

"НАРОДНА РЕЛІГІЯ" ТА ТЕОРІЯ "ДВОВІР'Я" У СВІТЛІ СУЧАСНИХ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У статті здійснено аналіз сучасної літератури, в якій піддається критиці теорія "двовір'я", а також розглянуто нові наукові підходи та особливості вивчення народної релігійності у вітчизняній та зарубіжній етнології.

Ключові слова: "народна релігійність", "народне християнство", теорія "двовір'я", язичництво.

Релігійність народу — явище важливе й науково вагоме з огляду на те, що релігія впливає на життя суспільства, зокрема на вироблення певних норм, приписів і заборон, які регламентують повсякденне життя соціуму. Відтак актуалізується питання про роль релігії у народній свідомості, а оскільки ні богослови, ні історики церкви подібною тематикою не займаються, дати відповідь на це питання може частково етнологія. До сфери дослідження етнології належить вивчення не релігії як такої, її догм і канонів, а її роль в житті народу. Предметом етнологічної уваги є не релігія, а релігійність, суб'єктивний аспект віри соціуму, так звана народна релігія¹.

Українські вчені вже починають звертати увагу на "народну релігійність" загалом та "народне православ'я" зокрема².

Дослідник, який вирішив присвятити себе вивченню "народної релігійності", відразу наштовхнеться на низку проблем та дискусійних питань. По-перше, дискусійним є сам термін "народна релігія". Цей вислів було вперше вжито на початку ХХ ст. у Німеччині лютеранським пастором П.Древісом на позначення уявлень сільських мешканців про християнську релігію, що досить істотно відрізнялися від канонічних³. Цей термін має як прихильників, так і опонентів. Останні наголошують на тому, що цей вислів є некоректним та неточним, бо, по-перше, "чистої" канонічної релігії у побутовому житті ніколи не існувало, а по-друге, виникає запитання: що варто сприймати як "народне"? Саме тому деякі вчені пропонують не обмежуватися дослідженнями однієї-двох соціальних верств, не розділяти релігійність селян і городян — адже віра в магічне була властива представникам усіх соціальних груп⁴, — а досліджувати їх як рівноправні верстви⁵. Більше того, щоб виявити специфіку народного знання, цю взаємодію потрібно розглядати з урахуванням усіх соціальних чинників (рівень освіти, місце проживання, включеність у церковну культуру тощо)⁶, тому варто вивчати народну релігійність "через безліч індивідуальних виражень, через аналіз релігійних поглядів особистості, при максимально докладному відтворенні її мікро- і макрокосмосу⁷.

З огляду на це деякі дослідники пропонують вживати більш нейтральний термін — "антропологія релігії"⁸. Безумовно, визначення "народна релігійність" небеззаперечне, і ще довго точитимуться дискусії, перш ніж учені дійдуть згоди щодо вживання цього терміна. На нашу думку, це можливе за умови розуміння під ним не лише певних соціальних прошарків, а загалом "народ – соціум". Застосування терміну певною мірою доречно й тому, що побутова релігійність дещо відрізняється від тієї, яку проповідує церква. Причини цієї відмінності можуть бути різними.

Тривалий час у науці панувала концепція "народного двовір'я", відповідно до якої вважалося, що форми селянського релігійного життя (як і загалом духовної культури) являють собою просте

