

ТРАНСФОРМАЦІЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ УЯВЛЕНЬ У ТРАДИЦІЙНІЙ КАЛЕНДАРНІЙ ОБРЯДОВІСТІ (історико-етнографічне дослідження на матеріалах Волинського Полісся)

Надія КОВАЛЬЧУК

Увесь комплекс пам'яток матеріальної культури, усна народна творчість переконливо свідчать про взаємодію в українській культурі кількох світоглядів. Не зайве, мабуть, нагадати, що у вступних зауваженнях до студії "Про пожертвування власної дитини", опублікованої 1889 року, видатний український учений М. Драгоманов писав: "Найновіші досліді тої (народної — *Н. К.*) словесності відкрили лише, що так названа "народня душа", або "національний дух", не щось стале, а рухається, стикається з іншими і змінюється, розвивається"¹. Інакше кажучи, притаманні українцям вірування, що впливають зі світоглядних засад наших пращурів, тримаються, власне, на уявленнях про будову світу, рух часу та природну циклічність. Таким чином, ці вірування, набуті емпіричним досвідом кожного наступного покоління, на противагу наднаціональним світовим релігіям, як слушно зауважив дослідник слов'янського світогляду М. Попович, є віруваннями суто етнічними². Нині, коли людство стоїть на порозі нового витка зміни

системи цінностей в умовах глобалізації, особливо гостро постає проблема збереження національної самобутності і насамперед переосмислення вже набутого досвіду. Цю справу, на ґрунті загальнолюдських цінностей.

Спробуємо торкнутися такого складного процесу як мінливість, що її зазнала слов'янська культура на стику двох релігійних систем — язичницької та християнської. Найперше відзначимо: трансформаційні зрушення у народних традиціях стосувалися безпосередньо обрядової сфери. Ці нашарування історичної минувшини найповніше зберегла саме календарна обрядовість.

Як відомо, в основі релігійної системи завжди лежить культ божества, чиє викликання і пошанування й становить сутність календарного свята, де воно, як зазначає В. Топоров, — „часовий відрізок, якому притаманний особливий зв'язок зі сферою сакрального, яка передбачає максимальну причетність до цієї сфери усіх, хто бере участь у святі, що відзначається як певне інституціалізоване дійство”³.

Християнські народні свята накладалися на “священні часи давніх культур”, — такий акт, на думку протоієрея О. Мєня, “св. отці розглядали як свідомий акт Церкви, яка прагнула сполучити елементи цих культур з новим християнським способом життя”⁴. Тут, як і в дохристиянську добу, “певному періодові часу, днєві, тижневі і т.д., приписується той чи інший вплив на природу і побут людей. З’ясування цього впливу і визначення певного проміжку часу і є в народній свідомості ... способом пошанування світлої сили”⁵.

Таким чином, в основі народного календаря фіксуємо нині безсумнівний факт залежності його від календаря християнського. Останній у селянському побуті відповідає прикметам кожного природного сезону.

Варто нагадати, що проблеми поєднання язичницьких та християнських обрядових символів порушуються практично в усіх дослідницьких працях, присвячених календарній обрядовості слов’ян. Це, зокрема, перші аналітичні студії українських та зарубіжних учених ХІХ — поч. ХХ ст. М. Петрова, П. Чубинського, М. Костомарова, І. Срезневського, І. Снегірьова, М. Максимовича, М. Сумцова, Хв. Вовка, О. Кольберга та ін. Розглядові складної структури синтезу двох релігійних систем серйозну увагу приділяли Д. Антонович, І. Огієнко, М. Грушевський, В. Камінський, В. Кравченко, В. Пропп, О. Воропай, І. Березовський, Є. Анічков. Цікаво, що до даної проблеми не перестають виявляти інтерес і сучасні дослідники. Це бачимо у наукових розвідках Р. Кирчева, В. Давидюка, М. Поповича, О. Курочкіна, Ю. Павленка, Ю. Климець, С. та М. Толстих.

Щодо синкретизму християнських і язичницьких елементів у народному календарі, то переважна більшість учених-етнографів вирізняє дві позиції, з яких одна фіксує синтез християнського та язичницького в народних святах календарного циклу, зародження “двоєвір’я” тощо, інша — розглядає це явище як специфічне міфологічне і ритуальне переосмислення обрядовості та ритуалів нової релігії.

