробку стару, чи якась латтє. Ну, хто шо мав нипотрибне. Діти весь вечор ходили й кричали: «Доруба – Доруба – Доруба». Обийшли того кутка, йдуть за село, там їх ждали вже старийши люди. Розкладали велики вогонь. Співали хлопці й дівчата всяки писні, танцювали. А коли вогонь робився менчи, то скакали через вогонь. Всі вже вночи розходились, а хлопці й дівчата були геть до ранку⁶³⁹.

Цей оригінальний звичай, крім Волині, ніде більше на території України не згадується, за винятком хіба що сусіднього Західного Полісся в районі Ковеля і Ківерець. Водночас у багатьох європейських країнах це загальноприйнята норма. А найближчу паралель до нього можна знайти у бельгійців. І навіть примовка в них подібна. Там хлопці вигукують: «Дрова, дрова, заготовляєм дрова для святого Яна»⁶⁴⁰.

Попри те, що на Волині цей обряд для українського середовища становить регіональну особливість, у багатьох країнах західної Європи він вважається національною традицією. Це стосується Італії («хмиз для нього збирали всім селом»⁶⁴¹, Франції⁶⁴², Бельгії⁶⁴³, Голландії⁶⁴⁴, Великобританії⁶⁴⁵, Румунії⁶⁴⁶. Тільки там вогнища, аналогічні нашим купальським, розпалюють не в ніч літнього сонцестояння, а в першу неділю Великого посту, на Великдень або 1 травня⁶⁴⁷. У Франції, де подібне відбувалося в «жирний вівторок», паливо для загального

⁶³⁹ Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 100. Арк. 18 (с. Поздимир Радехівського району Львівської області).

⁶⁴⁰ Spicer D. C. Festivals of Western Europe. New York, 1958, p. 13; Schrijnen J. Nederlandsche Volkskunaen, dl. I. Zutphen, 1930.

⁶⁴¹ II Folklore. Tradizioni, vita e artipopolari. Milano, 1967, p. 30–31.

⁶⁴² Van Cennep A. Manueldefolklorefranjaiscontemporain, t. I. Paris, 1947, part 3, p. 1005–1026 (с. 36–37).

⁶⁴³ Schrijnen I. NederlandscheVolkskunde, dl. I. Zutphen, 1900, biz. 166–168; 2-te Auflage. LeipzigundBerlin, 1920, S. 32; Kruizinga H. LevendefolkloreinNederlandenVlaanderen. Assen, 1953, p. 74.

⁶⁴⁴ Schrijnen J. Nederlandsche Volkskunaen, dl. I. Zutphen, 1930, p. 183–185.

⁶⁴⁵ McNeill F. McNeill F. th e silve>bough, v. 2. Glaseou 1959, p. 57; CrantHighlandfolkways. Edinburgh, 1957, p. 66.

⁶⁴⁶ Parvan V. Dacia, Civillzaflil estravechidinre – giunele carpato-danubiene. Bucurefti, 1937, p. 18; Petrescu Paul. Folclorul fiarta populara romaneasca. Bucurefti, 1968, p. 30.

⁶⁴⁷ Van Gennep A. Manueldefolklorefranjaiscontemporain, t. I. Paris, 1947, part 3, p 1005–1026 (с. 36–37).

вогнища повинна була виділити кожна сім'я⁶⁴⁸. В Бельгії й Голландії вогнище палили напередодні Великодня, а за добу до цього діти ходили від хати до хати, випрошуючи дрова для вогнищ, хто не давав, того вимащували сажею⁶⁴⁹. У Великобританії паливо для вогнищ збирали всі члени общини напередодні Белтона, свята, яке відзначали 1 травня⁶⁵⁰. І тільки в Греції⁶⁵¹, Австрії⁶⁵², Шотландії⁶⁵³ та Бельгії⁶⁵⁴ дрова на загальне вогнище збирали й до дня св. Яна чи Йогана (в Австрії). До того ж в Австрії маленькі вогнища розпалювала й кожна сім'я у себе в дворі⁶⁵⁵. І тільки в Голландії і Бельгії, «збираючи паливо, молодь співала пісні з побажанням гарного врожаю»⁶⁵⁶, що більше нагадує нашу колядну традицію.

Як підказує здоровий глузд, дрова з усього села, хай навіть для ритуального вогнища, не могли збирати по поліну там, де їх було удосталь, тобто в лісовій зоні. Не збирали їх і в степовій, де палили соломі («Допалимо соломоньку та й підемо додомоньку»). Тому де ще, як не в лісостеповій зоні, до якої належить і Волинь, було започаткуватися такому звичаєві? Звісно, йдеться не абсолютний локальний пріоритет, а лише про входження до масиву, в якому такий спосіб забезпечення паливом був актуальним.

Волинський варіант забезпечення паливом мало чим відрізняється: *«Звечора хлопці крали по селі поліна для вогню, Люди, що йшли на свято (а йшли всі) теж несли дрова»*⁶⁵⁷.

⁶⁴⁸ Van Gennepe A. Manueldefolklorefranjaiscontemporain, t. I. Paris, 1947, part 3, p. 1005–1026 (с. 36–37).

⁶⁴⁹ Schrijnen I. Nederlandsche Volkskunde, dl. I. Zutphen, 1900, biz. 166–168; 2-te Auflage. Leipzigund Berlin, 1920, S. 32; Kruizinga J. H. Levende folklorein Nederlanden Vlaanderen. Assen, 1953, p.74.

⁶⁵⁰ McNeill F. McNeill F. The silver bough, v. 2. Glaseou 1959. P. 57; Crant Highlandfolkways. Edinburgh, 1957, p. 66.

⁶⁵¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. Москва, 1978. С. 272.

⁶⁵² Burgstaller E. Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberosterreich. Salzburg, 1948. S. 113–114 (144).

⁶⁵³ MacNeill F. The silver bough, v. II. London, 1959. P. P. 89 (71)

⁶⁵⁴ Spicer D. C. Festivals of Western Europe. New York, 1958. P. 13; Schrijnen J. Nederlandsche Volkskunde, dl. I. Zutphen, 1930, biz. 236 (58).

⁶⁵⁵ Burgstaller E. Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberosterreich. Salzburg, 1948. S. 113–114 (144).

⁶⁵⁶ Schrijnen I. Nederlandsche Volkskunde, dl. I. Zutphen, 1900, biz. 166–168; 2-te Auflage. Leipzigund Berlin, 1920, S. 32; Kruizinga J. H. Levende folklorein Nederlanden Vlaanderen. Assen, 1953, p. 74.

⁶⁵⁷ *Архів ІКА*. Ф. 2А. Од. зб. 1 (с. Вербa Володимир-Волинського району Волинської області).

У чехів і словаків основою для вогнища служив високий стовп, оповитий соломою, у яку натикали багато сухих гілок. У Швейцарії також встановлювали в цей день жердку, обкручену пуками сіна та старими віниками, які під час свята підпалювали.

У південній частині Польщі за селом на вигоні вкопували дерево, на вершину вдягали великий вінок із польових квітів. Це дерево згодом мало послужити стрижнем для святоянського вогнища⁶⁵⁸.

У ряді місцевостей Словенії вогнища нагадували наші: звалені в купу дрова, сухе гілля, віття й кора; у середину вставляли дерево, прикрашене вінками і стрічками.

Вивищували вогнище, як про це згадується в волинській купальській пісні, в більшості низинних місцевостей, порослих лісом, у чому багатьма дослідниками вбачається сигнальна функція таких вогнів.

У південно-західній частині Волині та на Слобожанщині існував звичай запалювати вогнища перед хатою. Можливо, як апотропеїчний засіб від усього злого, оберіг від відьом. Цим волиняни нічим не відрізняються від шотландців⁶⁵⁹ та австрійців⁶⁶⁰.

Апотропеїчне значення вогнищ, аналогічних нашим купальським, спостерігається на півночі Європи. Лопарі на півночі Скандинавії на Юханнуса палять вогнища серед оленячих стад, обкуррюючи їх від злих сил, чарів і хвороб. У них із цього дня починається літо. Зрештою, щось подібне існувало і в наших гуцулів-вівчарів. Це налаштовує на думку про скотарське походження ритуальних багать.

На Волині купальський вогонь не популярний не лише в обрядовій частині свята, а й не згадується у піснях. Мабуть, тому, що тут більше, ніж будь-де збереглася чи то пак утвердилася дівоча специфіка святкування. Через це у східній частині Волині дівчата закінчували свій обряд потопленням «купайлиці» ще за дня. На цьому святковому дійстві вичерпувалось, тож вогонь, який усе-таки найчастіше використовувався тут для освітлення, був ні до чого. І все ж у центральній частині регіону його палили. В районі Крем'янця та Білогір'я зазвичай

⁶⁵⁸ Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Litowskiej. Warszawa. T. 5. S. 315.

⁶⁵⁹ Chaunder Ch. A year book of folklore. London, 1959, p. 100.

⁶⁶⁰ Burgstaller E. Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberosterreich. Salzburg, 1948, S. 113, 114.

навіть спускали з пагорбів у річку обвиті клоччям і соломою запалені колеса, подібно до того, як це відбувалося в Шотландії⁶⁶¹, Вельсі⁶⁶², Франції⁶⁶³, Італії⁶⁶⁴. А ось ритуальне значення самого вогнища на Волині не проявляється. Тому й розпалювали його, де попало – не тільки біля річки, а й «*десь на дорогах*». Попелу з нього ніхто не стеріг. Перескакували через вогонь тільки хлопці і то наче заради розваги, бо деякі «*і чириз річку пробували скакати*»⁶⁶⁵.

Так само поодинці стрибали через вогнища в Греції, де кожен, хто стрибав, загадував своє бажання до св. Івана⁶⁶⁶. Так само і в Італії⁶⁶⁷. **Порізну стрибали** на о. Майкланд в Великобританії⁶⁶⁸. А ось у Франції вже перескакували попарно, причому не тільки потенційні сімейні пари, а й куми⁶⁶⁹. Повний аналог українському цей звичай має лише у Франції. У Верхній Саксонії, де **стрибали парами** і реальність майбутнього шлюбу вгадували по тому, розчепляться руки чи ні. Якщо під час попарного перестрибування через вогонь руки не розімкнуться, вважалось, що любов зміцніє і в цьому році пара одружиться⁶⁷⁰. А ось якщо під час такого перестрибування плаття зачепить полум'я, це вважалось недобрим знаком. В інших місцевостях навпаки – якщо не зачепить, то дівчина цього року не завагітніє⁶⁷¹. Подібні повір'я мають доволі широке розповсюдження й на території України.

Одну зі схожих прикмет мантичного характеру, що стосувалася тільки тих хлопців, які стрибали по одному, нам вдалося виявити і серед волинян: «*Котрий пирискочить – то вжениться, котрий ни пирискочить, вскочить в вогонь – ше буде нежонатий*»⁶⁷².

⁶⁶¹ MacNeill F. The silver bough, p. 89.

⁶⁶² Ibid. P. 90.

⁶⁶³ Saignolle Cl. Le folklore de la Provence, p. 226; Van Cennep A. Manuel de folklore..., t. I. IV, p. 1931–1963.

⁶⁶⁴ Toschi P. Invito al folklore italiano. Roma, 1963, p. 206.

⁶⁶⁵ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 120. Арк. 43 (с. Городище Ківерцівського району).

⁶⁶⁶ Megas C. Greek calendar customs. Athens, 1963, p. 134.

⁶⁶⁷ Azara M. Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alia tomba. Roma, 1968, p. 168.

⁶⁶⁸ MacNeill F. The silver bough, v. II. London, 1959.. p. 91–92.

⁶⁶⁹ Seignolle Cl. Le folklore de la Provence. Paris, 1967, p. 228–229; Van Cennep A. Manuel de folklore..., t. I. IV. p. 1867–1871; Varagnac A. Civilisation traditionnelle et genres de vie. Paris, 1948, p. 74.

⁶⁷⁰ Worlerbuch der deutschen Volkskunde, S. 357.

⁶⁷¹ Fehrle E. Feste und Volksbrauche im Jahreslauf europaischer Volker. Kassel. 1955, S. 156–160.

⁶⁷² *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 32. Арк. 15 (с. Старосілля Іваничівського району).

Перестрибування через вогонь разом з купанням, на думку М. Костомарова, були для слов'ян-язичників тим, чим зараз є вінчання. Втім у вінчальному обряді вогонь відсутній, інша справа, коли йдеться про весільний в цілому. Не всюди його палять і в день літнього сонцестояння. Нема таких вогнищ у частині Німеччини, в Бельгії, Голландії. Проте, серед учених побутує думка, що в цих країнах їх замінили звичайні свічки, які запалюють у хатах у день свята⁶⁷³. Таке ж переформатування колишнього весільного вогнища відіграють свічки під час вінчання.

Водночас у більшості ж європейських країн ритуальні вогнища вважаються невід'ємною частиною відзначення дня літнього сонцестояння.

Обрядова практика **розпалювання вогнищ** у найкоротшу ніч відома в південній Польщі, Чехії, Словенії, Швейцарії, Великобританії, Голландії, Італії, Іспанії, Греції, Албанії, Норвегії, Швеції, Фінляндії, Естонії. Головним елементом йоганівської обрядовості вони були і в Німеччині. У Великобританії святожанські вогнища горіли цілу ніч на перехрестях доріг, на пагорбах, на майданах, в шотландських містах перед кожним будинком⁶⁷⁴. Зрештою – як і в частини волинян. Палили їх у Голландії, Італії, Іспанії, Греції, Албанії, Швейцарії (в цій країні ритуальні вогні поширені лише деінде і то під впливом німців, французів та італійців), головним елементом йоганівської обрядовості вони були в Німеччині. Причому в ХІХ ст. у південній частині Німеччини переважали йоганівські, в північній – великодні. Відоме також їхнє розповсюдження в Норвегії, Швеції, Фінляндії, у Франції (переважно в Ельзасі – регіоні, що межує з Німеччиною й Швейцарією). Відсутні вони тільки на південному узбережжі фінської затоки, у вепсів Фінляндії були поширені не всюди, традиційними були лише в східній Фінляндії на побережжі біля Турку і Хонко та на околицях Хельсінки. В Естонії в ніч на Яні вогнища поширені всюди, хоч традиції Іванова дня тут розвинуті порівняно слабо. В Норвегії існує

⁶⁷³ Kruizinga J. H. *Levende folklore in Nederland en Vlaanderen*. Assen, 1953, biz. 145; *Worlerbuch der deutschen Volkskunde*, S. 357.

⁶⁷⁴ MacNeill F. *The silver bough*, v. II. London, 1959. P. 89.

звичай стрибати через вогнище, а в Швеції в Іванів день просто палять велике вогнище, аналог великоднього⁶⁷⁵.

Окреме питання – мета такого застосування ритуальних вогнів. В європейській практиці існує кілька варіантів. Найпоширеніший апотропеїчний.

У Франції молоді стрибали попарно через вогонь, щоб одружитись поточного року, а одружені щоб позбутися хвороб. Тільки в них це відбувалося не на Купала, а в масний вівторок⁶⁷⁶.

Апотропеїчні функції вогнища, з огляду на ритуальну практику інших країн, застосовувалися залежно від потреби та подальшої адаптації їх до функцій християнських святих-опікунів. В Італії, скажімо, великий вогонь посеред вулиці з метою очищення розпалювали 11 січня в день св. Антонія, який вважався опікуном худоби⁶⁷⁷. Навколо нього з метою очищення переганяли домашніх тварин. Українські гуцули подібне роблять на Купала. В Голландії та Бельгії вогні палили в «димну неділю» – першу неділю Великого посту, яка ще мала назву «факельної неділі» чи «неділі великих вогнищ»⁶⁷⁸. Дрова з кожної хати молодь збирала так само, як на Волині – на Купала. Розпалювали вогнища й на Пасху, як правило на пагорбах за селом. Паливо починали збирати ще за тиждень. Пасхальні вогнища супроводжувалися загальним танцем навколо них з відповідними піснями на місцевому діалекті⁶⁷⁹. А найнаближеніший відповідник українського купальського обряду в його волинському варіанті знаходимо в голландському святі *Meiavond*, по-голландськи – «майському вечорі», який відзначався з 30 квітня на 1 травня. В багатьох селах до цього дня встановлювали «майське дерево», яке хлопці вирубували в лісі. Прикрашали його яскравим кольоровим папером і привозили в село. Часто воно могло стояти цілий рік, а найчастіше – на другу неділю після Великодня його виво-

⁶⁷⁵ Landverk H. Gilde og Gjestebed. Det Norske samlaget. Oslo, 1967, s. 104.

⁶⁷⁶ Van Gennep A. Manuel de folklore franjais contemporain, t. I. Paris, 1947, part 3, p. 1005–1026.

⁶⁷⁷ Toschi P. Invitoal folklore italiano. Roma, 1963, p. 266; Maturanzo S. Tradizionidi Napoli. Napoli, 1956, p. 21, 22.

⁶⁷⁸ Schrijnen I. Nederlandsche Volkskunde, dl. I. Zutphen, 1900. p. 166–168; Kruizinga H. Levende folklorein Nederlanden Vlaanderen. Assen, 1953, p. 74.

⁶⁷⁹ Spicer D. C. Festivals of Western Europe. New York, 1958, p. 127–129; Kruizinga H. Levende folklorein Nederlanden Vlaanderen. Assen, 1953, p. 99–101 (79).

зили, звільняючи місце для нового. З часом почали встановлювати звичайну жердину, прикрашену стрічками, блискітками й мішурою. Ця вже служила доти, поки не втрачала свого товарного вигляду⁶⁸⁰. Відмінність голландського від волинського лише в тому, що його ні не топили, ні не спалювали. А саме в цьому й проявляється його генетична вторинність. Як уже – форма без змісту.

У такому контексті вогнище сприймається радше як карнавальний (для врочистості) чи утилітарний елемент (для освітлення й зігрівання), ніж украй необхідний ритуальний атрибут. Тож якщо святкування починалося за дня в найгарячішу пору літа, то його могло й не бути.

Неутилітарне значення вогню серед європейців найбільшою мірою проявляється на Британських островах. За тамтешніми уявленнями ритуальне вогнище синтезує цілий комплекс магічних властивостей. Воно очищає від хвороб, запобігає діям чаклунів, оберігає від граду, сприяє гарному врожаєві, приплодові худоби, веденню господарства. Тільки палять його не в найкоротшу ніч, а вдень 1 травня. Як і в українців, збираються до нього всім селом, гасячи по хатах світло. Піднімалися на вершину найближчої гори, женучи поперед себе худобу. Там мовчки чекали цілу ніч до світанку. Вогонь розпалювали перед самим сходом сонця, коли край неба починав жевріти. Найдостойніші мешканці села добували його тертям двох сухих полін. Спалахнути вогнище мало з появою перших променів сонця. Після цього всі співали врочистий гімн у його честь. Тричі обходили по рову, викопаному заздалегідь навколо вогню разом з худобою. Врешті-решт запалювали від нього смолоскипи з якими обходили свої домівки й поля. Від цього ж вогню запалювали й нове вогнище у печі⁶⁸¹.

За виїмком останнього всі ці ритуали присутні в українській купальській обрядовості. Однак комплексного застосування всіх на жодній із територій України дослідники не відзначають. На основі деяких збігів з ритуалами із застосуванням вогню в купальській обря-

⁶⁸⁰ Kruizinga J. H. *Levende folklorein Nederlanden Vlaanderen*. Assen, 1953. p. 102 (81).

⁶⁸¹ McNeill F. *The silve bough*, v. 2. Glaseou 1959, p. 57; Crant J. *Highland folk ways*. Edinburgh, 1957, p. 66.

довости може скластися враження, що все, що пов'язано з вогнем у нашій обрядовості, запровадили кельти під час свого перебування на землях майже всієї сучасної правобережної України в IV–II ст. до н.е. Переважна більшість їхніх пам'яток у західній частині нашої держави локалізована в Карпатах та Галичині. Волинь до місць їхнього заселення входить радше на правах периферії. Попри все деякі волинські ритуали мало чим різняться від кельтських. Зокрема й ті, що пов'язані з солярним культом.

На Шетландських островах Белтана святкували три дні, з 1 по 3 травня. Щоранку впродовж цих днів кожен поселянин повинен був вранці сказати сонцеві «доброго ранку». Упродовж усіх трьох днів горіли й ритуальні вогнища. Українська етнографія такого звичаю не фіксує, але він зберігся в купальській пісні, записаній на Західному Поліссі: «*Ой на Йвана, Йвана Горіла «купала», Горіла три деньки, Буле ме раденькі*». «Купалою» в цьому регіоні на відміну від Волині, називають не прикрашене деревце, а саме купальське вогнище. Деінде ця назва вживалася щодо купальського вогню й на Волині. Найвірогідніше була перейнята від поліщуків.

Коріння купальських вогнищ Е. Ферле вбачав в загальній арійській основі, хоча окремі деталі пізніше могли й запозичатися одне від одного⁶⁸². У чому ж тоді секрет їхньої непопулярності у волинян? Логічно припускати, що в уже сформованій і доволі стійкій ще доарійській місцевій традиції святкування Купала. Внаслідок цього багато елементів, які несли з собою представники курганних культур із Північного Причорномор'я в Західну Європу, не потрапили на Волинь, як і інші сліди цих культур. У цей час Волинь колонізували прийшли з Центральної Європи племена культур лійчастого посуду, кулястих амфор, стрижівська, городоцько-здовбицька, які надовго визначили подальший розвиток центральноевропейських традицій краю. На жаль, на сьогодні ми зовсім мало знаємо про святоянські звичаї близьких сусідів волинян – поляків. У них сліди традиційного відзначення середліття почали зникати від початку XIX ст. Тому не можемо бути абсолютно впевнені в нашому засновку, адже шлях принаймні двох із

⁶⁸² Ferle E. Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europaischen Volker. Kassel, 1955. S. 160.

цих культур, лійчастого посуду й стрижівської, однозначно пролягав через терени сучасної Польщі. Охоплювала її території й культура кулястих амфор, не кажучи вже про культури шнурової кераміки, які займали доволі широкий ареал. Зі споріднених з українськими явищ там збереглася тільки назва купальського вогню *kuraloška*. *kuralniška*. У Польщі все святкування зводилося до виконання двічатами пісень, сидячи біля цієї *kuraloški*. Подібне нам доводилося спостерігати й у верхів'ях Прип'яті на Західному Поліссі.



Ще одним особливим елементом купальського фольклору волинян була «обливанка», яка на Поділлі, і тільки в прилеглій до нього західній частині Волині практикувалась на Великдень («обливаний понеділок»). Подібний звичай існував і в окремих областях французької Швейцарії. Тільки там на Івана обливали водою жінок і дівчат малі хлопчики⁶⁸³. Волинські дівчата самі шукали «*щоб водою полив їх, хто називався Іваном*»⁶⁸⁴.

⁶⁸³ Hoffmann-Krayer E. Feste und Brauche des Schweizervolkes. Zurich, 1913, S. 165 (155).

⁶⁸⁴ Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 53. Арк. 14 (с. Поничів Володимир-Волинського району).

Практикується також у Швейцарії й Франції. Однак усюди це відбувається або на Великдень, або ж на Юрія, чим ознаменовується початок літа. Єдина зачіпка – в Словаччині, окрім більш уживаної назви *oblievaska*, вживається й *kiraska*. Показово й те, що в більшості країн обливають тільки дівчат та жінок.

У Польщі те саме хлопці робили на світанку великоднього ранку, що зрештою практикувалося й у волинян та подолян. Поляки до всього ще й шмагали дівчат різками. А у вівторок дівчата обливали хлопців⁶⁸⁵.

Природнішим обряд обливання видається в час найбільшої сонячної активності, тобто на Купала. Таку календарну прив'язку, крім волинян, він має у французів та частини населення Швейцарії. У Франції цього дня (на св. Януса) обливають усіх перехожих⁶⁸⁶.

Загальноєвропейське поширення має й спостереження за грою сонця. Солярний знак у вигляді рівнораменного хреста присутній і на реверсі згадуваного раніше бурштинового диску з купальським сюжетом, що свідчить про невідомість такої популярності цього звичаю. Дивляться, як грає сонце, найчастіше вранці, коли воно сходить і увечері, коли заходить. Деінде спостерігають за ним ще і в полудень.

У деяких селах спостерігали за сонцем тільки на Івана ввечері: *«Під вечір дивились на сонце і бачили як воно грає різними барвами, купається в небі»*⁶⁸⁷.

Подібні звичаї на Іванів день мали місце і в Греції⁶⁸⁸ та Франції⁶⁸⁹. В Італії стежили за сходом сонця 1 травня. Напередодні звечора молодь піднімалася на вершину гори, а вранці вигуками зустрічала схід сонця, а з тим і початок літа⁶⁹⁰.

Загальноєвропейська тенденція та, що цей звичай, незалежно від його календарної прив'язки, залишився неоспіваним.

⁶⁸⁵ Uniwersytet Jagellonski. Katedra Etnografii Słowian. Archiwum Rekopisow, N 1175-a, 1845, 1887, 1891, 1895, 1897, 1898.

⁶⁸⁶ Saignolle Cl. Le folklore de la Provence, p. 226; Van Cennep A. Manuel de folklore..., t. I. IV, p. 1931–1963.

⁶⁸⁷ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 6. Арк. 8 (с. Ліски Володимир-Волинського району Волинської області).

⁶⁸⁸ Megas C. Greek calendar customs. Athens, 1963, p. 13.

⁶⁸⁹ Van Cennep A. Manuel de folklore. t. I, IV, p. 1920–1930.

⁶⁹⁰ Herrmann F. Beitrage zur italienischen Volkskunde. Heidelberg, 1938. S. 52.

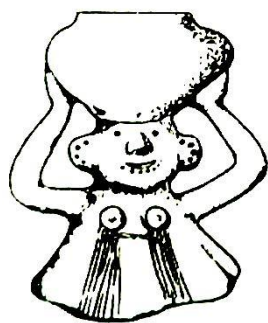
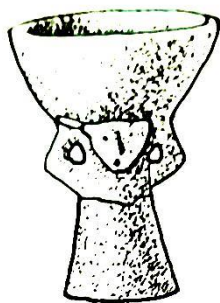
В купальських піснях волинян часто згадується гойдання дівчат на гойдалках. У сусідній Польщі цього звичаю дотримувалися від великоднього понеділка до зелених свят (zielone świątki). Високе розгойдування на гойдалках, на думку тамтешнього населення, впливало на ріст рослин, а також могло запобігти головним болям на цілий рік⁶⁹¹.

Як бачимо, наповненість святкування дня літнього сонцестояння в різних куточках Європи різна і всюди має свої локальні особливості з переважанням одних елементів і відсутності інших.

Як показують наші дослідження, купальський фольклор рівномірно представлений по всій території Волині. Це свідчить про автентичність купальської традиції у цьому краї. Якихось прямих запозичень від сусідніх народів наші дослідження не виявили. Отже, вони формувалися й поширювалися в різні часи різними племенами. Так само і зникали. Весь же комплекс купальських святкувань, хоч і з деяким календарним зміщенням, географічно відповідає ареалу поширення культур шнурової кераміки. Тим-то він малопомітний серед народів балканського півострова, лише окремі його елементи відомі грекам, що легко пояснюється культурною експансією слов'янських племен на південь, та грецькою на північне Причорномор'я.

Тож причини наявності схожих з іншими народами обрядів, мабуть, слід шукати не в механістичних запозиченнях, а в генетичній однорідності. Найбільше спільного купальська обрядовість волинян має з подолянами. Далі ця схожість поступово зменшується як у напрямку з заходу на схід, так і далі на захід. Особливо не поступливим для неї виявився північний кордон. Скажімо за кілька десятків кілометрів від Волині в цьому напрямку купальської «обливанки» вже не знають. Зрештою, як і великодньої. Отже, давній плювіальний обряд, побудований на імітативній магії викликання дощу, тут не практикувався. А судячи з багатьох археологічних артефактів, від зображення разків дощу на керамічному посуді до жіночих фігурок з великими посудинами на голові, особливого значення він набув в

⁶⁹¹ Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią, cz. 1. Białystok, 1964, s. 95.



епоху неоліту. Найбільшою популярністю відзначається саме в місцях їхнього виявлення: в Румунії, Молдові, Сербії. На теренах України від Буковини до Поділля й Волині.

На Волинь його, схоже, принесли неолітичні хлібороби-пастухи – племена лінійно-стрічкової кераміки, аналоги якої опанували всю територію від Балкан до сучасної Волині та Польщі в культурах Караново на території Болгарії, Старчево в Закарпатті, Сербії та Північній Македонії, Переш в Угорщині, Криш у Румунії, Сескло в Греції, які в основних господарсько-культурних рисах мало чим від неї відрізнялися. Всі вони закладали початок сталого хліборобства на своїх

територіях, переважно в басейні Дунаю. Жіноче населення цих культур належало до місцевого генетичного субстрату (U1a, U1b мтДНК, поширеного тут із часів мезолітичних мисливців), а ось чоловіче, як показують свіжі ДНК-дослідження, можна вважати представниками середземноморської раси (I2a1b, яка переважає серед динарських слов'ян, найбільше серед боснійців і горватів)⁶⁹².

Чи не в представників цих культур і виник обряд викликання дощу? Адже, з одного боку, їхнє просування в північному напрямку відбувалося через спеку. З іншого – в усіх цих країнах в тому чи іншому вигляді й дотепер існує обряд «обливанки». Межі його поширення в північному напрямку на Волині й закінчуються. Ні на Поліссі, ні північніше в Білорусі він уже не відомий ні в купальській, ні в великодній обрядовості. Втім далі не досягала й культура лінійно-стрічкової кераміки.