зпереплетення язичницьких традицій східних слов'ян та офіційного східнохристиянського (православного) культу. Прихильниками такого підходу були вчені — етнологи, фольклористи, історики, археологи (Н.Толстой, В.Топоров, В.Іванов, Б.Успенський, Б.Рібаков, Б.Греков та ін). Ця теорія, породжена ще міфологічною школою, виявилася напрочуд живучою, попри те, що вона досить дискусійна та викликає безліч питань. До найгостріших із них ми відносимо такі. Невже язичництво могло зберігатися протягом тривалого часу, хай навіть у завуальованому вигляді? І чи було це язичництво таким, як його реконструювали вчені? Чи існував язичницький пантеон Богів? Чи можна вважати людей двовірними, якщо самі вони себе такими не вважають? Відповіді на ці та багато інших питань можна знайти у нових працях українських та зарубіжних учених, у яких зазначена концепція піддається жорсткій критиці. Серед останніх робіт варто назвати праці Тетяни Бернштам⁹, Олександра Панченка¹⁰, Марини Гримич¹¹, Олександра Страхова¹², Лева Клейна¹³, Миколи Зубова¹⁴.

Піддаючи критиці термін "двовір'я" і підхід до вивчення народної культури як простого синкретизму язичництва та християнства, Санкт-Петербурзький учений О.Панченко вважає, що таким чином пропонується шлях легкого пояснення багатьох фольклорних мотивів і сюжетів; що цей метод фактично ігнорує локальні, функціональні, генетичні особливості розвитку кожного етносу і явищ народної культури, при цьому не беруться до уваги хронологічних меж і ареали поширення християнства¹⁵. До того ж, як зазначає вчений, "двовір'ям" доцільно називати період, який "безпосередньо настав за поширенням християнства на Русі... однак таке становище навряд чи могло зберігатися тривалий час, і... можна припускати, що двовір'я мало бути змінене цілісним (проте зовсім не аналогічним догматичному вченню) "народним християнством"¹⁶.

Цікаво, що початково термін "двовір'я" застосовувався у значенні "сумнів", "невизначеність", "двозначність". Згодом ці терміни почали використовувати стосовно православної віри, а наприкінці XIII – першої половини XIV ст., під час реконструкції "Слова одного Христюлюбця" анонімний автор вжив термін "двовір'я" для позначення співіснування язичництва та християнства. Саме у такому значенні цей термін увійшов у науку, насамперед завдяки представникам історико-релігійної школи, проте був популяризований і почав широко використовуватися завдяки дослідникам міфологічного напрямку¹⁷.

Важливо зазначити, що похідний від традиційного терміна "двовір'я" термін "двоєвірець" означає православного християнина, що схиляється до католицизму, григоріанства або магометанства, чи навіть поганства¹⁸. Тому, на думку М.Гримич, називати сформований традиційний український світогляд двовір'ям некоректно, оскільки двох вір у традиційній культурі українців не існувало¹⁹.

Особливо гостро критикує теорію "двовір'я" О.Страхов — учений, який нині проживає та працює у США. Дослідник пише, що народна культура ґрунтується в основному на християнському культурному пласті: "Певна єдність чи, висловлюючись менш рішуче, схожість різноетнічних варіантів селянської європейської духовної культури пояснюється не загальними індоєвропейськими її коренями і витокami, а християнством ... У своїй основі це було християнство сільських пастирів, що черпали ерудицію зі служб, із Писання, з численних збірників "запитань і відповідей", із "видінь", "ходінь", житійних чудес та інших доступних джерел, проте й цього мало вистачити і вистачало з надлишком. Справді, потрібно мати надзвичайну здатність до самовтіхи, аби вирішити, що народ залишився глухий до того, що принаймні тисячу років він бачив і чув у церкві, що обговорювалося, перетравлювалося, пере- і привигадувалося сільськими грамотіями і безграмотними фантазерами, захожими правдо- і богошукачами, паломниками, бродячими ремісниками, жебраками і ченцями. Нехай це були блідуваті копії та сильно спотворені алюзії та варіації, проте своїм походженням вони були зобов'язані таким захоплюючим, вражаючим уяву образам поезії і зразкам моралі, з якими не могли конкурувати ні бідне справжнє язичництво, ні ті обурливі відсебеньки, які впродовж двохсот років міфологи і фольклористи видають нам за реконструювання міфологічної спадщини європейських варварів"²⁰.

