

Валентин Долгочуб

ПРИГАДУЮЧИ МАЙБУТНЄ
НАРИСИ З ЕТНОГРАФІЇ УКРАїнСЬКОГО
НЕОЯЗИЧНИЦТВА

Одеса

2015 р.

Зміст

Вступ	3
Розділ I. Неоязичництво в Україні як етнологічна проблема: історіографія.....	8
Розділ II. Методологічні зауваження дослідникам неоязичницького руху	15
Розділ III. Сайтографія українського неоязичництва: джерелознавчий аспект	21
Розділ IV. Джерела неоязичницької реконструкції етнокультури	
1. Традиційна українська обрядовість в контексті міфологічного світогляду ...	25
2. Неоязичницька календарна обрядовість	
а) Календарні системи українських неоязичників	28
б) Коляда (Різдво)	31
в) Великдень	32
г) Купайло	33
д) Свято Долі та Калита	35
е) Велеса	36
є) Ярила	37
ж) Перуна	38
з) Світовида	40
і) Мокоші	41
к) Сварога	41
л) Інші свята річного кола	42
3. Неоязичницька весільна обрядовість	47
4. Обрядовість регулярних богослужінь	50
5. Концепції традиції в українському неоязичництві	52
6. Успадковані етнічні практики	54
7. Альтернативні тексти: основні принципи неоязичницького «винайдення традиції»	56
Розділ V. Сакральна географія українського неоязичництва	60
Розділ VI. Етнополітичні аспекти українського неоязичництва	
1. Тотожність етнічної (національної) та релігійної ідентичностей у неоязичників	66
2. Ставлення до інших (неукраїнських) етнічних груп та націй	69
3. Зв'язок з ультраправими політичними рухами (історія та сучасність)	72
4. Політичні ідеали українських неоязичників	74
5. Стилі етнополітичного дискурсу українських неоязичників	77
Розділ VII. Неоязичництво і подолання етнокультурного «розриву» поколінь	
1. Громадська діяльність рідновірів	81
2. Стратегії саморепрезентації неоязичників в українському інформаційному просторі	
а) Актуалізація етнічного у мистецтві неоязичницької субкультури	82
б) Інші стратегії саморепрезентації	87
3. Перспективи інтеріоризації українським соціумом неоязичницьких етнокультурних моделей	90
Післямова	92
Література	96
Додатки	108

Вступ

Однією з найбільших «родзинок» у релігійному та етнокультурному житті пострадянського простору з 1990-х років є неоязичництво. Завдяки стабільній медіа-підтримці, як про те свідчить практика, пересічні громадяни на сьогодні вже без надмірного подиву сприймають світогляд, обряди та символи представників цього руху. Тим не менше, у царині наукового аналізу та публіцистичної критики думки стосовно неоязичництва в Україні, Росії та інших країнах близького зарубіжжя досягли справжньої поляризації.

Не можна сказати, що неоязичництво як явище досі лишається маловивченим (масштабність уваги до нього можна уявити за бібліографією даної роботи). Воно вже не перше десятиліття цікавить дослідників з різних точок зору: в контексті «нових релігійних рухів», «етнічного ренесансу», інтелектуальних ігор постмодерну тощо. У даній роботі, яка представляє з себе систематизовану компіляцію статей і досліджень, об'єднаних означеним предметом, представлено переважно етнографічний погляд на нього. Сама можливість такого погляду зумовлюється тим, що слов'янські неоязичники відкрито позиціонують себе в якості спадкоємців та продовжувачів народної культурної традиції, що, на їхній погляд (запозичений у багатьох маститих науковців або ж виплеканий самостійно), лише поверхово зазнала християнізації й буквально до XX ст. зосереджувала в собі самотні язичницькі цінності, смисли, практики.

Отже, передовсім ми спробуємо визначити, за якими джерелами можна вивчати цей аспект неоязичницького руху і якими джерелами послуговується *він сам* для реконструкції елементів традиційної етнічної культури. Зокрема, ми зосередимось на порівнянні етнічної культури українців XIX – початку XX ст., як її зафіксувала тогочасна етнографія, і тих форм, що наявні в обрядовій практиці неоязичників-рідновірів. Одразу зауважимо, що праця у даному напрямку лише починається. Далі за текстом ми окреслимо можливі перспективи подальшого аналізу. Етнографічним в даному випадку виявляється і провідний метод аналізу – метод включеного спостереження, який передбачає безпосередню присутність дослідника у спільноті, що досліджується ним, і під час виконання практик, що його цікавлять.