Обряд викликання дощу – це один із найдавніших аграрних обрядів. Давність його підтверджується й тим, що виконувався він казуально, тобто за потреби, як тільки доймала посуха. Тому, увійшовши згодом

⁶⁹² Мельник В. Антропологічна типологія давньоукраїнського населення в етноісторичному контексті. *Вісник Вінницького національного медичного університету*. 2013. № 2, Т. 17. С. 345–357.

у календарні рамки, в різних народів приурочується до різних календарних свят.

У культурному плані культура лінійно-стрічкової кераміки не була сконсолідованою. На різних територіях вона мала свої регіональні відмінності. Зокрема в поховальному обряді. Якщо на території Волині представники цієї культури (на похованні в селі Баїв Луцького району) практикували інгумацію, то на Придністров'ї – кремацію⁶⁹³.

Жодних інших можливих впливів на формування купальської обрядовості волинян в культурі лінійно-стрічкової кераміки не знаходимо.

Коли ж частина представників цієї культури мігрувала далі в північно-західному напрямку, освоюючи нові території, придатні для вогнезрубного рільництва, на Волинь із Подунав'я прийшли представники лендельської культури. Ці теж затримались тут не на довго – приблизно з 3400 до 3100 рр. до н. е. Її представники були краще адаптовані до місцевих умов. Про це свідчить розмаїтість господарських занять, які вони опанували. Osteологічні залишки на місцях виявлених поселень вказують на присугніть у їхньому господарстві великої рогатої худоби, овець, кіз, собаки, коня. Втім на Волині близько 70 відсотків усіх кісток тварин належало впольованим тваринам: кабанам, оленям, косулям, бобрам, тетерукам, глухарям. Звісно, не цуралися ці вихідці з Подунав'я й вирощування пшениці, жита, ячменю, посіви яких на лесових ґрунтах обробляли мотиками з рогу⁶⁹⁴.

Найбільше ж місця для роздумів залишають їхні поховання. В них трапляються жіночі кістяки зі спаленими кінцівками⁶⁹⁵. З нашого погляду, це прямий натяк на прагнення знерухомлення покійниць, що відповідно проектується на уявлення про жіночу шкідливу магію, якою пройнята вся європейська купальська обрядовість.

На теренах України лендельська культура відома лише в межах Волині й Поділля. Тут вона представлена одним із різновидів, відомих за назвою Зимне–Злота, яку отримала від місць, де була виявлена.

⁶⁹³ Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. Луцьк, 1995. С. 25.

⁶⁹⁴ Там само. С. 29.

⁶⁹⁵ Там само.

Значного поширення на решті територій не отримала, проте саме її вважають попередницею культур шнурової кераміки, які зайняли дуже широкий ареал у межах Європи і фактично стали поширювачами її традицій, зокрема й уявлень про жіночу магію.

На зміну лендельцям на західну частину Волині з території Польщі понад Бугом поширилась культура лійчастого посуду. Ця вже не цуралася й Полісся, куди дійшла понад Стиром. Вважають, що саме ця культура не дала довше затриматися на Волині вихідцям з Подунав'я, тобто лендельцям. Вони просто витіснили їх з облюбованих територій посівши найкращі угіддя для пасовищ уздовж берегів річок. Ці мали дещо інший, рухоміший спосіб життя, тому довго не затримувались на одному місці. Основою їх господарства було вогнезрубне рільництво та скотарство. Незважаючи на присутність в господарсько-культурному типі скотарства, для якого підходили береги річок з великою кількістю лучних трав, а також мисливства, продукти якого посідали в харчовому раціоні до 40 % їжі тваринного походження, головну роль у них відігравало все-таки рільництво. Тож коли випалена ділянка через кілька років утрачала родючість, треба було шукати іншу, щоб знову випалювати ліс та засівати зерном. Враховуючи те, що на берегах річок ліс, необхідний для удобрення землі методом випалу траплявся не так часто, їм у пошуках нового пристановища доводилося долати доволі значні відстані. Зрештою, конкуренцію в освоєнні місць проживання в лісистій місцевості на берегах річок їм складали місцеві мисливці й рибалки. Про це легко здогадатися з великої кількості зброї, яку мали при собі мігранти. А ось життя на території Волині та Польщі не гарантувало їм повної безпеки. Схоже, що саме це визначило різнобій у їхніх похованнях. Трапляються як прямолежачі на спині, так і навznak, бувають на боку і в скорченій позиції. Більшість із них безінвентарні й не мають земляного насипу⁶⁹⁶. З нашого погляду, це не настільки змішування різних традицій, як абсолютна відсутність ритуалу. Якщо ж зважити, що поховання розміщені в прибережних поймах, то цілком вірогідно, що колись ці

⁶⁹⁶ Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. С. 46.

місця були затоплені водою, а отже, такий різнобій поз може бути зумовлений способом поховання. Це скоріш за все була інундація – поховання методом потоплення. Тому, в якій позі опиниться небіжчик, цілком залежало від потоків води. Археологи ж вважають: «В зоні лісів Центральної Європи був звичай кидати до водойм вотивні дарунки: посуд, бурштинові прикраси, сокири, навіть людей, принесених в жертву»⁶⁹⁷. Проте ці дарунки нічим не відрізняються від того, що клали в поховання при інших способах захоронення. Тож ще не відомо, чи то були людські пожертви воді чи звичайні поховання способом інундації.

Якщо ж зважити, що купальський обряд волинян відображає колізію між способами поховання «купали» інундацією й інгумацією, то для першого більше історичних прототипів, крім культури лій частого посуду не існує.

Історичні джерела часто подають популяційні процеси як механістичну зміну культур – одна пішла, інша прийшла. Складається враження, що ці мігранти-туристи жодного впливу на місцеві традиції не мали. Утім в такому разі ми все ще залишалися б неолітичними мисливцями. Зрештою культурний вплив легко підтверджується тим генетичним слідом, який вони залишили серед місцевого населення. На жаль, на сьогодні про генетику представників ДНК культури лійчастого посуду інформація відсутня. Жодна Y-хромосомна (чоловіча) ДНК культури лійчастого посуду на сьогодні не протестована, а мтДНК (жіноча) різних груп від Скандинавії до Німеччини демонструє значні відмінності. Південніші групи, зокрема й українські) не досліджені взагалі. Отже, генетика цих племен також не може стати нам у нагоді. Єдиний висновок, який напрошується – ця культура не була генетично однорідною. Можливо причина різних способів поховання полягала і в цьому.

І все ж немаловажний факт, що в жіночому геномі цього населення крім європейських виявлено семітські і навіть африканські гаплогрупи. У цьому нема нічого дивного, адже жіночі гени менш піддатливі

⁶⁹⁷ Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. С 45.

мутаціям, ніж чоловічі, а зв'язок усього людства з Африкою та Близьким Сходом очевидний. Утім у цих же всеохопних межах поширена й дівочі гадання на вінках. Вважаємо, що не випадково.



Особливий інтерес для нашої теми становить культура кулястих амфор. А все тому, що вона має стосунок як до Волині, так і до ймовірного відображення в її артефактах принаймні двох купальських мотивів – гри сонця та дівочого танцю біля дерева. Щодо останнього зображення поширені різні інтерпретації, але наші спостереження однотипних зображень в різних частинах світу переконують у тому, що зігнуті в ліктях жіночі руки ще з часів палеоліту означали танець. Аналогічних чоловічих зображень не існує. Принаймні нам не траплялися. Такий рух відтворюють і зображені на бурштиновому диску культури кулястих амфор людські фігури.

На сьогодні про культуру кулястих амфор відомо не так багато, але з роками з'являються нові факти, особливо щодо місць її поширення.

Єдине джерело, яке дозволяє хоч щось дізнатися про її представників – мегалітичні захоронення на просторах від сточища Ельби на заході до Вісли на сході з подальшим поширенням на південь до середини Дністра та на схід до Дніпра. Самі ж кулясті амфори як основний артефакт цієї культури трапляються на значно ширшій території. Знахідки найпізнішого походження трапляються і в степовій Україні. Їх пов'язують із пізнім етапом поширення цієї культури близько 2950–2350 років до н. е. з центру на Волині й Поділлі.

Складність побудови цілісної характеристики племен цієї культури полягає в тому, що вона не має достатньої кількості поселень. Відтак це дає підстави вважати її кочовою. Для скотарських культур цього періоду, як, до прикладу, культури лійчастого посуду, господарство якої базувалося на вирощуванні великої рогатої худоби, це норма. Втім у похованнях культури кулястих амфор, крім залишків великої рогатої худоби, знаходять ще й кістки свиней. Причому, що південніше, то більше. Вирощування цих тварин, вважають археологи, вимагає принаймні хоч якогось рільницького доважку для поповнення їхньої кормової бази. Хоч не факт, що йдеться саме про поховання одомашнених льох, адже на початках свого свійського життя вони утримувалися в звичайних ловчих ямах, куди потрапляли зненацька. Мисливці використовували цей метод лову ще й на початку ХХ ст.

Другий момент – черепи похованих тварин, особливо з території Німеччини мають круглі отвори в лобовій частині. Тож хтозна, чи забій відбувся не пострілом із лука. Дикі свині полюбляють шукати харч біля людських жител. А як свідчить піктограма на бурштиновому диску, лук все ще був важливим знаряддям і в побуті племен культури кулястих амфор. А це означає, що вони все ще перебували в маєстаті напівмисливців-напівпастухів. Виходить, рільницький доважок був не настільки вже й важливим у раціоні свиней, які перебували на той час принаймні в напівдикому стані.

Не корелюється з аграрною специфікою господарства – відсутність жител. Найдавніші поселення племен культури кулястих амфор виявлено в Білорусі. Розташовані вони віддалік одне від одного, та й загалом про їхнє існування нагадують лише ями для фундаменту.

Лише одне таке поселення було випадково розвідано на Волині в с. Межиріччя Рівненської області. Відсутність будь-яких слідів будівельних конструкцій наводить багатьох дослідників на думку, що поселення представників цієї культури були тимчасовими. Проте можливий і інший варіант. Попередники цих племен представники культури лінійно-стрічкової кераміки успішно використовували природні особливості регіону, порослого на берегах річок лозами, та покладами сірої глини для виготовлення плетених конструкцій стін, обмащених глиною. Такий спосіб будівництва увійшов на Волині у традицію, яка зберігалася до середини ХХ ст. Зрозуміло, що сліду від таких конструкцій не збережеться. Хіба що господарський інвентар. Його сліди у вигляді залишків керамічного посуду та крем'яних сокир щедро розсіяні по всій території етнографічної Волині. Окремі трапляються й на Поліссі.

Якщо ж врахувати, що наступниками культури кулястих амфор стали племена культур шурової кераміки бронзового віку (на Волині городоцько-здовбицької), а повної зміни населення з епохи бронзи не спостерігається не тільки на Волині, а й загалом у Центральній Європі, то спадкоємність культурних традицій забезпечувалася вже тільки цим чинником. Проте матеріальна культура цих племен не дає достатніх проєкцій на специфіку їхнього купальського обряду. Значно більше можна почерпнути з особливостей їхніх поховань.

Переважно археологи натрапляють на поховання в кам'яних скринях на високих річкових мисах. А це найкращий матеріал для палеогенетичних досліджень. Адже особлива специфіка цих поховань не дозволяє сплутати їх із жодними іншими культурами. На території Волині таких кілька. На одне з таких ще 1931 р. натрапив О. Цинкаловський в Литовежі Волинської області. Ще по одному вже у 70-х роках виявлено у с. Колодязні на Житомирщині, та Іванні на Рівненщині.

Хоч достеменно доведено, що племена культури кулястих амфор через Білорусь та Польщу поширилися на Волинь із територій сучасної Німеччини та Чехії, якби не спосіб поховання, то за палеогенетичними даними їх можна було б вважати спадкоємцями трипільців. За чоловічими хромосомами ці культури майже ідентичні. Обидві мають

субсклад I2a1. Набір жіночих гаплотипів у представників культури кулястих амфор різноманітніший, у деяких ареалах навіть дуже різноманітний. А от спосіб поховання відрізняється кардинально. Коли у трипільців тотально застосовувалась кремація, то в представників культури кулястих амфор спостерігається інгумація.

З території України палеогенетичні дані населення культури кулястих амфор існують лише з с. Ілятка на сучасній Хмельниччині. Воно нічим не відрізнялося від німецько-чеської та польської груп поховань. Жіноче населення представлене генетичними гаплогрупами H1b, H2b, J1c, J1c3, K1b1a1, T2b, чоловіче – I2, I2a2a, I2a2a1b, I2a2a1b2. Звідси випливає, що культура кулястих амфор була однорідною не лише культурно, а й генетично. Тому будь-які артефакти її побуту, виявлені на території Європи можна без зайвих пересторог екстраполювати на всю територію її поширення.

Відомо, що в окремих похованнях на теренах Польщі на кістяках нерідко бували помічені сліди вогню. І це не наслідок кремації, від якої мав би залишитися лише попіл. Обгорілі, проте не спалені дотла кістки свідчать про невеликий вогонь, можливо з хмизу та сіна. Спалення відьом, аналогічне тому, яке практикувалося в пізньому середньовіччі? Теж мало ймовірно. А швидше за все, це банальні поховання погорільців. Цілком можливо, що вони згоріли разом зі своїми помешканнями. А в цьому може приховуватися й секрет відсутності слідів помешкань.

На сьогодні дуже поширена думка про те, що трипільці, переселяючись на нове місце, свої старі поселення спалювали. Тільки ніхто не пояснює в чому ж полягали причини таких переселень і покидання обжитих місць у такому стані. Саме там на місці спалених хат, виготовлених із глини й соломи, і знаходять обгорілі кістяки. І, схоже, це не якісь ритуальні жертви, адже будь-які ознаки ритуалу при них відсутні. Більше це нагадує тіла небіжчиків, померлих від хвороб під час пошестей. Схоже, що саме такі пошесті в часи міді–бронзи й ставали причиною міграцій на необжиті місця, але здебільшого з півдня на північ. У нашому ж випадку йдеться про зовсім протилежний вектор таких просувань, обумовлений похолоданням. Інфільтрацій чи

інвазій, не відомо, але рідко розміщені поселення представників культури кулястих амфор свідчать радше про перший варіант. До того ж поширення представників цієї генетичної гілки на північному напрямку Німеччиною не обмежується. Синхронні з культурою кулястих амфор скелети 4 зразки Y-гаплогрупи I2a1b1a1 (3 зразки) та I2a1b (3500–2580 рр. до н.е.) нещодавно виявили на острові Готланд у Швеції⁶⁹⁸. Вважається, що вони в основному походять від ранніх європейських рільників зі значною генетичною домішкою мисливців-збирачів. Що ж до материнських гаплогруп, то в 9 представлених кістяках їх виявлено аж 7, що свідчить про дуже довгий і тривалий шлях мутаційних змін однорідних за батьківським генотипом представників та неперемінливість їх у виборі жінок під час міграції. І все ж більшу частину жіночих ліній свого генофонду, судячи зі складу виявлених мтДНК вони зібрали на шляху, який пролягав вздовж європейського узбережжя Атлантичного океану⁶⁹⁹. Однорідність батьківського генотипу свідчить про наявність у цих народів патрілінійного соціально стратифікованого суспільства⁷⁰⁰. Серед жіночих генетичних ліній є й притаманна рільничим племенам H1. Ця гаплогрупа одна з основних серед жіночого населення трипільців, але вже з ознаками подальших мутацій, які в жіночих спадкових лініях відбуваються набагато повільніше, ніж у чоловічих. Це мітахондріальна гаплогрупа – H1b.

Ще одне відкриття, яке може змінити дотеперішні погляди на причини жвавих міграцій в пору енеоліту–бронзи з'явилося не так давно. В енеолітичному похованні на території Швеції⁷⁰¹ було виявлено найдавніший штам чуми віком 4900 років. 2018 р. в науковому журналі *Nature* з'явилася сенсаційна публікація «Plague linked to the mysterious decline of Europe's first farmers» («Чума пов'язана з таємни-

⁶⁹⁸ Sánchez-Quinto et al., Megalithic tombs in western and northern Neolithic Europe were linked to a kindred society. 2019. URL: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1818037116>

⁶⁹⁹ Sánchez-Quinto et al. Megalithic tombs in western and northern Neolithic Europe were linked to a kindred society. 2019. URL: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1818037116>. С. 2–4.

⁷⁰⁰ Там само.

⁷⁰¹ За європейською шкалою це неоліт, бо у них епоха неоліту називається протонеолітом.

чим занепадом перших фермерів Європи»)⁷⁰². В ній були оприлюднені дослідження під орудою провідного біолога Копенгагенського університету С. Рассмусена (Simon Rasmussen) в якій висувалося припущення, що саме чума стала причиною занепаду трипільської цивілізації. Ця думка була підхоплена багатьма інформаційними сайтами і швидко знайшла свій розвиток у соціальних мережах, починаючи з версій, що чума прийшла на захід Європи з території сучасних Молдови, Румунії й України і закінчуючи заголовками «Україну назвали батьківщиною найстрашнішої хвороби Землі». Втім сенсацію швидко спростували науковці, довівши, що штам шведської чумної палички вже існував 5700 років тому і відрізнявся від інших степових гілок. Отже, Україна тут ні до чого. Та це було зрозуміло й без того. Трипільці не доходили навіть до Білорусі, не тільки що до Швеції.

Відтепер всі шанси на статус розповсюджувачів чуми з'явилися у племен культури кулястих амфор. До цього вважалося, що чуму в Європу принесли 4800 років тому з євразійських степів, представники ямної культури. Тепер виявилось, що вона існувала там ще до їх приходу⁷⁰³.

Та все ж специфіка популяції трипільської культури мала ще один вагомий аргумент для того, щоб саме її вважати основним осередком поширення чуми. Її мешканці єдині на всю Європу жили в мегапоселеннях. А це, на думку вчених, найсприятливіше середовище для виникнення вогнищ цієї пошесті. На той час у цілій Європі протоміст ще не існувало. Ба більше, не випадково ж бо трипільці спалювали свої домівки. Це був єдиний спосіб запобігти поширенню чуми й уберегтися незараженим цією хворобою. Ось за це Європа дійсно може бути вдячна трипільцям. Адже саме завдяки таким діям хвороба за межі розселення трипільців не поширилася. В V–IV тис. до н. е. вона лютувала тільки тут. Відтак знищила дотла не лише процвітаючу цивілізацію, а й населення.

⁷⁰² Rasmussen S. Plague linked to the mysterious decline of Europe's first farmers». URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-018-07673-7>

⁷⁰³ Rasmussen S. Early divergent strains of *Yersinia pestis* in Eurasia 5,000 years ago. *Gill?* 2015. В/63. S. 71–582.

Зрештою в них і не було на це шансів. Хворий на чуму не зайде далі порогу свого дому при болях у ногах, руках і голові. «*Болять його руки, ноги, болить голова*» – саме так в українському фольклорі описано симптоми цієї недуги. Тому хати трипільці спалювали разом із людьми, яких вразила хвороба. Чи не від них перейняли таку поведінку й представники культури кулястих амфор? Адже обгорілі людські кістяки трапляються і в їхніх похованнях. Утім серд цих племен чума не набула такої масовості. Тому вони вціліли і пішли з Волині й Поділля далі на схід углиб сучасних українських територій. Саме там, мабуть, і виник обряд спалення «марени»-моровиці, який зберігся в тих межах, принаймні у спогадах, дотепер. Водночас ні на Поділлі в місцях поширення трипільців, ні на Волині, де селилися представники культури кулястих амфор, цей обряд не популярний. Натомість він огортає весь південний схід українських територій. Отже, все-таки вірогіднішою буде версія про рознесення його шнуровиками, а вже потім тотального поширення в північно-західному напрямі ямниками. Так він міг потрапити й до білорусів.

Ще й на початку ХХ ст. в басейні Західного Бугу на межі сучасних України, Білорусі й Польщі існував звичай спалення на купальському вогнищі «коров'ячої смерті» у вигляді кінського черепа⁷⁰⁴. До речі, штамп чуми у Швеції також було виявлено між зубами черепа. Це був пізній штамп цієї хвороби, бо найдавніші, вважають біологи, блохи переносити не могли. Тож, вочевидь, на момент становлення обряду якийсь досвід, що люди заражаються цією хворобою від тварин, вже існував. і її переносниками вважалися саме блохи. Коні були найреальнішими поширювачами, адже жодна інша з тварин, заражених чумою через бліх, не пересувалася в короткому часі на такі далекі відстані. А вік як людей, так і тварин, заражених чумою, становив кілька днів. Найвірогідніше на роль переносників хвороби в такому разі претендують **племена шнурової кераміки**. Вони одні з небагатьох мали на той час і коней, і вози, тому могли успішно займатися торгівлею. Не випадково ж бо їхні бойові сокири розповсюджені по всій Європі. Це

⁷⁰⁴ Moszycki K. Zwyczaje swiktojacskie na Zachodnim Polesiu. *Lud siowiacski*. 1928. T. 1. S. 82.

був статусний чоловічий товар на продаж. Тож і версія про те, що українські блохи потрапили на Скандинавський півострів через торговців, не видається нам чимось неймовірним.

Звідти й спалення на купальському вогнищі різного лахміття та рештків дерев'яної утварі, де могли переховуватися блохи. А звичай збору цього мотлоху для ритуального вогнища знову ж таки набув загальноєвропейського поширення.

Популяційна генетика знаходить аргументи, що населення культури шнурової кераміки, в геномі якого присутні як степові номадські, так і гени неолітичних фермерів, походить винятково із генетичного кластера, пов'язаного з **культурою кулястих амфор**, виявленого на території Польщі⁷⁰⁵. На Волині цю культуру представляють пам'ятки з Городка та Здовбиці поблизу Рівного та Білогір'я й Кутянки неподалік від Шумська, які відповідно до адміністративного поділу археологи відносять до подільської групи пам'яток.

Хто був розносником купальських традицій культури кулястих амфор, шнуровими чи ямники, на основі даних популяційної генетики встановити неможливо, бо ці племена на територіях, заселених до цього трипільцями, змішалися. Причому в такому співвідношенні, що степовий елемент домінував. Ще меншою мірою така можливість випадає щодо поширення волинського варіанту купальської звичаєвості. Волинь упродовж майже усього енеоліту не входила в ареал поширення степових культур, вона заселялась винятково європейськими пастухами. І хоч під час інвазії шнуровиків та ямників на північний захід основні предки слов'ян залишилися між Карпатським басейном та Дніпром, якогось загальнослов'янського інваріанту купальського обряду, хай навіть зі зміщенням дат, викликаним кліматичними особливостями, не існує.

Ще однією підказкою про участь культури кулястих амфор у формуванні саме волинського варіанту купальського обряду може послужити наявність у їхніх похованнях розчленованих кістяків. І саме

⁷⁰⁵ Allenfoft M, Sikora M., Refoyo-Martinez A, et al. Population genomics of post-glacial western Eurasia. *Nature*. 625, 301–311 (2024). URL: <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06865-0>

жіночих⁷⁰⁶. І знову питання – а чи не цей звичай відображає в купальському обряді волинян намагання хлопців розтрощити «купалу» й закопати кожен свою часточку на власному полі? У первинному вигляді цей ритуал потрапив із ямниками до Індії і в обрядовій практиці касты Кондги проіснував до початку ХХ ст. Там ішлося про справжню людську жертву як акт аграрної магії.

Схоже, що саме культура кулястих амфор заклала на Волині початок узвичаєння поховань методом інгумації. Причому тут цей метод нерозривно пов'язаний не так із примітивним рільництвом, як зі скотарством, адже представлений найпримітивнішими могилами у вигляді кам'яних скринь, якщо їх можна так назвати, а по суті нагородженням каміння. До того ж поховання свійських тварин у пам'ятках цієї культури нічим від людських не відрізняються. Певна річ, що за цих умов, мабуть, зарано говорити про існування культу предків. Водночас археологи вбачають його присутність навіть у похованнях мезоліту. Вони ж на одних і тих же територіях бувають різні: сидячі, прямолежачі, на боку у скорченому вигляді. В основному чоловічі, з найнеобхіднішим за життя інвентарем, але всі неглибокі. Складається враження, що де і в якому положенні людину застала смерть, там її присипали невеликим шаром піску чи землі. Не переконує в протилежному й посипання крейдою чи вохрою. Це міг бути й звичайний санітарний захід.

Сумніви щодо тотального поширення в Європі культу предків в неоліті – енеоліті провокують і інші факти. У представників культури лінійно-стрічкової кераміки єдиного канону поховань не існувало. Серед них трапляються як трупопокладні, як у мезолітичних мисливців, так і трупопальні, як у ранніх рільників.

У безпосередніх попередників культури кулястих амфор на Волині представників лендельської культури кладовища ще відсутні, а деяких небіжчиків усе ще спалювали⁷⁰⁷.

Чи могла при цьому існувати на цих територіях неперервна традиція пошанування померлих родичів – питання, яке схиляє радше до

⁷⁰⁶ Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. С. 50.

⁷⁰⁷ Там само. С. 38.

негативної, ніж позитивної відповіді. Культ предків – це питома риса аграрних традицій, Це, як календарна обрядовість, яка поза межами землеробської культури не існує.

Купальський обряд – частина цих традицій. Як наслідок – культ предків у ньому присутній теж. Тільки в дуже давній формі. Про нього нагадує лише ритуал вечері, схожий на поминальний обід. Про нього згадується навіть в одній з купальських пісень (*«Ганнина мати громаду збирала, Громаду збирала – усім заказала: «Не ловіте, люди, у Дунаї щуки, У Дунаї щуки – Ганнині руки, Не ловіте, люди, у Дунаї сомі, У Дунаї соми – Ганнині ноги, – Не косіте, люди, по луках трави, По луках трава – Ганнина коса»*). Збір громади, організований матір'ю утоплениці зі згадуванням її самої та об'єктів довкілля, в які, на думку матері, втілювалося її тіло, – це не що інше, як поминальний обід.

Спосіб захоронення дівчини у воді аналогічний поховальному обряду методом інундації. Результат дотримання обрядів, пов'язаних із культом предків, зазвичай вбачають в аграрній сфері – родючості полів. Проте в пісні він спрямований на сферу рибальства (щуки, соми), скотарства (трава), збиральництва (терен). Від інших господарських занять у цей день, крім риболовлі, косовиці й збирання ягід мати дівчини не застерігає.

Якщо ж сприйняти як належне, що субституцією справжньої людської жертви, прикрашеної зеленню, з часом стала звичайна гілка, яку дівчата намагалися потопити, й цим дотриматись давньої традиції, то це і є наслідування поховального обряду методом інундації. Поховальний зміст цього обряду підтверджує й рідкісна пісня, яка трапилася нам майже на крайньому сході Волині. Через її унікальність наведемо текст повністю, хоч значна його частина добре відома на всій території етнографічної Волині.

*– Ой молодая молодец, ой вийди, вийди на вулицю,
Ой вийди, вийди на вулицю, заведи дівкам купайлицю.
– Ой як же мені виходити, дівкам купайлу заводити?
В мене дитина маленькая, в мене свекруха лихенькая,
Мене чоловік не пускає, мене в комірку заганяє.
А у комірці віконечко, а у віконці кватирочка.*

*Ой відчиню я кватирочку та й подивлюся на вуличку.
Дівки купайла й уберають, дрібними слізьми обливають
Дівки купайла уже вбрали, дрібними слізьми обілляли.
Ой годі сльози уже ляти, пора купайла оббирати.
Неше купайло з будячками, а наші хлопці з болячками.
Наше купайло – добра цяця, нашіі хлопці повісяться⁷⁰⁸.*

Подальшу долю розібраного «купайла» пісня не висвітлює. Та коли йдеться про Волинь, то якщо дівчатам вдалося його вберегти, щоб не розламали хлопці, то подальший хід обряду відомий – дівчата мусять його втопити.

Оплакування дівчатами «купала» в одному контексті з подражнюванням хлопців повністю розкриває драматургію протистояння між дівочою та хлопчачою громадами навіть під час самого ритуалу. Утім фінальна частина тексту перебуває наче поза контекстом висловленого в попередніх рядках. Тож і саме протистояння наче відокремлене від ритуалу оплакування «купайли». Напевно, воно долучилося до обряду пізніше, коли вже оплакування відійшло, поступившись місцем охороні «купала», зокрема й через спорядження його «будячками» та кропивою. Що ж до обряду прощання дівчат з прикрашеною гілкою, яка субстантивує колишню живу жертву, то він цілком відповідає нашим уявленням про її потоплення, реконструйованим з археологічних артефактів культури лійчастого посуду. Сама ця культура так далеко на схід не дійшла, її успадкували й донесли на місце виявлення пісенного тексту племена наступних культур.

А ось ритуал вечері, страви на яку готують матері присутніх на святі дівчат, в купальському обряді з потопленням деревця побуту населення культури лійчастого посуду цілком відповідає. Хоча б з огляду на те, що існує два варіанти страви – або рибна юшка, або ж вареники з сиром. Тобто або рибальська, або ж скотарська їжа.

Відтак виникає питання, то чи не сліди тризни, тільки пізнішого походження, приховують і кістки тварин у похованнях культури ку-

⁷⁰⁸ *Архів ІКА*. Матеріали експедиції «Волиняна – 2003». Запис у с. Будичани Чуднівського району Житомирської області від Ольги Цапун 1941 р.н. та Марії Тустан 1927 р.н.

лястих амфор? Чи не тому поховано в землю не цілі кістяки, що могло би бути й наслідком падежу домашньої худоби, а окремі кістки?

Зрозуміло, з часом зі зміною господарських пріоритетів відбулося й перекодування семантики пожертви, принесеної воді, ба більше, її почали приносити полю. Однак переосмислення ймовірно відбувалося на основі попередніх, давніших ідеологем. На цьому побудована драматургія купальського дійства, коли дівчата (генетично – мезолітичні рибачки і енеолітичні пастушки) будь-що намагаються донести «купалу» до річки і там утопити, а хлопці (номінально – енеолітичні аграрії) відібрати, розламати і рознести на поля.

