

ЗАПИСКИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА
MITTEILUNGEN DER ŠEVČENKO-GESELLSCHAFT
DER WISSENSCHAFTEN

Том — 181 — Vol.

Богдан Микитюк

**Християнські і позахристиянські елементи
в українських народних звичаях**

(Відбитка зі збірника «Релігія в житті українського народу»)

МЮНХЕН — РИМ — ПАРИЖ

1966

diasporiana.org.ua

Legendenmärchen aus Europa

Herausgegeben und übertragen von Felix Karlinger und Bohdan Mykytiuk.
312 Seiten. Halbleinen DM 16,80. Ganzleider DM 32,—

Der Band stellt eine neuartige Zusammenfassung des mündlich überlieferten Erzählgutes der europäischen Völker dar, wie es sich an der Grenze des religiösen Bereichs in märchenhaften Geschichten entwickelt hat. Nährboden dieser Geschichten ist vor allem die Umwelt der Klöster, besonders in den romanischen Ländern und im Raume der osteuropäischen Kirchen.

Legendenmärchen aus Europa

Hrsg. von Felix Karlinger und Bohdan Mykytiuk

Keine Heiligen-Viten und Wundergeschichten kirchlicher Prägung, sondern eine erstmalige Zusammenfassung des echt märchenhaften Erzählgutes aus dem Umkreis religiöser Lebensgemeinschaften und Klöster, insbesondere aus Süd- und Osteuropa.



Богдан Микитюк

ХРИСТИЯНСЬКІ І ПОЗАХРИСТИЯНСЬКІ ЕЛЕМЕНТИ В УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ ЗВИЧАЯХ

Окреслення і визначення меж теми

Увага нашої конференції спрямована на питання ролі релігії в житті українського народу. Підпорядковуючи цій доосередній темі мою доповідь, я назвав її «Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях». Через узгляднення також позахристиянських впливів на формування звичаїв і через протиставлення їх впливові християнському хочу дійти до вірного віддзеркалення світогляду народу, як творця і носія тих звичаїв. Без протиставлення тяжко показати, що переважає, і тяжко знайти пропорцію між релігійними елементами й елементами, що з релігією не мають нічого спільного або навіть її заперечують.

Термін «позахристиянські елементи» може мати подвійне значення: раз розуміємо під ним арелігійні чи навіть антирелігійні первні в народній звичаєвості, другий раз — релігійні первні, але пов'язані з нехристиянськими релігіями. Наші предки, погани, були політеїстами, отже віруючими, а тим самим народні звичаї, що постали на ґрунті поганства, є вправді позахристиянськими, але релігійними. Тому я переконаний, що, звертаючи увагу і на поганські елементи в звичаях, піду по лінії основної теми; бо існування і довгоживучість поганських звичаїв, може, також вказує на закоріненість релігійности.

Щождо антирелігійних елементів, то я не міг знайти їх в наших народних звичаях; немає таких звичаїв, які вказували б на атеїстичний світогляд, і це прикметне не лише для звичаєвості української.

Найбільше віддаленими від релігії є звичаї з елементами забобону, бо вони основані на магії, а магія не є ідентична з релігією, а навпаки, вона їй зовсім чужа. Суттю релігії є віра в Бога

— найвищу і найдосконалішу Істоту. Тому ціллю звичаїв з релігійною основою є виявляти назовні цю внутрішню настанову в спосіб гідний супроти вищої Істоти, отже прославляти і просити її, дякувати їй або показувати події з релігійного життя, що, зрештою, є також однією з форм прославлювання. Це стосується і моно- і політеїстичних релігій, бо й останні визнають богів вищими, досконалішими істотами, ніж людей.

Суть магії полягає натомість в переконанні про існування істот, які є радше рівнорядні людям, бо їхня вищість відносна і не випливає з внутрішньої, власної і вічної досконалости, а тільки з набутого знання. Рівень цих істот, що часто мають навіть людський вигляд і живуть між звичайними людьми, можуть люди, згідно з народним забобонним переконанням, досягнути засвоєнням подібного знання, або назв'ям його «протизнанням». Забобонні звичаї є, в переважній більшості, практичним застосуванням людського знання проти ворожих сил. Отже при забобонних звичаях люди не прославляють, не просять і не моляться до вищих істот, бо ця вищість не є абсолютна, але стараються своїми протизаходами змагатися з ними, боронитися або нападати, відгонити, залякувати, оминати і перехитрувати їх.¹

На цьому місці обмежуюся лише до одного прикладу з ділянки забобонних звичаїв, а саме до звичаю поборокування відьом. Відьма — це людина, що відає, тобто знає більше, ніж пересічні люди. Цього відання, цього знання, вона набула або в спадку від своєї мами-відьми або наукою, і тому народ ділив відьми на «родимі» і «вчені». Іншими словами, це такі ж самі люди, але з більшим знанням, яке вони застосовують на шкоду пересічних людей. Вони вміють, напр., перетворитися на непоказну тварину, зайти в чужу стайню і відібрати корові молоко. Тому люди, застосовуючи своє протизнання, установили деякі звичаї: в навечір'я важливіших свят — напр., перед Різдом, Йорданом, в липні «перед Іваном», а головне в травні «перед Юрієм» — запалювали наші селяни вогні на воротах і ставили вартівників для охорони перед відьмами або на високих жердках чіпляли віники, щоб цим загородити відьмам вступ на подвір'я. На дверях ставлять малювали дегтем хрестики, на одвірках клали кусники землі з травою і застромлювали в неї вербові галузки, під двері сипали такого маку, що на Свят-вечір стояв на столі, а коров підкурюва-

¹ Гекель називає магію «ритуальною технікою» з точно визначеними автоматично діючими практиками, які виконуються для досягнення конкретних цілей. Така крайня цілеспрямованість чужа релігії. Типічними прикметами релігії є любов і підпорядкованість у відношенні до вищих істот. Цієї настанови не має магія, яка своїми практиками не просить, але змушує. H a e k e l, Josef: Religion (Lehrbuch der Völkerkunde, herausgegeben von Leonhard Adam und Hermann Trimborn, Stuttgart 1958, стр. 41 і 57).

ли таким зіллям, яке в ніч під Івана-Купала було збиране в лісах. Це все роблено в переконанні, що відьма наперед мусить з'їсти землю з травою і галузки, далі злизати хрестик і вибрати мак, аж тоді опиниться коло корови. Іншими словами, це була гра на час, бо заки відьма вспе це зробити, мине час її сили, запіють півні і вона буде змушена втікати. Зрештою, якщо б навіть успіла, то не доступить і не відбере молока, бо корова підкурена чародійним зіллям.²

В засяг нашої теми не входять ті звичаї, що не дають свідчення ні про релігійність, ні про безвірство народу. Ми тільки стверджуємо, що таких «неутральних» звичаїв існувала чи існує ціла низка, однак їх багато менше, ніж звичаїв з релігійними та магичними елементами. Лише для прикладу наводжу один такий звичай, який довго зберігався в українському звичаєвому праві, т. зв. «пам'ятковий прочухан». Наші селяни водили при земельних помірах хлопців-підлітків на межі піль, там їх здорово били, давали такого прочухана, щоб побитий добре запам'ятав, на якому місці це сталося. Пізніше він, навіть по десятках років, коли старі свідки повмирили, а межові знаки затерлися, вважався достовірним свідком при граничних спорах, бо знав, де його били.³

Деякі звичаї з групи «неутральних» від самого початку не включили в себе релігійних елементів, а інші лише з бігом часу втратили цей зв'язок так, що всяка пов'язаність з релігією затерлася і вже не можна її відтворити. Деколи можна лише з трудом відкрити зв'язок якогось звичаю з давнім світоглядом. І так, напр., звичай гойдалки під час весняних і літніх забав сільської молоді видається на перший погляд забавою без будь-якої світоглядної основи. Однак старі свідчення показують, що це не так. Церковні діячі поборювали колись звичай гойдалок, званих також колісками або релами, і виводили його з поганського культу. В 1597 р. Іван Вишенський писав у своєму посланні кн. Василеві Острозькому і «всім православним християнам Малої Росії» таке: «Петръ и Павелъ молять васъ, если хочете отъ нихъ ласку мѣти, да потребите и попалите колыски и шибеницѣ, на

² Kolberg, Oskar: Pokucie, Obraz etnograficzny, Tom I, Kraków 1882, стор. 198; Tom III, Kraków 1888, стор. 108-131. Kaindl, Raimund: Der Festkalender der Rusnaken und Huzulen (Mitteilungen der Kais. Königl. Geographischen Gesellschaft in Wien, Band der neuen Folge XXIX, Wien 1896, стор. 401-446). Лоначевскій, А.: Сборникъ пѣсень Буковинскаго народа, Кіевъ 1875, стор. 98. Милорадовичъ, В.: Украинская вѣдьма (Кіевская Старина, 1901, II, стор. 217-233).

³ Василенко, В.: «Пам'ятковий прочуханъ» или примѣненіе писаннаго закона въ сферѣ обычнаго права (Кіевская Старина, 1885, V, стор. 170 наст.). Корнилович, Михайло: Народній звичай бити хлопців на копцях, міряючи землі (Етнографічний Вісник, VI, Київ 1928, стор. 16 наст.).

день ихъ чиненье по Волюню и Подолю, и гдѣ бы ся толко тое знаходити мѣло; мерзко бо имѣ на землю съ небеси смотрѣти на тое дьявольское позорище, христіанскимъ людемъ збираючися.»⁴

В акті з 1750 р. архієпископ білгородський, до єпархії якого належала частина Харківської губернії, дав священникам інструкції, щоб шляхом проповідей викорінювали «колыски, называемы рѣла». Цей звичай окреслив він як «идолопоклонническіе жертвы».⁵ З послання Івана Вишенського виходить, що гойдалки практикувалися в свято Петра і Павла, а в акті білгородському подаються як терміни виконування звичаю Великдень і знову ж день Петра і Павла.⁶ Обидва ці терміни мають значення в сonyaшньому народному календарі. Великдень це приблизно час весняного сонцестояння, а коротко перед святом Петра і Павла є літній сонцеповорот. Тому треба припускати, що звичай гойдалок мав первісно магичне значення, виконувався в дні сонцестояння та сонцеповороту, щоб рухом гойдалки викликати і оживити рух сонця. Це приклад т. зв. чарування через аналогічну дію. В христіанські часи звичай пристосувався до христіанських свят, але магична основа мабуть ще не забулася, якщо церковні діячі поборювали цей звичай.⁷

⁴ Mansikka, V. J.: Die Religion der Ostslaven. I, Quellen, Helsinki 1922, стор. 235 (FFCommunications, № 43).

⁵ «... накрѣпко священникамъ наблюдать и учить народъ, дабы въ приходахъ ихъ идолопоклонническія жертвы не праздновались, якъ-то колыски, называемы рѣла, березы, купала, вечерниці и клики». [Гумилевскій, Филаретъ:] Историко-статистическое описаніе Харьковской єпархїи, Отдѣленіе I, Москва 1852. Цитую за: Андрієвський, Олександр: Бібліографія літератури з українського фолкльору, Том I, Київ 1930, стор. 76.

⁶ Лебедевъ, Амф.: О борьбе духовныхъ властей въ бывшей єпархїи Бѣлгородской съ суевѣрїями (Кіевская Старина, 1890, I, стор. 3).

⁷ У селі Любича (пов. Рава Руська), в склад якого входили села Любича Князі з шляхетською людністю, Любича Камеральна з колишнім панщизняним населенням та декілька присілків, звичай гойдалки існував ще в 20-му столітті. Виконувався він тільки в присілках, віддалених від центру села, на майданах, і то лише на Великдень. Вважався забавою виключно парубків. Також в деяких дооколишніх «глухих» селах практикувалася великодня гойдалка в подібній формі. Парох Любичі старався викоренити цей звичай шляхом переконування учасників про його шкідливість, бо при цій забаві часто траплялися нещасливі випадки й каліцтва. Д-р Маркіян Заяць (Мюнхен), у якого я записав цей звичай у жовтні 1963, бачив великодню гойдалку на власні очі в 20-их і 30-их рр. у Любичі. Згідно з його описом гойдалка відбувалася так: парубки привозили з лісу щомога високе та струнке дерево, обтисували його і вкопували в землю. У верхній кінець вбивали залізний шворінь, а на нього всували колесо від воза. До цього горизонтально положеного колеса привязували чотири посторонки, що внизу мали петлі. В забаві брали участь чотири парубки. Кожний з них засував одну ногу в петлю, руками тримався посторонка, а другою ногою відбивався від землі. Колесо починало крутитися, а учасники гри підносилися все вище вгору.

Поборювання поганських звичаїв

Починаючи цю доповідь від розгляду релігійних елементів поганського походження, ставимо засадниче питання: як ставилася Христова Церква до поганських народних звичаїв? Виконуючи заповіт Христа «Ідіть і навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (Мт. 28. 19), Церква вже майже дві тисячі років веде місіонерську діяльність, зустрічаючися при цьому все з новими релігіями, полі- і монотеїстичними, а тим самим стірається все з новими обрядами і народними звичаями, що виростили на релігійному позахристиянському ґрунті. Поставала все проблема, що робити з тими залишками нехристиянських релігій у випадку християнізації якоїсь етнічної групи чи території. Реакція місіонерів на живі ще поганські звичаї була різною протягом історії, починаючи від запозичування і поблажливого толерування, по чероз лагідні спроби викорінювання, до насильного винищування всього нехристиянського.

