

Петро Бондарчук (Київ)

**ЯЗИЧНИЦЬКІ ТА РАДЯНСЬКІ СВІТОГЛЯДНІ ЕЛЕМЕНТИ
В РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ ВІРУЮЧИХ В УРСР
(середина 1940-х – середина 1980-х рр.)**

Досліджувати стан релігійної свідомості можна з різних точок зору. Деякі дослідники намагаються відокремити офіційне релігійне віровчення від тих уявлень, які відмінні від нього, але, тим не менш, функціонують в середовищі віруючих. Це поєднання догматичних тверджень та різного роду релігійних уявлень, що не базуються на офіційному віровченні, часто називають "двовір'я". Дану проблему піднімав ще видатний український історик М.Грушевський, називаючи масово-релігійний світогляд українського народу "народним християнством". Автор даної статті уникає використання термінів „двовір'я”, „народне християнство” і т.п., вважаючи, що вони недостатньо глибоко розкривають специфіку світогляду віруючих. Очевидно, що використання терміну „двовір'я” може бути притаманним для оперування дослідниками історії середньовічної України та нового періоду. В новітній період поступово відбувається збільшення складових (радянська ідеологія в СРСР та елементи інших релігійних течій (вчення про карму, реінкарнацію тощо) в пострадянський період). Більш правомірним, на наш погляд, є використання терміну „релігійний синкретизм” або уникати подібних визначень взагалі. В даній статті здійснена спроба висвітлити особливості і тенденції існування язичницьких і радянських світоглядних віровчень та ідеологій на рівні буденної релігійної свідомості в період 1940 – 80-х рр. Враховуючи специфіку дослідження проблеми, автор спирається в основному на фольклорні та етнографічні матеріали, а також теоретичні праці відомих вітчизняних та зарубіжних вчених. В той же час автор не намагається відтворити цілісну і повну картину існування язичницьких пережитків в українському соціумі досліджуваного періоду; в праці здійснена лише спроба вказати на ці особливості релігійності віруючих і простежити процеси, які відбувалися в цьому напрямі. Це й стосується радянської ідеології.

В історичній науці проблема збереження залишків язичницької релігії в релігійності християн в Україні піднімалася переважно в працях присвячених періоду історії України феодальної доби, зокрема, в книзі „Київська Русь: від язичництва до християнства” О.Моці та В.Рички¹, де автори приділили окрему увагу проблемі релігійного синкретизму в релігійній свідомості населення Київської Русі та інші праці. ХХ століття залишалося поза увагою дослідників-істориків. Цього однак не можна сказати про фахівців інших дисциплін, зокрема етнографів, фольклористів та релігієзнавців. Серед досліджень,

написаних ними: "Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження)" В.Келембетової², "Новорічні свята українців: традиції і сучасність", "Україна в сім'ї європейській: Звичаї, обряди, свята" О.Курочкіна³, "Українська міфологічна легенда" В.Давидюка⁴, "Русалії", "Український народний календар" В.Скуратівського⁵ та інші.

Існує також значна кількість фольклористичних текстів, записаних і упорядкованих переважно у досліджуваний період, які відображали підняті в цій статті процеси та тенденції, зокрема В.Давидюком, В.Соколом, Ю.Чорі, Л.Іванніковою та іншими, на які опирався автор під час свого дослідження. Використовувалися в процесі написання статті також власні записи і спостереження.

Характеризуючи релігійність українського народу, відомий український етнограф, фольклорист, літературознавець Г. Булашев зазначав, що церковна ідеологія пустила коріння після прийняття християнства на Русі до певної міри лише серед невеликої групи населення. До набагато чисельнішої народної маси "вчення доходило уривками, книг вона не читала, хоча з плином часу звикла до обрядового зовнішнього вигляду, засвоїла деякі основні істини християнського віровчення, жадібно сприймала легенди, але в цілому порядку побуту тривалий час лишалась на колишньому своєму первісному шаблі. В народній масі відбувалося змішання предметів покоління, давніх богів з християнськими святими... Словом, з одного боку під видимим зовнішнім християнським виглядом зберігалися залишки язичництва, а з другого боку нове вірування переінакшувалося й засвоювалося під впливом давньої міфології. Народна маса, далека від книжності, не спроможна була відмовитися від звичної предківщини і приймала з християнського вчення головним чином те, що в уявленнях її зближалося з цією предківщиною"⁶. Інший відомий український етнограф та фольклорист О.Воропай зазначав, що й досі (на середину ХХ ст. – прим. Б.П.М.) ми маємо у своїх звичаях та народній творчості ознаки зустрічі дохристиянської та християнської культур. І будучи до цього звиклі, ми не можемо розрізнити, де починається християнське, а закінчується язичницьке. Тому, що останні традиції "ввійшли у плоть і кров наших звичаїв"⁷. Як ми бачимо, точки зору двох відомих дослідників співпадають. Подібну думку поділяють більшість радянських та сучасних вітчизняних і західних дослідників. Таким чином в Україні функціонували два світогляди – церковний і народнодовірний. Останній впродовж століть приймав все більшу частку християнських елементів, язичницькі ж поступово відмирили, однак в усному переказі уривчасто доживали до кінця ХХ століття.

Релігійний синкретизм був притаманний не лише для України, а й всієї Європи і більшості країн світу. Відомий західний релігієзнавець, культуролог, філософ М.Еліаде в своїй праці „Аспекти

міфа” вказує: „Цілком очевидно, що в Євангелії багато від „міфології”. Крім того християнство дуже рано асимілювало символи, образи й обряди єврейської і середземноморської цивілізації”⁸. Нижче автор згадує наявність в християнстві багатьох символів й елементів культу Сонця⁹. Проте, відзначає М.Еліаде, реальні труднощі виникли пізніше, коли християнські місіонери зіштовхнулися в західній і центральній Європі з народними релігіями. Тоді й прийшлося „християнізувати” особистості богів та міфи, які не можна було викорінити. „Можна сказати, – пише автор, – що якась частина народної релігії дохристиянської Європи вижила і збереглася, прийнявши форму календарних свят і трансформувалась в культ святих”¹⁰. В даному випадку мова йде про поєднання та змішування християнського віровчення з язичницькими віруваннями. Проте синкретичні вияви також спостерігалися, коли язичницькі уявлення змішувалися чи накладалися на віровчення інших нехристиянських релігійних течій.

Вивчення вірувань послідовників християнських течій в УРСР показує, що в їхній свідомості дохристиянські вірування займали інколи не менше, а то навіть більше місце, ніж християнські уявлення. Дохристиянські вірування часто були не лише міцнішими, а й служили основою для всієї релігійності загалом. Аргументами віри у Бога служили такі факти як зцілення хворих знахарями, вгадування ворожками різних подій, що мали місце, розповіді про перевертнів, домовиків, чаклунів тощо. Такі язичницькі вірування викликали осуд з боку духовенства.

Церква після прийняття християнства влаштувала боротьбу з язичництвом. Народна творчість, що несла елементи язичницького віровчення, переслідувалася впродовж століть. Так, у 1628 р. в указі московської влади вимагалось, щоб "календы б и овсеня и плуги не кликали". В кінці XVI ст. І.Вишенський у посланні до князя Острозького вимагав: "Коляди з мест и сел учением вижените... Щедрий вечер из мест, из сел в болота зажените, нехай с дьяволом сedit, а не с християн ся ругает"¹¹. З цього приводу український дослідник-фольклорист О.Дей писав: "Відчуваючи, що викоренити народні звичаї та обряди адміністративно-наси́льницьким методом все ж не вдається, церковники пішли іншим, підступним шляхом: скористалися обрядом колядування в інтересах церкви, прагнучи витиснути народну колядку церковною колядкою"¹². Проте все ж таки цей симбіоз Церкві до кінця не вдалося здійснити. Елементи, властиві календарно-обрядовій поезії, зберегались і до новітніх часів. Виконання явно язичницького фольклору переслідувалось Церквою і владою. Наприкінці XIX ст. М. Лисенко писав про обрядово-календарний цикл пісень, вимираючих на наших очах через поліцію, попів і свою старшину¹³. Більшовицька газета "Правда" від 5 лютого 1913 р. у статті "Пісня під заборною" критикувала місцеву

адміністрацію містечок та сіл Полтавщини, де "за спів Коляди і пісень на Купала співаки попадають... в холодну"¹⁴. Радянська влада щодо народних духовних традицій застосовувала той самий метод, що й Церква – намагалася наповнити їх своїм змістом.

Боротьба Церкви з язичницькими пережитками продовжувалася в 1940 – 80-і рр. Так, 6 червня 1969 р. зі зверненням до духовенства єпархії проти чаклунських дій, поширених серед населення, виступило керівництво Чернівецько-Буковинської єпархії. З доповідей священнослужителів до архиєрея постали факти здійснення возлежання хворих віруючих і переступання через них священиків з Дарами, непристойні забави при покійниках, змащування церковних дзвонів часником, ходіння до чаклунів, ясновидців, запалювання свічок на ворога тощо. Звернення вказувало, що подібні дії є невіглаством та марновірством, якими згідно церковних канонів віруючим заборонено займатися¹⁵. Проте в 1940 – 80-і рр. подібні звернення Церкви були рідкісним явищем і не мали якогось впливу на свідомість населення.

На духовне життя українського селянства впродовж досліджуваного періоду, особливо 1940 – 1950-х рр., продовжував до деякої міри впливати традиційний побутовий календар. В ньому раціональний практичний досвід поєднувався з релігійними віруваннями, християнськими та язичницькими уявленнями. Народний календар містив багато елементів різного роду магії, ворожінь, забобонів, церковних обрядів та звичаїв. Консервативність побуту в селах сприяла збереженню релігійних звичаїв. Так, дослідник В.Москалець вважав, що одним із суттєвих факторів збереження релігійних звичаїв є зв'язок з господарським календарем села. Релігійні свята та обряди фіксували початок і кінець сезонно-господарських циклів. Селяни впродовж віків пов'язували свої надії на гарний урожай із здійсненням різних обрядів. Тому відголоски ставлень селян до культової обрядності, пов'язаної з урожаєм, продовжували відчуватися на підсвідомому рівні¹⁶, вплив якого часто був значно сильніший, ніж усвідомленого обрядового матеріалу.

Багато науковців вважали, що сезонні святкування були актами спроби контролювати природу. Однак цю думку поділяли не всі дослідники. Сучасний західний філософ Дж.Кемпбел вважав, що це хибне трактування. Він писав: „Чимало бажання контролювати є в кожній дії людини, й особливо багато його в тих магічних церемоніях, що покликані притягнути дощові хмари, вилікувати хворобу чи зупинити повінь – і все ж панівним моментом у всякій істинно релігійній (на протигагу чорно-магічній) церемонії є тема смирення перед неминучостями судьби. А в сезонних святкуваннях цей мотив проступає особливо виразно. Досі так і не зафіксовано жодного племінного обряду, що був спрямований на відвернення зими;

навпаки: всі ритуали готують спільноту до того, щоб разом із природою пережити пору страшного холоду. Й навесні обряди аж ніяк не намагаються змусити природу негайно видати злаки, боби та гарбузи для схудлої за зиму громади: навпаки ритуали підключають весь народ до співпраці з порою пробудження природи. Святкується, окреслюється весь чудесний цикл року з його труднощами й періодами радості...»¹⁷. Дана думка зарубіжного вченого дозволяє зрозуміти й процеси, що відбувалися в Україні.

Інший вчений, російський літературознавець і культуролог М.Бахтін, аналізуючи свята народного календаря, зазначав, що багато свят набували специфічного відтінку завдяки тим сезонам, коли вони святкувалися. Але особливо календарний момент свята оживав у його народно-сміховій позаофіційній стороні. Вчений писав: „Тут оживав зв'язок зі зміною часів року з сонячними і місячними фазами, зі смертю і оновленням рослинності, зі зміною землеробських циклів. В цій зміні позитивно акцентувався момент нового, наступаючого, того який оновлюється. І цей момент набував значення більш широке і більш глибоке: в нього вкладалися народні сподівання кращого майбутнього, більш справедливого соціально-економічного ладу, нової правди»¹⁸.

Канвою календаря служили православні святці, список християнських свят, які були розподілені по днях і місяцях всього року. Осмислення святців на сільськогосподарському рівні призводило до створення "побутових святців", які мали з церковними спільно назви і дати, але виконували не релігійну, а виробничо-побутову функцію. Православні святці стали заміном язичницького календаря, витіснили або трансформували язичницькі вірування. В утвореному релігійному двовір'ї важко було відрізнити де закінчується язичництво і починається християнство¹⁹. В традиційній обрядовості обряди були пов'язані з вірою в можливість вплинути на майбутнє за допомогою магічних дій і церемоній. Особливого значення подібні дії набували на переломі старого й нового років²⁰, а також при зміні сезонів. Гуморист М.Савчук у своїх записах, присвячених духовним традиціям рідного с.Великого Ключа (Івано-Франківщина), зазначав: "На Святий вечір любили також ворожити"²¹. У с.Костьова Пастіль Великоберезнянського району Закарпатської області на Святий вечір ворожили хлібом. Із Святого вечора хліб клали на перехрестя, цілий рік лежав, а потім давали хворій дитині, корові²². Святки в Україні вважалися періодом, коли пробуджувалася всіляка "нечиста сила". На ґрунті цих уявлень виріс ряд заборон та обмежень, які повинні захистити людину. Проте з часом первісна функція забувалася²³, що й відбувалося інтенсивно в досліджуваний період.

Віруючі маси мали своє розуміння православних обрядів і свят. Православна обрядність така як хресні ходи, молебні, водосвяття,

пости сприймалися віруючими як певні магичні дії, що призведуть до успіху в сільському господарстві, навіть у зображенні багатьох православних святих на іконах і присвяченій їм обрядності було відображено потреби різних професійних потреб. Радянський дослідник В. Чичеров відзначав, що для побутового православ'я притаманна втрата будь-яким християнським образом чи легендою абстрактно церковного характеру, "спускання на землю" і застосування до праці, земного життя, а не загробного²⁴. Подібні тенденції спостерігались і в 1940-і – 80-і роки. В досліджуваний період, особливо в його першій половині, окремі православні віруючі продовжували вдаватися до християнізованих магичних заходів. Найбільше дані акти здійснювалися щодо дій, пов'язаних з урожаєм, благополуччям. М.Еліаде писав: „Сільська праця – це ритуал, частково тому, що вона здійснюється на тілі Матері-Землі і звільняє сакральні сили рослинності, але частково і тому, що вона нерозривно зв'язує життя землероба з сприятливими й згубними періодами часу; тому, що ця праця приховує в собі небезпеку (наприклад, гнів духа – господаря тієї землі, яку розчищають під ниву); тому, що вона передбачає здійснення ряду церемоній, різних за формою і походженням, які мають на меті допомогти росту злаків і освятити роботу землероба; накінець, тому що вона прилучає землероба до сфери, яка знаходиться „у відомстві смерті”²⁵. Звідси і така величезна кількість ритуалів та вірувань, пов'язаних із землеробством. В досліджуваний період тенденція перетворення обрядності в побутову все більше посилювалася²⁶, що впливало й на зміст релігійності загалом.

Перехід сільського господарства на "соціалістичні рейки" згубно вплинув на багато елементів релігійно-побутових уявлень, пов'язаних з сільським господарством. Значна частина прикмет, повір'їв, магичних обрядів зникла з сільськогосподарського народного календаря, хоча серед частини віруючих вони вже в більш вихолощеній формі продовжували існувати до кінця досліджуваного періоду й зберігаються нині – на початку третього тисячоліття.