Ритуал потоплення зеленої гілки має всі підстави на те, щоб вважати його загальнонаціональним інваріантом купальської обрядовості. Незалежно від того, як вона називається, – «купала» чи «марена» – це цілком самодостатній атрибут. І лише накладання на купальський обряд весільного спричинив появу парного атрибуту «купала» й «марени», де один сприймається як жіноче втілення, інший – як чоловіче. По тому, як їх плутають, переставляючи місцями, легко встановити, що на початку це були різні назви одного атрибута. Так само незалежно від того, як він називався і з чого його виготовляли, це була субституція людської жертви. А в що вона втілювалася – в дерево чи в солому – залежало не так від ареальних уподобань, як від природніх умов. Не випадково солом'яна «марена» має пріоритет лише в степовій зоні.

Традиційний волинський варіант з протистоянням між дівчатами й хлопцями все ж більшою мірою відповідає реаліям протистояння двох культур, які дотримувалися різних моделей поховального обряду – інундації й інгумації. Класичними представниками поховань в кам'яних скринях в тогочасному оточенні, яке здебільшого дотримувалося кремації, рідше інундації, були представники культури кулястих амфор.

І врешті-решт постає питання закорінення представників цієї культури на територіях колишнього проживання. Звідти – чи міг купальський обряд, риси якого ми вбачаємо в залишених артефактах, успадкуватися саме від цих племен? Це питання може розглядатися лише в площині, чи дійсно представники культури кулястих амфор

вели напівкочовий спосіб життя. Поховання в сусідній Польщі на території Мазовеччини, Підляшшя та Люблінщини корів, кіз, свиней, а в одному випадку й коня свідчать про доволі осілий спосіб життя представників цієї культури в 2850–2570 роках до н. е.

Генетичну домішку населення, яке займалося рільництвом, мали й представники, які з'явилися на волинському Прибужжі ще до появи тут племен культури кулястих амфор. Ба більше, серед їхніх мтДНК (материнських) були присутня навіть «семітська» частка. Тому не відомо, чи бува купальський обряд ворожіння на вінках, пущених на воду, який, на відміну від решти, відомий не лише індоєвропейцям, а й семітам, не найдавнішого походження, тобто мусив виникнути ще до появи індоєвропейців і семітів і загалом. Якщо ж так, то й значення його мусило б на початках бути зовсім внішим, тобто абсолютно безвідносним до цивілізованої шлюбної сфери.

Що ж до популяції субскладу I2a, який трапляється в основному в слов'янських країнах (максимальна його частота серед динарських слов'ян – словенців, хорватів, боснійців, сербів, чорногорців і македонців, трохи менша частота в Болгарії, Румунії, Молдові, на заході України та в Білорусі, дещо менша в Албанії, Греції, Словаччині та Польщі), то на теренах України він був присутній задовго до поширення сюди племен культури кулястих амфор. Найдавніші його сліди на території Європи виявлені в Сербії (Падіна) і в Україні (с. Василівка на Запоріжчині) у складі гаплогрупи I2a1, I. Матієсон датує їх 8289–7967 р. до н.е., тобто ще мезолітом⁷⁰⁹. Із тих часів, як свідчать наступні генетичні вибірки, ці первісні пастухи не мали обмежень у своєму просуванні.

В Україні середня частота I2 доволі висока й на сьогодні – 21,6 %, найбільше на Поліссі та в Карпатах – 26–32 %, Також 32 % в Чернівецькій області, у Львівській та Хмельницькій дещо менше – 20 %. Втім, як було показано раніше, у Карпатах купальський обряд майже цілковито відсутній, крім звичаю обкурювання в цей день пастухами худоби. В західній частині Полісся теж трапляється дуже рідко і то в

⁷⁰⁹ Mathieson_et_al_2017_samples_V2. Таблиця стародавніх гаплогруп Європи. 2017.

ненайтипівіших проявах. Виходить, що припонтійські пастухи на формування купальського обряду вирішального впливу не мали. Радше за все це зробили вже їхні мутовані наступники.

Причина, мабуть, у тому, що без участі населення культури лійчастого посуду, яке вважають попередниками племен культури кулястих амфор, втілення світоглядних уявлень, на яких формувалися й трансформувалися окремі купальські обряди, було неможливим. Зокрема це стосується й провідного ритуалу волинян із потопленням та розламуванням «купали». Та й серед українців загалом зі субскладу I2 домінує не гаплотип I2a1b1a1, властивий для культури кулястих амфор, а поширений у південно-східній Європі I2a1. 96 % усіх українців-носіїв гаплогрупи I2 мають саме цей гаплотип. А він був присутній саме в припонтійських пастухів неоліту, які з'явилися тут ще до появи племен культури кулястих амфор. Тим-то й пояснюється обмеженість кількості купальських ритуалів поза локусом її поширення.

Донедавна вважалось нез'ясовним походження обрядодій, аналогічних нашим купальським і саме в день літнього сонцестояння на Скандинавському півострові. Зрештою виявилось, що культура кулястих амфор доходила й туди. Тільки коли і як?

Поховання, аналогічні тим, які належать представникам культури кулястих амфор, виявлено нещодавно на острові Готланд у Швеції⁷¹⁰. До всього вони ще й синхронні з тими, які поширені на теренах України чи, можливо, навіть трохи старші. Не відрізняються від волинсько-подільських і субскладом чоловічих генетичних ліній. А ось жіноча генетика різноманітніша, що дає підстави шведським паеогенетикам під орудою Ф. Санчес-Квінто припускати, що на Скандинавію ці балканські пастухи потрапили не з Центральної Європи, а в обхід її через узбережжя Атлантики⁷¹¹.

Отож, фуражери й скотарі Північнопонтійського регіону проникли на північ Європи ще до аріїв, проклавши собі шлях атлантичним узбережжям. Інша частина пішла на Карпати, зупинившись на українсько-молдавському Подністров'ї, але, схоже, пізніше.

⁷¹⁰ Sánchez-Quinto et al., Megalithic tombs in western and northern Neolithic Europe were linked to a kindred society. 2019. URL: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1818037116>

⁷¹¹ Там само.

Окремі відповідники «дивних» пісенних сюжетів, пояснення яких не дає купальська обрядовість, натомість не важко відшукати в археології. Зрозуміло, що таких артефактів не так і багато, тому ще рідше вони отримують своє пояснення

Цікаве положення кістяків було зафіксоване у двох жіночих похованнях культури кулястих амфор у с. Хартонівці, що на Тернопіллі. Одна з небіжчиць була похована на правому боці з кистями рук біля плечей, а її ноги були виламані з тазостегнових суглобів і лежали колінами на животі, а ступні були розміщені біля голови. Друга була покладена на спину з руками поперек живота, поруч з коліном правої ноги. Ліва нога була теж виламана з тазостегнового суглобу, стегно лежало на животі та грудях, а гомілка біля голови. Поруч з гробницями почасти знаходять поховання свійських тварин – бика та свині⁷¹².

Може, звідти й бере початок пісенний мотив «брат сестру зарубати хоче». Принаймні він повністю корелюється з таким остеологічним артефактом. І знову ж таки крім культури кулястих амфор жодне з поховань інших культур того часу подібними похованнями не відзначилося.

Отже, генетико-популяційний аналіз культури кулястих амфор цілком підтверджує наше припущення про те, що купальські обряди виникли в середовищі пастухів і мисливців. Відтак не випадковий і чоловік із луком на піктограмі з бурштинового диску в купальській сцені.

І все ж географія поширення однотипних ритуалів, аналогічних нашим купальським, викликає доволі однозначні міркування. Перше – що майже всі вони ще доіндоєвропейського походження, і друге – що майже всі розміщені в ареалі поширення споріднених культур енеоліту: культури лійчастого посуду, культури кулястих амфор.

Поєднання в купальській обрядовості волинян як праєвропейських, так і індоєвропейських елементів сприяло тому, що на сьогодні вона на українській етнічній території може вважатися найбагатшою.

⁷¹² Ігнат'єва Д. Культура кулястих амфор на теренах України. URL: <https://lvivmedievalclub.wordpress.com/2024/05/15/%D0%B4%D1%96%D0%B0%D0%BD%D0%B0-%D1%96%D0%B3%D0%BD%D0%B0%D1%82%D1%8C%D1%94%D0%B2%D0%B0-%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0-%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8F%D1%81%D1%82%D0%B8%D1%85-%D0%B0%D0%BC/>

Варто задуматись лише над тим, чи однакова суть закладалась у цю обрядовість. Чи можна, до прикладу, вбачати тотожними обряди потоплення «купали» і її розламування з метою закопування на полях чи взагалі спалення. А вже навіть в межах України така відмінність регіональних варіантів існує. До прикладу, мапа Ю. Климця «Побутування основних компонентів купальської обрядовості на Україні в кінці XIX – на початку XX ст.» позначає поширення такого елемента обрядовості, як потоплення «купали» у вигляді деревця, лише в межах Волині, Поділля, Центрального й Південного Подніпров'я. А вже на Полтавщині, куди культура кулястих амфор не дійшла, він відсутній. Там палять «марену».

У білорусів перехідна форма – спалення Купали, але Купала – це не тільки обкладене хмизом дерево, яке в певних місцевостях слугувало основою великого багаття, а й будь-яке вогнище зі сміття. В принципі вони поступають так само, як у в степовій Україні з «мареною». Але «марена» – це опудало, лялька, а «купала» й надалі дерево. Так відбувається перекодування обряду. Збереження назви жертвовного атрибуту зі зміною поведінки з ним може свідчити про те, що на цих територіях все ще зберігалася пам'ять про давніший обряд. Зміна обряду на певній території ніколи не відбувається без зміни домінуючої еліти. Саме вона диктує «правильні» норми поведінки. Дуже мала в порівнянні з українцями західних областей частка чоловічого генотипу, властивого культурі кулястих амфор, та доволі висока з іншими геномами серед білорусів свідчить, що подібні перекодування обрядовості були цілком можливими.

У процесі зміни змісту обряду міняється й сприйняття такої жертви. Купала ж у них як і Марена, вже сприймається як щось вороже, найвірогідніше – як втілення пошесті.

Ні археологічні, ні генетичні дані достатніх підстав для пояснення такої зміни в поведінці нащадків племен культури кулястих амфор не дають. Ті ж припущення, які існували донедавна на основі уявлень про можливі культурні зміни на основі поширення ямної культури та культур шнурової кераміки популяційна генетика не підтверджує. Утім тут не можна не зауважити, що кількість опрацьованого генетичного

матеріалу, яким оперує сучасна наука, досить мала. Відтак кардинальні висновки робити рано. Все може змінитися.

Утім, що спалення «марени» має зовсім інше походження, ніж потоплення й розривання «купали», вже не секрет. Щонайперше тому, що це більшою мірою нагадує очисний обряд, аніж жертвний.

Український фольклор має згадки про два різновиди жертв. Прототип однієї вгадується в похованнях методом інундації (потоплення), властивому культурі лійчастого посуду, інший – методом інгумації з умисним убивством та розчленуванням тіла, властивим культурі кулястих амфор. Інші давні купальські ритуали, вочевидь, ще пізнішого походження. Жертва, яка фіналізувалася в похованні методом інгумації, могла бути властива лише аграріям.

Дражливе питання – походження купальських вогнищ. Ще дражливіше – причини їхньої непопулярності на Волині та пізнє входження в українську обрядовість загалом. Відповідь на це питання дає їхня загальна присутність на території Європи. Вогнище як таке – неодмінний атрибут пастухів-кочівників. В гуцульських колибах, до прикладу, воно підтримується упродовж усього сезону. Це в умовах відгінної осілості вівчарів. В умовах кочового скотарства він відігравав не меншу роль, бо його щаразу треба було добути на новому місці. Традиційний спосіб добування тертям дерева об дерево й дотепер зберігся в купальському обряді. В такому вигляді він, мабуть, і був доступний первісним кочовим скотарям. Сьогодні важко встановити, хто був його винахідником – причорноморські степові пастухи чи скандинавські оленярі. Ритуальні вогнища палять нащадки і тих, і тих. Як фіни, так і білоруси борються за те, щоб полум'я було якомога вищим, хоч прикмети і вірування, спрямовані в різні сфери. У фінів у кінці зими – щоб мороз не поморозив оленят, у білорусів посеред літа – щоб льон ріс вищим.

В інших народів Європи подібні прикмети не спостерігаються. Утім присутність ритуальних вогнів на всій індоєвропейській території, все-таки надає перевагу в їх поширенні причорноморським пастухам. Можливо, ямникам, а можливо й шнуровикам.

Найближчими до генетики ямної культури сьогодні вважаються шотландці, скандинави, жителі країн Балтики⁷¹³. За давньою традицією всі вони посеред літа палять ритуальні вогні на міських майданах. Від балтів ця степова традиція поширилась і до білорусів, а звідти частково й до західної гілки поліщуків. Можливо, це сталося і під час входження цих земель до Великого князівства Литовського.

4000 років тому хвилі міграції ямників досягли меж сучасних Великобританії й Ірландії⁷¹⁴. Тут також, як і на Поліссі, не цураються збирати старі речі для купальського вогнища, але спалюють їх ще з більшими урочистостями на центральній площі міста. Якийсь відгомін подібного звичаю відчувається і в поліській пісні про «купалу», яка горіла три деньки, від чого всі були раденькі.

Окремого дослідження вартує походження обряду виготовлення та спалення на купальському вогнищі ляльки. На Волині, як і на інших західноукраїнських теренах, принаймні до 60-х років ХХ ст. він був не відомий. Перші професійні фольклористи зауважили, що в ХІХ ст. тут не знали й купальських вогнищ. Основний ареал поширення цих двох ритуалів – степова Україна. В тих же географічних рамках локалізується й місцезнаходження ранніх осередків ямної культури. Це вже згодом вона мігрувала однією гілкою на захід, а іншою на схід. Саме з ямниками донедавна безапеляційно пов'язували і поширення чуми на терени Центральної та Західної Європи. Тільки останніми роками звернули погляд у бік трипільців. Але ця версія проіснувала недовго. Причина її краху виявилась тривіальною. Трипільці на відміну від ямників, а ще більше шнуровиків, були мало мобільними, бо не мали достатніх засобів пересування. До того ж, якщо прийняти версію, що чума передавалась через бліх, то самі люди не мали великих можливостей для її розповсюдження. Найактивнішими переносниками бліх були вівці. Тому-то саме овець пастухи найчастіше обкурювали димом від запалених на пасовищах вогнищ. У такому вигляді ця традиція збереглася у багатьох європейських вівчарів. Те ж саме значення мало й стрибання через вогонь та купання в річці, а також спалення різного

⁷¹³ Maciamo Hay. Yamna culture. www.eupedia.com (January 2017).

⁷¹⁴ Там само.

мотлоху, зокрема старого начиння та меблів, в якому могли зручно почуватися блощиці, що, мабуть, теж могли бути переносниками чуми. Що для людей, що для тварин це була невиліковна хвороба. І тут розкривається таємниця великих попелищ епохи бронзи в лісостеповій частині Європи. Це були не великі купальські вогнища, як ми допускали раніше⁷¹⁵, а спалені заражені чумою житла трипільців та сусідніх племен, які зазнали занепаду при першому знайомстві з ямниками, а скорше зі шнуровиками. Залишки обгорілих людських кісток – достатній доказ того, що разом із житлами спалювали і немічних та знерухомлених хворобою родичів. Тепер зрозуміло, чому не увінчалися жодною знахідкою наші пошуки купальських артефактів на колишніх локаціях культури Ноа в Закарпатті та Буковині, де знайдені найраніші велетенські попелища епохи бронзи. Представників цієї культури вважають нащадками кукутенців (трипільців). Причина найранішої появи згарищ саме тут, найвірогідніше зумовлена культивуванням вівчарства.

Типовими скотарями були племена культури лійчастого посуду. Але що в них, що у їхніх наступників племен культури кулястих амфор у стаді переважала велика рогата худоба. Тому версія спме про їх причетність до поширення чуми на широкому європейському ареалі скоріш за все згодом виявиться хибною.

Понад півтора століття незворушно стоїть питання походження назви купальської ляльки «марена». О. Потєбня на широкому слов'янському матеріалі виводив її від *мор* у значенні 'смерть'⁷¹⁶. Але тоді мала б бути «морена», а не «марена». У чеській традиції вживається і так, і так. Нам уже доводилося висловлювати інше припущення. Вона може походити й від фінського «маарі» – літо, бо й саме свято, аналогічне нашому купальському, у фінів називається Міттамаар'я або ж Меттумаарі – середина літа. До речі, в Україні назва «марена» культивується здебільшого у східній частині, там, де угрофінська генетична домішка найвища (8–11 % чоловічого населення). Тоді назва «марена»

⁷¹⁵ Давидюк В. «Купала, Купала, де ти літовала?» *Поліська дома*. Вип. 3: літо. Луцьк, 2008. С. 77–78.

⁷¹⁶ Потєбня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2008. Вип. 11. С. 170.

в значенні смерті виступає як похідна. Тому, що чума найбільше лютувала посеред літа, спалювали опудало літа, а не смерті. З тією ж метою північні народи палили опудало зими – «кострому».

В окремих випадках в українській обрядовості «марена» ототожнюється з відьмою. Тим-то на відміну від «купали» її дівчата не квітчають і не оплакують.

Парадокс, але факт, що купальські пісні в контексті уже з'ясованих нами фактів дають значно більше інформації, ніж уся народна проза про відьом.

Згадаймо ті поодинокі тексти в яких вона згадується.

«Ой на Купала вогонь горить, а нашій відьмі живіт болить». *«На Йвана Купала на відьму тряся напала».* *«Наше Купало до місяця, а завтра відьма повісиця».* *«На дуб лізла кору гризла, а з дуба впала да й пропала».*

Достатньо заглянути в перший-ліпший довідник з паталогічної медицини, як переконаємось, що в усіх цих текстах наведено симптоми чуми: болі в животі (різачка), трясовиця, ломота в суглобах. При збігу всіх цих проблем можна й повіситися. В практиці європейських народів існують згадки, коли хворі жінки самі кидались у ритуальний вогонь. Проте болі в суглобах українські знахарі лікували відваром гілочок-однорічок дикої груші або ж молодою корою дуба. Тепер зрозуміло, чому та відьма на дуб лізла, кору гризла?

Те, що вона почувалась сама не своя, то зрозуміло. А що до того ще й просто була не своя, а, можливо, з нащадків мігрантів, то видно з позиціонування її в народних оповідках як ментально чужої сусідки. Тут і закрадається думка, а чи не закладена в цьому антиномія представників двох різних культур, які зійшлися на спільній території в період найбільшого в Європі переселення народів епохи бронзи.

Український купальський обряд сформувався як оригінальне явище принаймні з бронзового віку. Він відрізняється і від білоруського, і від польського, і від словацького. Чи не став усіченим варіантом білоруського? Ні, не став. Та частина Білорусі, яка має й східні і західні елементи в своїй купальській обрядовості, просто виявилась на шляху обох міграцій – культури кулястих амфор на південний схід та ямної

культури та культур шнурової кераміки на північний захід. Деякі з них, як підпал сухого дерева, ймовірно потрапили сюди вже під час зворотнього напрямку міграції ямників з північних країн у Центральну Азію. Ця друга хвиля індоєвропейської інвазії, пов'язаної з ямною культурою могла охопити й Чехію, тому тамтешній святоянський обрядовий комплекс має більше спільного з нашим степовим варіантом, ніж волинсько-подільським.

Порівняльний аналіз волинських та загальноєвропейських паралелей дає розуміння того, що волинський обрядовий канон відзначення Купала – це симбіоз різних ритуалів, які в різних народів проявляються в різний час. Унормування календарних приурочень обрядів – явище пізнє. У більшості європейських народів воно відбулося з утвердженням християнства. А до цього одні й ті ж ритуали в різних місцевостях орієнтувалися на задоволення практичних викликів і виконувалися okazionalno, тим-то в міру фенологічних особливостей у різний час. Ця асинхронія відчутна й дотепер.

Що ж до механізму формування цілісного канону обряду, то він складний і мало зрозумілий. Щось, як дівочі вихиляння біля дерева на березі річки, увійшло в нього з часів поширення із західного напрямку Європи культур лійчастого посуду та кулястих амфор, щось додавалося в пізніші часи, в т.ч. й унаслідок демографічних змін, продиктованих міграційними та адміністративними чинниками. Тому слід мати на увазі, що весь набір купальських обрядів в традиційному каноні волинян неодноразово виник і неодноразово деякі з них відходили з ужитку. Втім волинський канон нарівні з подільським, який мало чим відрізняється, становить ядро того проєвропейського купальського обряду, який культивували місцеві рибалки і фуражери спільно з прагерманськими та північноприпонтійськими пастухами.

2.6. Регіональний інваріант купальського фольклору волинян

Термін *інваріант* у нашому випадку поєднує два поняття. Перше від латинського *invariant* – незмінюваний. Друге – першоваріант, тобто початковий варіант. Через те, що початковий варіант потрібно встановлювати методом реконструкції, за основу візьмемо ті купальські

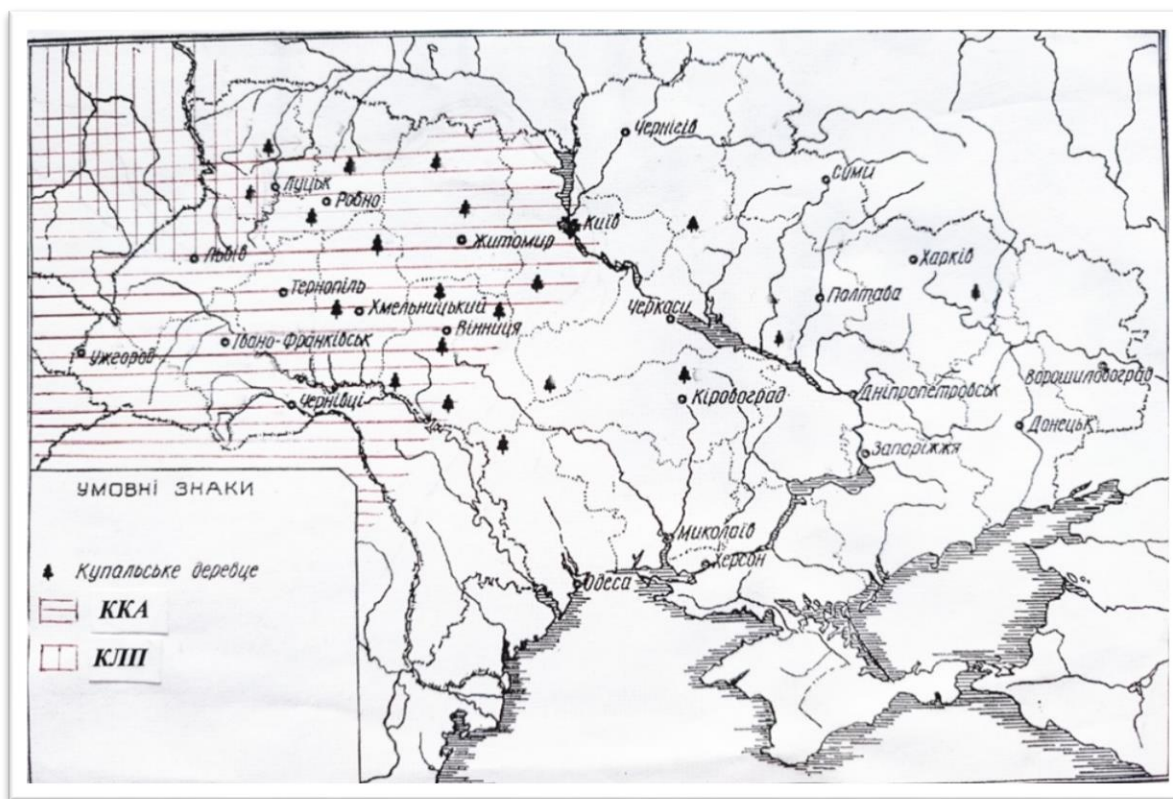
дійства, які присутні як в обрядовості, так і в пісенному фольклорі. Пріоритет, звісно, має обряд, бо пісню запозичити легше, ніж змінити традиційну поведінку етнофорів. Друге можливе тільки за умови повної втрати традиційного варіанту та запровадження нового зразка. Такі приклади також відомі.

На основі попередніх розділів можемо стверджувати, що до волинського регіонального інваріанту належать обряди, поширені в інших регіонах України, а особливо ті, які популярні на Поділлі та в Центральній Європі. Серед таких і рідкісний **мотив ритуального принесення в жертву дівчини**. Він згадується лише в піснях. В обрядах його вже заступає ритуальна жертва у вигляді завітчаного деревця, поза межами Волині на Лівобережній Україні – ляльки. Одначе й сама пісня за межами Волині не настільки популярна, а купальська жертва в пісенних текстах подається як утоплениця з необережності чи дівчина, яка втопилася навмисно після розривання намиста, тобто утрати цноти. Другий мотив зафіксовано лише на Слобожанщині. Саме другий і засвідчує наявність переосмислення жертви. Перший витікає з того, що так було треба, такий звичай. А тут як на те знайшлася мимовільна жертва, яка буде прирівняна до ритуальної. Другий же шукає причину, мотивацію для такої жертви. Обидва мотиви взяті з повсякденної практики. Тільки пояснення кожному своє.

І тут ще одне цікаве спостереження: в Волинському Прибужжі, в місцях колишнього поширення культури лійчастого посуду обряди з деревцем, кінцевою стадією яких ставало його потоплення, відсутні. Причину можна вбачати в тому, що тут ще не відбувся процес підміни справжньої жертви її субститутцією у вигляді гілля, яке в перехідний період слугувало їй за вбрання, як у «кустовому» обряді.

Важливе обрядове дійство – **завітчання деревця**, на Волині переважно верби. Цей обряд має загальноєвропейське поширення, хоч і різні назви. Найпоширеніша – «май» або «майське деревце». Поняття «май» не чуже і волинянам, оскільки існує вираз «маїти хату», тобто прикрашати зеленню. В центральних регіонах України в т. ч. й на Поділлі слову «май» у такому застосуванні відповідає «кличання». Крім того на Волині відомі весняні пісні «маївки», аналогічні опільським

гайкам. Можливо, в запровадженні цієї назви не обійшлося без польського впливу.



Вінкоплетини – загальноукраїнський обряд. Від купальського, що мав значення шлюбного обряду, він перейшов окремим дійством і в весільний. Поза межами України цього не спостерігається.

Центральноєвропейське поширення має **обхід з завітчаням деревцем вулиць села**. А ось прив'язка цього звичаю до дня літнього сонцестояння – суто національна. В країнах Центральної Європи – це весняне дійство.

Волинську регіональну особливість має обряд **розламування деревця хлопцями**. Більшою мірою він практикувався в східній частині Волині. На західній про нього згадують рідко, хоч пісні про кару хлопцям за те, що розламали «купайлицю», співають і тут.

Лише на Волині обов'язковий обряд **потоплення чи купання «купайлиці»**. В парі з мотивом про принесення в жертву дівчини чи мимовільного її потопання до відкриття купального сезону цей тріумфірат фіксує найархаїчнішу модель купальської обрядовості, який пройшов стадії трансформації від навмисної жертви до випадкової і врешті-решт дійшов до її субституції.

Тільки на Волині й Західному Поліссі однією з головних вимог була **загальна присутність на святі усіх мешканців села**. Здебільшого це пов'язують з відьмарством і цим начебто унеможлиблюють діяльність окремих представниць громади в цьому напрямку. Хоч може бути й інша причина – забезпечення можливості вибору пари. Попри явні ознаки присутності в святкових дійствах ритуального гетеризму, що слід сприймати як успадковані закони споконвічних норм часів виникнення обряду, коли парний шлюб як інституція ще перебував на стадії становлення, більшість пісенних текстів засвідчує утворення під час свята індивідуальних пар. Іноді це відбувається на добровільній основі, а часом і силоміць, як у часи енеоліту, коли чоловіки-чужинці під час інвазії мали виняткове право на завойованих жінок. Тож жодного осуду такої поведінки насильників купальські пісні не сповідають. Таким є дотримання архаїчної норми.

Купання на Купала респонденти згадують як обов'язковий ритуал переважно в межах Волині й Поділля. Та пісня *«Да Купався Іван, доведеться і нам»* відома й поза цими межами. Необхідність купання диктується ще й тим, що в цей час хлопці мали можливість викрасти дівочий одяг і вимагати за нього викуп. Респондентки кажуть, що це міг бути поцілунок, а іноді й пляшка горілки, принесена наступного дня. Та достатньо уявити цілування хлопця з голою дівчиною (*«На Купала ходила та й сорочку згубила»*), щоб увиразнити в уяві наступний етап такого викупу.

Загалом **утрата одягу дівчатами під час купання**, оспівана в західнополіських піснях та згадувана волинськими респондентками, може мати принаймні балтослов'янське поширення, бо згадується і в литовській казці *«Егле – королева вужів»*. Якщо ж зважити, що **купний гріх** у день літнього сонцестояння – явище загальноєвропейське, як і **ритуальний гетеризм** та **загальна оргія** під час свята, то стане зрозумілим, задля чого все це відбувалося в цілому.

Це власне і всі обрядові дійства, які підтвержені на Волині ще й пісенними текстами. Решта не має такого поєднання. Схоже, вони були долучені до місцевої традиції згодом.

Весь згаданий комплекс волинських купальських ритуалів становить добре вмотивовану та скомпоновану канву для усіх подальших обрядових дій. Це його обрядова основа. Решта мають допоміжне значення, тому на неминучості їх застосування волинські носії традиції не наполягають. Попри те, що вони відомі багатьом народам Європи, на цьому тлі видаються вторинними, тобто в волинську обрядовість могли бути долучені з інших регіонів чи запозичені від сусідніх народів.

