

МІЖРЕЛІГІЙНИЙ ДУАЛІЗМ В УКРАЇНІ 17–18 СТОЛІТЬ: СПЕЦИФІКА ПОБУТУВАННЯ

У статті розглядаються особливості поєднання язичницьких і християнських вірувань у світогляді українців 17–18 століть. Для позначення феномену синтезу релігійних вірувань пропонується термін «міжрелігійний дуалізм». Дослідження базується на аналізі зразків духовної культури ранньомодерної України. Метою дослідження є окреслення специфіки міжрелігійного дуалізму у світогляді українців 17–18 століть. Дослідження проведене із застосуванням методів аналізу (конкретних зразків поєднання християнських і язичницьких вірувань) та узагальнення (виявлення основних тенденцій у функціонуванні міжрелігійного дуалізму). Міжрелігійний дуалізм у світогляді українців 17–18 століть являє собою поєднання обох видів містицизму. У конкретних діях і випадках виявлялася перевага якогось одного компоненту: або християнського, або архаїчного. Проте феномен міжрелігійного дуалізму полягає саме в паралельному й синтетичному побутуванні християнського та архаїчного поглядів. Освічене духовенство здійснювало спроби долати магічний містицизм, підкреслюючи забобонну природу та неправдивість магічних можливостей людини, а магічна сила людини та спроби її вияву засуджувалися як гріх і зв'язок із демонічними силами. Зі світських позицій магічні здібності сприймалися, насамперед, як знання та вміння окремих членів громади, які мають здатність впливати на природу, стихію, врожай, здоров'я, стосунки. Пересічні українці були націлені на збереження традиційних дохристиянських вірувань і використання їх у побуті. Спротив викликали не самі християнські ідеї, а сувора церковна формальність та обрядовість. Тож феномен побутування міжрелігійного дуалізму та його функціонування у світогляді 17–18 століть виглядає як пошук неконфліктного поєднання та компромісу між архаїчним і християнським.

Ключові слова: язичницькі вірування, християнство, світогляд 17–18 століть, містицизм, магія, духовенство, селянство.

Одним із компонентів світогляду людини є вірування, що впливають на сприйняття і розуміння світу. Зважаючи на те, що як окремі типи світогляду подаються міфологічний та релігійний, важливим є питання поєднання цих типів. Осмислення вірувань українців 17–18 століть є шляхом до розуміння світогляду доби. В українському науковому просторі міркування щодо міжрелігійного зв'язку тяжіють до його загального розгляду або зосередження на двовір'ї доби Київської Русі. У релігієзнавчо-історичному розрізі вірування українців розглядалися М. Грушевським та В. Липинським; у філософсько-народознавчому – Т. Рильським, І. Огієнком, А. Жаловагою; у педагогічному – Г. Ващенком. Окремі дослідження присвячені феномену двовір'я в контексті світогляду Київської Русі (А. Голуб, Ю. Діба, О. Котовська та ін.). Досі не спостерігається зосередження науковців на поєднанні дохристиянських і християнських вірувань у світогляді українців 17–18 століть. Зважаючи на вагомий роль вірувань у системі світогляду людини, ми вбачаємо порушення цієї проблеми *актуальним*. Тому *метою дослідження* є окреслення специфіки міжрелігійного дуалізму у світогляді українців 17–18 століття. Мета досягається *методами* аналізу (розгляд окремих проявів християнських та язичницьких вірувань та їх поєднання на прикладі зразків духовної культури 17–18 століть) і узагальнення (виявлення основних тенденцій у функціонуванні міжрелігійного дуалізму).

Християнство саме по собі є дуалістичною релігією, у якій протиставляється трансцендентне і видиме. Тому, уникаючи термінологічної плутанини, у контексті цієї статті пропонуємо термін «міжрелігійний дуалізм», яким будемо позначати взаємодію та

поєднання архаїчних і християнських релігійних ідей у світогляді українців 17–18 століть. За А. Жаловагою, з погляду релігійного світогляду «все, що існує і відбувається у світі, залежить від волі й бажання Бога» [Жаловага, 2004, с. 117]. У межах дохристиянських вірувань («старого релігійного світогляду», за М. Грушевським), те, що існує і відбувається, залежить від потойбічних чи природних сил, на які людина за певних умов може вплинути. Розглядаючи міжрелігійний світоглядний дуалізм, наведене вище формулювання можна уточнити так: за релігійним світоглядом, все, що існує та відбувається, залежить від впливу та волі вищих сил, якими можуть виступати Бог, сили природи та потойбіччя.