Сучасна етнографія/етнологія цікавиться не так етнокультурними питаннями, скільки проблемами і трансформаціями колективних ідентичностей. Неоязичництво на цьому ґрунті також дає багату поживу: починаючи від того, що сама рідновірська ідентичність, на наш погляд, є власне *етнорелігійною* (про що буде йти мова у розділі VI.1), закінчуючи специфічними стратегіями її репрезентації, що застосовують рідновіри, опановуючи український інформаційний простір. Звичайно, буде підняте питання про

ставлення українських неоязичників до *іншого* (в даній роботі – лише в етнічному/національному, а не релігійному сенсі) та їхньої співпраці із націоналістичними організаціями та рухами, на чому люблять спекулювати окремі дослідники цього явища.

Нарешті, підсумком нашої роботи буде спроба дати оцінку, яку роль українське неоязичництво грає (або може зіграти) в ситуації, коли суспільство загалом переживає критичний «розрив» в етнокультурному досвіді поколінь, який стався внаслідок процесів різкої, а почасти навіть насильницької модернізації впродовж XX століття.

У вступі ми спробуємо також коротко окреслити історію розвитку неоязичницького в Україні та його головних суб'єктів сьогодні, оскільки в подальшому ми зосередимось на означених окремих аспектах і не будемо повертатися до загального огляду.

Незважаючи на те, що бурний розквіт неоязичництва припадає вже на пострадянські часи, в українському форматі цей рух отримав свій початок значно раніше. Вже на початку XX ст. в умовах поширення народознавчих студій, піднесення національної свідомості чи, як зараз модно казати, зародження українського національного проекту, почали з'являтися люди, яким недостатньо було автокефальної церкви і які прагнули до відтворення самобутньої слов'янської релігії, починаючи його з себе. Яким саме вони уявляли цю релігію та її відтворення, нам, на жаль, невідомо, проте факт їх існування задокументований: Петро Войновський, наприклад, писав, що провідник похідної групи ОУН у Донецьку Орест Зибачинський «став відступником від віри Христової, а навернувся до язичництва, до Дажбога і Перуна».

У 1932 р. у Львові почав виходити журнал «Дажбог» (додаток до «Літературно-наукового вісника»), одним з редакторів якого був відомий поет Богдан-Ігор Антонич.

Деякі українські рідновіри початок свого руху датують 1934 р., коли львівський вчений Володимир Шаян починає реконструкцію чи, вірніше, конструювання сучасної форми слов'янського язичництва, послуговуючись його пережитками у традиційній культурі, засобами порівняльного релігієзнавства і власними філософськими напрацюваннями. Він же у 1943 р. створює на Західній Україні військово-релігійну організацію «Орден лицарів Бога Сонця», який через два роки, вже в середовищі післявоєнних емігрантів, був перейменований просто на «Орден Бога Сонця». У 1948 р., коли Шаян від'їздить до Англії, організація розпадається.

Після цього довгий час паростки неоязичництва зберігаються лише у діаспорі, там же виникає і РУН-Віра (офіційно у 1964 р.), або «силенкіянство», сформована Левом Силенком, якого дехто називає учнем, дехто – слухачем або ж навіть інтелектуальним опонентом В.Шаяна. Послідовники власне «шаянського» вчення у 1971 р. створюють релігійну громаду у Канаді (офіційно зареєстровану лише 10 років опісля).

На теренах радянської України подібних громад, природньо, не існувало, допоки у 1985 р. в Києві не з'явилася маловідома група інтелігенції під назвою «Трипільське братство». Його члени виклали свою ідеологію у «Записках доброслав'я» (перевидані наприкінці 1990-х рр.), однак дуже скоро припинили свою діяльність за невідомих обставин.

Успішніше склалася доля житомирської громади «Великий вогонь», яка була заснована у 1989 р. і в наш час представляє собою власне течію неоязичництва. Її провідником є Геннадій Боценюк, що сформував досить оригінальне вчення, про особливості якого йтиметься далі. В останні роки дана течія переживає піднесення: у січні 2011 р. була відкрита духовна школа, проводяться прес-конференції та регулярно відзначаються традиційні свята.