Рідко згадується на Волині **ритуальна вечеря** під час святкування. Водночас що далі на схід України, то її обов'язковість увиразнюється все більше.

Так само другорядним а то й зовсім необов'язковим вважається **розпалювання вогнищ**, яке має загальноєвропейське поширення. Проте в багатьох країнах, зокрема в Фінляндії, Франції, Швейцарії, як і в Україні, обряд поширений локально. Етногенетичної спорідненості між усіма цими народами також не існує. Отже, впровадження звичаю відбулося внаслідок культурних запозичень. Для Волині це можливо як із південно-східного напрямку, так і з північно-західного – з Польщі. Хоча з іншого боку, і в Польщі вони поширені тільки на українсько-польському етнічному пограниччі.

Відповідно не практикувалося на Волині аж до 70-х років ХХ ст. і перестрибування через вогонь, хоча в інших регіонах України це один із головних ритуалів купальського свята. До всього він мав ще й мантичне наповнення. По тому, як пройде це перестрибування, загадували не лише на майбутній шлюб, а й на долю в цілому.

На Волині сакральна частина цього дійства не відома, тобто не зважали, кого вогонь підсмалив чи хто у нього вскочив. Навіть побутувала думка, що стрибали, щоб похизуватися, показати, що вони не бояться вогню. Тож маємо всі підстави вважати, що в місцеву традицію цей обряд увійшов уже в другій половині ХХ ст., тобто лише формально, але не змістовно.

Обливанка на Купала – суто волинська особливість свята, але в піснях вона не згадується, тому віднести цей обряд до інваріантних дій формальних підстав немає. Проте перейняти його теж не було від кого. Найближчі сусіди, де практикується подібне, проживають у Польщі та

Словаччині. Так само й на Купала купання було обов'язковим тільки для дівчат. Ці дві обставини дають підстави вважати весняне обливання вторинним стосовно літнього. Тоді й інваріант європейського звичаю зберіг свою первісну календарну прив'язку саме на Волині. Питання лише в тому коли могло статися його утвердження та подальші зміни.

Добре відома на Волині, навіть у кількох варіантах, пісня про **розпалювання вогнища молодницею**, яка може вважатися загальноукраїнською, бо охоплює все Правобережжя. А от сам звичай зберігся лише в південних слов'ян. На Волині, як і на решті території України, не відомий. Зрештою й сама пісня відображає його занепад. У ній йдеться про неможливість молодиці виконати свій обов'язок через побутові причини, які беруть гору над звичаєвими потребами.

Лише в пісенних текстах із Волині відобразилась **заборона прати в річці на Купала**. В цьому є своя логіка – вода перед першим використанням для купелі повинна бути «непочатою», тобто ідеально чистою. В народних віруваннях волинян ця заборона відсутня. Зате існує інша – **заборона купатися в річці доти, доки в ній не скупається сонце**: «...до сходу сонця не можна було купатися, бо купалося сонце»⁷¹⁷.

Обернена ситуація з **забороною вилазити на вишню**. Вона присутня тільки в наративах, а в піснях не простежується. Якщо зважити, як недавно увійшло у вжиток використання вишні замість верби, то це пояснити не так і важко. Частіше в купальських піснях з Волині вишневі ягоди згадуються як прикраса купайлиці. З часом учасники обряду облегшили процес прикрашання тим, що вирубували вже готову вишневу гілку. Ті ж, кого стосувалась така втрата, і могли придумати **повід'я про Івана Скидайла**. Воно регіональне, волинське, але до інваріантних не належить, бо пізнє.

Не відомо, як давно в уявленнях волинян утвердилось **вірування про вдьомькі чари купальської ночі**. Однак невідворотність його поєднання в різних народів Європи з **обрядом прикрашання листяного деревця** (десь на Купала, а десь на Юрія, а десь там і там) свідчить про дуже давнє коріння. В загальний комплекс обрядів з принесенням

⁷¹⁷ *Ахів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 20. Арк. 25 (с. Бужани Горохівського району Волинської області).

жертви чи її субституції воді воно не вписується. Отже, віднесення його до інваріанту також викликає сумніви.

Основне застереження полягає в тому, щоб відьми не відібрали молока у корови або ж, зібравши росу з чужого поля, не позбавили його урожаю. Така скотарсько-аграрна специфіка відьомських чар свідчить про європейську лісостепову генезу цих уявлень. До цієї ландшафтно-кліматичної зони належить і Волинь.

Гра сонця на Купала, спостереження за яким вранці та ввечері вважається знаковою подією на заході Полісся, на Волині належить до розряду рядових. Можливо тому, що в обрядовому комплексі регіону існує багато значиміших подій. Подібні звичаї на Іванів день мали місце і в Греції, та Франції, а в Італії це відбувалося 1 травня. Напередодні звечора молодь піднімалася на вершину гори, а вранці вигуками зустрічала схід сонця, а з тим і початок літа.

Ворожіння на пущених на воду вінках на Волині популярніше в південних районах прилеглих до Поділля. Усталену традицію воно становить ще й на всьому Подніпров'ї. Залежно від того, куди пускали віночки, на проточну воду чи на став, різними були й способи ворожіння: *«На Купала ... плили вінки, на воду кідали. Чий ни путоне, та дівчина вийде, а чий путоне, то на той рік ше дівкою буде»*⁷¹⁸. Це якщо пускали вінок на річку. На став інакше: *«Вони спускали на воду цю по два віночки для себе і жениха. Якщо вінки сходились, то значить зійдуться й молодята»*⁷¹⁹.

Існує на Волині й інший звичай, коли *«тиї віночки назад витягали і під голови клали»*⁷²⁰. Робилося це задля того, щоб уві сні побачити свого судженого.

Така кількість варіантів може свідчити лише про тривале побутування звичаю в цій місцевості, внаслідок чого настали незворотні зміни в його формі та змісті. Попри це єдина географічно атрибутована пісня, в тексті якої дівчина *«сплітала віночки та на Стир пускала»*

⁷¹⁸ Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 11-А. Арк. 8 (м. Устилуг Володимир-Волинського району Волинської області).

⁷¹⁹ Там само. Од. зб. 97. Арк. 14 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).

⁷²⁰ Там само. Ф. 2-Й. Од. зб. 13. Арк. 9 (с. Шахтарське Іваничівського району Волинської області).

має вагомі докази належності до новотворів. При доволі ретельному й тривалому (200-річному) опрацюванні купальського фольклору Волині в жоден зі збірників вона не потрапила. Побутують тут і інші тексти, як регіональні, так і загальновідомі. Регіональні переважають.

Ритуал **рознесення купайлиці по городах** трапляється у край рідко. *«Купальське деревце в кінці свята ламали, розбирали собі гілочки і несли додому. Кидали на город, бо це деревце мало велику силу на Купала»*⁷²¹. Немає й пісень про цей акт. І не тільки на Волині, а й по Україні в цілому.

В жодній інформації купальського змісту немає згадки про **спалення купалиці** чи то пак *купайлиці*. Саме так називається головний купальський атрибут в межах етнографічної Волині. Говориться тільки про спалення *купала* (*«Потім купала палять, а дівки йдуть ворожити»*⁷²²). Вже сама ця обставина дає підстави для виведення цього ритуалу з числа волинських, хоча деінде це й практикувалося, особливо в останні роки, в місцевостях, де не було річки. Зазвичай у таких місцях раніше не дотримувались і самого обряду.

Популярна в пісенних текстах із Волині тема зимівлі та літування персоніфікованого Купала обрядового підтвердження тут не знаходить. Швидше в пісні відбито обряд **збереження «майського деревця»**, відомого в багатьох країнах Європи, аналогічного волинській «купайлиці» до наступного року або ж принаймні від Юрія до Яна, Жана чи Йогана. На Волині цей звичай відсутній. А ось пісня про збереження купала до наступного року *«Ми тебе, «купайло» скупаємо та й на той рочок сховаємо»* відома. Зазвичай, такий атрибут наділявся в народній уяві захисною функцією від блискавки.

Мотив пошуку папороті (у староволинському варіанті – кочеджника) в наративній формі відомий багатьом народам, але в піснях відсутній, мабуть, через своє необрядове походження.

Не популярні на Волині **дошкульні пісні, які мали значення просторікування** між хлопцями й дівчатами. Можливо, тому, що тут відоме й таке аномальне явище як роздільне святкування Купала дівча-

⁷²¹ *Архів ІКА*. Ф. 2. Од. зб. 74. Арк. 16 (с. Смолева Горохівського району Волинської області).

⁷²² Там само. Од. зб. 97. Арк. 14 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).

тами й хлопцями. Звісно, що це слід вважати як пережиток, бо за цих умов святкування втрачає свій основний оргієстично-шлюбний зміст.

Тільки в південних районах Волині існує звичай **плетення на Купала вінків для худоби**, в інших частинах регіону їх плетунь на Зелені свята. В пісенности цей роитуал не знайшов відображення. Не виринає на поверхню народної пам'яті й семантика такого вінка – щоб корова пополювала.

Мотив про відьом та одбирання ними молока можна простежити в пісці, записаній у с. Птича Дубнівського району Рвненської області: *«На Купайла вогонь крешуть Хай відьми на пень брешуть Хай брешуть, нехай знають, Нехай молока не одбирають»*.

Деякі обрядодії, відомі в інших місцевостях, судячи з літературних джерел та анкетування місцевого населення, на Волині, не практикувалися. Зокрема властиві для Волині колові танки (хороводи), популярні на Поділлі та Центральній Україні, а також вважаються головним ритуалом у Швеції та Фінляндії.

Немає згадок про те, які обереги застосовувалися, від відьом щоб ті не подоїли купальської ночі чужих корів та не відібрали від них у такий спосіб молока.

Не користувалося популярністю попарне перестрибування через вогонь, яке доволі поширене на Придніпров'ї та Слобожанщині, а також у Франції. Не влаштовували гойдалок, які дуже популярні в Польщі та Прикарпатті. Про це на Волині не згадують.

Якихось особливих купальських обрядів, які б не траплялися більше ніде, на Волині не помічено, а іноземні відповідники більш віддалені від волинського іваріанту, ніж українські. Тож цілком однозначно можемо визнати, що його формування відбувалося переважно в рамках української купальської традиції.

Однозначно можна вважати, що культ рослин та дерев, які згадуються в купальській обрядовості волинян, також загальноукраїнський. Привнесена ззовні хіба традиція ритуальних вогнищ, яка закріпилася в обрядовості волинян не так давно. Застосування цього атрибута мало переважне поширення в гірських місцевостях, де як основний спосіб натурального виробництва переважало дрібне скотарство. Там вогні на горах взяли на себе ще й сигнальну функцію.

РОЗДІЛ 3

КУПАЛЬСЬКИЙ ФЕЙКЛОР І ФОЛЬКСІНЕС У СУЧАСНИХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРОЯВАХ

3.1. Загальні тенденції трансформації українського купальського фольклору

Останнім часом, коли традиція відзначення народних свят порушилася, поширеним явищем стала їх реконструкція силами фахівців з постановки масових дійств. Святкування Купала стало найпривабливішим для прикладання такого роду зусиль. Воно виходить не тільки найвидовищнішим, а до того ще й має найбільше ритуальних елементів, придатних для постановочного відтворення. Втім рідко хто з постановників обтяжує себе опитуванням респондентів про те, як відбувалося святкування колись. Ба більше, на сьогодні цей метод фактично втратив свою інформативність, тому більшість опитаних говорить, що на їхній пам'яті його уже не святкували або ж переказує зміст постановок колективів художньої самодіяльності чи телевізійних програм. Тим-то матеріалом для постановників служать переважно друковані джерела. Через те, що і їх зазвичай обмаль, рідко звертається увага на регіональну специфіку.

60–70-і роки минулого століття позначилися оновленням змісту традиційних свят. Особливо плідно працювали культпрацівники над сценаріями Купала. На традиційну пісенну основу накладалися карнавальні елементи, які, на думку організаторів, мали посилити емоційну складову. Засоби особливо не добиралися. Так у сценарії купальських святкувань увійшли перебрані «русалки», «водяник» зі свята Нептуна, яке вважалося одним із центральних у піонерських таборах, а також такі додаткові атрибути, як каруселі, привезені з міста, слизька жердина з торбою продуктів нагорі (випивка і закуска). З традиціями регіонів ці свята не мали нічого спільного, але саме ці видовищні елементи поширювалися неймовірними темпами.

Показовим фактом трансформації та компіляції різних регіональних купальських традицій на території України можна вважати

матеріали, зібрані фольклорно-етнографічною експедицією «Муравський шлях–97», проведеною на Слобожанщині Харківським інститутом культури. В невеличкому описі-звіті можна углядіти все, що будь-коли траплялось хоч деінде в Україні. На це існують і історичні причини, адже місцева традиція формувалась лише упродовж останніх 200 років і вбирала в себе різні як регіональні, так і етнічні компоненти. Та ключовою заувагою для опису поширених купальських дійств для нас стала інформація, що все залежало від того, чи молодь справляла свято сама, чи дорослі готували його для дітей⁷²³. Детальні ж описи дають розуміння того, що в кожному селі це відзначалося по-іншому.

Присутні тут і всі звичаї, відомі на Волині, крім «обливанки». Серед них – вінкоплетини, ходіння по селу з «купалом», розламування хлопцями деревця, потоплення його дівчатами. Тільки звалось деревце не «купайлицею», як на Волині, а «маринкою».

Трапився тут і рідкісний навіть для Волині звичай обирати кращу з дівчат та садовити в задалегідь приготовану яму, навколо якої дівчата ходять по колу. Тільки тут вона вінків не роздає і на вінках у такий спосіб не гадають⁷²⁴.

Із суто місцевих згадується перестрибування дівчатами кропиви чи будяків, а хлопцями вогнища. Рідше стрибали попарно. Такий різнобій спонукає вбачати штучне впровадження окремих обрядів, а згадка про привезені до свята каруселі виявляє всю етіологію решти дій. Переважно це продукт культосвітньої діяльності 60–80-х років. Зрештою, навіть ті респонденти, які народжені в 10-х роках ХХ ст., хтозна чи могли запам'ятати щось дорадянське.

Що ж до пісень, то в переважній більшості з них згадується про потоплення Маринки, Улянки, Івана⁷²⁵. Після того, як утоплять Маринку сходяться на «тризну» старе й мале. Дорослі чоловіки й парубки п'ють горілку, жінки вишнівку, а дітям розминають вишні й заливають

⁷²³ Муравський шлях – 97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях – 97» (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів). Харків, 1998. С. 27.

⁷²⁴ Там само. С. 29.

⁷²⁵ Там само. С. 28.

холодною водою⁷²⁶. Таким чином у випивці беруть участь усі верстви населення. Така всеохопність може свідчити тільки про добру збереженість давнього поховального ритуалу.

Цілком автентичним видається звичай встановлення на майдані високого дерева чорноклена (до 3 м)⁷²⁷. Схоже, місцевого походження й лялька Маринка, виготовлена зі шмаття, яку топлять лише на другий день. Після цього ще могли дістати з води та кинути в хащі або ж «поховати» в землю й оплакати⁷²⁸.

Отож, попри запрограмовану компліятивність, збереглися на Слобожанщині й деякі прадавні традиції регіонального плану. Нововведення взагалі не помітні. Або ж то на них досвідчені фахівці не звертали уваги навмисно, або ж вони не набули тут помітного поширення.

Що ж до компліятивності, то подібна ситуація простежується в багатьох регіонах України, зокрема й на сусідньому з Волиню Західному Поліссі. Для порівняння маємо з цього регіону записи Лесі Українки⁷²⁹ та В. Камінського. Обидва зроблені в один і той же час на межі XIX–XX ст.

В. Камінський згадує прикрашання в окремих селах гільця (вильця) спільно хлопців з дівчатами⁷³⁰, розпалювання вогнища тертям дерева об дерево (Боровно, Борки)⁷³¹, тільки в одному селі (Заячичах на Ковельщині) хлопці відбирали і розривали «купалове деревце», натомість дівчата швидко виготовляли нове, в чому дослідник вбачав ідею вмирання й народження⁷³², стрибання через вогонь практикувалося в небагатьох селах, стрибали тільки парами⁷³³. Колесо, обвите соломою і влаштоване на вершечку дерева, спалювали в Леликові, в

⁷²⁶ Муравський шлях – 97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях – 97» (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів). Харків, 1998. С. 35.

⁷²⁷ Там само. С. 29.

⁷²⁸ Там само. С. 33.

⁷²⁹ Українка Леся. Купало на Волині.

⁷³⁰ Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. С. 15.

⁷³¹ Там само. С. 17.

⁷³² Там само. С. 16.

⁷³³ Там само. С. 19.

Залаззі так само прилаштовували й палили мазницю⁷³⁴. Про колесо, обвите соломою, яке підпалювали й спускали з пагорбка у воду, найчастіше згадували по узбережжю Стоходу й Турії. Яскраво оповідали про це в Самарах і Борках⁷³⁵.

Якщо проаналізувати, що фіксують на цій території сучасні дослідники, то постає зовсім інша картина, яка має мало спільного зі звичаями сторічної давності.

Хоч у багатьох селах категорично заперечують існування давніх купальських традицій та незнання пісень, традиційність купальської пісенности в цих краях potwierджується наявністю в околицях с. Тур Ратнівського району унікальної назви на їх означення «копали», яка поширена й у сусідньому селі Збураж на Малоритщині.

Зміни, які відбулися, зауважують самі респонденти: *«Ми почали жити тут з 1927 року. І тоді і зара святкують тут Купала. Настягують багато гуляк і роблять, як хату. Потім пудпалюють. Дівчата до війни співали, плели вінки, коси плели з льону, щоб свої добре росли. Раній співали, а тепер вбирають Івана. Зараз святкують по-іншому. Є хор. Приїжджають зи Львова, з Луцька машинами. Коли вогонь стане менший, хлопці перескакують через нього»⁷³⁶.*

Зміни, схоже, сталися і в способі розкладання вогнища. Його розкладали Івани, але тільки парубки. Накладали багато, щоб полум'я сягало високо. На спід клали солому. На ній викладали хрест із сухого «ломаччя». Потім усе решту з зібраного матеріалу. Насамкінець все це обкладали зеленим березовим гіллям, а з самого верху прилаштовували завітчаного «крижа» (хреста) з двох палиць, щільно перев'язаних льоном⁷³⁷. Дехто з дослідників вбачає в цьому християнізацію обряду. Але яка християнізація була можлива в 60–80-х роках? Хіба раніше, ще «за Польщі». Інша справа – естетизація, карнавалізація. Радянський культпроп тримав у полі зору традиції всіх республік і

⁷³⁴ Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. С. 20.

⁷³⁵ Там само.

⁷³⁶ Зап. від Євгенії Дрозд 1913 р.н. у с. Піща Любомльського району Волинської області 1988 р. *Архів ІКА*. ФОК. Од. зб. 2. Арк. 94.

⁷³⁷ Зап. від Олексія Ковальчука, 1933 р. н., уродженця хутора Верекінці, жителя с. Піща Шацького району Волинської області, 2004 р.

ліпив «єдиний радянський народ» з його «єдиною» культурою з усіх можливих компонентів. А головний центр рекультивациі та орадянщення купальських обрядів був у Мінську. Там у 70–80 роках вийшло й найбільше наукових досліджень з цієї тематики. Такий негласний розподіл тем відбувався з Москви.

Кожна з республік (мається на увазі Україна й Білорусь) мали право на власний сценарій, який поширювався через обласні будинки народної творчості. Тому в сусідніх селах на теренах різних республік сценарії могли бути різними. Тож на Малоритщині з її українським населенням, по той бік адміністративного кордону з Україною, основним компонентом купальського вогнища, як і на інших білоруських майданчиках для святкування Купала, була велика жердина, яку вбивали в землю і обкладали соломою⁷³⁸. Від початку й до кінця за вогонь відповідали хлопці. Вони його не тільки розпалювали, а й пильнували, поки догорить.

Дослідники вважають (знову ж таки на поодиноких прикладах), що початково розпалювали вогонь тільки жінки⁷³⁹, як у південних слов'ян, де вогнище розпалювала жінка, котра останньою вийшла заміж. Саме вона протягом року, а точніше до наступного Купала, назвалася молодницею. Про таку жінку з малою дитиною, яку дівчата кличуть розвести «купайлицю» й згадується в пісні з Полісся.

Окремим пунктом стоїть питання традиційності звичаю збирання по селу дров на купальське вогнище. В описі Лесі Українки, крім притягнутого хлопцями солом'яника з усяким мотлохом, який годився хіба на розпал, дрова зносили самі учасники свята, бо *«хто прийде без поліна, назад піде без коліна»*. А вже в білорусів цілу гору різного роду зламків хлопці звозили возом. Подібна поведінка існувала і в селі Гута на Ратенщині. Тут хлопці ходили селом і збирали з дровіть тріски, «задавнілі» поліна та зламани господарські речі. Господарі знали наперед про цей обхід і самі виносили для купальського вогню зноше-

⁷³⁸ Зап. від Марії Свіржевської, 1921 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2003 р.

⁷³⁹ Грябан В. Відгомони культу вогню у літній обрядовості українців. *Друга всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців "Національні та етносоціальні процеси в Україні"*. Чернівці, 1997. С. 27.

ні дерев'яні відра, старі кошики, граблі та лопати. Усе це вантажили на віз і везли до того місця, де мало відбутися дійство⁷⁴⁰.

В Піщі сухе «ломаччя» до призначеного місця звозили кіньми. Проте, як стверджують старожили, раніше, коли коней в селі було дуже мало, парубки самі впрягалися у віз⁷⁴¹.

Брак коней – вагома причина, бо віз на господарстві у поліщуків був багато в кого, а ось мати в господарстві коней радянська влада забороняла. Тому у віз для власних потреб господарі запрягали волів, а то й корів. Об'їхати волами чи коровами все село, якщо воно велике, дня було би мало. Безумовно, не остання роль у впряганні самих хлопців у віз мала ще й традиція, скоріш за все з нововведень. Так само й використання для купальського вогнища жердини, що на території Волині не має підстав вважатись ні автентичним, ні давнім звичаєм.

У 70–80-х роках автентичні купальські традиції була знищені на всій території України. Тому будь-який інцидент, що трапився під час святкувань, міг істотно підкоригувати увесь сценарій святкувань. Такий приклад наводить у своєму дослідженні з Черкащини О. Серебрякова: «За спогадами старожилів, упродовж кількох останніх років традиція ворожити з купальськими вінками почала затрачуватись, наприклад, унаслідок чийогось потоплення або вбивства (с. Межиріч Канівського району). Однак інші респонденти стверджують, що саме останнім часом святкування відновилися, завдяки ініціативам працівників місцевих будинків культури, бібліотек, сільських рад, що свідчить про сучасний вплив засобів мас-медіа. Сьогодні такі дивінації втратили свої обрядові (мантично-магічні) функції, позаяк спостерігаємо їхню трансформацію (в розважальні)»⁷⁴².

3.2. Купальська обрядовість волинян в соціокультурному середовищі ХХ ст. Трансформація обряду і тексту

Без жодних перебільшень можна констатувати факт, що ХХ ст. стало вирішальним не лише у виробленні загальнонаціонального

⁷⁴⁰ Зап. від Євдокії Поліщук, 1931 р. н., с. Піща Шацького району Волинської області, 2003 р.

⁷⁴¹ Там само.

⁷⁴² Серебрякова О. Обрядова символіка та функції купальських вінків на Черкащині: мантично-магічний аспект. *Народознавчі зошити*. № 2 (122). 2015. С. 454.

канону купальських святкувань, а й у його хоч і поступовій, але повній деградації. Особливо сприяли цьому не так заборони як з боку церкви, так і держави чи спроба трансформації змісту, як зміна суспільних пріоритетів, особливо відчутних останнім часом. Глобалізація суспільно-культурного простору та його тотальна інформатизація не залишає місця для задоволення культурних потреб населення прямою участю в будь-яких масових діях. Учасником процесу можна відчувати себе, й перебуваючи у м'якому кріслі перед екраном телевізора, перед монітором комп'ютера чи навіть зі смартфоном у руках. Внаслідок цього фольклорна спадщина українців услід за традиційними набутками інших народів останнім часом все помітніше шукає собі прихистку в музеях та архівах, як у матеріальних, так і в віртуальних формах. Спочатку урбанізація сільського населення, а останнім часом масова трудова а в останні роки й воєнна еміграція, роблять свою справу – старше покоління не має кому передати не тільки традиції, на які українська молодь вже не одне десятиріччя дивиться зневажливо, а й навіть пісенний фольклор. Поглиблення цього явища посилюється тим, що коли раніше трудова міграція відбувалась з сіл у найближчі міста і на вихідні молодь поверталась до своїх сіл, то зараз вона їде за кордон надовго, а часом і безповоротно. В селі зникають не тільки потенційні виконавці фольклору, в основному пісень, а й реципієнти народного мистецтва, тобто глядачі, а без сільської культури нема й фольклору. Останнім форпостом на шляху суцільної глобалізаційної хвилі культурного нігілізму на селах залишаються культпрацівники та вчителі. Хто з ентузіазму, а хто тільки тому, що це ще й основний критерій, за яким оцінюють їхню роботу.

Процес редукції духовних запитів на збереження народних традицій фіксують вже записи фольклористів ХХ ст. В основному вони звертають увагу на такі святкування молоді, як колядно-новорічні та купальські дії.

Волинський регіон має дві різні парадигми традицій 20–30-х років – західну, яка в умовах польської окупації, не зазнала особливих утисків з боку владних структур, та східну, що характеризувалася тотальним викоріненням народної культури та формуванням нової, радянської за

своїм особливим змістом. Записи очевидців та виконавців з різних частин етнографічної Волині подають різний стан збереження народних традицій святкувань. Повною мірою це стосується й купальських традицій.

Регіональні особливості купальської обрядовості вивчені поверхово, не кажучи вже про динаміку змін, які відбувалися. Нерозв'язаним залишається й питання дихотомії синтезу і розпаду обрядів, що стало причиною утворення нових регіональних варіантів. Внаслідок цього купальські пісні, які побутують на регіональному рівні, часто відображають не ті обряди, які побутують у місцях їх побутування⁷⁴³. Поодинокі публікації В. Давидюка⁷⁴⁴, М. Глушка⁷⁴⁵, Ж. Янковської⁷⁴⁶, А. Колодюк⁷⁴⁷, Ю. Келемен, які з'явилися останнім часом, лише побіжно торкаються цієї теми. Тому динаміка побутування купальських обрядів і текстів на Волині вивчена найменше.

Більшість існуючих записів купальського фольклору відображає його стан на 60–70-і роки минулого століття, які позначилися оновленням змісту традиційних свят. Свято Купала стало головним об'єктом модернізації. На традиційну пісенну основу накладалися карнавальні елементи, які на думку організаторів, мали посилити емоційний компонент. Засоби особливо не добиралися.

На жаль, цей процес не став предметом зацікавлення науковців у попередні десятиліття. Поодинокі спостереження стосовно етнографічної Волині 80–90 років належать лише М. Глушкові та Ж. Янковській⁷⁴⁸. Тож фактично наш моніторинг відбувається в умовах, коли

⁷⁴³ Келемен Ю. Співвідносність обрядів і текстів в купальських традиціях Волині. *Народознавчі зошити*. 2018. № 6.

⁷⁴⁴ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2003. С. 60–62; Його ж. Купало на заході Волині. Луцьк: Вежа-друк. 2015.

⁷⁴⁵ Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84.

⁷⁴⁶ Янковська Ж. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського р-ну Хмельницької обл.). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11. С. 79–84.

⁷⁴⁷ Колодюк А. Обряди та пісні купальсько-петрівського періоду (за матеріалами середнього межиріччя Горині та Случі). *Проблеми етномузикології*. 2015. Вип. 10. С. 104–123.

⁷⁴⁸ Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84; Янковська Ж. Купальські

цей процес уже доходить свого кінця. А тривав він не одне й не два десятиліття. Спочатку – десемантизація та редукція основних елементів, згодом заповнення отриманих лакун новими елементами, врешті-решт їх повна підміна чи заміна.

Більшість сучасних респондентів пам'ятає той сценарій свята, який був запроваджений у 60-х роках. У ньому ще були присутні й традиційні звичаї й уявлення: *«Дивилися, як сонце купається. Такі в нас ставки були, Якщо файна вода була, чиста, от виходили і дивилися, а воно, як та райдуга в воду хилилося»*⁷⁴⁹. Так само поступали діди і прадіди наших інформантів.

Далі за навідними питаннями респондентка підтверджує і вбирання верби, яку носили тільки біля річки і те що прикрашати дівчатам допомагали й хлопці. А вкінці спалювали. А разом з тим *«Вітки... ну, дерева гіллячки, ну, спалювали»*⁷⁵⁰. Ось таке звичайне утилітарне зачищення території. Традиція як така вже втрачена. Особливо її зміст. Залишилось тільки дещо від форми.

В такому ж плані описується й перестрибування через вогнище: *«Перескакували дівчата і хлопці... Було весело. Співали якісь там пісні. Дехто впаде туди, зачепиться»*⁷⁵¹. А ось задля чого стрибали, питання надскладне:

Чи перестрибували через вогонь?

– *Перестрибували. Хлопці й дівчата перестрибували.*

– *Як саме: по одному чи парами?*

– *Стрибали по одному.*

– *Добрим чи недобрим знаком було, якщо хтось ускочить?*

– *Того то я не зна...*⁷⁵².

пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського району Хмельницької обл.). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11. С. 79–84; Колодюк А. Обряди та пісні купальсько-петрівського періоду (за матеріалами середнього межиріччя Горині та Случі). *Проблеми етномузикології*. 2015. Вип. 10. С. 104–123.