Папа Григорій Великий, посилаючи при кінці 6-го сторіччя місіонерів до Британії, дав їм інструкції, щоб не нищили існуючих там поганських звичаїв, але щоб достосовувалися до них, іншими словами, щоб ті звичаї допасовували до християнства.⁸ Також інші церковні достойники займали становище подібне до становища Папи Григорія Великого і в історії Церкви знайдемо більше прикладів поблажливого ставлення до залишків старої віри.⁹ Однак дуже часто новопосталі Церкви менше або більше радикально усували залишки старого культу, не щадячи при тому і народних звичаїв з релігійною основою.⁹

Між течією поборювання і течією толерування культових залишків не було різниці в принципі, а йшлося лише про різну тактику. Представники і однієї і другої течії не сміли ніколи забувати про першу заповідь Декалогу: «Не май інших богів крім Мене», а тому мусіли усувати все поганське. Якщо ж Папа Григорій Великий вчив місіонерів, що старі звичаї у Британії можна толерувати (*tolerari potest*), то робив це з тактичних мотивів. Бо — казав Папа у своїй інструкції — звичаї, що їх не можна викоренити насильно (*per fervorem*), треба усувати шляхом лагідності і терпимости. Досвід вчить — продовжував Папа — що зло, яке хочемо усунути, дасться викоренити найскорше таким способом.¹⁰

⁸ Veit, Ludwig: *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*, Freiburg im Breisgau 1936, стор. V.

⁹ Там же, стор. V і наст. Boudriot, Wilhelm: *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn 1928 (*Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Heft 2).

¹⁰ Veit, L.: цит. праця, стор. VI.

Нас цікавить найбільше питання, як було в Україні, і зразу ж даємо відповідь, що течія поборювання всього поганського існувала в нас побіч течії толерування і навіть запозичування дечого із старої релігії. Починаємо від течії поборювання.

Викорінювання поганських обрядів і народних звичаїв продовжувалося у нас від прийняття християнства до майже наших днів.¹¹ Це відбувалося різними способами: і лагідними — шляхом проповідей і поучень, і гострішими — шляхом розпорядків та заборон церковної або світської влади, а також шляхом судових кар (церковних або світських судів). Не було в нас натомість радикального нищення вогнем і мечем старих традицій, що, зрештою, і не було потрібне, бо, як каже Початковий літопис,

¹¹ Г а л ь к о в с ь к і й , Н. М.: Борьба християнства съ остатками язычества въ древней Руси, т. I, Харьковъ 1916; т. II, Москва 1913. А н и ч к о в ъ , Е.: Язычество и древняя Русь. Христианизация варварскихъ народовъ Европы, части I и II, С.-Петербургъ 1914.

Подаю також два приклади з 20-го століття. Володимир Гнатюк записав у гуцульському селі Жаб'є таку розповідь провідника колядників (берези) Петра Шекерика-Доникова про події з 1907 року: «Станіславівський владика був остро виступив перед кількома роками против наших звичеїв коледницьких и против наших колед, кажучі: „То поганцький звичеї коледі! А ще такі, ек ту у вас на Гуцулах коледі, то вже цілком ни хрестіянські, а ті ваші звичеї то безбожні, які ви виробесте в коледниках”. — Заборонив остро попам пускати коледники після нашого давного звичею, лиш аби ишли так, ек туда на долах дес кажут, шо ходе коледуючі, отак буком молотічі, з одной хати раз два до другої. Попи и так ни дуже були до наших гуцульских звичеїв добрі и дивили си кривим оком на нашу моду, а тепер ек дав ім владика потуку, то вни цілком гадали, шо вже все перевернут з крашем. Але то гов! Нарид ни бики, звичь, обред старовіцький — то ни мігуса. Заказали попи на Риздво, отак ни поледви з почетком 1907 року, ити коледникам з набутками. Заказали скрипку, тримбіту, плес, гуляне на колопні й співанки гуцульскі — одним словом кажучі сказали, аби ходили по церковному, побожно, так ек ходе коледники по долах. Господи, шо то си завів за рейвах, най лиш Бог борони. Зачели всі люди говорити, шо то вже попи хоте віру скасувати нашу давну, бо в нас говоре так, шо доки писанки пишут и доки коледники ходе, то доти и наша віра руска буде на світі. В деских селах цілком си сперли люди ити коледувати на церкву, а пишли коледувати після стародавнього звичею, але на свіцькі ціли. Знов у деских селах попи боели си дразнити людий и мало шо сперали, а порешті пустили після гуцульского звичею говоречі: „Идіт, ек собі хочете, то нас ни обходи, бо ми вам ни позволеємо жедних набутків”. — Але коледники на це не фівкали, лиш робили свое. Ек ходили після давних звичаїв, так ходе й тепер, лиш ни вид дуже давного чесу в деских селах скасували брати коледу, то е хліб и зерно, а то через то, шо говорет, шо тепер тежкі чеси, доста й гроший на коледу». Г н а т ю к , Володимир: Колядки і щедрівки, т. I, Львів 1914, стор. XVII (Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка, т. XXXV).

Друга розповідь, записана Василем Кравченком коло 1925 року в селі Студениця, Коростишівського району на Волині, стосується заборони купальських вогнів: «Зараз огню не палять, бо років з десять тому назад місцевий батюшка заборонив класти курища на Івана Купала, бо то — великий гріх». К р а в ч е н к о , Василь: Вогонь, матеріял зібраний на Правобережжі (Первісне Громадянство, Київ 1927, випуск 1-3, стор. 180).

хрещення Київської Русі не стрінулося з активним протестом людности, як це було на північних землях — в Новгороді чи Ростові — де виникали заворушення, організовані жерцями-волхвами.¹² Пасивна опозиція була, очевидно, також у нас, і літописець пише, що людність Києва плакала, коли нищено статуї поганських ідолів.¹³ Тому залишки старої віри зберігалися ще довго у вигляді дальшого виконання поганських релігійних обрядів. Постало т. зв. «двоєвір'я», тобто змішання християнських елементів з поганськими. Терміну «двоєвір'я» вживав уже автор т. зв. «Слова Христолюбца», який обурювався, що в деяких віддалених місцевостях навіть після прийняття християнства люди потайки служать проклятим богам Перунові, Хорсові, Волосові, ставлять трапези Родові і Рожаницям, під клунями моляться вогневі, в жертву ідолам ріжуть курей, на ігрищах грають, співають, танцюють, п'ють і веселяться на честь ідолів, будучи рівночасно ніби християнами, отже живуть двоєвірно.¹⁴ Ще раніше стверджував подібні речі літопис Нестора.¹⁵ В правилах митрополита Івана II з кінця 11-го стол. поставлене твердження, що люди обходяться без християнських церковних обрядів, не приходять до св. Причастя, але далі чинять жертви бісам, болотам і криницям. Весілля справляють з музикою і танцями, але без церковного шлюбу, думаючи, що церковні вінчання існують тільки для бояр.¹⁶

Впадає в очі, що перші століття християнства в Україні повні виступів представників Церкви проти народної музики, пісень, хороводів, проти танців з вигуками і плесканням в долоні, проти ігрищ з маскуванням на подобу звірів, які, зрештою, і дотепер збереглися в деяких країнах Західної Європи у формі карнава-

¹² Грушевський, Михайло: Історія України-Руси, том I, Нью-Йорк 1954, стор. 515-516.

¹³ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 50 і 56. Описуючи масове хрещення киян, літописець твердить, що вони «ішли з радістю» хреститися. Грушевський, М.: цит. праця, стор. 514. Ця вістка не противорічить першій; вона вказує на існування двох течій серед тодішнього суспільства. Поганська група мусіла бути дуже мала й неспроможна опонувати, якщо її прихильники покидали Київ, щоб тільки не підкоритися наказові про хрещення. Татищевъ, В.: Історія Россійская съ самыхъ древнѣйшихъ временъ, т. II, Москва 1784, стор. 74-75.

¹⁴ Haase, Felix: Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau 1939 (Wort und Brauch, Heft 26), стор. 37. Mansikka, V.: цит. праця, стор. 147 і наст. Пор. Іларіон, митрополит [Огієнко, Іван]: Дохристиянські вірування українського народу, Вінніпег 1965 (Волиніяна XIV), стор. 313 і наст., 367 і наст.

¹⁵ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 153 висловлює твердження, що автор твору «Слово нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ» знав і користувався літописом Нестора.

¹⁶ Грушевський, Михайло: З історії релігійної думки на Україні, Вінніпег—Мюнхен—Детройт 1962, стор. 44.

лу. Все це називалося колись у нас ідолопоклонством, поборювалися народні музичні інструменти — дуди, гуслі, свирілі, сопілки, бубни, — а про професійних виконавців — скоморохів, гуслярів — говорилося як про служителів диявола і ставилося їх на один рівень з волхвами та ворожбитами. Нестор скаржився на християн, що живуть «поганьскы», бо спокусив їх диявол «всячьськими льстьми, превабляя ны отъ Бога трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видимъ бо игрища утолчена и людій множество, яко упихати начнуть другъ друга, позоры дѣюще отъ бѣса замышленого дѣла, а церкви стоять (пусты)».¹⁷ Кирило Турівський, вичислюючи гріхи, згадував і «безстудная словеса и плясаніе, еже въ пиру и на свадбахъ и въ павечерницахъ, и на игрищахъ и на улицахъ... и еже басни бають и въ гусли гудуть.»¹⁸

Причиною ворожого ставлення Церкви до народної музики та ігрищ була не її ворожість до народного мистецтва і звичаїв взагалі, але факт, що ігрища дуже часто переходили в оргії,¹⁹ а музика була пов'язана з поганським культом і то як його суттєва частина.²⁰ Церква знала, що всі ці «плясання» і «гудіння» не були лише народним звичаєм, але такі поганським обрядом, однією з форм ідолопочитання, а тому мусіла ці прояви поборювати. З хвилиною втрати мітологічних основ і релігійно-обрядового значення народної музики (підкреслюю: лише музики, а не ігрищ, про які ще буде мова пізніше), Церква перестала її поборювати. Це сталося в Україні багато раніше, ніж в Росії, де народну музику переслідували до часів Петра I. Царські і патріярші грамоти із заборонами, погрозами кар і виключення з Церкви не були нічим незвичайним. Ще за царювання Михайла Федоровича, отже вже в 17-му стол., на наказ патріярха відібрано в Москві музичні інструменти не лише у скоморохів, але і в приватних домах. Тоді сконфісковано п'ять возів інструментів і спалено їх публічно, як знаряддя диявола.²¹

Причин цієї різниці між Україною і Росією треба шукати в більшому консерватизмі народних мас останньої. Коли в Україні народна музика вже втратила пов'язаність з поганською релігією, то на Півночі цей зв'язок ще був.²² Друга причина, мо-

¹⁷ Аѳанасъевъ, А.: Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, томъ I, Москва 1865, стор. 339.

¹⁸ Там же, стор. 339.

¹⁹ Декілька прикладів подає Аѳанасъевъ, цит. праця, стор. 444 і наст.

²⁰ Там же, стор. 336 і наст.

²¹ Там же, стор. 344 і наст., де подано більше прикладів переслідувань.

²² Іларіон, митрополит: цит. праця, стор. 315 цитує твердження Федора Буслаєва, що «Уничтоженіе язычества въ древней Руси можно

же й важливіша, це консерватизм, а скорше заскорузлість, московського вищого духовенства,²³ яке, притримуючись букви закону, далі виступало проти народної музики, хоч часи вже змінювалися і ця музика переставала бути виявом поганського культу. Натомість українська Церква краще відчувала живчик народного життя, тонкіше розуміла переміни і тому йшла на поступки. Зустріч і удар двох чужих світів, тобто українського і московського православ'я — по договорі гетьмана Хмельницького з царем Олексієм — показали цю різницю, взаємне нерозуміння і непошанування. Погордливі висловлювання російських церковних представників у бік Української Православної Церкви із закидами про її еретицтво, відхилення від правдивого православ'я в бік лютеранства і навіть вільнодумство, чергувалися з такими ж зневажливими константуваннями українських церковних діячів про заскорузлість, примітивізм і неправославність Церкви північного сусіда.²⁴ До загострення конфлікту мусіло спричинитися також і ліберальне ставлення нашої Церкви до тих народних звичаїв, які вона розуміла вже як мистецтво, а не як вияв поганства; бо старомосковська група консервативного духовенства не могла стерпіти замилювання до мистецтва навіть в одного із своїх провідників — єпископа Теофілакта Лопатинського. Він — визначна постать свого часу, найсильніший противник української, поступової, течії і найрозумніший опонент її представника Теофана Прокоповича — набув собі ворогів у власних рядах і не став патріархом через зацікавлення музикою. Свідок тих подій, князь Голіцин, висловив це так: «Быть бы ему давно патриархомъ, только скрипочки ему да дудочки помешали».²⁵

Цю різницю між українською Церквою і Церквою Московщини зобразив дуже яскраво советський етнограф Владимир Чичеров у своїй праці з ділянки російських народних обрядів і вірувань зимового циклу,²⁶ де автор кілька разів говорить про різ-

опредѣлить не столько вѣками, сколько мѣстностями. Въ Киевской области, напримѣръ, уже въ XII в. господствовало христіанство, тогда какъ сѣверо-восточная Русь была погружена въ язычество».

²³ Руцинскій, Л.: Религіозный бытъ русскихъ по свѣдѣніямъ иностранныхъ писателей XVI и XVII вѣковъ (Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей російскихъ, кн. III, Москва 1871, стор. 173 і наст.).

²⁴ Кантемиръ, А.: Сочиненія, письма и избранные переводы князя Антіоха Дмитріевича Кантемира, т. I, С.-Петербургъ 1867, стор. XXVI і наст. (вступна стаття В. Стоюніна). Корчмарик, Франко: Духові впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України, Нью-Йорк 1964, стор. 19 і наст., 31 і наст., 52 і наст.

²⁵ Кантемиръ, А.: цит. праця, стор. XXXIV.