Корінням у глибинні пласти язичницької ідеології слов'ян, а можливо й індоевропейців, сягає досить популярне в досліджуваний період обрядове дійство "Маланка". Ще в кінці XIX ст. відомий український письменник Ю.Федькович зафіксував легенду про Маланку, яка твердила про язичницьке коріння цього свята і починалася словами: "Донька Бога – Вседержателя Лада мала двоє діточок: одного сина на ім'я Король–Радо–князь Місяць та доньку Весну–Маяну, яку потім почали звати: Милана – Маланка..."²⁷. Окремі дослідники, зокрема О.Курочкін зближують образи Маланки з образом давньослов'янської богині Макоші (Мокоші)²⁸. Початковою функцією цього дійства була магично-заклинальна. Члени сільської громади

намагалися за допомогою певних ритуальних дій забезпечити врожай, добробут, здоров'я в новому році²⁹. Учасники дійства були вдягнуті в маски. Одну з головних ролей карнавального дійства відігравав хлопець, переодягнутий у "Маланку". Головним ядром території поширення "Маланки" були придністровські землі Галичини, Поділля, Буковини та Молдови. В різних регіонах цей обряд мав різні відтінки. Рештки язичницької старовини з'єднувалися з українсько-білоруським обрядом "Коза". На території України це дійство стикувалося з новорічними щедрівками про Маланку. О.Курочкін зазначав: "Незважаючи на пізніші нашарування, обряд зберіг відбиток глибокої архаїчності. До прийняття християнства він входив, очевидно, у систему міфологічних уявлень і язичеських молінь, пов'язаних з початком весняного нового року. У ньому яскраво виступає культ землі, родючості, зернових, худоби і людини"³⁰.

Пов'язана з аграрним циклом також була пісня, яку співали 13 січня (напередодні Старого Нового року) учасники вертепу, ходячи з "козою":

"Ой учора із-вечора
Пасла Маланка два качура
Пішла шукати, заблудила
У чистеє поле
А там Василько плужком оре
Ой оре-оре виорає
На Маланочку поглядає..."³¹.

Образ Іванка чи Василька в щедрівках, який ходить за плугом, як зазначає Л.Іваннікова, є образом весняного сонця Ярила³², тобто таке поширене дійство, як щедрівки були глибоко пов'язані з язичницькими віруваннями, світоглядом.

Даючи характеристику колядовим пісням І.Франко зазначав: "Найстарші колядки, заховані переважно в глухих кутах Галичини, оповідають про створення світу в дусі не християнської, а властиво двоєвірної міфології..."³³. Дані слова відображали не видуману, а реальну дійсність. На Закарпатті вже на початок 1980-х рр. зберігалися колядки, де оспівувалися Сонце, Місяць і Дощ. Одна з таких колядок подає їх в образі трьох гостей, що йдуть колядувати до господаря³⁴. Такий фольклор зберігся в досліджуваний період, головним чином, в карпатському регіоні.

Аграрно-магічний зміст носив також обряд засівання в день старого Нового року (14 січня). Зранку по селах ходили посипальники (посівальники), які здійснювали символічне засівання, співаючи при цьому відповідних пісень. В с.Чернятка Бершадського району на Вінниччині, зокрема, поширеними були такі слова:

"Сію, вію, посіваю

З Новим роком Вас вітаю.
Сійся, родися, жито-пшениця
Щоб на цей Новий рік
Ще краще вродило ніж уторік"³⁵.

Аграрно-магічний характер цього дійства в досліджуваній період багатьма посівальниками не усвідомлювався, для них це було побажання, розвага тощо. М.Еліаде підкреслював, що для людини, яка належить до традиційних культур, жити – це означає „жити за позалюдськими моделями”, згідно архетипів, „жити в серцевині реальності”. Це означало дотримувати „закон”, повторювати парадигматичні дії й періодичні церемонії³⁶. Для людини досліджуваного періоду світоглядні моделі, які були створені раніше і передавалися традицією, сприймалися по-іншому. Людина, хоча й виконувала певні ритуальні дії язичницького походження, однак вплив архетипів колективного неусвідомленого, пов’язаних з ними, на неї був значно слабшим.

Зв’язок новорічної обрядовості з культом предків стає особливо очевидним, коли згадати головну страву передріздвяної вечері – кутю, яка в усіх східнослов’янських народів була обов’язковим елементом поминальних обрядів. Нею пригощали в похорони і в дні поминання померлих (тоді її називали коливо)³⁷.

Наведемо ще кілька прикладів архаїчних традицій, що практикувалися під час різдвяних свят. У Рахівському районі Закарпаття для того, щоб роїлися бджоли господар-пасічник підкидав до стелі кутю. Щоб гарно неслися кури господина насипала в рукав кукурудзу й годуючи, промовляла: „Я ся тотя киндириця рясно сипле з мого рукава, так обися мої кури рясно неслися”. Ряд обрядових магічних дій був пов’язаний із землеробством. Людей в зв’язку з нестачею родючої землі завжди дуже цікавив майбутній урожай. Тому на Святий вечір господар клав на дерев’яну дошку по одному вуглику з бука на урожай: картоплі, квасолі, яблук, малини тощо. Вранці він визначав, який буде урожай по тому, як вуглик згорів: дотла, то мав бути добрий. Подібним чином визначалися опади по місцях. Господиня ділила велику цибулину на 12 частин і поміщала їх в окремий посуд та клала туди сіль в однаковій кількості. Вранці дивилася – там, де було багато соку, місяць повинен бути сонячним³⁸. Дані звичаї мали виражений гадальний зміст.

На Різдвяні свята в Міжгірському районі в Святий вечір для того, щоб бути багатими, почергово ставали на гроші. В с.Лозянський цього ж району умивалися водою з посудини в якій знаходилися монети. На Закарпатті був поширений також звичай „умовного збирання” дітьми фруктів, ягід, горіхів, грибів. Потім розказувалося, який зібрано урожай. Серед дітей функціонувала віра в магічну силу таких ігор³⁹. Для того, щоб віднадити яструбів від крадіння курей, на яблуню клали

клоччя, примовляючи: „Ястреб має роботу прядиво прясти, а не наші кури красти”⁴⁰.

На Різдво у Родниковій Гуті побутував звичай тричі вмиватися чистою проточною водою, тричі промовивши такі слова: „Чиста водичка течеш од пана Ісуса Христа. Омиваєш пісок і каміння, омий з мене, раби божої (ім'я) усі нечистоти. Од нинішнього дня до судного”⁴¹. Дані приклади свідчать, що значна частина різдвяних народних традицій, що збереглася в досліджуваній період, націлювалася на здобуття врожаю, благополуччя та збереження здоров'я людини і була пов'язана з архаїчним язичницьким світоглядом.

Мали місце і традиції пов'язані з професійною діяльністю. Так, в с.Адамівка Жашківського району на Черкащині на Різдво в перину ховали все пряльне приладдя (для прядіння конопель)⁴². В с.Прелесне Слов'янського району Донецької області на Різдво все пряльне приладдя (для прядіння льону) виносили з хати⁴³. Різні регіони України щодо архаїчних різдвяних елементів мали багато в чому свою специфіку, хоча часто вони були й подібними.

Архаїчні язичницькі мотиви в святкуванні Різдва краще зрозуміти, якщо зробити екскурс в давнину. На цей період припадало язичницьке свято Корочуна, яке мало три періоди: свято родини – Вілія та Свята вечеря; носіння вечері до родичів і Коляда⁴⁴. Значна частина давніх елементів святкування існує і нині.

Продовжували зберігатися язичницькі традиції в таких святах, як Вербна неділя і напередодні неї. "Шоста субота – Вербна або Лазарева. Це свято дітей. Під час церковного обходу на вечірні діти носять вербу; кому трапиться найбільша гілка верби, той щасливий"⁴⁵. Вербна як символ не була пов'язана виключно з іудейсько-християнською традицією (хоча назва „Вербна неділя” походить від спогадів, коли іудеї з гілками фінікової пальми, що носила назву „єрусалимської верби – іви” зустрічали Христа напередодні його смерті⁴⁶). Мала вона й прадавньо-слав'янське символічне значення. „Бити свяченого галузкою верби, що її в Галичині та Буковині звать „шуткою” – звичай ще дохристиянський: він має на меті передати тому, кого б'ють, творчої розбудженої енергії та здоров'я”⁴⁷, – писав Є.Онацький. З вербою було пов'язано багато стародавніх повір'їв та звичаїв⁴⁸. В Україні в другій половині ХХ ст. звичай бити вербою продовжував побутовувати, хоча більшість людей, які виконували його, не здогадувалися про його символічне значення. Значна частина атрибутів Пасхальних свят теж була запозичена з давньослов'янської релігії, зокрема приготування паски, виготовлення писанок і крашанок. Писанки на Русі виготовляли ще до прийняття християнства, що підтверджують збережені експонати⁴⁹.

З язичницьким світоглядом були пов'язані й великодні вогні. В давнину вони проводилися на честь сонця та богині весни й кохання Лади. Оскільки ці вогні були пов'язані з язичництвом, то Церква оголосила їм війну. Проте віковичну традицію не можна було так просто викоринити. Тому весняні вогні було дозволено в суботу напередодні Пасхи лише біля церкви, але без ігрищ та співів. Вогні почали називатися великодні і відповідно в них почав вкладатися інший, християнський зміст⁵⁰. Віра в силу цих вогнів так і не була викоринена. Вже на кінець ХХ ст. люди намагалися принести додому запалені в церкві свічки.

У с.Біловіж Рокитнівського району на Ровенщині збереглося донині магічне дійство „творить улья”: „Перед якимсь празником, ...перед Великоднем обично, ламаємо багон, чуть-чуть лешніку, трошки берези – все це натираєм... вуліка всередині і... ставім з лозових палок, ну, так як вулік довжиною, ставім три палочки, багон натикаєм всередину”⁵¹. Ці символічні дії, вважалося, приманять бджіл.

Язичницькі елементи весняного циклу в народних традиціях українського народу були представлені і у веснянках та іграх. О.Гаврилук у своїй книзі, виданій в 1968 р., зазначав, що й тепер у багатьох селах Поділля хлопці й дівчата збираються на лугах і левадах, щоб справляти веснянки, грати у „Воротаря”, „Зелений шум”, „Довгу лозу” та інші ігри, що пов'язані із стародавніми весняними святами⁵².

Язичницькі впливи в 1940 – 80-і рр. простежувались і під час святкування в народі Трійці, яку в народі називали зеленими святами. Прикрашання зеленню в різних регіонах на Трійцю мало свої особливості. В с.Чайківка Радомишльського району Житомирської області домівки прибирали зеленими гілками різних дерев, найчастіше кленом і липою, травами: татарським зіллям, чебрецем, материнкою тощо. Гілля підвішували на дворі до стін і встромляли в стріху. Осикові гілки, які ставили перед воротами та біля хлівних дверей, повинні були служити оберегом від відьом і злих духів⁵³. Ці звичаї, як і інші, впродовж досліджуваного періоду теж зазнали значних змін та спрощень.

В деяких районах Полісся в перший день Трійці справляли архаїчний за походженням обряд водіння Куста⁵⁴. Дівчину, одягнену в зелень та прикрашену стрічками, з піснями водили селом, отримуючи гостинці. В центральних областях України обряд був відомий під назвою "водити тополю"⁵⁵. Мали свою специфіку в святкуванні Трійці й інші регіони. Загалом це було пов'язане з тим, що святкування Трійці ввібрало в себе обряди кінця весни та початку літа, які святкували раніше. Ці давні обряди були засновані на вірі в магічні сили рослинності.

З стародавнього слов'янського циклу весняних свят – часу поминання мертвих – Радуниці пов'язані широко поширені Проводи⁵⁶.

Як і в давні часи відбувалася тризна. Англійській етнограф Е.Тайлор писав: „Зрозуміло, що питання про долю матеріальної пожертви мало значення для тих, хто дотримується звичаю влаштовувати свята в честь померлих, однаково, чи будуть вони пропонувати їжу чисто символічно чи будуть вважати, що душа дійсно живиться своїм особливим духовним способом...”⁵⁷. Традиції українців в святкуванні Проводів були подібні до традицій багатьох інших народів, зокрема, віддалених японців. Хоча Церквою було "християнізовано" цю традицію, однак у свідомості населення вона не завжди пов'язувалася з релігією. У призначений для Проводів день на кладовищі збирались як віруючі, так і невіруючі. Для населення цей день був днем пам'яті померлих, хоча окремі люди молилися за спасіння душ померлих чи відправляли спільну панахиду.

Найбільше язичницьких елементів, які збереглися в період 1940-х – 1980-х років, містило свято Івана Купала 7 липня (Різдво Іоанна Предтечі). Святкування, як правило, починалося звечора 6 липня. Основними персонажами свята є Купало (язичницький бог земних плодів) та Морена (Марена, Мара, зимове божество, що морить землю стужею, а людей голодом і хворобами, уособлення зими). Напередодні святкування виготовлялись їх опудала. В залежності від традиції відбувалося виготовлення цих опудал і святкування самого свята. Воно найчастіше включало ходіння навколо Купала і Морени дівчат, що співали пісень, стрибання через вогнище присутніх, топлення опудала Морени, пускання вінків дівчатами тощо⁵⁸. З язичницькими традиціями були пов'язані не лише основні персонажі свята, а ряд дрібних елементів. Останні теж мали певне світоглядне значення. "Пускання вінків на воду з палаючими свічками (символом сонця) – це ще одна з форм відтворення першоміфу, – зазначала Л.Іваннікова. – Вінок цієї ночі має чарівну силу – він знаходить дівчині нареченого. Купальська ніч – апогей розквіту сонячної сили, то ж і любові, плодоносної сили юнаків і дівчат"⁵⁹. З давнім, дохристиянським світоглядом були пов'язані і стрибання через вогнище тощо. Розпалювання ритуальних вогнів в період зимового та літнього сонцестояння, весняного та осіннього рівнодення притаманне було для багатьох європейських народів. Ці ритуальні вогні багато дослідників пов'язували з сонячним культом⁶⁰.

В різних регіонах це святкування мало власні відтінки, маючи тенденцію впродовж досліджуваного періоду втрачати деякі свої елементи. Ось фрагмент із святкування в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області в 1940 – 50-х рр. записаний із слів В.Шаматієнко: "Хлопці вирубували вишню з ягідками, а дівчата обквічували те Купайла. Тоді йшли дівчата і хлопці. І навіть старші люди виходили дивитися. А потім Купайло йшли купати до ставка.

Співали і купали. Пізніше його ділили і брали собі додому потроху. І кляли на огірках"⁶¹. А нижче фрагмент із святкування Купала в цій місцевості у другій третині 1970-х років. Дітям 6 липня робили "купайлики", виготовлені з квітів та ягід. Хлопці зрубували черешню чи вишню і ставили її на вулиці. Увечері збирався народ. Жінки співали слова пісні:

"Ой Купайла, з верби, з верби
А ти, Петре, прийди, прийди"⁶².

Спогади про це свято зафіксували якраз кінець традиції в цьому селі. Уже через кілька років – в останній третині 1970-х рр. – цей звичай відійшов в небуття.

В розпал боротьби з релігією мало місце і змішування надзвичайно відмінних ідеологічних елементів, скажімо офіційне святкування Купала відбувалося з портретом В.Леніна і гаслом: „Хай живе молодість, дружба, мир!”⁶³. Метою подібних акцій було зробити народні традиції радянськими, перетворити їх в засіб поширення комуністичної ідеології.

Церква до святкування цього свята, яке співпадає з святкуванням дня народження Іоанна Хрестителя, а тому в народі називається Івана Купала, ставилася негативно, що спостерігається і нині. У "Церковній православній газеті" зазначалося: "...На початку жнив язичники приносили жертви своєму богу плодів землі, ідолу Купалу. Через відродження традицій люди знову стали повертатися до цього свята. І ось коли Православна Церква відзначає народження Іоанна Хрестителя і священники у річках святять воду, люди, відзначаючи свято Купала, кидають у неї вінки, стрибають через вогонь, ворожать, виконують різні язичницькі ритуали, що є гріхом..."⁶⁴. Ставлення Церкви до Купала знаходило своє відображення в поглядах так званих воцерковлених православних віруючих, які ставляться до цього свята досить насторожено, порівняно з основною масою населення.

Хоча Церква і засуджувала виражений язичницький зміст свят, в досліджуваній період християнські церковні ієрархи підтверджували використання язичницьких свят для того, щоб вшанувати християнських святих. Так, Папа римський Пій XII в 1951 р. в енцикліці „Євангельське проголошення” стверджував, що Церква ніколи не засуджувала народні традиції, а навпаки, освячувала їх. Змінюючи їх форму і дух, Церква використовувала язичницькі свята, щоб вшанувати християнських мучеників і прославляти священні таїнства⁶⁵.