⁷⁴⁹ Зап. Діана Цибуля від Єлизавети Цибулі 1941 р.н. в с. Бужани Горохівського району 2018 р.

⁷⁵⁰ Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. у с. П'ятигори Здолбунівського району Рівненської області, 2018.

⁷⁵¹ Там само.

⁷⁵² Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району Тернопільської області, 2018 р.

Значення перестрибування через вогнище на Волині й до того було не до кінця з'ясованим, а з часом і зовсім загубилось

Плутаються респондентки і в текстах пісень. Тому, що досконало їх знали тільки навчені виконавці, а решта тільки чули: «—Яких пісень співали на Купала? — «Ой на березі верба росте. Нашу Марусю, живіт трясе. Ой нехай трусить, нехай трясе.... Нехай з хлопцями не зустрічається»⁷⁵³.

Волинянка спочатку намгалась виспівати цей текст, але насамкінець перейшла на переказування і явно переплутала слова чи зумисно приховала сороміцький зміст. (Насправді мало би бути «Наша Маруся пузом трясе. Ой нехай трясе, нехай знає, нехай хлопців не приймає»).

Велику кількість пісень, які виконувалися на Купала, підтверджує й респондентка з іншої місцевості Волині, ближче до Поділля: «Було шмат тих пісень: Наше купайло до місяця, Зірве той... (чорт — авт.) хлопців повіситься. Шмат було пісень»⁷⁵⁴. І також збивається. Схоже, що співала їх не так часто.

Обряд ворожіння на вінках теж набув постановочного змісту. Хлопці не відпускали пущених на воду вінків далеко, а ловили тут же: «Дівчата пускали, а хлопці ловили. І хто зловить, той женіх»⁷⁵⁵.

Добре збереглося значення вмивання івановою росою «На красу, щоб гарніша дівчина була»⁷⁵⁶. З розумінням ставляться коли «обливали хлопці дівчат»⁷⁵⁷. А ось щодо взаємної «обливанки», то кажуть: «Отака була забава»⁷⁵⁸. Можливо тому, що одні других «узаконено» могли обливати тільки на Великдень. «На другий день Пасхи хлопці обливали дівчат водою, а на третій день Паски дівчата обливали хлопців»⁷⁵⁹.

⁷⁵³ Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. у с. П'ятигори Золбунівського району Рівненської області, 2018.

⁷⁵⁴ Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району Тернопільської області, 2018 р.

⁷⁵⁵ Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. у с. П'ятигори Золбунівського району Рівненської області, 2018.

⁷⁵⁶ Там само.

⁷⁵⁷ Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району Тернопільської області, 2018 р.

⁷⁵⁸ Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. у с. П'ятигори Золбунівського району Рівненської області, 2018.

⁷⁵⁹ Зап. Ольга Жарковська Від. Марії Туряк 1939 р.н. в с. Липляни Луцького району Волинської області, 2018 р.

Описана частина обрядів – та невелика збережена часточка, яка претендує хоч на якусь автентичність. Подальші описи – це історія поступових утрат.

Перше враження, отримане в ході нашого дослідження, полягало в тому, що основними ворогами вікової спадщини були церква і радянська влада. Церква, не маючи сили викоринити її упродовж століть, почала вкладати в них новий зміст.

У двох селах Нараївка Славутського та Симонів Гощанського районів А. Колодюк від інформантів 1926 р.н. фіксує обряд, у якому обхід села вже не з «купайлом», а лише з букетами, завершується на краю села біля хреста: *«Прийшли сюди до хвігури: поспівали, перехрестились, приклонились до Христа»*⁷⁶⁰.

Це на території, яка «була під Польщею». Далі на схід на території центральної Волині, яка перебувала «під советами», ситуація дещо відмінна, хоч у плані збереження традиції істотно не відрізнялася. Це видно з того, що у двох селах по різні боки колишнього польсько-радянського кордону 20–30 рр. ХХ ст. (Нараївка Славутського району та Симонів Гощанського району) збереглися ті самі звичаї. Тільки у зв'язку з заборонаю на підсоветській Україні купальські звичаї перейшли в дитячий репертуар, хоч керували дітьми дорослі дівчата: дорослі дівчата замість «купали» виготовляли її підміну – букети з квітів та будяків, які носили діти: *«Дівчата несли букети цієї на Купала, такої квітки. Нарвали букета да й сії діти букета Джигунови (прізвище чи скоріше прізвисько батька – авт.) вдвох несуть. Вони спереду йдуть, несуть букети, а ми за їми йдем- співаємо»*⁷⁶¹.

Схоже, що попри заборону, обхідний обряд, хай і у видозміненому вигляді, мусив бути витриманий хай там що. Така ж обов'язковість спостерігалась і в випадках, коли скупати «купало» не давали хлопці. *«Таке було, що не могли занести до річки сеє купало. То брали балію, да в балію воду, ди й все-одно втопили купало!»* (Великі Межирічі Корецького району)⁷⁶².

⁷⁶⁰ Колодюк А. Обряди та пісні купальсько-петрівського періоду (за матеріалами середнього межиріччя Горині та Случі). *Проблеми етномузикології*. 2015. Вип. 10. С. 107.

⁷⁶¹ Там само.

⁷⁶² Там само.

Не дивно, що під час експедиції 2003 року нам не вдалося знайти суттєвих розходжень у відзначенні Купала на західній та східній частинах Волині. Єдине, що було зауважено, то це на сході більше протистояння між дівочим і парубочим гуртами в досягненні мети: з одного боку потоплення «купайли»⁷⁶³, з іншого – її розламування. На заході популярна «обливанка», якої немає на сході. В решті випадків на всій території Волині відзначається непопулярність купальських вогнищ та відсутність згадок про «марену»⁷⁶⁴.

У післявоєнний час заборона на дотримання народних традицій прийшла й на західну частину Волині.

Дуже точно описав процес переформатування традиційної обрядовості в радянську О. Курочкін: «На початку 60-х років після скасування сталінської диктатури в атмосфері відносної демократизації суспільства почався процес критичного переосмислення народної творчості та її підміни зразками т. зв. «радянської обрядовості». Відтак у багатьох регіонах України особливо в містах «набули популярності адаптовані до умов соціалістичної дійсності календарні звичаї Нового року, проводів Зими, зустрічі Весни, святкування Масляної, Івана Купала, обжинків і деяких інших»⁷⁶⁵.

Більший успіх цей процес «обрядотворчості» мав у центральній і особливо східній частинах України, де в умовах підсоветської дійсності від початку 20-х років було виховано вже два покоління «советських громадян». В західну частину, де ще були живі свідки справжніх святкувань, ці нововведення прийшли в 70-х роках і торкнулися лише міст, і то такі заходи не збирали масової публіки. До їх проведення залучались заклади культури та місцева інтелігенція. Населення перейшло в розряд глядачів.

Від старшого покоління сучасні респонденти західної частини Волині знають про відзначення свята ще «за Польщі»: «*Бабуці наші*

⁷⁶³ На північ від умовної лінії Гоша – Корець – Новоград-Волинський по річку Корчик обрядовий атрибут звать «купалою» або «купайлом», на південь і схід – «купалою» або «купайлою».

⁷⁶⁴ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005. С. 60–62.

⁷⁶⁵ Курочкін О. В. Обрядовість (Календарні свята й обряди). Поділля: Історико-етнографічне дослідження. Київ: Доля, 1994. С. 384.

колись за Польщі святкували. За Радянського Союзу, звичайно ніякого святкування не було»⁷⁶⁶.

Є тут і невелика неточність. Багато залежало від місцевости і локальних умов. Респондентка з Сокальщини, якій 85 років, повідомляє, що Купала відзначали ще з її «малих літ»⁷⁶⁷. Інша не на багагто молодша, дитинство та молодість якої випали на воєнні та післявоєнні роки, каже: «Аякже, відзначали Купала, відзначали. Віночки пускали на воду дівчата, плели, от, співали, скакали через вогнище, от. То ще як я дівчиною була, то таке було, а вже за радянських часів то вже такого не було»⁷⁶⁸. «Дівчиною» в простонародній мові означає «дівчиною», бо доросла дівчина – то «дівка». Отже, відзначали доти, поки радянська ідеологія не взяла гору.

Тож, коли на західній частині ще залишились хоч якісь згадки про свято, то на східній головним дійством мало не обхідне дійство з «купалом», не розпалювання купальського вогнища, а діставання торби з випивкою й закускою з вершечка спеціально вкопаної до свята оббілованої сосни.

Обов'язковою на таких святкуваннях, як і на всіх інших, була «лекція» про передовиків виробництва та вручення грамот. Набували «соціалістичного» забарвлення й споконвічні купальські пісні. Так у пісні про три зіроньки ясних – три дівоньки красних замість звичайних імен сільських красунь спвалося: «Перша зірка – то доярка красна... Друга зірка – то телятниця красна... Третя зірка – то ланкова красна..»⁷⁶⁹. Далі в текст вводилося прізвище, ім'я й по-батькові передовиці виробництва, яка біля корів чи телят вже забула, коли й дівкою була.

На запитання «Скільки вам було років, коли ви вперше потрапили на свято Купала?» інформантка зі Здолбунівщини замислюється:

⁷⁶⁶ Зап. Єва Возняк від Антоніни Грабовської 1950 р. н. у с. Залав'є Млинівського району Рівненської області, 2018 р.

⁷⁶⁷ Зап. Леся Атлас від Стефанії Марків, 1932 р. н. с. Теляж, Сокальського району, Львівської області. 2017 р.

⁷⁶⁸ Зап. Яна Новосад від Галини Шевчук 1939 р. н. в с. Підбереззя Горохівського району Волинської області. 2018 р.

⁷⁶⁹ Колодюк А. Обряди та пісні купальсько-петрівського періоду (за матеріалами середнього межиріччя Горині та Случі). *Проблеми етномузикології*. 2015. Вип. 10. С. 123.

«Скільки мені було років? Десь, може, я знаю... 45 десь. Коли була молода, то були совєцькі времена і так не святкували. Совєцька власть запретила»⁷⁷⁰.

З огляду на те, що наша співбесідниця 1942 р.н., вперше купальське святкування вона побачила десь 1987 року, в часи «горбачовської відлиги». А заборона, про яку йдеться, відбулась після того, як у Житомирі під час святкувань обвалився міст.

На той час святкування знов потрапили під оруду інтелігенції: *«Ну, то вчителі були, якісь хто де роблять на якомусь производстві. Були всякі». Видно був у них і спущений зверху сценарій, бо, коли запитали «—Чи по сусідніх селах відзначали Купала так само, як і в вас?»* відповіла: *«У Здовбиці я колись була на Купала, то так само відзначали. В Глинську...»⁷⁷¹.*

Останнім часом, коли штучні «радянські» елементи почали ігноруватися вже тільки тому, що вони «радянські», популярності набула реконструкція народних свят, у тому числі і в сценічній інтерпретації. Свято Купала тут серед головних. Воно не тільки найбільш видовищне, але й має найбільше обрядових елементів, придатних для сценічного відтворення.

Наповнення купальських святкувань карнавальними елементами почалося з 70-х років ХХ ст. До цього часу вони внаслідок советизації культури, що означала викорінення всього автентичного і відповідно насадження чужого, майже повністю втратили питомо народні ритуали. Респонденти кінця 30-х – початку 40-х років народження на питання, чи відзначали у їхній місцевості Купала, дають ствердну відповідь. А щодо змісту, згадують: *«Дивилися, як сонце купається. Такі в нас ставки були, Якишо файна вода була, чиста, от виходили і дивилися, а воно, як та райдуга в воду хилилося»⁷⁷².*

Вже на той час учасники свята розділились на дві категорії – виконавців і глядачів. Характерною ознакою було й перенесення

⁷⁷⁰ Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р. н. у с. П'ятигори Здолбунівського району Рівненської області, 2018.

⁷⁷¹ Там само.

⁷⁷² Зап. Діана Цибуля від Єлизавети Цибулі 1941 р. н. в с. Бужани Горохівського району 2018 р.

святкування з переддня свята на святковий день Івана Предтечі, коли домашньої роботи не робили. «Надвечір завше 7 липня⁷⁷³, бо то Івана Купали, збиралася молодь і всі, діти. Клали багаття – огонь, плели вінки. Дівчата з букетиками, вінками на голові були. Таке було.

– Хто вам про це розповідав?

– Я сама бачила. Ніхто мені не розповідав. Я була...я була там, дивилась.

– Чи вбирали на Купала деревце?

– Вбирали.

– Чи носили його селом?

– Ну, біля річки носили.

– Яке деревце вбирали?

– Ну, верба,.. якесь таке-во.

– Хто його прикрашав?

– Дівчата з хлопцями. Молоді.

– Що робили з деревцем укінці святкування?

– Спалювали»⁷⁷⁴.

Участь хлопців у процесі прикрашання одного з головних атрибутів свята – це вже кричущий відступ від ритуальної норми. В традиційному обряді хлопці навпаки полювали за «купайлицею», намагаючись її розламати, про що часто згадується в купальських піснях.

Водночас пісня з Шумського району ще зберігає згадку про те, коли деревце-«купайлицю» споряджала молодиця: «Люлю, люлю, дитя спати, Не на роботі твоя мати. Десь твоя мати на вулиці Ставить дівчатам купайлиці»⁷⁷⁵.

З уже згаданого інтерв'ю зі Здолбунівщини довідуємося, що через вогнище перестрибували не парами, а поодинці⁷⁷⁶. Чи стрибали колись

⁷⁷³ За давньою традицією свято Купала починалося 23 червня (6 липня за григоріанським календарем) і тривало 2 дні (7 липня – Івана). Важко сказати, чи респондента переплутала дати, чи то святкування звелось до одного дня. Оскільки 7 липня ще й церковне свято, перевагу отримала саме ця дата.

⁷⁷⁴ Зап. Адіна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. в с. П'ятигори Здолбунівського району Рівненської області. 2018 р.

⁷⁷⁵ Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району Тернопільської області. 2018 р.

⁷⁷⁶ Зап. Адіна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. в с. П'ятигори Здолбунівського району Рівненської області. 2018 р.

парами, як на більшості території України, невідомо. Втім мантичний елемент відсутній, притаманний лише катартичний. Сама ж респондента навіть цього очисного моменту в такому перестрибуванні не вбачає:

– *Для чого стрибали через вогонь?*

– *Ну, я звідки знаю... Стрибали, може, хотіли показати, що вони не бояться вогню*⁷⁷⁷.

Виходить, що якби не було кому спостерігати, то ніхто й не перестрибував би того багаття, тобто на перше місце виходить постановочно-видовищний момент.

Єдиний елемент купальських ворожінь, в традиційності якого в цій місцевості сумніву не виникає, затримався в ритуалі пускання вінків на воду, але й його останнім часом намагаються уникати. Волинські річки мають круті береги, тому нерідко обвалюються, через що трапляються потопельники. Топляться не тільки дівчата, а й хлопці, які в нетверезому стані кидаються в воду за тими вінками.

Регіональна особливість Купала на Волині – обливання. В інших місцевостях воно практикувалося на Великдень – «обливаний понеділок». Обливали тільки хлопці дівчат. Зрозуміло чому. Дівоча краса мала виняткове значення, парубоча в піснях завжди подається в зневажливому тоні. В окремих місцинах Волині, зокрема на Шумщині, ближче до Поділля, де дотримувався «обливаний понеділок», купальський звичай не відрізнявся від великоднього:

– *На Купала обливались?*

– *Хлопці обливали дівчат*⁷⁷⁸.

Однак в с. Липляни біля Луцька стверджують: «*На другий день Паски хлопці обливали дівчат водою, а на третій день Паски дівчата обливали хлопців*»⁷⁷⁹. Із найближчих сусідів українців така поведінка існувала в чехів. А с. Липляни якраз і було чеським поселенням.

⁷⁷⁷ Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. у с. П'ятигори Здолбунівського району Рівненської області, 2018.

⁷⁷⁸ Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району, Тернопільської області, 2018 р.

⁷⁷⁹ Зап. Ольга Жарковська від. Марії Туряк 1939 р.н. в с. Липляни Луцького району Волинської області, 2018 р.

1947 р. чеські сім'ї були депортовані, а напівукраїнські ніхто до цього не змушував. Тому в пам'яті старожилів збереглася саме чеська традиція.

Подібний звичай у силу відповідних причин спостерігається і в с. П'ятигори Здолбунівського району. Тут на Купала вже обливали одні одних, хоч після катартичних обрядів купання в річці та вмивання росою цей ритуал видається зайвим. Тільки в деяких народів він ви-йшов із парубочого виконавського пріоритету, тому крім «обливаного понеділка» існував і «обливаний вівторок», коли дівчата обливали хлопців. Серйозного ставлення купальська «обливанка» не передбачала. Забава і не більше – така справжня оцінка цього дійства з боку інформаторів. І це відповідає дійсності.

Жодного із таких характерних для етнографічної Волині обрядодійств, втикання гілок з «купайлиці» на городах, посипання купальським попелом капусти, сучасні старожили не згадують. А все тому, що вони пам'ятають секуляризований сценарій свята – форму без змісту. Ті віджилі форми залишилися лише в переказах від попередніх поколінь.

Попри те, не все втрачено і з традиційних святкувань. У спадок перейшло те, що виникло на інстинктивному рівні. Зокрема ходіння на Купала парами в ліс:

Чи ходили в ліс по ягоди на Купала?

– Не ходили. Ми по ягоди не ходили.

– А були такі, що шукали цвіт папороті?

– Може, ми й шукали, як були в ліс ходили. А вже бач. Ну, щось ми мусіли шукати, як ходили в ліс. Ходили. Нас багато було, ще з Угорського хлопці, ще з Німеччини. Хлопці Ростик Семенів, мій Володька, отиво всі хлопці чужі, ще наші забарські хлопці. Нас багато було і всі давай з дівчатами в ліс⁷⁸⁰.

З переліку обрядодійств не випало й купання молоді:

«Чи купались на Купала?»

– Купались. На Забарі озеро було. Купалися.

⁷⁸⁰ Зап. Дарина Омельчук від. Галини Ткачук 1938 р. н. в с. Забара, Шумського району Тернопільської області. 2018 р.

– *Як саме: разом чи хлопці окремо, а дівчата окремо?*

– *Окремо, але недалеко. Тільки отак, от, як тобі сказати, як от звідси до дров (метрів 50–70). Спочатку далі, потім ближче. Так як ото хлопці, сама знаєш»⁷⁸¹.*

Нерідко такі купання закінчувались тим, що хлопці ховали одяг дівчат і віддавали його тільки за певну плату. Про це навіть існує легенда, крім українців відома литовцям, полякам і білорусам. У ній одяг однієї з дівчат під час купання на Купала викрадає вуж. Коли вона погоджується вийти за нього заміж (в поліському варіанті він разом з іншими вужами беруть її силоміць), вуж у своєму підводному кришталевому палаці перетворюється на чоловіка. В литовців, поляків і українців його звать Кук, тому жінка, перетворившись у зозулю, кличе його: «Куку!», в білорусів – Якуб, відповідно начебто кує й білоруська зозуля.

Такий ареал поширення сюжету свідчить, що звичай викрадення одягу вподобаної дівчини дуже давній, мабуть, давніший, ніж діставання вінка з річки, що має той самий зміст – пропозицію дівчині стати жінкою того, хто це зробив. Байдуже, в якій формі. Тож нас неабияк під час наших розпитувань цікавить збереження цього звичаю. Відповіді про це виявляються несподівано ствердними:

– *Чи не ховали хлопці дівочий одяг, поки ті купались?*

– *Ховали*⁷⁸².

– *Як дівчина могли повернути свій одяг? Як вона його шукала?*

– *Ха ха, ти не знаєш, як вона його шукала? Ти не знаєш як? (сміються). То ж молоді, всі однакові, шо колись, шо зара»⁷⁸³.*

Уникнення прямої відповіді передбачає найприродніші форми такого утворення молодих пар. В інших випадках жінки кажуть, що відкуплялися поцілунком і навіть горілкою.

Уперше самотійно на Купала батьки відпускали дочок у 15–16 років. Така традиція зберігалась упродовж усього часу. Для дівчини

⁷⁸¹ Зап. Дарина Омельчук від Галини Ткачук 1938 р.н. в с. Забара, Шумського району Тернопільської області, 2018 р.

⁷⁸² Там само.

⁷⁸³ Там само.

вона означала початок шлюбного віку, готовність до заміжжя, тобто сімейного життя.

– Скільки років було Вам, коли Ви потрапили вперше на свято Купала?

– Кілько років? Ну як ішли вже на Купайло, то в 15–16 збирались⁷⁸⁴.

Описи від середини ХІХ ст. свідчать, що хлопці в кінці свята, розламавши «купайлицю», пили горілку. Чи то був своєрідний анахронізм від обряду тризни, якою в давні часи супроводжувалась купальська жертва, чи також особливий обряд ініціації юнаків, можемо лише припускати. Не обходились без цього і в пізніші часи. На питання «Чи вечеряли біля купальського вогнища?» відповідь найчастіше така: «Вечеряли, пили горілку»⁷⁸⁵.

Саме горілка в наші дні стала причиною того, що організатори не роблять свята біля річки – трапляються потопельники, бо горілку п'ють не в кінці святкування, а ще до його початку.

Купальське деревце – «купайлиця», зафіксоване на Волині як обрядовий атрибут ще 4 з половиною тисячоліття тому, було й залишається центральним атрибутом свята.

– Чи святкували у вас Купала?

– Святкували. То ото всьо знали тії жінки, що їх немає. То отово вони все знали. А ми вже молодші.

– Що всі робили на Купала?

– Ну що робили? Деревце ставили, вбирали різними квіточками, воше всяким зіллям, там будяки були і хопта, всьо то там не будеш казати, а там вбирали все.

– Хто те дерево прикрашав?

– Дівчата з хлопцями.

– Що робили з деревом у кінці святкування?

– Ломили і дівчата клали собі під голову. І пісня така була.

– Чи розпалювали на Купала вогнище?

⁷⁸⁴ Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району Тернопільської області, 2018 р.

⁷⁸⁵ Там само.

– Розпалювали.

– Де брали дрова на вогонь?

– Збирали. Ну, во[п]ше ставили Купайло, а дрова збирали⁷⁸⁶.

У східній частині Волині, навіть коли головними учасниками купальського обряду стали підлітки, зберігалась змагальність між хлопцями та дівчачим гуртами: хлопці за будь-яку ціну мусили розламати «купайлицю», а дівчата намагалися цього не допустити і втопити її в річці з усіма належними почестями⁷⁸⁷.

Пісенні тексти в пасивній пам'яті респондентів наполовину втрачені. Першочергово відходять у забуття неактуальні для сьогодення теми. Серед таких наведена раніше пісня про вагітність дівчини як кара за неперебірливі сексуальні стосунки з хлопцями. Неактуальною стала тема «старання» хлопця на дівчину, яку він «взяти обіцяється»⁷⁸⁸. Незрозумілою стала доцільність вживання евфемізму замість справжньої назви чорта «забрав той хлопців та й тішиться»⁷⁸⁹. Відтак незрозуміло, про кого мова, хто той «той», який кудись забрав хлопців із купальського свята?

Нинішній драматизм побутування купальських святкувань, а з ними і пісенних текстів, мало чим відрізняється від загальних особливостей побутування календарної обрядовості, позначених як толеруванням, так і заборонами, на зміну яким прийшов зобов'язуючий елемент, потім знову чергова заборона.

Сьогодні на Волині купальський обряд відтворюється лише самодіяльними гуртами сільських будинків культури. Молодші виконавці іноді намагаються модернізувати його внаслідок введення сучасної пісні: «Кругом Мариньки ходили дівоньки» та невластивих для цієї місцевості назв: «А верба називається Маріна, Марінка. Зараз так кажуть, а раніше називалась «купайла»⁷⁹⁰.

⁷⁸⁶ Зап. Дарина Омельчук від. Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району, Тернопільської області. 2018 р.

⁷⁸⁷ Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2003. С. 61.

⁷⁸⁸ Зап. Дарина Омельчук від Валентини Боярчук, 1931 р.н. в с. Угорськ Шумського району Тернопільської області, 2018 р.

⁷⁸⁹ Там само.

⁷⁹⁰ Колодюк А. Обряди та пісні купальсько-петрівського періоду (за матеріалами середнього межиріччя Горині та Случі). *Проблеми етномузикології*. 2015. Вип. 10. С. 108 (Улашівка Славутського району).

Серед архівних фондів, які нам довелось опрацювати, певне здивування викликала відповідь на запитання «*Чи святкували у вас Купала?*». – «*Святкували, али ни кожного року*», – відповів респондент⁷⁹¹. Чи можна собі уявити, щоб не кожного року святкували Коляду чи Новий рік. Звичайно, ні. Принаймні, поки що. Якщо ж святкування відбувається або ж не відбувається спорадично, то від чого це залежить? Тільки від наявності чи відсутності організатора. Він потрібен не так для ініціативи, як для дотримання сценарію. Інакше це не тільки розвага для молоді, а й її обов'язок робити це з року в рік. Протилежне означає зганьбитися. Останні роки це питання залежить вже навіть не від наявності чи відсутності ініціатора чи самої ініціативи, а від наявності чи відсутності самої молоді. Самоорганізація була заборонена. Потім підмінена заідеологізованою організацією. Коли ж і та відпала як службовий обов'язок, не залишилося нічого. З часом виїхала з села й молодь.

3.3. Купальський «фольклор» волинян у сучасній інтерпретації

Купальський фольклор має широкі можливості не тільки для запозичення його тем, мотивів, образів в сучасні форми мистецтва, а й для задоволення потреб населення для змістовного відпочинку. Ніхто не заважає фахівцям бодай формально, про зміст уже не йдеться, відтворити прадавні форми у всій повноті. Існує маса наукових досліджень, фольклорних збірників, народознавчих розробок для різних сфер використання⁷⁹². За таких умов працівникам закладів культури, на перший погляд, доволі легко зробити відповідну постановку при кожному сільському клубі. Можна, та... Головна проблема – нема з ким. У селах нема молоді. Особливо в тих, які розташовані в 20–30-кі-

⁷⁹¹ *Архів ІКА*. Ф. 3-А. Од. зб. 19 (с. Радянське Млинівського району Рівненської області. Запис 1991 р. від Миколи Янчука, 1911 р.н.).

⁷⁹² Івана Купала. Збірник матеріалів для святкування / упорядник Павлова О. П. Тернопіль-Харків: «Ранок», 2010. 112 с.; Найден О. Купальські обряди на Полтавщині та Вінниччині. *Народне мистецтво*. 2007. № 3/4. С. 60–61; Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / фольклорні записи та упорядкування В. В. Дубравіна. Суми: ВТД «Університетська книга», 2005; Якиминська Л. Еволюція обряду Купала протягом другої половини ХХ – поч. ХХІ ст. у с. Кумарі Первомайського району Миколаївської області. *Етнічна історія народів Європи*: зб. наук. праць. Вип. 33. Київ, 2010. 158 с.; Яценко Л. І. Ой на Івана, ой на Купала. *Українознавство*: посіб. / [уклад.: В. Я. Мацюк, В. Г. Пугач]. Київ, 1994. С. 333–342.

лометрових зонах міст. Молоді дівчата й хлопці, якщо й живуть у селі, то щоранку виїжджають на роботу в місто, а ввечері повертаються додому. Хоч і це вже швидше виняток із правил, бо кожна дівчина намагається за зароблені в місті кошти винайняти хоч якийсь куток там же, щоб не бути позбавленою від усіх вигод міського життя, якого вона за роботою, якщо по правді, теж мало бачить. Але це не позбавляє її надії вийти заміж за такого ж втікача із села і жити й надалі в місті. Тож основна активна молодь села – школярі, яких батьки до пори до часу не спускають з очей. А це діти до 1516 років. Можливість втілення автентичного купальського святкування для цієї категорії виконавців (про самоорганізацію, коли молодші переймають репертуар від старших, вже нема й мови) має певні обмеження. Навіть коли такі святкування були традиційними, до числа учасників молодь приймали з 16-ти років, і, звісно ж, не на головні ролі. Тож сьогодні й поготів, усе, що можна запропонувати для таких гуртів, це хіба що клубно-шкільний сценарій. Ба більше, що учасниками таких постановок нам доводилося бачити навіть 7-річних дітей.

Другий виклик – брак професійних зацікавлених у результатах своєї роботи кадрів. Радянський каламбур про те, що нема тяжче, ніж котові, попові, партторгові і художньому керівникові, який відображав стан речей того часу, на сьогодні став ще актуальнішим. Робота художнього керівника при урізаному штатному розкладі, коли всі працюють на пів ставки, стала не професією, а підробітком. В ближні села іноді доїжджають власним коштом методисти чи й керівники художніх колективів районних будинків культури, в дальших отримують доважок до основної роботи вчителі, бібліотекарі інші фахівці, які колись вчили у музичних школах. Повірити в те, що вони дуже переймаються своєю роботою, тяжко. Здебільшого в районі існує 1–2 самодіяльні колективи, якими перекривають всі представницькі функції на різного роду фестивалях та оглядах. Інші здебільшого стежать за збереженням матеріальної бази клубів та пишуть звіти.

Таку диспозицію, не соромлячись, змальовують самі культпрацівники, з якими нам доводилося спілкуватися під час наших польових досліджень на території етнографічної Волині.