²⁶ Чичеров, В. И.: Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. Очерки по истории народных веро-

ницю між українськими і російськими народними віруваннями та звичаями, а при протиставленні ставить деколи Росію по одному боці, а Європу — включно з Україною — по другому. В післяслові доходить він до висновку, що російська, українська і білоруська народна творчість, хоч і має деяку спільність, характеризується також суттєвими різницями («существенными различиями»), спричиненими своєрідністю історичної долі кожного з цих народів, бо кожний з них ішов своїм власним історичним шляхом. При чому головну роль в кристалізації різниць відіграла Церква.²⁷

Особливо довго спинився Чичеров на різдвяних звичаях, на звичаю колядування. Цей звичай — каже він — в українців, білорусів, румунів і болгарів є наскрізь просякнутий християнською тематикою, часто апокрифічною, але релігійною, і спрямований на прославлення Христа. Російське колядування зберегло натомість характер старого магічного ритуалу, спрямованого на закляття (привороження) врожаю і щастя. У великій праці про колядки Олександра Потебні,²⁸ стверджує Чичеров, нема ні одного російського прикладу колядки, в якій згадувався б Бог, Христос, Богородиця і святі, тоді як українські, білоруські, румунські і болгарські колядки повні християнських мотивів.²⁹ Чичеров шукає за причинами цієї різниці і бачить їх у протилежностях політичного і культурного, а головне церковно-релігійного життя цих народів. Московська Церква в союзі зі світською владою використовувала християнську віру для політичних цілей — для закріплення Московської держави. Християнство насаджувалося насильно, духовенство старалося різними способами увійти в душу народу, а боротьба з поганством була жорстока.³⁰ Про Україну Чичеров висловлюється лагідніше, бо не вживає терміну «жестокая борьба», а говорить лише про «нападки и преследования».³¹ Тому він зачисляє українців до тих народів, які не знали «аналогічної боротьби пануючої церкви в період поставання національної культури», а тому в них немає такої прірви між народною творчістю і вченням Церкви, як це є в росіяні.³²

Українська Церква — продовжує Чичеров — не могла почувати себе пануючою державою, бо не було своєї держави.

ваний, Москва 1957 (Академія Наук СРСР, Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XL.).

²⁷ Чичеров, В.: цит. праця, стор. 232 і наст.

²⁸ Потебня, А.: Объяснения малорусских и сродных народных пѣсень, II, Колядки и щедровки, Варшава 1887.

²⁹ Чичеров, В.: цит. праця, стор. 143.

³⁰ Там же, стор. 233.

³¹ Там же, стор. 234.

³² Там же, стор. 143.

Українські землі були часто опановувані іноземцями з іншою культурою і релігією, як, напр., турки чи поляки. Спільна боротьба Церкви і народу проти спільного ворога-чужинця в обороні і релігії і національної культури зблизила Церкву з народом так, що не постало різке противенство між Церквою і народом. Елементи християнської релігії ввійшли і в народні звичаї і в словесність.³³ Якщо йдеться про різдвяні звичаї, то не лише зміст колядок став християнський, але все, що лучилося з колядуванням, пов'язалося з Церквою. Вже самий процес приготувань до коляди в час передріздвяного посту був традицією установленим звичаєм, під час якого розділювано ролі між учасниками, вибирано провідника (березу), який був рівночасно вчителем колядування, далі вибирано музиканта і міхоношу. Але до співпраці запрошено — і це для нашої теми важливе — священика і церковного старосту. Колядування починали від дому священика і свого вчителя-провідника, докладно зберігаючи порядок: спочатку просили під вікном про дозвіл, тоді заходили в хату, колядували цілій родині, далі господареві, господині і кожному членові родини окремо, не поминаючи також відсутніх її членів, а кінчаючи колядками навіть для немовлят, які також трактувалися як окремі індивіди.³⁴ Зміст колядок свідчить, що християнство

³³ Там же, стор. 234.

³⁴ Провідник колядників Петро Шекерик-Доників оповідає про перебіг колядування на Гуцульщині так: «По службі [Божій на Різдво] виходе люде з церкви и де в ских селах идут старші вибирці з дзвинками в руках три рази довкруги церкви коледуючі, а за ними коледники гурмами и коледуют:

На сете сето, на сете Риздво,
Дай Боже! [рефрен]
Ми коледнички ой тутки прийшли
Коледувати, цес дим витати,
Цес дим витати, божую церкву...

Ск обийдут церкву всі три рази, тогда шо май фронт добрі коледники з усіх таборий и берези, кільки їх е вид каждой табори, идут в сам перед до попа коледувати. Плесаки идут три рази плещучі ид розоденції попивський вперед коледників, парами... и при тим плещут и говоре, ек идут перший раз до розоденції:

Ой зза горочьки, зза калиночки,
Ми коледнички з Україночки!

... коледники стают пид викни до коледи. Скрипник зачінат грати коледу, а тримбіташ играе полонинцкого кружлека. Береза зачинае коледувати, а коледники за ним... По тих словах виходит пип з розоденції и запрошуе коледників до себе до покою... В попа коледуют коледники звичейно коледу таку, в екий си згадуе Риздво Суса Христа та про Пречесту Діву... Ск вже скінчуют в попа коледу, тогда... стают на задвирию в колесо, кладут собі бартки на прае плече, ловет си широко руками один за одного, змітают шепки на стрип в середину й берут попа мижи себе. Скрипник зачінае йграти в скрипку круглека, а тримбіташ в тримбіту, всі коледники зачінают легонько на пальцах на кожду ногу по два рази раз-по-раз

увійшло глибоко в народне життя. Існували осібні колядки для померлих, в яких оспівувалось життя на другому світі, для по-вдовілих — з мотивами релігійно-апокрифічними або про подружню вірність, для новоодружених — з мотивами високоморальної поведінки людей. Але і для священників створив народ окремі колядки, де славиться їх побожність і вченість (це переважно болгарські і румунські) або де оспівуються події з релігійного життя (переважно українські).³⁵

До релігійних елементів в українських народних звичаях зачислив Чичеров також ходження з вертепом, бурсацькі та шкільні вірші і побажання, бо всі ці звичаї постали під впливом Цер-

пидскакувати і ни великим кроком крутити си круглека за сонцем, співаючі круглека... По сих словах всі си клоне попови, екий стоєв мижі ними в середині и вид разу розхапуют кождей свою шепку та декуют попови: „Ой декуємо за ваш привіт шестем, здоровем, многа літами!”. Потім кожда табора розходить си в свій бік... [и ходе по газдах, хата вид хати]... В хату иде завжде передний береза з хрестом в руках. Газдиня домашна перевезує хрест лененим повісом и то в кождей хаті, бо в нас вірют в то, шо ек буде страшний суд и пидут грішники вже у пекло, то кажут, шо Пречеста Діва випросила у Господа таке, шо ек си скінчєє страшний суд, то Пречеста Діва має умочети тричі в пекло мижі грішні душі тим повісом, шо си ним перевезує хрест на коледі, и котрі тогди имут си грішники за то повісо, то Пречеста Діва їх виретує и вни будут спасенні. Береза кладе хрест з дзвинками на серед стола... Насамперед коледуют найстаршему у хаті и так зходе аж до найменшого. Ек коледуют газді, то уживають переспіву в коледі: „Радуї си, земне, син народив си, радуї си”. А ек коледуют газдини, то вживають переспіву в коледі: „Славен ес, Боже, по всему світу, славен ес”. Вдовицем, вдивцем, молодшим газдам: «В неділю рано зелене вино, зелене”. Молодекам — парубкам, дівчатам, дітем, або й дуже молодим газдиням, от невісткам, годованкам, де е ше стариня, вживають переспіву: „Дай Боже!”. ... Газді коледуют коледий, в екїх бирше си згадує про Христа, страсти... Де би трафили коледники, шо е мертвец у хаті, то там таки повертають, але без скрипки и тримбіти, на колінах коло тіла коледуют умерскої коледі и потихо виходе собі далі. В тий хаті, де був мертвец у тим році, коледники лиш так си набувають, але гуляти не можна. В котрий хаті наймут умерску коледу, а дають за умерску коледу миску зерна и свічку та шустку грошей, то коледники коледуют вже гет по всему, стоїчі смутно, лиш при йгрі тримбіти, а по скінченю коледі тримбіташ грає умерскої, а коледники Богу си моле и витак вже в хаті тий ни можна ані плесати, ні гуляти, ні співати... Гроші з церковних коледників виддає си до церкви, де витак пил оголошує в церкві и декує людем и коледникам, а з свіцких коледників до чітарні, де витак на зборах си оголошує и декує си людем и коледникам за їх добре діло». Г н а т ю к, Володимир: цит. праця, стор. XIX—XXXIII.

Про приятні відносини між священником і селянами свідчать звичаї, записані також в інших околицях України. Напр., на Волині селяни несли на Свят-Вечір символічну «вечерю» не лише близьким рідним, але й священникові. Колядники починали свій похід від дому священника, до якого по різдвяній Богослужбі приходили з дарунками старші господарі. Петровъ, Николай: О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Россіи (Труды Киевской Духовной Академіи, сентябрь 1871, стор. 595-596).

³⁵ Чичеров, В.: цит. праця, стор. 121 і 132. Окремі типи колядок розглядає докладніше Сагаман, Р.: *Obrzęd koledowania u Słowian i u Rumunów*, Kraków 1933.

кви і мали релігійну тематику. В кількох місцях книжки автор стверджує, що цього всього немає в росіян. В них нема ні такої диференціації коляд, ні співання їх кожному членові родини окремо, бо в патріархальній деспотичній сім'ї нема індивідуальних членів. Сім'я, як колектив, підпорядкована одному узурпаторові влади — батькові.³⁶ В них нема — і це для нашої теми найважливіше — абсолютно ніяких християнських елементів, бо через жорстоку боротьбу «московського офіційного православ'я» проти поганства сталося щось протилежне до бажань Церкви — і поганські звичаї якраз залишилися. Це спричинило розрив між народом і Церквою, яка не змогла поширити офіційного православ'я. Народ тримався в опозиції т. зв. побутового православ'я, а яке фактично є сукупністю народних звичаїв, що виводяться з аграрної магії.³⁷

Ми ствердили, що Церква в Україні почала дещо толерувати, напр., народну музику, але вона далі поборює ті звичаї, які, на її думку, ще носять виразну печать поганства і лише пристосувалися до християнських свят. Ще в 16-му і пізніших століттях негативно згадуються ігрища і ставляться на рівень оргій, подібно, як це було в перших століттях після прийняття у нас християнства. Звичай вечериць сільської молоді вважається продовженням колишніх ігрищ і засуджується, як вияв неморальности.

Ось приклади поборювання старих звичаїв: в 1590 р. київський митрополит Михаїл заборонив приношування до церков пирогів у жертву Пресвятій Богородиці. Він знав, що цей звичай базувався на поганському культі Рожаниць, а Богородиця лише заступила в очах народу ті Рожаниці, яким колись, як свідчить «Слово Христолюбца», «ставяху требы». Вважаючи цей звичай недостойним з уваги на святість Богоматері, митрополит писав у соборній грамоті: «И теж пироги на завтрие рождества Христова, которые приносят до церквей, мняше в честь Богородицы, еше есть велико бесчестие и догмат безбожных еретик, делае бо Богородица паче слова и разума нетленно роди».³⁸

³⁶ Чичеров, В.: цит. праця, стор. 120 і 132.

³⁷ Там же, стор. 142, 243 і наст. Пор. Пропп, В. Я.: Русские аграрные праздники, Опыт историко-этнографического исследования, Ленинград 1963, стор. 54 і наст.

³⁸ Калининский, И. П.: Церковно-народный месяцеслов на Руси (Записки Русского географического общества по отделению этнографии, т. VII, СПб. 1877, стор. 346). Цитату беру в Чичерова зі стор. 61. Згідно з твердженням Калининського цей звичай переживав усі заборони і практикувався українськими жінками ще в 19-му стол. Це підтверджує також С., М.: Мѣстный религиозный обычай на второй день праздника Рождества Христова (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1883, № 51, стор. 1030 і наст.). Цього дня, каже автор, на Поділлі жінки на пошану Божої Матері прино-

Народ переніс культ Рожаниць також на св. Параскеву-П'ятницю і в її свято, 28-го жовтня ст. ст., приносили дари жінці, що її водили з процесією і почитали як св. П'ятницю. В збірнику державних приписів Петра I з 1721 року, в т. зв. «Духовному регламенті», співавтором якого був також Теофан Прокопович, згадується це так: «Слышится, что въ Малой Россіи въ полку стародубскомъ въ день уреченный праздничный водятъ жонку просто-власую, подъ именемъ Пятницы, а водятъ въ ходѣ церковномъ, и при церкви честь оной отдаеъ народъ съ дары и со упованиемъ нѣкия пользы».³⁹ Однак цей звичай перетривав всі заборони. Його живучість сто років по «Регламенті» стверджував Терещенко «во многих мѣстахъ Малороссіи»,⁴⁰ а інші етнографи стрічалися ще пізніше з подібним культом.⁴¹ Однак за той час настали також зміни, бо жінку з розпущеним волоссям перестали водити коло

слять до церкви хліби, або взагалі т. зв. «приноси». Другий день Різдва вважають за жіноче свято, а звичай відвідувати того дня церкву зветься в селян «ходити на родини до Богородиці».

Соборна грамота митр. Михаїла (1590) була видана найправдоподібніше під впливом окружної грамоти константинопільського патріарха Єремії єпископам литовсько-руського князівства (1589). Патріярша грамота забороняла святкування «полог Богородиці», покликуючися на 70-е правило VI-го Вселенського Собору, де заборона була пов'язана з санкцією виключення із Церкви. Однак українське нижче духовенство й надалі толерувало звичай, бо ще в 19-му стол. на Волині священники служили «загальні панахиди» над принесеними до церкви хлібами й пирогами. Петровъ, Н.: цит. праця, стор. 574. Пор. Сумцовъ, Н.: Культурныя переживанія (Кіевская Старина, т. XXIV, 1889, стор. 76).

