

АДОНІС ТА КУПАЛА: УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНА СТРУКТУРНА ТИПОЛОГІЯ

Одним із шляхів встановлення спорідненості культур Греції та України є доведення універсально-культурної ізоморфності структур їх текстів як трансформованих варіацій індоєвропейської архаїки. **Дана стаття має стати** шляхом до експлікації тотожних елементів в культурі двох народів, **що буде здійснено через** аналіз ритуальних складових дуже давніх свят Адоніса та Купали. **Ці свята багато разів ставали предметом дослідницької уваги** [див. **список літератури**], але тут вони будуть аналізуватися з **метою виявлення** спільних для них обох глибинних інваріантів, якими постають універсалії культури. Універсаліями культури виступають категорії граничних підставин (КГП), а саме: народження (генетив), життя (вітальність), смерть (мортальність) та безсмертя (іммортальність), – що пов’язані між собою у базисну світоглядну формулу “Ствердження життя, подолання смерті, прагнення безсмертя”. Онтологічним витокком світоглядних форм прояву даних універсалій є притаманне для всіх живих істот прагнення до збереження та відтворення життя через одержання із зовнішнього світу поживних речовин та енергії, відтворення роду, захист від загрози ззовні або власну загрозову поведінку та, нарешті, через передачу нащадкам придбаного досвіду. Основні природні функції, спрямовані на підтримку життя через харчову й репродуктивну функції, функцію нападу та захисту від загрози нападу, а також через функцію передачі знань, в культурі соціалізуються та набувають значення глибинних чинників структурування світоглядної свідомості, стаючи відповідно аліментарним, еротичним, агресивним та інформаційним кодами культури. Перетворення природних проявів глибинних потягів усього живого в специфічно людські функції реалізуються в різних формах і залежать від рівня відношення "людина – світ". Основними з них є предметно-практичний, ритуально-обрядовий, практичний-духовний та духовно-теоретичний рівні світовідношення. Базисні вітальні функції в культурі зазнають перетворень у вигляді їх культивациі, трансформації, каналізування та табування. Необхідними методологічним зауваженнями є також констатація наявності контамінації КГП та світоглядних кодів (наприклад, генетивно-вітальних, мортально-іммортальних комбінацій КГП, або аліментарно-агресивних, агресивно-еротичних, агресивно-інформаційних чи еротично-інформаційних комбінацій кодів. Важливо також враховувати, що існують сильні та слабкі форми КГП та кодів. Саме цей методологічний інструментарій [див.: 9, с. 6–15] буде використано для досягнення поставленої тут дослідницької задачі.

Вважається, що обряд Адоній прийшов до Греції з азійських Біблоса та Антиохії. Відповідний йому міф описує народження Адоніса від дерева мирри, у яке боги перетворили його одночасно мати та сестру Смірну (Мірру) за те, що вона, за намовою Афродіти, пристрасно покохала свого ні в чому не обізнаного батька, асирійського царя Тіанта (або, відповідно, кіпрського володаря Кініра). В прекрасного юнака закохалась Афродіта, але Адоніс загинув від вепра. Після цього вона розшукала та оживила його [13, с. 23]. Важливою частиною обряду було використання “садочків Адоніса” (епітафій) з рослин, що проростали саме на свята. Жінки, що брали участь в обряді, “розшукували” загиблого Адоніса, лементували над його зображеннями та причитали “адоніазми”. Після кидання у воду цих зображень та “садочків” печальна частина обряду закінчувалася і всі радісно скрикували, що Адоніс живий та здійнявся на небо, потім з ентузіазмом віддавались ритуальному зляганню [4, с. 290]. Свято Адоній складалося, таким чином, з двох частин. В першій відбувалося оплакування та похорон Адоніса, а потім святкувалось його відродження, яке супроводжувалось зняттям сексуальних табу.

Типологічно тотожній за своєю структурою обряд з днедавніх часів існував і у нас. За описом О. Веселовського, з літніми Адоніями співвідноситься купальський обряд, який пізніше отримав назву свята Івана Купала. З позицій натуралістичної школи він відзначається підкресленою увагою до продуктивних сил природи в період їх кульмінаційного розквіту. Рутинний етнографічний опис свята говорить, що в ніч з 23-го на 24 червня до обрядового дійства залучаються щедрі дари літа, буйні трави, зілля, квітучі дерева. Дівчата водять хороводи довкола купальського деревця (якого пізніше, як і купальське опудало, півня або череп коня, спляють), сплітають вінки та пускають їх по течії ріки, а вночі, розвівши багаття, стрибають через нього оголеними разом із парубками. З прибережної гори вниз до зарінку пускають палаючі колеса. Цієї ночі знімаються звичаєві

сексуальні норми та дозволяються невідповідні статеві стосунки, вживається особлива ритуальна їжа. Вважається, що в основі цих свят лежав культ вогню та води. Вогонь в цьому випадку символізував життєдайну силу Сонця, яке досягало зеніту, а вода – життєдайну вологу [10, с. 89]. При цьому використовувались опудала з явними чоловічими статевими ознаками, яке або спалювалось, або топилося, розкішні квіти та віти.