В другій половині ХХ ст. продовжували існувати позахристиянські елементи, пов'язані із святом усікновення голови Іоанна Предтечі. Цікавий приклад уже на початку III тисячоліття наводить офіційне видання УПЦ "Церковна православна газета": "Одного разу афонський монах на свято Усікновення глави святого

Іоанна Предтечі був в гостях у дуже благочестивих православних християн. Під час трапези він взяв ніж і хотів було різати велике яблуко, але господиня, побачивши це, раптом як закричить:

– Батюшка! Що ж ви робите??

– Що? – говорить монах. – Яблуко хотів розрізати.

– Та ви що?! Хіба ви на Афоні не знаєте, що цього дня не можна круглого різати?!

– Ні, не знаю. У нас на Афоні такого нема.

– Як це може бути?! – говорить господиня. – Всі знають, що цього дня не можна нічого круглого різати. Багато хто особливо з благочестивих взагалі нічого не ріжуть, навіть ножі ховають, тому що цього дня відсікли главу святому Іоанну Хрестителю.

– Так, я розумію, що цього дня відсікли главу святому Іоанну Предтечі і, як чернець, шаную цей день особливо, але не можу зрозуміти, який зв'язок ножа і круглих фруктів з главою Іоанна Хрестителя?"⁶⁶.

Господиня відповіла монахові, що він є недуховною людиною і не розуміє глибину духовного зв'язку. В публікації досить саркастично іронізується: "Виходить, що чим більше ти марновірний, тим більше "духовний"⁶⁷. І лише нагадування ченцем господині про те, що священник на проскомідії різав круглі проскури примусило господиню засумніватись у "духовності" цього марновірства.

Народні маси часто доповнювали церковні обряди рядом народних елементів. Ось як згадували хрещення жителі с.Джулинка Бершадського району Вінницької області: „Баба кладе кожух на землю, а зверху дитину. Кума кидає гроші і зерно на щастя, на здоров'я, на много лет; забирає дитину і всі йдуть до церкви. Як вертаються з церкви, кажуть: „Брали немолитвенне і нехрещене, а принесли молитвенне і хрещене"⁶⁸. Подібний опис отриманий від інформаторів с.Хрестище Слов'янського району Донецької області: „Кладуть кожух вовною наверх, кладуть новонародженого і сиплять гроші: кума у голову, а кум – у ноги і віддають породіллі. Дитину можна було готувати до хрещення. Як не спить дитина, матір іде під кури: „Здрастуйте курочки, свірідові дочки, я вам принесла нічниці, а мені дайте сонивці"⁶⁹. На Житомирщині в с.Слободище перед хрещенням дитину сповивали, клали на землю на кожусі на середину хати перед столом. Потім кум три рази хрестив дитину грішми і клав їх з правого боку. За ним такі ж дії робила кума. Прийшовши з церкви куми казали: „Взяли рождене, принесли хрещене"⁷⁰.

В ряді регіонів такий звичай переносився і на святкування народження дитини. Ось звичай, записаний в с.Зінове Путивльського району Сумської області: „Коли мати з дитиною поверталися з лікарні і входили в дім, їм під ноги клали газету, щоб Сергійко розумний

був”⁷¹. Очевидно, що даний звичай виник вже у ХХ ст., але не раніше кінця ХІХ. Базою для його виникнення послужили більш архаїчні традиції. Спостерігалися в досліджуваній період й інші звичаї, пов’язані з народженням дитини.

Продовжували зберігатися дохристиянські вірування і в інших обрядах, які знаменували новий етап в житті людини. Щодо світських весільних обрядів колишній священнослужитель П.Дарманський справедливо зазначав: "І якщо й можна шляхом скрупульозного аналізу виявити в них якісь релігійні елементи, то лише як пережиток колишніх вірувань первісного суспільства чи інших дохристиянських епох, які давно забуті і вже перетворилися в традиційні звичаї народу"⁷².

Значні елементи родильно-хрестильної обрядовості спостерігалися і в релігійних меншин, що проживали в Україні, зокрема у приазовських греків, як показали матеріали польових досліджень, здійснених в Старобешівському і Тельманівському районах Донецької області України в 1993 р.⁷³ Продовжувала зберігатися багатою на обрядові цикли і болгарська обрядовість в Україні. Серед них: "Коледа" (Коляда), "Лазаровден", "Гергьовден", "Пеперуда" (метелик), "Герман", "Еньовден" та ін.⁷⁴

Архаїчним реліктовим явищем, що суперечив ортодоксальному християнському поховальному ритуалу були так звані ігри при мерцеві. Учасники молилися, слухали псалтир, але одночасно веселилися та жартували, забавляли себе розвагами та театралізованими явищами. Вони збереглися до середини 1950-х рр. у віддалених гірських селах західної України. Учасники закарпатської експедиції Інституту етнографії АН СРСР (1946 р.) записали близько 200 варіантів⁷⁵. Від цієї традиції залишилася гра в карти, яку вели чоловіки впродовж ночі у будинку покійного. Цей звичай спостерігався ще на початку 1980-х рр.⁷⁶

Традиційні ігри при мерцеві мали свої локальні назви: "лопатки", "грушки", "лубок", "посіжине", "привід", "фіглі", "забави", "свічініє", "камашня", "погребини", "тризна" тощо⁷⁷. За померлим доглядали вночі, щоб небіжчик, залишений без догляду, не спричинив якусь нещастя, зокрема, не перетворився в упиря.

Зупинимося більш детальноше. Як приклад візьмемо „лопатки” – ігри на „усвітках” вночі біля померлого – записані М.Парлачем зі слів жителів с.Буковець В.Панькулача (1892 р. народження) і Ф.Ряшка (1906 р. народження). У с.Буковець, як і в інших селах, розміщених в долині ріки Жданівська на Верховині Закарпатської області, цей звичай зберігся майже до 1950 р. Мешканці хати, де був покійник, не спали, а сиділи біля померлого. В хаті біля услоу, де лежав покійник, були запалені свічки – це були так звані „усвітки”. На „усвітки” сходилися старші жінки і чоловіки, щоб заспокоїти домашніх померлого,

помолитися й бути учасниками читання Псалтиря. Молодь теж сходилася до хати й справляла „лопатки”. Як пояснював інформатор, „мабуть, щоб розважитись самим і відвернути увагу членів сім'ї від печальної події, чи просто по звичаю старинному, який сохранився до 1950 р., но на цей час – 1964 рік, уже зовсім залишений”.

Ігри, які проводилися на лопатках, ділилися на наступні:

1. Товариські (масові) ігри, які записувач М.Парлач ділив на такі: „лопатки бити”, „шийку шити”, „у колодязь падати”, „мінянка”, „відбирати хлопців”, „коні гонити”, „порохно дуги”;

2. Монологи і діалоги, подібні до коротеньких театральносценічних картин: „пш і дяк”, „дідо й баба в млині”, „ціповки печи”;

3. Ігри з тваринами: „мацура (кота) тягнути”, „медвідя (ведмедя) збивати”, „клювач (дятел)”⁷⁸.

В с.Лазі цієї ж області в 1965 р. від В.Щербицького було записано гру „босорканя – відьма”: „Поки грачі грають в кімнаті... іншу гру, в сінях здібного юнака для ролі відьми вдягають в світле жіноче плаття чи обгортають його в простиню. Обличчя юнака посипають мукою – білять, в рот за нижні і вищі зуби вставляють йому вирізані з білого „квака” – кормового буряка великі зуби – протези, які стирчать з рота. В руки грача-відьми дають березовий віник. Грач-відьма сідає на віник, ніби на коня, палку-ручку віника держить у руках, як коня за уздечку, і несподівано з крикливим верещанням вскочить в кімнату поміж людей. Віником, який стирчить ззаду поміж її ніг, ніби хвіст, помахує і б'є в кімнаті присутніх дівчат і хлопців. Плюс крізь зуби-протези, ловить дівчат і хлопців, щоб поцілувати їх і залізати їх обличчя своїм борошнистим обличчям. В кімнаті присутні піднімають вереск, діти прячуться, дівчата спасаються і вибігають з кімнати, відьма не довго задержується і теж вибігає з кімнати”⁷⁹. В цій грі та ряду інших робиться ряд дій, які неминуче викликають сміх.

Слід відзначити, що подібні розважальні поховальні звичаї притаманні були і для сусідніх молдован, румунів, словаків та угорців. Простежувалися вони в поховальному ритуалі й інших народів. Відомий радянський фольклорист В.Пропп з цього приводу писав, що сміх – це належність до життя і його сила в поховальному ритуалі забезпечує померлому нове життя та втілення⁸⁰. Такі звичаї були далекі від традиційного православного та греко-католицького поховального обряду.

До релігійно-побутових пересторог, притаманних обряду поховання (в них язичницький світогляд переплітався з побутовими марновірствами), які збереглися в другій половині ХХ ст., можна віднести виносіння покійників ногами вперед; у кімнаті він також лежав ногами до дверей. В окремих селах Центральної України, коли покійника виносили з хати, відвідувачі виходили „щоб не мерли в цій хаті. За труною сипали житом та обсипали присутніх”⁸¹. Ряд залишків

заборон та магічних дій, які зберігалися в народних повір'ях стосовно поховального обряду, наводить фольклористка С.Козяр, зокрема: "Не можна їсти, коли несуть мерця; коли несуть селом, треба зачинити усі двері і ворота; не можна також виглядати у цей момент у вікно; не можна іти чи їхати проти похоронної процесії, обганяти похорон; не можна переходити дорогу померлому"⁸². Ці звичаї здавна побутували в народі, однак в 1940 – 80-і рр. спостерігалось їх поступове зникнення у більш молодших поколінь.

З язичницькими традиціями пов'язаний ряд поминальних дій. Окремі віруючі вважали, що через традиційну поминальну страву – коливо (в деяких місцевостях – канун⁸³), може здійснюватися зв'язок з небіжчиком. Вони розглядали її як велику милостиню, що буде враховуватись при митарствах душі. Траплялось і розуміння колива як причетності до роду (тобто прадавнє значення). Коливо в різних місцевостях готувалось по-різному, однак завжди із зерна або хліба: з шматочків розмочених хлібних виробів, посипаних цукром, або варили пшеницю, рис з ізюмом та медом. В окремих регіонах коливо обкладали ягодами та цукерками, додавали фрукти. В с. Мала Дівиця на Чернігівщині був записаний вислів: "Якщо похорон припадає на спаса, то і яблук кришать. Стараються, щоб канун був дуже солодкий"⁸⁴. Коливо тричі вживали перш ніж приступити до поминального обіду, який (його складові) у свою чергу, теж міг бути зумовлений характером як місцевого харчування, так і окремих забобонних пересторог⁸⁵.

Впродовж 1940-х – 80-х рр. продовжували зберігатися в народному побуті виконання різного роду яскраво виражених магічних дій. В основі багатьох звичаїв зимових свят лежала ініціальна магія, пов'язана з віруваннями в існування певних днів, які визначали долю року. Згідно звичаю, щоб рік прожити в злагоді, на святий вечір та Різдво не можна було лаятися, до свят намагалися повернути всі борги⁸⁶. Про небезпеку лайки в перший день Нового року досить часто можна було почути навіть в 1970 – 80-і рр. на Вінничині⁸⁷. Певний ритуальний характер мало і число страв (12, 9, 7) і послідовність їх вживання.

З магічним світоглядом пов'язане і розмальовування писанок. Полісемантичну символіку, пов'язану насамперед з магічними віруваннями – як зазначає мистецтвознавець Т.Кара-Васильєва, виявляє в обрядових діях писанка⁸⁸, така популярна і досі в ряді регіонів України, особливо Карпат. В писанках збереглися давні образні структури – дерево життя, Берегиня. З обрядами, що започатковані у контактній магії, пов'язані звичай обміну писанками як побажання щастя і т.д.⁸⁹ „Більша частина первісних символів, – писав М.Еліаде, – або замінюють собою стосунки людини із сакральними предметами або служать способом ввійти в ці відносини"⁹⁰. Проте для більшості

населення символіка, пов'язана з давніми віруваннями, втратила свій язичницький зміст, продовжуючи однак впливати на людину через архетипи колективного неусвідомленого.

Багато елементів язичницького світогляду збереглися у народному лікуванні. Так, в с.Берлоги Рожнятівського району Івано-Франківської області функціонували такі повір'я: при коклюші – ходити понад воду до схід сонця; при „уроках” (уїдь) – скидати у воду вуглі; коли плаче дитина – вилити купіль з дитини на сусіднє світло⁹¹. Існували подібні „методи” лікування й інших хвороб. Хоча на перший погляд вони викликають сміх, їх природа значно глибша, ніж звичайне невігластво. Вони мали певний цілювальний ефект, що пов'язане з символізмом цих дій і впливом за допомогою дій-символів через психіку на тіло.

Продовжували в період 1940 – 1980-х рр. зберігатись і знахарські примови та замовляння, які намагались поєднати з християнством. Наведемо, як приклад, кілька з примов: "Огні, анголи і архангели: і палаєш і потушаєш. Потуши народженому, хрещеному, молитвенному рабу божому Іванові Бех і Бешиху, і пожарну і пристрітну". "В неділю рано Пречиста Діва плугом небо орала, руту сіяла. Рута не зійшла, щоб кров не йшла" (щоб кров зупинити)⁹².

Наведемо ще кілька текстів замовлянь, які використовувалися в досліджуваній період, записаних в 1990-і рр. студентами філологічного факультету Київського університету ім. Тараса Шевченка. "На небі місяць, на місяці – море, на морі – білий камінь, на камені сидить святі Петро, Павло і Миколай, і божий храм стоїть. Вони сиділи і думали, як би з раба Божого (ім'я) хворобу вивести. Навіяну вітрами, принесену людьми і звірями. Звідки прийшла ця болізьнь – туди щоб і йшла, а раб Божий (ім'я) був здоровий, як камінь у воді"⁹³; "Ішла Христова Матушка з золотим хрестом, службу служити з Ісусом Христом. Бігла водиця з-під гір, з-під нижніх лук. Я цю водицю набирала, з рожденного (ім'я) всі хвороби Святим Духом виганяла. Цю святу воду буде рождена, хрещена (ім'я) випивать, а хліб поїдять. З рожденої, хрещеної, молитвеної (ім'я) ця свята вода і цей святий хліб всі хвороби і злого духа вигонить"⁹⁴. Як бачимо з текстів промов та замовлянь, християнські вірування нашаровувалися на язичницькі.

Фольклорист М.Василенко з цього приводу зазначав: "У замовляннях... вже надто проглядається охристиянення язичницької міфології, пристосування народного повір'я до християнських понять, молитов протягом тисячолітньої історії вкорінення церковної ідеології, і ми вже маємо дивне сполучення християнських постулатів з язичницькими. Боги замінювалися мало чи не механічно, що легко простежується в тканині тексту замовляння чи шептання. Місце, наприклад, Перуна (вогню

– Сонця) посідає Христос і святі, їхня зброя така ж”⁹⁵. Цю тезу важко спростувати. Більш глибоко вона розвивається нижче.

Замовляння, на думку фольклористки М.Новикової, впродовж багатьох століть були "серцевинною святинею язичницького світогляду та життєвого укладу. Замовляння – це молитвослов язичництва”⁹⁶. "Замовляння – це магія...”⁹⁷. Автор зазначає, що замовляння супроводжує ідея кошунства та блюзнірства, яка походить від двовірної свідомості, яка не є цілком християнською, ані язичницькою, а такою, що прагне поєднати ці світобачення та світорозуміння⁹⁸. Подвійна система цінностей породжувала в людській душі підсвідомий комплекс провини, розладу, непевності. Кошунність християнських правок та доповнень „полягає навіть не в тому, що Богородиця та Зоря – Зоряниця можуть стояти в тексті поруч, а в тому, що за магічною утилітарно-операційною функцією Богородицю від Зоряниці не відрізнити, внаслідок чого в деяких варіантах замовлянь вони взаємозамінні”⁹⁹. Можна також стверджувати, що подвійна система цінностей впливала і на формування специфічної ментальності. Вже на початку третього тисячоліття автору доводилося чути думки, висловлені науковцями, про її негативний вплив на суспільно-політичне життя.