О. Котовська підкреслює, що насильницьке хрещення Русі зумовило протистояння «міфологічного світосприйняття та збереження дохристиянської звичаєвості як власної етнічної ідентичності» [Котовська, 2006, с. 106]. Ця ситуація вже втратила свою гостроту в 17–18 століттях, натомість сформувався феномен взаємодії релігій. Зачіпки до його розгадування знаходимо у концепції В. Липинського. Як поштовх до віри він розглядає містицизм – відчуття єднання людини з вищими силами. Містицизм має дві форми вияву: віра в самодостатнього Бога та віра у власну можливість впливати на речі та явища [Кондратик, 1999, с. 23–34]. В українському світоглядному дуалізмі ці види співіснували у синтезі. Містицизм, за В. Липинським, притаманний будь-якій людській вірі. Містичне почуття спонукає людину спрямовувати розумові та вольові зусилля на справу, угодну тим Вищим силам, у які вона вірить [Липинський, 1993, с. 28]. Тож вбудовані у світогляд українця архаїчний і християнський містицизм породили своєрідний синтез (і саме під таким синтезом ми розуміємо міжрелігійний дуалізм). Це впливало на сприйняття світу та спосіб взаємодії з ним. В. Липинський зазначає, що людина здатна замінювати віру в Бога на віру в себе і свою магічну силу. Тобто «містицизм релігій» замінюється «містицизмом магії» чи навпаки [Липинський, 1993, с. 29]. Тому визначимо міжрелігійний дуалізм як феномен паралельного функціонування обох видів містицизму.

Важливим моментом у розумінні міжрелігійного дуалізму є ототожнення Бога і природи. Так, у натурфілософському курсі Ф. Прокоповича простежуються пантеїстичні ідеї. Звідси його твердження: «Ціле визначення природи збігається з богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує та які він рухає» [Прокопович, 1980, с. 149]. Пізніше Г. Сковорода висловив подібну думку у своєму риторичному запитанні: «Чому ж його [Бога – В. Г.] не назвати “Natura” – натурою?» [Сковорода, 2018, с. 100]. В. Янів наголошує, що саме природа є об'єднувачим компонентом дохристиянських і християнських вірувань в українському світогляді [Янів, 1963, с. 15]. Як приклад вираження християнської релігійності він наводить давню думу «Олексій Попович», де йдеться про каяття героя за гріхи під час бурі на морі. З нашого ж погляду, ця пам'ятка демонструє саме синтез релігійних компонентів українського світогляду: адже для задобрювання розбурханого моря козакі пропонують віддати когось із товаришів. Чи не схоже це на жертву для заспокоєння стихії? Але фізична жертва замінюється християнським розкаянням – жертвою духовною. Так само й причиною бурі на морі вважається саме порушення героєм християнських норм життя. Розкаяння рятує, тобто у боротьбі стихії та віри перемагає віра [Цертелев, 1819, с. 26–29].

Як підкреслив М. Грушевський, християнізація українського селянства, що активно ширилася з 13 століття, набула особливої сили у 17–18 століттях. Але вона не могла витіснити міцно сформовані у світогляді українців архаїчні вірування. Вбудовування в цей світогляд візантійської церковності відбулося через поетичну інвенцію: сформувалася «нова комбінація старого натуралістичного світогляду з православною доктриною та різними релігійними течіями, які заходили в тих часах на Україну» [Грушевський, 1994, с. 41]. Слушність цієї думки відображають пісні зимового календарно-обрядового циклу, у яких поєднана архаїка землеробського культу з християнськими образами. Це колядки, у яких ідеться про безпосередню допомогу Бога чи

святих у засіванні поля тощо. Г. Ващенко вважає такі зразки прикладами міцності християнської віри українців [Ващенко, 1976, с. 132].

На нашу ж думку, деякі з цих колядок є прикладами міжрелігійного дуалізму. Бог заступає сили природи, що мають сприяти доброму врожаю. В одній з колядок, що проголошує радість Святого Різдва, міститься дуже показове ототожнення Бога з землею чи родючим садом: дівка Галочка «Ходила, Бога просила: – Уроди, земле, жито, пшеницю» або «ходила, бога просила: – Ой ти, зелен сад, вроди виноград» [Дубравін, 2005, с. 47]. У світогляді творців і репрезентантів такої колядки бачимо саме синтез вірувань: просять про врожай Бога, але звертаються безпосередньо до землі чи саду.