³⁹ Аванасъевъ, А.: цит. праця, стор. 241.

⁴⁰ Терещенко, А.: Бытъ русскаго народа, часть VI, СПб. 1848, стор. 59.

⁴¹ Звичаї, що їх Церква толерувала (напр. гагілки), виконувалися часто поблизу церковних забудовань, з чого висновок, що вони і за поганських часів відбувалися на культових місцях. Натомість звичаї, які Церква поборювала, переносяться на сільські майдани, вулиці, присілки, а то й поза границі сіл Село Єнковець (Лубенщина) продовжувало почитання св. П'ятниці ще на початку 20-го стол. біля криниці за селом. Існувала легенда, що св. Параскева-П'ятниця перетворилася на криницю. В десятю п'ятницю після Великодня приходили туди масово прочани навіть з далеких сіл, несучи «страсні» свічки, і привозили хворих. Молилися і співали пісні на честь св. Параскеви-П'ятниці, ікона якої видніла над криницею. Милорадовичъ, В.: Лѣсная Лубенщина, Кіевъ 1900 (окрема відбитка з ж. Кіевская Старина, 1900, IX, стор. 247-296 і X, стор. 39-82). Чаленко, Палладій: Енковская криница (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1915, № 13, стор. 1083 і наст.). Подібні легенди про св. П'ятницю та звичаї, пов'язані з її «чудодійними» криницями, були поширені в багатьох селах Полтавщини і на Переяславщині. Коваленко, Гр.: Чудодійна криница (Зоря, Львів 1895, № 18, стор. 355 і наст., № 19, стор. 373 і наст.). Також Левицькій, О.: Необыкновенная ярмарка (Кіевская Старина, сентябрь—ноябрь 1883, стор. 301 і наст.). Автор описує процесії зі свічками, розпалювання вогнів і згадує співання апокрифічних пісень «Сон Богородиці» та «Дванадцять п'ятниць». Пор. оповідання Михайла Коцюбинського «Як ми їздили до Криниці», де згадується також участь священників у цих прощах.

церкви, а провадили її по селу, і тільки стародубські розкольники зберегли звичай церковної процесії.⁴²

Протягом століть стрічаються заборони таких народних звичаїв, що пристосувалися до свят різдвяного періоду, напр., «кликання Коляди» — тобто співання передхристиянських колядок, «ходження з козою» — тобто ігрищ з маскуванням, далі русальних звичаїв і клечання — тобто прикрашування домів зеленню на свято Зіслання св. Духа. Поборювалися також купальські ігрища з перескакуванням через вогонь, нічним купанням сільської молоді і киданням вінків у ріки, що пов'язалися з празником Різдва Івана Хрестителя. Всі ці звичаї були колись поганськими обрядами або магічними практиками і Церква знала, що старий зв'язок ще не перерваний. Клечання, напр., не було первісно прикрашуванням хат зеленню, а мало ціль відстрашувати мавок і русалок.⁴³ Лише для прикладу згадаю виступ Івана Вишенського на переломі 16-го і 17-го століть проти стародавніх звичаїв, що їх полеміст називав «квасом поганським». Він виступив, між іншим, проти колядування, щедрування, співання т. зв. волочільних пісень на Великдень, проти забав у свято Юрія і проти купальських забав.⁴⁴

В т. зв. «Супліці на попа», пам'ятці кінця 18-го стол., селяни скаржаться, що священник

«... не велів челяді колядувати
На вулицю ходити і на Купайла через вогонь скакати,
Об клечіння наказав вінців робити
І тих вночі на воду до річки носити».⁴⁵

У звіті священника чернігівської єпархії Василя Качуровського з 1774 р. читаємо: «Въ Церковицкомъ приходѣ прихожане и ихъ дѣти всякое лѣто спѣвають веснянки, отправляютъ никакихъ русалокъ, прославляютъ спиваніємъ на все горло идола Купала, противъ праздника Крестителя Іоанна Предтечи кладуть по улицамъ огонь съ пѣснями купальными и плясаньемъ, которыхъ своихъ сборовъ не оставляютъ чрезъ цѣлое лѣто всякую ночь. И еще есть въ простонародьи, кромѣ безчисленныхъ суевѣрій, праздники, а именно: на свѣтлой седмицѣ Воскресенія Христова четвертокъ, называемый ими „навскій (мертвецовъ)

⁴² Терещенко, А.: цит. праця, стор. 59.

⁴³ Moszyński, K.: Atlas kultury ludowej w Polsce, zeszyt II, Kraków 1935, мапа № 8 і коментар до неї.

⁴⁴ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 234 і наст. Про боротьбу церковної і світської влади проти купальських звичаїв у 19-му стол. згадує Ящуржинській, Хр.: Замѣтка о купальскомъ праздникѣ въ Уманскомъ уѣздѣ (Кіевская Старина, 1890, XI, стор. 327).

⁴⁵ Кузеля, З.: розділ «Народна духовна культура» (Енциклопедія Українознавства, том I, 1949, стор. 235).

великдень”; на пятидесятой седмиць „кривий четвергь”; первый понедѣльникъ Петрова поста называютъ „Розигри”. Сіи дни протій народъ празднуєть съ великою осторожносьтю и почитаніємъ. Всѣ суевѣрія и праздники сіи хотя онъ, священникъ, увѣщеваєть прихожанъ оставити и на исповѣди претити страхомъ Божиимъ, однакъ ничего не успѣваєть, — они крѣпко держатся своихъ обычаєвъ и говорятъ: „се зъ віку такъ і не у насъ однихъ; якъ ділали, такъ і ділати будемъ”». ⁴⁶

А тепер один приклад заборони звичаю вечерниць і двобоїв навкулачки, при чому церковна влада співпрацює із світською. Покликуючися на указ «Священнѣйшаго Царскаго Величества», і на гетьманський універсал, Київська духовна консисторія дала в 1719 році розпорядок, наказуючи «дабы везде по городах, местечках и селах малороссийских поперестали богомерзких молодых людей зборища на вкулачки, Богу і человеком ненавистные гуляния, прозиваемия вечерницы, на которые многие люде молодые и неповстягливые от родителей своих мужеска и женска полу дети по ночам купами собираючися, неисповедимия безчиния и мерзкия беззакония творять, справуючи себе игри, танцы и всякие пиятихи скверная в воздухоскверняющая песней восклицания и козлогласования, откуда походят галасы, зачепки до сваров и заводов, почему найбарзей последуют и забойства, а найпаче под час таких нечестивых зборов разные делаються эксцесса, яко то блудные грехи, девства растления, беззаконное детей прижитие, отчого през тих же беззаконников, уставуючих свое беззаконие и мерзкия дела, частые стаються детогубства . . .» ⁴⁷

З цього бачимо, що Церква виступала не проти самого народного звичаю, а проти неморальности, пов'язаної з ним, і якщо в етнографів — уже 19-го стол. — стрінемо ствердження, що українські вечерниці не були неморальні, а навпаки, і відбувалися за установленим порядком і що, напр., могли відбуватися в хаті вдови, моральність якої була безсумнівна і яка наглядала над поведінкою зібраної молоді, ⁴⁸ то в цьому треба бачити заслугу

⁴⁶ Багал'їй, Дмитрій: Історія Сѣверской земли до половины XIV ст., Київ 1882, стор. 94.

⁴⁷ Маркевичъ, А.: Мѣры противъ вечерницъ и кулачныхъ боевъ въ Малороссіи (Кіевская Старина, 1884, IX, стор. 178). Цитату беру в Чичерова зі стор. 169. Приклади побороування вечерниць дає також Сумцовъ, Н.: Досвѣтки и посидѣлки (Кіевская Старина, 1886, III, стор. 421-444). Про інструкції духовенству проти вечерниць, які видав єпископ Горленко в 1750 р. і в яких вечерниці він назвав «ідолопоклонством», гл. Лебедевъ, А.: цит. праця, стор. 3.

⁴⁸ Маркевичъ, А.: цит. праця, стор. 177. Рыльскій, Оадей: Къ изученію украинскаго народнаго міровоззрѣнія (Кіевская Старина, 1890, IX, стор. 352-353). Климиник, Степан: Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні, том V, Вінніпег—Торонто 1963, стор. 146-152.

Церкви. Своїми розпорядками і поученнями Церква вплинула лише на перебіг забави, відпоганізовувала її, не знищивши при тому самого звичаю.

Поборювання забобонних звичаїв

До цього часу була мова про поборювання звичаїв культового походження, які раніше були пов'язані з поганською релігією, часто як її складова частина — як обряди. Крім цього Церква мусіла боротися ще й з забобонними звичаями, основаними на магічному світосприйманні, тобто на переконанні, що відповідно виявленими чарівницькими діями можна вплинути на зовнішній світ і викликати в ньому бажані зміни.

Існування забобонних звичаїв стверджували часто церковні діячі і проповідники минулих століть⁴⁹ і намагалися, очевидно, усунути їх, бо існувала загроза, що оці магічні практики просякнуть в християнську релігію, викривлять її суть і знизять її до рівня магії. Поганські релігійні звичаї не були для Церкви такі небезпечні, як забобонні, бо стара релігія була усунена, отже мусіли зникнути з часом або християнізуватися звичаї, пов'язані з нею. Забобонні звичаї творили натомість небезпеку, бо забобон живе на периферіях кожної релігії. Йшлося насамперед про те, щоб не допустити його з периферії до наступу на самий стрижень релігії. Одним з таких проявів наступу магії на релігію був забобонний звичай уживати церковних або посвячених предметів як амулетів, уявлення про церковні обряди як про магічні дії тощо.

Вже у Церковному Уставі Володимира Великого згадуються такі звичаї, трактуються як правопорушення і піддаються під компетенцію церковних судів. Це, напр., відколювання трісок з церковних стін, придорожних та надмогильних хрестів, і зберігання цих трісок у себе, бо їм приписувано чародійну силу і вживано їх як талісмани. Тому Устав вважає правопорушниками людей, що «крестъ посѣкуть или на стѣнахъ рѣжуть» або в іншому місці «или на стѣнахъ трѣски емлють изъ креста».⁵⁰ Цей звичай практикувався, правдоподібно, щоб викликати щастя, але до групи забобонних звичаїв треба зачислити також такі дії, цілком яких є відігнати нещастя, напр., хворобу, град, хмару, вогонь, відьму. Це всякі замовляння проти уроків, вкушення гадюки,

⁴⁹ Naase, F.: цит. праця, стор. 261 і наст.

⁵⁰ Лотоцький, О.: Українські джерела церковного права, Варшава 1931 (Праці Українського Наукового Інституту, том V), стор. 212, 217.

проти диких звірів, щоб не нападали на домашній скот тощо.⁵¹ Метою Церкви було перевиховати вірних, щоб не персоніфікували цих нещастя, щоб не боролися магічними засобами проти створених уявою чародіїв, які нібито насилають ці нещастя, щоб талісманами не приваблювали уявлених істот, які нібито приносять щастя, бо всім керує і про людську долю рішає один Бог.

Однак Церква не все мала успіхи при викорінюванні забобонних звичаїв і магічних практик. Про це свідчать майже ідентичні змістом поучення й заборони з різних століть, які повторювалися проти тих самих проявів. Церковний Устав Володимира Великого вичислює лише коротко різні види чарівництва, відьомства, вороження та вгадування майбутнього («вѣдство, зелиничество, потворы, чародѣяния, волхованія»), в деяких списках згадуються ще й амулети («наузы»),⁵² натомість поучення церковних достойників описують ці практики докладніше. І так «Слово св. отца Моисея о ротахъ и о клятвахъ», пам'ятка 14-го стол., стверджує, що: «недугы лѣчатъ чярами и наузы и немощнаго бѣса, глаголемаго тряскою, мнятъ ся прогоняще нѣкими лжимы писмены, проклятыхъ бѣсовъ, и елиньскихъ пишуще имена на яблоцѣхъ, и покладають на святѣй трапезѣ в год литургия . . . велми претить Господь Богъ святыми своими, и не велить чарами недугъ лечит, ни наузы, ни бѣсъ искати, ни [вѣ] стрѣчу вѣровати, или в ловы идуще, или на куплю отходяще, или от князя мѣлости хотяще, не велить чяродѣяниемъ и кобыми ходяще сихъ искати . . .»,⁵³ а «Слово о волхвахъ» зауважує, що «аще и мало поболимъ, то зелейники и волхвы в дома своя приводимъ».⁵⁴ Однак духовна влада білгородської єпархії стверджує живучість цих самих звичаїв три століття пізніше і мусить аж два рази (в роках 1646 та 1676) звертатися до вірних, щоб «ворожей, мужиковъ и бабъ къ больнымъ и младенцамъ въ домъ къ себѣ не призывали и въ первый день луны и въ громъ на водахъ не купались и съ серебра по домамъ не умивались и олова и воску не лили . . .», а в 1767 р. забороняє вгадувати долю («гаданіе по тучамъ, скоро ли замужъ выйдеть, скоро ли умретъ или получить облегченіе отъ болезни . . .») і чарувати при помочі яблук («наговори на яблокахъ или пряникахъ, чтобъ склонитъ дѣвицъ къ блудодѣянію»).⁵⁵ Вже у перших століттях після прийняття в нас християнства був поширений забобон, що стрінуги на

⁵¹ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 99 і наст. Іларіон, митр.: цит. праця, стор. 178 і наст.

⁵² Лотоцький, О.: цит. праця, стор. 214. Mansikka, V.: цит. праця, стор. 264.

⁵³ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 190.

⁵⁴ Там же, стор. 188.

⁵⁵ Лебедевъ, А.: цит. праця, стор. 2 і наст.