У 1993 р. послідовники В.Шаяна реєструють у Києві громаду «Православ'я», яка згодом стає основою Об'єднання Рідновірів України (далі ОРУ). Незмінним провідником Об'єднання є досить відома в наукових колах Галина Лозко, автор кількох базових для рідновірського руху праць («Коло Свароже», «Волховник», «Іменослов»). Вона ж, до речі, видала роботу «Пробуджена Енея», присвячену неоязичницьким рухам в Європі загалом. ОРУ має власну «Українську духовну академію рідновірів», друкує журнал «Сварог», є представником України на міжнародному щорічному «Родовому слов'янському віче». Статистичні дані про ОРУ, як і інші течії українського неоязичництва, наводяться в таблиці наприкінці вступу.

Потрібно зазначити, що між РУН-Вірою та неоязичництвом постійно намагалися постати компромісні вчення: на це були спрямовані розколи у самій РУН-Вірі 1970-х рр., котрі знайшли відголос у створенні в 2000 р. Собору Рідної Української Віри (далі СРУВ), який протягом 6 років до цього був складовою українського «силенкіянства». Очолює Собор Олег Безверхий, який багато в чому продовжує стояти на позиціях РУН-Віри. Активність СРУВ нині дуже низька.

Після того, як у націотворчих дискурсах спадає «напруга» індоарійських концепцій, вже у XXI ст. настає час нових неоязичницьких формувань. Перш за все, це «Родове Вогнище Рідної Православної Віри», утворене в 2003 р. На даний момент воно розвивається чи не найбільш динамічно з усіх українських рідновірських течій: має «Православну рідновірську академію віровідання», проводить міжнародні фестивалі «Купальський вінок», «Перунів полк», «Сва слава»; друкує газети «Триглав» і «Вера предков» (рос.). Останнім часом «Родове Вогнище» проводить релігійну експансію в Росію, що викликає неоднозначну реакцію в українських громадах. З 2012 р. змінило

назву на «Родове Вогнище Слов'янської Рідної Віри», тому далі буде згадуватися нами як РВ СРВ.

У 2003 році від згаданого нами СРУВ відокремлюється його Східноукраїнський центр, що знаходився під проводом Світовита Пашника, і у складі кількох громад бере участь у творенні «Родового Вогнища», однак вже через 4 роки пориває і з ним, мотивуючи це «космополітичним спрямуванням і приниженням української культури» його керівниками. Так формується ще одна неоязичницька течія, що зараз носить назву «Руського Православного Кола» (далі РПК).

Через національне питання від РВ РПВ у 2009-2010 рр. відходить і ряд західноукраїнських громад. Деякі з них долучаються до ОРУ, яке, втім, також стає «жертвою» центробіжних течій.

Кожна із зазначених течій має свої світоглядні, обрядові та організаційні особливості: наприклад, ОРУ більшою мірою орієнтується на реконструкцію традиційної етнічної культури науковими методами (що має не тільки свої переваги, але й недоліки як для релігійної течії); РВ СРВ адаптує слов'янські культурні коди до популярних сьогодні практик та дискурсів у стилі New Age (тренінги й семінари з психології, медитацій, пошуків особистого й ділового «успіху» тощо).

Ще з 1990-х років в Україні почали формуватися осередки неоязичницьких течій російського походження («Велесов Круг», «Круг Языческой Традиции», «Схорон еж Славен»), схильні до утвердження панславістських інтегральних позицій та цінностей. Втім, однозначно назвати їх потужними суб'єктами неоязичницького руху в Україні важко: їхні громади зазвичай не привертають до себе уваги великої кількості людей і не беруть участі в українському загальнорідновірському дискурсі. Цікаво, втім, що з огляду на останні події в Україні, далеко не всі з них виявили проросійську орієнтацію.

Нарешті, в Україні, як і в інших пострадянських країнах, існує велика кількість самостійних громади і ще більше «автономних» рідновірів, котрі не входять до жодної з громад, а часто і не виявляють своє віросповідання нічим, окрім ідентичності. Відсутність жорсткої структури в рідновірських організаціях стимулює громади й окремих рідновірів до альтернативної кооперації, яка виходить далеко за межі конфесійних об'єднань (ОРУ, РПК, РВ СРВ тощо). На наш погляд, саме така кооперація на основі горизонтальних (можливо, навіть «конфедеративних» або просто ж неформальних) зв'язків визначатиме розвиток рідновірського руху в найближче десятиліття. Однак джерела, щоб вивчати ці порухи, є вкрай обмеженими і важко піддаються фіксації, тож залишимо методологічні розробки у цій царині іншим дослідникам неоязичництва, котрих сьогодні, на щастя, вистачає.

