

## УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНІСТЬ: ДВОЄВІР'Я ЧИ НАРОДНЕ ХРИСТІЯНСТВО

**О. В. БОГОМОЛЕЦЬ**, доктор філософських наук, доктор медичних наук,  
фундатор музею української домашньої ікони «Замок-музей Радомисль»,  
народний депутат Верховної ради України,  
ORCID 0000 0002 1476 5819

**А. П. БОГОМОЛЕЦЬ**, студентка 5-го курсу філософського факультету,  
ORCID 0000-0002-4789-5361

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка*

*E-mail: office@bogomolets.com*

**Анотація.** *З огляду на те, що релігійна культура є невіддільною складовою колективної пам'яті народу, у статті досліджується особливості української традиційної релігійності. З цією метою уточнюється своєрідність двовір'я та підкреслюється, що останнє може проявлятися тільки на ранніх стадіях докорінних релігійних трансформацій, поміж тим згодом воно поступається таким синкретичним формам релігійного світогляду як національні релігії, проявом котрого є українське православ'я та народне християнство (православ'я). Поряд з іншим підкреслюється синкретичний характер народного православ'я та спростовується домінуючий вплив язичництва на становлення його ідейної та обрядової складової.*

**Ключові слова:** *православ'я, язичництво, християнство, народне православ'я, двовір'я, колективна пам'ять*

**Актуальність.** Відродження національної спадщини та духовної культури українського народу, яке відбувається паралельно зі становленням української державності, цілком закономірно зумовило цікавість дослідників до питань пов'язаних з вивченням особливостей української релігійності та народного світогляду загалом. Адже, саме чітке усвідомлення власної ментальної своєрідності, дає можливість зрозуміти причини тих історичних та світоглядних колізій, які спостерігалися в історії українського народу та розрити підвалини його етнокультурного поступу. Вказаний процес, подекуди супроводжується закликами дослідників до відродження традиційної української віри [24, с. 80], під якою в одних випадках розуміють слов'янське язичництво, як це спостерігається у працях Г. Лозко, а у інших – українське православ'я. Часто дослідники пишуть і про те, що притаманне українському світогляду двовір'я (двоєвір'я) на ментальному рівні було пов'язане з виразною роздвоєністю світогляду, яка проявлялася, або ж у вигляді зовнішнього поєднання язичництва з християнством в світогляді та обрядовій практиці українського народу [26, с. 313], або ж у своєрідності суспільно-політичної традиції, в межах котрої могли поєднуватися соціальні концепти східнохристиянської релігійної традиції із західноєвропейськими політичними цінностями [22, с. 9].

Вказане різноманіття підходів до розуміння традиційної української віри та своєрідності української релігійності, великою мірою пов'язане із необхід-

ністю відродження колективної пам'яті народу та формування на основі останньої символічного капіталу сучасної української ідентичності, незмінною складовою котрої залишається релігійність. В цьому контексті надзвичайно актуальним видається відродження саме автентичної та самобутньої частини української релігійності та релігійної культури, органічний та поступальний розвиток котрої зазнав перериву у період радянської влади. Остання, добре усвідомлювала, що сформована у культурному просторі української традиційної культури, що ніколи в своїй історії не зазнавала зовнішніх трансформацій та переривів, українська спільнота не зможе добровільно відмовитися від усталеного способу мислення та звичаєвої практики. Відповідно, тільки у підсумку знищення традиційної культури, а з нею і української релігійності, може постати новий тип спільноти – «радянський народ». Звісно, останній міг, і навіть ще деякий час мав, зберігати етнічні відмінностями, водночас характеризуючись високим рівнем світоглядної гомогенності та єдністю обрядової практики [21], яка заклала фундамент для формування нового смислового наповнення колективної пам'яті.

З огляду на стратегічні цілі комунізму, одразу після встановлення радянської влади, усе, що стосувалося українського традиційного способу життя та традиційної культури, носієм котрої незмінно залишалося село, було визнане «відсталим» і таким, що суперечить поступу прогресу та встановленню справедливого суспільства, в якому буде знищена експлуатація людини людиною. Цілком очевидно, що в таких умовах, пронизана наскрізь релігійною культурою, звичаєва та обрядова практика українців розглядалася як один із тих пережитків несправедливого минулого, котрий потребує якнайшвидшого знищення. Ця діяльність чітко проявилася у фізичному знищенні значної, і що важливо, найбільш свідомої частини українства, у ході розкуркулення, Голодомору та Розстріляного Відродження тощо [3]. Не менш ефективним засобом руйнування традиційної культури виявилася й радянська фольклористика та емпірична етнографія – невіддільною частиною її діяльності була демаркація реакційної та віджилої частини традиційної культури та того культурного пласту, котрий може слугувати світоглядно незаангажованим сценічним образом етнічної культури, в тому числі й української. Ймовірно, саме в такий спосіб формувалася й радянська обрядовість, окремі елементи котрої мали високий зовнішній рівень відповідності традиційним обрядовим практикам.

Немає сумніву, що саме цілеспрямована та руйнівна для української традиційної культури, та особливо релігійності, радянська політика у єдності із своєрідністю тогочасних етнографічних розвідок, де, як цілком справедливо зауважує І. Левін, чітко проглядалася спроба утвердити наявність конфлікту між православ'ям та народним світобаченням з відповідною йому обрядовістю, церквою та народом, язичництвом і християнством тощо [20, с.14-18], стала концептуальною основою для сучасного обґрунтування цілого спектру версій традиційної української віри. Очевидно, що така ситуація істотно ускладнює відродження колективної пам'яті українського народу у релігійному вимірі.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Підкреслюючи наявність змістово-понятійної неоднозначності у тлумаченні української релігійності, ми цілком свідомі того, що сучасний українознавчий дискурс наразі послуговується теоретичними роздумами та висновками І. Огієнка. Він одним із