вулиці священника, монаха чи монахиню є поганою позначкою і що це спричинює нещастя. «Поученіє о казняхъ Божіихъ» з 14-го стол. скаржитья на тих, «кто усрящеть инока или инокиню или попа . . . то плюють и возвращаются назадъ».⁵⁶ Однак часто повторювані поучення «о вѣровавшихъ въ стрѣчу» мало помогли, бо ще в 19-му стол. цей забобон жив.⁵⁷

Деколи Церква йшла на далекосяжні компроміси й поступки, при яких границя між релігією і магією затиралася. Як приклад подам звичай «нищення закруток». Закрутка або завертка це жмут кількох сплєтених у вузол стебел збіжжя, яке ще росте на полі. Селяни вірили, що ці стебла закрутив якийсь ворог (людина або демонічна постать) господаря ниви, щоб наслати хворобу на того, хто буде жати закрутку або їстиме хліб із зерен тих колосків, які були в закрутці.⁵⁸ Плетіння закрутки вважалося магічною дією, при якій треба було шептати відповідну формулу (напр., двадцять разів сказати «Стерню на землю, землю на стерню»). Магічною дією було також нищення закрутки, при чому існувало переконання, що в випадку її успішного знищення нещастя повинно повернутися до того, хто закручував. Ще на початку 20-го століття на Чернігівщині селяни кликали священників нищити закрутки. Вони були переконані, що не кожний священник зуміє це зробити з однаковим успіхом і що при невдачі «біда може впасти на його голову». Запрошений священник читав відповідну молитву і спалював закрутку вугіллям з кадила. Цікаво, що така молитва ввійшла навіть у Требник Петра Могили.⁵⁹ Також у багатьох інших випадках священники поступалися перед домаганнями забобонних селян і, напр., при тяжких родах подекуди відкривали царські ворота в церкві, бо — згідно із забобонним переконанням — це полегшує родиво.⁶⁰

⁵⁶ М а н с і к к а, В.: цит. праця, стор. 111-112.

⁵⁷ Волковъ, Алексій: Бесѣда съ простымъ народомъ о предразсудкѣ, по которому переходъ дороги священникомъ считается признакомъ нещастія (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1869, № 22, стор. 603-609).

⁵⁸ Литвинова, П.: Закрутки и заломы (Кіевская Старина, 1899, III, стор. 139-141). В о в к, Хв.: Про закрутки (Український Науковий Збірник, видання Українського Наукового Товариства у Києві, випуск II, Москва 1916, стор. 1-20).

⁵⁹ М а л и н к а, Ал. Н.: Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору, Черниговъ 1902, стор. 238 і 244.

⁶⁰ Куклярській, Андрей: Станный способъ отвращенія страданій неразрѣшающейя родильницы (Полтавскія Губернскія Вѣдомости, 1863, № 5, стор. 191-193). В обороні звичаю і як відповідь Куклярському появився допис п. з.: Христіанское значеніє обычая открывать царскія врата при трудныхъ родахъ (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1863, № 10, стор. 431). Цей звичай міг постати під впливом подібних засобів проти тяжких родів, а саме розв'язування всіх вузлів, розмикання всіх замків і відмикання всіх дверей у хаті породіллі. Багато матеріалу дає

Запозичування і християнізація передхристиянських звичаїв

На початку я згадував, що Церква не лише поборювала передхристиянські звичаї, але й засвоювала їх, якщо вони не йшли всупереч науці Христа. Як приклад я навів інструкцію Папи Григорія Великого, а тепер доповню це українськими прикладами, бо в цьому відношенні вся Христова Церква, і західня і східня її вітка, йшла одним шляхом.

В бібліотеці міста Бреслав знаходилася до останньої світової війни книга-рукопис, що мала 466 сторінок і на скіряній обкладинці якої був напис «Молитовник». На 460-ій сторінці рукопису є пізніше дописана присвята, і з неї виходить, що в 1554 р., коли єпископом Галича і Львова був Кир Арсеній, якийсь Василь Страдецький, брат священика, купив цю книгу і подарував її львівській Успенській церкві. Коли і яким способом попав цей рукопис зі Львова до Бреславу, досі не в'яяснено. Палеографічні дослідження виявили натомість болгарський характер його письма. Цей «Молитовник» або «Служебник», як його називає Страдецький, має не лише низку цікавих богослужебних текстів і молитов, але і житейські правила, вичислення та постанови семи Вселенських соборів, статтю про винайдення св. Кирилом слов'янського письма, а далі літочислення від Адама до 1365 року, з чого висновок, що в цьому році він був написаний або переписаний. Славісти зацікавилися цією пам'яткою, досліджували її, між ними кілька разів німецький славіст Е. Кошмідер, який звернув увагу також на народний звичай побратимства і на перебрання його Церквою як релігійного обряду під назвою «Чин братотворенію». Такий «Чин братотворенію» поміщений в цьому львівсько-бреславському рукописі на стор. 398-406, з чого видно, що він досить довгий. Кошмідер піддає його докладній аналізі,⁶¹ шукає за паралелями в народній звичаєвості і на підставі цього дослідження доходить до таких висновків: передхристиянське заклучування побратимства було поширене не лише в індогерманських народів; воно знане також багатьом первісним народам, почавши від африканських племен і кінчаючи бразильськими індіанцями чи тубільцями Борнео. Побратимство мало заступати кровне споріднення і тому звичай полягав первісно на змішуванні крові контрагентів, напр., кандидати на братів споживали взаємно кров з надрізаного пальця брата або пили її змішану з якимсь напит-

Кузеля, Зенон: Дитина в звичаях і віруваннях українського народу, Львів 1906 (Матеріяли до українсько-руської етнології, том VIII), стор. 19-25 і 173.

⁶¹ Koschmieder, Erwin: Die Hs. 1318 der ehemaligen Stadtbibliothek zu Breslau (Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau, Band II, 1957, стор. 73-92).



Символи Різдва в гірських селах Закарпаття: вівсяний невимолочений сніп (дідух) і хліб з вівсяним колоском та запаленою свічкою.

«Дідух» — культове зображення родоначальника сім'ї та бога-охоронця дому — символ передхристиянського свята приходу померлих предків у час зимового повороту й народження непереможного сонця, пов'язався по християнізації з святом народження й приходу непереможного Христа — «Сонця Правди».



«Обливаний понеділок» 1935 р. в с. Руський Керестур (Бачка)

Звичай обливання дівчат у великодній понеділок і парубків у великодній вівторок уранці зберігся в Р. Керестурі досі приблизно в такій формі, як його колись описав Боплян (Guillaume Le Vasseur de Beauplan: Description d'Ukraine... avec les moeurs des habitants, façon de vivre et de faire la guerre, Rouen 1660). Не бажаючи знищити самого звичаю, який уже втратив значення магичного ритуалу очищення, єпископ Йоаким Сегеді зарядив перед кількома роками лише його перенесення на пополудень, щоб дати вірним змогу бути на ранній Богослужбі. Однак історія Української Церкви знає й приклади поборювання цього звичаю. Див. «Древній пасхальний обычай обливать водой не бывшихъ у Свѣтлой заутрени, запрещенный указомъ 1721 г.» – Черниговскія Губернскія Вѣдомости, 1890, № 27.



Вечерниці підлітків у 30-их рр. у Руському Керестурі.

Молодь, починаючи від 12-го року життя, відбувала зимові вечерниці в кількох хатах села. Приналежність до окремих вечерничних груп залежала від віку учасників (окремі вечерничні хати для підлітків, для старшої молоді тощо). Вечернична мати («газдиня») наглядала за поведінкою зібраної в неї молоді.



Звичай «водзіц Андрішка» в Руському Керестурі в день св. Андрія Первозванного.

У свято Андрія Первозванного, згідно з народним віруванням опікуна молоді й покровителя подруж, відбувалися ворожіння на подружжя та інсценізації весіль. Дівочі громади влаштовували водження солом'яної ляльки «Андрішка» по вечірничних хатах та інсценізували його весілля. Звичай зберігся почасти й досі в Р. Керестурі.

ком, найчастіше алькогольним. Інші символи це спільний пир, зв'язування контрагентів, обмін дарунків і поцілунків. Подекуди церемонія відбувалася з приношенням жертви богам, які повинні були бути присутні при заключуванні договору.⁶²

На основі цих народних звичаїв Церква створила «Чин братотворенню» і він виглядав, згідно з бреславським рукописом, так: кандидати були присутні на Літургії, але не причащалися з іншими вірними. Після Літургії священик провадив їх перед аналой, де ставив книгу Євангелія і вони робили перед нею три поклони. Священик клав руку старшого, потім молодшого кандидата на Євангеліє, робив знак хреста над старшим і над молодшим, а опісля над обома братами, що тримали в руках по свічці. Починалася велика ектенія, в яку були включені також молитви за тих, що саме братаються. Вона закінчувалася молитвою і обміном хрестів, що їх священик передавав кожному братові в праву руку, і свічок — у ліву руку. Тоді відбувалося читання відповідного тексту Апостола до Коринтян, в якому говориться про справжню любов, далі читання Євангелія від Івана, а тоді диякон починав другу ектенію — просительну. Вона закінчувалася молитвою, щоб Бог пов'язав цих двох, як пов'язав апостолів Петра і Павла, Пилипа і Вартоломея, мучеників Сергія і Вакха, що також не були братами через народження, а стали ними через спільну віру і любов і через спільну смерть. Зразу ж наступала третя молитва священика про безмежну любов Бога і Божого Сина до людей, потім священик співав «І сподоби нас, Владико, со дерзновенієм...», а люди відповідали «Отче наш...» Далі наступало приготування до Причастя, в першу чергу молитва перед Причастям. Тоді брати цілували священика, опісля цілувалися самі, священик брав за руку старшого брата, а той молодшого, щоб зі співом тропаря іти причащатися. Молитвою до Богородиці і відпустом закінчувався обряд.

З цього дуже скороченого, переповідженого за Кошмідером, опису бачимо, що деякі символи, напр., кладення рук обох братів на Євангеліє, є церковного походження, але більшість символів перебрано з народних звичаїв, даючи їм інший, християнський, зміст. І так виміна свічок та хрестів, а далі поцілунків, зовсім нагадує звичай обміну дарунками і поцілунками з народної церемонії побратимства. Спільне прийняття Тіла і Крови Христа через св. Причастя є заступленням взаємного споживання крові побратимів, а також заступає колишні спільні бенкети з їдженням та питтям. Співучасть побратимів у св. Літургії, яка є безкровною жертвою Христа, і спільне прийняття Христа через св. Причастя є заступленням передхристиянських приношу-

⁶² Там же, стор. 78-81.

вань жертв, бо, як каже Кошмідер, ціллю жертвувань у передхристиянських звичаях, напр., у семітів, було викликати присутність божества на час церемонії.⁶³ Про зміни в бік християнізації вказують тексти, співані під час обряду братотворення, бо в них підкреслюється, що любов між побратимами повинна бути християнська, а на підставі читань текстів з Нового Заповіту з'ясовується суть християнської любови.

Крім бреславського тексту «Чину братотворенію» існують ще інші.⁶⁴ Всі вони подібні один до одного, але з деякими відхиленнями, бо деколи замість церемонії обміну хрестами є церемонія опоясування обох побратимів одним поясом.⁶⁵ Це також взяте з народного звичаю зв'язування побратимів, що символізувало єднання.⁶⁶ З бігом століть Церква перестала виконувати цей обряд, однак він жив далі серед народу як звичай, але вже з християнською печаттю, бо, напр., побіч виміни дарунків чисто світського характеру почалося також дарування хрестів.⁶⁷ Отже йдеться про взаємні впливи: інколи народні звичаї переходять в церковні обряди, пізніше обряди впливають на звичай, християнізуючи його.

Кількома реченнями згадаю ще інші приклади перебрання Церквою символів з народних звичаїв. В цьому ж бреславському рукописі є їх кілька, напр., в ньому є опис церковного обряду хрестин і стриження дитини.⁶⁸ Стриження взяте очевидячки з передхристиянського звичаю, знаного в Україні під назвою «пострижин» або «постригу», який мав символізувати перехід з нижчої поколінної групи до вищої.⁶⁹ Може це перехід з групи дітей у групу підлітків. Одна пам'ятка з 16-го стол. засвідчує, що при постригу йшлося первісно про поганський обряд. Щойно пізніше Церква перебрала і долучила його до Тайни Хрещення, давши йому християнський зміст. Колись звичай лучився з богинями долі Рожаницями і з варенням обрядової страви — каші — і про це говорить пам'ятка так: «Съ робятъ первыя волосы стригуть и бабы каши варятъ на собраніе рожаницамъ».⁷⁰

⁶³ Там же, стор. 82.

⁶⁴ Там же, стор. 88. Лотоцький, О.: цит. праця, стор. 55, згадує коротко, що «Чин братотворенію» був поміщений також у Требнику Петра Могили.

⁶⁵ Koschmieder, E.: цит. праця, стор. 90-92.

⁶⁶ Там же, стор. 82-83.

⁶⁷ Драгомановъ, Михайлъ: Малорусскія народныя преданія и рассказы, Київъ 1876, стор. 301.

⁶⁸ Koschmieder, E.: цит. праця, стор. 76.

⁶⁹ Грушевський, Михайло: Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками (Первісне Громадянство, 1926, випуск 1-2, стор. 83-84).

⁷⁰ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 307.