Для замовлянь використовувалися такі речі як свічковий віск, шкаралуці від крашанок, крихти від паски, нитки з ризи чи рушники, на яких святили паску, трісочки від церковного порогу тощо¹⁰⁰. Ці атрибути повинні були сприяти підсиленню замовлянь.

Загалом замовляння мали широкий спектр розповсюдження. Сюди відносилися: лікувальні, такі, що регулювали стосунки з природою, скотарські, соціально-побутові, молитви-обереги, що використовувалися в повсякденному житті¹⁰¹ тощо.

Християнського мотивування набирали не лише замовляння, а й шептання, ворожіння, які теж здійснювалися за допомогою християнської символіки (предметів культу (свічок, ікон), звернення до християнської трійці, Ісуса Христа тощо). В.Келембетова підкреслювала, що вищезгадані язичеські релікти "набирають чинності і дієвості тільки за умов додержання християнської символіки, молитви, віри в бога (нехрещеного не можна шептати. Це може тому нашкодити, хто шепче. Шептун має вірувати в бога)”¹⁰². Сучасний православний російський богослов А. Кураєв з приводу „християнськості” подібних дій зазначав: "Нам всім відомі бабки – цілительниці, які сидять під православними іконами, читають православні молитви, але при цьому по-суті чаклюють. Християнський антураж і лексикон не гарантують християнського внутрішнього настрою”¹⁰³. З цими словами не можна не погодитися. До того В.Келембетова дещо перебільшувала значущість християнської форми

у змісті замовлянь і ворожінь. Не всі знахарі, шептуни та інші народні окультні особи дотримувались подібних принципів.

Окремі замовляння були надзвичайно довгими. Текст запису їх промовлянь і виконань (зокрема щодо переляку) міг займати до двох десятків рукописних сторінок¹⁰⁴ і промовлятися кілька раз. До їх виконавців ставилися певні соціально-моральні вимоги. В с.Витягайлівка Тростянецького району Вінницької області від селянки (45 р.) записано такі вимоги до бабок, що займалися замовляннями: „Коли хтось схоче повчитися промови, записувати не можна, не матиме сили. Промова передається тільки усно. Читати треба 9 раз. Коли після 9 раз слухач не запам'ятав, далі читати годі. Слухачеві не дано. Бабкою не бути, не придатна. Бабкою дозволено стати в такому віці, коли зникають властивості жінки і лишається тільки людина. Може це тому, що у віці 50 літ людина має сталий авторитет. Людина має бути абсолютно чесна і некорислива. Людина, яка приділила себе служінню людям, нікому не відмовляє в допомозі. Досить відмовити хворому і бабка втратить силу. Промова перестане допомагати. „Твердого ангела маю”. Цей вираз має значення, що людина сильна духом. В разі потреби заступиться за скривдженого, здатна й взяти до рук зброю (партизани). Так само бабка втратить силу, коли вдається до корисливості. Промова не допомагатиме і така бабка стає посміховищем. Плата мінімальна... Існує поняття, що від хвороби можна відкупитися. Що хворість чіпляється того, щоб довести людину до втрати... Часом платять бабці теж, аби відбути хворобу. До революції цих бабок було багато не з заробітку, а з-за авторитету. І для душі: багаж для царства небесного”¹⁰⁵. Як бачимо з даного запису, кваліфікація бабки—цілительки передбачала наявність певного духовно-морального світогляду.

Французький етнограф і філософ К.Леві-Строс писав, що сила впливу багатьох магічних обрядів не викликає сумніву. Але для того, щоб магія була дієва, потрібна віра в неї, яка постає в трьох видах, що доповнюють одне одного. Насамперед в дієвість своїх засобів повинен вірити чаклун, потім хворий, якого він лікує, чи жертва, яку він переслідує і насамкінець довіра суспільства, яка створює дещо подібне до „постійно діючого гравітаційного поля”, в якому складаються відносини чаклуна і тих осіб, яких він чаклував¹⁰⁶. В іншому місці він вказує, що шамани і їх цивілізовані колеги досягають лікування принаймні в деяких з тих випадків, коли до них звертаються по допомогу, і якби не було цієї відносної ефективності, магічні засоби не мали б широкого розповсюдження на всіх континентах у всі часи¹⁰⁷. Очевидно ці слова пояснюють також ситуацію із замовляннями в Україні.

Хоча деякі радянські дослідники і намагалися довести тотожність релігійних та магічних обрядів, між ними є ряд відмінних ознак. Як

зазначав французький соціолог, етнолог, антрополог М. Моссе: „Ефект магічних обрядів часто носить примусовий характер: вони приводять до строго визначених подій. Релігійні ж ритуали допускають більший ступінь свободи. Вони складаються в основному із звернень у формі підношень і прохань”¹⁰⁸. Проте він вважав, що магію не можна поміщати поза сферою релігійних феноменів¹⁰⁹.

В народі народні лікувальні рецепти-чари інколи ставали об’єктом жартів та напівжартів. Так, на Івано-Франківщині в с.Красник Косівського району було записано пісню „Молодичі чари”, де давалися наступні поради, щоб причарувати чоловіка:

„Перше треба собі у рот
Сметани узяти,
Поки масло не зробити
Головов махати.
Але друге треба взяти
Кочіна сухого
Шурувати собі чоло
То добре до того
Але втретє треба взяти
Смереки живиці
Намастити кучирики
Та й рум’яні лиця.
А чітвірте треба взяти
Букового сала
Що би тобі молодичко
До серця припало”¹¹⁰.

Такий фольклор свідчить, що навіть в регіонах, де віра в магічні дії збереглася найбільше, частина людей перебувала поза сферою віри в результат магічних дій.

Збереження архаїчних пережитків язичницького світогляду в окремих місцевостях виявлялося і в тому, що в окремих місцевостях серед старших людей побутував звичай до явищ природи звертатись як до близьких, наприклад: "Морозе, морозе, йди кутю їсти!"¹¹¹. Таким чином вони відбивали єдність людини з природою, яка була особливо притаманна для язичницького світогляду і значною мірою втратилася в період панування християнської релігії.

В побуті українців другої половини ХХ ст. продовжували існувати також звичаї, які, здавалося, повністю позбавлені релігійного відтінку, однак їх створення було пов’язане з прадавніми релігійними віруваннями. Е.Тайлор зазначав: „Загалом можна припустити, хоча і не з повною впевненістю, що звичай пити за здоров’я живих історично пов’язаний з релігійним обрядом пити в честь богів і померлих”¹¹². З

прадавними релігійними традиціями були пов'язані і побажання при чханні¹¹³ та інші розповсюджені в побуті дії.

Відгуки прадавніх вірувань знаходили свій вияв і в поширених серед багатьох людей лайках. Хоча вони і є особливим фамільярно-майданним мовним жанром, проте на них можна подивитися і з іншої точки зору. М.Бахтін відзначав: „За своїм генезисом лайки не однорідні і мали різні функції в умовах первісного спілкування, головним чином магічного, заклинального характеру”¹¹⁴. В пізніших умовах вони зазнали суттєвого переосмислення і втратили свій магічний зміст.

Значна частина "язичницького матеріалу" продовжувала функціонувати, хоча втратила своє колишнє релігійне значення, залишившись лише вкрапленням у народний фольклор. Однак вона продовжувала формувати ментальність народу і про неї варто згадати. Значна кількість віршованих текстів, які можна вважати прообразами замовлянь, зберігалася в казках, популярних у досліджуваний період. Влучно сказане слово в них часто вирішально впливало на перебіг подій. У реальному житті ведмідь та вовк могли легко загризти козу, але у відомій казці вони лякалися, коли чули її слова¹¹⁵. Промовлені козою, вони формували "реальність", в якій вона була сильнішою, ніж ведмідь чи вовк.

Як приклад також можна взяти іншу відому казку "Котик і півник", де зберігаються елементи вербальної магії. В цій казці котик постійно приходив на допомогу своєму побратимові півникові, коли чув його плач. Перелік об'єктів, про які півник згадував у своєму плачі, на думку відомого українського фольклориста В.Давидюка, свідчив про його наближення до потойбічного світу. Згідно уявлень наших предків, "за зеленими лісками жовтими пісками, бистрими водами й високими горами" знаходився "той світ". Туди українські замовляння відсилали різні хвороби"¹¹⁶. Подібні елементи язичницького світогляду відбиті і в інших казках, популярних в другій половині ХХ ст. Однак їх прадавній смисл значною мірою був утрачений.

Проте, хоча сучасна цивілізація позбавила міф його сакрального значення і витіснила його в сферу людського неусвідомленого, однак вона не позбавила його життя. Міфологічні образи і архетипи продовжують там існувати і за будь-якої можливості прориваються у свідомість і значною мірою зумовлюють поведінку людей. Український дослідник А.Поцелуйко справедливо зауважує: „Найбільш близьким до міфу, незважаючи на свою десакралізованість, є жанр чарівної казки, яка є носієм найархаїчніших архетипів. При виникненні ситуації, відповідної тому чи іншому архетипові, він активізується і з'являється побудження, яке, як і інстинктивний потяг, прокладає собі шлях всупереч всім раціональним доводам і волі”¹¹⁷. Тому вести мову про зникнення впливу язичницьких світоглядних

елементів, вкраплених у народний фольклор, на суспільство, на наш погляд, є перебільшенням.

Однією з особливостей релігійної свідомості пересічних віруючих було бажання інтерпретувати релігійне вчення за допомогою народних міфів, легенд, переказів. Міфологічні елементи впродовж досліджуваного періоду і пізніше продовжували побутувати в поширених в народі легендах з біблейськими персонажами. До таких можна віднести легенду "Що на роду написано" (записана на Поліссі), в якій мова йде про визначеність долі і що Бог вибирає для людини найкращий варіант з усіх можливих¹¹⁸. Певний вплив на буденну релігійну свідомість мали українські легенди та перекази, створені під впливом апокрифів¹¹⁹. Такі легенди з апокрифічними елементами як "Земля", "Створення землі", "Про землю", "З чого вийшли гори, могили та долини на землі", "Створіння гір і каміння на землі", "О потопі і однорозі", "Про Адама і Єву", "Соломонові роки"¹²⁰ і подібні їм були широко поширеними в ХІХ – ХХ ст. Загалом подібних зразків фольклору існує дуже багато, зібраних в різних місцевостях України. Ще в 1926 р. у Львові збірку народних легенд "Як повстав світ" видав В.Гнатюк¹²¹. Нині подібні збірки теж є поширеними. Зокрема, варто назвати збірник легенд, колядок та балад "Як виник світ" упорядкований В.Соколом¹²². В досліджуваній період подібні твори стають менш відомими і популярними, хоча і продовжують функціонувати і справляти деякий вплив на релігійну свідомість.

Фольклорист В.Сокіл з приводу біблійно-героїчних та агіографічних легенд зазначав, що фольклорна традиція не завжди дотримується канонічних текстів і вносить окремі національні або локальні елементи для зображення образів і вводить місцеві етнографічно-побутові деталі. Переплітаючися з архаїчною міфологічною традицією все це утворює оригінальний витвір "християнського й міфічного, історичного й побутового"¹²³. Подібний симбіоз і витворював специфічні національні традиції, культуру.

Побутували в народі легенди, в яких "переписувались" окремі моменти з Біблії. Зокрема, такою легендою є "Звідки взяли жінка, коза і пани" (записана 1946 р. у Кам'янці-Подільському): "Зліпив Бог з глини Адама. А чорт Богові назло видер з псячого хвоста клопоть, подув, закрутився вихор – закрутилася, затанцювала Єва. Тоді Бог чортяці назло зліпив корову аби добре жилося чоловікові на землі. Чорт набрав повний посох смоли та як харкне зі всьої сили у вогонь, а звідти коза гиц – скок..."¹²⁴. Народ біблейські сюжети в даних легендах використовував як тло для своєї фантазії. В окремих легендах, присвячених дню Івана Купала, зокрема "Як стало свято Івана Купала" (записана в 1979 р. В.Михасько на Вінниччині) він зовсім не є

біблейським персонажем, а сином вдовиці Іваном, який переміг страшну змію¹²⁵. Існували й інші "переписування".

Продовжували також функціонувати легенди та перекази, пов'язані із заборорою працювати у свята¹²⁶ та іншими табу.

На рівні буденної релігійної свідомості спостерігалася тенденція змішувати в просторі релігійні об'єкти. Як приклад ми можемо назвати легенду "Праведник на горі Ахон" (записано 1983 р. в Запорізькій області). Очевидно, що в первісному варіанті мова йшла про Афон. Легенда же починається словами: "Є, кажуть, біля Києва гора Ахон"¹²⁷. Подібні змішування притаманні не лише для релігійних об'єктів. На рівні буденної свідомості малоосвіченого населення спостерігалися зміщення різних географічних об'єктів.

В окремих регіонах функціонували оповіді про своїх специфічних героїв з надприродними силами. Зокрема, на Львівщині такою була Бузинова пані¹²⁸. Легенди про неї функціонували також в деяких інших регіонах.

Незважаючи на збереження багатьох елементів міфічного світогляду на рівні буденної релігійної свідомості віруючих, їх сприйняття мало свою специфіку. Тодішні (досліджуваного періоду – Б.П.М.) віруючі по-своєму сприймали релікти прадавніх вірувань. К.Юнг зазначав: „... Міфологічна сторона людської природи сьогодні значно спростилася. Людина більше не породжує сюжетів. Вона себе багато позбавляє... Ми не в стані уявити собі інший світ, інші обставини інакше, чим по образу і подоби того світу, в якому живемо, який сформував наш дух і визначив основні передумови нашої психіки. Ми існуємо в жорстких рамках своєї внутрішньої структури і всіма своїми помислами прив'язані до цього нашого світу. Міфологічна свідомість здатна подолати це, але наукове знання не може собі такого дозволити”¹²⁹. Міфотворчість, пов'язана з глибинними архетипами, все менше себе виявляла.

Збереженню багатьох реліктів колишніх язичницьких вірувань сприяло те, що християнством були абсорбовані уявлення про язичницьких богів – покровителів, численних духів, які в трансформованому вигляді були втілені у поглядах на християнських святих, нечисту силу¹³⁰. Міфологічно-релігійні культу стали базою для створення таких фольклорних образів як водяник, лісовик, дивак, мавка, русалка, полудниця, чарівник, чаклун, ворожбит, духи – господарі тощо¹³¹.

Відомий український дослідник-фольклорист В.Скуратівський виділяє вірування у богодухів-провісників, родинних опікунів, нечисту силу та злих духів. До богодухів-провісників він відносить такі образи як Посвитач, Див, Дива, Карна і Желя, Радуниця, Зюзя, Віли, Жмур, Журило, Додолони, Руф, Підземний, Ящур, Громовержець, Паликопа, Градівник, Бурівник, Лісовик, Польовик, Водяник, Болотяник,

Очеретяний, Бездонник, Мара, Мана, Гуковиця, Чугайстер. До родинних опікунів належали Дід, Домовик, Пічник, Покутній, Лазник, Дух-пасічник, Хлівник, Дворовий, полазник, Доля. До нечистої сили В.Скуратівський включав образи чорта, Люципера, Пекуна, покельників, Дідька, Диявола, Сатани, бузувіра, біса, відьми, Баби-Яги, Кощія, Чорнобога, київських лисогорців. Окреме місце Скуратівський відводив і злим духам: вампірам, вовкулакам, Вію, Моровиці, Блуду, Переплуту, Щезуну, Злидням, Біді, Водилу, важкооким¹³². Значна частина цих образів накладалась або виступала синонімами. У досліджуваний період частина з них втратила своє функціонування або звужувався ареал їх розповсюдження і вірування в них ставали менш поширеними в народі.

В українських народних віруваннях і фольклорі, які добре збереглися і в 1940 – 1980-і роки, особливо в карпатських та поліських регіонах, найбільш популярною та поширеною є група духів природи, представлений лісовиком (жіночий двійник – полісунка (лісниця, лісовка)), блудом, що виступають в ролі володарів лісу; водяником – володарем водної стихії, бісами-вихорами та полівками – опікунами полів, повітрулями – мешканцями гірських вершин. Віра в останніх обмежувалася в основному карпатським регіоном. Близькі до духів природи образи мавок та русалок. Провідне світоглядне місце в типах сьгоднішніх русалок і мавок, як свідчать дослідження на Поліссі, посідає культ предків¹³³.