Християнська частка у світогляді українців 17–18 століть вплинула на соціально-історичну сторону життя. Так, у цей час в українському епосі набуло поширення гасло, узагальнено виражене в одній з дум: «Віри своєї християнської у поругу вічні часи не подайте!» [Колесса, 1920, с. 132]. Підтримка православної церкви й віри слугувала мотивуючим і об'єднавчим чинником, зокрема у козацькому середовищі. Християнство стало своєрідним маркером ідентифікації своїх і чужих, вірних і «недовірків». Водночас глибокого розуміння суті християнства через вивчення Святого письма серед козацтва не було: воно виступало «носієм своєрідного народного християнства, яке мозаїчно містило в собі елементи візантійського православ'я та архаїку старовинних родових обрядів, свободу свого релігійного світорозуміння й благоговіння перед Біблією, яку, однак, мало хто з козаків читав» [Колодний, 1999, с. 196]. Слушною є і вказівка на те, що християнські ідеї засвоювалися спершу вищими колами населення та духовною інтелігенцією [Ларіон, 1994, с. 6].

У 17–18 століттях представники духовенства виступали апологетами чистого християнства. Принципове прагнення до чистоти християнської віри та різко негативне ставлення до дохристиянських вірувань виявляли духівники вищого рангу. Натомість духовенство дрібних парафій не чинило спротиву архаїчним віруванням парафіян. А. Танков згадує, що нерідко духівники та члени їхніх родин задіяні у випадках, пов'язаних із чарівництвом і забобонами [Танков, 1897, с. 100]. Як свідчить «Духовний регламент» Ф. Прокоповича (1721 р.), уявлення, що виходили за межі християнської доктрини, траплялися навіть у киевопечерських переказах. За одним із них, похована на території монастиря людина отримує спасіння навіть без покаяння [Прокопович, 1721, с. 10].

Прокоповича непокоїв також звичай шанувати П'ятницю і віра в те, що П'ятниця може карати тих, хто працює в цей день [Прокопович, 1721, с. 9]. Заувага духівника є небезпідставною, адже віра у П'ятницю зберігалася в українському світогляді навіть у другій половині 19 століття, коли фіксувалися оповіді про П'ятницю, яка здирає шкіру чи завдає іншої шкоди тим, хто її не шанує [Чубинський, 1872, с. 217]. У середовищі тісної взаємодії духовенства і простого люду міжрелігійний дуалізм виявився ще яскравіше. Є згадка про випадки вшанування П'ятниці водінням простоволосої жінки у церковному ході, молебні поїв разом з паствою перед дубом чи благословення дубовими гілками [Прокопович, 1721, с. 10].

Про протистояння церкви і традиційного побуту свідчить також указ Київської духовної консисторії (1719 р.). Вимагалось, щоб в українських селах «поперестали богомерзких молодых людей зборища на вулачки, Богу, и человекомъ ненавистниие гулянія, прозиваемия вечерницы» [Маркевич, 1884, с. 178]. У пам'ятці другої половини 18 століття «Замисл на попа» відображено негативну реакцію на впровадження таких заборон. Схвалення дістає той піп, який не намагався протидіяти традиційним віруванням своїх парафіян і навіть сам «на купалах скавав і колядувати ходив», брав участь у кулачних боях, весільних обрядах, хрестив дітей, і не вимагав суворого виконання церковних приписів [Некрасевич, 1798].

Коли християнські (радіше церковні) норми потребували порушення життєвого укладу чи побуту, це викликало спротив. До такого порушення належали: заборона вечорниць, гри в карти, обов'язкове відвідування церкви на всі християнські свята, говіння,

знання молитов [Некрашевич, 1798]. Тобто згідно зі світоглядом пересічного українця-селянина кінця 18 століття, допустимим вважалося таке сповідання християнства, яке дозволяє певну свободу ходити в церкву чи говіти за бажанням. Аскетичне християнство було чуже посполитому 18 століття, який прагнув вірити в Бога, живучи в гармонії зі своїм світовідчуттям та звичаями. Не можемо стверджувати, що українці не схильні до гастрономічних обмежень. Про протилежне свідчить звичай говіння по четвергах, п'ятницях і понеділках [Василенко, 1887, с. 180–181].