перших в українській інтелектуальній думці обґрунтовував двоєвірний характер української релігійності. Зокрема, дослідник акцентує увагу на тому, що тільки спочатку «Християнство заціплювалося більше зовнішньо, а головно тоді, коли прийняття було обов'язковим або давало якісь земні блага: люди йшли до Нової Віри, але старої не кидали» [26, с. 313]. Таким чином, продовжує свою думку дослідник, був започаткований «істотний релігійний синкретизм», який проявляється завдяки «поєднанню старої віри з Новою Християнською». При цьому, дослідник акцентує увагу на тому, що двовір'я вперше проявилось і довго трималося ще на греко-римському ґрунті, а тому є всі підстави розглядати його як «конечний наслідок у всякому сприйнятті нової віри» [26, с. 313]. В цілому, запропонована І. Огієнком інтерпретація двовір'я, відкриває можливість розглядати його як «спосіб позитивного синтезування і збереження різнорівневих і різночасових традицій народу», або ж як «стиківий стан різноспрямованих ідеологій (світоглядів)» [38, с. 96.].

Вказаний підхід до розуміння двовір'я утверджує його у вигляді особливого синтезу двох відмінних типів релігійного світогляду в свідомості людини. Однак, на наш погляд, такий погляд на даний феномен не можна вважати цілком виправданим. Адже, підкреслений І. Огієнком синтез релігійних світоглядів та традицій, не передбачає подвійності, що закладена у самому визначенні феномену. З огляду на це, більш раціональним видається тлумачення двовір'я І. Левін. Дослідниця використовує даний термін тільки тоді, коли мова йде про «релігійну систему, в якій язичницькі вірування і обряди зберігаються під зовнішнім шаром християнства» [20, с. 11-12]. В такому випадку, формується своєрідна роздвоєність не тільки свідомості, а й обрядової практики, які співіснують в силу зовнішнього примусу, не маючи підвалин та причин до синтезу. Саме такі явища відбувалися на ранніх стадіях християнізації Русі, що засвідчив І. Огієнко.

Зауважимо, що концептуалізований І. Огієнком підхід до розгляду української релігійності, наразі є надзвичайно поширеним в українознавчому дискурсі. Дослідники, часто і некритично спираючись на теоретичне тло робіт мислителя, доводять двоєвірний характер української традиційної релігійності, без уваги на те, що у самого дослідника, мова йде про ранню стадію християнізації. Натомість, згодом, як показує І. Огієнко в роботі «Українська церква» православна церква набуває національного виміру й «виробляє свою власну місцеву традицію, власну відправу Богослужб, власні свята і т.д.» [27, с. 91]. Звісно, вказані зауваги мислителя, не спростовують вище зазначеного протиріччя між церквою та народною вірою, поміж тим саме на їхньому теоретичному тлі, цілком закономірно виникає питання про те, яким же чином формується цей національний варіант православ'я? Яку роль у цьому процесі відіграють давні язичницькі вірування? Чи можуть вони поєднуватися з офіційним православним віровченням та православною культурою загалом?

Звісно, усі окреслені проблеми вже неодноразово ставали предметом науково-теоретичного дискурсу. В цьому контексті найбільш плідні та цікаві роботи представили такі відомі вчені як М. Гальковський [10], Є. Анічков [1], Б. Рибаків [31, 32], Г. Федотов [37], В. Топоров [35] та ін. Їхні праці стали концептуальною основою для вивчення світоглядно-релігійних трансформацій у киеворуського населення під впливом насильницької, на їхній погляд, християнізації. З огляду на це, у працях згаданих дослідників, так само як і у

вище згаданий І. Огієнка [27], мова йде про те, що християнізація Русі відбувалася надзвичайно мляво, а часто вона здійснювалася силою, у підсумку чого руське християнство було «густо полите кров'ю» [27, с. 77]. Водночас із цим, І. Огієнко акцентує увагу на тому, що християнство без особливих труднощів ширилося поміж привілейованих верств – вони, як доводить дослідник, були більш схильні до новаторства. Натомість загал киеворуського люду, і особливо простонароддя, не хотіло хреститися – намагаючись вберегти власну віру та власних богів, вони втікали та ховалися по лісах і болотах. Показово, що за твердженням мислителя, навіть тоді, коли князівська дружина та урядники все ж когось ловили і змушували охреститися, ніхто «не робив з цього собі клопоту». Коли військо відходило, люди продовжували й надалі трималися старої віри і старих звичаїв.

Загальна лінія роздумів та теоретичних висновків І. Огієнка, спостерігається і у працях М. Грушевського [14] та С. Голубева [12], які приділили чимало уваги висвітленню особливостей та колізій поширення християнського віровчення в народному середовищі. Зокрема, обидва дослідники акцентували увагу на тому, що «справжня» християнізація народних мас і передусім сільського населення, розпочалася у «часи упадку старої української держави та переломові литовсько-польські часи XIV–XVI ст.» [40], тобто час занепаду православної культури та освіти в Україні. Як не дивно, але на думку згаданих дослідників, саме здеморалізовані представники православного кліру – дяки, старці та «неосвічені ченці», розпорошилися серед простого люду, який знайомили з окремими елементами християнського віровчення та обрядової практики [2, с. 324]. Це, своєю чергою, наводить на думку, що християнське віровчення органічно проникало до релігійної культури широких народних мас, а тому не зумовлювало особливого спротиву.

Децо іншу точку зору зустрічаємо у роботах Б. Рибаківа [31, 32]. Він вважає, що прийняття християнства – це політична стратегія, в основі котрої було прагнення контролювати широкі народні маси (сільське населення та нижчі верстви городян) засобами церкви. На цьому теоретичному тлі, дослідник обґрунтовує наявність конфлікту між церквою та простонароддям, заразом розглядаючи антицерковні повстання середньовіччя як елемент касової боротьби [32, с. 5]. Попри це, не слід ігнорувати того, що Б. Рибаків у своїх працях підкреслював внутрішню єдність давніх язичницьких вірувань та християнства, котре, на його думку, відображувало універсальні міфи язичництва, які у підсумку християнізації почала охороняла більш жорстка організаційна структура церкви. Одним із найяскравіших прикладів цієї точки зору у роботах Б. Рибаківа, є експлікація вченим особливостей вшанування язичницької богині Мокоші (Макош), котра у християнізованій культурі проявилася в образі св. Параскеви-П'ятниці [32, с. 373-375].