Багато вірувань українського народу були пов'язані з анімізмом, який багато дослідників пов'язують з примітивними формами обробки ґрунту. В слов'янських народів відомий обряд завивання "бороди", здійснення обрядових дій з останнім снопом. Населення вірило в те, що польовий дух переховується в житі, а коли його зжинали, то залишався в останній жмені колосся. Це породжувало забобонний страх і намагання задобрити духа¹³⁴. (Існували й інші версії причин цього обряду¹³⁵). Подібні погляди збереглися в ряді народних легенд і переказів, які побутували в українському фольклорі.

В релігійності народних мас України спостерігались і залишки тотемізму. Персоніфікація богів і духів в образах тварин лежала в основі цілого тотемічного комплексу. Щоб зрозуміти теріоморфний чинник в обряді міфології та релігії, нідерландський культуролог Й.Гейзінга вважає, що можна застосувати терміни ігрової ситуації¹³⁶. Очевидно в цьому він має рацію, якщо врахувати специфіку мислення прадавніх людей, з якими пов'язане формування язичницького світогляду. Український фольклорист В.Давидюк зазначає, що у вітчизняному фольклорі сліди тотемізму особливо відчутні на образах чаклуна та вовкулаки. Серед інших міфологічних образів вони були найбільш уживаними в легендах¹³⁷. З культом предків пов'язані були образи мерців, упирів¹³⁸ і, можливо, відьом¹³⁹.

Впродовж досліджуваного періоду спостерігалася тенденція до зникання цих вірувань. Ю.Чорі, дослідник українського фольклору, зменшення популярності демонологічних легенд, переказів бачив, з одного боку, в поширенні радянської ідеології, яка заперечувала як Бога, так і нечисту силу, а з іншого – у впливі досліджень з царини уфології, які своєю фантазією заступили застарілі розповіді¹⁴⁰. Сюди ж можна віднести наукову фантастику, яка до деякої міри теж заповнювала культурну нішу, яка раніше належала нечистій силі.

У 1970-і – 80-і рр., коли руйнування народних фольклорних традицій, які формували світогляд українського народу, зайшло дуже далеко, перекази та легенди про "нечисту" силу, однак, залишаються поширеними в районах Полісся, Карпат, Прикарпаття і Закарпаття. Дослідники навіть у 1980-і – 90-і рр. продовжували їх записувати значну кількість в різних регіонах України¹⁴¹. Так, у 1990-і рр. студентами філологічного факультету Київського університету ім. Т.Шевченка під час навчальної фольклорно-етнографічної практики було записано десятки текстів, присвячених "духам, нечистій силі". Аналіз змісту цих текстів свідчив, що продовжували функціонувати образи чорта (блуда), змія, нечистого скарбу, смерті (хвороби), відьми, відьмака-знахаря, перевертня-вовкулаки, мерців, русалок, мавок, літавиці, чугайстра, лісовика, водяника, болотяника, папоротевого цвіту, домового, дворового, духу-охоронця скарбів¹⁴². Проте порівняно з довоєнним періодом і особливо з XIX ст. спостерігався спад популярності.

Дії нечистої сили, згідно народних уявлень, як правило були націлені на підбурення людини проти Бога та схиляння її до гріховності. В такий спосіб нечиста сила заволодівала людською душею, і за це готова була виконати будь-яке бажання¹⁴³. Подібні ідеї знаходили своє втілення в художніх творах.

На рівні буденної релігійної свідомості окремих людей продовжувала функціонувати віра у відьом. Їх образи були сформовані на базі давньослов'янських язичницьких вірувань у добрих і злих духів, чародійства. Вплив на ці образи мала християнська демонологія. Можливо, що в слов'янську добу відьмами називали жінок, що виконували певні жрецькі функції й були хранителями магічних знань. Під впливом християнства могла відбутися трансформація цього образу¹⁴⁴. До того ж на формування цього образу виливало й індивідуальне та регіональне бачення. Інформаторка з Житомирщини М.Грабчак зазначила, що відьма перекидається у всяку тварину. А прикметою відьми є те, що собака дуже гавкає на жінку¹⁴⁵. В сільській місцевості в 1940 – 80-і рр. випадки звинувачувань окремих жінок у тім, що вони є відьмами мали місце неодноразово.

Про поширення образу відьми у народних повір'ях можуть служити численні назви переказів, записані Л.Іванниковою переважно

у 1980-і рр.: "Про відьму" (1983, Хмельницька обл.; 1989, Черкаська обл.), "Як чоловік відьму мовив" (там само), "Відьма корови доїла" (там само), "Відьма перетворюється в собаку" (Київська обл.), "Оце така відьма" (1990, Чернігівська обл.), "Як жінка хотіла відьмою стати" (1983, Хмельницька обл.), "Як відьма відбирає молоко" (там само), "Як жінка відьму підследила" (там само), "Як жінка відьму викликала" (там само), "Як відьма вмирала" (там само), "Як ішли відьми" (1986, там само), "Відьма-свиня" (там само), "Баба – відьма" (1984, в поїзді), "Як відьма чаклувала" (там само), "Відьма – колесо" (1986)¹⁴⁶. Це лише записи однієї дослідниці в кількох областях.

Віра у відьом була розповсюджена переважно серед літніх людей. Образ відьом виступав по-різному, одні опитувані вказували, що це витвір народної фантазії, інші вірили, що це реальні істоти або "колись існували, а тепер вимерли"¹⁴⁷.

Подібно до образу відьми в народних повір'ях був широко розповсюджений образ чорта. Навіть у 1980-і рр. збирачам фольклору вдавалось записати багато переказів, пов'язаних з цим міфологічним образом¹⁴⁸. Проте порівняно з образом відьми цей персонаж вважався менш реальним у свідомості населення.

Розглянемо відповіді населення на запитання, які стосувалися віри в нечисту силу. Вони часто виступали в образах, подібних як до людей, так і звірів. Віруюча Т.Б. зазначала: "У нечисту силу я вірю. Вона подібна і на людину, і на звіра. Має шерсть, хвіст, роги, але розмовляє людською мовою. Вона проявляється ось у чому: може бути схожою на якусь знайому тобі людину. Може тоді з тобою розмовляти, ходити, може завести десь у болото або в ліс, може літати над землею, душити людину вночі. Проти неї є обряди: обкурюють хату і подвір'я святим зіллям, моляться". Про лісовика віруючий А.С. розказував так: "Лісовик у лісі стежить за порядком. Може так завести і закрутити людину, що як не знаєш проти нього закляття, то ніколи не вийдеш з лісу; буває вночі він світиться весь; думаєш, що то чисте місце, ідеш за ним і грузнеш у болото. І тоді він сміється на весь ліс"¹⁴⁹.

Віруюча М.Є. так змальовувала домовика: „Домовик є в кожному будинку. Домовик – це господар домівки. Якщо житель припаде йому до душі, то все буде добре, а якщо ні, то тоді біда. Проживала у нас край села Оксюта Падеріна, так її вижив домовик. Як вечір настане, двері – рип, чути, як хтось входить і по хаті починає свистіти вітер. Оксюта ясно чує: „Виходь!”. І так ходив він щовечора. Довелося продати хату і переїхати в інше місце. Там перестав її домовик відвідувати. Видно, новому домовику вона припала до душі. А як полюбить кого домовик, то вночі заплітає йому косу і не можна її розплітати. Заплетена коса завжди несе вдачу”. Віруюча Г.М. дала таке свідчення: „Один чоловік згрібав сіно і заколов вужа. Той заговорив

людським голосом і сказав чоловіку: „Прийдеш додому і скажеш: „Домовий, я вбив польового”. Коли чоловік повернувся з роботи і це сказав, усе згоріло”¹⁵⁰. Як бачимо, уявлення про нечисту силу в різних людей мали різні деталі.

В окремих регіонах продовжували функціонувати заборони і перестороги, пов’язані з вірою в перебування серед живих духів померлих. Зокрема, "заборона виносити з хати сміття та попіл увечері на різдво сформувалася під впливом побоювання, щоб "душі не винести"¹⁵¹. Заборона в певні дні прясти, ткати та мести, що раніше означала скривдити душі померлих, які блукали, отримала інше тлумачення – "порушення призведе до народження дітей-калік". Однак слід відзначити, що заборону, як правило, не пояснювали, а говорили "так кажуть старі люди", "так годиться"¹⁵², тобто відбувалося посилення на традицію. Західний філософ, релігієзнавець, історик релігії М.Еліаде вказував, що народна пам’ять має позаісторичний характер, тобто вона, будучи колективною, нездатна зберігати історичні події й особи, перетворює їх в архетипи, таким чином знищуючи „історичні” й особистісні” особливості¹⁵³. Він пише: „Перетворення померлого в „предка” відповідає злиттю його з архетипічною категорією... Перетворення мертвих в ларв (злих духів) і т.п. означає в певному сенсі їх возз’єднання з безособистісним архетипом „предка”¹⁵⁴. Таким чином, з цих слів витікає висновок, що заборони, пов’язані з вірою в перебування серед живих духів померлих, мали тісний зв’язок з архетипами і зникали дуже повільно.

В Україні в ХХ ст. спостерігалися і пережитки солярного культу. Так, в післявоєнний період в ряді сіл Волинського Полісся в багатьох хатах на причілку мало бути сонце. Вважалося, що воно відвертало грім, блискавку, різні лиха¹⁵⁵. Проте уже на 1990-і рр. такі знаки швидше були реліктами.

Побутували також народні повір’я про цвітіння папорті у ніч на Івана Купала і надзвичайну силу того цвіту, яку отримає той, хто зірве його¹⁵⁶. Ряд дослідників, зокрема М.Дмитренко, повір’я про цвітіння папорті пов’язують з культом Сонця як символом та джерелом життя природи і людини¹⁵⁷. В основі приуроченості цвітіння папорті до Купала лежали народні уявлення про великі можливості природних сил у період їх розквіту, в час сонцестояння¹⁵⁸. Ці вірування зберігалися не лише у фольклорі, а й були неодноразово відображені в художніх творах.

Однією з особливостей функціонування язичницьких реліктів є те, що людина ХХ століття дещо по-іншому ставилася до них ніж людина дохристиянського суспільства. Останні вважали, що в природі є інша реальність – „невидима”, яка відкривається людям з особливим особистим складом та в особливих станах психіки. Сучасна людина

була привчена думати, що природа – безособистісна, підпорядкована певним фізичним закономірностям¹⁵⁹. Відповідно сприйняття багатьох символів язичницького походження було неадекватним тому змісту, який вкладали в нього наші пращури.

Поширеними в Україні в досліджуваний період були різні побутові марновірства і забобони. Серед них були віра в амулети і талісмани, щасливу підкову, розбите дзеркало, щасливу сімку, чортову дюжину, важкі і легкі дні, "якщо чорний кіт дорогу перейде", магічні прикмети і т.д.¹⁶⁰

Особливо схильними до марновірств і забобонів були віруючі. Уже сучасні дослідження в Росії показали, що православні більше схильні до активної забобонної поведінки, ніж невіруючі. Це підтверджує тезу про поєднання в певній частині православних релігійного церковного світогляду з елементами магічного язичницького світосприйняття¹⁶¹. Це ж саме можна сказати про віруючих України.

Про поширення в народі різних забобонів у досліджуваний період згадувало неодноразово й духовенство. Так, в "Настольной книге священнослужителя" вказувалося: "Часто в середовище віруючих проникають і розповсюджуються там усілякі марновірства, віра в прикмети, ворожба, гадання на картах, різні єретичні уявлення про таїнства та обряди"¹⁶². Церква засуджувала захоплення подібними речами.

Марновірства в 1940-і – 80-і роки були досить широко поширеними на території України. Вони, як зазначає В. Букін, "складають особливий розділ вірувань, генетично зв'язаних з релігійними віруваннями, найчастіше це елементи чи ланки раніше пануючих релігійних вірувань, що поступилися місцем іншим релігійним системам"¹⁶³. В Україні багато з них були пов'язані з колишніми дохристиянськими культурами, що були поширені раніше. Близькими вони по своїй природі були до магії. Могли в досліджуваний період створюватися і нові забобони, створення яких обумовлене архетипами, пов'язаними з прадавніми віруваннями. І хоча представники духовенства виступали проти забобонів, ці виступи не були послідовними, оскільки боротьба з ними могла перерости в боротьбу з релігією. Це показує наскільки побутові марновірства були вкорінені в релігійну свідомість багатьох людей.

Слід відзначити, що в 1940 – 80-і роки спостерігалася послаблення і зникнення марновірств. Зокрема, зникли і зникали ті, що були пов'язані із землеробством, скотарством тощо. В той же час підвищення освітнього і культурного рівня віруючих робило віру більш осмисленою і більш пристосованою до нових умов¹⁶⁴. Вважати, що останнє сприяло витісненню релігійності на периферію свідомості, як це відзначали радянські дослідники, зокрема про це писав

О.Дем'янов¹⁶⁵, на наш погляд є перебільшенням. Її витіснили туди, насамперед, антирелігійна пропаганда й агітація, які велися через освітньо-культурну сферу, насаджування атеїстичного світогляду, а не саме по собі зростання освітньо-культурного рівня. В той же час виникали нові марновірства.

Серед побутових марновірств, забобонів, які здійснювалися усвідомлено, були "продажа" чи "віддача" бородавок, заговорювання ікоти. Ряд ритуалів пов'язано із здачею екзаменів студентами. Рекомендувалося змочувати палець в чорнильниці, щоб знання написані чорнилом ввійшли в студента. У взуття під п'ятку клали п'ятикопійкову монету, щоб отримати відмінну оцінку. Не мили голову перед іспитом, щоб не змити знання¹⁶⁶. Як бачимо, у вітчизняному соціумі функціонувало і багато нових марновірств та забобонів. Однак їх „новизна” була досить умовною. Швидше можна говорити про нові форми втілення старих побутових ритуалів.

Ще більш багаточисельніші були ритуали, що здійснювалися в релігійних рамках. В ряді сіл недоїдену їжу викидали, а до їди їжу закривали кришкою, щоб не "нагадили чорти"¹⁶⁷.

Багато марновірств здійснювалися під впливом традиції, неусвідомлено. Такі заборони як "не свисти, а то господарство просвистиш", заборона класти на стіл ключі, перевертати хліб "догори ногами", плюватися в суспільних місцях, щоб не зазнати через слину магічного нападу, теж відносяться до магічних ритуалів подібного типу¹⁶⁸.

Функціонували в досліджуваній період і дитячі марновірства. Зокрема, серед школярів початкових класів у 1950-х рр. була поширена така прикмета – учень, який хотів отримати гарну оцінку, клав у взуття під п'яту п'ять копійок¹⁶⁹. Цей ритуал співпадає з подібним студентським, згаданим вище. В 1970-і – 80-і роки популярними серед дітей були ритуали, пов'язані з Піковою Дамою. Одним з персонажів дитячої міфології була Чорна рука. З кімнати виносилися предмети чорного кольору, по діагоналі протягувалася чорна нитка, на яку був навішений білий папірець з написом, зробленим чорною ручкою: "Чорна рука, прийди!" з проханням. Діти вважали, що Чорна Рука прийде опівночі і здійснить їх бажання, проте якщо в кімнаті крім нитки і напису буде чорний предмет, то вона задушить особу, яка її викликала¹⁷⁰.

Наявність реліктів архаїчних вірувань на рівні буденної релігійної свідомості віруючих можна пояснювати по-різному, що неодноразово зустрічається в літературі. Однак різні дослідники мають і спільні думки на цю проблему. Досить фахово, на нашу думку, суть питання підсумував відомий дорадянський релігієзнавець М.Колодний. У колективній праці "Історії релігії в Україні" в частині тексту, написаному ним, зазначається: "Позаяк християнство, по суті не дало нашим предкам свого розуміння поточного життя, навколишнього

природного середовища, господарської діяльності, то народ сприймав його через культ традиційних божеств, котрі поступово замінили з тими самими функціями, але вже з новими іменами християнські покровителі... І хоча усталені за часів язичества обряди вже не виконують свого магічного призначення і мають часто розважально-ігрові функції, без них релігійність вважається невиповненою, незначущою"¹⁷¹. Ці слова, на нашу думку, найкраще відбивають роль язичницьких елементів в сучасному духовному житті населення України ХХ століття.