У сприйнятті українського селянства бути християнином не означало знати церковні молитви та ритуали. Така тенденція зберігалася ще в кінці 19 століття. Аналізуючи світогляд своїх сучасників, Т. Рильський підкреслює, що в українському селі молилися «по-церковному» і «по-домашньому». Водночас «молящійся вовсе не задается мыслью углубления въ смыслъ произносимыхъ словъ» [Рильський 1888, с. 287]. Важливими були внутрішній стан того, хто молиться. Отже, в українському світогляді християнське почуття полягало у неформальному зверненні до Бога.

Стійким виявилось задіяння християнських священнослужителів у ситуаціях, породжених магічним містицизмом (вірою у злу магію). Наприклад, щоб знешкодити відьомські «закрутки» на посівах, священник виривав їх хрестом і справляв молебень. Це вірування побутувало ще в 19 столітті, а покровителем боротьби зі злою магією, за віруваннями сільських знахарів, був архістратиг Михаїл [Литвинова-Бартош, 1889, с. 139–141]. Спеціальні молитви й відправи для нейтралізації магічних впливів на худобу, сади чи поля зафіксовані у требнику Петра Могили (1646 р.). У молитвах проти чародійства наголошується на тому, що Бог є всесильним та всемогутнім, а тому й сильнішим від чарівників. Проте, простежується й віра у владу й силу таких людей. Адже це про них говориться: «темная ваша власть» [Могила, 1646, с. 799]. У одній з молитов звучить прохання берегти красиву та родючу землю «неврежденно от всякаго чарованія, и обаянія, и всякаго зла» [Могила, 1646, с. 781]. Серйозність церковної боротьби з магією та чарівництвом, прагнення молитвами довести всемогутність Бога та знешкодити вплив чарівників свідчить про дещо парадоксальну віру духовенства (як і пастви) у магічні можливості та могутність окремих людей.

Прикладом міжрелігійного дуалізму світогляду 17 століття є вірші Климентія Зіновієва. Незважаючи на чітку християнську позицію поета та його нетерпимість до невірних, у його світогляді присутня як віра в чарівництво (тобто магічний містицизм), так і його заперечення. У вірші «Про вітер» Зіновієв прагне довести всемогутність Бога-творця. Вітер сприймається ним як ворожа сила, наділена певною самостійною дієвою потенцією, котра «витворює чудеса в світі найстрашніші» [Шевчук, 2009, с. 39]. Утім, Зіновієв нагадує, що така воля вітру обмежена сильнішою, Божою волею. Визнаючи доцільність та користь вітру для господарчих процесів, поет не відкидає можливості його використання чарівницями.

Віра в магію змушує Зіновієва з великим обуренням реагувати на певні випадки. Саме чарами він пояснює здатність деяких людей ходити босоніж взимку, про що йдеться у вірші «Про босяків, що босі без взуття взимку ходять». Таку надприродну здібність Зіновієв пояснює саме чарами: «Отак-то людям очі чаклунством засліпляють, / Що на ногах чобіт в них уже й не помічають» [Шевчук, 2009, с. 82]. Різка засудження маніпуляцій вірою в магію міститься у вірші «Про богомерзенних баб-шепотниць і проклятих чарівниць, і про душезгубні їх ворожби». Йдеться, передусім, про передбачення. І в таку форму чарів Зіновієв, власне, не вірить. Він закликає читача також не вірити і поклатися на Бога, а не на ворожок [Шевчук, 2009, с. 145].

Показово, що українець вважав себе християнином, і сприймав за образу будь-чий сумнів у цьому. В одній із судових справ середини 17 століття дехто Андрій Перехрист позивався на Івана Лисконога за те, що той сказав біля його господи: «Се то домъ бусурманский а не ест то християнский» [Актовыя книги, 1912, с. 36]. Судові акти

засвідчують також стійку віру в побутову магію та надприродні здібності людини. Так, зафіксована згадка про те, як Пилипасиха, на котру позивалася Настя Ляхавка, вихвалялася на «страчення шинку і худобы» [Актовыя книги, 1912, с. 61]. Суд пригрозив жінці карою на вогні, але в разі, якщо її погроза справдиться. Типовим прикладом віри в магію через недостатність природничих знань зафіксовано у справі про отруєння: позивач звинувачував трьох жінок в отруєнні його матері «през чари бісовские». Чари полягали в тому, що матері позивача було дано в пиві «срібла живого» [Актовыя книги, 1912, с. 146]. Насправді таке «живе срібло» – не що інше, як ртуть. А жінки, котрі використовували цю отруйну речовину, визнавалися не просто злочинницями, а саме чарівницями.

