

SUMMARY**Sergiy Tsypyshev****RITUAL BREAD PRODUCTS CHRISTMAS CYCLE
OF THE WESTERN PART OF THE UKRAINIAN CARPATHIANS
(according to their own field data)**

We consider the use of ritual bread products during the Christmas holidays cycle in the western part of the Ukrainian Carpathians. Described their species diversity, especially cooking and consumption, the main ceremonial complex and integral part of which they are. Particular emphasis on rituals associated with the ritual bread.

Key words: Ritual bread products, bread, “kerechun”, “kerechun’s bathing”, Christmas holidays, the western part of the Ukrainian Carpathians, the traditional ritual.

Ольга Смолина,

кандидат мистецтвознавства, доцент,
Технологічний інститут (м. Северодонецьк)
Східноукраїнського національного університету ім. В.Даля

**ФОЛЬКЛОР І МІФОЛОГІЯ
В ПРАВОСЛАВНІЙ МОНАСТИРСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

Монастирська культура, яка, на перший погляд, повинна становити собою офіційний, теологічно вивіреним, максимально очищений від іншопольованих впливів варіант православ'я, містить фольклорні й міфологічні елементи. Серед причин цього явища можна назвати відсутність необхідної єдності досвідного й інтелектуального сприйняття православного Писання та Передання.

Ключові слова: монастирська культура, міфологія, фольклор, чудо, ересь.

Фольклорні впливи і язичницькі релікти у православ'ї викликають неослаблене зацікавлення дослідників. Якщо в радянську епоху це питання розглядалося переважно з метою доведення неприйнятності ідеалів православ'я для основної маси народу, то сучасні дослідники (С.Аверинцев, Б.Пугілов, І.Левін, О.Тарабукіна, Ж.Корміна та ін.) акцентують увагу на прикладах синтезу язичництва та християнства, вивченні нових фольклорних явищ у цій сфері, процесах вторинної міфологізації. Ці явища оформилися в поняття т. зв. “народної релігійності” (folk religion, religion populaire), “фольклору прицерковного кола”, “примітивного богослов'я” та ін. Водночас американська дослідниця славіст Ів Левін зазначає, що фольклорні й міфологічні впливи властиві не тільки селянським релігійним уявленням, але й світовідчуттю всіх соціальних верств¹.

У рамках згаданих досліджень вивчається й фольклор монастирського (найчастіше “навколомонастирського”) середовища. Так, О.В.Тарабукіна для аналізу культури “прицерковного кола” займалася збором матеріалу переважно серед прочан Дивеева, Оптиної пустелі й Псково-Печерського монастиря. Однак все ще залишається відкритим питання: чому монастирська культура, яка, здавалося б, повинна становити собою офіційний, теологічно вивірений, максимально очищений від іншокультурних впливів варіант православ'я, взагалі містить у собі ці фольклорні й міфологічні елементи? Більш того, існує думка, що ці елементи саме й виникають у монастирях. Наприклад, серед прочан і туристів Валдайської Іверської обителі народилася легенда, що дуб, який росте на монастирському дворі, виріс із жолудя Мамврійського дуба. Ченцям доводилося часто бачити людей, що обіймають дерево й залишають у його коріннях монети. Щоб не вішати на дуб таблички майже гумористичного змісту: “Дерево не обіймати” і “Дубові грошей не дарувати”, ченці прикріпили до стовбура копію шанованої в монастирі Іверської ікони Богородиці та скриньку для монет². Такі дії монастирської адміністрації не можна назвати боротьбою із забобонами – це радше “воцерковлення язичницької традиції”. Відомо, чому Церква чинила так одразу після прийняття християнства, але необхідно зрозуміти причини таких самих дій через десять століть.

Отож метою пропонованої статті є виявлення причин, механізмів існування та функцій фольклорних і міфологічних явищ у православній монастирській культурі. Реалізація цієї мети вимагає зіставлення понять “міфологія”, “фольклор”, “переказ”, “чудо”, “єресь” у контексті монастирської культури.