На це свято в Україні, як це робили жінки в Давній Греції, дівчини оплакували померле божество, жалкуючи, що вони своєчасно з ним не покохалися. Ремствуєчи над “Кострубонькою”, вони співали: “А що ж бо я наробила, / Що Коструба не злюбила! / Прийди, прийди, Кострубочку, / Стану я з тобою до шлюбочку, / А у неділю, у неділечку, / При ранньому сніданочку”. Далі йде череда питань та відповідей: “Чи не бачили мого Кострубоньки?” – “Лежить на полі слабій, помирає”; везуть на цвинтар; вже поховали”. Отримавши таку відповідь, дівчина раптом радіє, сплескує у долоні, тупотить ногами, а хоровод весело співає: “Хвалю Тебе, Христе царю / Що мій миленький на цвинтарі! / Ніженьками притоптала, / Рученьками приплескала. / А тепер, мій Кострубонько, / Не лай, не лай моєї мами, / Ти у глибокій уже ямі” (Запис Чубинського) [5, с. 231].

Отже, давньогрецькі Адонії та українські купальські свята споріднює наявність в них ідентичних структурних інваріантів. Виокремлення вказаних інваріантів робить універсально-культурний зміст цих свят вкрай прозорим і чітко сполученим із ідеєю кульмінаційного розквіту репродуктивних сил природи та людини (часто в межах *еротично* кодованого *генетику*). Окрім цього, між цими двома обрядами існує суттєва типологічна тотожність, котра визначається наявністю декількох інваріантних мотивів. Це мотиви помирання та воскресіння божества, його фалічність та оскоплення, зв'язок з ідеєю плодючості в рослинному шифрі, гіпереротизм та ритуальна кривність, кумівство. Щодо останнього докладніше буде сказано згодом.

Українська народна культура завдяки певній консервативності зберегла старовинні обряди майже у незміненому вигляді ледь не до наших днів, коли відбувся їх науковий запис. Водночас треба зважати на зміни і трансформації архаїчної обрядовості європейських народів, в тому числі й обряду Адоніса і Купали, під впливом прийняття християнства та розбудови церковних інституцій.

О. Веселовський [4], простеживши витоки купальської обрядовості та пов'язавши їх з архаїчними обрядами та міфами про божество, що померло та воскресилося, приходять до висновку, що до домінуючої в Адоніях поховальної теми пізніше у вигляді храмової проституції додалася еротична тема, що обумовило введення до складу обряду жіночого персонажу. Внаслідок цього утворилася міфолого-обрядові чоловічо-жіночі пари (в українському варіанті це Георгій та Марена, Іван та Мар'я, Іоанн та його мила тощо). Може здаватися, що, якщо Адонії передбачали “сексуальне служіння” жінок, то спадкоємний до них купальський обряд спочатку теж передбачав невідповідні статеві зв'язки парубків та дівчат, але під впливом виниклої пізніше парної чоловічо-жіночої структури ритуалу визначив їх обрядове парування. Проте, як до цього можна дійти з огляду на підтексти інших випадків ритуальної храмової проституції, “гетеризм” жінок в Адоніях від самого їх початку мовчазно припускав, що безладне, на перший погляд, злягання жінок з будь-ким є нічим іншим, як втіленням символічного поєднання з божеством. Вочевидь, кожна жінка мала “грати” роль богині, а кожний “перестрічний” – роль божества, які були визнаною парою. Закріплення цих умовно впорядкованих парних стосунків знайшло прояв в інституті кумівства, яке, спочатку, бувши цілком прив'язаним до календарної обрядовості Іванового дня, пересунулося на весільні обряди, де кумами стають “дружки”, а ще пізніше – на хрестини, де кумами становляться хрещені мати та батько.

Під впливом християнства відбулася беззастережна елімінація з християнізованих календарних, весільних та соціально-ініціальних обрядів колишньої сексуальної свободи чоловіків та жінок, що набули кумівського статусу. Суворість цих приписів була настільки сильною, що їх порушення каралось смертю. У одній сицилійській легенді розповідається про те, як кум, закоханий у свою куму, передав їй диню, у якій вона знайшла як пересторогу порослу траву, схожою на душицю, голову св. Івана. За іншими легендами, наведеними О. Веселовським, за заборонений зв'язок куму та кума було покарано смертю, коли їх поглинуло бездонне озеро св. Івана. Українські повір'я також розповідають про кума та куму, що злягли, після чого їх було перетворено на качок, що плавають по озеру. Заборона статевого зв'язку між кумами була настільки сильною, що інцест батька та доньки або брата та сестри вважався меншим гріхом, ніж зв'язок між тими, хто “покумувався в ім'я

Святого Івана”.