Віра в магію поєднувалася зі страхом перед невідомими наслідками чарів. Зафіксовано випадок, коли селянка, що потерпала від лихоманки, просила іншу на Великдень облити її водою біля ставка та гнати віником додому («бо то я тоє чинити хочу для тряспі») [Актовыя книги 1912, с. 152]. Друга селянка (яку просили це виконати) з острахом відмовлялася, боячись злого впливу на себе. Необґрунтованість міжособистісних стосунків, їхня неправильність з точки зору суспільства чи громади також пояснюється магією. Наприклад, мати одного з учасників судової справи стверджувала, що Гапка-шинкарка займалася чарівництвом, адже змогла привабити її сина [Левицький, 1930, с. 77]. Віра в те, що неправильні чи небажані для родини чи громади стосунки є результатом чарів вилилася й у численних народних піснях. Щодо згасання віри в магію та зменшення відповідальності за чарування О. Левицький зазначає: «Тепер у наші дні [1901 р. – В. Г.] дивними, чудними та іноді незрозумілими здаються ті справи, але за тих часів чимало з тих справ закінчувалися трагічно для обвинувачуваних» [Левицький, 1930, с. 226]. Розуміння магії самим народом мало пантеїстичний ухил: магичним впливом людини пояснювалися природні катаклізми, епідемії, пошесті, міжособистісні стосунки. Саме перевага пантеїстичного погляду на чари та слабша розвиненість демонологічних понять (порівняно з західноєвропейськими країнами), на думку В. Антоновича, пояснює відносну поблажливість рішень магістратських судів. Проте сучасна дослідниця Ю Диса стверджує, що в ранньомодерну добу відьми та чаклуни сприймалися як найвідданіші слуги сатани [Диса, 2008, с. 90]. Це справедливо, здебільшого, щодо поглядів на магію в середовищі духівників.

Все ж віра у магичні сили окремих людей іноді призводила до дійсно жорстоких розправ. Так, страх перед епідемією «морової язви» спонукав громади до самосуду. Такий випадок зафіксований у 1720 році на Волині: громада самовільно стратила «чаклунку» Проську Каплунку. Подібний самосуд стався й у 1738 році на Поділлі, коли за підозрою у спричиненні «морової язви» громада стратила жителя сусіднього села. Причому виявили «чарівника» (який насправді шукав зниклих коней) під час нічного хресного ходу по полям [Чубинський, 1872, с. 336–339]. Не захищав від жорстокого самосуду й духовний сан. Так, у 1770 році на Уманщині в розпал чуми у ширем було визнано місцевого попа. Намагаючися позбутися епідемії, селяни вбили священнослужителя [Гнатюк, 1912, с. 187]. Щоправда, у випадках пошестей чи природних катаклізмів «суевірні судді» теж присуджували найжорсткіші карі «чарівницям» [Левицький, 1930, с. 230].

Підсумовуючи викладене вище, зазначимо, що світоглядний дуалізм, у якому поєдналися обидва види містицизму, міг виявляти перевагу якогось одного компонента: або християнського, або архаїчного. Проте феномен міжрелігійного дуалізму полягає саме в паралельному та синтетичному побутуванні християнського та архаїчного поглядів. Іоаннікй Галятовський попереджав вірян, що людині, яка звертатиметься і до знахарів, і до Єлецької Богоматері, Діва Марія допомагати не буде [Диса, 2008, с. 91]. Така пересторога, звісно, з'явилася через одночасну віру парафіян у дієвість обох засобів. У середовищі духовенства також спостерігалось співвідношення християнського і магичного містицизму. Освічене прогресивне духовенство здійснювало спроби долати магичний містицизм, підкреслюючи забобонну природу та хибність магичних можливостей людини. Однак, позиціонуючи здібності чарівниць як забобон, духівники пропонували молитви,

спрямовані на протидію магії. З позицій християнства магична сила людини та спроби її вияву засуджувалися як гріх і зв'язок із демонічними силами. А зі світських позицій сприймалися як знання і вміння окремих членів громади, які мають здатність впливати на природу, стихію, врожай, здоров'я, стосунки. Шкода від такого впливу, завдана громаді (а іноді й окремим особам) каралася досить жорстоко як самою громадою, так і офіційними судами.