Слід зауважити, що останнім часом популяризується низка міфів, пов'язаних із язичництвом. Зокрема, це стосується слов'янського язичницького пантеону. Так, одеський вчений М.Зубов у своїй докторській дисертації та нещодавно виданій монографії, присвяченій аналізу

слов'янських творів, кваліфікує їх як досить сумнівні джерельні свідчення про пантеон язичницьких богів. Зокрема, стосовно культів Роду і Рожаниці автор доходить висновку, що таких божеств взагалі не існувало: "...назви род і рожаниця позначають не особні язичницькі персонажі слов'ян, а насправді є культурними концептами тогочасного богословського дискурсу, який стосується сутності догмату про непорочність і цнотливість Діви-Богородиці. Що цей догмат активно обговорювався й що стосовно нього існували розбіжності, свідчить досить значна кількість східнослов'янських джерел – від церковних канонічних і полемічних до літописних, – у контексті яких зміст головніших із так званих повчань проти язичництва у народі набуває суттєво іншого значення: ці повчання відображають не язичницьку минувшину, а актуальні богословські проблеми сучасного їм суспільства"²¹.

Американська дослідниця Ів Левін приділила значну увагу дослідженню культу божества Мокоші, який окремими вченими ототожнювався із культом Параскеви П'ятниці. Дослідниця пише: Проте із середньовічних або навіть з етнографічних джерел про Мокош відомо мало: її характерні сліди були відновлені за селянським культом Св. Параскеви! Таким чином, близьку схожість культур слід вважати результатом логічного кола в міркуваннях учених. Додаткове дослідження культу Св. Параскеви розкриває багато фактів, які не вписуються в теорію його язичницького коріння. Св. Параскеву вшановували не тільки в Росії (відповідно і в Україні. – І.І.), а й у Болгарії, Сербії, Греції та Румунії, і скрізь з тими самими характерними рисами. Якби в основі її ушанування був культ Мокоші, то культ Св. Параскеви в його загальноновизнаному вигляді існував би тільки в Росії, оскільки південніше Мокош не була відома"²². Авторка акцентує увагу на тому, що слід переосмислити та глибше дослідити культ Св. Параскеви, сприймати його не як язичницький пережиток, а більше як своєрідний прояв народного християнства"²³.

Російський археолог та філолог Лев Клейн у своїй нещодавно виданій монографії жартома зазначає, що насправді науці про Перуна відомо не більше, ніж його бабусі, від якої він уперше почув оповідь про це язичницьке божество. На основі вивчення низки джерел учений детально аналізує, яким чином Перун, відомості про якого трапляються лише епізодично у "Повісті минулих літ", став головним ідолом у слов'янському язичницькому пантеоні. На думку вченого, це стало можливим завдяки зусиллям тих дослідників, які занадто довірливо сприймали сумнівні джерельні свідчення, намагалися безпідставно аналогізувати слов'янський пантеон із грецьким чи римським, а також трактували Перуна як "національно-руське божество", таким чином ніби протиставляючи його християнству, запозиченому від греків, а започаткованому в середовищі євреїв"²⁴. Така позиція схожа з думкою згаданої Ів Левін, яка наголошує, що вчені радянського періоду "відтворили на основі етнографічних даних ХІХ ст. дохристиянські вірування й потім отриману в результаті систему на доказ того, що вона існувала протягом усього середньовічного періоду"²⁵. Крім того, радянські історики-марксистки "припинювали християнство як повну марновірств експлуататорську релігію, при цьому вихваляючи поганство як частину національної ідентичності"²⁶. Слід зазначити, що деякі з цих чинників актуальні й нині, коли язичництво активно пропагується.