Особливістю релігійної свідомості 1940-х–80-х років було включення в релігійну свідомість деяких елементів з життя та ідеології радянського суспільства. Свідомість багатьох віруючих була складним конгломератом ідей, в яких релігійний світогляд переплітався з радянською ідеологією й окремими атеїстичними постулатами. Як відзначається в книзі А. Єришева "Досвід соціологічних досліджень релігійності": "Це химерне переплетення протилежних ідей проявляється, головним чином, у поведінці віруючих. З одного боку, він не проти комунізму і сам бере участь в його будівництві, з другого – він прагне пояснити цю участь суто релігійними мотивами"¹⁷². Віра в земний рай у свідомості окремих віруючих часто асоціювалася з комунізмом. Дані погляди формувались і духовенством, яке намагалося поліпшити стосунки з радянською владою і під її тиском. В 1947 році в баптистському журналі "Братский вестник" писалося: "Багато ясних висловів самого Христа і його апостолів говорять про те, що принципи покладені в основу Жовтневої революції, близькі словам і вченню Христа і його апостолів"¹⁷³. В цій же статті зазначалося: "Господь наш, який керує народами і царствами, на місце тюрми народів – царської Росії – поставив славний радянський лад"¹⁷⁴. Кожне з цих тверджень підкріплювалося кількома цитатами з Біблії.

Окремі священники навіть закликали віруючих до підтримки ідей комунізму, оскільки вони на їхню думку співпадали з мріями Христа. Зокрема, священник Белінський з Дрогобича говорив: "Християнство і комунізм – одне і те ж, Ісус Христос мріяв про це. Він був за те, щоб всі люди були рівними, жили як брати, щасливі, в достатку. Програма комуністів втілила всі мрії Христа". В одній з проповідей священника Жарого (Житомирська область) говорилося: "Комунізм побудований з основ всього християнського вчення, тому що вся система, весь кістяк, вся основа комунізму – християнство"¹⁷⁵. Настоятель Воскресенської церкви в м. Чернігові 24 лютого 1964 р. в бесіді з уповноваженим зазначив, що суспільне улаштування біблійського періоду співпадало з улаштуванням комуністичного суспільства, що будувалося, тому Церква закликає "використовувати ідеї комуністичного суспільства"¹⁷⁶. Про спроби навіювання віруючим думок про тотожність комуністичної

ідеології з релігійною, здійснювані духовенством в першій половині 1960-х рр., заявляв й уповноважений РС РПЦ по Житомирській області¹⁷⁷. Заяв духовенства та чиновників подібного типу ми можемо зустріти десятки.

Слід відзначити, що ці заяви не означали, що священники вірили в те, що говорили (вони могли і не вірити), а швидше те, що вони таким чином намагалися довести радянській владі, що релігія і вони самі не є шкідливі для радянського суспільства. Однак їх висловлювання не зовсім узгоджувалися з тим, що про це говорило керівництво РПЦ (незважаючи на їх лояльні декларації щодо радянської влади і компартійних лідерів, які інколи переходили межі допустимості з точки зору християнського віровчення). З приводу сумісності комунізму і християнства патріарх РПЦ Алексій висловив наступне: "Християнська релігія і комунізм повністю різні категорії. Християнська релігія встановлена Христом-спасителем, який створив Церкву, а не державу. Силою внутрішнього закону християнська релігія упорядковує внутрішнє і зовнішнє життя людей. Держава має свої правила і силою зовнішнього закону зберігає в порядку суспільне життя держави. Тому говорити про сумісність чи несумісність християнської релігії з тією чи іншою формою державного устрою – значить порівнювати, змішувати поняття не сумісні"¹⁷⁸.

Слова патріарха Алексія вказують на те, що слова окремих священників, процитовані вище, не витікають з суті християнського віровчення, а були викликані змінами суспільного життя. Однак, слід відзначити, що богослов'я теж зазнавало певної еволюції від соціально-політичного індиферентизму до виправдання активної участі в соціальному житті радянського суспільства. Ця участь повинна була здійснюватися з позицій прийняття соціалістичних ідей, проте не з позицій християнського соціалізму, а лівого християнства. Ряд дослідників цього процесу, зокрема В. Танчер, вважають, що перехід православного богослов'я на позиції лівого християнства відбувся в середині 1960-х років¹⁷⁹.

В пізніший період – в 1970-і – 80-і рр. подібна тенденція – тлумачення співзвучності комуністичних та євангельських ідей спостерігалася і з боку найвищого керівництва РПЦ. Патріарший місцеблюстител (пізніше патріарх Московський і всієї Русі) Пімен у своїй доповіді на Помісному соборі (травень 1971 р.) зазначав: "Жовтнева революція оновила все єство життя нашого народу... і ми, церковнослужителі, разом з усіма нашими співвітчизниками відчуваємо глибоке задоволення, що всі ці починання співзвучні євангельським ідеалам"¹⁸⁰. Це зовсім не означало, що все духовенство підтримувало подібні погляди. На тому ж Соборі знайшлася група ієрархів (6–7 чол.), які, спираючися на підтримку зарубіжних ієрархів, бажали, щоб на Соборі

тією чи іншою мірою проявилася опозиційність духовенства щодо політики радянської влади¹⁸¹. Проте останні в РПЦ були в меншості.

Вислови про пов'язаність християнських ідей з комуністичними належать і духовенству інших конфесій. Про те, що окремі комуністичні ідеї запозичені з Біблії, зокрема про працю, заявляли і равини. Так, одеський равин Шварц в 1963 р. в одній із своїх проповідей в синагозі заявив, що Тора виховує людей в дусі морального кодексу будівників комунізму¹⁸². Подібні висловлювання виражало переважно духовенство тих конфесій, яким було офіційно дозволено існувати в радянській державі. Для священнослужителів, нелегально діючих релігійних течій такі слова були винятком.

Ще більш глибоким проникнення ідей щодо подібності комунізму і християнства спостерігалось серед багатьох пересічних віруючих, не лише православних, а й послідовників інших конфесій. Під час соціологічних досліджень у Чернівецькій області членам релігійних організацій закритого типу було задано запитання, що віруючий бачить спільного між комуністичним і християнським віровченням. 18,5% віруючих (92 чол.) заявили, що комуністичне вчення й християнське – це одне й те ж; 13,5% (67 чол.) вважали, що комунізм і християнство – незалежні, співіснують вони самостійно, позитивні сторони є як у першому, так і в другому; 9,7% (48 чол.) зазначили, що комуністичне вчення протилежне християнському, нічого спільного між ними немає і не може бути. Більшість віруючих (58,3% – 289 чол.¹⁸³) дали невиразні й ухильні відповіді, очевидно, боячись сказати те, що вони думають.

Окремі віруючі – п'ятидесятники з с.Тур'я Бистра (Закарпаття) заявили: "Комунізм – то буде таке життя, про яке і ми мріємо" (К-уб М.В.), "Комунізм треба будувати, бо то буде краще життя" (Г-ий Й.П.)¹⁸⁴. Близькі думки, хоч і дещо змінені, висловили і свідки Єгови із с.Рівне Закарпатської області: "Комунізм – це добре, це, може, те чого хоче Бог, але люди не прагнуть у ньому духовної досконалості" (Т-ша Є.Й.), "Мета у нас одна, але шляхи її досягнення різні" (Б-сі Б.І.)¹⁸⁵. У свідомості віруючих, насамперед членів протестантських релігійних організацій закритого типу, християнські ідеї та моральні установки інколи зливалися з радянськими з тією відмінністю, що вони не визнавали атеїстичних аспектів комуністичної ідеології¹⁸⁶.

Злиття релігійної та радянської ідеології часто спостерігалось в свідомості віруючих дітей. Підліток 13–14 років, що знаходився в церкві селища Пісочин Харківської області на Пасху (1963 р.) сказав: "В школі я піонер, а в церкві – віруючий. Я вірю в бога і тому сповідаюсь в церкві"¹⁸⁷. Для багатьох дітей, чие виховання здійснювалося одночасно під впливом двох світоглядів, не існувало конфронтації між релігійними і радянськими атеїстичними цінностями.

Слід відзначити, що радянська ідеологія у 1940 – 80-і роки до певної міри виконувала функції релігії. Виявлялись подібні тенденції почали одразу ж після захоплення влади більшовиками. На захоплення релігійної ніші комуністичною ідеологією вказували ряд філософів, учених та політичних діячів. В.Ленін ще в 1909 р. у своїй праці "Про ставлення робітничої партії до релігії" висловив наступні слова: "Положення: "соціалізм є релігія" – для одних є форма переходу від релігії до соціалізму, для інших – від соціалізму до релігії"¹⁸⁸. Він вважав, що засуджувати членів соціал-демократичної партії за заяву "соціалізм є моя релігія" і проповідь поглядів, що відповідають цій заяві, не можна осуджувати. Він зазначав: "Відступ від марксизму (а значить і від соціалізму) тут безперечний, але значення цього відступу, його, так би мовити, питома вага, можуть бути різні в різній обстановці"¹⁸⁹. Дані слова були висловлені на захист соціал-демократів, які часто вели пропаганду в релігійному середовищі і цитували Біблію.

Український філософ А.Річинський зазначав: "Релігійний характер більшовизму полягає в домаганні вірити в комунізм, вірити в те, що людство осягне спасіння, тільки відкинувши будь-яку релігію, механізуючи людину й людське життя на всіх ділянках культури, політики й економіки та усунувши будь-яку гадку про духовну містичну сторону життя. Є це *materialismus militans* – воюючий матеріалізм (термін Плеханова), який обіцяє спасіння і рай у вселюдському "муравлиську..."¹⁹⁰. Він вказує, що всяка релігія обіцяє спасіння, але також вимагала облаштувати своє життя згідно неї. Таким безкомпромісним світоглядом, який вимагає безумовного послуху своїм приписам і жадає "чистоти віри" (ліквідації іншої віри) є і більшовицький матеріалізм¹⁹¹. Річинський вважав, що "максималізм і апокаліпсизм релігійної думки будуть штовхати росіян на крайні рішення"¹⁹².

М.Бердяєв писав: „Людина є релігійна тварина і, коли вона відкидає істинного, єдиного Бога, вона створює собі фальшивих богів, ідолів і кумирів і поклоняється їм"¹⁹³. В іншій праці російський філософ зазначав, що марксизм є "релігією в атеїстичному одязі", де пролетаріат займає місце земного Бога, а сама ідеологія претендує на місію спасіння людства¹⁹⁴. С. Булгаков наголошував, що непримиренність соціалізму до релігії криється в його бажанні самому стати релігією та витіснити іншу. Економічні закони поставили в марксизмі як Божественний промисел¹⁹⁵. Вже сучасний дослідник А.Артем'єв, даючи характеристику процесам радянської секуляризації, відзначав: "По суті, виникла свого роду "примусова" секулярність, що являла собою деяку подобу свого антипода – примусової, уніфікованої релігійності, що переважала в умовах феодального ладу"¹⁹⁶. Таким чином ми бачимо, що в умовах поборювання релігії і насадження атеїстичного світогляду, народжувалася нова – псевдорелігійна система.

М.Еліаде писав, що ще К.Маркс використав один із самих есхатологічних міфів середземноморсько-азіатського світу – міф про справедливого героя-спокутника, поставивши на його місце пролетаріат, страждання якого змінило онтологічний світовий статус. „...Марксове безкласове суспільство і, як наслідок цього, зникнення історичного напруження, – не що інше, – зазначав він, – як міф про золоту добу, яка згідно багатьох традицій є і початком і кінцем історії. Маркс збагатив цей міф елементами месіанської та іудейсько-християнської ідеології: з одного боку, сотеріологічна функція і профетична роль пролетаріату, з іншого боку, останній і рішучий бій між Добром і Злом, який легко зрівняти з апокаліптичним конфліктом між Христом й Антихристом, який закінчується перемогою першого. Знаменно, що Маркс поділяє есхатологічну надію на абсолютний кінець історії...”¹⁹⁷ Після 1930-х років, коли народу було показано, до чого можуть призвести шляхи інакомислення, радянська ідеологія зайняла місце релігійної, витіснивши останню з багатьох сфер. Світогляд багатьох радянських людей, щиро відданих "будівництву комунізму" в багатьох аспектах нагадував релігійний фанатизм. Для того ж, щоб комуністична ідеологія частково зайняла нішу релігії потрібно було лише підірвати або знищити міць релігійних інституцій.

Власне кажучи, часткове зайняття цієї ніші виявилось зовсім неважкою справою. К.Юнг відзначав: „...Існує потреба відшукати якого-небудь героя, до якого можна доторкнутися, досконалого мудреця, вождя і батька, тобто фігуру, яка має безперечний авторитет, щоб з превеликим запалом спорудити хоча б іграшковий храм і курити там благовоння ідолам. Це не тільки жалюгідна глупота підспівувачів, позбавлених власної думки, але і психологічний закон природи...”¹⁹⁸. В іншій своїй праці він писав: „Будь-хто, хто колись відрікся від свого одвічного права на свободу і обов’язок індивідуальної відповідальності, цілком підкорившись колективній вірі буде наполегливо за неї чіплятися. І більше того, він буде з точно такою ж вірою, так же бездумно марширувати в зворотному напрямку, якщо йому нав’яжуть іншу, зовнішньо більш „привабливу” віру”¹⁹⁹. Вчений як приклад наводить гітлерівську Німеччину.

В точці зору цих філософів і вчених був здоровий глузд, а не просто бажання покритикувати радянський лад. Адже радянська ідеологія створила своїх “святих” – К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна, свої "Святі писання" – твори класиків марксизму та ленінізму та радянські догми, відхід від яких піддавався нещадній критиці та репресіям (подібно боротьбі з ересями), відбувалася сакралізація вибраного народу – радянського.

Для життя секуляризованого суспільства, де релігія була оголошена пережитком суспільства, важливо було заповнити духовну

нішу. Це заповнення певною мірою здійснювалося через реміфологізацію. Джерело її було “незадоволена потреба в цілісному погляді на світ”²⁰⁰, який раніше формувала релігія. А оскільки ця потреба залишалась незадоволеною, необхідно було створити якийсь міф чи “власну релігію”, в якій перемішувалися різні символи й уявлення або реальні події. Типовим таким міфом ставали легенди про всеильну Радянську державу та Комуністичну партію, здатну потурбуватися про громадян СРСР, про “мудрих вождів” В. Леніна та Й. Сталіна, які можуть вирішити всі проблеми. За правління Сталіна марксистсько-ленінська ідеологія була перетворена в світогляд, який давав пояснення всьому. Спочатку це відбулося шляхом видання серії канонічних радянських текстів.

Сучасний український дослідник масової свідомості Я.Любимий пов’язує утвердження в період сталінізму міфу про історичну місію комунізму, а визначеність існуючого політичного режиму тим, що в Росії впродовж тривалого періоду функціонували міфи про праведність православ’я, особливу месіанську долю російського народу²⁰¹. Очевидно, що ментальні стереотипи певним чином функціонували і в створенні нової радянської міфології.

Комуністичний режим використовував для вкорінення своєї ідеології в масах давно відпрацьовані в історії дії в цьому напрямку. Західний історик Дойчер писав, що навіть процедура поховання, бальзамування Леніна як єгипетського фараона була направлена на формування нового культу. Ця церемонія „була розрахована на те, щоб заворожити уми народу і щоб навіяти йому палке почуття щодо нового ленінського культу. Так само було і з мавзолеєм на Червоній площі, в якому було поміщене тіло Леніна”. Муміфікація була засобом боротьби із зникненням його образу й підтримання існування цього образу в умах людей назавжди. В подальшому відбувається обоження Леніна як Бога, а радянське суспільство перетворюється в квазірелігійне²⁰².

Радянська система у 1940 – 80-і рр. активно впроваджувала в життя і свої обряди, які повинні були замінити релігійні. Це стосується як обрядів життєвого циклу (при народженні, одруженні та похоронах), так й обрядів, пов’язаних з певними сезонами (Новим роком, жнивими).