З народних звичаїв Церква запозичила також при обряді вінчання, напр., шлюбні обручки, а в Українській Православній Церкві ще дотепер практикується, що священник в'яже руки молодій парі рушником і дає їй пити вино з одного посуду. Все це символи єдності. В римській державі шлюбна обручка була зна-на вже приблизно 400 років перед Христом і служила як символ вічності подружнього договору, бо вона своєю круглою формою, при якій не видно ні початку ні кінця, символізує вічність. В такому розумінні знали обручку сусіди римлян — германці і слов'яни — а Церква перебрала звичай щойно близько 1000 року. В'язання рук молодій парі рушником нагадує подібну церемонію при обряді побратимства і виводиться із ролі рушника в народних юридичних звичаях. Напр., під час сватання у батьків дівчини перев'язують сватів рушниками на знак згоди приступити до подружнього договору.⁷¹

Також на похоронні обряди мали вплив народні звичаї. Їдження колива в церкві і на цвинтарі, по похороні й на поминках, перейшло без сумніву з поганської релігії в народний звичай, толерований християнською Церквою. Воно зовсім нагадує передхристиянські тризни, тобто заключні обряди похоронів. Літописець описує тризну над гробом князя Ігоря так: «... съвезоша меды мѣногы зѣло, и възвариша. Ольга же, поимѣши мало дружины, и льгѣко идущи, приде къ гробу его и плакася по мужи своемъ. И повелѣ людѣмъ съсути могьлу велику, и яко съсъпоша, повелѣ тризну творити. Посемъ сѣдоша Древляне пити, и повелѣ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними».⁷² Також звичай запечатування гробу священником міг постати під впливом народного звичаю.⁷³

Успіхи Церкви при християнізації народних звичаїв

Базуючи мою доповідь на прикладах, я хотів показати, що Церква закріплювала християнство в Україні двома шляхами: шляхом усунання поганських звичаїв і шляхом їх християнізації. Шлях усунання не був жорстокий. Він полягав переважно

⁷¹ Вовк, Хведір: Студії з української етнографії та антропології, Прага (без року), стор. 229, 231, 233 і наст. Автор подає також приклади пов'язування молодій парі рушником і перев'язування сватів під час інших весільних церемоній. Про інші символи єднання там же, стор. 254-255.

⁷² Mansikka, V.: цит. праця, стор. 81-82. Пор. Naase, F.: цит. праця, стор. 311-313.

⁷³ Ящуржинскій, Хр.: О погребальныхъ обрядахъ. I, Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи (Этнографическое Обзорѣніе, 1898, XXXVIII, № 3, стор. 93-95). О такъ называемомъ «печатаніи» покойниковъ (Черниговскія Епархіальныя Извѣстія, 1898, XI, стор. 457-461).

на проповідуванні, і якщо білгородський архієпископ, в згаданому вже акті з 1750 року, дає інструкцію «накрѣпко священникамъ наблюдать и учитъ народъ, дабы въ приходахъ ихъ идолопоклоническія жертвы не праздновались»,⁷⁴ то це віддзеркалює всю українську церковну історію місіонування. Подібна лагідність прикметна іншим проповідникам, починаючи від Кирила Турівського і через Івана Вишенського, про яких вже була згадка. Найгострішими засобами поборювання можна вважати санкції церковного законодавства і покути, що їх священники накладали під час сповіді.⁷⁵

Може якраз ця лагідна і повільна християнізація була причиною успіху, бо якщо зробити інвентар українських звичаїв кінця 19-го і першої половини 20-го стол., то побачимо, що з поганства залишилося досить мало. Дозволю собі на кілька прикладів таких звичаїв, що виконувалися впродовж року. Свято Введення в храм Пресв. Богородиці, до якого колись наші селяни пристосували початок поганського року, лише в небагатьох далеких селах зберегло це значення з усякими новорічними передхристиянськими звичаями.⁷⁶

Подібно зникав, колись широко практикований дівчатами, звичай виносити у вечір під свято Катерини борщ і кашу для персоніфікованої «Долі» і запрошувати її на вечерю. Це давній поганський звичай приношування жертв Рожаницям, богиням долі. Він пристосувався до християнської святої, але і в тих небагатьох околицях, де він зберігся, помітна легка християнізація самої інтенції звичаю, бо замість умилюючого персоніфікованої «Долі» вечерю, вводиться подекуди звичай добровільного посту, молитви і читання «Житія св. Варвари», щоб Бог (уже християнський) дав добру долю.⁷⁷

Із святом Андрія Первозванного пов'язалися звичаї ворожіння і кусання калити, які первісно виконувалися в час зимового

⁷⁴ Андрієвський, О.: цит. праця, стор. 76.

⁷⁵ Mansikka, V.: цит. праця, стор. 243-280. Питання, що їх священники ставили під час сповіді, гл. Naase, F.: цит. праця, стор. 8-10, 38, 40, 59, 91, 108, 111, 119, 120, 125, 137, 140, 148, 154, 169, 170, 177, 195, 211, 217, 228, 229, 253, 256, 268-270, 317. Багато матеріалу подають Алмазовъ, Ал.: Тайная исповѣдь въ православной Восточной Церкви, опытъ внѣшней исторіи, I-III, Одесса 1894-95. Смирновъ, С.: Матеріали для исторіи древне-русской покаянной дисциплины, тексты и замѣтки, Москва 1912.

⁷⁶ Грушевська, Катря: З примітивного господарства (Первісне Громадянство, 1927, випуск 1-3, стор. 13). Воропай, Олекса: Звичаї нашого народу, ч. I, Мюнхен 1958, стор. 14-17.

⁷⁷ Килимник, Степан: цит. праця, том V, стор. 211-220. Петрушевичъ, Антонъ: Общерускій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій, Львовъ 1865, стор. 80. Маркевичъ, Николай: Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малоросіянъ, Кіевъ 1860, стор. 20.

сонцеповороту, як поганські релігійні обряди. «Калита» це круглий корж, що символізував сонце і одна група молоді — група чорна, репрезентант темряви і смерті — нападала на калиту, щоб її вкусити, а друга група — світлих оборонців — з успіхом захищала сонце. Ця давня мітологічна основа обряду забулася зовсім і в 19-му стол. звичай виконувався на Правобережжі вже як забава.⁷⁸ Також ворожіння все більше і більше втрачало поважний характер, переставало бути запитуванням богів про долю в наступному соняшному році, а ставало веселою забавою. В цьому виді воно перейшло до міст під назвою «андріївських вечорів». Але і в тих селах, де людність ще не відмовилася від поважного трактування андріївських звичаїв, зникають поганські ворожіння і запитування богів про долю і одруження. На їх місце приходять християнські елементи, а саме св. Андрій починає вважатися патроном подруж і постає звичай молитися до нього про одруження і постити. Очевидно, що існує перехідна стадія, в процесі якої етнографи занотували щось посереднє між молитвою і магичною дією, точніше, де одне і друге зливається в одну цілість.⁷⁹

Прикладом зникання поганських елементів є також звичай, пов'язаний з днем св. Миколи. На постать цього святого народ переніс зразу по прийнятті християнства атрибути якогось поганського божества, якому приношено в жертву пиво. В германців таким божком був Водан.⁸⁰ Однак до 19-го стол. цей звичай забувся в нас так, що не можемо відтворити його давнішого виду. В 19-му стол. збереглися лише рештки колядок, які скаржаться, що настали нові, погані часи, бо св. Миколі вже пива не варять,⁸¹ а в усній словесності лишилася пам'ять про св. Микола, як володаря всього звіринного світу.⁸²

⁷⁸ Ščerbakivs'kyj, Vadym: Kalyta (Národopisný Věstník Československý, ročník XXI, Praha 1928, стор. 226-236 і 308-310).

⁷⁹ Ефименко, П. С.: Сборник малороссийскихъ заклинаний, Москва 1874, стор. 2. Ящуржинский, Хр.: Гадания накануне Андрея Первозванного (Киевская Старина, 1888, XI, стор. 78). Петровъ, Н.: цит. праця, стор. 565 і 571. Терещенко, А.: цит. праця, ч. VI, стор. 65-66.

⁸⁰ Achterberg, Herbert: Interpretatio Christiana, Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf dem deutschen Boden, Leipzig 1930 (Form und Geist, Band 19), стор. 14-18, 31 і 38.

⁸¹ Потєбня, А.: цит. праця, стор. 741-746. Звичай «микольщин» або «братчин» з обов'язковим варенням пива зберігся донедавна на Білорусі, а в Росії лише в тих районах, які межують з Білоруссю. Чичеров, В.: цит. праця, стор. 51-52. Добровольській, В. Н.: Значеніе народного праздника «свѣчи» (Этнографическое обозрѣніе, 1900, № 4, стор. 35-51).

⁸² Левченко, Микола: Казки та оповідання з Поділля в записках 1850—1860-их рр., випуск I—II, Київ 1928, стор. 3. Воропай, О.: цит. праця, стор. 37-38.

Багато старих символів перейшло на свято Різдва Христового, але хто думає тепер про те, що «дідух» чи кутя виводяться з поганської релігії? Передхристиянський символ дванадцяти страв отримує нове обґрунтування і дванадцять святовечірніх страв пояснюється числом апостолів. Яків Головацький, Іван Вагилевич, Володимир Гнатюк і декілька інших етнографів ще встигли записати поганські колядки про створення світу двома (у варіантах трьома) птицями, що злітають зі світового дерева, ниряють на дно космічного моря, виносять звідти піску і з нього творять землю.⁸³ Однак ці колядки це рештки, бо переважають вже нові, схристиянізовані, варіанти, в яких Бог, Христос з апостолами або ангели оспівуються як творці світу.⁸⁴ Ще в інших варіантах творення світу заступається будовою дерев'яної церкви з того світового дерева, на якому в поганській колядці сиділи птиці-деміюрги, або будовою мурованої церкви. Церква збудована, але вже св. Юрієм, співає далі колядка, а в ній присутній

⁸³ Колядки та щедрівки, зимова обрядова поезія трудового року, упорядкував О. І. Дей, Київ 1965, стор. 43-45 і 719 (Українська народна творчість). Schier, Kurt: Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völosprá (Märchen, Mythus, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963, München [1963], стор. 330-332).

⁸⁴ Перехід видно найкраще у колядці, записаній З. Ходаковським, в якій лише на початку згадка про трьох голубів, а далі співається вже про трьох ангелів-деміюргів. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 113. У деяких колядках Христос посилає морського царя, поганина, на дно моря і з принесеного піску творить землю. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 114-115. Шухевич, Володимир: Гуцульщина, часть IV, Львів 1904, стор. 132-136 (Материяли до українсько-руської етнології, том VII). Колядки цього типу є майже дослівними переспівами апокрифічних, дуалістичних оповідань богомильського походження. Тексти гл. Чубинській, П.: Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русский край, снаряженной Императорскимъ русскимъ географическимъ обществомъ; юго-западный отдѣлъ, матеріали и изслѣдованія, томъ I, Петербургъ 1872, стор. 142-144. Драгомановъ, М.: цит. праця, стор. 15, 89-91, 429-431. Шухевич, Володимир: Гуцульщина, часть V, Львів 1908, стор. 1-9. Левченко, М.: цит. праця, стор. 1, 164-165. Про творення світу йдеться також у тих колядках, де (замість мотиву ниряння) оспівується купання Христа і св. Петра, а безпосередньо після купання мова про мірнання неба та землі ангелами або святими. Більша частина варіантів починається згадкою про світове прадерево. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 63-70. Шухевич, В.: цит. праця, ч. IV, стор. 73-74, 150. Головацькій, Я.: Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси, Москва 1878, часть II, стор. 31-32; часть III, отдѣленіе 2, стор. 25-26. Малинка, А. Н.: цит. праця, стор. 43. З цими колядками споріднена інша група колядок, в яких початок світу виводиться з Божих сліз (у варіантах із крові Христа або зі сліз св. Миколи), що перетворюються в космічне праморе (озеро або ріку), де купаються Христос і св. Петро. Також ці колядки закінчуються мірнанням неба й землі. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. XXIX—XXX, 62-63, 66-70. Потебня, А.: цит. праця, стор. 773-778. Поодинокі мотиви перейшли з колядок про творення світу в інші. Напр., Господь сидить у прадереві й бачить, що святі орють землю (Шухевич: IV, стор. 68), або св. Микола ниряє в море, щоб рятувати звідти грішні душі (Гнатюк: стор. 71-74, Шухевич: IV, стор. 66).

Бог, Христос і Богородиця, що проскурки пече, або святі, що служать Богослуження.⁸⁵ Часто постаті святих заступили в процесі християнізації сонце, місяць і дощ або зірки.⁸⁶ Християнізуються також рефрени колядок і поганське «Ой, Дажбоже!», перетворюється на «Ой, дай Боже!». Християнськими стають і ті колядки, що мали характер магічних формул привороження врожаю і в новій формі збіжжя родиться через молитву колядників до Бога або заступництво Богоматері перед Богом. Урожай насту-

⁸⁵ Головацкій, Я.: цит. праця, ч. III/2, стор. 20-21. Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 190. У варіантах будівничим є св. Микола (Гнатюк: стор. 66. Шухевич: IV, стор. 176), або св. Варвара (Гнатюк: стор. 194). Найбільше зближені до передхристиянських колядок ті варіанти, в яких — замість трьох птиць-деміургів — три ангели будують церкву (Гнатюк: стор. 188, 192, 196. Шухевич: IV, стор. 70, 71, 79, 80). В перехідних варіантах птиці сидять — замість на прадереві — на церкві, яка походить «з давних давен, з первовіку» (Головацкій: II, стор. 22 і III/2, стор. 21) або три птахи будують церкву (Головацкій: III/2, стор. 34). Пор. Коробка, Н. И.: Образъ птицы, творящей миръ въ русской народной поэзии и письменности (Извѣстія Отдѣленія русскаго языка и слов. Имп. академіи наук, 1909, т. XIV, кн. 4, стор. 175-195 і 1910, т. XV, кн. 1, стор. 105-147). Про культ прадерева, з якого будують святині, гл. Сосенко, Ксенофонт: Про мої досліди над староукраїнським святом Різдва (Літературно-науковий Вісник, Львів 1930, кн. VII-VIII, стор. 685).