Поняття “християнська міфологія” визначене С.Аверинцевим як “комплекс уявлень, образів, наочних символів, пов'язаних з релігійною доктриною християнства та їхнім розвитком у взаємодії з фольклорними традиціями народів”³. На відміну від теології, вона “чуттєво наочна”, базується на життєвих цінностях і “даності звичаю”, що робить її периферійною, стадіально незбіжною із християнською теологією. Крім того, на думку антрополога Б.Маліновського (1884–1942), “найпростіша демаркація між світом міфів і реальністю – неможливість у нашій дні подій, які були колись”⁴. Тим часом у християнстві, в принципі, не відкидається можливість будь-яких чудес “з волі Божої”. Фольклорист і етнограф Б.Путілов підкреслює, що в народній культурі обряд, ритуал цінний сам по собі⁵. Але наявність особливостей обряду в різних національних типах християнської (і монастирської) культури свідчить, що навіть у такому ортодоксальному утворенні ритуал не має первинної цінності.

Якщо вважати монастирську культуру втіленням “найбільш правильного православ'я”, то включення настільки відмінних від неї фольклорних мотивів може здійснюватися тільки шляхом серйозного компромісу. Але існує інший погляд. Зокрема, сучасний болгарський дослідник Р.Малчев саму монастирську культуру визначає як синтез практики побутування чернечого осередку й народної культури навколишніх поселень⁶. У такому разі фольклор (а разом з ним і міфологія) входять у монастирську культуру як її природні складові.

Дійсно, монастирська культура, незважаючи на свою віддаленість від світу, фактично виявляється ближчою до народу, ніж, скажімо, культура церковна. Як зауважує А.Кураєв, чернець – той самий мирянин, але він є люди-

ною, котра побажала нести особливе служіння. А от людина, яка прийняла духовний сан (тобто священик) – справді вже не світська людина⁷.

Якщо для С.Аверинцева християнська міфологія – це своєрідний синтез християнства, народної культури та язичництва, то для А.Лосева міф – це саме життя, речовинна реальність⁸. Тоді теологія виступає як ідеальна, а міфологія та фольклор – як матеріальна складова монастирської культури.

Фольклорні й міфологічні утворення в монастирській культурі можна, як уявляється, класифікувати “за носієм” у такий спосіб:

1. фольклор і міфологія, що йдуть від ченців;

2. фольклор і міфологія, породжувані прочанами (туристами, мандрівниками, довколишнім населенням, представниками навколмонастирських громад та ін.).

Усередині кожної групи виокремлюються певні підгрупи. Так, серед явищ першої групи виділяємо міфи еретичного характеру, що суперечать позиції офіційної Церкви з певних питань, але не вступають у конфлікт із основними догматами православ'я.

Власне “ересу” у православ'ї називається “богословське відхилення від православного віровчення [...], відхилення від загальноцерковного вчення з догматичних питань”⁹. Догматів, неприйняття яких вело б до розриву із Церквою, у православ'ї не так багато: догмат Боговтілення, догмат Спокути, догмат про непорочне народження Ісуса від Марії, догмат про загальне воскресіння та ін. З решти питань допускаються інші думки, у т. ч. й діаметрально протилежні офіційному богослов'ю.

Міфологічні явища першої групи виникають, коли відхід у монастир продиктований не бажанням урятувати себе та світ, а втечею від антихриста, намаганням “залізти в консервну банку й запаяти себе зсередини” (А.Кураєв). Наприклад, заклики не приймати ідентифікаційний код або заміщення молитви магією: “у Преображенському соборі Дивеевського монастиря влітку 2003 року висіла новонаписана ікона св. Купріяна та Іустини відверто апокрифічного змісту. Підпис на цій іконі становив собою заклинання, а не молитву”¹⁰.

Далі в першій групі можемо виділити перекази, легенди й міфи, привнесені прочанами, але прийняті ченцями тому, що вони догматично нейтральні або, скажімо, створюють привабливий образ обителі. Так, у Можайському Лужецькому Ферাপонтовому монастирі та його околицях є популярним образ Миколи Можайського, рятівника від татар, що зображується з мечем в одній руці й містом Можайськом – в іншій. Б.Успенський вбачав у такій композиції змішання образів і атрибутів власне святителя Миколи й Архістратига Михаїла¹¹. У Топловському монастирі Св. Параскеви П'ятниці (у Криму) туристи відвідують печеру першої черниці монастиря Костянтини, хоч справжня печера не збереглася¹². Або переказ Новодівичого монастиря, відповідно до якого “Наполеон нібито заявив, що не піде з Москви, поки не побачить загибелі Новодівичого монастиря. Французький імператор довго стояв на Воробйових горах, очікуючи вогненної заграви на іншому березі Москви-ріки. І тоді один москвич, що мав володіння поряд із монастирем, запалив свій будинок. Вогонь палахкотав так сильно, що Наполеон вирішив, начебто це горить Новодівичий і покинув Москву”¹³.