Нижче подаємо звітну таблицю з основними даними про основні 4 течії українського неоязичництва, громади та представники яких і є головними суб'єктами даного руху. Дані стосовно кількості громади взяті з нами з офіційних веб-сайтів рідновірських течій, котрі навряд чи є фальсифікованими, адже неоязичники зацікавлені в налагодженні контактів з новими людьми, а відтак – і в поданні правдивої інформації про існуючі сьогодні осередки.

У таблиці, як і в роботі загалом, не представлені:

- РУН-Віра, оскільки ми розділяємо точку зору тих дослідників, котрі зараховують її не до неоязичницьких, а до неорелігійних течій загалом (втім, у деяких сюжетах проблему РУН-Віри оминати все-таки буде неможливо);
- т.зв. «старовіри-інгліни» (послідовники О.Хіневіча та О.Трьохлебова) та «анастасіївці» (послідовники В.Мегре), оскільки вони переслідують, на наш погляд, інші цілі та використовують інші методи, ніж представники «традиціоналістського» неоязичництва;
- «хороводники» (послідовники Г.Левшунова, більш відомого як Іван Царевич), оскільки в українському форматі з'явилися відносно нещодавно і є близькими до попередньої групи, хоча мають відчутний «фольклористичний» нахил.

<i>Назва течії</i>	<i>Керівник</i>	<i>Дата створення</i>	<i>Структура</i>
Великий Вогонь	Геннадій Боценюк	1989 р.	5 громад, 3 ініціативні групи
Об'єднання Рідновірів України	Галина Лозко (Зореслава)	2001 р.	15 громад, 4 ініціативні групи
Родове Вогнище Слов'янської Рідної Віри	Володимир Куrowsький	2003 р.	29 громад, 22 ініціативні групи
Руське Православне Коло	Світовит Пашник	2007 р.	8 громад, 3 групи, представники у різних містах

*Автор висловлює щирі подяку
Наталії Олександрівні Петровій,
своєму науковому керівнику, під уважним
наглядом якої писалися усі складові даної роботи,
а також коханій дружині Альоні, яка терпляче
мирилася з необхідністю іноді приділяти більше
уваги дослідженням, ніж хатнім справам
(чим автор, втім, щиро намагався не
зловживати).*

Контакти автора:
mecheslav@yandex.ua
<http://vk.com/id10762376>
(Вконтакте.Ру)

Розділ I

Неоязичництво в Україні як етнологічна проблема: огляд інтерпретацій у історіографії

Неоязичництво як соціокультурне явище із досить довгим рядом історичних передумов з'являється паралельно у фокусі громадського життя багатьох країн Європи починаючи з середини ХХ ст. Будучи явищем досить неоднозначним і багатоаспектним, воно поступово привернуло увагу дослідників різних профілів – релігієзнавців, філософів, культурних антропологів, етнологів тощо. До нашого часу утворилась досить велика історіографічна база, присвячена неоязичництву в Європі, на пострадянському просторі, в Україні зокрема. Найбільш повний історіографічний огляд із загальнофілософських позицій здійснила І.Б.Міхеєва у статті «Феномен неоязичництва: проблеми концептуалізації (огляд основних дослідницьких парадигм)» [120], численні дисертаційні студії, про які мова піде нижче, акцентували увагу на окремих аспектах вивчення.

Завданням нашого дослідження став огляд історіографічних позицій щодо неоязичництва в Україні як етнологічної проблеми, виділення найбільш типових характеристик і дискусійних моментів, а також аналіз авторських цілісних концепцій. Огляд охоплює роботи не тільки українських, але й російських, й білоруських науковців, оскільки ті нерідко звертаються до порівняння чи сукупного вивчення російського та українського неоязичницьких рухів.

Згідно з дослідженнями Р.В.Шиженського, термін неоязичництво (Neopaganism) вперше використали у ХІХ ст. стосовно художників прерафаелітського напрямку [205].

І.Б.Міхеєва виділяє 3 сучасні парадигмальні транскрипції цього терміну: релігієзнавчу, політологічну і культурфілософську [120, с. 2-11]. Проте оскільки, за твердженням О.Б.Гуцуляка, в Україні спостерігається поки спалах лише релігійних форм неоязичництва (із політичними претензіями) [41, с. 8], зазвичай цей термін вживається здебільшого у релігієзнавчому, політологічному та етнологічному (співвідносно із проблемами націоналізму, трансформацій етнокультури, міжетнічних відносин) контекстах. З відповідних точок зору вивчається і сам феномен.