Замість релігійних свят вводилися радянські, які на офіційному рівні святкувалися з великою помпезністю, поклонінням вождям. Для прикладу можна взяти святкування річниць Жовтневої революції. Школярі, студенти, робітники, службовці та інші категорії населення зобов’язані були брати участь в демонстраціях. Учасники цих дійств несли портрети вождів та плакати, які прославляли Комуністичну

партію. Тут ми бачимо, що на зміну релігійному приходило світське, що починало виконувати сакральні функції.

Специфікою радянської обрядовості досліджуваного періоду було використання язичницьких реліктів або нашарування радянських обрядів на свята та обряди язичницького походження. Для прикладу можна взяти офіційне святкування Купала. Так, в селищі Новоархангельську Кіровоградської області готувалися до свята задалегідь: „Оргкомітет складав план. До роботи залучають художників, масовиків, учителів, музикантів. Гарно оформляють автомашини, виготовляють гойдалки, човни, казкові містки”²⁰³. Ще з кінця 50-х – початку 1960-х рр. в УРСР здійснювалася спроба відродити масницю. Під назвою „Проводи зими” вона поширювалася в багатьох регіонах. Так, в Жовтневому районі Кривого Рогу в 1967 р. на це свято зібрали близько 40 тис. людей²⁰⁴. Радянізувалися колядки та щедрівки, співи яких практикувалися в будинках культури, трансливалися по телебаченню. Таким чином, ми бачимо як радянська влада запозичувала в християнської релігії її ж засоби для насадження своєї атеїстичної віри – віри у відсутність Бога, – використовуючи для цього, як і Церква в минулому, багато язичницьких традицій.

Атеїстична переконаність значної кількості громадян радянського Союзу в досліджуваній період нагадувала в багатьох відношеннях релігійний фанатизм. Та ж абсолютизація віри, яка однак спрямована була не на Бога, а на ствердження його відсутності. Така ж нетерпимість до поглядів інших людей, які протирічили цій вірі. Таке ж бажання утверджувати свою віру різними способами. Для атеїстичної переконаності притаманні такі ж елементи, які можна застосувати до релігійної віри.

А.Колодний виділяв такі структурні елементи першої, як атеїстичне світорозуміння, емоційно-чуттєвий світ атеїста, атеїстична націленість й атеїстична діяльність як засіб вираження переконаності атеїста²⁰⁵.

Дослідники по-різному кваліфікували псевдорелігійність радянської ідеології. С.Московічі, французький соціальний психолог, визначає ідеологічні системи, що постають на місці справжніх релігій як світські релігії. Останні не передбачають ні Бога, ні життя після смерті; їх послідовниками можуть бути й атеїсти. Дії світських релігій включали в себе „приступ безумства віри”, описаної Золя в „Жерміналі”. „Вони містять в собі догму, священні тексти, якими керуються, та героїв в якості святих. Більш того, така світська релігія точно відповідає певним психологічним потребам – потребі в певності, регресії індивідів у масі і так далі – і нічому іншому... Вона не покладається на втручання, навіть приховане, божественної істоти в людські справи. Якраз навпаки, вона вважає себе чимось – природою, історією, батьківщиною, індустрією і так далі, – що, як вважається,

об'єктивно впливає на нашу долю. Головне, її вважають здатною мобілізувати людей, звертаючись до їх відданості цінностям – свободі, справедливості, революції і т.д. ...²⁰⁶.

Світська релігія мала різні функції. По-перше, вона створювала єдину картину світу; по-друге, гармонізувала відносини між людиною і суспільством, примиряючи в ньому соціальні й антисоціальні тенденції; по-третє, приховувала таємницю²⁰⁷. Так, марксистська ідеологія запропонувала світогляд, де кожна проблема мала своє вирішення, вона створила універсальні принципи – боротьбу класів тощо. Водночас, марксистська ідеологія звужувала можливості вибору та адаптації, нав'язуючи подібні шляхи до досягнення щастя, і захищала індивіда від страждань. Всі ці вище згадані аспекти втілювалися в житті радянського суспільства, де марксистська ідеологія стала офіційною.

Культ особистості в СРСР, який встановився ще в міжвоєнні роки, нагадував класичні релігії. Це визнавали й самі радянські вожді. М.Хрущов зазначав: „Культ особистості дещо нагадує релігію”²⁰⁸ і „Я віддав би справедливість Сталіну в одному: він завоював наш розум і тіло не клинком. Ні, він володів надзвичайними здібностями підкоряти людей і маніпулювати ними – що є якістю, важливою і необхідною великому вождю”²⁰⁹. Сталін, який був вождем нації, партії, присвоїв всі титули та привілеї обожествленого батька.

Ряд вчених, філософів вказували на спорідненість радянської ідеології з первісними релігіями. Так, Е.Фромм стверджував, що радянській системі був притаманний тотемізм, оскільки людина, яка присвятила себе винятково служінню державі або партії і державно-партійні інтереси вважала єдиним критерієм істинності чи цінності, для якої прапор як символ її групи був священним, сповідувала кланову релігію і поклонялася тотему, хоча їй ця релігія могла уявлятися повністю раціональною системою. Тому, якщо ми хочемо зрозуміти, яким чином фашизм чи сталінізм заволоділи умами мільйонів людей, нам необхідно розглянути тотемістичні релігійні аспекти їх систем орієнтації²¹⁰. Засновники марксистсько-ленінської ідеології, бажаючи відірвати народ з „тенет релігії”, заганяли його в інші „релігійні” чи псевдо-релігійні тенета, які для свідомості людини часто виявлялися згубними в сенсі розкриття людської особистості.

З цього приводу М.Еліаде писав: „По суті, безкарно переступити рівень архетипів і повторення можна лише прийнявши філософію свободи, яка не виключає бога. Втім, якраз це і підтвердилося, коли рівень архетипів і повторення був вперше перевершений іудео-християнством, яке ввело в релігійний досвід нову категорію – віру. Не варто забувати, що якщо віра Авраама визначається тим, що для бога все можливо, християнська віра проголошує, що все можливо також для людини... (в результаті віри – прим. Б.П.М.). ...Вона являє собою нову

формулу співучасті людини в творінні, першу, а також і єдину з того часу, як був перевершений традиційний рівень архетипів і повторення. Тільки така свобода (не говорячи про її сотеріологічний, й отже релігійне – в прямому сенсі цього слова – значення) здатна захистити сучасну людину від жаху історії, а саме свобода, яка бере початок і знаходить свою гарантію і підтримку в бозі²¹¹. Тобто М.Еліаде вважав, що людина яка вийшла з рівня архетипів і повторень, може захиститися від надломів свідомості лише за допомогою віри в Бога.

Крім залишків язичництва та елементів марксистської ідеології в релігійній свідомості багатьох віруючих були присутні інші складові. Російські дослідники С.Філатов та Р.Лункін, характеризуючи сучасну релігійність росіян, зазначали, що важливим світоглядним елементом релігійної свідомості громадян є псевдонаукові ідеології, які легко інтегруються в примітивні ідейні конструкції. Найбільш помітними серед них є віра в НЛО, снігову людину та контакти із космічними цивілізаціями²¹². Подібне можна сказати й про досліджувану добу, особливо період 1960 – 80-х рр. – коли відбувалося в СРСР підкорення космосу. Значну роль у формуванні подібної ідеології відігравали науково-фантастичні твори. Як нині, так і тоді серед представників інтелігенції популяризувалися примітивізовані варіанти буддизму, індуїзму, йоги.

Можна також говорити, що для періоду 1940–80-х рр. був притаманний повний рух у виробленні індивідуальних релігійних переконань, що притаманно було для всього світу. Відомий зарубіжний психолог В. Франкл писав: "...що людство рухається не до універсальної, а до особистої, персоніфікованої релігійності, за допомогою якої людина зможе спілкуватися з Богом своєю власною інтимною мовою. Це не означало, що не буде загальних ритуалів і символів"²¹³. Вчений проводить аналогію з лінгвістикою: існує багато мов, які об'єднує один алфавіт.

Свою специфіку в релігійність вкладав і формування споживацьких поглядів, характерних для суспільств, де матеріальні цінності ставляться в основу розвитку цивілізації. Е.Фромм у своїй роботі „Психоаналіз і релігія” писав: „Яке становище релігії в сучасному західному суспільстві?... В нашій культурі монотеїстична релігія, а також атеїстична й агностичні філософії являють собою ще тонший сплав з релігіями, в багатьох відношеннях більш „примітивними” ніж релігія індіанців. Являючи собою чисте ідолопоклонство, вони ще більш несумісні з основними монотеїстичними вченнями. Культ сили, успіху і влади ринку – це сьогодні могутня колективна форма сучасного ідолопоклонства”²¹⁴. Очевидно, що в радянському суспільстві подібні процеси не досягнули таких масштабів, однак вони теж набирали свою міць.

Підсумовуючи сказане вище, зазначимо, що в Україні у 1940-і – 80-і рр. релігійний світогляд більшості віруючих, що належали до християнських конфесій, і насамперед РПЦ, зазнавав впливу як з боку християнського віровчення, так і з боку залишків язичницьких вірувань, радянської комуністичної ідеології та ідей, пов'язаних з науково-технічним прогресом. Очевидно, що останні дві складові були менш впливовими, ніж дві перших. Рештки язичницьких вірувань спостерігалися в особливостях святкування віруючими свят, особливо таких як Різдво, Трійця, Івана Купала, Новий (Старий) рік та ін. В народі продовжувала функціонувати віра в різного роду надприродну силу язичницького походження. Залишки язичницького світогляду продовжувала зберігатися у текстах магічних замовлянь, легендах, казках тощо. Найбільше язичницькі релікти були представлені на рівні буденної релігійної свідомості віруючих, що належали до релігійних організацій відкритого типу – Церков, і значно менше серед віруючих, членів релігійних організацій закритого типу, які радянські дослідники найчастіше називали сектами. Релігійна поведінка православних віруючих, яка здійснювалася під впливом звичаїв, традицій, пов'язаних з прадавнім язичницьким світоглядом, оцінювалася дослідниками та окремими духовними особами як “неправославна”, така, що суперечить православному віровченню.

Релігійна свідомість віруючих включала також елементи з комуністичної ідеології. Окремі радянські ідеї й атрибути виконували функції релігійних. Ряд вчених та філософів кваліфікували радянську ідеологію як „релігійну” чи псевдорелігійну. Мало місце включення в релігійну свідомість віруючих і псевдонаукових ідей. Спостерігалася тенденція до формування індивідуальних релігійних переконань.

¹ Моця О., Ричка В. Київська Русь: від язичництва до християнства. – К.: Глобус, 1996. – 224 с.

² Келембетова В.Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – 191 с.

³ Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – К.: Наук. думка, 1978. – 191 с.; його ж. Українці в сім'ї європейській: Звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця, 2004. – 248 с.

⁴ Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – 176 с.

⁵ Скуратівський В. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – 734 с.; його ж. Український народний календар. – К.: Техніка, 2003. – 384 с.

⁶ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. Пер. з рос. – К.: Довіра, 1993. – С.41-42.

⁷ Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Х.: Фоліо, 2005. – С.7.

- ⁸ Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. – М.: «Инвест – ППП», 1995. – С.164.
- ⁹ Там само.
- ¹⁰ Там само. – С.171.
- ¹¹ Дей О. Величальні пісні українського народу // Колядки та щедрівки / Упоряд., передм. та прим. О.Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С.20.
- ¹² Там само. – С.20-21.
- ¹³ Там само. – С.20.
- ¹⁴ Дооктябрьская "Правда" об искусстве и литературе. – М., 1937. – С.34; Див. також: Дей О. Величальні пісні українського народу. – С.20.
- ¹⁵ Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу. – Чернівці: Рута, 2004. – С.181-182.
- ¹⁶ Москалец В.П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С.68.
- ¹⁷ Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич / Пер. з англ.. – К.: Альтернативи, 1999. – С.359-360.
- ¹⁸ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – С.93.
- ¹⁹ Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – К.: Наук. думка, 1978. – С.26-28.
- ²⁰ Там само. – С.30.
- ²¹ Від Пилипівки до Говіння: звичаї, традиції, колядки, щедрівки зимового циклу, які записав упродовж 1975 – 2003 років Микола Савчук у селі Великому Ключеві Коломийського району Івано-Франківської області. – Коломия: Вік, 2003. – С.17.
- ²² Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України (далі – НА ІМФЕ). – Ф.14-5. – Спр.508. – Блокнот №1. – Арк.14.
- ²³ Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С.45-46.
- ²⁴ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований). – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – С.38.
- ²⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С.307.
- ²⁶ Носова Г.А. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. – Вып. 3. – М., 1967. – С.162.
- ²⁷ Цит. за: Яківчук А. З роси і з води: Оповіді про народні традиційні свята. – Чернівці: Місто, 2003. – С.34.
- ²⁸ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: Звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця, 2004. – С.150.
- ²⁹ Там само. – С.116.
- ³⁰ Там само. – С.97; його ж. Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка" (з історії народних масовок). – Опішне, 1995. – С.90.
- ³¹ Записано П.Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.

- ³² Іваннікова Л. Сонце // Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – С.88
- ³³ Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. – Львів, 1910. – С.68; Дей О. Величальні пісні українського народу // Українська народна творчість: Колядки та шедрівки / Упоряд., передм і прим. О.Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С.19.
- ³⁴ Див. НА ІМФЕ. – Ф.14-3. – Од. зб.1302. – Арк.6.
- ³⁵ Записано П.Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ³⁶ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. Пер. с англ. и фр. – М.: Прогресс, 1987. – С.93.
- ³⁷ Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С.57.
- ³⁸ НА ІМФЕ. – Ф.14-3. – Од. зб.1302. – Арк.4.
- ³⁹ Там само.
- ⁴⁰ Там само. – Арк.5.
- ⁴¹ Там само.
- ⁴² Там само. – Ф.14-5. – Од. зб.506. – Блокнот №1. – Арк.32.
- ⁴³ Там само. – Од. зб.505. – Блокнот №5. – Арк.228.
- ⁴⁴ Кожолянко Г.К. Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців: Різдво–Коляда, Новий рік, Водохрещення. – Чернівці: Рута, 2001. – С.35.
- ⁴⁵ Великдень в Україні: Нариси про Великодні свята з народними піснями. – К.: Музична Україна, 1993. – С.4.
- ⁴⁶ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн.ІІ. – Т.3-4. – К.: Обереги, 1994. – С.28.
- ⁴⁷ Там само. – С.29-30.
- ⁴⁸ Там само. – С.28.
- ⁴⁹ Скуратівський В. Український народний календар. – С.47.
- ⁵⁰ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн.ІІ. – Т.3-4. – С.79.
- ⁵¹ Українець А. Бджільництво на Рівненському Поліссі: До характеристики сучасного стану // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип.2. – Рівне: Перспективи, 2002. – С.49.
- ⁵² Гарилюк О. Побут і релігія. – К.: Політвидав України, 1968. – С.190.
- ⁵³ Народні обряди Поліського краю: Зібрані та записані Н.К.Шушпан. – К.: Ніка-Центр, 2003. – С.8.
- ⁵⁴ Скуратівський В.Т. Покуть. – К.: Довіра, 1992. – С.157-162; Сапіга В.К. Українські народні свята та звичаї / Т-во "Знання України". – К., 1993. – С.67.
- ⁵⁵ Сапіга В.К. Назв. праця. – С.67.
- ⁵⁶ Там само. – С.59.
- ⁵⁷ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – С.276.
- ⁵⁸ Сапіга В.К. Назв. праця. – С.73-75.
- ⁵⁹ Іваннікова Л. Символіка світотворення // Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – С.34.