Ця група артефактів утворює переказ, всі складові якого окреслюються поняттям “благочестиві традиції”, на відміну від Передання, що є частиною офіційного православного вчення.

До першої групи належать також чернечий фольклор, що включає приказки (“Краще бути під клобуком, ніж під каблуком”), пісні (наприклад, досить відома “Пісня про райську пташку”), поезію й прозу з елементами дидактичного або самоіронічного, анекдотичного характеру. Варто зазначити, що сміх і гумор знаходять своє місце в монастирській культурі як засіб, що допомагає витримувати труднощі, зберігати оптимістичний настрій і адекватний рівень самооцінки. Знаємо, зокрема, що преподобний Серафим Саровський мав гарне почуття гумору й веселу вдачу. Сучасний представник монастирської культури архієпископ Хризостом з Етні зауважує, що неприйнятним є лише непомірний, несвоєчасний, занадто гучний і легковажний сміх¹⁴.

У другій групі міфологічних і фольклорних явищ – тих, що привносяться у монастирську культуру прочанами, виокремлюється комплекс чудес і неймовірних подій, популярних у “навколомонастирському” середовищі. Наприклад, переказ про протяглість печер Києво-Печерської лаври до Чернігова або аж до Новгороду Великого¹⁵, про дзвони Троїце-Сергієвої лаври, які не підкорилися наказу Петра I про їхнє переплавлення¹⁶, про польоти тіла святого без голови для перенесення святості тощо¹⁷.

Для пояснення таких явищ звичайно наводять особливі характеристики селянського менталітету. Зокрема, письменник С. Каронін (М.Є.Петропавлівський (1853–1892)) так описує поведінку курської селянки у Святогірському Успенському монастирі: “От вони, пане, всі такі, баби ці! Прийде у святі місця, – і, здавалося б, треба одуматися, забути всякі їхні дрібниці... Так ні, вона тільки із цікавості й пхається сюди. Помацає полукафтання в ченця [...] не помолилась ще гарненько, а вона вже попхалася на трапезний двір і почала цікавитися [...]. Все це вона жадібно нахапала й дбайливо понесе додому, в курське село, де вона негайно серед інших бабів буде розповідати, що бачила й чого не бачила...[...]. Звичайно в словах їх немає брехні, але все так перебільшено, що ніхто, навіть вона сама, не зрозуміє, що вона бачила й що прибрехала. [...] протягом принаймні року зробиться вона героїнею всіх бабів села [...]”¹⁸.

Приблизно так само (з інтервалом у 100 років) описує А.Тарабукіна поведінку сучасного прочанина: “Прочани у святому місці відчують постійне почуття розчулення, що часом переходить у захват, прагнення не упустити й найменшої частки благодаті змушує їх прислухатися до всього, що має дотичність до місцевого переказу, будь-то відомості з монастирських літописів, розповіді про чудеса або чутки про удачі й невдачі інших прочан”¹⁹.

Проаналізований матеріал дозволяє встановити, що повір'я й легенди, які мають народне походження, виконують компенсаторну, інтерпретувальну функцію й функцію створення власного престижу.

Водночас народне шанування відіграє важливу роль у церковній і монастирській практиці. Один з відомих сучасних богословів митрополит Іларіон (Алфеев) говорить, що кожний святий проживає три життя: реальне життя історично існуючої людини, життя як його духовний образ, образ значущості

для Церкви й життя в досвіді віруючих. Житіє святого (хоча найчастіше й недостовірне) набуває реальності в духовному досвіді вірян²⁰. Таким чином, йдеться про біологічне, церковно-канонічне й культурне життя святого. С.Аверинцев, звертаючи увагу на те саме явище, вказує на розходження в церковному й народному сприйнятті образів св. Георгія або пророка Іллі²¹.