Зокрема Іван Огієнко, говорячи про переслідування народного календаря, як залишків поганства, офіційною церквою і владою, наголошує: “І ця старовина поєдналася з новим, і створила міцне двоєвірство... Чимало християнських

Святих увійшло до народного стародавнього календаря, але вони набули собі нового зафарбування й нових сил, згідно з народними потребами. І навпаки. Стародавні Свята і Святі міцно поєдналися з новими, передавши їм усі свої ознаки і сили. Усе це створило т. зв. двоєвір’я... Всі свята тепер — помітне двоєвір’я”⁶.

Відома дослідниця С. Толстая, аналізуючи структуру і семантику народного календаря та звертаючи увагу на синкретизм християнських і язичницьких елементів, констатує: “Тим часом не лише структура і семантика традиційного народного календаря, але в значній мірі його термінологія достатньо далеко лежать від відповідних канонічних форм, демонструючи синкретизм християнського і язичницького елементів, народного (місцевого) і книжного прошарків у традиційній культурі, цікаві способи мовної та культурної адаптації в народному повсякденні термінів і понять християнського календаря”⁷.

Як бачимо, “двоєвір’я” наявне лише при діахронному підході до традиційної народної культури. При синхронно-структурному розгляді маємо усі підстави говорити про цілісність релігійно-міфологічного народного світогляду; про народне одновір’я, яке було притаманне слов’янам⁸.

Цікаві міркування з даного питання зустрічаємо у М. Грушевського: “В початках елементи християнського обряду звертають на себе увагу, оцінюються і приймаються як особливий, сильніший рід магії; але за ним приходять увага і інтерес до постатей і подій християнської легенди та в них заложеної моралі (догма, розуміється, при тім не грає ролі). Так на місці механічного “двоєвір’я”, на котре нарікали старші церковні письменники, проходить більш тісний синкретизм — злиття споріднених елементів одного і другого...”⁹ Б. Греков називав подібний процес “обрусінням” християнства: “...християнізація повільно йшла з міст по селах і, проникаючи в товщу народних мас, зливалась зі старим, звичним плином думок і почуттів. Під пером старих і нових руських книжників це були дві віри, що жили поруч “двоєвір’я”, але в реальному житті цього не було і бути не могло: це була одна синкретична віра, яка становила результат перетворення християнства в руському народному середовищі, інакше — його обрусіння”¹⁰.

Загалом заміна однієї релігійної системи іншою — факт в історії людства не новий. Так, для первісної людини релігія — не “різновид ідеалізму”, а питання життя і смерті. Тобто, самозбереження, протидія невідомим силам і, відповідно, запорука безпеки внутрішньої. Загроза в даному випадку для неї пов’язувалась не лише із зовнішніми силами природи, але й з неконтрольованими психічними силами всередині самої людини. Згодом розвиток інтелекту поступово звужує останні, замінюючи їх раціоналізмом. Відтак відповідні закономірності проєктуються й на світ навколишній. Межа між суб’єктивними переживаннями і об’єктивними предметами встановлюється людиною на значно пізніших щаблях її поступового розвитку. Тобто, релігійна свідомість “проходить складний шлях свого формування від “чуттєво-надчуттєвого” типу надприродного (фетишизм, тотемізм, анімізм і т. д.) через демоністичний тип, провідною ідеєю якого є віра в духів, до теїстичного типу надприродного, в центрі якого перебуває постать Бога”¹¹.

На думку багатьох дослідників, у цьому перебігу релігійних систем простежуються де-що спільні глибинні загальнолюдські цінності — народження, життя та смерть, з природною потребою досягнення безпеки власного життя і добробуту роду. Інша справа, у яких явищах і зовнішніх силах людина тієї чи іншої історичної епохи вбачає загрозу своєму буттю. Власне, цей чинник впливає на визначення цінностей другого порядку. Підкреслимо, що на них безпосередньо орієнтується історичний (етнічний) тип носія традицій.