Український неоязичницький (рідновірський, за самоназвою) проект до середини 1980-х рр. розвивався переважно у діаспорі, де сприймався як актуальний ідеологічний фактор, однак самими діаспорянами не вивчався. Усі подробиці цього періоду його розвитку стали відомими завдяки дисертаційній роботі Т.Р.Беднарчика, захищеній у 2007 році, і монографії Г.С.Лозко, яку ми розглянемо далі. Підходячи до вивчення

неоязичництва загалом із релігієзнавчих позицій, Т.Р.Беднарчик акцентував увагу також на спільній для всіх діаспорних течій «сакралізації України, українського етносу та його мови», виробленні певного етнічного міфу [13, с. 5-6].

Релігієзнавчу школу вивчення українського неоязичництва наприкінці 1990-х рр. започаткував доктор філософських наук А.М.Колодний. У своїй монографії «Україна в її релігійних виявах» він сформулював її основні позиції як поширені вказівки на 1) неоднорідний характер руху; 2) поширення його серед міської національно свідомої інтелігенції; 3) штучність реконструкції неоязичницького світогляду через перерваність віросповідної традиції [83, с. 50, 69]. Дослідники школи коливаються між віднесенням рідновірства до нових релігійних течій (далі НРТ) [8, с. 257; 126, с. 32; 155, с. 212] і визнанням його як етнічної релігії (таку позицію, зокрема, відображає колонка «Етнічні релігії» у журналі Української асоціації релігієзнавців «Релігійна панорама» [46, с. 101]) або ж навіть прийняттям неоязичницького концепту «природних» і «штучних» релігій [82, с. 7; 83, с. 53]. В рамках даної школи розробляється типологія неоязичницьких течій, концептуальна диференціація рідновірства (як ширшого релігійного феномену) і власне неоязичництва (як вузького) [9, с. 223]. Для етнологів є цікавою загальна позиція даної школи відносно того, що рідновірство є позитивним світоглядом для актуалізації національної свідомості, збереження української етнічності тощо. Глибокий зв'язок конфесійної та етнічної ідентичностей у українських рідновірів проаналізований у статтях Д.Базики [9, с. 227]. Основні досягнення школи з вивчення феномену українського неоязичництва були опубліковані у томі восьмому видання «Історія релігії в Україні», присвяченому НРТ [63].

У 2002 р. на базі КНУ ім. Т.Шевченка О.О.Тупик захистила першу в Україні дисертацію, присвячену в тому числі й рідновірству. Більша частина дослідження стосувалася залишок дохристиянського світогляду і практик у українців впродовж 1990-х років, однак в останньому розділі аналізувались причини розповсюдження неоязичництва в цей же період. Дослідниця відзначила, що «їхня [неоязичників] діяльність має важливе значення для збирання, класифікації та впровадження в життя стародавніх звичаїв та обрядів, сприяючи таким чином збереженню духовних надбань» [186, с. 12-13].

У 2005 р. дисертаційну роботу на тему «Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз)» захистив О.Б.Гуцуляк. Науковець підтримав широке інтегральне розуміння неоязичництва у філософії, зокрема як «парадигми свідомості суб'єкта культурно-цивілізаційного процесу у XX столітті» [40, с. 64-68], котра здійснює пошук «Великого Стилю» життя через «відродження можливих, але не реалізованих [західною] цивілізацією проектів» [41, с. 9]. Для нашого вектору дослідження важлива

його концепція етнопсихологічної актуальності сучасної форми неоязичницького дискурсу для українців, оскільки вона, на думку О.Б.Гуцуляка, відповідає інтровертивному українському менталітету і характерному архетипу «гієрогамії» - «прагненню до священного шлюбу» [41, с. 14-15].