Слід підкреслити, що запропонована митрополитом Іларіоном послідовність насправді має трохи інший характер. Уже за життя старець здебільшого буває оточений народною пошаною. А.Тарабукіна пише про “культ духівника”, створюваного сучасними “церковними людьми”²². Після смерті триває його місцеве пошанування, і тільки згодом (іноді через кілька століть) – офіційне прославляння (канонізація). “Благочестивий сербський народ почитав Саву як святого із самого дня його кончини (в 1236 р. – О.С.), хоча канонізація відбулася лише в 1775 році”²³. Народне вшанування Максима Грека також почалося відразу після його смерті в 1556 р., хоча соборами 1525 і 1531 рр. він був засуджений як еретик, чаклун і шпигун. У сучасному Топлівському монастирі Параскеви П’ятиниці її першу ігуменю Параскеву Родимцеву (1849-1928) народ вважає святою, а в храмі монастиря вже є рака, готова прийняти її мощі, як тільки буде вирішене питання про канонізацію²⁴.

У перші століття християнства для визнання покійного святым досить було самого народного вшанування: “Процес канонізації святих пройшов шлях від їхнього стихійного шанування в давній Церкві, через співіснування обох тенденцій (XI в.) у Візантії (народного й офіційного прославляння. – О.С.) до виняткової формалізації в діях вищої церковної влади (наприклад, Росія в синодальний період)”²⁵. В.Мешалкін, посилаючись на справу Максима Грека, зауважує: “Очевидно, рішення собору, не розділені народом церковним, не можуть уважатися вираженням дійсної соборності”²⁶.

Потрібно також зазначити, що Церква схильна дистанціюватися від надто фантастичних розповідей з життя святих або з історії монастиря, виявляючи в цьому питанні здоровий скепсис: “одним із принципів богословської науки є той, щоб із двох пояснень відомого факту – природного і надприродного, надавати перевагу першому, якщо це можливо й не суперечить змісту біблійного оповідання”²⁷.

Власне, під “чудом” у православній традиції розуміється “зіткнення двох планів буття – позамежного надлюдського й природного земного, що полягає у впливі надлюдського на світ природи й людей, при якому змінюється звичайний плин речей. У християнській традиції джерелом чуда є Бог або наділені Ним за допомогою благодаті святі, а також ангели”²⁸. За виразом митрополита волоколамського та юр’ївського Питирима, “Світ – система. Чудо – усунення помилки в системі”²⁹. У теології для позначення чудес використовуються два поняття: “сили” і “знамення”. “Слово “знамення” говорить про те, що чудеса Спасителя мають на меті не просто вразити уяву глядачів, а несуть певне значення навантаження. Найменування “сили” вказує, що причиною здійснення чудес є сила Бога”³⁰.

Суттєвою ознакою справжнього чуда виступає мотив любові, заради якої воно відбувається. Чудо, визнане Церквою таким, “не перебуває в суперечності з розумом, а тільки перевищує його”³¹.

Незважаючи на те, що при чудотворній монастирській іконі зазвичай є своєрідна “книга чудес” для запису свідчень допомоги та зцілення, не чудотворна ікона, а іконописний оригінал стає основою для іконописання: “соборні постанови вимагають писати за іконописним каноном, а не з чудотворних образів. Чудотворення ікони є її зовнішній і тимчасовий, а не постійний прояв”³². У ранній Церкві існували спеціальні харизматичні служіння, що перебували за межею природних можливостей людини – пророцтво, цілительство, говоріння різними мовами (глоссолалія), які “згодом були втрачені або скасовані – принаймні як спеціальні служіння”³³.

Схильність Церкви дистанціюватися від крайнощів спостерігається й у такому явищі, як “тенденція посилення регламентованості (поведінки, одягу, життєвого укладу й ін. – О.С.) “зверху вниз”, тобто вона значно слабкіша в елітарних церковних колах: серед духівництва, причту й прихрамової інтелігенції й значно сильніша серед простих “церковних людей”³⁴.

Таким чином, у монастирській культурі існує складна діалектична єдність між фольклорними релігійними уявленнями й офіційною церковною теологією. Як стверджує А.Кураєв, “у релігії є закон: те, у що люди вірять, це стає реальністю. Чи переконує Церква людей, які вірять у те, що від зубного болю треба молитися саме святому Антипі, а від головного болю – святому Іоану Хрестителеві? Ні, хоча це не більше ніж забобон. Адже молитва – це максимальна напруга доброї волі людини, бажання добра іншій людині”³⁵.