У людини завжди викликало особливу повагу і пошанування все те в навколишньому світі, що впливало на зміни природи і за чим визнається її сила. Становлення і розвиток культур східних слов’ян, констатував дійсний член Імператорського Російського географічного товариства П. Іващенко, відбувалися залежно від двох спільних категорій умов — етнографічної та історичної: “Умови 1-ї категорії виникли внаслідок безпосереднього спілкування з навколишньою природою, під впливом атмосферних, кліматичних і ґрунтових явищ і сил, та природної свідомості, на якому б низькому щаблі розвитку не перебувала остання. Умови другої категорії, історичної, виникали

услід за минулими подіями в сфері політичній, соціальної і у сфері духовно-морального життя. Взаємодія цих та інших умов, наслідок змішування або ж злиття одних з другими неминує накладати свій відбиток й на релігійний культ”¹².

Записані нами фольклорно-етнографічні матеріали давніх вірувань, що збереглися на Волинському Поліссі¹³, дають підстави відзначити власне пов’язані із культом небесних світил та природними стихіями, зокрема водою, вогнем, землею, деревами та хлібом (переважно як домашнім покровителем). Логічне і підґрунтя культури — уявлення про дуалізм світу, де, як вияв найархаїчнішого, вбачаємо протиставлення, збережене в слов’янському світогляді від індоєвропейської епохи, — небо-земля, народження-смерть.

Аналізуючи обрядові коди християнських і язичницьких (за реконструкцією) свят річного календарного циклу, виявляємо помітну спільність ряду їх структурних складових.

Особливо чітко вирізняються в такому порівнянні предметні символи: яйце, ритуальний хліб, каша (коливо, кутя), рослини, вода, водоймище, вогонь, птахи, коло, жертва, зірка, глибоко зашифровані в християнських атрибутах символи сонця, місяця, землі.

Даний перелік, безперечно, неповний, але символи небесних світил, природних стихій тут чітко представлені як найархаїчніші. Дотриманий і принцип дуалізму: небо, Бог, рай — те, що світле і вгорі, та земля, диявол, пекло — те, що внизу.

Щодо принципу відліку часу, то в християн і сьогодні чимало залишилося від старовини: відлік не датами, а від свята до свята; при виконанні господарських робіт врахування лунарного циклу; сезонність пов’язана з господарською циклічністю; початок свята звечора напередодні, із заходом сонця (відлік добового часу звечора прийшов з давніх віків, коли так починали свій трудовий день пастухи¹⁴).

Синкретизм обрядовості відбувався відповідно до етапів утвердження календарних циклів. Що ж до самого принципу відліку часу та становлення календарних систем, необхідно брати до уваги насамперед той очевидний факт, що початково календарні орієнтири базувалися на господарській сезонності і не були чітко прив’язані до конкретно визначеної

дати¹⁵. Наступні етапи становлення календарних систем (з прив'язкою до астрологічних явищ) також передбачали постійні зв'язання з рухом небесних світил¹⁶. “Календарна система, що включала свята — діапазони, очевидно, не забезпечувала дискретності та повторюваності, тобто строгого датування свят і щорічного повторення цих термінів. Лише в наступному розвитку свята поступово стискалися до календарного дня...”¹⁷

Прийнятий у 325 році для християнського світу юліанський календарний стиль, орієнтований винятково на сонячну циклічність, залишав поза увагою орієнтацію на циклічність лунарну, присутню в народних календарях. Зіставлення нашими пращурами своїх календарних прикмет і спостережень з датами церковного календаря, звірка реальності астрономічних явищ і відповідних прикмет, які відповідали певним датам, зі сполученими з цими датами церквою “календарними” святами, відбувалися лише в період освоєння народом церковного календаря. Саме таким чином імена святих “пов'язувались з поворотними моментами в житті природи”¹⁸. І навпаки, народний календар з його культурною християнською основою мав, за спостереженням К. Копержинського, “дуже багато означених квалітативних відпорних пунктів, де мало не кожен календарний святий, мало не кожен день співвідносяться з певними прикметами та віруваннями господарського значення”¹⁹.

Таким чином, помилки календарної системи (юліанського стилю) через невідповідність природним ритмам викликали похибку, внаслідок якої “у другій половині XVII століття погріхи юліанського календаря переважали одну добу, що викликало зміщення календарних днів по днях сонячного року і відразу ж перетворило народну мудрість на фікцію. Народ став будувати прикмети, формулювати передбачення і на їх основі організувати свою господарську діяльність не за прикметами справжніми, а за сусідніми, наступними за ними. Тобто до кінця XVII століття народ втратив правильність свого календаря”²⁰.