Попри авторитет Б. Рибаківа, у радянській етнографічній науці існували й більш помірковані підходи. Так, приміром, Ю. Крянєв і Т. Павлова відмовилися від пануючої тривалий час концепції відкритого світоглядного конфлікту, поміж тим, зауважуючи, що песимістичний і аскетичний християнський світогляд був неприйнятним для оптимістичного, реалістичного і демократичного середньовічного язичницького світогляду слов'ян. З огляду на це, дослідники приділяють чималу увагу середньовічній «руській» світській культурі та підкреслюють її язичницьке коріння. Натомість, своєрідність тогочасного християн-

ства зазвичай залишається поза увагою дослідників, які вважають, що останнє стало поширюватися серед народу тільки після того, як було істотно змінене у відповідності до народного світосприйняття [18, с. 304-314]. Подібну думку висловлює й В. Власов, який, обґрунтовуючи двоєвірний характер руської релігійності, дещо спрощуючи зауважує, що язичництво «просто і безпосередньо переливається у християнство, язичницькі чари переростають в християнські чудеса, волхв-чарівник стає християнським святим [9, с. 15], що цілком і повністю відповідає вищенаведеним поглядам І. Огієнка, а також хронологічним рамкам християнізації простонароддя наведеним М. Грушевським та С. Голубєвим. Зокрема, дослідник вказує, що релігійність народних мас набула християнізованого вигляду приблизно у XV ст., оскільки саме в цей час сільськогосподарські роботи починають відмічатися за церковним календарем. Не останню роль у процесі християнізації народних мас, на думку дослідника, відіграв діалог елітарної та народної культур.

В сучасному українознавчому дискурсі, проблема своєрідності української релігійності частіше за все залишається поза увагою дослідників. Окремі її аспекти висвітлені у працях Ю. Буйських [7], О. Тупик [36], Г. Бондаренко [5], О. Бріцина [6], М. Гримич [13], К. Кутельмах [19], Ю. Мисько [25], М. Зубова [15], Н. Кривди [17], С. Бондар [4] та ін. Попри плідність наукових розвідок усіх згаданих дослідників, в них акцентується увага на окремих аспектах впливу давніх українських вірувань на своєрідність української релігійності загалом та, зокрема, народного християнства. Водночас із цим в українознавчій науці наразі відсутня чітка демаркація між двовір'ям і народним християнством, що істотно гальмує формування цілісного концептуального бачення останнього.

З огляду на сказане, **метою** нашої роботи є розкриття відмінностей між двовір'ям і народним християнством та окреслення своєрідності традиційної української релігійності як невіддільного елементу колективної пам'яті українців.

**Результати дослідження та їх обговорення.** Об'єктивне та незаангажоване дослідження української традиційної релігійності істотно ускладнюється наявністю великої кількості дискусійних підходів до її розуміння. З огляду на це, наша робота може видаватися черговим теоретизуванням на тему двовір'я та народного християнства, оскільки в умовах сьогодення вже не має можливості проводити польові дослідження, а відтак основні теоретичні положення та висновки нашого дослідження можуть бути вибудовані виключно на основі історичних текстів та аналізі тих розвідок, які були здійснені нашими попередниками крізь призму новітніх теоретико-методологічних підходів в царині культурної антропології. З огляду на це, одразу зазначимо, що теоретичною основою нашого дослідження є робота П. Коннеротона «Як суспільства пам'ятають?» [16], у якій учений показує непересічну роль пам'яті-звички, що експлікується як пам'ять нашого тіла, у процесі трансляції та збереження культурного досвіду спільноти. Дослідник підкреслює, що в «усіх «загальних» моделях нашого досвіду/переживання наш конкретний досвід/переживання ми базуємо на попередньому контексті, щоб забезпечити можливість розуміти його взагалі... до будь-якого досвіду / переживання наш розум уже є попередньо «озброєним» своєрідним схематичним каркасом, типовими формами об'єктів» [16, с. 21].

Вказане зауваження П. Коннеротона є надзвичайно актуальним не тільки для пояснення особливостей сприйняття християнства русичами у підсумку релігійної реформи Володимира, а й своєрідності самого християнського віровчення. Адже, на основі вказаного теоретичного положення, є всі підстави визнати правомірність висновків І. Огієнка про те, що спочатку християнство було зовнішньою релігією [26, с. 313], прийняття якої диктувалося отриманням певних особистих перспектив чи зиску. Поміж тим поступово, а передусім у часи Ярослава Мудрого, ситуація могла докорінно змінитися завдячуючи тому, що князь «засновував школи, де вчилися діти визначних людей, – бояр та купців, тодішньої української інтелігенції. Частина цих вихованців могла йти пізніше й на священники, але певне меша частина: кадри священників готувалися головню з рядів низової інтелігенції та селянства, для чого були окремі школи при дворах єпископських, під їх оком та керуванням» [27, с. 80]. Вказане зауваження І. Огієнка, на наш погляд, є надзвичайно плідним – вчений зосереджує увагу на тому, що маса руських священнослужителів походила із найбільш консервативних верств та сільського населення. Це, своєю чергою, означає, що руський православний клір, від самого початку сприймав християнське віровчення виключно крізь призму традиційних релігійних вірувань, і в такому вигляді доносив їх до широких народних мас, насамперед, міського населення, тим самим закладаючи основи для формування руського народного православ'я. Очевидно, що в основі своїй воно було синкретичним, що, на наш погляд, дає всі підстави говорити про відсутність притаманної двовір'ю роздвоєності свідомості. Навпаки, у період появи місцевих священників, християнство починає набувати національного виміру.