Обсяг статті не дає можливості здійснити детальний огляд нових праць, які з'явилися в науковому обігу, проте названі роботи дають підстави замислитися та критичніше поставитися до тих висновків, концепцій, теорій, що довгий час розглядалися в науці як беззаперечні. І хоча й нині виходять досить сумнівні "наукові" видання²⁷, у яких явно відчувається вплив і теорії "двовір'я" і "рибаковського" язичництва, а також необізнаність із новою літературою та концепціями, хочеться сподіватися, що зовсім скоро така ситуація зміниться, науковці спробують відійти від зазначеного підходу та почнуть шукати інші наукові пояснення особливостей народної культури загалом та народної релігійності зокрема. На одному із таких підходів, який, на нашу думку, заслуговує на увагу, хотілось би зупинитися детальніше.

Загальновідомо, що у радянській історіографії домінувала думка про те, що християнство було насажене владою і довго не сприймалося простим народом, який продовжував триматися старої віри – язичництва. Нині вчені пропонують дивитися на процес християнізації по-іншому. Т.Бернштам зазначає: "Для правильного розуміння процесу формування народної релігії слід розрізняти два напрями, по яких ішла християнізація: 1) "згори" — поширення православ'я церквою, що "навчає" (у руслі якого і створювався інститут церкви), і 2) "знизу" — засвоєння православ'я "церквою пасомою" (зокрема, й утворення "народного християнства"²⁸.

У першому випадку основними способами засвоєння християнства були богослужіння, усна проповідь, література та іконографія. Проте далеко не усі ці форми були доступними та зрозумілими. До того ж християнізація народу була на досить низькому рівні. Зокрема, катехізис (богословське викладання) було введено у всіх навчальних закладах тільки у 80-х роках XIX ст. Християнізація "на місцях" залишалася обов'язком парафіяльної церкви, яку здебільшого представляли малоосвічені священики з найнижчих соціальних прошарків, які рідко користувалися авторитетом у своєї пастви²⁹.

Справді, наявність у "народному християнстві" магічної обрядовості, яку дослідники ототожнювали з проявом нижчої язичницької міфології (за Н.Толстим, засновником "демонологічної" концепції), може бути пояснена тим, що велику роль у її формуванні відіграла "безграмотність парафіяльного (місцевого) духовенства, яке набиралося з "мужиків" або "хлопів" і навчалася служби "на слух". Більше того, навіть освічені священики погано розуміли основну ідею візантійського богослужіння, яка "прийшла у чужій мові й була перекладена на так само чужу багатьом церковнослов'янську мову. Унаслідок цього грамотні та безграмотні служителі передавали у вельми індивідуальній і вільній інтерпретації християнське віровчення"³⁰. Таке міркування видається вельми слушним, адже схожа тенденція, як показують наші польові дослідження, спостерігається й нині, коли деякі священики самі є носіями віри у магічне і показують приклад своїй пастві. І якщо такі процеси спостерігаються нині, то що вже й говорити про рівень освіченості духовенства у період початкової християнізації Русі! Поступово формуючись, "народне християнство" стало помітно відрізнятися від канонічного, що й дало підстави вченим говорити про його язичницькі корені та "народну двовірність" у культурі.

Услід за названими науковцями вважаємо: аналіз народної релігії передбачає усвідомлення того, що у відхиленнях від церковного канону не слід шукати язичництво, а потрібно розуміти під цим своєрідність проникнення й засвоєння християнства. І нині фіксуємо випадки, коли люди роблять певні речі зі щирим переконанням, що "так написано у Біблії", що це "по-Божому", хоча насправді ці дії є далеко не такими, або навіть суперечать церковній догматиці. Однак носії цих традицій язичниками чи двовірними себе аж ніяк не вважають, як не вважали і у XIX ст., коли народна релігійність була на досить високому рівні. Як справедливо зазначав А.Гуревич, "оскільки вже люди відвідують церковну службу, ходять на сповідь і здатні прочитати символ віри... важко не вважати їх християнами"³¹. До того ж не слід забувати, що на народну релігійність досить суттєво вплинула мандрівна апокрифічна традиція. Апокрифи – релігійні твори, сюжети яких пов'язані з біблійними переказами; тлумачення подій апокрифами відрізняється від канонічного, прийнятого християнською церквою. Однак для простих людей вони стали основною духовною їжею. Саме ці чинники і відіграли головну роль у формуванні народної релігійності, язичництво ж давно залишилося у минулому.