Наведені міркування розвиває відомий дослідник календарних систем О. Зелінський. Він, зокрема, пише: “Оскільки самоорганізація культури йде одночасно зі створенням лі-

тургічного календаря, будь-які наступні зміни в ньому свідчать або про занепад традиційної культури або про формування на її руїнах нової культурної традиції”²¹.

У контексті сприйняття плину часу як циклічного порядку світобудови сприймалася нашими предками й домінанта світоглядних уявлень — народження, життя, смерть. До речі, існувала ще індоєвропейська ідея “метампсихозу” — “переселення душ”, де смерть виступає як межа переходу, а не кінця. “В уявленнях селянства домінувало язичницьке поняття про часову циклічність змін навколишньої дійсності, а смерть усвідомлювалася не як якась трагедія, а як неодмінний етап циклічності процесу народження”. Християнська ж ідея лінійного часу привнесла погляд на життя як на єдине неповторне, а на смерть — як на глибоку трагедію”²².

Розглянувши стисло основні аспекти трансформаційних процесів, закладених у структурі самих календарних систем, погляньмо на проблему децю з іншого боку. А саме: на запровадження християнства на Русі і його поступове проникнення на вкриті лісами і болотами землі Волинського Полісся. На жаль, відомостей, які б допомогли встановити хронологічні рамки, обмаль. “Немає прямих історичних свідчень про час поширення християнства на Волині ...можна припустити, що християнська віра поширювалася на Волині одночасно з поширенням її в Києві і його околицях, — за фактом заснування на Волині в 992 році єпископської кафедри”²³. Побутує гіпотеза і відносно того, що “...Вчення Христове приходило на Волинь до 992 р. із Заходу від чехів і Угорських слов'ян (хорватів) та зі Сходу через Київ та при-Дністров'я”²⁴.

Однак, історики майже одностайні у визначенні причин появи нової релігії: “Запровадження християнства на Русі було викликане соціально-політичними причинами. Християнство прийшло до наших предків не в результаті стихійного релігійного розвитку віруючих або релігійного реформаторства, а шляхом директивного введення авторитетом княжої влади”²⁵.

Крім того, як і в часи хрещення, так і тривалий період потому, простежуємо побутування переважно язичницьких традицій на Русі. Як наголошував Дмитро Антонович, коли христия-

янська ієрархія “підняла боротьбу з новооберненими християнами міста та продовжувала її кілька століть, домагаючись викоринити поганські обряди”, то навернення селянських мас “взагалі треба датувати на кілька століть пізніше, а зі слідами двовір’я ще велася боротьба у XVIII–XIX століттях”²⁶. У документах XVIII ст., що засвідчили ставлення Синоду до народних календарних обрядів, констатується: “В дусі традиційних категорій мислення й потреб, результат тієї постійної творчої роботи народної свідомості не міг бути адекватним офіційній церковній системі поглядів і ритуалів, хоча й був пов’язаний з нею”. Беручи до уваги сказане, Синод ще у XVIII ст. розглядав питання “взаємин офіційного церковного і, умовно кажучи, селянського православ’я, і зокрема про боротьбу церкви проти тих елементів календарних обрядів, які вона з тими чи іншими підставами розглядала як поганські, але які самі селяни вважали цілком сумісними з православ’ям...”²⁷ Мабуть, не слід обминати і факту викоринення поганських обрядів, вже як зовнішніх виявів, коли “внутрішнього змісту тих обрядів уже не розуміли”²⁸.

Значний вплив, безсумнівно, відіграли і переслідування народного календаря церквою та владою, якими засуджувалися і заборонялися “ігрища утолчена”, “кумирское празнованіє”, “радість і веселіє сотонински” тощо; і ополчення, окатоличення вищих верств у період перебування цих земель під владою польської держави. І все ж поліський простолюд міцно тримався давніх традицій. А на якому рівні трималася християнська релігія, можемо судити з такого промовистого факту: “стан парафіян до 1838 року дуже бідовий, тому церкви у цілковитому занепаді... Користуючись уніатськими ризами і книгами, парафіяни не мали навіть поняття про плащаницю та інше церковне начиння...”²⁹ Така ситуація на Поліссі не була винятком.