Звісно, на перший погляд, наші зауваження можуть викликати сумніви та дискусії, поміж тим вони цілком суголосні заувагам Г. Гегеля щодо своєрідності постання християнства на західноєвропейських теренах. Зокрема, розглядаючи становлення ранніх християнських спільнот, німецький мислитель зосереджує увагу на тому, що вони перебували у нерозривному зв'язку з римським світом [11, с. 310]. Таким чином, мислитель показує, що розвиток ранніх християнських громад, представниками котрих часто були прості римські громадяни, відбувався на основі соціальних та організаційних структур римського світу.

Підкреслюючи раціональність висновків Г. Гегеля щодо організаційного зв'язку ранніх християн із римським культурним середовищем, все ж не варто ігнорувати того, що німецький мислитель розглядає християнство як новаторський світогляд, який має на меті підірвати основи усталеного способу життя. Це засвідчують згадані ним євангельські слова: «Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести, Я не мир принести прийшов, а меча. Я ж прийшов порізати чоловіка з батьком його, дочку з її матір'ю, і невістку з свекрухою її» (Від Матвія 10:34,35). Поміж тим, як цілком аргументовано доводить Р. Віппер, «всі найголовніші ідеї подальшого християнства, за винятком легенди про земне перебування Христа, вже містяться в ідеології І ст. н. е... там ми знайдемо уявлення про протилежності царства божа і царства сатани, віру в рятівну силу сотера – месії» [8, с. 116]. Інакше кажучи, в Новому Завіті, та писаннях Отців Церкви християнське віровчення набуло систематизованого та закінченого вигляду. А це, своєю чергою, спростовує його новаторських характер та зміст. Більше того, за твердженням Р. Віппера,

не тільки оформлення складаної композиції підготовленого та розробленого значно раніше матеріалу, а й організаційна структура християнської церкви: влаштування громад, побут, обряди тощо – все це, вже було невіддільною частиною життя греко-римського світу [8, с. 116].

Зауваження та висновки Р. Віппера, на наш погляд, є надзвичайно плідним теоретичним тлом для пояснення своєрідності проникнення християнського віровчення у світогляд та культуру києворуського населення, котре вочевидь також було світоглядно та інституційно готовим до його прийняття. Наше припущення цілком суголосне заувагам Б. Рибаківа про те, що за століття до офіційного прийняття християнства, волхви вже були свідомі тієї загрози, яку несла з собою християнська місіонерська діяльність [31, с. 446], а відтак чинили їй активний ідеологічний спротив. Останній, як доводить дослідник, здійснювався за засобами самого християнства, яке використовувалося у тому вигляді, в якому воно «підносилося язичникам часів Володимира» [31, с. 446]. Так, з огляду на особливості руського релігійного світогляду, місіонери головну увагу приділяли образу старозавітного Бога-Творця та образу Бога-сина. Натомість згадок про Святу Трійцю спочатку було мало, оскільки її зміст був мало зрозумілим язичникам. Частіше згадувалося про загробний світ, значення жінки, дерева і про очищувальну силу води.

Результатом ідеологічного протистояння на Русі, на думку Б. Рибаківа, став загальновідомий язичницький пантеон богів Володимира, який досить чітко відобразив особливості сприйняття християнських ідей на руських землях та засвідчив специфіку еволюції язичництва. В межах останнього формується своєрідна «руська трійця», до якої увійшли:

«1. Бог-Отець. 1. Бог-Отець Стрибог. За своїм становищем на небі міг бути названий і Сварогом («Небесним»).

2. Бог-син. 2. Бог-син Дажбог – Сонце син Сварога. У якості «прибога» при Дажбогові, вказаний Хорс, як божество світла.

3. Мати Божа. 3. Макош, жіноче божество, «мати долі», «мати врожаю» » [31, с. 447]. Як бачимо, формуючи власне бачення «руської трійці» Б. Рибаків, намагається показати, що язичницькі волхви у ході боротьби з християнськими місіонерами підготували ідейний ґрунт для християнізації Русі.

Експлікація своєрідності язичницького пантеону Б. Рибаківом, у єдності із теоретико-методологічними заувагами П. Коннертона та Р. Віппера, дають підстави припускати, що проникнення християнського віровчення у світогляд києворуського населення відбувався аналогічно до того, як це відбувалося у римській та візантійській імперії. Зокрема, найбільш прийнятними виявилися ті ідеї, догмати, символи та ритуальні практики, які знаходили живу відповідність в світогляді, переживаннях та досвіді місцевого населення. А це, своєю чергою, дає підстави говорити те, що руське християнство, так само як і римське, і візантійське, було надзвичайно далеким від учення, яке ми зустрічаємо у Євангеліях, і водночас сповненим пануючих в цей час вірувань, переконань та навіть естетичних вподобань, які відобразилися у церковній культурі й передусім стінописі та іконописі [34].

Проникнення дохристиянського культурного пласта у християнізований світогляд та практику, на наш погляд, не дає жодних підстав говорити про двоєвірний характер руської, і тим більше української релігійності. Двоєвір'я, як уже неодноразово зазначалося, передбачає роздвоєність світогляду, котра,

без сумніву, могла проявлятися одразу після хрещення, яке не було добровільним: Літопис свідчить, що «Володимир послав посланців своїх по всьому городу, говорячи: «Якщо не з'явиться хто завтра на ріці – багатий, чи убогий, чи старець, чи раб, – то мені той противником буде» [23]. Звісно, літописець істотно пом'якшує примусовий характер християнізації зауважуючи, що це «почувши, люди з радістю йшли, радуючись, і говорили: «Якби се не добре було, князь і бояри сього б не прийняли» [23]. Поміж тим, насправді надзвичайно складно повірити в те, що люди добровільно могли відмовитися від своїх віковичних традицій, що дає підстави визнати правомірність висновків І. Огієнка про те, що спочатку християнство було тільки зовнішньою релігією. Поміж тим згодом, у міському середовищі ситуація могла докорінно змінитися завдяки сприйняттю християнського віровчення та обрядової практики крізь призму наявного досвіду, що у підсумку своєму призвело до вписування його головних ідей та практик у контекст киеворуської культури.