Оскільки місце купальських святкувань посіли художні постановки, самодіяльними які назвати не можна, то організоване дійство передбачає наявність глядачів. Їх у селі також бракує. Серед будня обов'язково прийдуть родичі учасників, мами й бабусі, батьки й дідусі за умови, що на місці продаватиметься пиво й до пива. Після роботи підійдуть та під'їдуть ще десяток глядачів. І це все. В одному з сіл нам довелося чекати три години від заявленого початку, поки кількість глядачів біля закладу швидкого харчування, де щороку (чи випадково?) відбувається дійство, переважила число учасників. Весь цей час організаторка комусь телефонувала, вочевидь, скликаючи на свято. Тож для кого й для чого організуються такі святкування? Для самих учасників? Тобто для дітей, які запам'ятають свою сценічно-постановочну роль? Виходить, що саме так. І для звіту керівника про пророблену роботу. Та чи вартує це затрачених зусиль?

Саме брак глядача призвів і ще до низки нововведень. У багатьох селах святкування переносять на вечір із суботи на неділю. У деяких – на Іванів день. До цього «неробочого» для села дня пишуться сценарії для вшанування всіх Іванів села з конкурсами і розвагами. В них принагідно згадується й про Купала. «Найбільшим досягненням», яке нам доводилось бачити, був виступ дітей під фонограму з дорослими голосами. Учасники, яких готувала спеціаліст із хореографії, лише плямкали губами та артистично розводили руками, бігаючи по сцені. Сценарієм такого дійства а заодно й фонограмами забезпечив сільські заклади культури обласний центр народної творчості. Було в тому сценарії навіть прохання до Всевишнього утихомирити буйства та пиятики, які відбуваються цього дня. Поки ж цього не спостерігається, організатори, щоб уникнути відповідальності в разі непередбачуваного розвитку подій біля річки переносять свої «концертні дійства» на освітлені майданчики поблизу закладів культури

У багатьох випадках глядацьку публіку стримує церковний піст. Тому святкують після його закінчення – в неділю після Петра. Основним джерелом сценаріїв слугує інтернет. Та найбільша шкода буває тоді, коли до їх написання залучають письменників, які на постійній основі влаштовуються методистами центрів народної творчості. Тоді

творча уява часто зносить на своєму шляху все традиційне, а еkleктика побаченого й почутого переплітається в такий симбіоз, у якому заплутається не тільки нетверезий глядач, а й фаховий дослідник фольклору. Нам доводилося чути в таких сценаріях не тільки про богиню Березиню, а й про божественні Літу, і про річку Лету, і про що тільки. Автор цього сценарію – визнана поетеса, яка працює в системі закладу культури.

Як же слушно визначають в цьому зв'язку суть купальських святкувань автори енциклопедичної статті: «Нині свято на Івана Купала, втративши всілякі архаїчні риси, перетворилось на веселе гуляння молоді якнайпоетичнішого дня літнього календаря⁷⁹³. Тут можливі хіба доповнення на кшталт: «яке останнім часом перейшло в дитячий репертуар під керівництвом працівників закладів культури».

Порівняно із тими фактами, які описані в етнографічній літературі ХІХ століття, купальська традиція на Західній Волині в тому вигляді, в якому вона збереглася в пасивній пам'яті старожилів, істотних змін не зазнала, та все ж відчутна тенденція переходу купальських дійств з дорослого вжитку у дитячий репертуар. Більшою мірою збереглися ті обряди, які не вимагали попередньої підготовки – вінкоплетини, походи до річки (озера чи ставка) та гаю, розпалювання вогнища.

⁷⁹³ Голобуцький П. В., Карадобрій Т. А. КУПАЛА, Купайло. *Енциклопедія історії України*: Т. 5: Кон-Кю. Київ, 2008. С. 500.

ВИСНОВКИ

Волинь – регіон, де відзначення Купала має дуже глибоке коріння. Найдавніший артефакт ймовірно купальського змісту, виявлений на її території налічує 4, 5 тисячоліття. Нічого подібного не існує в цілій Європі, та, мабуть, і в світі. Передана ця історія побутування купальського обряду на бурштиновій пластині завтовшки трохи більше 1 см. І не важливо, що написана вона не літерами, а піктограмою, іншого письма на той час не існувало, але вона є. Саме це й змусило нас шукати глибинне коріння цього обряду саме на Волині.

Наші студії та експедиційні пошуки не обмежилися одним регіоном. До цього багато років поспіль вони тривали на Поліссі, де мало не в кожному селі відповідали, що Купала в них не святкували. Велика надія була на Закарпаття, де в археологічних шарах культури Ноа бронзового віку були виявлені сліди величезних попелищ до 50 м в діаметрі з остеологічними залишками людських тіл, які сприймалися як давні ритуальні пожертви, відголоски яких в субституційованому вигляді збереглися в українському купальському обряді й оспівані в супровідних піснях.

Підсумовуючи ті багаторічні пошуки, можна дійти висновку, що було витрачено багато часу лише задля того, щоб отримати негативний результат, тобто виключити Полісся й Карпати з претендентів на первісну локацію українського купальського інваріанту. Проте вартість наукової праці не лише в тому, щоб відкривати правильні шляхи, а і в тому, щоб закривати хибні. А розгадка цього явища прийшла несподіванано не на експедиційних шляхах, а за робочим столом з повідомлень про надзвичайне археологічне відкриття на території Швеції артефакту, датованого між іншим теж бронзовим віком. Про нього вже було коротке повідомлення з нашого боку. Можливо, згодом це стане темою наступного ґрунтовнішого дослідження шляхів поширення купальського обряду на європейському просторі. Не дургорядна роль у цьому процесі за робочою гіпотезою також належатиме й Волині.

Якби весь потрачений час, відведений на пошуки першоваріанту, було присвятити записам на Волині, напевно, можна було б зібрати ще багато цікавого матеріалу. Ґрунтовно за Волинь взяли трохи запізно.

Це що стосується обрядовості. Що ж до пісень, то перелік текстів, зафіксованих 30 років тому і сьогодні мало чим відрізняється. Тому наша мета зіставити зміст того, про що співається в піснях, і того, що розповідають про відзначення свята його очевидці, виявилася досяжною. Невеликою підмогою в з'ясуванні цього питання стали бібліографічні матеріали.

Щоб не виникало кривотолків територіального плану, мусмо застерегти, що етнографічна Волинь – це єдиний маркер, який можливий для застосування при вивченні культурних явищ. Тому категорично не сприймаємо штучних утворень на кшталт Волинь історична (по суті Волинська губернія в складі Московської імперії) чи Велика Волинь (те саме + Берестейщина, Пінщина, Холмщина і Підляшшя, всі згадані терени етнокультурно належать до Західного Полісся).

Волині стосується й перша історична згадка Купала, щоправда не як святкування, а лише календарної дати. Така існує в Галицько-Волинському літописі датована 1262 р.

Пізніші історіографічні згадки про Купала теж причетні до Волині.

Зіставлення історіографічних пам'яток XVI ст. «Життя Володимира» з території України та «Послання ігумена Єліазарової пустині Памфіла» в Московії засвідчує відсутність купальських звичаїв у московитів, де святкування Іванового дня, як і решти свят, вже на той час зводилось винятково до п'ятики й розпусти. В українців проявами неповаги до відзначення дня святого Іоанна натомість з інвектив священнослужителів постає плетіння вінків із зілля на голову, розкладання вогнищ, стрибання через вогонь, виконання пісень зі згадуванням Купала.

«Житіє Володимира» XVI ст. подає зовсім інший сценарій свята, порівняно з тим, як воно відзначалося в цей час на Псковщині та інших місцевостях Московії, де сценарію як такого не було, а все знову ж таки зводилось суто до п'ятики і розпусти.

Такий же сценарій свята, як «Житіє Володимира» описує й Густинський літопис XVII ст., написаний у монастирі с. Густиня біля Прилук. Тільки тут згадується, що «іноді встановлюють зелену гілку». Цей опис свята і взято нами за прообраз святкування Купала в Україні чотирьохсотлітньої давності. Елементи схожості з поданим описом в пізніших описах найбільше проявляються на Волині і Поділлі.

Світські письменники XVI ст. доповнили комплекс купальських святкувань згадками про те, що жінки ходили в поле шукати різних трав, які, будучи зібраними в цей день, мали чудесну силу, дівчата пускали вінки на воду та вгадували по них майбутню долю.

У наукових студіях, започаткованих у XIX ст. додалися згадки про збирання купальської роси, перестрибування дівчатами у віночках голяка через вогонь та стрибання одразу після цього в річку, перенесення через вогонь з оздоровчою метою немовлят та перегін задля цього ж через попелище від купальського вогню худоби. В описах з південно-східних теренів України з'являються згадки про «опудало маренки з віщого зілля й соломи, в сорочці, поясі й намисті, посаджене на осикове деревце» та пісні про неї. Іноді така лялька може зватися й «купалою», але це вже на Чернігівщині. Примітно, що коли деревце, а так само й ляльку, названі «купалою», переважно топлять, то «марену» палять. І причина тут, мабуть, не лише в її солом'яній консистенції. У 90-х роках XIX ст. Хр. Ящуржинський додає до цього переліку звичай качати згори до води запалене колесо. П. Абрамович фіксує на Західному Поліссі обряд «бити козуба».

До всього цього Хв. Вовк описує обряд роздавання дівчиною-«купайлою» з зав'язаними очима вінків дівчатам, по яких ті вгадують свою долю на наступний рік. С. Килимник описує аналогічний обряд «Лялі», який начебто відбувався на Волині, але не на Купала, а на Зелені свята. А на Купала аналогічний, за свідченням ученого, практикувався на Херсонщині та Чернівщині. Основний акцент купальських святкувань вчений вбачає в дійствах з завітчаною вербовою гілкою, яку тут називають «купалом», які зводяться до протистояння між дівочим гуртом, який хоче її утопити, та парубочим, який намагається розламати.

О. Воропай комплекс волинських та подільських обрядодій вважав єдиним. Генетичну перевагу цього комплексу О. Курочкін віддавав Поділля, мотивуючи це тим, що аграрно-господарська традиція відзначення календарних свят (а саме аграрний зміст учений вбачає в купальських обрядах) започаткована тут ще в неоліті племенами бугодністровської та трипільської культур. Як відомо, до Волині вони не дійшли.

Починаючи з Лівобережжя, і далі на схід поширене солом'яне опудало, вбране в жіночу сорочку й намисто – «мара», яку треба втопити в річці. Деінде встановлюють деревце, називаючи його «мареною». Звідти ця традиція поширилась і на східну частину Волині, де вбране деревце можуть уже називати як «купалою», так і «мареною».

На найдавнішому артефакті з зображенням купальського обряду – бурштиновому диску віком 4,5 тисячоліття, до речі, знайденому теж на Волині – присутні танці біля дерева. Дискутивне питання, чи є на ній зображення вогнища.

Проведені опитування в цій місцевості часто заперечують факт розпалювання купальського вогню, як і відзначення Купала загалом. Зате акцентують увагу на обливанні. А наповнення обрядовим змістом пов'язують з побутом півсторічної давності. Що ж до пісенного супроводу, то він, схоже, значно розширився. Про це свідчить хоча б згадування в текстах обрядодій, не притаманних Волині.

Етнологи найчастіше схильні вбачати в купальських обрядах аграрну семантику, зокрема й ритуал викликання дощу. Втім фольклористичний компонент не підтверджує цієї думки. В українських купальських піснях превалює еротично-шлюбна тематика. Ба більше, всі аграрні обряди виконувалися залежно від потреби, тобто казуально. Свято Купала ж визначене календарно – днем літнього сонцестояння.

Спостереження над регіональними типами відзначення Купала показують, що єдиного національного канону цього свята не існувало. Тож кожен регіональний варіант як цілісний комплекс слід розглядати окремо.

Наші польові дослідження в місцевості, де в археологічних шарах культури кулястих амфор було виявлено зображення одиночних вихи-

лянь двох жінок у присутності чоловіка з луком біля сухого дерева, неперервності цієї традиції не виявили. Головним ритуалом свята там вважалася обливанка. Крім того, в загальний перелік ритуалів також входять потоплення «купала», купіль, під час якої хлопці ховали дівочий одяг, спостереження за грою сонця, вмивання купальською росою, Зрозуміло, що це не повний перелік того, що могло відбуватися в цей день у минулому. Зокрема І. Вишенський згадує саме на Волині й Поділлі облаштування на Петра і Павла колисок і шибениць (вочевидь, гойдалок різної конструкції – *авт.*). Подібні згадуються в пісні у контексті відзначення Івана.

М. Максимович додає до переліку волинських обрядодій танок навколо встромленої в землю високої тички, прикрашеної квітами й стрічками, що її називають «купалою». М. Пйотровський згадує в подібному застосуванні встромлену в землю жердку з підпаленими кулями соломи та стрибання молоді через головешки від неї. І. Снегірьов на два десятиріччя раніше подає зовсім інший перебіг святкування з прикрашеною вербою-купайлом, яку дівчата оспівують жалісними піснями, після чого хлопці, вловивши момент, вихоплюють її і рвуть на частини. Цей же сценарій запозичує в І. Снегірьова й О. Афанасьєв. Обидва локалізують це дійство винятково на Волині й Поділлі. Таке нерозривне поєднання в усіх бібліографічних джерелах цих двох регіонів переконує в тому, що в них існував спільний комплекс обрядодій. Лише один маловідомий для українського загалу обряд вписала в волинський контекст експедиція П. Чубинського. Йдеться про вгадування дівчатами долі за розданими дівчиною-купайлом вінками. Його повторило в своїх описах багато науковців, але крім села Малі Дедеркали на Крем'янецьчині він більше ніде не спостерігався.

В описах П. Чубинського останньої чверті ХІХ ст. з'являється ще один обрядовий елемент – перескакування парами через вогонь і вгадування по тому, чи не розчепляться руки, чи збережеться пара в майбутньому.

Так само, як на Овруччині, за описом М. Пйотровського, відзначали Купала й на Звягельщині, де описала його й Леся Українка.

Наявність всіх цих компонентів купальських святкувань у понад півсторічному побутуванні підтвердили й наші польові дослідження

під час комплексної експедиції «Волиняна – 2003» на просторах від р. Вілії (Дубенщина) за р. Случ (Чуднівщина).

Загалом етнографічні описи з Волині фіксують близько двох десятків купальських обрядодій. Що ж до відображення їх у піснях, то не набереється й половини. Водночас співається про кілька обрядів, які на Волині не поширені. Серед таких – влаштування гойдалок, яких крім схимника Івана Вишенського більше ніхто в обрядовому контексті у волинян не згадує. Низка пісень виказує їхнє не волинське походження як з обрядового погляду, як, до прикладу, лемківський мотив «склали дівки собіточку», так і з діалектологічного – «ой ніхто там не бував, де ся явір розвивав».

Чимало плутанини в формування загального уявлення про зміст купальської обрядовості Волині внесли зібрання Лесі Українки та В. Камінського, які оперували адміністративним поділом Волині, тому, з одного боку, в розряд волинських потрапили західнополіські обряди, з другого, до складу волинськополіських суто волинські. Цю традицію продовжили аматорські збірники 70-х років ХХ ст. На щастя, вони стосувалися тільки пісенних текстів.

Деякі обряди, з огляду на бібліографічні джерела, мали локальне поширення. До таких належить спалення кінського чи коров'ячого черепа, якого називали «відьмою» чи «змією», розпалювання маленьких вогнищ на подвір'ях біля хат, вбирання в сорочку з брилем «дідушка» з торішнього снопа соломи, якого потім спалюють. На нашу думку, точкова локалізація цього явища на Волині може однозначно вважатися ознакою їхнього запозичення.

Суголосні з бібліографічними джерелами відомості про відзначення свята Купала на Волині дають і свідчення старожилів. Проте тут відчутні і втрати – від повного заперечення традиції подібних святкувань до пригадування лише окремих елементів. На особливу увагу заслуговує згадка про обрядовий атрибут у вигляді невеликого сухого сучкуватого дерева, оздобленого старими кошолками, кошиками, цеберками, постолами, яке мало назву «дороба» і поставало водночас і як «купало» у вигляді деревця, так і купа хмизу і сміття, яка деінде на Поліссі теж мала назву «купало». Решта подій цілком вкладаються в

традиційне сюжетне полотно змагання між дівчатами й хлопцями за те, втопити прикрашене деревце чи розламати.

В широкий ужиток увійшли колові танки навколо вогнища. Добрим знаком вважалося, щоб дівчину облив хлопець, який звався Іваном. Іноді дівчата самі на це напрощувалися. Більшої популярності набуло ритуальне збирання по селу та звезення до місця проведення святкування обламків на купальське вогнище. Хто відмовляв у цьому, вважалося, що хтось із цієї хати відьмакує. Врешті-решт дійшла й до Волині купальська вечерея, під час якої матері частували молодь варениками. У давніших записах про це не згадується.

Оскільки на купальське деревце часто зрубували гілки вишні разом із плодами, з'явилося повір'я про Івана Скидайла, який калічить тих, хто вилазить цього дня на вишню.

Чи не кожна з цих особливостей волинської обрядовості належить до нововведень, адже в піснях вони не згадуються.

Не всі купальські обряди мають пісенні відповідники і в загально-українському контексті. Ба більше, ще й тому, що переважна більшість текстів українських купальських пісень записана на Волині та Поділлі. Про решту регіонів доводиться згадувати як про периферію їхнього поширення. До пісенної спадщини увійшли такі обрядові мотиви, як: скликання дівчат на Купала однією з них, виготовлення купайла з верби, обов'язок хлопців принести з другого боку річки купайлицю для дівчат, хлопці не вирубали купайлиці, дівчина в парубочій сорочці йде рубати купала сама, брат сестру зарубати хоче, царівна вдається до самогубства щоб не дістатися царенкові, Маринка з необережності тоне по дорозі по ягоди, Маринка, топиться умисно через розірване при падінні з терену джэнджур-намисто, молодці (женихи) напередодні свята забувають про дівчину до якої женихались, мати задля уникнення обмовок не пускає дочки до білої челяді, обов'язкова присутність усіх на купальському дійстві, дівчина, збираючись на Купала, питається батька дозволу ще одне літо літувати, жовту косу годувати, дівчата плетуть вінки з рути, дівочки в ягодах поплели віночки, дівчата в'ють «купала», «купайло» має три рожки, дівчина прибирає «купала» й чекає на хлопця, ідеальний порядок біля встановленого «купала»,

заборона хлопцям переходити дівчатам дорогу під загрозою смерти, прохання до хлопців не «купала» ламати, а собі дівку вибрати, іде Купайло топитися, пускання вілечка (купала) на воду з посиленням інформації для Марусиного судженого, купання на Івана, вбирання «купалою» найвродливішої дівчини та купання її посеред моря; купалочка, яка сушилася на бережечку, сприймається як диво; під час загальної купелі дівчат до аналогічних дій вдається й ластівка; дівчина ворожить на вінку; хто підійме пущений на воду віночок, той візьме і дівчину за жінку; купання купала та ховання до другого літа; мотив зимівлі купала в стрісі, зіллячку і пір'ячку, у відьми в колиці; заспів молодницею купайлиці; розведення молодницею купайлиці; відбирання відьмами удоїв від чужих корів; купальські вогні; видобування вогню з допомогою кресала; коли одна гарно вбрана дівчина виходить на Купала, хлопці стидаються до неї навіть підступитися; несподіване пошлюблення дівчини; дівчина зарано покохала хлопця; вибір пари на Купала саме дівчиною; хлопчачі бажання проявляються лише на рівні мрій; мати не хоче віддавати дочку заміж; хлопець хоче взяти дівку в полі, вона просить зробити це на вулиці; дівчата самі готують в лозах ложе для злягання; на Купала дівчину у рутвяному вінку кудись перевозять; хлопець домовляється з дівчиною, коли прийти в свати; добудова хати з клен-дерева на три красних дівки; парубки виводять дівчину-собіточку на кленовий міст спільно з її братами; дівчина приймає хлопців; дівчина вагітніє від того, що приймає хлопця; дівчина ночує з хлопцем під явором; дівчина три ночі поспіль ночує в полі з невірним козаком; дівчина знаходить воли хлопця, якого вподобала, у шкоді в себе на городі; прохання парубка до дівчини розпутати коня вороного; кінь барвінок витоптав і васильок вищипав; жонатий чоловік водить танок із дівкою; купальські перелюби; доглянутої рожі не встеріг ніхто, крім миленького; хлопець готовий відбивати свою дівчину; дівчата, гвотої «воювати» за своїх женихів; поки хлопці б'ються за дівчину, вона вже зробила свій вибір, вишиваючи одному з них сорочку; жартома чи всерйоз дівчина обіцяє бути з обома хлопцями, які за неї змагаються; переховування хлопців на час кування зозулі; купальські святкування завершувалися допалюванням соломи; обсма-

лення стегон на Купала; утворення шлюбних пар; хлопці обіцяють своїм дівчатам дорогі сукні; що собітка, що купала повинні були згоріти на попіл; собіточка догоріла на попіл; допалювання соломи з купала; сонце сходить-грає; Купало та Іван святкуються в різні дні; свята Пречиста собітку палила з усіма святими; батько дівчини збирається з синами в поле орати на пшеницю; хлопець кличе дівчину до себе на жнива, вона обіцяє прийти тоді, коли він візьме її заміж; хлопець пропонує дівчині побратися; дівчина хоче заміж за обраного нею хлопця; хлопці хваляться один перед одним своїми дівчатами; відсутність взаємності в виборі пари; хлопцеві пропонують одразу три дівки (відгомін давньої норми сорорату); відкладення женячки та заміжжя; хлопець намовляє дівчину не йти ні за кого заміж та почекаати на нього; хлопець зробив гойдалку для дівчини, яку вподобав; Іван, колишучись в колисочці, заглядає до тещі; укладання шлюбу; у жнива дівчата знаходять у сіножати Купала (чи то пак «купала»); припинення дошлюбних стосунків після Купала; льон не полотий, сіножать не скошена: все через святкування та кохання; жіночі клопоти у свекрухи; намагання молодиці продати свекра та купити батька; недогода невістки чоловіковій сім'ї та догода милому; чоловік будує комору для молодої жінки, щоб відділити її від свекрухи.

Головний підсумок – такої кількості купальських мотивів не має жодна національна традиція. А сам наведений перелік наводить на думку, що в купальських піснях відобразилося набагато більше обрядів, ніж збереглося на початок дослідження їх етнологами. Ба більше, деякі з них вільно мігрували на календарному полі з одного свята до іншого. Особливо добре це помітно на прикладі відстеження певних купальських ритуалів в обрядовій практиці інших європейських народів.

І все ж деякі волинські обряди, оспівані в піснях, відзначаються оригінальністю. Щоправда, тільки на загальноукраїнському тлі. До таких належать мотиви: розпалювання вогню молодницею; складання собітки дівчатами; вбирання купалою найвродливішої дівчини; заборона купатися та прати хустя на Купала; потоплення деревця-купала; ламання хлопцями купала; сексуальна сваволя хлопців; шлюбне злягання на Купала в лозах.

Одні з них відображають добре збережені звичаї дуже давнього походження, інші найімовірніше слід шукати в традиційній обрядовості інших народів, можливо з певним календарним зміщенням у зв'язку з різницею кліматичних умов.

Ще частина актуальних обрядів не знайшла свого відображення у піснях ні на регіональному, ні на загальноукраїнському рівнях. Зокрема таккі, як: збирання хлопцями палива на вогонь; перестрибування через вогонь; вбирання купальської ляльки та її спалення; потоплення чи спалення вбраного снопа; роздавання купалою вінків дівчатам; перестрибування через кропиву; спалювання кінського черепа; обливання; збирання лікувальних трав; виготовлення ляльки з солом'яного снопа.

Одна з найпопулярніших тем купальських пісень – парування та пошлюблення молоді. Завершальним і самодостатнім актом вважається сватання. Ця особливість засвідчує давність купальських обрядів. Така форма шлюбу, коли в дні свята попередні подружні зв'язки втрачають свою актуальність і створюються нові пари, синхронізує такі пісенні мотиви та відображені в них обряди з періодом існування парної сім'ї, яка передбачала періодичну зміну шлюбних партнерів на умовах часової моногамії. Такий вид шлюбу, як вважають етноісторики, сформувався в бронзовому віці (II тис. до н.е.). В археології вона відзначена появою парних поховань. На Волині вони найчастіше трапляються в культурних шарах культури кулястих амфор. А ознаки індивідуального шлюбу у фольклорі фіксує міфічний сюжет «чоловік-вуж», у якому згадуються секрети властивостей заліза. Отже йдеться принаймні вже про добу раннього заліза.

Різні регіони України, виходячи з зафіксованих у них текстів купальських пісень, мали різний набір ритуалів до цього свята. Найбільшу відповідність волинському комплексу обрядів виявляє подільський.

Купальські пісні, записані на Волині, відображають такі традиційні звичаї: зивання дівчатами віночків; зимівля та літування «купала»; встановлення купала з верби: сестовбивство з ритуальною метою; обов'язкова присутність дівчат і хлопців на купальському дійстві; збереження «купала» до наступного року; потоплення «купала»; купання;

ворожіння на пущених на воду вінках; обов'язок молодиці розпочати святкування розведенням купайлиці; відбирання відьмами молока від чужих корів; розпалювання вогнів на горі для освітлення; купний гріх; сегрегація (відлучення) після Купала новоутворених подружніх пар; ритуальний гетеризм у честь свята; сексуальна сваволя; сватання після свята.

Не всі обряди, які оспівані в піснях, записаних на Волині, знайшли своє відображення в досяжній для спостережень обрядовій практиці. Збереглася інформація про побутування багатьох обрядів, як таких, які згадуються в піснях, так і тих, які не згадуються: завивання дівчатами віночків; парубочий обов'язок вирубування купайлиці; встановлення купала з верби; опудало; потоплення «купала»; ритуальна жертва; купання; розпалювання вогнів на горі для освітлення; шлюбна тема; купний гріх; ритуальний гетеризм у честь свята; сексуальна сваволя; сватання після свята; купальська вечеря; ворожіння на пущених на воду вінках; гра сонця на Івана; обливанка; збирання роси; збирання «іванових» трав та ягід.

З наведеного переліку видно, що число обрядів навіть трохи перевищує кількість пісенних мотивів, у яких вони відображені. Проте деякі, оспівані в піснях, вийшли з практичного застосування.

Основні обрядодії українського купальського обряду (вінкоплетини, вогні, ворожіння) добре пізнавані в святкових традиціях цього дня в поляків, литовців, німців, шведів. Багатьом європейським народам притаманні обрядодії з завітчанним деревцем, яке уподоблювало людську фігуру. Ряд інших обрядодій, аналогічних українським, простежується в естонців, литовців, чехів, сербів, болгар, британців, білорусів.

Повної відповідності волинського купальського обрядового комплексу з народами Європи не існує ще більшою мірою, ніж з його регіональними варіантами в Україні. Проте аналогічні ритуальні дії з певним календарним зміщенням спостерігаються в народних традиціях Білорусі, Польщі, Словаччини, Чехії, Швейцарії, Франції, Шотландії, Вельсі, Голландії, Італії, Іспанії, Греції, Албанії, Болгарії, Австрії, Румунії, Німеччини, Норвегії, Швеції, Фінляндії, Естонії.

Важко тут щось однозначно стверджувати про походження цих ритуалів в окремих країнах та шляхи і способи їх поширення. Занадто вузьке фактологічне поле нашого дослідження для таких узагальнень. Та все ж дуже чітко простежується тенденція їх поширення серед індоєвропейців. З народів угро-фінської групи, в яких на відміну від аріїв, із переважаючою чоловічою хромосомою R1a1 та доволі помітною в західних регіонах I2a2a, домінує N3, тут помітні лише естонці та фіни, проте їхні ритуали, аналогічні волинським, обмежуються розпалюванням вогнищ. Угри й народи Московії взагалі не виявляють обрядової схожості у відзначенні дня літнього сонцестояння. Малу кількість обрядів, аналогічних українським, які побутують на Волині, культивують і представники Балканського півострова, в геномі яких переважає чоловіча хромосома E1b1 (Албанія, Греція) та Кавказу (G2).

На регіональний інваріант святкування Купала на Волині можуть претендувати тільки найпопулярніші обряди. Зазвичай вони відображаються і в відповідних піснях. Деякі з них пройшли відповідну модифікацію, як ритуал жертвоприносу воді найкращої дівчини, замінений деревцем. Для дотримання маєстату кращості воно прикрашалося квітами, плодами вишень та стрічками. Сюди ж належить обхід із ним вулиць – своєрідний акт прощання, що в русальному обряді його виконує перехідний атрибут від люжини до дерева – дівчина-куст. Однаково оспівуються обряди як розламування дівочої пожертви хлопцями, так і потоплення її дівчатами. Ще одним послабленням цього ритуалу можна вважати купання купайлиці. Суспільне значення такого ритуалу висвітлює пісенний мотив обов'язкової загальної присутності всіх членів громади на такій акції. Вочевидь, як вияв шани до принесеної жертви, яка покликана виконувати якусь загальноважливу функцію.

Інший аспект репрезентують ритуали шлюбного характеру. Серед таких – купання, утрата дівчатами одягу, купний «гріх», ритуальний гетеризм та загальна оргія.

Усі наведені обряди мають логічну цілісність і послідовність. На неминучості дотримання решти волинські етнофори не наполягають.

Можливо, якась частина їх запозичена, інша має суто практичне значення, ще інша належить до нововведень розважального характеру. Серед таких не оспівана в жодній пісні обливанка – аналог балканських додольських ритуалів, молдовського калояна та румунської пеперуди. Важко знайти логічне пояснення ворожінню на вінках на дівочу долю, збереження під подушку вінка чи частини розламаної купали, плетення вінків для худоби, пошук квітки папороті, збирання купальської роси чи спостереження за грою сонця.

У наші дні попри занепад значення календарного фольклору в системі масової культури, святкування Купала належить до тих явищ, які спорадично ще нагадують про своє існування. Практично воно перебуває під орудою культпрацівників та працівників освітніх закладів. Почасти складені ними сценарії доволі віддалені від місцевих традицій, тому що й інформатори, від яких вони намагаються перейняти традицію, радше згадують свою участь у подібних постановках в 60–70 рр., ніж розповіді старшого покоління про те, як воно відбувалося в минулі часи. За опублікованими записами таких святкувань на початок ХХІ ст. найбільше залишків традиційних святкувань зберегла Слобожанщина та Західне Полісся.