До того, ж віру за вказівкою змінити, здається, неможливо. “Ніхто ніколи не міняє батьківської віри; ніхто не кидає своїх переконань, в яких виховався, безслідно і назавжди...”³⁰. І якщо брати до уваги переслідування обрядових народних дійств духовенством, пізніші заборони радянської доби, що стосувалися релігійного життя і безпосередньо церков, як духовних осередків, то зміни в

обрядових дійствах мали б відбутися переважно на громадському, церковному та громадсько-церковному рівнях, залишивши за собою “право на існування” на рівні домашньому (інтимному, родинному). Але тут, варто особливо підкреслити, маємо справу з руйнуванням старої обрядової форми зсередини привнесенням до неї нового змісту. То чи не міститься корінь т. зв. “двоєвірства” десь глибше, в еволюційній закономірності розвитку історії людства?

Звернімо погляд на процес передачі культурних традицій етносу наступним поколінням. Тут можуть прислужитися міркування дослідника української ментальності Б. Цимбалістого³¹. Застосовуючи при аналізі цього питання метод соціально-культурної антропології, учений приходить до таких висновків: “приклади доказують, що риси, типові для даної нації, є зумовлені духом родини, який сам є зумовлений усією соціальною структурою і культурою суспільності... З “інтродюкованими” батьками входить у душу дитини культура суспільності як своєрідний стиль життя чи підсвідома система вартостей, яку персоніфікують батьки для дитини”³². Зазвичай, ця “система вартостей” перебуває у тісному зв’язку з “культурною атмосферою”, “ідеологічним змістом суспільності”, соціальною структурою, етнічними взаємовпливами та іншими факторами. Зауважимо, що жодна з названих нами сторін життя не є сталою. При цьому в людському бутті безперервно відбуваються зміни як у соціальній структурі, так і в міжетнічних взаємозв’язках, ідеології держави, господарському укладі. Останні провокують зміни в ряді сфер суспільного життя (розширення транспортних зв’язків, урбанізація, зміна роду занять, природного середовища тощо). Калейдоскоп змін диктує нові ціннісні орієнтири. Збільшується прірва, яка бере свій початок ще від першого раціонального пізнання природи, перед яким надалі поступається сфера чуттєвого. Відтак, ставлення до світу змінюється під впливом соціальних і культурних факторів. І вже це, багато в чому нове ставлення бере у спадок наступне покоління. “З такого погляду національний характер постає продуктом даної культури, водночас персоніфікуючись, носієм її, продовжувачем культурних традицій і норм у наступних поколіннях,” — пише Б. Цимбалістий³³.

Свого часу М. Костомаров акцентував увагу і на тому факті, що до обрядової сторони християнства чимало перейшло від релігії попередньої — язичництва, як і принцип “єдинобожжя” з “пантеоном божеств”: “Слов’яни, не зважаючи на очевидне багатобожжя, визнавали одного Бога, батька природи, — писав учений. — Єдинобожжя слов’ян незаперечне. Прокопій Кесарійський свідчить, що слов’яни визнавали в його час Єдиного Бога, творця грому та блискавки, і крім того шанували духів, котрими, за власним розумінням, населяли природу”. І продовжував: “Так само висловлюється Гельмольд стосовно слов’ян прибалтійських: не зважаючи на те, що слов’яни визнають багато божеств, вони мають розуміння про верховну сутність і відрізняють від своїх Богів Бога небесного, всемогутнього, котрий піклується про небо й землю. В життєописувача Оттона слов’яни говорять самі, що визнають великого Бога, володаря всіх багатств...”³⁴.

Варто врахувати і той момент, на якому робить наголос сучасний дослідник проблем культурогенезу В. Давидюк. Він стверджує, що в історіографічних пам’ятках, писаних служителями християнського культу, і які є для сучасників першоджерелом осмислення явищ народної культури дохристиянського періоду, “дуже часто явища народної культури описані тенденційно і однобічно. ...Вони не відбивають справжньої суті дохристиянських обрядів і вірувань... Найбільша ж увага в цих джерелах відводиться тим елементам народної звичаєвості, які суперечили християнським нормам. Але ж існувала й інша частина, яка не лише не становила опозиції християнським святам, а й цілком засвоювалася ними, піддаючись при цьому повному переосмисленню”³⁵.