Будування церкви з прадерева зображене найчіткіше в колядці про церкву св. Софії в Києві (Кіевская Старина, 1889, I, стор. 231-232). Інші колядки з цим же мотивом: Гнатюк: стор. 16, 186, 187, 194, 195, 201. Головацкій: III/2, стор. 20, 21. Маркевичъ, Н.: цит. праця, стор. 23. Шухевич: IV, стор. 71. Мурування церкви з каменю гл. Гнатюк: стор. 185-192. Головацкій: II, стор. 7, 609 і III/2, стор. 20-21, 34. Шухевич: IV, стор. 79, 80, 95, 101. Перехід з мотиву будування дерев'яної церкви на мотив мурування був легкий, бо в передхристиянських космогонічних колядках згадується синій камінь, що з нього постало небо, або золотий камінь, з якого постали сонце, місяць і зірки (тексти гл. Гнатюк: стор. 112, 115), а в колядках про купання Христа і св. Петра дуже часто мова про те, що прадереве (у варіантах місце купелю) було обмуроване. «Обмуровані дерева належать до найбільш архаїчних типів 'святих місць'». Schleg, K.: цит. праця, стор. 332.

⁸⁶ В передхристиянських колядках — тобто в піснях, які співалися в час зимового сонцеповороту — оспівувався скорий прихід трьох бажаних гостей-королів (у варіантах братів, товаришів), що сприяють хліборобству: сонце огріє землю, місяць світитиме мандрівникам і чужоземним купцям, а дощ — найпотужніша сила — дасть життя рослинності, а тим самим спричинить багаті жнива (Гнатюк: стор. 64, 172-182. Головацкій: II, стор. 8-9, 10-11, 19-20 і III/2, стор. 3. Шухевич: IV, стор. 36-37, 62-63, 81-82, 85-86, 154). У варіантах місяць заморозить, сонце розморозить, а дощ зазеленить землю (Головацкій: II, стор. 4. Потебня: стор. 181-184). Схристиянізовані колядки оспівують уже Бога і святих, як очікуваних гостей (Гнатюк: стор. 166-169. Головацкій: III/2, стор. 5), при чому в деяких варіантах функції дощу переходять на пророка Іллу (Гнатюк: стор. 170-171. Потебня: стор. 150-152). Гуцульські варіанти найповніші. В них св. Дмитро і св. Микола перебирають завдання місяця. Вони прикликають зиму й заморозжують землю. Функції сонця переходять на св. Юрія (рідше на св. Петра). Він будить весну й огріває землю. Замість дощу оспівується життєдайний Христос, що все завершує. (Гнатюк: стор. 208-215. Шухевич: IV, стор. 39-40, 54-56, 66).

пає, бо, згідно з колядкою, сам Бог ходить за плугом, апостоли помагають орати, а Мати Божа носить їсти плугатирям.⁸⁷

Давні поганські весняні звичаї починають групуватися коло християнського Великодня, набираючи все більше християнських елементів. Напр., старий звичай вдаряти знайомих прутиком, бажаючи їм при тому здоров'я, мав первісно магічну ціль, бо з весною прутик отримав життєві соки від землі, почав розвиватися, і той, хто бив, хотів передати життєву силу прутика тому, хто був битий.⁸⁸ В християнській редакції звичай пристосувався до Вербної неділі, галузки посвячувалися вже на згадку славного в'їзду Христа до Єрусалиму, а люди, б'ючи один одного лозою, роблять це, щоб сповістити «від нині за тиждень буде Великдень». Але часто побіч цієї християнської формули зберігалася також стара і там приговорювали «Будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а багатий, як земля», або обидві формули злилися в одне.⁸⁹

Інший передхристиянський звичай пов'язався зі Страсним четвергом. Наші предки вірили, що на свято приходу весни приходять з другого світу померлі, щоб святкувати разом з живими. Це вірування існувало і по християнізації, а Страсний четвер почали вважати порою приходу мерців. Тому цей день називали селяни «навським» або «мертвецьким великоднем», що, між іншим, описав Григорій Квітка-Основ'яненко в своєму оповіданні «Мертвецький Великдень». Ввечорі на Страсний четвер запалювали по селах вогні, щоб освітити мерцям дорогу, щоб кожний з них потрапив на своє давнє господарство. Але з часом починає зникати віра в цей прихід мерців, а тому звичай запалювання вогнів подекуди зникає або в деяких селах отримує нове обґрунтування, а саме зі Святого Письма: вогні треба запалювати — пояснювали селяни — на згадку того, що під час суду над Христом у Каяфі горів на подвір'ї вогонь, а при ньому грівся св. Петро зі слугами первосвященника.⁹⁰

Схристиянізувався також звичай писання писанок. Вже античний світ знав крашені яйця, що були символом пробудження

⁸⁷ Гнатюк, В.: цит. праця, стор. 123-133. Шухевич, В.: цит. праця, ч. IV, стор. 41, 52, 58, 60, 68. Потебня, А.: цит. праця, стор. 105-115.

⁸⁸ Mannhardt, Wilhelm: Wald- und Feldkulte, Bd. I, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, Darmstadt 1963, стор. 251-303. Flechsig, Werner: Der Schlag mit der Lebensrute (Braunschweigische Heimat, 1958, Jg. 44, Heft 1, стор. 11-17). Kube, Siegfried: Frisches Grün! Langes Leben (Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, Bd. XI, Jg. 1965, Teil 1, стор. 108-122).

⁸⁹ Маркевич, Николай: цит. праця, стор. 4. Клиимник, Степан: цит. праця, том III, Вінніпег—Торонто 1962, стор. 45. Пор. Шухевич, Вол.: цит. праця, ч. IV, стор. 228.

⁹⁰ Клиимник, С.: цит. праця, том III, стор. 95. Воропай, О.: цит. праця, стор. 394.

весни і приходу нового життя. Такі яйця дарували собі взаємно перси в час приходу весни і при тому бажали щастя. Подібний звичай був у римлян.⁹¹ Таке розуміння крашеного яйця було і в наших предків до прийняття християнства і писанки кладено небіжчикам у домовини, як символ воскресіння. Археологи знають, що в передісторичних часах біля Києва існувала мануфактура для випалювання та прикрашування глиняних писанок, які кладено в гроби. Процвітав навіть експорт цих писанок до Західної Європи і до Скандинавії, де вони також клалися в труни.⁹² Але з приходом християнства весь звичай починає пов'язуватися з воскресінням Христа. Отже українські селяни пояснюють, що Богоматір перша писала писанки і то цілу ніч, бо хотіла подарувати їх Пилатові, щоб визволити Христа. Коли ж на другий день несла кошик, повний писанок, до Пилата, довідалася від людей, що Христос помер на хресті. Богородиця впала зомліла, а писанки розкотилися по всьому світі. Від того часу весь світ знає і пише писанки. Інше пояснення каже таке: Юда зрадив Христа і прийшов додому вечеряти. На столі були приготовані для нього варені яйця. Мати Юди лаяла свого сина за зраду і запевнювала, що Христос воскресне. Юда сміявся і, показуючи на варені яйця, глузував, що Христос воскресне тоді, коли з яєць вийдуть курчата. Тільки він вимовив це, як з яєць почали вилізати малі курятка. Юда повісився, а Христос воскрес і на цю згадку люди малюють від того часу писанки.⁹³

Колишній звичай обходити границі села був магичною дією, щоб відстрашити град, хмари та інші злі сили перед порушенням цих границь і перед приходом на людські поля. В християнській редакції цей звичай стає процесією посвячення піль, в якій священик і вірні підчинюються Божій волі і просять Бога про врожай.⁹⁴

Давні звичаї приношування жертв богам для забезпечення врожаю стають в християнській редакції звичаями подяки за врожай одному Богові, а виконавці цих звичаїв маніфестують визнання Бога як володаря не тільки людей, але всього світу, в тому й рослинного. Так треба розуміти звичаї посвячування маку та квітів у день Маковія, квітів — у свято Успіння Пресв.

⁹¹ Щербаківський, В.: Основні елементи орнаментативної української писанки і їхнє походження (Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі, том I, 1926, стор. 119-120).

⁹² Knorr, H. A.: Das bunte Ei in der Vorgeschichte (Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jg. 12, 1938, Heft 2-3, стор. 129-137).

⁹³ Кордуба, М.: Писанки на Галицькій Волині (Матеріали до українсько-руської етнології, том I, Львів 1899, стор. 182-183). В о р о п а й, О.: цит. праця, стор. 382-385.

⁹⁴ Головацький, Я.: цит. праця, ч. II, стор. 241-246.

Богородиці, зілля — в день Воздвиження Чесного Хреста. Так треба розуміти також приношування до церкви і посвячування в день Преображення меду, овочів та інших плодів, головне збіжжя і обжинкового вінка. Забувся натомість передхристиянський звичай залишати на полі трохи недожатого збіжжя, т. зв. «Спасової бороди», яка була колись «бородою Волоса» і біля якої жінці відбували пири й бавилися на честь цього бога врожаю.⁹⁵ Під цією «бородою» символічно орали серпами, скородили, сіяли і знову скородили. Жінки пролазили під «Спасовою бородою», потім кидали серпами назад себе, готували вінки, надівали їх на парубків та дівчат і з обжинковими піснями йшли до «господи на вечерю».⁹⁶ Все це робилося колись з магічною ціллю, щоб виворожити врожай на наступний рік, але процес християнізації вніс у цей звичай християнські елементи і переніс його з поля до церкви.

Християнізація вплинула на звичаї, виконувани впродовж року, а дні християнських свят стали для селянина дороговказом для його хліборобських праць. В день Юрія починався вигін худоби на полонини, день св. Іллі, як дата закінчення літа, мав значення для праці, пов'язаної зі жнивими і т. п. На підставі т. зв. народної етимології до імен святих і свят достосовано всякі види хліборобської діяльності (Прокопій — кладення збіжжя в копи, Воздвиження — збіжжя здвигається) і християнські свята стали канвою для народного календаря.

Християнізація вплинула також на звичаї, пов'язані з перебігом людського життя. Хрестини, шлюб, похорон та інші межові дати в житті — про таку перехідну дату, а саме «постриг», була вже мова — отримують все більше християнських символів.

Окружна грамота єпископа Любимського з 1732 р. стверджувала живучість таких забобонних звичаїв, пов'язаних з весіллям:

⁹⁵ Про завивання бороди Волосові згадує Срезневській, И.: Объ обожаніи солнца у древнихъ Славянъ (Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія, 1846, ч. LI, отд. II, стор. 53). Інші автори пов'язують цей звичай уже з іменами християнських святих. Красноперовъ, Дмитрій: Объ обычаѣхъ, извѣстномъ въ народѣ подъ названіемъ завивать бороду св. прор. Іліи и св. Флору и Лавру и вноситъ въ домъ овсяный снопъ (Руководство для сельскихъ пастырей, 1877, № 36, стор. 20—28). Зеленін, Дмитро: «Спасова борода», східньо-слов'янський хліборобський обряд жниварський (Етнографічний Вісник, книга 8, Київ 1929). Пор. також Г., А.: Борьба мѣстной епархіальной власти съ языческимъ чествованіемъ древней богини Цереры, Изъ первой четверти настоящаго столѣтія — XIX (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1889, № 33, стор. 795, № 34, стор. 821-827, № 38, стор. 902-912, № 41, стор. 991-999, № 42, стор. 1028-1034, № 43, стор. 1053-1058).

⁹⁶ Полонскій Панычъ: Обжинки (журнал «Нива», СПб. 1876, № 36, стор. 604-609, № 37, стор. 620-621) описує перебіг «Спасової бороди» на Волині.

«... теща выгдетъ на встрѣчу (новобрачнымъ, только что получившимъ церковное благословеніе) на вилахъ, кожухъ вывернетъ, нарядится въ шапку, и овсомъ посипаеъ, да еще нѣкоторые и огонь на воротахъ зажигаютъ и черезъ тотъ огонь нововѣнчанные идутъ».⁹⁷ В 19-му стол. не залишилося з цих звичаїв майже нічого,⁹⁸ зате поширюється християнське розуміння подружжя. Це проявляється і в весільному ритуалі (благословення молодої пари батьками, обрядові діалоги учасників весілля при чому, напр., хрестяться, вживають свяченої води й таких зворотів як «сам Христе Боже благослови нас!»)⁹⁹ і в піснях,¹⁰⁰ де мова про участь небесних гостей у весіллі:

«Із суботи на неділеньку
Розтворилося небо:
Видно хрести все золотії
І престоли святії...» (Грінч., 532)

«Ой у морі та на камені,
Там сиділо аж два янголи,
Вони собі раду радили:
— Та й полинем на заручання,
Де Галочка заручається...» (Грінч., 470)

«Злетіло два ангели з неба,
Ой сіли, впали Марисенці на подвір'я...» (Голов., III/2,
293).

«Йде Василько на посад,
Зустріча його Господь сам
Ой із долею щасливою,
Із доброю годиною...» (Грінч., 497).

На весілля запрошують Бога і святих:

«... Чи добре ви зробили,
Чи всьо-сьте село сходили,
Дружиноньки спросили,
І старого і малого
І Господа святого?» (Грінч., 527)

⁹⁷ Лебедевъ, Амф.: цит. праця, стор. 2.

⁹⁸ Вовк, Хведір: Студії з української етнографії... (цит. праця), стор. 258. Головацкій, Я.: цит. праця, ч. II, стор. 663.

⁹⁹ Головацкій, Я.: цит. праця, ч. II, стор. 637. Подекуди на Закарпатті всі весільні звичаї виконуються в супроводі довгих оповідань зі Старого і Нового Заповітів; там же, ч. III, отдѣленіе 2, стор. 412-433.

¹⁰⁰ Гринченко, Б. Д.: Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ, томъ III, Черниговъ 1899, стор. 425, 470, 497, 512, 523, 524, 527, 529, 532, 547. Головацкій, Я.: цит. праця, часть II, стор. 99, 102, 116, 637, 651, 652; часть III, отдѣленіе 2, стор. 225, 244, 268, 284, 293, 300, 304, 306, 309, 312, 323, 401, 423.