Але сила звичаю була такою, що і в межах християнських заборон відбулося санкціоноване каналізування сексу між кумами. О. Веселовський наводить передання, за якими Ісус Христос, вважаючи, що покарання грішних кумів св. Іваном є занадто суворим, дозволив йому до таких заходів вдаватися раз на рік, лишень у його, Іванів день, але саме тоді Він навіював на нього міцний сон, щоб той не міг карати порушників заборони. Через це тих кумів, що злягали в цей день на 24-те червня, заспокоювали: “Не бійтесь, Іван спочиває” [4, с. 293]. З факту наявності давніх календарно-аграрних обрядово-ритуальних витоків позашлюбних зв’язків кума та куми, можна зробити висновки про аналогічне санкціонування таких стосунків в обряді хрещення по відношенню до “нових батьків” хрещеника чи хрещениці. Елімінація з культурно-обрядового простору реальних батьків дитини, що хреститься, водночас передбачала легалізацію в даному просторі нових, “хрещених батьків”, чим, вочевидь, і здійснювалося *детабуювання* та *каналізування* їх взаємних позашлюбних статевих стосунків. Хоча санкціоновані народним звичаєм кумівські стосунки прямо не заохочувались, їх принаймні сприймали толерантно. В них К. Черв’як вбачає спогади про фратріальні шлюби [15, с. 53], які залишилися у народній свідомості до наших часів. Один матрос у Київському річковому порту, що приїхав працювати у велике місто з села, співав при мені ще у 1972 році таку без сумніву народну безсоромину: “*Ой дай, кумо, дай, хіба тобі шкода? / А я тобі за це виорю город!*”, на що та відповідала: “*Щоб і чорнії брови, щоб і ... здорові, / Щоб і чуб густий, щоб і ... товстий!*”

Підсумовуючи свій розгляд, О. Веселовський відмічає, що Іванівська обрядовість в своїй еволюції пройшла декілька стадій. Спочатку це було свято громади-роду, яке знаменувався прийняттям до роду та шлюбами. Саме з цього джерела йде еротизм та поховальний елемент даного обряду. Пізніше на цій побутовій підставі розвинувся міф про помираючого бога та розглянуті вище антропоморфічні пари. Ще пізніше сформувалися пісні про Івана та Мар’ю, які виражали відносини, колись цілком звичні, але тепер відкинуті. Церква, протестуючи проти язичеського гетеризму, внесла до обряду свою версію, пов’язану зі св. Іваном. За думкою цього автора, перетворення язичеської купальської обрядовості в християнстві відбувалася не тільки шляхом пом’якшення та трансформації поганського еротизму, хоча його “законсервовані” елементи збереглися, зокрема, в тому, що церква Івана Передтечі в Аbruццо було названо “Venere”. Головна причина того, що даний обряд було достатньо органічно асимільований християнством, полягає в тому, що його визначальним моментом була співзвучна християнству міфологема божества, що помирає та воскрешається. [4, с. 316]. Це свідчення дослідника ще раз вказує на те, що наявність в основі адонісійських та купальських свят базисної культурно-світоглядної формули є твердою підставою для визнання їх глибинної типологічно-структурної тотожності. Але це не знімає питання про те, наскільки точно ним була реконструйована еволюція обряду.

Роздуми над тим, які чинники визначили наявність у розділених у культурному просторі форм давнього обряду про бога, що помер та воскресився, однакового для обох них мотиву кумівства, привели мене до припущення, що колись до складу первинного праобряду мав входити певний успадкований його наступними відгалуженнями мотив. Що це за мотив, для мене гіпотетично стало зрозумілим з врахування особливостей міфологічного мислення з домінантною ідеєю породження та із взяттям до уваги того, що одним з найбільш розповсюджених міфів про творення є близнюкові міфи.

Отже, не буде помилкою припустити, що Адоніс та Афродіта у своїх первинних витках мали бути міфологічними братом та сестрою, між якими виникло “нечисте” кохання. Мимохідь зазначу, що при реконструкції архаїчних міфолого-ритуальних комплексів слід враховувати відому фрагментацію та виокремлення окремих частин тематичних міфів з подальшою їх рекомбінацією у складі інших тематичних міфів та обрядів, що дозволяє одну тільки однаковість мотивів, хай вже і вирваних із загального архаїчного контексту, відносити на користь того, що колись вони склали органічний елемент якоїсь цілісної структури. Серед таких ремінісцентних свідчень – один із записів міфу походження Афродіти від піни, що її збив у морі статевий член Урана, відтятий Кроносом. За іншими, більш відвертими і не відредатованими пізнішими цензорами версіями, ця біла піна є фізіологічною рідиною дітородного органу. Міх. Ліфшиц у цьому зв’язку зазначав, що Афродіта спочатку була не “філомедес” (“посмішколюбивою”), а “філомедес”, що означає “більш реальну

фізичну схильність, пов'язану із піною, що її здійняв відрізаний фалос Урана” [11, с. 399]. В архаїчному міфі з нього народилась сама Афродіта, у пізнішій версії вона просто використала його, вже для реалізації функції дітонародження, покровителькою якого вона, до речі, була. Адоніс перед загибеллю також втратив свого статевого члена.