Те, що в основі церковного календаря є багато рис, характерних для язичництва, не відкидається і не замовчується й служителями християнського культу. Щоправда, акцентується при цьому інша духовна наповненість обрядів: “Борючись із багатобожжям, воно (християнство — Н. К.) зовсім не переокреслювало усіх цінностей дохристиянських вчень; інакше довелося б припустити, що мільйони людей, створених за образом і подобою Божою, тисячі літ були цілком під владою брехні й самообману...”³⁶ Форми язичницького та іу-

дейського богослужіння, так само, як і язичницький та старозавітний культури “не могли не мати якого-небудь впливу на зовнішній розвиток і вироблення Християнського Богослужіння. ...Якщо ж іудейство і язичництво, спільно з Християнством, представляють одне велике історичне ціле, то чому б останньому не дотримуватись деяких спільних форм у Богослужінні з першими? ...Сюди входить особливо і та теза, що окремо взяті форми і символи Богослужіння мають цілком загальнолюдський і природний характер. Тому при засвоєнні форм Богослужіння треба брати до уваги не тільки надані ними релігійні ідеї, але і природу та потреби людини, яка в своїх основних формах в усі часи і в усіх кліматичних умовах залишається однією і тією ж...”³⁷

Підхід до проблеми ставлення Православ’я до нехристиянських релігій висловив свого часу схимник Серафим Роуз: “Не можна нехтувати жодним джерелом знань, готуючись до великої битви в житті, навіть з язичницьких книг при правильному вивченні можна мати користь. Навіть Великий Мойсей вдосконалював свій розум за науками єгиптян, аби прийти до пізнання Того, Хто суцільний... Соромно нам цуратися їжі нестравної, рівно негоже уникати й уроків малоприємних. Необхідно ж, подібно гірському потоку, приймати все, що зустрічається на шляху”³⁸.

Відповідно до цих векторів народна свідомість і перетворює, синтезує догми християнства з власним емпіричним досвідом, а також тим, що отримано в спадок від пращурів. І нині, на порозі ХХІ ст., хоча і меншою мірою, питання ці залишаються актуальними: Великодні ігри з крашанками, трапези на гробках, висівання огірків у святковий ранок на Юрія, водіння Куста, освячування квітів і плодів, різдвяно-новорічне рядження і безліч інших, тісно переплетених елементів народного і церковного навіть не відділяється в народній свідомості. Разом з тим цілковитий хаос у термінології: замість Срітіння — Стрітіння, Мучеників Маккавеїв — Маковія, Сорока мучеників — Сороки, Воздвиження Хреста — Здвиження, Різдва — Коляди, Пасхи — Великдень, Різдва Іоана Хрестителя — Купала тощо. До речі, за вживаними назвами свят стоять і відповідні про них уявлення.

Старі релігійні традиції, вірування не можуть за природою своєю зникати безслідно.

Переходячи до нової системи релігійних поглядів, вони поступово набувають нової значущості. І такий шлях видається нам логічним і закономірним. У ланцюжку цього процесу перетворень форми і змісту, коли з тих чи інших причин змінюється ставлення до об'єкта, а відтак втрачається містичність. Натомість відбувається беззмістовне відтворення ритуалу, в старі форми привноситься новий зміст, який певний час існує в старих шатах. І, нарешті, новий зміст, розриваючи попередню форму зсередини, породжує нову, відповідну йому. На межі яких же з названих етапів перебуває сьогодні наша традиційна обрядова культура? Щоб відповісти на це питання, потрібні нові дослідження. Бо, як писав свого часу М. Попович: "Любов сліпа, це так. Але так само вірно, що без сліпої і "необґрунтованої" любові до матері з дитинства виростає моральний каліка. Ірраціональний чуттєвий світ є необхідним для нормального розвитку як людини, так і людства. Та й з раціональної точки зору звернення до традицій — це проблема неперервності культурного розвитку. Бо врешті-решт, національна культура — це культура нації. Всі здобутки, сприйняті даною нацією, органічно входять до репродуктивного і продуктивного потенціалу її культури"³⁹.

¹ Цит. за: Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / Упоряд. В. Яременко. — К., 1993. — Т. 1. — С. 367–368.

² Попович М. Мировоззрение древних славян. — К., 1985. — С. 35.

³ Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей: Лексич. и фразеол. вопр. реконструкции текстов. — М., 1974. — С. 239.