Звісно, елементи двовір'я та, відповідно, світоглядної роздвоєності ще деякий час проглядаються у тогочасних літературних творах. В цьому контексті, яскравим прикладом може бути «Слово про похід Ігорів» написаному приблизно у 1185-1187 рр., тобто майже через двісті років після хрещення Русі, християнські мотиви залишаються «поодинокими вкрапленнями в текст твору», натомість «язичницька міфопоетика є організуючим матеріалом для творчого задуму» [29]. Наочним прикладом правомірності нашого зауваження є загальновідомий «плач Ярославни», яка у своєму «голосінні» (плач-голосіння – «кликати», «звати», «просити повернутися» мертвого – О. Потебня [30, с. 208.]), звертається за допомогою до «світлого і трисвітлого» сонця, «вітра вітрила», Дніпра-Славутича [33], а не до християнського Бога. Водночас із цим, як цілком справедливо акцентує увагу П. Охріменко, Ярославна, звертаючись до сил природи за допомогою, не просто прохає їх, а наказує допомогти князю та його дружині [28, с. 13.], що, безумовно, свідчить про її глибоко язичницьке відношення до бога.

Загалом погоджуючись із заувагами П. Охріменка щодо язичницької міфопоетики «Слова о полку Ігоревім» та зокрема «плачу Ярославни», все ж вважаємо за необхідне зазначити, що це літературний твір, а відтак він міг бути сповненим літературного романтизму, засобом вираження котрого слугувала зрозуміла усім верствам киеворуського населення язичницька риторика. З огляду на це, тогочасні літературні твори є тільки опосередкованим свідченням прихильності до язичництва у світогляді середньовічної руської інтелігенції. Формально, представники останньої були християнами, навіть попри те, що сприйняття християнства здійснювалося крізь призму натуралістичних уявлень властивих язичництву.

Акцентуючи увагу на тому, що християнізація Русі призвела до зародження місцевого варіанту християнства, ми не спростовуємо розвиток двовір'я, як мінімум, з огляду на те, що християнізація різних верств руського населення проходила нерівномірно. Це, своєю чергою, дає можливість припускати поширення двовір'я, особливо серед непривілейованих верст міського населення, котре могло тривалий час зберігати старі язичницькі уявлення під зовнішнім шаром християнства, що повною мірою засвідчує «Слово святого Григорія» (XI ст.). Його автор однозначно стверджує, що «і поне по українам (на провінції) моляться ему, прок-



лятому богу Перуну, і Хорсу, і Мокоші, і Вілам, і творять отай» (таємно)» [26, с. 314].

Звісно, середньовічні літературні та історичні твори є одним із найбільш надійних джерел інформації щодо особливостей тогочасного світогляду. Поміж тим, необхідно залишатися об'єктивними та чесними, що, своєю чергою, змушує нас взяти до уваги зауваження М. Грушевського щодо історичної правдивості поданих там відомостей [14]. Так, розглядаючи історичний матеріал викладений у руському літописі, мислитель акцентує увагу на тому, що його зміст постав результатом неодноразової редакторської компіляції, а це, своєю чергою, дає підстави сумніватися в історичних правдивості частини зафіксованих ним відомостей та фактів.

Окрім того, коли ми розглядаємо середньовічний релігійний світогляд, який транслювався за допомогою цілого спектру обрядових практик, не варто ігнорувати їх регіонального характеру. В цьому контексті, привертають увагу передусім літописні відомості про відмінності звичаєвої практики слов'ян. Зокрема, у літописі йдеться про те, що усі слов'янські племена «мали ж свої обичаї, і закони предків своїх, і заревіти, кожне – свій норів. Так, поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, і до сестер, і до матерів своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали. І весільний звичай мали вони... А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, [і] їли все нечисте, і весіль у них не було... А радимичі, і вятичі, і сіверяни один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте, і срамослів'я [було] в них перед батьками і перед невістками. І весіль не бувало в них, а ігрища межі селами...» [23]. Попри те, що у літописі чітко прослідковується деяка зверхність полян щодо інших слов'янських племен, для нас ці відомості актуальні передусім фіксацією відмінностей у звичаєвій практиці слов'янських племен. Натомість традиційна обрядова практика українців, хоча й має регіональні відмінності, все ж відзначається високим рівнем одноманітності. В даному контексті, можна загадати цілий спектр спільної не тільки для України, а й Росії, родильних, весільних, поховальних тощо обрядових практик.

Такі ж відмінності, як свідчить І. Огієнко, проявляються і у вшанування язичницьких богів. Зокрема, дослідник спираючись на зауваження Е. Анічкова, акцентує увагу на тому, що «Перун був головним богом тільки у Київських Рюриковичів – Ігоревичів та дружини, а купецтво та селянство мали своїх богів, тому народ і не боронив його, коли Перуна скидали у Дніпро» [26, с. 100]. Водночас, український дослідник постійно акцентує увагу на тому, що значна кількість язичницьких богів, до нашого залишається не встановленою, з огляду на те, що їх існування фіксується тільки у різних християнських творах. Це зауваження дослідника, дає підстави говорити про наявність логічного круга – на основі християнських документів, етнографи та історики, сформували уявлення про своєрідність язичницького світогляду, а згодом на основі цього світогляду обґрунтували двоєвірний характер української релігійності.