Отже, серед ідентичних мотивів, що були присутні в етіологічних міфах та Адоніях, був мотив відрізаного чоловічого члена та виникнення з нього або за допомогою нього богині. Даним мотивом кастрації божества можна пояснити той бурхливий сплеск еротизму, що супроводжував Адонію. Відомо, що Адоніс загинув від вепра, проте той вепр спочатку позбавив його статевих органів. Саме тому так горюють жінки, рвуть на собі волосся та одяг, оплакуючи цю прикру подію і саме тому вони вкрай відверто та предметно заперечують кастрацію божества, віддаючись сексуальній свободі. Вочевидь, малося на увазі, що саме силою жіночої “хоті” божество врешті решт не гинуло остаточно, пише О. Веселовський. [4, с. 290]. Отже, мотив оскоплення божества корелюється з його смертю, тоді як відновлення статевої функції – з воскресінням, що в універсально-культурному плані дає у першому випадку кодування *мортальності* табуованим *erotизмом*, а у другому – кодування цим же, але вже культивованим кодом, *імортальності*.

Друге зауваження стосується розмежування різних стадій розвитку образу Афродіти. Той з них, який зазвичай фігурує у переказах давньогрецьких міфів, є пом'якшеним образом архаїчної богині, що посіла своє місце серед олімпійських богів. За походженням вона є близькою або навіть тотожньою фінікійській Астарті, вавилоно-асирійській Іштар, єгипетській Ісіді тощо [12, с. 76–77]. Всі ці богині мали безпосереднє відношення до оргіастичних культів, спочатку вони були богинями фізіологічної сексуальності, а Іштар ще й покровителькою проститутток, гетер та гомосексуалістів [12, с. 259–260], а пізніше стали богинями кохання та шлюбу. Епізоди, де фігурують ці богині, часто типологічно тотожні епопеї Адоніса. Астарта (Астроноя) переслідувала своєю пристрасною Ешмуна, який загинув, але воскресився завдяки теплу богині, що дарує життя [12, с. 69]. Від члена мертвого Осіріса Ісіді зачала та народила Гора, який потім оживив батька, перемигши його вбивцю та брата Сета. Однак, головна обставина, що є вкрай важливою для вирішення поставленого вище питання про походження з Адонію та Купали кумівства, полягала в тому, що ці богині мали за чоловіків своїх братів. У випадку з Осірісом та Ісідію цей факт встановлено достатньо точно, оскільки обидва вони були дітьми бога землі Геба та богині неба Нут. До речі, братовбивця Сет також мав за дружину ще одну доньку цього подружжя, Нефтіду. В інших випадках первородна кривність богинь та їх чоловіків може бути встановлена лише побічно, за аналогією. Так, чоловіком Іштар в її іпостасі Іштар Асирійської (Ашшурської) був Ашшур (з чого стає зрозумілою згадка про батьківство асирійського царя в міфі про Адоніса), в свою чергу давньосемітська Астарта була дружиною Астара. Взяття до уваги, що однакові імена надавались саме близнюкам, брату та сестрі, якими, наприклад, в Давній Індії були Яма та Ямі, де брат відмовився від пропозиції сестри мати спільних дітей, а в Ірані – Йіма та Йімак, які все ж таки мали кровозмішний зв'язок, завдяки якому розпочався рід людський, збіги в іменах оргіастичних богинь та їх чоловіків дозволяють припустити, що і вони були теж сестрою та братом.

Ось чому, як на мене, сувора заборона статевих стосунків між кумами з одночасним порушенням цього табу на Іванів день явно виказує давні уявлення про ритуальний інцест, якому спочатку передувала смерть брата, а саме злягання поставало як засіб його оживлення. Тобто, якщо в Адоніях смерть брата ще передувала статевому зв'язку з його коханкою-сестрою, то пізніше їх загибель стала розглядатись як покарання за скоєне кровозмішення. Ймовірно, звідси йде сплетіння еротичного та поховального мотивів даного обряду, що знаходить прояв у сербському звичаї кумуватися на другий понеділок Паски на могилах предків, цілуєчись через вінки і стаючи таким чином на цілий рік побратимами (чоловіки) та дружками (жінки). Кумівство в такому випадку виглядає як встановлення обмежувальних норм щодо колишнього ритуального інцестуального зв'язку між рідними братом та сестрою. Таким чином, другим важливим висновком щодо пари Адоніс-Афродіта є твердження про те, що спочатку вони розумілись як близнюки, брат та сестра. Вочевидь, подібну пару слід шукати і в купальських святах.