«Благослови, Боженьку,
І ти, рідний батеньку!
Пречистая Мати,
Ступи до нас до хати
Весілля зачинати...» (Голов. III/2, 268)

«Ой, пойдь, Боже, до нас!
Тепер у нас гаразд;
Та й Ти, Божая Мати,
Віночки починати;
Та й Ти, Божий Крижу,
Не минай нашу хижку!» (Голов. III/2, 401).

Богородиця плете весільні вінки, помагає прикрашувати весільне деревце і коровай:

«... А кінець престолу Мати Христової
Плела віночки стоя:
Усе з шевлієчки та з полієчки
Та з червоної рожі...» (Грінч., 532)

«Летіли два голуби скрай мора,
Принесли віночок від Бога
На твою головоньку,
На русу косоньку...» (Грінч., 529).

«... І Ти, Божа Мати,
Вступай же нам до хати!
Будеш нам помагати
Деревце збирати,
Всіма п'ятьма пальцями
Шостою долонею,
Щоб з доброю долею». (Голов. II, 102).

«... І Пречиста Мати,
Ходи нам помагати
Коровай убирати...
Прийшла Божа Мати
Коровай убирати». (Голов. III/2, 306)

Сам Христос вінчає молоду пару:

«... Ой, вже дзвони задзвонили,
Церковцю відчинили,
А в тій церковці святий Спас
Подружив двоє дітей в Божий час». (Грінч., 523)

Про долю подружжя рішає Бог з ангелами і Мати Божа:

«... На всіх трьох віконцях ангели сидять,
Ангели сидять, доленьку судять.
А надо дверима там милий Господь,
Книжечку читає, доленьку роздає...» (Грінч., 523)

«... Обоє 'сте молоденькі,
Просіть Бога доленьки;
Чистої, Пречистої,
Котра доленьку роздає,
Добрую і лихую,
На челядь молодую.» (Голов. II, 652).

В схристиянізованому суспільстві групи громадського характеру і організації починають все більше практикувати звичаї з християнськими елементами. Дівочі громади вже не обмежуються лише до організування вечерниць, а перебирають ще й харитативні завдання, напр., опіку і поміч вдовам, бідним і хворим. У звичай парубочих громад входить організування «коляд, готування різних релігійних послуг, напр., вирубування хреста на річці на Водохрищу, збирання пожертв на свічки до церкви».¹⁰¹ Братства, а ще раніше цехові організації, творять нові звичаї, тісно пов'язані з Церквою, організують «складки», братські свята і громадські обіди, вводять звичай церковних хоругов — т. зв. «цехів» — виливання свічок з певними церемоніями тощо.¹⁰²

Висновки

Етнографічний матеріал показує, що українські народні звичаї тісно пов'язані з релігією. Колись просякнуті релігійними елементами поганства схристиянізувалися завдяки Церкві, яка вміла достосувати до своєї науки старі звичаї, давши їм новий зміст і нову інтенцію. З другого боку, християнізував сам народ, без ініціативи Церкви.¹⁰³ Однак не все позахристиянське вдалося схристиянізувати або викоренити. Найтруднішою показалася боротьба з магічними практиками й забобонами, які проявили довгу живучість і неподатливість. Про це свідчать звіти й дописи священиків у церковних журналах.¹⁰⁴

¹⁰¹ Кузеля, Зенон: Народні звичаї та обряди, пов'язані з громадським життям (Енциклопедія Українознавства, том I, стор. 243-244).

¹⁰² К історії старихъ обычаевъ, братствъ и колядъ на Волини (Кіевская Старина, 1901, X, стор. 15-18). К удринскій, Ф.: Цеховые братства въ м. Степани, волинской губ. (Кіевская Старина, 1890, VII, стор. 88-104). В и ку л ь, П.: Братскія свѣчи, историческій очеркъ (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1904, № 24 стор. 526-540, № 25 стор. 545-553, № 26 стор. 579-591).

¹⁰³ Александровичъ, Н.: Благочестивые обычаи православныхъ христіанъ Волинской губерніи (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1866, № 12, стор. 426-436 і № 13, стор. 454-463). Огіевскій, П.: Добрыя народныя обычаи (Черниговскія Епархіальныя Извѣстія, 15. III. 1867, стор. 257-262).

¹⁰⁴ Остатки язычества въ нашемъ простомъ народѣ (Руководство для сельскихъ пастырей, 1860, т. III, стор. 131). Бесѣда священника съ прихо-

Докази про закоріненість релігійних первнів у звичаях дають советські етнографи. Вони часто говорять про цю пов'язаність з релігією і дискутують над способами, як відірвати народні звичаї від релігійної основи, як їх відхристиянізувати. Прикладів таких публікацій багато, але я обмежуся до одного: в київській «Літературній газеті» за 20 серпня 1963 є стаття О. Масюкевича п. з. «Чи всіх звичаїв цуратися?». Автор пропонує продовжувати практикування звичаїв — новорічних, писання писанок, печення пасок, клечання, купальських забав тощо — але він вважає доцільним робити це не в зв'язку з християнськими святами, а з соціалістичними; напр., на весну впровадити «день природи» — як відповідник Великодня — і до цього свята пристосувати звичай писанок, а печення пасок — до свята першого травня. Отже Україна переживає новий процес — відхристиянізування релігійних звичаїв.¹⁰⁵

Під кінець дозволю собі на висновки більш практичного характеру. В інших народів існує довгі роки окрема ділянка загальної етнографії, т. зв. «релігійна етнографія». Її завданням є досліджувати відношення народу до релігії, реєструвати й аналізувати всі прояви народної побожності, що проявляються в духовій культурі, напр., в усній словесності та в звичаях, але і в матеріальній, напр., релігійні елементи в народному мистецтві, спосіб будови церков, спосіб виробу предметів культового вжитку і т. п.

Релігійною етнографією займаються і світські дослідники і священики. Напр., в Німеччині т. зв. *religiöse Volkskunde* може назвати такі імена як недавно померлого прелата Георга Шрайбера, професора історії Церкви в Мюнстері, що видавав публі-

жанами о сновидѣніяхъ (Руководство..., 1864, т. I, стор. 262). Суевѣрные обычаи, требующіе уничтоженія (Руководство..., 1865, т. III, стор. 245-247; 1866, т. I, стор. 286). Суевѣрныя понятія простого народа о нѣкоторыхъ религиозно-нравственныхъ предметахъ (Руководство..., 1865, т. III, стор. 447-454). Дум и трашковъ, К.: Народные обычаи при рожденіи и крещеніи младенцевъ, требующіе отмѣненія (Руководство..., 1868, т. II, стор. 239-243). Дум и трашковъ, К.: Народныя повѣрья и обычаи при смерти, погребеніи и поминовеніи христіанъ, требующіе уничтоженія (Руководство..., 1868, т. III, стор. 108-116). Чемена, М.: Замѣтки о нѣкоторыхъ неправильныхъ религиозныхъ понятіяхъ и предразсудкахъ простого народа, Изъ дневника священника (Прибавленія къ Херсонскимъ Епархіальнымъ Вѣдомостямъ, часть I, 1860, № 1, стор. 31-36; № 2, стор. 82-86; № 9, стор. 587-597; № 12, стор. 797-848). Трипольскій, В.: Предразсудки и повѣрья нашего простонародья (Полтавскія Епархіальныя Вѣдомости, 1865, № 24, стор. 427).

¹⁰⁵ Пор. також Огрызко, И. И.: Почему мы против религиозных праздников, Ленинград 1961. Белов, А. В.: О праздниках престольных, Москва 1960. Крывелев, И.: Важная сторона быта (Коммунист, 1961, № 8, стор. 67).

кації з ділянки релігійної етнографії в серії *Forschungen zur Volkskunde* і вміщував у них також українські матеріали, опрацьовані Зеноном Кузелею. Або ім'я Людвіга Файта, професора історії Церкви на факультеті католицької теології при університеті у Фрайбурзі (Брайсгау). Файт вважав релігійну етнографію частиною викладів про історію Церкви і працював у цій ділянці з подвійною метою: 1) вишколити майбутнього священика в історії Церкви всебічно, отже ознайомити його також з історією християнізації народних низів, а не тільки з історією структури Церкви, її богословії та церковного права, 2) запізнати його з проявами побожності селянства і тим улегшити пізнішу душпастирську діяльність. Іншими словами, він трактував предмет релігійної етнографії як частину історії Церкви і частину пасторальної теології.¹⁰⁶ Цю лінію продовжують тепер інші виховники майбутніх священиків, і я назву лише одного з них, Йозефа Штабера, професора історії Церкви в Регенсбурзі.

Смію твердити, що українське духовенство йшло подібним шляхом. Зацікавлення галицьких, буковинських і закарпатських священиків релігійною етнографією було велике і це проявилось в їх чималому вкладі у видання НТШ. Вистачить подивитися в томи «Етнографічних збірників» чи «Матеріалів до українсько-руської етнології» НТШ і там відкриємо багато етнографічного матеріалу, зібраного нашими священиками. І не лише в НТШ, бо також в етнографічних виданнях Академії Наук у Кракові, в чеських наукових виданнях з Праги зустрінемо імена наших священиків, як співробітників.

Ще більший запал і більші успіхи прикметні для Придніпрянської України. Там священики публікували свої матеріали в «Київській Старині», але в першу чергу в епархіяльних журналах, що носили назву «Епархіальныя Вѣдомости». За посередництвом цих журналів духовна влада часто поручала сільським священикам записувати місцеві народні вірування та звичаї «для кращого обізнання з людністю».¹⁰⁷ Ці журнали є для сучасного етнографа не джерелом, а таки морем відомостей стосовно релігійної етнографії України. Треба згадати ще журнал київської Духовної Семінарії «Руководство для сельскихъ пастырей», де також багато матеріалу і де священики обмінювалися досвідом у викорінюванні забобонних, а закріплюванні релігійних звичаїв.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Veit, L.: цит. праця, стор. V.

¹⁰⁷ Р., С.: Село Ивановка (Кіевская Старина, 1888, XI, стор. 53).

¹⁰⁸ Для прикладу назву два дописи принципового характеру, написані священиками. Л...ій, Ів.: Сельскій пастырь въ отношеніи къ народнымъ обычаямъ, предразсудкамъ и суевѣрію (Руководство для сельскихъ пасты-

Перша і друга світові війни припинили цей процес, який напевно б завершився кристалізацією української релігійної етнографії, як окремого предмету навчання для богословів. Ця тенденція показалася вже у львівській Богословській Академії, де впроваджено у плян навчання богословів також українознавчі предмети.

Існування на еміграції високої школи на зразок Богословської Академії у Львові могло б засипати цю прогалину. Таке існування дало б можливість розвинути релігійну етнографію як предмет, а педагогічну діяльність можна б поєднати з дослідною. Як довго такої школи в нас немає, на НТШ і УВАН спадає завдання продовжувати працю в ділянці релігійної етнографії, бо ці дві наукові установи своїми численними етнографічними працями предестиновані для цього завдання.

На одній конференції «Пакс Романа», що відбулася в липні 1959 р. в м. Гемен (дієцезія Мюнстер), була виголошена доповідь священника-ісусівця з Риму, за національністю індійця, колишнього делегата Індії до організації Об'єднаних Націй. Ім'я його G. D'Souza, а доповідь мала заголовок «Афро-азійська критика християнського місіонування». Доповідач критикував впровадження латинського обряду для навернених до Католицької Церкви африканців і азійців, які не розуміють латинського обряду, бо це щось чуже для їхньої психіки і взяте з чужої культури. Як приклад подавав він саме звичай шлюбних обручок. Вони взяті Католицькою Церквою з європейських народних звичаїв і тому для європейського католика зрозумілі і гарні, а для індійця чужі. З тієї причини D'Souza пропонував вводити більше елементів з народних звичаїв окремих країн у церковні обряди. Для Індії пропонував він, напр., замість обручок завішування на ший молодій парі гірлянди живих цвітів і цей схристиянізований індійський народний звичай зробив би Католицьку Церкву для новопрієданого індійця ріднішою.

Питання народних звичаїв зробилося актуальним саме тепер, під час II Ватиканського Собору, який займається також справою наближення богослужбових обрядів до національних форм поодиноких народів. Наша конференція, що відбувається так близько біля місця нарад і саме в час нарад Собору, може, на мою думку, також дати цеглину до інтенції Собору, якщо по нашій спроможності спричинимось до закривізування дослідів і вивчен-

рей, 1863, т. I, № 15, стор. 451-465). Ланевскій, П.: Сопоставление смысла и существа обрядовъ и таинствъ св. Православной Церкви съ народными обычаями, практикуемыми въ Подольской епархіи (Подольскія Епархіальныя Вѣдомости, 1886, № 34-38; 1891, № 16-17).

ня української релігійної звичаєвості. Це вивчення покаже, що українська Церква протягом історії йшла з народом. Хоч бували прояви радикального поборювання (часто під тиском посторонніх чинників),¹⁰⁹ а побіч них — як скрайня протилежність — прояви надто поблажливого ставлення до всього позахристиянського, то все таки переважають приклади «золотої середини» при шуканні шляхів християнізації.

¹⁰⁹ В моїй доповіді була кілька разів згадка про те, що українські церковні достойники видавали заборони та інструкції проти народних звичаїв інколи під натиском світської влади. Про царські грамоти гл. ще Лебедевъ, А.: цит. праця, стор. 1. У примітці 38 була мова про виступ константинопільського патріярха Єремії проти деяких українських звичаїв і про пасивність українського духовенства щодо переведення в життя цієї заборони. Для доповнення згадаю, що два роки пізніше (1591) патр. Єремія виступив з окремим посланням проти іншого звичаю, а саме проти освячування на Великдень страв. Іларіон, митрополит: цит. праця, стор. 287.



Канадсько-Український Бібліотечний Центр

Канадське Товариство Приятелів України
Торонто – Канада