Поодинокі факти традиційного святкування подають і записи, зроблені в окремих селах Волині, переважно в 80-х роках ХХ ст. Більше таких елементів збереглося в західній частині регіону, яка дещо пізніше потрапила в поле впливу радянської масової культури. В основу модернізації свята було покладено його видовищність.

Внаслідок такої обробки більшість сучасних респондентів пам'ятає саме цей радянський кіч. Тому й тексти купальських пісень збереглися переважно в пам'яті тих учасниць святкувань, які були залучені до кола виконавців уготованого сценарію. Решта перейшла тоді в категорію глядачів.

Утім сільська молодь ще довго дотримувалася позасценарних елементів: дівчата плели вінки на голову, обливалися, ходили парами в ліс, збиралися біля вогнища співати пісень.

В останні роки виникла ще одна перешкода для підтримання хоч якогось святкування навіть на клубному рівні. В селах нема молоді.

Причому ця проблема постала ще до повномасштабної московитсько-української війни. Зараз вона тільки поглибилась. Тож не відомо, чи буде ще один шанс для відродження купальського свята. Про те, в якому вигляді, вже не йдеться. Адже до всього заклади культури в більшості випадків перебувають у режимі простою. Немає глядачів навіть для таких дійств.

Що далі? Висновки песимістичні. Принаймні на найближчу перспективу. Тому й поспішаємо завершити нашу працю в такий складний для України й цілого світу час. З надією, що колись це давнє й колоритне свято відродиться в нових поколіннях. А ні – то наш доробок перейде в розряд музейних експонатів. Чого б дуже не хотілося.

ЛІТЕРАТУРА ТА ДЖЕРЕЛА

1. Абрамов И. По волынским захолустьям. *Живая старина*. 1906. Вып. 2.
2. Абрамович П. Етнографічні записи: Західна Волинь. Село Мізов і околиці. 1912–1913 рр. Ч. 1. Б/м. і б/р. С. 9.
3. Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва, 2002.
4. Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди, т. I. София, 1971.
5. Археологія Української РСР. У 3-х томах. Київ, 1975. Т. 3. С. 353.
6. Архів Інституту культурної антропології (надалі – архів ІКА). Ф. 2. Од. зб. 112. Арк. 10 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області. Тут і надалі адміністративно-територіальні одиниці вказані станом на час фіксації фольклорних матеріалів).
7. Архів Інституту культурної антропології. Фонд обмеженого користування. Од. зб. 8. (ФОК).
8. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 23. Арк. 23.
9. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 67.
10. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 76. Арк. 20.
11. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 84. Арк. 16 (с. Пустомити Горохівського району Волинської області).
12. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 11-А. Арк. 8 (м. Устилуг Володимир-Волинського району Волинської області);
13. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 100. Арк. 18 (с. Поздимир Радехівського району Львівської області).
14. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 53. Арк. 14 (с. Поничів Володимир-Волинського району Волинської області).
15. Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 2. Арк. 1.
16. Архів ІКА. Матеріали експедиції «Волиняна – 2003». Запис у с. Будичани Чуднівського району Житомирської області від Ольги Цапун 1941 р.н. і Марії Тустан 1927 р.н.
17. Архів ІКА. Матеріали експедиції «Волиняна – 2003». Особисті записи В. Давидюка.

18. Архів ІКА. Ф. 3-А. Од. зб. 27 (с. Юськевичі Ланівецького району Тернопільської області).
19. Архів ІКА. Ф. 1-А. Од. зб. 45. Арк. 15–16 (с. Солов'ї Старовижівського району Волинської області).
20. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 51. Арк. 41 (с. Колодежі Горохівського району Волинської області).
21. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 201. Арк. 39 (с. Піддубці Луцького району Волинської області).
22. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 7. Арк. 15 (с. Капітульщина Володимир-Волинського району Волинської області).
23. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 97. Арк. 14 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).
24. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 112. Арк. 10 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області).
25. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 113. Арк. 17 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області).
26. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 120. Арк. 43 (с. Городище Луцького району Волинської області).
27. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 138. Арк. 21 (с. Одереди Ківерцівського району Волинської області).
28. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 214. Арк. 29.
29. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 3. Арк. 26 (с. Горішне Горохівського району Волинської області).
30. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 32. Арк. 15 (с. Старосілля Іваничівського району Волинської області).
31. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 68. Арк. 13 (Ощів Горохівського району Волинської області).
32. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 74. Арк. 16 (с. Смолява Горохівського району Волинської області).
33. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 1. Арк. 47–49 (с. Лещатів Сокальського району Львівської області).
34. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 189. Арк. 10 (с. Лище Луцького району Волинської області).
35. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 196. Арк. 72 (с. Несвіч Луцького району Волинської області).

36. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 103. Арк. 14 (с. Менчичі Іваничівського району Волинської області).
37. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 110. Арк. 9 (с. Старосілля Іваничівського району).
38. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 112. Арк. 10 (с. Павлівка Іваничівського району Волинської області).
39. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 11-А. Арк. 8 (м. Устилуг Володимир-Волинського району Волинської області).
40. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 175. Арк. 19 (с. Вікторяни Луцького району Волинської області).
41. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 2. Арк. 9 (с. Берестечко Горохівського району Волинської області).
42. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 23. Арк. 142 (с. Пляшева Радивилівського району Рівненської області).
43. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 41. Арк. 26 (с. Довге Горохівського району Волинської області).
44. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 50. Арк. 21–22 (с. Колодеже Горохівського району Волинської області).
45. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 6. Арк. 8 (с. Ліски Володимир-Волинського району Волинської області).
46. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 7. Арк. 15 (с. Капітульщина Володимир-Волинського району Волинської області).
47. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 79. Арк. 79 (с. Угринів Горохівського району Волинської області).
48. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 1. Арк. 47–49 (с. Лещатів Сокальського району Львівської області).
49. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 11-А. Арк. 8 (м. Устилуг Володимир-Волинського району Волинської області).
50. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 199. Арк. 8 (с. Сьомаки Луцького району Волинської області).
51. Архів ІКА. Ф. 2-А. Од. зб. 14. Арк. 16 (с. Вікторяни Луцького району Волинської області).
52. Архів ІКА. Ф. 2-А. Од. зб. 10. Арк. 12 (с.Кремеш Рожищенського району Волинської області).

53. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 73. Арк. 25 (с. Окорськ Локачинського району Волинської області).
54. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 23. Арк. 141 (Пляшева Радивилівського району Рівненської області).
55. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 60. Арк. 23–24 (с. Оців Горохівського району Волинської області).
56. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 84. Арк. 26–27 (с. Птича Дубнівського району Рівненської області).
57. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 10. Арк. 24 (с. Ліски Володимир-Волинського району Волинської області).
58. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 45. Арк. 22 (с. Перекалі Демидівського району Рівненської області).
59. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 48. Арк. 12 (с. Липа Дубенського району Рівненської області).
60. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 53. Арк. 14 (Поничів Іваничівського району Волинської області).
61. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 84. Арк. 26–27 (с. Птича Дубенського району Рівненської області).
62. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 24. Арк. 32 (с. Здовбиця Здолбунівського району Рівненської області).
63. Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 2. Арк. 1 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області).
64. Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 13. Арк. 9 (с. Шахтарське Іваничівського району Волинської області).
65. Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 13. Арк. 9 (с. Шахтарське Іваничівського району Волинської області).
66. Архів ІКА. Ф. 2-Й. Од. зб. 2. Арк. 1, 7 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області).
67. Архів ІКА. Ф. 2-Л. Од. зб. 9. Арк. 7 (с. Холопичі Володимир-Волинського району Волинської області).
68. Архів ІКА. Ф. 2-М. Од. зб. 32. Арк. 12–13 (с. Чаруків Луцького району Волинської області).
69. Архів ІКА. Ф. 3-А. Од. зб. 19 (с. Радянське Млинівського району Рівненської області. Запис 1991 р. від Миколи Ячука, 1911 р. н.).

70. Архів ІКА. Ф. 3-И. Од. зб. 2. Арк. 20–21 (с. Калини Тячівського району Закарпатської області (Запис 2008 р. від Івана Стойка 1932 р.н.)).
71. Архів ІКА. Ф. 1. Од. зб. 184 (с. Мизове Старовижівського району Волинської області).
72. Архів ІКА. Ф. 1. Од. зб. 19. Арк. 14 (с. Переспа Рожищенського району Волинської області).
73. Архів ІКА. Ф. 1. Од. зб. 192 (с. Солов'ї Старовижівського району).
74. Архів ІКА. Ф. 1. Од. зб. 195 (с. Комарово Старовижівського району Волинської області. Запис від Марії Данилюк 1908 р.н.).
75. Архів ІКА. Ф. 1. Од. зб. 84 (с. Бірки Любешівського району Волинської області).
76. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 97. Арк. 14 (с. Деречин Іваничівського району Волинської області).
77. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 20. Арк. 29, 32 (с. Ванів Сокальського району Львівської області).
78. Архів ІКА. Ф. 2. Од. зб. 110. Арк. 9 (с. Старосілля Іваничівського району Волинської області).
79. Архів ІКА. Ф. 2-А. Од. зб. 20. Арк. 14.
80. Архів ІКА. Ф. 2-Б. Од. зб. 102. Арк. 69 (с. Острожець Млинівського району Рівненської області).
81. Архів ІКА. Ф. 3-А. Од. зб. 25 (с. Березне Березнівського району Рівненської області. Записано від С. Шпонек 1915 р.н.).
82. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Т.3. Москва, 1995.
83. Беларускі фольклор у сучасних записах. Брэсцкая вобласць. Мінск, 1973. 250 с.
84. Велесова книга: Легенди. Міти. Думи. Скрижалі буття українського народу I тис. до н. д. – I тис. н.д. / Упорядк., ритм. пер. підгот. автентичного тексту, довід мат. Б. Яценка. Київ, 7503 (1995). 316 с.
85. Велесова книга: ритм. пер. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка. Видання друге.
86. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва: Наука, 1978.

87. Веселовский А. Гетеризм, кумовство, побратимство в купальской обрядности. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1894. Кн. 2.
88. Виноградова Л. Зеленъ в купальской обрядности. Полутропов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. Москва, 1998. С. 466–476.
89. Виноградова Л., Толстая С. Мотив “уничтожения-изгнания нечистой силы” в восточнославянском купальном обряде. *Виноградова Л. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик, 2000.
90. Вишенский И. Сочинения. Москва–Ленинград 1956. С. 44.
91. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995.
92. Воропай О. Звичаї нашого народу. Мюнхен, 1966. Т. 2.
93. Галицько-Волинський літопис. Львів, 1994. С. 108–109.
94. Глушко М. Купальські пісні Східної Волині з села Дубрівки Баранівського району Житомирської області. *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 75–84.
95. Голобуцький П., Карадобрій Т. Купала, Купайло. *Енциклопедія історії України*: Т. 5: Кон-Кю. Київ, 2008.
96. Грушевська К. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство*. 1928. С. 150–151.
97. Грушевський М. Історія української літератури. Київ: Либідь, 1993. Т.1. С. 216–217.
98. Грябан В. Відгомони культу вогню у літній обрядовості українців. *Друга всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців “Національні та етносоціальні процеси в Україні”*: матеріали. Чернівці, 1997. С. 27.
99. Гуцуляк О. Кельтський слід в історії слов'ян. URL: <http://www.gallart.narod.ru/celtic.html>.
100. Давидюк В. «Купала, купала, де ти літовала?» *Поліська дома*. Луцьк, 2008. Вип. 3: літо.

101. Давидюк В. Білорусифікація фольклору чи українізація білорусів? Пісенний фольклор Берестейщини в площині національної ідентифікації. *Філологічні студії*. 2001. С. 113–117.
102. Давидюк В. Божко У. Купальські звичаї верхів'їв Прип'яті в просторі та часі. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2021. № 42. Т.1. С. 87–94.
103. Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі). Вид. 5-е. Луцьк: Вежа-Друк, 2018. 448 с.
104. Давидюк В. Еклектика й систематика Купала. *Міжнародна конференція «Фольклор – стратегічний ресурс нації»*. Фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській. 18.04. 2019. Програма, тези доповідей. С. 43–51.
105. Давидюк В. Етнологічний нарис Волині. Луцьк, 2005.
106. Давидюк В. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен, 2018.
107. Давидюк В. Князь Роман героєм поліської щедрівки. Рівне, 2003.
108. Давидюк В. Круглий рік (досліди з поля календарної обрядовості Західного Полісся). Луцьк: Вежа-Друк, 2019. 244 с.
109. Давидюк В. Купало з дуба не упало. *Берегиня*. Ч. 49. 2006. С. 3–6.
110. Давидюк В. Купало на заході Волині. Луцьк, 2015. 76 с.
111. Давидюк В. Купало на Поліссі. *Поліська дома*. 1991. Вип. 1. С. 38–42.
112. Давидюк В. Нерозгадані таємниці волинян. Луцьк, 2015.
113. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Вид 3-е, доповнене й перероблене. Луцьк, 2007. 324 с.
114. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів, 1992.
115. Давидюк В. Ф. Про значення фітоантропоморфної жертви в купальському обряді. *Semper tiro: Науковий збірник на пошану доктора філологічних наук, професора, дійсного члена Академії наук Вищої школи, заслуженого діяча науки і техніки України Володимира Качкана*. Івано-Франківськ, 2010. С. 246–272.
116. Давидюк В. Функціонально-поетична самоідентифікація Купала в українських купальських піснях. *Studia ucrainica varsoviensia*. Warszawa, 2022. S. 147–156.
117. Давидюк В., Ковальчук Л. Поетика західнополіського весілля. Луцьк: Вежа-Друк, 2023. 534 с.

118. Давидюк В. Походження та семантика деяких купальських обрядів. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11.
119. Данилевський Г. Чумаки. Київ: Веселка, 1992. С.76.
120. Дей О. Поезія життєвого буяння. *Купальські пісні*. Київ: Муз. Україна, 1970. С. 5–19.
121. Дей О. Українська народна поезія календарно-обрядового циклу *Українські народні пісні. Календарно-обрядова лірика*. Київ: Держлітвидав України, 1963. С. 3–34.
122. Денисюк І. Амазонки на Поліссі. Луцьк: Надстир'я, 1993. 28 с.
123. Дмитренко А. Свято Івана Купала в селах українського порубіжжя. *Матеріали до української етнології: зб. наук. праць*. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2008. Вип. 7(10). С. 20–25.
124. Дмитрук Н. Матеріали з народного календаря, зібрані на Волині в 1923–1924 р. *Рукописний відділ ІМФЕ*. Ф. 1–5. Од. зб. 403.
125. Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті Волинської губернії. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 62–89.
126. Завальнюк А. Ф. Українські літні обряди та пісні: навч. посіб. з музичного фольклору та етнографії для вчителів загальноосвітніх шкіл, студентів вищих педагогічних і музичних закладів освіти. Вінниця, 2008. 304 с.
127. Зап. від Христини Давидюк (Мізюк) у с. Тоболи Камінь-Каширського району Волинської області.
128. Зап. 1994 р. в с. Тоболи Камінь-Каширського району Волинської області.
129. Зап. ад Яўгеніі Дрозд 1913 г. н. у с. Піща Любомльського району Вальнської вобласці 1988 г. *Архів ІКА*. ФОК. Од. зб. 2. Арк. 94.
130. Зап. Аліна Желізна від Марії Середюк 1942 р.н. в с. П'ятигори Здолбунівського району Рівненської області 2018 р.
131. Зап. в с. Жабче Горохівського району Волинської області.
132. Зап. в с. Бужани Горохівського району Волинської області.
133. Зап. в с. Горишне Горохівського району Волинської області.
134. Зап. в с. Іваничі Костопільського району Рівненської області.

135. Зап. в с. Івання Дубенського району Рівненської області
136. Зап. в с. Капітульщина Володимир-Волинського району Волинської області.
137. Зап. в с. Козятин Горохівського району Волинської області.
138. Зап. в с. Лещатів Сокальського району Львівської області.
139. Зап. в с. Нобель Зарічнлянського району Рівненської області.
140. Зап. в с. Смолева Горохівського району Волинської області.
141. Зап. в с. Ставок Володимир-Волинського району та Лаврів Луцького району Волинської області,
142. Зап. в с. Старики Горохівського району Волинської області.
143. Зап. в с. Ярославичі Млинівського району Рівненської області.
144. Зап. В. Давидюк у с. Нобель Зарічнлянського району Рівненської області.
145. Зап. від А. Коцюби 1914 р.н. в с. Жидичин Ківерцівського району Волинської області
146. Зап. від Євдокії Поліщук, 1931 р. н., с. Піща Шацького району Волинської області, 2003 р.
147. Зап. від Марії Свіржевської, 1921 р. н., с. Гута Ратнівського району Волинської області, 2003 р.
148. Зап. від Олексія Ковальчука, 1933 р. н., уродженця хутора Верекінці, жителя с. Піща Шацького району Волинської області, 2004 р.
149. Зап. Дарина Омельчук від Валентини Боярчук, 1931 р. н. в с. Угорськ Шумського району, Тернопільської області, 2018 р.
150. Зап. Дарина Омельчук від Галини Ткачук 1938 р. н. в с. Забара, Шумського району, Тернопільської області. 2018 р.
151. Зап. Діана Цибуля від Єлизавети Цибулі 1941 р. н. в с. Бужани Горохівського району Волинської області. 2018 р.
152. Зап. Єва Возняк Від. Антоніни Грабовської 1950 р. н. в с. Залав'є, Млинівського району, Рівненської області. 2018 р.
153. Зап. Леся Атлас від Стефанії Марків, 1932 р. н. в с. Теляж, Сокальського району Львівської області. 2017 р.
154. Зап. Ольга Жарковська від Марії Туряк 1939 р. н. в с. Липляни Луцького району Волинської області. 2018 р.
155. Зап. у с. Деречин Іваничівського району Волинської області.

156. Зап. Яна Новосад від Галини Шевчук 1939 р. н. в с. Підбереззя Горохівського району, Волинської області, 2018 р.
157. Зап. в с. Білів Рівенського району Рівенської області.
158. Зап. в с. Здовбиці Здолбунівського району Рівненської області.
159. Зап. в с. Лещатів Сокальського району Львівської області.
160. Зап. в с. Перекалі Демидівського району Рівненської області.
161. Зап. в с. Стрільче Горохівського району Волинської області
162. Зап. в с. Торчин Луцького району Волинської області.
163. Зеленин Д. Описание рукописей Ученого архива Русского Географического Общества. Петроград, 1914. Вып. 1. С. 452.
164. Иванов В. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели. *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1989.
165. Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. 1907.
166. Івана Купала. Збірник матеріалів для святкування / упорядник Павлова О. Тернопіль-Харків: Ранок, 2010. 112 с.
167. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / упор., передмова і прим. О. Дея. Київ, 1963.
168. Казакевич Г. Кельти. Традиційна культура та соціальні інститути. Київ, 2006
169. Календарні пісні Великої Волині. *Збірник народних пісень*. Рівне: 1997.
170. Календарно-обрядові пісні / упоряд, передм., приміт. О. Чебанюк. Київ, 1987.
171. Калиаш В. Положение о неспособности к труду стариков в первобытном обществе. *Этнографическое обозрение*. 1889. Кн. 1/3. С. 136.
172. Каминский В. Этнографические материалы, записанные в с. Будках Винницкого уезда. *Киевская старина*. 1904. Сентябрь. С. 81.
173. Камінський В. Свято Купала на Волинському Поліссі. *Етнографічний вісник*. Київ, 1927. Кн. 5. С. 11–23.
174. Квитка К. «Правобережные» купальськіє песни. Рук. раб. *Архив центрального музея музыкальной культуры России им. М. Глинки*. Ф. 275. Оп. 24. С. 20.

175. Квитка К. Избранные труды в 2-х томах. Т. 1. 1971.
176. Квитка К. Купальские песни. *Архив центрального музея музыкальной культуры России им Глинки (МГ)*. Ф. 275. Оп. 29. Л. 1–2.
177. Келемен Ю. «Білоруське» купалля на північному заході сучасної Волині. *Науковий Вісник СХУ ім. Лесі Українки*. № 11–12 (360–361) Серія: Філологічні науки 2017. С. 52–55.
178. Келемен Ю. Історія та перспективи збереження в умовах урбанізації та еміграції сільської молоді України (на прикладі Волинського регіону). *RS Global Sp. Z O.O. Warsaw, Poland XII International Scientific and Practical Conference “Social and Economic Aspects of Education in Modern Society”*. Vol. 1, April 2019. S. 38–42.
179. Келемен Ю. Купальські звичаї в Іванні та прилеглих селах. Утрачена традиція тисячоліть. Література. Фольклор. Проблеми поетики. 2018. Вип. 43–44. С. 151–164.
180. Келемен Ю. Про деякі особливості святкування Купала на Волині. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Література. Мова. Фольклор*. 2017. № 1(27). С. 64–68.
181. Келемен Ю. Регіональна локалізація основних мотивів українських купальських пісень. *Література та культура Полісся*. № 99. Серія «Історичні науки». № 13. С. 207–226.
182. Келемен Ю. Співвідносність обряду і тексту в купальських традиціях Волині. *Народознавчі зошити*. 2018. № 5. С. 1211–1222.
183. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Т. 4: літній цикл. Вінніпег, 1957.
184. Кирчів Р. Із фольклорних регіонів України. Нариси й статті. Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2002. 351 с.
185. Климець Ю. Д. Землеробська основа купальської обрядовості слов'ян. *Проблеми слов'янознавства*. Львів, 1999. Вип. 50. С. 207.
186. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. 1990. 142 с.
187. Климець Ю. Функціональна семантика вогню у святкуванні Івана Купала на Волині і Волинському Поліссі.
188. Коваль Г. Фольклорно-етнографічна подвійність: механізм та взаємодія текстових моделей. *Народознавчі зошити*. 2019. № 4 (148), 2019.

189. Колесса Ф. Огляд українсько-руської народної поезії. С. 181.
190. Колодюк А. Обряди та пісні купальсько-петрівського періоду (за матеріалами середнього межиріччя Горині та Случі). *Проблеми етномузикології*. 2015. Вип. 10. С 104–123.
191. Костомаров М. Слов'янська міфологія. С. 245.
192. Костомаров Н. О цикле весенних песен в народной южнорусской поэзии. *Костомаров М. Слов'янська міфологія*. Київ, 1994.
193. Кравченко В. З побуту й обрядів північно-західної України. Житомир, 1928. Т. 1. С. 112.
194. Красовський І., Вархол Й. Календарна обрядовість. *Лемківщина*. У 2-х томах. Т. 2: Духовна культура. Львів, 2002. С. 117–119.
195. Круглов Ю. Русские обрядовые песни: учеб. пособие. Москва: Высшая школа. 1982. 272 с.
196. Кудрявцева З. Купало, купала і купалочка. *Фольклористичні зошити*: зб. наук. праць. Луцьк, 2009. Вип. 12. С. 70–89.
197. Кудрявцева З. Весняні обрядові пожертви у стосунку до обряду потоплення купайлиці. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Літературознавство*. 2010. № 30. С. 280–298.
198. Кудрявцева З. Купальська лялька: жертва чи посланець до предків (світоглядні основи обряду жертвоприношення та його відображення в купальському фольклорі). *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип. 11. С. 31–51.
199. Купальські пісні / упор. Чебанюк О. Ю. Київ, 1989. 196 с.
200. Купальські пісні / упор. Дей О. І. Київ: Муз. Україна, 1970. 205 с.
201. Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» та «Маланка». Опішне, 1995. С. 75.
202. Курочкін О. Обрядовість (Календарні свята й обряди). *Поділля: Історико-етнографічне дослідження*. Київ, 1994. С. 381.
203. Кучінко М., Охріменко Г. Археологічні пам'ятки Волині. Луцьк, 1995.
204. Ліс А. Купальськія пісні. Мінск, 1974.
205. Максимович М. Дні та місяці українського селянина: пер. з рос. Київ: Обереги, 2002. 300 с.

206. Малинка А. Ивана Купала в Черниговской губернии. *Этнографическое обозрение*. Москва, 1898. Кн. 37. С. 129–131.
207. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
208. Матвійчук І. Купальська обрядовість на Волині. *Матеріали ХІІІ наукової конференції професорсько-викладацького складу і студентів Волинського державного університету імені Лесі Українки*: [зб. тез доп.]. Луцьк, 1996. Ч. 3. С. 131–132.
209. Матеріали до української етнології. ХVІІІ. 1918. С. 218 (с. Гнатівка Літинського повіту на Волині. Тепер Рівненського району Рівненської області. Записав 1890 р. М. Дикареєв).
210. Мікула О. Творчість Олени Пчілки і фольклор. Ужгород, 2011. 312 с.
211. Муравський шлях – 97. Матеріали фольклорно-етнографічної експедиції «Муравський шлях -97» (по селах Богодухівського, Валківського, Краснокутського та Нововодолазького районів). Харків: ХДІК, 1998. 360 с.
212. Найден О. Купальські обряди на Полтавщині та Вінниччині. *Народне мистецтво*. 2007. № 3/4. С. 60–61.
213. Народний календар із Овруччини 50-х років ХІХ століття у записі Михайла Пйотровського. *Записки наукового товариства імені Шевченка*. Т. ССХХХ. Львів, 1995. С. 324–325.
214. Народні пісні в записах Івана Манжури. Київ, 1974.
215. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. Київ: Обереги, 2003.
216. Нидерле Л. Славянские древности. Москва, 1958. С. 259.
217. Об угрорусах. *Наука*. Вена, 1893. № 3.
218. Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / фольклорні записи та упорядкування В. Дубравіна. Суми: ВТД Університетська книга, 2005.
219. Ой на Івана, ой на Купала (з досвіду проведення свята Івана Купала на Волині) [матеріал підгот. О. Ошуркевич]. Луцьк: Волин. обл. друк., 1974. 12 с.

220. Олена Пчілка. Автобіографія. *Мікула О. Творчість Олени Пчілки і фольклор*. Ужгород, 2011.
221. Ошуркевич О. Свято краси і молодості. *Нове традицією стало*. Львів, 1978.
222. Пассек В. Очерки России. Праздник Купалы. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1838. С. 93–116.
223. Песни села Андреевка Нежинского уезда. Собрал и к печати подготовил В. В. Данилов. Киев, 1904.
224. Петров В. Народна усна словесність. *Енциклопедія українознавства*. Загальна частина. Перевидання в Україні. Репринтне відтворення видання 1949 р. Київ, 1994. С. 260.
225. Петров В. Передхристиянські релігійно-світоглядні елементи, генеза народних звичаїв і обрядів. *Енциклопедія Українознавства*. Т. I. Мюнхен – Нью-Йорк, 1949.
226. Петров В. Український фольклор: заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу. *Берегиня*. 1996. № 1–2. С. 112–131.
227. Петров Н. О народных праздниках юго-западной России. *Труды Киевской духовной семинарии*. 1871, № 9, 10, 12.
228. Петров. Н. Народные праздники. *Труды Киевской духовной академии*. Киев, 1871.
229. Пісні з Поділля. Записи Насті Присяжнюк в с. Погребище. Київ, 1976.
230. Пісні з-над берегів Турського озера в опрацюванні Денисюка І. О. Львів, 2004. 256 с.
231. Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра. Київ, 1965.
232. *Поліська дома*. Вип. 3: Літо / збір., упоряд. і прокомент. В. Давидюк. Луцьк: Твердиня, 2008.
233. Полное собрание руських летописей. Москва, 1977. Т. 2. С. 207.
234. Попова Т. Купальские песни в русской певческой традиции. *Памяти К. Квитки*. Москва, 1983.
235. Потєбня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити*. 2008. Вип.11. С. 167–188.

236. Пропп В. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1963. С. 141.
237. Романюк Н. «Ми з хлопцями спали по-чесному». *Україна молода*. 23.06.2004. URL: <https://www.umoloda.kiev.ua/number/206/225/7321/> С. 161–164.
238. Семенюк Л. Купальська обрядовість Шацького поозер'я (на матеріалі записів останнього десятиліття). *Літопис Волині: всеукр. наук. часоп. / Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки; Луцьк, 2010. Чис. 7.*
239. Серебрякова О. Обрядова символіка та функції купальських вінків на Черкащині: мантично-магічний аспект. *Народознавчі зошити*. № 2 (122). 2015.
240. Сільські забави на Чернігівщині. Зап. Ф. Коломийченко 1913 р. від Марії Коломийченкової. *Матеріяли до української етнології*. Т. 18. Львів, 1918.
241. Словник-довідник з археології. Київ, 1996. С. 136–137.
242. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. XIX – начало XX в. Москва: Наука, 1979. 288 с.
243. Стоглав. 1551. Глава 92, 93.
244. Сумцов М. Дні і місяці українського селянина: пер. з рос. Київ, 2002.
245. Сумцов Н. Культурные переживания. Киев, 1890.
246. Тавлай Г. Функцыянальная природа сучаснай купальскай абрад-насці і тыпы замацаваных за ёю песен. *Купальскія і пятровскія песні*. Мінск, 1985. Терещенко А. Быт русского народа. Санкт-Петербург, 1848. Ч. 5–6.
247. Тобілевич С. Ігри та пісні. С. 382.
248. Толстая С. Ритуальные безчинства молодежи. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования. *СБФ Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва, 1986. С. 12–14.
249. Тризна М. Нове народження старовинного свята. *Соціалістична культура*. 1963. № 10. С. 24–26.

250. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским Географическим обществом. Юго-Западный отдел. *Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским*. Т. 3. Санкт-Петербург, 1872.
251. Українка Леся. Купало на Волині. *Леся Українка. Зібрання творів у 12-ти т.* Т.9: Записи народної творчості. Пісні, записані з голосу Лесі Українки. Київ, 1977. С. 9–29.
252. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974.
253. Українські народні пісні. Календарно-обрядова лірика / вступ. ст., упоряд., підгот. тексту О. І. Дей. Київ: Держлітвидав УРСР, 1963. 569 с.
254. Українські пісні з нотами. Друга сотня. Зібрав А. Конощенко. Одеса, 1909. С. 96 (Королівка Скнирського повіту на Київщині).
255. Фольклор у записах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мінск, 1997. С. 36–43.
256. Филимонова В. Вода в календарных обрядах. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев*. Москва, 1983. С. 132, 133.
257. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича. Київ, 1983.
258. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Москва, 1980.
259. Ходаковський Зоріан Доленга. Слов'янство перед християнством. *Фольклористичні зошити*. 2007. Вип. 10.
260. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Санкт-Петербург, 1872. Т. 3. С. 193.
261. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Санкт-Петербург, 1890. Т. 1. Ч. 1. С. 222.
262. Якиминська Л. Еволюція обряду Купала протягом другої половини ХХ – поч. ХХІ ст. у с. Кумарі Первомайського району Миколаївської області. *Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць*. Вип. 33. Київ, 2010.

263. Янковська Жанна. Купальські пісні та особливості перебігу свята Івана Купала на Славутчині (село Лисиче Славутського р-ну Хмельницької обл.). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2012. Вип. 11.
264. Яценко Л. Ой на Івана, ой на Купала. *Українознавство: посіб.* / [уклад.: В. Мацюк, В. Пугач]. Київ, 1994. С. 333–342.
265. Ящуржинський Хр. Заметка о Купальськом празднике в Уманском уезде. *Киевская старина*. 1890. Т. 31. № 9. С. 326–328.
266. Andree R. Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig, 1901, S. 338.
267. Azara M. Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alia tomba. Roma, 1968. P. 168.
268. Burgstaller E. Lebendiges Jahresbrauchtum in Oberosterreich. Salzburg, 1948. S. 113, 114.
269. Chaunder Ch. A year book of folklore. London, 1959. P. 100.
270. Crant Highlandfolkways. Edinburgh, 1957. P. 66.
271. Gołębiowski Ł. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincyach: umieszczony tu kulig czyli szlichtada, łowy. Warscawa, 1831. S. 298–299.
272. Kolberg O. Dzieła wscystkie. T. 52. Bialorus. Poliesie. S. 126.
273. Dworakowski St. Kultura społeczna Iudu wiejskiego na Mazowszu nad Narwiq, cz. 1. Biatystok, 1964. S. 95.
274. Dymnycz N. Święto «Iwana Kupajła» na Wołyniu. *Rocznik Wołyński*. Rowne, 1934. T. III. S. 435–442 (25 зразків).
275. Federowski M. Lud bialoruski na Rusi Litowskiej. Warscawa. T. 5.
276. Fehrle E. Feste und Volksbrauche im Jahreslauf europaischer Volker. Kassel. 1955. S. 156–160.
277. Herrmann F. Beitrage zur italienischen Volkskunde. Heidelberg, 1938. S. 52.
278. Hoffmann-Krayer E. Feste und Brauche des Schweizrcvolkes. Zurich, 1913. S. 165.
279. Il Folklore. Tradizioni, vita e arti popolari. Milano, 1967. P. 30–31.
280. Kelemen Y. The Kupala Folklore of Volyn region in the general European context. *Scientific Journal Virtus*, Issue # 20, Part 2, January, 2018. P. 43–47.

281. Kelemen Y. Transformation of Kupalo Customs of the Residents of Volyn During the Last Century. Spheres of culture vol. XVIII Lublin, 2019. *Journal of Philology, History, Social and Media Communication, Political Science and Cultural Studies*. P. 271–280.
282. Kolberg O. Dzieła wszystkie, t. 2. Wrocław–Poznań, 1964. S. 108, 111; t. 10, cz. II, s. 204; t. 20, cz. I, s. 111.
283. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1887. T. XI. Dział III. S. 176–184.
284. Kopernicki I. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez P. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1887. T. XI. Dział III. S. 130–228.
285. Kruizinga J. H. Levende folklore in Nederland en Vlaanderen. Assen, 1953.
286. Landverk H. Gilde og Gjestebod. Det Norske samlaget. Oslo, 1967. S. 104.
287. Mathieson, Iain (February 21, 2018). The Genomic History of Southeastern Europe. *Nature*. 555 (7695). Nature Research: 197–203. Bibcode:2018Natur.555..197M. doi:10.1038/nature25778. PMC 6091220. PMID 29466330.
288. MacNeill F. The silver bough, v. II. London, 1959. P. 90.
289. Maturanzo S. Tradizionidi Napoli. Napoli, 1956. P. 21, 22.
290. Megas C. Greek calendar customs. Athens, 1963. P. 134.
291. Moszynska J. Kupajło, tudziej zabawy doroczne i ihne z dodatkiem niektórych obrzgdow weselnych ludu ukraińskiego z okolic Białej Cerkwi. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. 1881. T. 5. S. 24.
292. Moszyński K. Zwyczaje swiktojańskie na Zachodnim Polesiu. *Lud słowiański*. 1928. T. 1. S. 82.
293. Nitcsch K., Moscuński K. Zwyczaje świętojańskie na Zachodnim Polesiu. *Lud słowiański*. Kraków. 1929.
294. Parvan V. Dacia, Civillzaflil estravechidinre – giunele carpato-danubiene. Bucurefti, 1937. P. 18.

295. Petrescu Paul. Folclorulfiartapopulararomaneasca. Bucurefti, 1968. P. 30.
296. Preubler Y. Tanz in dem Mittsommer. Feicr des Jahres in Schweden. Neues Deutschland. 1973. 30. VI, S. 16.
297. Rasmussen S. et al. Plague Iinked to the mysterious decline of Europe's first farmers. URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-018-07673-7>
298. Saignolle Cl. Le folklore dc la Provence. P. 226.
299. Schrijnen I. NederlandscheVolkskunde, dl. I. Zutphen, 1900, biz. 166–168; 2-te Auflage. Leipzig und Berlin, 1920. S. 32.
300. Schrijnen J. Nederlandsche Volkskunae, dl. I. Zutphen, 1930, biz. 236 (58).
301. Seignolle Cl. Le folklore de la Provence. Paris, 1967. P. 228–229.
302. Slelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu. Torun. 1933. S. 167, 217.
303. Spicer D. C. Festivals of Western Europe. New York, 1958. P. 13.
304. Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszyskiej Rusi t. 1–2. Królewiec. S. 25.
305. Talvc I. Kannakselainen saarikokko. *Sananjalka*. 1966. № 6. S. 100, 102, 108–110.
306. Toschi P. Invito al folklore italiano. Roma, 1963. P. 206.
307. Uniwersytet Jagellonski. Katedra Etnografii Slowian. Archiwum Rekopisow, N 1175-a, 1845, 1887, 1891, 1895, 1897, 1898.
308. Van Gennep A. Manuel de folklore franjais contemporain, t. I. Paris, 1947, part 3. P. 1005–1026.
309. Van Cennep A. Manuel de folklore..., t. I. IV. P. 1931–1963.
310. Varagnac A. Civilisation traditionnelle el genres de vie. Paris, 1948. P. 74.
311. Worlerbuch der deutschen Volkskunde, S. 357.

РЕЗЮМЕ

Купальський обряд – один із найдавніших українських календарних обрядів. На користь цієї тези досить і одного аргументу – в тій чи іншій формі його відзначають усі індоєвропейські народи. Під різними назвами й під різними приводами, до чого доклався християнська церква, з акцентом на різні форми обрядовості, навіть із певними часовими зміщеннями залежно від кліматичних умов, але відзначають. А подібні варіації свідчать лише про моногенез обряду, який в міру розселення в різні кліматичні й господарські ніші зазнавав видозмін.

Як з'явилася календарна прив'язка свята, встановити важко. Як і важко сказати, що саме найкоротша ніч року й відповідно найдовший день стали його основними календарними орієнтирами. Сталий календар пов'язують із поширенням християнства. Тож не дивно, що в більшості національних традицій народів Європи це свято фігурує як Іванів день.

Втім на бурштиновому амулеті доби енеоліту, виявленому на Волині, на якому відображено танець біля дерева на березі ріки, на реверсі зображено рівнораменний хрест, що більшістю дослідників сприймається як символ сонця, яке грає. Тож чи варто сумніватися, що календарний, хай навіть приблизний термін відзначення дня літнього сонцестояння існував ще 5 тисячоліть тому, задовго до християнства. Волинь має безпосередній стосунок до побутування його найраніших форм, чим і зумовлює науковий інтерес до найдетальнішого вивчення усіх його проявів.

Єдиного інваріанту обрядовості цього свята не існує не лише в межах індоєвропейської спільноти, а й у різних регіонах однієї країни. Україна в цьому не виняток. Складається враження, що національний чи бодай регіональний його канон складався поступово з різних обрядодій. Знайдений бурштиновий артефакт з його відображенням зрештою також має ще доіндоєвропейське походження.

Отож навіть сподіватися на якусь індоєвропейську єдність різних елементів його обрядовості не доводиться.

Що ж до української купальської обрядовості, то можна однозначно констатувати, що обряд прикрашання купальського дерева з подальшим його потопленням дівчатами дотримувався в межах поширення тільки в межах локалізації в енеоліті культури кулястих амфор до якої належить бурштиновий диск з зображенням голих дівчат, які танцюють біля дерева в присутності чоловіка з луком. А сама необхідність лука в купальській пісенності волинян може бути пояснена текстом пісні, в якій брат сестру вбивати хоче, а вона проситься перенести цей акт на той день, коли дівчата витимуть вінки. Необхідність принесення людської жертви воді існувала в племені культури лійчастого посуду, яка вочевидь має північноєвропейське походження, але досягла й західних рубежів Волині. Така відповідність місця, обряду й пісенної фабули – велика рідкість у сучасному обрядовому фольклорі. Багатьох обрядів, про які згадується в піснях давно не існує. Форма здебільшого консервативніша, ніж сам зміст. З іншого боку, не пов'язана своїм застосуванням з обрядом, вона вільна мігрувати як самостійний фольклорний твір. Тому на сьогодні так важливо з'ясувати, який перелік обрядів конкретного регіону зберігся в бібліографічних джерелах стосовно згаданої місцевості, що дійшло в переказах та спостереженнях сучасного старшого покоління етнофорів і чи всі вони мають пісенне відображення. Наступна kwestія – поширення на правах «вільних агентів» обрядових купальських пісень з інших регіонів.

Для з'ясування питання закономірності певної невідповідності залучено широкий загальноукраїнський та світовий матеріал, на основі якого можна скласти враження про генезу та вектор поширення тих чи інших обрядів, а відповідно і відображення їх у пісенних текстах.

У процесі нашого дослідження з'ясовано:

У бібліографічних джерелах XIX–XX ст. на Волині згадується побутування таких обрядів, як: обрядове стрибання через вогонь переважно самих хлопців, купання в воді, коловий танок, викрадення та розривання хлопцями верби, берези з подальшим спаленням або потопленням верби, вільхи або вишні, встановлення оберегів (кропиви на вікні, вирваної з коренем осичини в дверях хліва), охорона полів та

худоби від відьм; обрання дівчатами з-поміж себе «Купайла», вгадування долі за розданими «Купайлою» вінками, попарне перестрибування через вогонь, розкладання хлопцями вогнища, завітчування дівчат вінками на голову, виспівування дівчатами дотинок у бік хлопців, ворожіння на вінках, обхід села з «купалою» під спів дражли-вих пісень про хлопців, потоплення дівчатами «купала», «обливанка» на південній Волині, частування матерями молоді варениками на сході Волині, вінки худобі на шию на півдні Волині.

Сучасні респонденти подають дещо вужчий перелік. Серед них: вбирання деревця здебільшого верби з подальшим потопленням його в річці, встановлення дороби, прибраної домашнім мотлохом, із подальшим її спаленням, вінкоплетення, розкладання вогнища над річкою чи десь на дорозі та хлопчачі перескакування через нього, пускання на воду вінків дівчатами, обливанка на Івана, Іванове зілля і ягоди та трави, роздільне купання хлопців і дівчат на Купала, спостереження за грою сонця, спалювання на тичці «коров'ячої смерті»,

Не всі згадані ритуали оспівані в піснях, тому серед них можна вбачати як запозичення, так і нововведення. Про запозичення може свідчити лише наявність цих мотивів у купальській пісенності інших регіонів. До запозичень можна сміливо відносити обряд розпалювання купальських вогнів переважно самими дівчатами, а краще молодицею. До самобутніх волинських можна віднести хіба парубочий обов'язок вирубування купайлиці.

Темпоральні втрати представлені в українській весільній обрядовості звичаєм принесення людської жертви, яка могла мати місце а реальному житті в часи перебування на Волині культури лійчастого посуду в добу енеоліту, сексуальна сваволя під час свята та ритуальний гетеризм, сегрегація новоутворених шлюбних пар в новозбудовані кімнатки, сватання дівчини після купальських утіх, мантика (ворожіння на пущених на воду вінках), передкупальські бальці хлопців, ініціати-ва дівчат в облаштуванні ложа для злягання, обов'язковість дівочих купелей та дівочий купний гріх, обрання купалою найкращої з дівчат, мантика з купалою та купальськими віночками, обов'язковість присутності на святі, зумисна жертва найкращої дівчини («царівни»).

У купальському пісенному фольклорі, записаному на Волині, збереглися відображення таких обрядів, як: зивання дівчатами віночків, парубочий обов'язок вирубування купайлиці, Установлення купала з верби, добровільне потоплення Маринки, потоплення купала, купіль, заборона прати на Купала, Іван-перевізник, шлюбна тема, купний гріх, ритуальний гетеризи, сексуальна сваволя, вранішнє сватання після купальської ночі, купальська вечеря, ворожіння на вінках, влаштування гойдалок,

Не всі згадані теми мають свої відповідники в обрядовості волинян. Більшість, такі як гойдалки, про які є писемна згадка саме щодо Волині й Поділля, просто відійшли в минуле. Зовнішніх запозичень пісенних тем серед цього переліку не вбачаємо.

Окремі ритуали, які в українській обрядовості поєднуються з днем літнього сонцестояння, згадуються і в інших європейських народів, не обов'язково сусідніх, хоч часто із часовими зміщеннями. На це є вагомі причини, заховані в давньому етно- та культурогенезі.

Найбільше поширення має гадання на вінках (мантичний обряд). Він відомий на всій території Європи за винятком гірських країн. Другим за популярністю можна вважати «майське дерево», яке нагадує нашу «купалу». Воно поширене від скандинавських країн до Адріатики, але на сході не перетинає Дніпра (ареал поширення культури кулястих амфор).

Загальноприйнята норма багатьох європейських країн – збирати господарський мотлох на ритуальне вогнище. Схоже, що Волинь крайня східна локація його поширення. Можливо, цей обряд має кельтське походження, оскільки охоплює тільки ті країни, які на порубіжні ер були місцями їхньої колонізації. Календарні терміни розпалювання таких вогнищ різні і відрізняються від волинського.

Лише Волині на українській території сягає й звичай використовувати для основи такого вогнища вкопаний у землю високий стовп. А загальний ареал поширення цього обряду вся центральна Європа (Швейцарія, Словенія, Польща).

Перед хатами крім південно-західної Волині та Слобожанщини, палили вогнища шотландці, австрійці.

Купальські вогнища палили на всій території Європи від Скандинавії до північної частини Балкан та Апенінського півострова. Обрядове значення у вигляді одиночного перестрибування з очисною метою воно мало в Греції, Італії, на о.Майкланд у Великобританії. Парами, як і в деяких місцевостях України, стрибали лише у Франції та Верхній Саксонії. Дисперсність поширення та відсутність належного обрядового тлумачення дійства переконує в тому, що головне призначення такого вогнища було утилітарне (для освітлення й зігрівання після купання в одязі). На користь нашого припущення свідчить і той факт, що в одних країнах його палили в Іванівську ніч, а в інших на Великдень. Переконливо апотропеїчно-катартичне (очищувально-захисне) значення вогонь мав у гірських народів, де переважало скотарство, але там його розпалювали принагідно, коли виганяли худобу на відгінні пасовища. На Британських островах це відбувалося на Белтана – з 1 по 3 травня. «3 деньки» горить в поліській пісні й «купала». Таку назву в цій місцевості мало саме вогнище.

Оригінальним місцевим явищем купальської обрядовості можна вважати обливанку. В більшості центральноєвропейських країн вона практикується на початку літа – на Великдень чи юрійів день. В піснях цей звичай не згадується, хоча на Волині цей обряд на Купала вважався очисним та оздоровлювальним.

Порівняльний аналіз волинських та європейських паралелей дає розуміння того, що волинський обрядовий канон відзначення Купала – це симбіоз різних ритуалів, які в різних народів проявляються в різний час.

Основні елементи купальської обрядовості на Волині сформувалися ще в доісторичні часи. Більшість із них має виразну залежність від ареалів поширення культур енеоліту.

Складається враження, що все, що пов'язано з вогнем у нашій обрядовості, запровадили кельти під час свого перебування на землях майже всієї сучасної правобережної України в IV–II ст. до н.е. Переважна більшість їхніх пам'яток у західній частині нашої держави локалізована в Карпатах та Галичині. Волинь до місць їхнього заселення входить радше на правах периферії.

Найнадійнішим критерієм автентичності можна вважати імпліцитне побутування обряду і пісні, яка слугує його відображенням. Таку єдність проявляють вінкоплетини, обряд розламування деревця хлопцями, загальна присутність на святі усіх мешканців села, потоплення «купай-лиці», яке часом переходить у звичайне її купання з подальшим збереженням до наступного літа, обов'язкове купання всіх учасників святкування, утрата одягу дівчатами під час купання, ритуальний гетеризм та загальна оргія.

Втім не можна оминати мовчанкою й обряд, який, крім Волині, ніде не поширений, хоч у піснях про нього й не згадується. Це роздавання дівчатам вінків купалою. Мантичний зміст цього дійства позбавляє необхідності пускання вінчків на воду. Проте ворожіння на пущених на воду вінках існував само собою. Не згадується в піснях і обливання на Купала, проте вона становить регіональну особливість цього свята. Заборона прати на Купала і купатися самим, поки не скупається сонце має непряме нагадування у пісенному фольклорі, а крім того підтверджується й волинськими аборигенами. Так само існувало вірування про Івана Скидайла, який скидає тих, хто лізе цього дня на вишню і теж знаходимо підтвердження наслідків порушення цієї заборони.

На кінець ХХ ст. сталися соціокультурні зміни, які сприяли відходу від традиційних регіональних особливостей відзначення Купала та його універсалізації та модернізації. Сучасне покоління інформаторів було свідками саме таких процесів.

SUMMARY

The Kupala rite is one of the oldest Ukrainian calendar rituals. One argument is enough to support this thesis: all Indo-European peoples celebrate it in one form or another. Under different names and for various reasons, influenced by the Christian Church, with an emphasis on different forms of ritual, and even with certain temporal shifts depending on climatic conditions, but it is celebrated. Such variations only indicate the monogenesis of the ritual, which, as people settled into different climatic and economic niches, transformed.

It's difficult to determine how the calendar association of the holiday emerged. Likewise, it's hard to say that the shortest night of the year and, accordingly, the longest day became its main calendar markers. The fixed calendar is associated with the spread of Christianity. Therefore, it's not surprising that in the majority of national traditions of the peoples of Europe, this holiday appears as Ivan's (St. John's) Day.

However, on an amber amulet from the Eneolithic period discovered in Volyn, which depicts a dance near a tree on the riverbank, a cross with equal arms is shown on the reverse side. Most researchers interpret this as a symbol of the sun in play. Therefore, is there any reason to doubt that the calendar, even if approximate, marked the summer solstice as far back as 5 millennia ago, long before Christianity? Volyn is directly connected to the existence of its earliest forms, which accounts for the scientific interest in the most detailed study of all its manifestations.

There is no single invariant ritual for this holiday not only within the Indo-European community but also in different regions of a single country. Ukraine is no exception in this regard. It seems that the national or even regional canon of this holiday gradually formed from various rituals. The amber artifact found with its depiction also has a pre-Indo-European origin.

So, there's no hope of finding any kind of Indo-European unity among the various elements of its rituals. As for Ukrainian Kupala rituals, it can be definitively stated that the ritual of decorating the Kupala tree followed by

its drowning by girls was observed only within the localization of the Globular Amphora culture during the Eneolithic period. This is evidenced by the amber disk depicting naked girls dancing around a tree in the presence of a man with a bow. The necessity of the bow in the Kupala songs of the Volyn region can be explained by a song where a brother wants to kill his sister, and she asks to delay the act until the day when the girls will weave wreaths. The need for human sacrifice to water existed among the tribes of the Funnelbeaker culture, which likely had a North European origin but also reached the western borders of Volyn. Such a correspondence of place, ritual, and song narrative is very rare in contemporary ritual folklore. Many rituals mentioned in the songs have long ceased to exist. The form is generally more conservative than the content itself. On the other hand, when not tied to a specific ritual, it is free to migrate as an independent folklore piece. Therefore, it is essential today to determine which list of rituals from a specific region has been preserved in bibliographic sources related to that area, what has survived in the tales and observations of the current older generation of ethnographers, and whether all of them have a song reflection. The next question is the spread of Kupala ritual songs from other regions as “free agents”.

To investigate the issue of the regularity of a certain discrepancy, a wide range of materials from across Ukraine and the world has been used. Based on this, it is possible to form an impression of the genesis and vector of the spread of various rituals, and consequently, their reflection in song lyrics.

In the course of our research, it has been determined:

In the bibliographic sources from the 19th–20th centuries in Volhynia, the following rituals are mentioned: ritual jumping over a fire primarily by boys, bathing in water, a circular dance, the stealing and tearing apart of willow or birch trees by boys followed by burning or drowning of the willow, alder, or cherry, the setting up of protective charms (nettle on the window, uprooted aspen in the doorway of a barn), guarding fields and livestock from witches; girls choosing one among them as “Kupaila”, divination based on the wreaths distributed by “Kupaila”, paired jumping over the fire, boys building a bonfire, girls adorning their heads with

wreaths, girls singing songs aimed at the boys, fortune-telling with wreaths, walking around the village with a “kupala” while singing teasing songs about the boys, girls drowning the “kupala”, water dousing in southern Volhynia, mothers treating the youth to dumplings in eastern Volhynia, and wreaths placed around the necks of livestock in southern Volhynia.

Modern respondents provide a somewhat narrower list. Among them are: dressing up a tree, usually a willow, and then drowning it in the river; setting up a dummy decorated with household junk and then burning it; making wreaths; lighting a bonfire by the river or somewhere on the road and boys jumping over it; girls setting wreaths afloat on the water; water splashing on Ivan’s Day; Ivan’s herbs, berries, and grasses; separate bathing for boys and girls on Kupala Night; watching the sun play; and burning a “cow’s death” effigy on a stake.

Not all the mentioned rituals are celebrated in songs, so they can include both borrowed and innovative elements. The presence of these motifs in Kupala songs from other regions can testify to the borrowings. Borrowings can certainly include the ritual of lighting Kupala fires, mainly by girls or preferably a young woman. Among the unique Volynian traditions, we can perhaps include: the young men’s duty of cutting down the Kupailitsa tree.

Temporal losses in Ukrainian wedding rituals are represented by customs such as the sacrifice of a human, which could have occurred in real life during the Eneolithic era in the Volyn region, where the Funnelbeaker culture was present. Other customs include sexual liberty during celebrations and ritual prostitution, segregation of newlywed couples into newly built rooms, courting of a girl after Kupala festivities, divination (fortune-telling using wreaths floated on water), pre-Kupala gatherings of young men, the initiative of girls in arranging a bed for intercourse, mandatory maiden baths and the maiden communal sin, choosing the best girl to be the “Kupala”, divination with Kupala and Kupala wreaths, mandatory attendance at the celebration, and the deliberate sacrifice of the best girl (“tsarivna”).

In the Kupala song folklore recorded in Volyn, reflections of such rituals have been preserved, including girls weaving wreaths, the young

men's duty to cut down the Kupala tree, setting up the Kupala from willow branches, the voluntary drowning of Maryna, drowning the Kupala, bathing, the prohibition of washing clothes on Kupala, Ivan the Ferryman, marriage themes, communal sin, ritual prostitution, sexual liberty, morning matchmaking after Kupala night, the Kupala dinner, divination using wreaths, and setting up swings.

Not all mentioned themes have their counterparts in the rituals of the Volyn people. Most, such as swings, which have written references specifically to Volyn and Podolia, have simply fallen into the past. We do not see any external borrowings of song themes among this list.

Certain rituals associated with the summer solstice in Ukrainian customs are also found among other European peoples, not necessarily neighboring ones, although often with time shifts. There are significant reasons for this, rooted in ancient ethno- and cultural genesis.

The most widespread is divination with wreaths (a mantic ritual). This is known throughout Europe, except in mountainous countries. The second most popular is the "May tree", reminiscent of our "Kupala". It is common from the Scandinavian countries to the Adriatic, but in the east, it does not cross the Dnipro River (the area of the Globular Amphora culture).

A common practice in many European countries is to collect household rubbish for a ritual bonfire. It seems that Volyn is the easternmost location of its spread. This ritual may have Celtic origins, as it only covers countries that were sites of their colonization in the early eras. The calendar dates for lighting such bonfires vary and differ from those in Volyn.

Only in Volyn on Ukrainian territory is there a tradition of using a tall pole, dug into the ground, as the base for such a bonfire. The general area of distribution of this ritual is central Europe (Switzerland, Slovenia, Poland).

In front of houses, in addition to southwestern Volyn and Slobozhan-shchyna, bonfires were also lit by the Scots and Austrians.

The Kupala fires were popular across Europe from Scandinavia to the northern Balkans and the Apennine Peninsula. The ritual significance, in the form of solitary leaping with cleansing purpose, was limited in Greece, Italy, and the Isle of May in Great Britain. Jumping in pairs, as in some

areas of Ukraine, only occurred in France and Upper Saxony. The dispersion of the tradition and the absence of proper ritual interpretation suggest that the main purpose of such fires was utilitarian (for lighting and warming after bathing in clothing). Supporting our assumption is the fact that in some countries they were lit on St. John's Eve, while in others on Easter. The convincingly apotropaic-cathartic (purifying-protective) significance of fire was present in mountainous regions where pastoralism prevailed, but there it was lit incidentally when driving cattle to summer pastures. In the British Isles, this occurred during Beltane – from May 1st to 3rd. “Three Days” are mentioned in Polissia songs and “Kupala”. Such a name for the bonfire was specific to this region.

A distinctive local phenomenon of the Kupala ritual can be considered the dousing. In most Central European countries, it is practiced at the beginning of summer – on Easter or St. George's Day. Although not mentioned in songs, this custom on Kupala in Volhynia was considered purifying and invigorating.

A comparative analysis of Volhynian and European parallels provides an understanding that the Volhynian ritual canon of celebrating Kupala is a symbiosis of various rituals manifested in different times among different peoples.

The main elements of Kupala ritual in Volhynia were formed in prehistoric times. Most of them have a clear dependence on the distribution areas of the Eneolithic cultures.

It seems that everything related to fire in our rituals was introduced by the Celts during their presence in the lands of almost the entire modern right-bank Ukraine in the 4th-2nd centuries BC. The vast majority of their monuments in the western part of our state are localized in the Carpathians and Galicia. Volhynia is rather on the outskirts of their settlement areas.

The most reliable criterion of authenticity can be considered the implicit existence of the ritual and the song that serves as its reflection. This unity is shown in wreath weaving, the ritual of breaking a tree by boys, the presence of all villagers at the festival, the drowning of the “Kupailitsa”, which sometimes transitions into regular bathing until the next summer, the

mandatory bathing of all festival participants, the loss of clothing by girls during bathing, ritual heterism, and general orgy.

However, one cannot overlook the ritual, which, besides Volhynia, is not widespread elsewhere, although it is not mentioned in songs about it. This is the giving of wreaths to girls by the “Kupalo”. The divinatory meaning of this act eliminates the need to float wreaths on water. However, divination on the wreaths floated did exist on its own. The dousing on Kupala is not mentioned in songs, but it represents a regional peculiarity of this holiday. The prohibition of washing on Kupala and swimming by oneself until the sun dips has an indirect reminder in folk songs and is confirmed by Volhynian natives. Thus, there was a belief in Ivan Skidailo, who throws down those who climb cherry trees on this day, and we also find confirmation of the consequences of violating this prohibition.

At the end of the 20th century, socio-cultural changes occurred that led to a departure from the traditional regional peculiarities of celebrating Kupala and its universalization and modernization. The present generation of informants witnessed precisely such processes.

Наукове видання

Давидюк Віктор,
Келемен Юлія

КУПАЛО НА ВОЛИНІ
(обрядово-пісенний контекст)

Монографія

Друкується в авторській редакції
Верстка *Ілони Савицької*

Формат 60×84 ¹/₁₆. Обсяг 19,29 ум. друк. арк., 18,87 обл.-вид. арк.
Наклад 300 пр. Зам. 58. Видавець і виготовлювач – Вежа-Друк
(м. Луцьк, вул. Шопена, 12, тел. 0669362549).
Свідоцтво Держ. комітету телебачення та радіомовлення України
ДК № 4607 від 30.08.2013 р.

ВЕЖА-ДРУК

ISBN 978-966-940-606-4



9 789669 406064 >