Справа полегшується тим, що на близнюкові мотиви в купальських обрядах вказував ще О. Веселовський, звернувши увагу на змішування у цьому українському обряді образів Купали та Марени. На Волині та Поділлі “Купайлом”, а інколи Мареною звать дерево, на Харківщині ім'я Марен-

ни перейшло до опудала. У білорусів Дзевкой Купалой зуть дівчину, яку голу одягають гірляндами квітів, ведуть до лісу із зав'язаними очима, де вона роздає вінки подругам, що обертаються довкола неї у хороводі. За вінками вони гадають про майбутню долю. У білорусів є й чоловічий образ Купали, коли “Купальником” виступає парубок, якого всі обирають для керування ігрищами. У Болгарії в Копривштиці дівчата, пустивши водою ляльку, не тільки згадують про “любовніка та любовниці”, але також пророкують майбутнього нареченого [5, с. 312].

Тобто, ми бачимо, що в купальській обрядовості головна діюча особа постає то як реальний жіночий, то як реальний чоловічий учасник обряду, то як опудало, а то і як куц, купа віт або дерево. Все це свідчить про нестійкість пізнішого образу, що виник внаслідок злиття уявлень про колишню подружню пару брата та сестри. За О. Веселовським, античній парі Адонісу та Афродіти відповідають Купало та Марена, українські та білоруські Іван та Мар'я. В українських піснях Іван та Мар'я по-батькові зуться однаково, по Івану, з чого, як міркує О. Веселовський, стає відомо, що вони є братом та сестрою, котрі покохали один одного та “спозналися”, не відаючи про свою кривність. Дізнавшись про це, вони перетворилися на однойменну квітку Іван-та-Мар'я. Цьому мотиву є аналог у німецьких піснях, де Йоган та Маргарита через своє безнадійне кохання перетворилися на квіти, і хоча вони не вважалися братом та сестрою, на Іванів день спалювалося два опудала, “Ганс” та “Гретель”. Надалі цей вчений дає історико-етнографічне та “соціологічне” пояснення передання про Івана та Мар'ю. Він вважає, що, можливо, слід дотримуватися точного смислу цього передання як рідних брата та сестру, а пісні про їх перетворення розглядати як припис про заборону шлюбів між близькими родичами та заперечення більш давніх відносин громадсько-родового шлюбу, який міг бути приуроченим до відомих дат аграрного циклу.

Але все це лише припущення, котрі вимагають додаткової аргументації. Де ж її знайти? Можливо, докази на користь моєї гіпотези можна знайти в архаїчній, законсервованій століттями української обрядовості цього циклу? Саме ця консервативність дає надію на те, що в наших текстах збереглися згадки про те, що купальські міфологічні персонажі були братом та сестрою. Цілком ймовірно, що залишки подібних уяв існують в народних обрядах інших європейських народів. Цю задачу краще вирішити, спираючись не тільки на українські залишкові форми старовинного обряду, а звернувшись до їх архаїчних витоків.

Реконструкція глибинного підґрунтя купальської обрядовості здійснена Вяч. Івановим та В. Топоровим в межах вивчення процесів трансформації базового інваріанта в міфологічних та фольклорних текстах. За ілюстративний матеріал ці автори обрали сукупність текстів, де йдеться про двобій Громовержця та Змія, а за вихідний пункт дослідження ними взято матеріал світових культур, завдяки якому стає можливим реконструювати гранично загальну тему, від якої історично та логічно розвинулись різноманітні варіанти первинного (основного) міфу. Ця схема була бінарною, тобто передбачала наявність двох начал, що уособлювалися у двох персонажах, які інколи суперечливо поєднувалися в сингулярному образі. Останній варіант репрезентовано західно-африканським міфологічним героєм Фаро, що має андрогінну природу та з котрого, як у платонівському міфі, пізніше виникла чоловіча та жіноча пара. Ця бінарна структура врешті решт визначила універсальні семантичні опозиції, що описують світоустрій та людські спільноти. В індо-іранській традиції позитивне начало, пов'язане із Сонцем, переслідує свого негативного антагоніста та карає його вбивством, розчленуванням та замиканням у землю. Найкраще ця основна схема збереглася в балтійській та слов'янській міфології, де Громовержець переслідує супротивника зміїної породи.

Таким чином інтерпретовані міфологічні витoki купальського обряду пояснюють його структуру в *агресивно-мортальному* контексті як знаковому втіленні боротьби позитивного міфологічного героя із своїм антагоністом. Можливо, такий підхід певною мірою пояснює відмінності втілення базисної культурно-світоглядної формули, що визначалися її специфікацією в межах рослинних та номадично-скотарських стереотипів світосприйняття. В найпростішому викладі це може виглядати як хронологічно невизначена диверсифікація формули “життя – смерть – безсмертя” у таких напрямках, як “засинання – пробудження природи”, “життя – смерть – воскресіння божества”, “життя позитивного героя, що втілює сили життя сонця та світла, загроза йому з боку сил темряви та смерті, перемога позитивного героя”. Пізніше цей універсальний, але в залежності від соціокультурних обставин трансформований шаблон, знаходив предметне втілення в календарних обрядах, що відправлялися у різні пори року.