Підкреслюючи наявність логічної пастки у формуванні язичницького пантеону, ми не сильні спростовувати синкретичного характеру християнства загалом та зокрема руського православ'я. В даному контексті, мова йде про те, що навіть за умови визнання двоєвірного характеру руської релігійності в період після і християнізації і ще деякий час потому, язичницький контекст

релігійності поступово втрачав своє значення під впливом поступового розвитку християнського переказу. Вказана тенденція найбільш чітко проявилася саме у своєрідності формування народного православ'я, котре, як свідчить М. Грушевський, було зумовлене двома амбівалентними процесами: попервах здеморалізований церковний клір підготував плідний ґрунт для сприйняття християнського віровчення, натомість із відродженням православної церкви, православне духовенство та міське населення приклало чималі зусилля для того, щоб зацікавити широкі народні маси церковними звичаями, обрядами, традиціями тощо. Саме з цією метою вони починають шукати засоби, які б вражали почуття та уяву простонароддя, задовольняли їх моральні пошуки та вражали б дивами. «Це, – пише М. Грушевський, – була доба великої поганізації християнства на українським ґрунті, в обох значеннях сього многозначного терміну: переходу християнської доктрини з рам міського життя в сільське і об'єднання її з елементами старшого народного релігійного світогляду» [14].

Правомірність висновків М. Грушевського щодо «поганізації» християнства у процесі його сприйняття сільським населенням цілком і повністю підтверджується вище загаданими заувагами П. Коннертона щодо своєрідності сприйняття новацій. Окрім того, на користь цього зауваження слугує той факт, що християнізація аж до підпорядкування Української церкви Московському патріархату (1686 р.), не передбачала відмови від історично сформованої звичаєвої практики, яка тривалий час освячувалася священиками. В цьому контексті, показовим прикладом може стати участь священика не тільки у вінчанні, а й у самому весільному обряді. Зокрема, священика запрошували на сватання, заручини, він брав участь у підготовці «місця» для молодят у бенкетних хоромах і сінниках, де вони повинні провести весільну ніч, він ішов попереду поїзда нареченого «по наречену» [2, с. 134]. Не менш яскравим прикладом можуть бути й домашні ікони, які поступово проникаючи у сакральний простір українського дому, ставали невіддільним елементом історично сформованого та закріпленого традицією хатнього інтер'єру [2, с. 37-50].

Подібні процеси, як доводить М. Грушевський, спостерігалися і в усній народній творчості. Зокрема, дослідник акцентує увагу на тому, що протягом XIV–XVII ст. християнська обрядова практика починає поширюватися в середовищі сільського населення. Тут вона сприймається як магічна дія, що спрямована на досягнення певної мети, без уваги на її догматичний зміст. На користь свого припущення, М. Грушевський наводить численні приклади з господарського календаря, в яких використовується цілюща сила святої води. Зокрема, вчений стверджує, що українців вірили, що якщо на Богоявлення «набрати святої води, а беручи говорити так: «як сього святого вечора люде тиснуться і радіють сій святій воді, так аби тислись і раділи мої бджоли, носячи густі меди, жовті воски, і як чоловік не обійдеться без сеї води, так і мої бджоли щоб не могли обійтись без моєї пасіки». І зараз після служби божої покропити пасіку і бджоли і тримати ту воду до другого року, Кропити кожного місяця до Великодня» [14], то бджоли будуть добре вестися, а рік буде багатий медом.

Таким чином, підсумовує М. Грушевський у людей формувалася незламна віра у непереборну силу різних святих предметів, здатність святих допомагати у різних життєвих справах, що у підсумку своєму призвело до поступово введення їхніх імен у наявні магічні формули та заклинання.

Звернемо увагу, що мислитель не спростовує часткового прийняття сформованих на тлі візантійської культури молитов, водночас зауважуючи, що значна їх частина була істотно видозмінена і перетворена на місцевий лад та доповнена апокрифічними переказами [14]. У наслідок цього, підводить підсумок М. Грушевський, натуралістичні уявлення, які панували у дохристиянському українському світогляді поступово доповнилися християнізованими символами та образами, що, на наш погляд, стало основою для постановня самотнього українського народного православ'я.

Зауважимо, що М. Грушевський, висвітлюючи власне бачення процесу християнізації народних мас, зосереджує увагу на тих змінах, які відбулися у процесі християнізації натуралістичних вірувань українців. Зокрема, збереження загальної ідейної спрямованості на досягнення добробуту у земному житті, супроводжувалися істотною змістовою трансформацією релігійних уявлень та образів у підсумку поширення церковного переказу та апокрифічних творів. Подібну думку зустрічаємо й у працях І. Левін, котра вважає, що народне християнство – це самотній світоглядно-релігійний феномен, який хоча й зберігав позірний зв'язок із попередніми релігійними уявленнями та практиками, у дійсності постав у підсумку народного переосмислення християнського переказу. Цю думку, найбільш аргументовано, на наш погляд, дослідниця доводить на прикладі народного вшанування святої Параскеви. Її культ, у дорадянський та радянський період, дослідники виводили з язичницького культу богині Макош. Загалом визнаючи підкреслену багатьма дослідниками функціональну спорідненість св. Параскевою та Макош, І. Левін все ж акцентує увагу на тому, що із автентичних середньовічних джерел про Макош відомо надзвичайно мало, а її образ та функціональні особливості у слов'янській міфології були відтворені на основі вшануванні св. Параскеви. Водночас, із цим дослідниця підкреслює, що вшанування останньої не вписується у язичницьке коріння, як мінімум, з огляду на те, що її вшановують у багатьох православних культурах, в тому числі й грецькій, і всюди вона має подібні риси. Окрім того, Макош – вшановували насамперед жінки, натомість культ св. Параскеви сформувався у купецькому середовищі, і лише згодом вона перетворилася на покровительку жіночих справ [20, с. 29-30]. Ці та багато інших наведених дослідницею прикладів, дають повне стверджувати, що образи народного православ'я постали на основі призвичаєного до народного світогляду та його побутових потреб християнського віровчення. А це, своєю чергою, дає всі підстави спростувати двоєвірний характер народного християнства, а з ним і української релігійності.