Пересічні українці були націлені на збереження традиційних дохристиянських вірувань і використання їх у побуті. Водночас, не відкидаючи і християнські ідеї, у світогляді українців формувалося бачення адаптованого християнства. На нашу думку, цей процес був неумисним. Адаже спротив викликали не самі християнські ідеї, а сувора церковна формальність та обрядовість. Для основної маси народу у 17–18 століттях християнство було вже радше звичним, аніж вповні засвоєним. Але тиск духівництва на звичний побут і архаїчні вірування викликав негативну реакцію. Християнський та архаїчний компоненти, поєднані у світогляді барокового українця, виконували окремі функції: християнський компонент спрямовувався на духовне життя та рефлексію, а архаїчний – на побут, господарську діяльність і зв'язок із предками. Незважаючи на радикальне засудження вищим духівництвом дохристиянських вірувань, феномен міжрелігійного дуалізму в 17–18 століттях виглядає як пошук неконфліктного поєднання та компромісу між архаїчним і християнським. Цей пошук пролягав між вірою у надприродні можливості людини, християнським страхом гріха та раціоналістичним сумнівом.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Актовья книги Полтавскаго городского уряда 17-го века. Выпуск 1-й. Справы поточныя 1664–1671 годов. Чернигов: Типографія Губернскаго земства, 1912. 247 с.
- Василенко В. Празднованіе понедельника в Малороссіи. *Кіевская старина*. 1887. Том 17 (Январь). С. 180–182.
- Ващенко Г. Виховний ідеал («Записки Виховника»). Брюссель – Торонто – Нью-Йорк – Лондон – Мюнхен: Вид. ЦУСУМ, 1976. 208 с.
- Гнатюк В. Купане й палене відьм у Галичині. *Матеріали до української етнології*. 1912. Том 15. С. 78–201.
- Грушевський М. Духовна Україна. Збірка творів. К.: Либідь, 1994. 558 с.
- Диса Ю. Історія з відьмами: суди про чари в українських Воєводствах Речі Посполитої 17–18 століття. К.: Критика, 2008. 304 с.
- Жаловага А. Проблеми релігійної свідомості і світогляду у вітчизняному релігієзнавстві. *Українське релігієзнавство*. 2004. № 29. С. 113–119. DOI: <https://doi.org/10.32420/2004.29.1491>.
- Золоте чересо. Книга народних ремесел, звичаїв та побуту в Україні, писана Климентієм Зіновієвим, поетом кінця 17 – початку 18 ст. / под ред. О. Шевчук, О. Шугай. К.: Мистецтво. 336 с.
- Історія релігії в Україні / ред. А. М. Колодний, К. Т. Яроцький. К.: Знання, 1999. 736 с.
- Колесса Ф. Українські народні думи. Львів: Просвіта, 1920. 160 с.
- Кондратик Л. Релігія в творчому спадку В. Липинського. *Українське релігієзнавство. Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України*. 1999. № 10. С. 22–28. DOI: <https://doi.org/10.32420/1999.10.835>.
- Котовська О. Феномен двовір'я у становленні української філософської традиції. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка»*. 2006. № 550 (Філософські науки). С. 101–107.
- Левицький О. По судах Гетьманщини: нариси народного життя Гетьманщини 2-ї половини 17 віку. Харків: Рух, 1930. 252 с.
- Липинський В. Релігія і церква в історії України. К.: Фотовідеосервіс, 1993. 111 с.

Литвинова-Бартош П. Закрутки и заломы. *Кіевская старина*. 1889. Том 64 (Март). С. 139–141.

Маркевич А. Меры против вечерниц и кулачных боев в Малороссии. *Кіевская старина*. 1884. Том 10 (Сентябрь). С. 177–180.

Митрополит Іларіон (Огієнко І.). Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1994. 424 с.

Могила П. Требник (1646 р.): в 2-х ч.; ч. 2. [Электронный ресурс]. URL: http://orthodoxvera.ru/wp-content/uploads/2015/07/Требник-Петра-Могилы-1646-г_ч.2.pdf.

Морозов О. Ніжинський протопоп Максим Филімонович. Ніжин: Ніжинський державний педагогічний університет імені М. Гоголя, 2000. 148 с.

Некрашевич І. Замисл на попа (1798 р). [Електронний ресурс]. URL: http://litopys.org.ua/old18/old18_25.htm#nekr5.

Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон) / упоряд. В. Дубравін. Суми: Університетська книга, 2005. 446 с.

Прокопович Ф. Духовный регламент 1721 года. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Prokopovich/duhovnyj-reglament-1721-goda.

Прокопович Ф. Філософські твори: у 3-х; т. 2. К.: Наукова думка, 1980. 552 с.