На цьому тлі починає вимальовуватись певний ланцюжок етапів трансформації первинного антитезування в межах базового міфо-обрядового комплексу, спочатку тісно зв'язаного з основним міфом, у вигляді протиставлень вода-вогню (сімбіотичні антагоністи) – Адоніс-Афродіта та Іван-Мар'я (брат-сестра та одночасно чоловік-дружина) – Купало-Марена (кум та кума). Вочевидь, цей розвиток передбачав певну спадкоємність зазначених образів. І дійсно, антитеза двох природних стихій вогню та води простежується в купальській обрядовості, яка не обмежувалась тільки боротьбою героя та антагоніста або драмою божества, що загинуло, але воскресилося. Пізніший мотив брата й сестри у складі купальської обрядовості (Івана-та-Мар'ї) за думкою Вяч. Іванова та В. М. Топорова треба віднести до більш ранньої бінарної пари вогню та води. Поєднання цих двох стихій відбулося навіть в етимології терміну, що позначає ці свята, коли “Купало”, “Купайло” зводяться до вогняного поняття “кипіти” та водного поняття “купати”, значень, що походять від індоєвропейського *kûr ‘кипіти’, ‘пристрасно бажати’, з яким споріднене латинське “cupido” – ‘палке прагнення’ [8, с. 29]. У сюжетних відносинах брата та сестри видно залишкові сліди їх (вогню та води) шлюбного двобою, що зустрічається і в обряді, і у відповідних піснях. Навіть у пізніх українських або білоруських текстах вдається виділити первинну пару, де Мар'я називає коханця безруким-безногим: “Звала Купалка Іллю на ігрища: / Не маю часу, Купалочка, / Треба не спати, жита пильнувати”, або “Каб змія залому не ламала / Одбярї, Боже, тому ручки-ножки...”. Без ручок-ножок ходить вогонь, що видно із загадки “Без рук, без ног, вишей дзерава ідзе” (вогонь). Вогняний смок присутній ще в одній купальській пісні, де у відсіч на його зазіхання на худобу співалося: “У моєй коровки крутіє рожкі, / Яна виколіць змії вочки”. З цим мотивом безпосередньо зв'язані купальські пісні про триголових зміїв, а також пісні, де основний міф трансформувался у мотив інцестуальної спокуси сестрою брата, наслідком чого є смерть. Ведична редуплікація цього смертельного наслідку *mr- або *mor-, вочевидь, має відповідності у іменах Мара-Марена-Марина та у протиставленні чоловічого та жіночого начал “Іван-Мар'я”. Вяч. Іванов та В. Топоров вважають, що деградований міф та обряд плідності, трансформований у дитячі ігри, зберіг це ім'я як “Марилька” та “Ящур” [7, с. 74–76].

Збереження уяви про вогонь як дівочого партнера можна знайти і у деяких елементах весільних обрядів. За повідомленням М. Соколова [14, с. 137], на волинському Поліссі наречена демонструвала свою незайманість тим, що дорогою до церкви мала проходити крізь вогнище. Якщо вона не обпікалася, то це свідчило, що вона є дівчиною, тобто, що вогонь її не “торкався”. Контакт із вогнем у вище наведеному контексті образу вогню-коханця можна розглядати як аналог майбутнього подружнього зв'язку (*еротично* кодований *генетив*), але не виключені також і інші тлумачення, де вогонь постає як межа між цим та потойбічним світами, перетин якої нареченою маркує її помилання у старому, дівочому статусі.

Зазначу, що важливими рисами архаїчного мотиву Івана та Мар'ї є кольорова символіка жовто-блакитної квітки, на яку їх було перетворено за інцест. Жовта (sunset-yellow) та синя колористика ясно вказує на опозицію вогню та води, згадувану Вяч. Івановим та В. Топоровим в контексті купальської обрядовості. Адже саме вогонь та вода є тими стихіями, що стоять в смислового центрі купальських свят (спалювання та потоплення опудала, купальські вогні, колеса, що, підпалені, котяться до річки, стрибання через багаття біля води, пускання віночків із запаленими свічками по плину течії тощо). Як вже говорилося, однією з можливих гіпотез, що пояснює ритуальні значення цих купальських мотивів, може бути припущенням про наявність в цих образах залишків древнього близнюкового міфу, за яким світ творився двома культурними героями протилежної статі. В такому випадку боротьба вогню та води, брата та сестри, матиме не тільки агресивне, але й творче, генетивне КГП-значення, а відповідна жовто-синя символіка та її стійке історичне застосування в українців є відблиском спільного індоєвропейського мотиву, що зберігся в майже призабутому етіологічному міфі та відповідній йому купальській обрядовості. Відлуння поєднання двох протилежностей можна побачити і в нашому віковичному гербі, тризубі, де існує не тільки явний натяк на поєднання лінгама (середня верхня частина) та йоні (середня нижня частина), але й певним чином символічно репрезентовані вогняна та водяна стихії через стилістичне зображення золотавої ватри на блакитному тлі та водночас власно тризубу, який однозначно атрибується як зброя морського володаря.