**Висновки.** Варіативність сучасних тлумачень традиційної української релігійності великою мірою була зумовлена дорадянською та радянською етнографією, в межах котрої експлікувалася думка про наявність конфлікту між православною церквою та народними віруваннями, які тривало зберігали традиційні язичницькі уявлення під зовнішнім шаром християнства. За умов руйнування колективної пам'яті таке розуміння народної релігійності, давало можливість, з одного боку, для опосередкованого відтворення язичницького пантеону та розкриття особливостей дохристиянського світогляду слов'ян, а з іншого – експлікації думки про те, що традиційною українською вірою необхідно вважати саме язичництво.

Обґрунтування непересічної ролі язичницьких уявлень у релігійній свідомості та обрядовій практиці українців на усіх етапах їхнього історичного розвитку зумовлювало визнання двоєвірного характеру не тільки української релігійності, а й звичаєвої практики. Поміж тим, наявні сьогодні відомості щодо особливостей християнізації різних верств українського населення дають всі підстави спростувати двоєвірний характер української релігійності, який міг проглядатися тільки на ранніх стадіях християнізації, проте згодом поступався синкретичному в своїй основі народному християнству. Останнє, було закономірним результатом поступового знайомства народних мас з християнським переказом та обрядовою практикою, які сприймалися крізь призму народного світобачення та були призвичаєні до особливостей народного побуту та звичаєвої практики.

### References

1. Anichkov, E.V. (1914). *Yazyichestvo i Drevnyaya Rus* [Paganism and Ancient Russia]. St.-Petersburg, Russian Empire: Tip. M.M. Stasyulevicha, 386.
2. Bohomolets O. (2017). *Ukrainska domashnia ikona* [Ukrainian Home Icon]. Kyiv, Ukraine: Vydavnychi dim Dmytra Buraho, 520.
3. Bogomolets O. (2016). *Unichtozhenie ikonyi kak vyizualnogo proyavleniya ukrainskogo natsionalnogo duha* [Destruction of the icon as a visual manifestation of the Ukrainian national spirit]. *European applied science*, 1, 79-82.
4. Bondar S.V. (2005). *Istoriosofiia I.Lysiaka-Rudnytskoho v konteksti natsiotvorchykh ta derzhavotvorchykh protsesiv v Ukraini* [I. Lysyak-Rudnitsky's historiography in the context nation-building and state-building processes in Ukraine]. Taras Shevchenko national university of Kyiv, 18.
5. Bondarenko H. (2001). *Suchasne dvoviria ta stavlennia do noho khrystyianstva* [Contemporary dvovireja and attitude toward him Christianity]. *Christianity at the turn of the millennium*. Kyiv, (Ukraine), 270-271.
6. Britsyna O. (2008). *Narodna relihiia ukraintsiv (status usnoho ta pysanoho tekstiv)* [Popular religion of Ukrainians (the status of oral and written texts)]. *Ethnic History of European Nations*. 26, 39-48.
7. Buiskykh Yu. (2010) *Nyzhcha mifolohiia ukraintsiv u svitli problem «dvoviria» ta «narodnoho khrystyianstva»* [Lower mythology of Ukrainians in the light of the problems of “two-way” and “popular Christianity”]. *Ethnic History of European Nations*, 33, 70-80.
8. Vipser R.Yu. (1954). *Rim i rannee hristianstvo* [Rome and early Christianity]. Moscow, USSR: Izd-vo AN SSSR,267.
9. Vlasov V.G. (1988). *Hristianizatsiya russkih krestyan* [Christianization of Russian peasants]. *Sovetskaya etnografiya*, 3, 11-19.
10. Galkovskiy N. M. (1916). *Borba hristianstva s ostatkami yazyichestva v Drevney Rusi* [The struggle of Christianity with the remnants of paganism in ancient Russia]. Harkov, Ukraine: Eparhlalnaya tipografiya,388.
11. Gegel G. V. F. (1935). *Filosofiya istorii* [History philosophy]. Moskow, USSR: Sotsekgiz, 470.
12. Holubev, S. (1898). *Kyevskiy mytropolyt Petr Mohyla y eho spodvyzhnyky*. [Kiev Metropolitan Petr Mohyla and his associates]. Kyev, Russian Empire: Typ. H. T. Korchak-Novytskoho, 559.
13. Hrymych, M.V. (2000). *Tradytsiinyi svitohliad ta etnopsykholohichni konstanty ukraintsiv* [Traditional outlook and ethnopsychological constants of Ukrainians]. Kyev, Ukraine: Vipol, 379.
14. Hrushevskiy M. (1994). *History of Ukrainian Literature*. Available at: <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush413.htm>