Рильський Т. К изучению украинского народного мировоззрения. *Кіевская старина*. 1888. Том 23 (Ноябрь). С. 266–306.

Сковорода Г. Найкраще. Львів: Terra Incognita, 2018. 320 с.

Танков А. Идол купалы в г. Ахтырке. *Кіевская старина*. 1897. Июнь. С. 100–102.

Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П. Чубинским: том I / уклад. П. Чубинский. Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и Комп., 1872. XXX, 224 с.

Цертелев Н. *Опытъ собранія старинныхъ малороссійскихъ песней* [Электронный ресурс]. 1819. URL: <https://archive.org/stream/orytsobraniiasta00unse#page/n9/mode/1up>.

Янів В. Вдача українця у світлі «Виховного ідеалу» Г. Ващенка. *Наукові Записки УВУ (Українського вільного університету)*. 1963. Ч. 7. С. 10–47.

Гавриленко Вікторія Вікторівна

аспірантка, кафедра філософії

Сумський державний університет

вул. Римського-Корсакова, 2, Суми, 40000

E-mail: Viktoriavangogh@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5892-3129>

Стаття надійшла до редакції: 24.01.2020

Схвалено до друку: 16.03.2020

INTERRELIGIOUS DUALISM IN UKRAINE IN 17-18 CENTURIES: SPECIFICITY OF LIVING

Havrylenko Viktoriya V.

PhD Student, Department of Philosophy

Sumy State University

2, Rymyskyi-Korsakov street, 40000, Sumy, Ukraine

E-mail: Viktoriavangogh@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5892-3129>

ABSTRACT

The article deals with the specifics of pagan and Christian beliefs in the worldview of Ukrainians of the 17–18 centuries. The term “interreligious dualism” has been proposed to refer to the phenomenon of synthesis of religious beliefs. The research is based on the analysis of samples of the spiritual culture of early modern Ukraine. The purpose is outlining the specifics of interreligious dualism in the worldview of Ukrainians of the 17th–18th centuries. The research has been conducted with the use of methods of analysis (concrete samples of combinations of Christian and pagan beliefs) and generalization (identification of main tendencies in the functioning of interreligious dualism). The phenomenon of interreligious dualism lies precisely in the parallel and synthetic existence of Christian and archaic points of view. Enlightened progressive clergy attempted to overcome magical mysticism, emphasizing the superstitious nature and the falsehood of man’s magical powers. From the standpoint of Christianity, the magical power of man and his attempts to manifest it condemned as sinful communications with the devil. And from a secular standpoint, magical abilities were perceived as the knowledge and skills of individual members of the community who can influence nature, the elements, the harvest, health, relationships. The average Ukrainians focused on preserving and using traditional pre-Christian beliefs in everyday life. Resistance was not caused by Christian ideas themselves, but by strict church formality and rituality. The phenomenon of interreligious dualism in the 17th and 18th centuries looks like the search for a non-conflictual combination and compromise between the archaic and the Christian views.

Keywords: pagan beliefs, Christianity, worldview of 17–18 th centuries, mysticism, magic, clergy, peasantry.