Специфічним додатковим доведенням “від зворотнього” тези про те, що адонісійські та купальські персонажі були братом та сестрою є український звичай обирати хрещеними батьками

саме брата та сестру. Табуйований еротизм у його контамінації з позитивною вітальністю в контексті генетиву (росту) бачиться у такому елементі західноукраїнського обряду хрещення, коли нанашками (хрещеними батьками) дитини для того, щоб вона краще росла, обиралися незаймані хлопець, “котрий не знає з дівками ніч” та дівчина, його сестра, “котра не знає з хлопцями ніч” [2, с. 249]. Їх кумівський статус та підкреслена дівочість вказують на дві амбівалентних речі. Цей звичай може репрезентувати трансформовану в обряді хрещення весільну тему духовного “подружжя” (коли виникає нібито нова родина, де є хрещений батько, хрещена мати та їх хрещена дитина). З одного боку, ця тема привносить до обряду відому вимогу до молодих “духовних батьків” бути такими ж незайманими, як і фізіологічні батьки, що в ідеалі втрачають цнотливість лише у свою першу шлюбну ніч. З другого боку, їх незайманість має підкреслити саме не плотське значення їх “шлюб у душі”, дитина від якого породжується не фізично, а духовно. В другому варіанті інтерпретації цього звичаю вимога щодо цнотливості хрещених батьків розуміється вже як така, що антитезує “духовний шлюб” санкціонованому заохоченню фактично позашлюбних статевих зв’язків. Цей їх статус, навпаки, знімає заборони з табуйованих за звичайних умов статевих стосунків. І тут, з одного боку, набуття братом та сестрою статусу “духовного подружжя”, коли брат ставав хрещеним батьком, а сестра – хрещеною матір’ю, через що створювалась своєрідна “хрещена родина”, з врахуванням апріорного припущення про неможливість їх статевого зв’язку, мало гарантувати, що у цьому випадку адюльтеру на кумівському ґрунті не буде і в цій родині відносини між чоловіком та жінкою не вийдуть за лінію, окреслену культурними нормами. З іншого боку, та обставина, що хрещеними батьками мали бути брат та сестра, певним чином проливає світло на не досить зрозумілий ремінісцентний момент близнюкового або етіологічного міфу про інцестуальний зв’язок брата та сестри. Можливо, дана обставина свідчить, що призабуті туманні спомини про логіку цього міфу, де діти перших людей могли народитися тільки від інцесту брата та сестри і самі були приречені взяти шлюб з власним братом або сестрою, все ж таки нагадують про себе і в наш історичний період, але вже у вигляді культурно нормованого, не буквального, а “духовного шлюб” брата та сестри.

Поряд із інцестуальним мотивом загальноміфологічної етіологічної домінанти в межах втілення ідеї перемоги сил життя над силами смерті у витоках купальської та адонісійської обрядовості лежала протилежна *еротично* кодованій формулі життєствердження *агресивність*. Як це парадоксально не виглядає, у ритуальному вбивстві втілювалась концепція породження, творіння, *генетиву*. Достатньо згадати основний міф з його боротьбою двох антагоністів, а також більш архаїчний мотив творення світу з розчленованої першолодини або коня. Ритуальна рецепція творення світу через розчленування людини або коня добре відома. Проте пізніше жертвопринесення людей могло обмежуватись лише відсіччю голови, а пізніше – оскопленням.

На підтвердження останнього припущення працює той відомий факт, що ритуальні вбивства людини, яка уособлювала бога рослинності, з метою підвищення плодючості, в древньому світі здійснювалося через відрубання голови. Своє обґрунтування цей спосіб вмертвіння мав у народних повір’ях, за якими жнива дорівнювались до відсічі голови. Античне передання про сина фригійського царя Літнерса розповідає, як він, коли зустрічав випадкового перехожого-чужинця, давав йому досита наїстися і вів після цього на береги річки Меандр, де примушував жати разом з ним. Врешті решт він оповивав чужинця колоссям у вигляді снопа та відсікав йому голову, а тіло кидав у річку. Закінчилось це тим, що у напарники йому попався Геркулес, який серпом відсік голову самому Літнерсу. Залишки цього звичаю ще нещодавно зустрічались в Німеччині, де чоловікові, з ніг до голови уквітчаного листям та квітами, імітували відрубання голови або “знімали з плеч” приставлену зверху фальшиву голову [1, с. 119]. Подібні деградовані залишки обряду зустрічаються і у східних слов’ян, зокрема, в українців, коли напередодні свята Івана Купала у зелені віти одягали дівчину та її квітчали квітами, а у білорусів на Трійцю вона залазила у куц зв’язаного кленового листа. Цілком ймовірно, що у купальському обряді колись відбувалися і криваві жертвоприношення. Про це побіжно свідчить одягання дівчин у квіти та зелені трави, як і у відповідному обряді у Німеччині, хоча вже без відсічі голови, коли людське жертвопринесення було замінено жертвою коня. Вяч. Іванов вказує на незаперечний археологічний факт використання коня, а особливо – його голови як будівничої жертви, а також на те, що на Купала у зелень вбиралися не тільки обрані дівчата, але й кінський череп. Заміна жертви людини жертвним конем відобразилася у “Ведах” та більш піз-

ній індійській ритуальній літературі. Відділена від коня голова мала передати цареві, заради якого виконувався весь ритуал, духовну енергію.