Виходячи з наведених аргументів, вважаємо цілком справедливою думку О.Панченка про те, що при вивченні народної культури, обрядів "переходу" недоцільно "вносити за дужки" церковний аспект, "припускаючи, що він ніби замутнює справжні особливості народної культури... церковний обряд жодним чином не є суто зовнішнім, надв'язуваним селянину заходом. Скоріше варто говорити про свідоме звернення традиційної культури до релігійної інституції. Інша річ, що розуміння церковного обряду з погляду селянської громади може істотно відрізнятися від того, як його осмислює сучасна їй богословська еліта"³².

Якщо досліджувати культуру у ключі народної релігійності, а не двовір'я, то слід визначити методологічні підходи у вивченні народної культури загалом та релігійності зокрема. Оскільки українська етнологія опинилася на своєрідному роздоріжжі, то за відсутності власної розвиненої наукової традиції дослідження народної релігії, багато в чому зумовленої політичними причинами, вітчизняні дослідники можуть скористатися пропозиціями, виробленими в руслі інших наукових школах.

Зокрема, потрібно звернути увагу на підходи, які пропагуються в російській науці. Адже, по-перше, певні сучасні релігійні процеси багато в чому властиві й росіянам, і українцям; по-друге, російська література з окресленої тематики значно доступніша, ніж західна; по-третє, "в сучасному світі наука не може бути не інтернаціональною. Ізоляція в рамках національних наукових шкіл і традицій неминує веде до стагнації та провінціалізму"³³.

У сучасній російській науці можна виокремити такі підходи для вивчення зазначеної тематики. Перший – *компаративний* зводиться до того, що дослідники порівнюють канонічні знання із селянськими уявленнями, причому останні трактуються як відхилення від канонічної норми³⁴; другий – *ідеалізаційний*, за якого спосіб сповідування селянами норм православ'я визначається як цілковито відповідний канонічному³⁵; третій – *гностичний*, що трактує релігійну традицію як адаптативно-інформаційну систему³⁶; за *четвертого* пропонується розглядати релігійні явища не як перекручування конфесійного вчення, а як самодостатню релігійну логіку, при цьому розрізняючи релігійні інституції, релігійні практики та релігійний досвід³⁷.

У Росії кожен з цих напрямів має як прибічників, так і опонентів. В Україні з'являються лише перші публікації в цьому напрямі, хочеться сподіватися, що скоро в наукових колах почнуться дискусії з цієї проблематики, з'являться нові цікаві статті, монографії, які зламають багато наукових стереотипів. Зрештою, тема обов'язково приверне увагу молодих науковців, які успішно захистять свої дисертаційні дослідження, здійснені у руслі новітніх тенденцій розвитку світової науки.

¹ Громыко М.М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 77 – 78.

² Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000; Бондаренко Г. Есхатологічні уявлення українців // Матеріали до української етнології. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С. 39 – 40; Китова С. Християнські мотиви в українському весіллі // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2006. – Вип. 21. – С. 15 – 19; Колодюк І. "Народна релігія": основні аспекти дослідження в Україні // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Історія. – Вип. 93. – К., 2007. – С. 148 – 151; Її ж. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду" // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр.: – К., 2007. – Вип. № 22. – С. 34 – 40; Її ж. Релігійний фактор в парадигмі ідентичності сучасного населення українців українсько-білоруського порубіжжя (за польовими етнографічними матеріалами) // Матеріали до міжнар. наук. конф. "Етнокультурні фактори національної ідентифікації населення українського порубіжжя": Тези доп. – К., 2007. – С. 19 – 20.

³ Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии" // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. – СПб., 1999. – Вып. 2. – С. 199.

⁴ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. – М., 2003. – С. 11 – 12.

⁵ Панченко А.А. Вказ. праця. – С. 199; Смилянская Е.Б. Указ. соч. – С. 11; Филичева О. "Народное православие" в городской деревне: священник и ожидания паствы (религиозные праздники в 2001 – 2004 годах) // Религиозные практики в современной России. – М., 2006. – С. 255.

⁶ Филичева О. "Народное православие" в городской деревне. – С. 255.

⁷ Смилянская Е.Б. Указ соч. – С. 11 – 12.

⁸ Штрыков С.А. После "народной религиозности" // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии: Сб. ст. / Под ред. Ж.В.Корминой, А.А.Панченко, С.А.Штрыкова. – СПб., 2006. – С. 7 – 15.

⁹ Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). – К., 1993.

¹⁰ Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. – СПб., 1998. – Рец.: Гримич М. Народне православ'я у трактуванні Олександра Панченка // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2007. – Вип. 23. – С. 160 – 164.

¹¹ Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000.

¹² Страхов О. Ночь перед Рождеством народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, 2003.

¹³ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004.

¹⁴ Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. – Одеса, 2004.

¹⁵ Панченко А. А. Исследования в области народного православия. – С. 54.

¹⁶ Вказ. праця. – С. 22.

¹⁷ Хамайко Н. Походження давньоруського терміну "двовір'я" // Київська старовина. – 2007. – № 1. – С. 17 – 29.

¹⁸ Панченко А.А. Вказ.праця – С. 20.

- ¹⁹ Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – С. 5.
- ²⁰ Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, 2003. – С. 2.
- ²¹ Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. – Одеса, 2004. – С. 254.
- ²² Левин Ив. Двоеверие и народная религия // Двоеверие и народная религия в истории России. – М., 2004. – С. 29 – 30.
- ²³ Там само.
- ²⁴ Не маючи можливості більш детально зупинитися на аргументах і фактах, якими оперує Л.С.Клейн, пропонуємо читачеві безпосередньо ознайомитися з його книгою: Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004.
- ²⁵ Левин Ив. Вказ. праця. – С. 22.
- ²⁶ Там само. – С. 16.
- ²⁷ Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. – Рец.: Балущок В. Думки з приводу нової книги про українські міфологію. Рец. на Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 1 – 2. – С. 94 – 96; Босий О. Священне ремесло Мокоші. – Кировоград, 2004.
- ²⁸ Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). – К., 1993. – С. 120.
- ²⁹ Там само. – С. 143.
- ³⁰ Никольский Н.М. История русской церкви. – 3-е изд. – М., 1983. – С. 42 – 43.
- ³¹ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. – М., 1990. – С. 49.
- ³² Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии". – С. 206.
- ³³ Панченко А.А. Фольклористика как наука // Первый Всерос. конгресс фольклористов: Сб докл. – М., 2005. – Т. 1. – С. 72.
- ³⁴ Левкиевская Е.Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – Вып. 4.
- ³⁵ Громыко М., Буганов А. О воззрениях русского народа. – М., 2007.
- ³⁶ Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. – СПб., 1995. – С. 119 – 176.
- ³⁷ Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии". – С. 198 – 218.

Статья посвящена анализу современной литературы, в которой подвергается критике теория "двоеверия". Также рассматриваются новые научные подходы и особенности изучения народной религиозности в отечественной и зарубежной этнологии.

Ключевые слова: "народная религиозность", "народное христианство", теория "двоеверия", язычество.

The article deals with folk religion researches question that is insufficiently known in Ukraine. The modern literature that criticizes so-called theory of "dual faith" is analyzed. Also the scientific approaches and recent advances in Ukrainian and foreign ethnological studies of this question are analyzed.

Key words: "folk religiousness", "folk Christianity", theory of "dual faith", paganism.