⁴ Мень А. Православное богослужение. Таинство, Слово и Образ. — М., 1991. — С. 52–53.

⁵ Иващенко П. Религиозный культ южно-русского народа в его пословицах // Записки Юго-Западного отдела ИРГО. — К., 1875. — Т. 2. — С. 93–94.

⁶ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1994. — С. 267–268.

⁷ Толстая С. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектическому словарю (А-Г) // Славянское и балканское языкознание. — М., 1984. — С. 178.

⁸ Толстой Н. Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. — М., 1983. — С. 368.

⁹ Грушевський М. Історія... — С. 112.

¹⁰ Греков Б. Крещение Руси // Религия и церковь в истории России. — М., 1975. — С. 40.

¹¹ Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / за ред. проф. Б. Лобовика. — К., 1996. — Т. 1. — С. 7.

¹² Иващенко П. Религиозный культ... — С. 73.

¹³ Польові записи автора // Державний обласний архів Рівненської області (ДАРО). — Ф. Р., 2828, оп. 4, зб. 40–43, 49, 52, 56–58; Документи фольклорно-етнографічних експедицій лабораторії полісезнавства Інституту мистецтв РДГУ. — ДАРО. — Ф. Р., 2828, оп. 4, зб. 12, 13, 22, 26, 35, 37, 38, 50, 55, 61.

¹⁴ Мень А. Православное богослужение... — С. 18.

¹⁵ Копержинський К. До системи понять часу у слов'ян // Первісне громадянство. — 1928. — № 1. — С. 24.

¹⁶ Власов В. Русский календарный стиль // Вокруг света, 1986. — № 8. — С. 42.

¹⁷ Власов В. Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993. — С. 107.

¹⁸ Власов В. Русский календарный стиль. — С. 40.

¹⁹ Копержинський К. До системи понять... — С. 62.

²⁰ Власов В. Руський... — С. 42.

²¹ Зелинский А. Литургический круг христианского календаря // Календарь в культуре народов мира. — М., 1993. — С. 257.

²² Гримич М. Два виміри національного характеру // Наука і суспільство. — 1991. — № 8. — С. 28.

²³ Четиркинъ О. Религиозные отношения литовско-польских королей к древней Волини // Волинские Епархиальные Ведомости. — 1874. — № 14. — С. 525.

²⁴ Начало и первые времена (X–XIII в.) христианства на Волини // Волинские Епархиальные Ведомости. — 1893. — № 10, 11. — С. 312.

²⁵ Історія християнської церкви на Україні // Релігійно-навчальний довідниковий нарис. — К., 1992. — С. 5–6.

²⁶ Антонович Д. Передхристиянська релігія українського народу // Українська культура. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. — К., 1993. — С. 196.

²⁷ Покровский Н. Документы XVIII в. об отношении Сиода к народным календарным обрядам // Советская этнография. — 1981. — № 5. — С. 96.

²⁸ Антонович Д. Передхристиянська релігія... — С. 196.

²⁹ Кохановская Н. Светляки страницы из летописи Яполотского Георгіевского братства состоящего под покровительством старшей фрейлины Ея Императорского величества Надежды Степановны Соханской-Кохановской // Волинские Епархиальные Ведомости. — 1870. — № 19. — С. 653.

³⁰ Огієнко І. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви. — К., 1993. — С. 37–38.

³¹ Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. — К., 1992. — С. 66–96.

³² Там само. — С. 80–81.

³³ Там само. — С. 90.

³⁴ Костомаров М. Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С. 201.

³⁵ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. — Луцьк, 1997. — С. 7.

³⁶ Мень А. Православное богослужение... — С. 52.

³⁷ Люцеров И. Об отношении христианского богослужения к иудейскому и языческому культу // Волинские Епархиальные Ведомости. — 1872. — № 23. — С. 900–903.

³⁸ Дамаскин (Христенсен), Иеромонах. Не от мира сего. Жизнь и учение О. Серафима Роуза. — М., 1995. — С. 883.

³⁹ Див. статтю М. Поповича // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 3. — С. 52.

The article touches upon the problem of the syncretism of pagan and Christian ritual symbols in the folk calendar. The interaction of the two outlooks in Ukrainian spiritual culture is analyzed. The main aspects in the transformational processes in the structure of calendar systems are emphasized. The retrospective view on the following problem is showed.

ІНФОРМЕ