15. Zubov, M.I. (2004). *Linhvotekstolohiia serednovichnykh slovianskykh povchan proty yazychnytstva* [Lingvotology of medieval Slavic teachings against paganism]. Odessa, Ukraine: ORIDU NADU, 336.
16. Konneron, P. (2004). *Yak suspilstva pamiataiut* [How societies are remembered]. Kyiv, Ukraine: Nika-Center, 184.
17. Kryvda, N. Yu. (2007). *Kulturolohichni aspekt problemy "chuzhyi / inshyi" u filosofskomu dyskursi* [Cultural aspect of the problem "alien / other" in philosophical discourse]. *Humanitarian Journal*, 4, 32-38.
18. Kryanev, Yu.V. (1988). *Dvoeverie na Rusi* [Dual Faith in Russia]. How was Russ baptized. Moscow, USSR: Politizdat, 304-314.
19. Kutelmakh, K. (1998). *Khrystyanstvo y yazychnytstvo: hrani spivisnuvannia i vzaiemopronyknennia* [Christianity and paganism: the faces of coexistence and interpenetration]. *Medobory and the spiritual culture of ancient, medieval Slavs*. Lviv, (Ukraine), 156-162.
20. Levin, I. (2004). *Dvoeverie i narodnaya religiya v istorii Rossii* [Dual Faith and Popular Religion in the History of Russia]. Moscow, Russia: Indrik, 216.
21. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). *Radianska Ukraina z istorychnoi perspektyvy* [Soviet Ukraine from a Historical Perspective]. *Historical essays*, 1. Kyiv, Ukraine: Osnovy, 457–469.
22. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). *Ukraina mizh Skhodom i zakhodom* [Ukraine between East and West]. *Historical essays*, 1. Kyiv, Ukraine: Osnovy, 1-9.
23. Mishanych, O. V. (1989). *Litopys ruskyi* [Chronicle of the Ruthenian]. Kyiv, Ukraine: Dnipro, 591.
24. Lozko, H. (1994). *Ukrainske yazychnytstvo* [Ukrainian paganism]. Kyiv, Ukraine: *Ukrainskyi tsentr dukhovnoi kultury*, 98.
25. Mysko, Yu.V. (2003). *Yazychnytski ta khrystyianski starozhytnosti Verkhnoho Popruttia i Serednoho Podnistrovia VIII – pershoi polovyny XIII st.* [Pagan and Christian antiquities of the Upper Primate and Middle Podstrany VIII in the first half of the XIII century]. Institute of Archeology, National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv, 24.
26. Mytropolyt Ilarion (Ohienko). (1995). *Dokhrystyianski viruvannia ukrainskoho narodu* [Pre-Christian beliefs of the Ukrainian people]. Kyiv, Ukraine: Oberehy, 424.
27. Ohienko, I. (1942). *Ukrainska tserkva* [Ukrainian Church]. Praha, Vyd-vo Yu. Tyschenka, 236.
28. Okhrimenko, P. (1995). *Osnovni problemy i deiaki novi aspekty vyvchennia «Slova o polku Ihorevim u vyshchii shkoli»* [The main problems and some new aspects of the study of "The words about the regiment Igor in high school"]. Sumy, Ukraine, 54.
29. Piatachenko, S. (2003). *Iz sposterezhen nad tekstem «Plachu Yaroslavny» v «Slovi o polku Ihorevim»* [From observations on the text "Cry Yaroslavna" in "The Tale of Igor's Regiment"]. *Folklore and ethnology*, 1-2, 58-63.
30. Potebnya, A. A. (1914). *Slovo o polku Igoreve : tekst i primech. c dop. iz chernovyih rukopisey "O Zadonschine"*. [A word about Igor's regiment: text and notes. c add. from rough manuscripts «About Zadonshchina»]. Harkov, Russian Empire: Tip. "Mirnyiy trud", 233.
31. Ryibakov, B. (1987). *Yazyichestvo drevney Rusi* [Paganism of ancient Russia]. Moscow, USSR: Nauka, 783.
32. Ryibakov B. (2002). *Yazyichestvo drevnih slavyan* [Paganism of the ancient Slavs]. Moscow, Russia: Sofiya-Gelios, 592.
33. *Word about the regiment of Igor* Available at: <http://izbornyk.org.ua/slovo/slovo.htm>
34. Stepovyk, D. (2004). *Istoriia ukrainskoi ikony X–XX st.* [History of the Ukrainian icon of the X-XX centuries]. Kyiv, Ukraine: Lybid, 442.
35. Toporov, V. (1983). *K rekonstruktsii Mokoshi kak zhenskogo personazha v slavyanskoy versii osnovnogo mifa* [To the reconstruction of Mokosh as a female character in the Slavic version of the main myth]. *Balto-Slavic studies*, 140–175.

36. Тупык О.О. (2002). Yazychnytski tradytsii v dukhovnii kulturi ukrainsiv (90-ti rr. XX st.) [Pagan traditions in the spiritual culture of Ukrainians (90th years of the XX century).]. Taras Shevchenko national university of Kyiv, Kyiv, 18.

37. Fedotov G. (2001). Russkaya religioznost, ch. 1 : Hristianstvo Kievskoy Rusi X-XIII vv. [Russian religiosity, p. 1: Christianity of Kievan Rus X-XIII centuries.]. Moskov, Russia: Martis, 400.

38. Filippov G. G. (2004). K probleme dvoeveriya. Istoriograficheskiy analiz [To the problem of dual faith. Historiographical analysis]. Vestnik of yaroslav the wise Novgorod state university, 27, 92-97.

## **УКРАИНСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: ДВОЕВЕРИЕ ИЛИ НАРОДНОЕ ХРИСТИАНСТВО**

**О. В. Богомолец, А. П. Богомолец**

***Аннотация.** Учитывая то, что религиозность является неотъемлемой составляющей коллективной памяти народа, в статье исследуется особенности украинской традиционной религиозности. С этой целью уточняется своеобразие двоеверия и подчеркивается, что последнее может проявляться только на ранних стадиях коренных религиозных трансформаций, между тем впоследствии оно уступает таким синкретическим формам религиозного мировоззрения как национальные религии, проявлением которого является украинское православие и народное христианство (православие). Среди прочего подчеркивается синкретический характер народного православия и опровергается доминирующее влияние язычества на становление его идейной и обрядовой составляющей.*

***Ключевые слова:** православие, язычество, христианство, народное православие, двоеверие, коллективная память*

## **UKRAINIAN RELIGIOSITY: DUAL FAITH OR PEOPLE'S CHRISTIANITY**

**O. Bogomolets, A. Bogomolets**

*Given that religious culture is an integral part of the collective memory of the people, the article explores the features of Ukrainian traditional religiosity. To this end, the peculiarity of the dual faith is clarified and it is emphasized that the latter can only manifest itself in the early stages of radical religious transformations, from then on, it concedes to such syncretic forms of religious outlook as national religions, the manifestation of which is Ukrainian Orthodoxy and folk Christianity (Orthodoxy). Along with the other one emphasizes the syncretic character of folk orthodoxy and refutes the dominant influence of paganism on the formation of its ideological and ritual component.*

***Keywords:** orthodoxy, paganism, christianity, folk orthodoxy, dual faith, collective memory*