REFERENCES

- Act Books of the Poltava City Government of the 17th Century* (Part 1. Court Cases of 1664–1671). (1912). Chernihiv: Provincial Zemstvo Publishing house. (In Russian).
- Chubynskui, P. (Ed.). (1872). *Materials of the Ethnographical-Statistic Expedition to Ukraine* (Part 1). St. Petersburg. (In Russian & Ukrainian).
- Dubravin, V. (Ed.). (2005). *Ritual Songs of Slobozhanshchyna (Sumy Region)*. Sumy: Universytets’ka knyha. (In Ukrainian).
- Dysa, Yu. (2008). *Story with Witches: Courts About Magic in Ukrainian Voivodeships of Rech Pospolita in 17–18 Centuries*. Kyiv: Krytyka. (In Ukrainian).
- Hnatiuk, V. (1912). Witch Bathing and Burning in Galicia. *Materialy do Ukrain’skoi Etnologiji – Materials to Ukrainian Ethnology*, 15, 78–201. (In Ukrainian)
- Hrushevskiy, M. (1994). *Spiritual Ukraine*. Kyiv: Lybid. (In Ukrainian).
- Ilarion (Ohienko, I.). (1994). *Pre-Christian Beliefs of the Ukrainian People*. Kyiv: Oberehy. (In Ukrainian).
- Kolessa, F. (1920). *Ukrainian Folk Dumas*. Lviv: Prosvita. (In Ukrainian).
- Kolodnyi A., & Yarots’kyi P. (Eds.). (1999). *History of Religion in Ukraine*. Kyiv: Znannya. (In Ukrainian).
- Kondratyuk, L. (1999). Religion in the Creative Heritage of V. Lypynskiy. *Ukrayins’ke Relihiyoznavstvo – Ukrainian Religion Studies*, 10, 22–28. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.32420/1999.10.835>.
- Kotovs’ka, O. (2006). The Phenomenon of Two-Faiths in the Formation of the Ukrainian Philosophical Tradition. *Visnyk Natsional’noho universytetu “L’vivs’ka politekhnika” – Bulletin of Lviv Polytechnic National University*, 550: Philosophical Sciences, 101–107. (In Ukrainian).
- Levyts’kyy, O. (1930). *According to the Courts of the Hetmanate: Essays on the National Life of the Hetmanate in the 2nd Half of the 17th Century*. Kharkiv: Rukh. (In Ukrainian).
- Lypyns’kyy, V. (1993). *Religion in the History of Ukraine*. Kyiv: Fotovideoservis. (In Ukrainian).
- Lytvynova-Bartosh, P. (1889). “Zakrutky” and Crops. *Kievskaya Staryna – Kyiv Antiquity*, 64 (March). (In Russian).
- Markevych, A. (1884). Measures Against Youth Evenings and Fistfights in Ukraine. *Kievskaya staryna – Kyiv Antiquity*, 10 (September). (In Russian).

- Mohyla, P. (1646). *Trebnyk 1646* (Part 2). Retrieved from http://orthodoxvera.ru/wp-content/uploads/2015/07/Требник-Петра-Могилы-1646-г_ч.2.pdf. (In Church Slavonic).
- Morozov, O. (2000). *Nizhyn Priest Maksym Fylymonovych*. Nizhyn: Nizhyn State Pedagogical University named after M. Hohol. (In Ukrainian).
- Nekrashevych, I. (1798). *A Complaint of Peasants to the Priest*. Retrieved from http://litopys.org.ua/old18/old18_25.htm#nekr5. (In Ukrainian).
- Prokopovych, F. (1721). *Spiritual Regulations of 1721*. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Prokopovich/duhovnyj-reglament-1721-goda/. (In Russian).
- Prokopovych, F. (1980). *Philosophical Works in Three Parts* (Part 2). Kyiv: Naukova dumka. (In Ukrainian).
- Ryls'kyi, T. (1888). To the Research of Ukrainian People Worldview. *Kievskaya starina – Kyiv antiquity*, 23 (November), 266–306. (In Russian).
- Shevchuk, O., & Shugai, O. (Eds.). (2009). *Golden Plow. A Book of Folk Crafts, Customs and Everyday Life in Ukraine, Written by Klimenty Zinoviev, Poet of the Late 17th – Early 18th Centuries*. Kyiv: Mystetstvo. (In Ukrainian).
- Skovoroda, H. (2018) *Best Works*. Lviv: Terra Incognita. (In Ukrainian).
- Tankov, A. (1897). The Idol of “Kupala” in Okhtyrka City. *Kievskaya Starina – Kyiv Antiquity*, 57 (June), 100–102. (In Russian).
- Tsertelev, N. (1819). *Experience Collecting of Old Ukrainian Songs*. Retrieved from <https://archive.org/stream/opytsobraniiasta00unse#page/n9/mode/1up>.
- Vaschenko, H. (1976). *Educational Ideal (“Notes of the Caregiver”)*. Brussels – Toronto – New York – London – Munich: TsUSUM.
- Vasylenko, V. (1887). Celebrating Monday in Ukraine. *Kievskaja starina – Kyiv Antiquity*, 17 (January), 180–182. (In Russian).
- Yaniv, V. (1963). Character of Ukrainian in Light of Pedagogical Ideal of H. Vashchenko. *Naukovi Zapysky Ukrayins'koho Vil'nobo Universytetu – Scientific Notes of Ukrainian Open University*, 7, 10–47. (In Ukrainian).
- Zhalovaha, A. (2004). Problems of Religion Senses and Worldview in Ukrainian Religious Studies. *Ukrayins'ke Relihiyevnavstvo – Ukrainian Religion Studies*, 29, 113–119. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.32420/2004.29.1491>.

Article arrived: 24.01.2020

Accepted: 16.03.2020