У 2007 р. дисертацію «Актуалізація української етнорелігії в європейському контексті» на здобуття ступеню доктора філософських наук захистила Г.С.Лозко; пізніше ця ж робота лягла в основу її монографії «Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс». Авторка, будучи сама провідником Об'єднання рідновірів України, розглядає українське неоязичництво у рамках концепції етнічної релігії – «автохтонної системи світогляду, культів та обрядовості певного народу», як її сучасну форму [113, с. 119]. Дослідниця заперечує перерваність язичницької традиції: на її думку, спадкоємність була відновлена рідновірами шляхом 1) пригадування окремими представниками народу колективного досвіду своїх предків і 2) подальшого очищення етнографічної спадщини від християнських нашарувань (збереженості язичницьких елементів у побутовому синкретизмі традиційної культури українців була присвячена її перша дисертація), а також 3) втіленням її у обрядову практику [110, с. 37, 266-267]. Українське неоязичництво Г.С.Лозко вважає складовою загальноєвропейського «етнорелігійного ренесансу», котрий, на її думкою, є захисною реакцією від процесів глобалізації та розмивання етнічних ідентичностей [110, с. 7-10].

Досить цікаво в цьому контексті зазначити, що деякі зарубіжні вчені також розглядають неоязичництво як відповідь на глобалізаційні тенденції, однак разом з тим і як діалектичну складову самого глобалізаційного дискурсу. В.П.Крутоус, наприклад, стверджує, що неоязичництво, зароджуючись у єдності протиріч постмодерністської та холістської тенденцій кінця ХХ ст., провокує «етнічний ренесанс» на противагу процесам універсалізації та глобалізації, але одночасно з усвідомленням того, що всіляке «повернення» є необхідною складовою нового синтезу [92, с.565-566].

У наш час цікавість до українського неоязичництва збоку науковців не зменшується. Про це може свідчити проведена 6 грудня 2011 у Київській православної богословській академії науково-практична «Сучасний стан та основні тенденції українського неоязичництва: критичний огляд» [88]. Останні публікації на тему неоязичництва можна знайти у Віснику КНУ ім.Т.Шевченка [178] (2010 р.), наукових записках НУ «Острозька академія» [59], Віснику ОНЕУ, матеріалах конференцій «Дні науки філософського факультету» КНУ ім.Т.Шевченка [90; 179; 216], «Міжнародний діалог слов'янських спільнот Центральної і Східної Європи» ІМФЕ ім.М.Т.Рильського [93] тощо (усі 2012 р.). Окремо можна згадати наукову діяльність І.Г.Окорокової, яка намагається дослідити

соціальний, етнічний склад неоязичницьких громад в Україні, зв'язок неоязичництва з національною ідентичністю [134] а також поставила проблему регіонального розповсюдження неоязичництва у зв'язку в тому числі і з етнічними факторами [132].

Автор підручника для студентів ВНЗ «Українська етнологія» Б.Савчук розглядає рідновір'я у якості «своєрідного поєднання етнонаціональних і етнорелігійних течій». Можна зафіксувати при цьому наявність окремих рідновірських кліше, введених у текст підручника (етимологія «православ'я» від «Прави» як найвищої сфери буття та імені богині Слави) [166, с. 479, 489].

Проблему часу появи неоязичництва (одну з найбільш дискусійних у історіографії) в українському варіанті більшість авторів вирішує за фактом постання перших сформульованих ідей (1930-і рр.) або перших віросповідних організацій (1960-1970-і рр.); О.Б.Гуцуляк і Г.С.Лозко, розглядаючи дану проблему у європейському масштабі, відносять початок на кінець XIX ст., пов'язуючи із неоромантизмом, ідеями консервативної революції, пізніше – із «новими правими» [41, с.14; 110, с.103-118].

Російські науковці звертають увагу на неоязичництво приблизно в той самий час, що й українські, - у середині 1990-х рр., однак дослідження більшості з них до сьогодні мають кардинальні відмінності у своїй позиції. Справа в тому, що російське неоязичництво від початку свого організаційного оформлення (зазвичай називають товариство «Пам'ять» і угруповання, пов'язані із О.О.Добровольським) тісно перепліталось із російським етнічним націоналізмом, і там, де українські релігієзнавці бачили «позитивний вплив на національну свідомість», ряд російських побачив сумнівну «квазирелігію ксенофобии» [148]. Характерні формулювання були подані у одній з найбільш відомих статей на дану тематику московського етнолога В.О.Шнірельмана «Неоязичництво і націоналізм (східноєвропейський ареал)»: «Под неоязычеством следует понимать общенациональную религию, искусственно создаваемую городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью “возрождения национальной духовности”», «неоязычество является сферой деятельности городской, сильно секуляризованной интеллигенции, которая воспринимает религию прежде всего как ценное культурное наследие» [212, с. 3-4]. Причому, інтелігенція ця у своїй конструктах виявляє себе «далекой от гуманитарных наук и поэтому незнакомой со спецификой гуманитарного знания» [213], хоча А.В.Прокофьев стверджує, що більшість неоязичників це якраз громадяни з вищою гуманітарною освітою [150]. В.О.Шнірельман звертає також основну увагу на історичні та етногенетичні міфи неоязичників, а перспективи неоязичницького руху бачить у перенесенні акценту з «культивирования ксенофобии» на «экологическую безопасность, феминистские идеи и раскрепощение человека от чрезмерного пресса