- ⁶⁰ Климець Ю.Д. Купальська обрядовість на Україні. – К.: Наук. думка, 1990. – С.22.
- ⁶¹ Записано П.Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ⁶² Записано П.Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ⁶³ НА ІМФЕ . – Ф.14-3. – Од. зб.1111. – Зошит №1. – Арк.1зв.
- ⁶⁴ Решетинський В. Обережно: окультизм // Церковна православна газета. – 2006. – вересень. – № 18. – С.15.
- ⁶⁵ Григулевич І.Р. Папство век ХХ. – М.: Политиздат, 1978. – С.269.
- ⁶⁶ Серафим (Шолохов), чернець. Нерозумне благочестя: Чи можна різати кавун 11 вересня? // Церковна православна газета. – 2006. – вересень. – № 18. – С.15.
- ⁶⁷ Там само.
- ⁶⁸ НА ІМФЕ . – Ф.14-5. – Од.зб.451. – Блокнот №3. – Арк.76.
- ⁶⁹ Там само. – Од. зб.448. – Зошит №3. – Арк.134.
- ⁷⁰ Там само. – Ф.14-3. – Од.зб.383. – Арк.180зв.
- ⁷¹ Там само. – Ф.14-5. – Од. зб.449. – Зошит №1. – Арк.21.
- ⁷² Дарманський П. Обряд у житті народу. – К.: Політвидав України, 1974. – С.84.
- ⁷³ Мухина В.В. Родильно-крестильна обрядність у приазовських греків (по матеріалах польових досліджень в Старобешевському і Тельмановському районах Донецької області України в 1993 г. // Україна – Греція: Історія та сучасність: Тези ІІ міжнар. наук. конф. Київ, 22 – 24 лютого 1995 р. – К., 1995. – С.159.
- ⁷⁴ Задорожнюк Н. Обрядова творчість болгар України // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки: Зб. наук. праць. – Вип.7. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1998. – С.159.
- ⁷⁵ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця. – С.54.
- ⁷⁶ Там само.
- ⁷⁷ Там само. – С.55.
- ⁷⁸ НА ІМФЕ . – Ф.14-3. – Од. зб.429. – Зошит VII – Арк.96.
- ⁷⁹ Там само. – Арк.103зв.–104.
- ⁸⁰ Див.: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. – М.: Лабиринт, 2004. – С.120-123.
- ⁸¹ Келембетова В.Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічні дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С.116.
- ⁸² Козяр С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. – Хмельницький, 2000. – С.66-67.
- ⁸³ В окремих регіонах кануном називали мед, що варили до храмового свята, в інших – обрядово-поминальну їжу та власне поминки. Див.: Келембетова В.Ю. Назв. праця. – С.167.
- ⁸⁴ Келембетова В.Ю. Назв. праця. – С.117.
- ⁸⁵ Там само. – С.118.
- ⁸⁶ Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С.51-52.

- ⁸⁷ Записано П.Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ⁸⁸ Кара-Васильєва Т. Писанка – культурний символ України // Матеріали наук. практ. конф. "Писанка – символ України" з Міжнародного з'їзду писанкарів 2–7 вересня 1992 р. – К., 1993. – С.11.
- ⁸⁹ Там само.
- ⁹⁰ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С.404.
- ⁹¹ НА ІМФЕ . – Ф.14-3. – Од. зб.1112. – Зошит VII. – Арк.81зв.
- ⁹² Хрін Н.Й., Брошко Л.Л. Невичерпне джерело мудрості народної. – Нові Нетечинці, 2000. – С.59.
- ⁹³ Словесна магія українців / Упор. В.Фісун. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С.19.
- ⁹⁴ Там само. – С.19-20.
- ⁹⁵ Василенко М. Життя народу й поезія замовлянь // Ви, зорі – зориці: Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М.Г.Василенко, Т.М.Шевчук; Передм. М.Г.Василенка. – К.: Молодь, 1992. – С.7.
- ⁹⁶ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упор. М.Н.Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – С.8.
- ⁹⁷ Там само. – С.10.
- ⁹⁸ Там само. – С.27-28.
- ⁹⁹ Там само. – С.28.
- ¹⁰⁰ Фісун В. Описи лікувальних обрядів з деякими поясненнями // Словесна магія українців / Упор. В.Фісун. – К.: Бібліотека українця. – С.17.
- ¹⁰¹ Див.: Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т.Агапкиной, Е.Е.Левкиевской, А.Л.Топоркова. – М.: Индрик, 2003. – 752 с. та ін.
- ¹⁰² Келембетова В.Ю. Назв. праця. – С.99.
- ¹⁰³ Кураев А. О чудесах и суевериях. – Мариуполь: Рената, 2004. – С.55.
- ¹⁰⁴ НА ІМФЕ . – Ф.14-3. – Од. зб.1035. – Арк.3-21.
- ¹⁰⁵ Там само. – Арк.23-24.
- ¹⁰⁶ Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. – М.: Наука, 1985. – С.148.
- ¹⁰⁷ Там само. – С.159-160.
- ¹⁰⁸ Моссе М. Молитва // Моссе М. Социальные функции священного. – СПб: Евразия, 2000. – С.272.
- ¹⁰⁹ Там само. – С.273.
- ¹¹⁰ НА ІМФЕ . – Ф.14-3. – Од. зб.1112. – Зошит III. – Арк.37.
- ¹¹¹ Таланчук О. Передмова // Українські чари / Упор. О.М.Таланчук. – К.: Либідь, 1994. – С.4.
- ¹¹² Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – С.82.
- ¹¹³ Див.: Там само. – С.82-84.
- ¹¹⁴ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – С.23.
- ¹¹⁵ Давидюк В. Первісна міфологія. – Луцьк: Вежа, 1997. – С.35.

- ¹¹⁶ Там само. – С.37; Його ж. Чи казка справді небилиця. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С.8.
- ¹¹⁷ Поцелуйко А.Б. Загальноіндоєвропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції / Дис... канд. філос. наук / Львівський нац. ун-т ім. І.Франка. – Львів, 2004. – Арк.192.
- ¹¹⁸ Легенди Полісся / Упор. В.Ф.Давидюк. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С.5-7; Золота скриня: народні легенди й перекази з Північної Волині й Західного Полісся / Зібр. і впоряд. В.Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1996. – С.14-16.
- ¹¹⁹ Див.: Міфи України: За кн. Георгія Булашева. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Пер. Ю.Буряка. – К.: Довіра, 2003. – С.20-106.
- ¹²⁰ Див.: Легенди та перекази / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т.Рильського; Упоряд. та прим. А.І.Іоаніді; Вступ. ст. О.І.Дея. – К.: Наук. думка, 1985. – С.39-48.
- ¹²¹ Гнатюк В. Як постав світ. – Львів, 1926. – 119 с.
- ¹²² Як виник світ: легенди, колядки, балади / Зібрав, упоряд. і опрацював В.Сокіл. – Львів: Каменяр, 2001. – 87 с.
- ¹²³ Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. – К.: Наук. думка, 1995. – С.78.
- ¹²⁴ Євшан – зілля: легенди та перекази Поділля / Зібрав та вирядкував П.Медведик. – Львів: Червона калина, 1992. – С.71-72.
- ¹²⁵ Там само. – С.78.
- ¹²⁶ Чорі Ю. Все од Бога: Зб. легенд, переказів та сповідій про монастирі, церкви, каплиці, хрести, дзвони, віру, молитву, душу, Бога в Трійці Святій, Діву Марію, ангелів, апостолів, святих, священнослужителів та їх чудодійність, а також про хворобу й земну людську смерть. – Ужгород: ІВА ПРОФІ, 2005. – С.156-157.
- ¹²⁷ Савур-могила: Легенди і перекази Нижньої Наддніпряниці / Упоряд. і авт. приміт. В.А.Чабаненка. – К.: Дніпро, 1990. – С.20; Січова скарбниця: Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці / Мін-во освіти України. Запорізький держ. ун-т; Упоряд., мовна ред., передне слово і прим. В.Чабаненка. – Запоріжжя, 1999. – С.19.
- ¹²⁸ Див.: Винничук Ю. Легенди Львова. – Львів: Піраміда, 2000. – С.142-147.
- ¹²⁹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – Минск: Харвест, 2003. – С.292.
- ¹³⁰ Коберська (Полелюк) Т.А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм: Автореф. дис... канд. філос. наук / НАН України. Ін-т філософії ім.Г.С.Сковороди. – К., 2003. – С.13.
- ¹³¹ Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – С.45.
- ¹³² Скуратівський В. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – С.88-203.
- ¹³³ Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. – С.55.
- ¹³⁴ Там само. – С.52-53.
- ¹³⁵ Зокрема див.: Кримський А.Ю. „Велесова борода” // Кримський А.Ю. Розвідки, статті та замітки. – К.: Друкарня УАН, 1928. – С.6, 17.
- ¹³⁶ Гейзінга Й. Homo ludens. Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С.162.

- ¹³⁷ Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенди. – С.50.
- ¹³⁸ Там само. – С.56.
- ¹³⁹ Там само. – С.58.
- ¹⁴⁰ Чорі Ю. Жива історія (Сюжетно-тематичний огляд народних легенд, переказів та оповідей). – Мукачєво: Елара, 2000. – С.314.
- ¹⁴¹ Зокрема, див.: Давидюк В. Золота скриня: народні легенди й перекази з Північної Волині й Західного Полісся / Зібр. і впоряд. В.Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1996. – С.59-85 та ін.
- ¹⁴² Див.: Нечиста сила у світогляді українців: Зб. / Упор. та прим. В.П.Фісуна. – К.: Вид-во "Бібліотека українця", 2000. – С.4.
- ¹⁴³ Чорі Ю. Жива історія. – С.309.
- ¹⁴⁴ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській. – С.174.
- ¹⁴⁵ НА ІМФЕ. – Ф.14-3. – Од. зб.383. – Арк.182зв., 184.
- ¹⁴⁶ Українські міфи, демонологія, легенди. / Упоряд. М.К.Дмитренко. – К.: Музична Україна, 1992. – С.76-88, 135-136.
- ¹⁴⁷ Лобовик В.О. Деякі логіко-гносеологічні особливості буденної релігійної свідомості // Питання атеїзму. – Вип.4. – К., 1969. – С.31.
- ¹⁴⁸ Українські міфи, демонологія, легенди. – С.35-46, 132-133.
- ¹⁴⁹ Лобовик Б.О. Буденна релігійна свідомість: Гносеол. аналіз. – К.: Вид-во КДУ, 1971. – С.134.
- ¹⁵⁰ Там само. – С.133-134.
- ¹⁵¹ Келембетова В.Ю. Назв. праця. – С.118.
- ¹⁵² Там само.
- ¹⁵³ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). – С.63.
- ¹⁵⁴ Там само.
- ¹⁵⁵ Див.: Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія: Зб. – Вип.ІІІ (Зарічненський район Рівненської області) / Рівненський держ. ін-т культури та ін. – Рівне, 1998. – С.305.
- ¹⁵⁶ Євшан-зілля: легенди, перекази Поділля. – С.24; Українські міфи, демонологія легенди. – К.: Музична Україна, 1992. – С.126.
- ¹⁵⁷ Дмитренко М. Народні повір'я. – К.: Народознавство, 1997. – С.27.
- ¹⁵⁸ Климець Ю.Д. Назв. праця. – С.92.
- ¹⁵⁹ Василенко Л.И. Магия в наши дни: старое зло или новое благо? // Знание за пределами науки: Сб. ст. – М.: ИФАН, 1990. – С.111.
- ¹⁶⁰ Шахнович М.И. Приметы верные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. – Л.: Лениздат, 1984. – С.62-130.
- ¹⁶¹ Синелина И.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социс. – 2005. – №3. – С.107.
- ¹⁶² Цит. за: Гордиенко Н.С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С.153.
- ¹⁶³ Букин В.Р. На грани веры и неверия: Философско-психологический очерк. – Лениздат, 1974. – С.141.
- ¹⁶⁴ Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления: Социально-психологический анализ. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С.156-157.
- ¹⁶⁵ Там само. – С.157.

- ¹⁶⁶ Сафронов А.Г. Психология религии. – К.: Ника-Центр, 2003. – С.42; його ж. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Х.: ХГАК, 2004. – С.121-122.
- ¹⁶⁷ Там само. – С.42; Там само. – С.122.
- ¹⁶⁸ Там само. – С.43; Там само. – С.123.
- ¹⁶⁹ Носович В. Религия и быт. – М.: Госполитиздат, 1962. – С.69.
- ¹⁷⁰ Сафронов А.Г. Психология религии. религиозные психопрактики в истории культуры. – С.44.
- ¹⁷¹ Історія релігії в Україні / НАН України. Ін-т історії філософії ім.Г.С.Сковороди. Відділення релігієзнавства. – К.: Знання, 1999. – С.579.
- ¹⁷² Єришев А.О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. (Актуальні проблеми атеїстичного виховання). – К.: Наук. думка, 1967. – С.57-58.
- ¹⁷³ Ф.И.Ж. Тридцатая годовщина Великой Октябрьской революции // Братский вестник. – 1947. – № 6. – С.5.
- ¹⁷⁴ Там само. – С.6.
- ¹⁷⁵ Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С.112-113.
- ¹⁷⁶ ЦДАВО України. – Ф.4648. – Оп.1. – Спр.422. – Арк.51.
- ¹⁷⁷ Там само. – Спр.421. – Арк.133.
- ¹⁷⁸ Алексий, патриарх. Слова и речи. – Т.2. – М., 1954. – С.177.
- ¹⁷⁹ Танчер В.К. Религия и современный мир: Проблемы социально-политического модернизма в русском православии. – К.: Знание, 1985. – С.30-31.
- ¹⁸⁰ ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.25. – Спр.663. – Арк.12зв.
- ¹⁸¹ Там само. – Арк.13зв.
- ¹⁸² Шахнович М.И. Закат иудейской религии. – Л.: Лениздат, 1965. – С.235.
- ¹⁸³ Про характер сучасних сектантських вірувань / Ін-т філософії АН УРСР. Відп. ред.: А.О.Єришев, О.С.Онищенко. – К.: Політвидав України, 1988. – С.102.
- ¹⁸⁴ Там само.
- ¹⁸⁵ Там само.
- ¹⁸⁶ Баптизм и баптисты. Социол. очерк / АН БССР. Ин-т философии и права; Ред. М.А.Ленсу, Е.С.Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1969. – С.168.
- ¹⁸⁷ ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.70. – Спр.2527. – Арк.32.
- ¹⁸⁸ Ленін В.И. Повн. збір. тв. Пер. з 5-го рос. вид. – Т.17. – К.: Політвидав України, 1971. – С.396.
- ¹⁸⁹ Там само.
- ¹⁹⁰ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2004. – С.242.
- ¹⁹¹ Там само.
- ¹⁹² Там само. – С.243.
- ¹⁹³ Бердяев М. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С.131.
- ¹⁹⁴ Бердяев Н. Марксизм и религия // Христианство, атеизм, современность. – Париж, 1969. – С.28-38.
- ¹⁹⁵ Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1991. – С.232.

- ¹⁹⁶ Артемьев А.И. Атеизм, религия, личность. – Алма-Ата: Казахстан, 1990. – С.45.
- ¹⁹⁷ Элиаде М. Аспекты мифа. – С.183; Элиаде М. Мифы современного мира // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. / Сост. К.В.Сельченко. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С.10-11.
- ¹⁹⁸ Юнг К.Г. Отношения между „Я” и бессознательным // Юнг К.Г. Очерки по аналитической психологии. – Минск: Харвест, 2003. – С.266.
- ¹⁹⁹ Юнг К.Г. Нераскрытая самость (современность и будущее) // Юнг К.Г. Психика: структура и динамика. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2005. – С.316.
- ²⁰⁰ Автономова Н.С. Миф и хаос // Заблуждающийся разум: Многообразие венаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. – С.53.
- ²⁰¹ Любимый Я.В. Современное массовое сознание, динамика и тенденции развития. – К.: Наук. думка, 1993. – С.103.
- ²⁰² Цит. за: Московичи С. Век толпы: исторический трактат по психологии масс. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. – С.438.
- ²⁰³ Гаврилюк І. Побут і релігія. – К.: Політвидав України, 1968. – С.183.
- ²⁰⁴ Там само. – С.186.
- ²⁰⁵ Колодний А.Н. Атеистическая убежденность личности. – К.: Вища школа, 1983. – С.50-98.
- ²⁰⁶ Московичи С. Век толпы: Исторический трактат по психологии масс. – С.419.
- ²⁰⁷ Там само. – С.420-422.
- ²⁰⁸ Цит. за: Московичи С. Век толпы: Исторический трактат по психологии масс. – С.435.
- ²⁰⁹ Там само. – С.436.
- ²¹⁰ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть: Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или Быть. Пер. с англ. – К.: Ника Центр, 1998. – С.34.
- ²¹¹ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). – С.143.
- ²¹² Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социс. – 2005. – №6. – С.39.
- ²¹³ Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И.Гараджа, Е.Д.Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С.378.
- ²¹⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия. – С.32.