У другій групі ще одну підгрупу утворюють міфи орієнталістського, “іншославного” і неоязичницького походження, що привносяться у монастирську культуру туристами або неофітами. За словами А.Кураєва, “прості люди створюють парахристиянський або навіть суто язичницький фольклор, а інтелігенція – утопії (утопії старообрядницькі, екуменічні, обновленські, теургічні, окультні...)”³⁶. Як приклад можна навести вже згаданий випадок з “підживленням енергією” від священних дерев і залишенням дрібних грошей у монастирських джерелх і пам’ятних місцях.

Феномен монастирського туризму, на відміну від паломництва, є однією зі складових сучасної монастирської культури. Перші ознаки цього явища виявилися ще на початку ХХ ст. Дослідник церковного фольклору Ж.Корміна наголошує, що поширений сьогодні монастирський туризм стає необтяжливою альтернативою традиційного церковного життя (причастя, сповіді та ін.), дозволяючи людині вважати себе православною, тобто причетною до справжньої національної культури³⁷.

Таким чином, у монастирській культурі існують різні рівні сприйняття й розуміння православної теології: офіційний церковний, “елітарний” і в широкому сенсі “народний”, насичений міфологічними й фольклорними уявленнями. Серед причин їхнього існування можна назвати такі:

* незвичність догматів православ’я для пересічної людської свідомості, неузгодженість їхніх даних з даними повсякденного людського досвіду;

* бажання “додумати” те, перед чим богослов’я зупинилося в шанобливій священній безмовності;

* конфесійні “хвороби” – “парохіалізм” (термін А.Кураєва; прагнення поширити традиції своєї парафії (або монастиря) на всю Церкву) і “ересь гно-

сеомахії” (“чим більше юридичним, радикальним і недорікуватим буде “старець”, тим більше він вважатиметься “благодатним”);

* негативна реакція на процеси оновлення або секуляризації;

* прагнення переосмислити, запропонувати нове трактування богословських положень на доступному освітньому рівні під впливом своєрідно зазвичай досягнень науки;

* специфіка фольклору, що не підтверджує й не спростовує християнське вчення, не відбиває дійсність, а, відштовхуючись від християнських образів, живе й розвивається за внутрішніми законами жанру, створюючи власну реальність;

* потенційна наявність міфологічних інтерпретацій у різноманітній християнській символіці;

* здатність незримого й духовного згодом “воплочуватися” у зриме й матеріальне (у матеріальному світі, у людській свідомості, у церковній практиці);

* бажання прочан підвищити “рівень чудесності” свого (улюбленого, найближчого) монастиря;

* певна свобода трактувань усього, що не стосується основних догматів;

* бажання окремої людини вірити, що події її життя не випадкові, прагнення вписати себе в сакральну картину світу. У цьому контексті міфологія в монастирській культурі виступає як своєрідний варіант чернечої вимоги “уваги собі” (тобто самоаналізу, рефлексії);

* відсутність необхідної єдності досвідного й інтелектуального сприйняття православного Писання й Передання.

- 1 Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / Ив Левин. – М.: Индрик, 2004. – С.9.
- 2 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста К.Толоконникова]. – 2009. – № 9. – С. 25.
- 3 Аверинцев С.С. Христианская мифология / С.С.Аверинцев // Мифы народов мира: энциклопедия в 2 т. / [гл. ред. С.А.Токарев] – М.: Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2. – С. 599.
- 4 Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура: Монография [Электрон. ресурс] / Борис Николаевич Путилов. – СПб.: Наука, 1994. – Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>.
- 5 Там же.
- 6 Малчев Р.Р. Фолклор и религия (по наблюдения върху культурните процеса на Рилския и Бачковския манастир): дис. ... на образователната и научна степен “доктор” [Електрон. ресурс] / Р. Р. Малчев. – Пловдив, 1999. –Режим доступа: <http://www.spisanie.ongal.net/research.html>.
- 7 Кураев А. Неамериканский миссионер / Андрей Кураев, диакон. – Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2006. – С. 368.
- 8 Лосев А.Ф. Диалектика мифа [Электрон. ресурс] / А.Ф.Лосев. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev_DialMif/.
- 9 Иларион (Алфеев). Православие: в 2 т. / Иларион Алфеев, епископ. – М.:

- Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – Т. 1. – С. 656, 659.
- 10 Кураев А. Церковь в мире людей...
 - 11 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста К.Толоконникова]. – 2009. – № 21. – С. 21.
 - 12 Мельник В. Монастырь святой Параскевы Пятницы [Электрон. ресурс] / Владимир Мельник. – Режим доступа: <http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?heading=36&article=6974>.
 - 13 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста Н.Горлова]. – 2009. – № 23. – С. 21.
 - 14 Chrysostomos. A Lenten Commentary on Humor, Laughter, and Frivolity [Электрон. ресурс] / Archbishop Chrysostomos of Etna – Режим доступа: <http://www.orthodoxinfo.com/praxis/a-lenten-commentary-on-humor-laughter-and-frivolity.aspx>.
 - 15 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста А.Сорокин]. – 2009. – № 1. – С. 22.
 - 16 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста А.Сорокин]. – 2009. – № 4. – С. 19.
 - 17 Малчев Р.Р. Фольклор и религия...
 - 18 Дедов В.Н. Святые горы: От забвения к возрождению / В. Н. Дедов. – К.: РПО “Полиграфкнига”, 1995. – С. 269-271.
 - 19 Тарабукина А.В. Фольклор и культура прицерковного круга: автореф. дис. ... канд. филологич. наук: спец. 10.01.09 – “Фольклористика” [Электрон. ресурс] / Арина Валерьевна Тарабукина. – Санкт-Петербург, 1999. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/COLLEGS/ARINA_REFERAT.html.
 - 20 Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 711-712.
 - 21 Аверинцев С.С. Христианская мифология. – С. 599.
 - 22 Тарабукина А.В. Фольклор и культура...
 - 23 Мешалкин В.В. Влияние Святой Горы Афон на монашеские традиции Восточной Европы / В.В.Мешалкин; Предисл. свящ. Игоря Якимчука. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – С. 23.
 - 24 Мельник В. Монастырь...
 - 25 Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 713.
 - 26 Мешалкин В.В. Влияние Святой Горы... – С. 23.
 - 27 Левитов П.В. Библейское учение о природе и отношении к ней человека / Павел Васильевич Левитов // Христианское чтение. – 1907. – № 11. – С. 601.
 - 28 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста А.Тарасов]. – 2009. – № 18. – С. 20.
 - 29 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста К.Толоконникова]. – 2009. – № 28. – С. 7.
 - 30 Давыденков О. Догматическое богословие: [Курс лекций] / Олег Давыденков, иерей. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. – С. 160.
 - 31 Левитов П.В. Библейское учение... – С. 599.
 - 32 Православные монастыри. Путешествие по святым местам / [авт. текста А.Сорокин]. – 2009. – № 2. – С. 24.

- 33 Иларион (Алфеев). Православие. – Т. 1. – С. 689.
34 Тарабукина А.В. Фольклор и культура...
35 Кураев А. Церковь в мире людей...
36 Там же.
37 Кормина Ж.В. “Святая энергетика намоленного места”: о языке православных паломников [Электрон. ресурс] / Ж.В. Кормина – Режим доступа: <http://www.hse.ru/org/persons/202724>.

SUMMARY

Olga Smolina

Folklore and Mythology in the Orthodox monastic culture. Monastic culture, which seemingly should contain the official, theologically aligned, the most refined of different influences version of Orthodoxy, has folk and mythological elements. Among the causes of this phenomenon it can be called a lack of the necessary unity of experienced and intellectual perception of the Orthodox Scripture and Tradition.

Key words: monastic culture, mythology, folklore, wonder, heresy.

Олександр Кожолянко,

кандидат історичних наук

Чернівецький національний університет ім. Юрія Федьковича

ХРИСТИЯНСЬКІ ТА НАРОДНІ РІЗДВЯНІ ТЕАТРАЛІЗОВАНІ ВИСТАВИ УКРАЇНЦІВ БУКОВИНИ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

Досліджено народні театральні вистави, які відбувались під час різдвяних свят. Показано історію виникнення і змін християнської театральної вистави - Вертепу. Відзначено, що Вертеп зберіг у собі пам'ять дохристиянських сонцехвальних елементів.

Ключові слова: язичництво, християнство, Різдво, театр, вистава, церква.

Календарні свята українців мають давню дохристиянську основу. На ці свята нашарувалось багато елементів християнських після офіційного введення християнства у 988 році. Зимові календарні свята супроводжувались різними театралізованими виставами, дослідження яких до цього часу проводилось поверхово, а багато елементів обрядодій з різдвяної обрядовості не вивчено і донині. Серед таких проблем є і проблема театралізованих вистав під час різдвяних свят.