Цей архаїчний, ще індоєвропейський, ритуал іноді регресував до своїх первісних форм, коли жертву коня знову замінювали на жертву людини. Так було за часів Цезаря в Римі, коли замість коня приносили у жертву солдат-бунтівників, або у білоруському аграрному обряді Ярили, коли учасник обряду, що їхав на коні, мав тримати у правій руці чоловічу голову [6, с. 47–49, 56–57]. Враховуючи відповідності між календарними обрядами та обрядами життєвого циклу, та такий синкретизм уяв, коли чоловік, його голова та статевий орган ототожнювались, згаданий вище ритуал відсічі голови вбраному у квіти чоловікові міг відбитися і в казкових мотивах обезголовлення невдалих претендентів на руку царівни як акту, семантично тотожного кастрації або оскопленню, оскільки вважалося, що духовна енергія зосереджена у тестікулах, “мудях”, назва яких є однокорінною із словом “мудрий”, пов’язаним, як зрозуміло, із інтелектуальними здібностями голови.

Пізніше ритуальне розчленування людини як моделювання творення світу, замінене лише відсічю голови, можливо, стало обмежуватись тільки оскопленням. На користь останнього припущення говорить розповсюджене ототожнення людини з статевим членом, як це було видно з одного варіантів міфу про народження Афродіти, антропоморфних фалічних скульптур або казки про Хлопчика-Мізничика. В деяких народних етіологіях еротичних складових весільних обрядів форму, що її має чоловічий статевий член, пояснювалася тим, що за недбале сторожування піхви, коли замість її бороньби він сам почав до неї зазіхатися, його було повішано, і слід від зашморгу відбився на його формі [3, с. 12]. Ототожнення головки чоловічого члена та голови самого чоловіка могло давати очевидну семіотичну паралель ритуального обезголовлення та оскоплення.

Етнографічні факти свідчать про те, що поєднання агресивності та еротизму як засобу підвищення плодючих сил природи зустрічається в багатьох культурах. Через це можна припустити, що мотив оскоплення божества плодючості виник у розвиток мотиву первинного розчленування тіла першолодини, чому передувало ритуальне відрубання голови людини або коня. Звідси стає ясним такий раніше незрозумілий елемент української купальської обрядовості, як череп коня, а також те, що Ярило під час свят має їхати верхи або йти полями, тримаючи в руках людську голову.

Отже, **аналіз, проведений в даній статті, показав**, що давньогрецькі Адонії та українські купальські свята є типологічно та структурно тотожними культурними текстами, в основі яких лежить базисна універсально-культурна формула “життя – смерть – відродження”, кодифікована еротичним, аліментарним та агресивним кодами. Їх витоки сходять до архаїчних індоєвропейських етіологічних міфобрядових комплексів близнюкового циклу, міфу про творення світу з розтятої першолодини та основного міфу про Громовника та його антагоніста, що зазнали трансформацій під впливом зміни типів предметно-практичного світовідношення внаслідок переходу до землеробства та поширення християнського світогляду.

1. Басилов В. Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. – М., 1983. – С. 118–151.
2. Богатырев П. Г. Actes magiques rites et croyances en Russie Subcarpathique. – Р., 1929 / Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М.: Искусств, 1971. – С. 169–270.
3. Васева В. Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // Живая старина. – 2001. – № 2. – С. 10–13
4. Веселовский А. Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности (Хронологические гипотезы) // Журнал Министерства народного просвещения. – 1894, январь-февраль. – С. 218–318.
5. Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Худож. Лит., 1940. – С. 200–383.
6. Иванов В. В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л., 1989. – С. 38–62.
7. Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти Владимира Яковлевича Проппа. – М., 1975. –

С. 55–76.

8. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Купала // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1982. – С. 29.
9. Кирилюк О. Концептуально-методологічні засади пошуку універсальних вимірів культури // Універсальні виміри української культури. – Одеса: ЦГО-Друк, 2000.
10. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – К., 1986.
11. Лифшиц М. Мифология древняя и современная. – М., 1980.
12. Мифологический словарь – М., 1980.
13. Словник античної міфології. – К., Наукова думка. – 1985.
14. Соколов М. Отчего канун Иванова дня (23 июня) называется Купальницею и считается днем урочным // Живая старина. – 1890. – Вып. 2. – С. 137–138.
15. Черв'як Корній. Весілля мерців. Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації. – С. Л. – Пролетарій. – 1930.