современной массовой культуры» [213]. Даний дослідник є також упорядником збірки праць «Неоязычество на просторах Евразии», що вийшла друком у 2001 р. У 2012 р. В.О.Шнірельман видав авторську монографію «Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России» [214].

Схожої позиції притримуються В.Прибиловський, розглядаючи російське неоязичництво як складову націоналістичного руху [147], та відомий археолог і культур-антрополог Л.С.Клейн, що включив відверто тенденційний розділ про східнослов'янських неоязичників до своєї монографії «Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества» [73].

Нарешті, коротко і однозначно підсумував позицію даної групи вже згадуваний нами В.О.Тішков у розділі XII роботи «Реквієм за етносом»: «Тільки добре навчений антрополог може пояснити, що приватна стратегія людей завжди була і буде вище за будь-яку “національну ідею”,.. що “рватися до влади” – це природньо,.. що люди можуть використовувати етнічність і так звану історичну пам'ять в інструменталістських цілях, і тому національні, козацькі, язичницькі та інші “відродження” та “рухи” повинні сприйматися передовсім як маніпуляції активістів соціального простору» [185, с. 401].

Релігієзнавець Б.З.Фаліков у 1999 р. здійснив спробу широкого філософського аналізу витоків російського та європейського неоязичництва від доби романтизму, а щодо перспектив його у етнополітичних тенденціях сучасності робить характерний невтішний висновок: від національно-культурної самотності один крок до природно-біологічної виключності [191, с. 166]. Вже згаданий В.П.Крутоус різко критикував його за обмеженість джерелознавчої бази [92, с. 574]. Втім, у своїх естетико-культурологічних есе і другий дослідник користувався лише одним джерелом з питань релігійної форми російського неоязичництва – твором В.Авдєєва «Преодоление христианства», який чомусь постійно називає «біблією новоязичників».

Для етнологів є важливішими дослідження більш поміркованої групи російських дослідників, першим з яких заявив про себе О.В.Асєєв, захистивши у 1999 р. дисертаційну роботу на тему «Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты». Науковець вказує на «глубокую укоренённость языческих представлений в сознании россиян», а завданнями неоязичницького руху, як і ряд українських дослідників, вважає актуалізацію етнічності, відстоювання специфіки її культури та менталітету, ідеї «особливого [самотнього] шляху» нації [6, с. 7].

Невелику наукову школу з вивчення неоязичництва створив у Санкт-Петербурзі О.В.Гайдуков, який захистив у 2000 р. дисертацію на тему «Ідеологія та практика слов'янського неоязичництва», де вказує на основні помилки попередніх (в тому числі

перерахованих вище у даній статті) дослідників [35, с. 6]. Окремі розділи дисертації присвячені семіотичним аспектам неоязичницької ідеології, обрядовості та культовим місцям, що безпосередньо входить у сферу досліджень етнографії. О.В.Гайдуков також розробив програму спеціального курсу для студентів-релігієзнавців, присвяченого саме неоязичництву у його світових і східноєвропейських проявах. Його учні продовжують заданий підхід у своїх дослідженнях, розглядаючи неоязичництво як одну із сучасних субкультур [61].

Окремий, суто етнологічний, погляд на дану проблему був розроблений співробітниками Центру цивілізаційних і регіональних досліджень Інституту Африки РАН, зокрема А.М.Мосейко та О.І.Кавікінін. Перша інтерпретує неоязичництво як фактор етнічної мобілізації, етнічна ідентичність в якому є засобом компенсації кризи ідентичності, викликаної втратою цілісного радянського світогляду [121, с. 42, 44]. Другий у 2006 р. захистив дисертацію на тему «Конструювання етнічної ідентичності у середовищі російських неоязичників», видану роком пізніше у вигляді монографії в серії «Образи світу» Інститутом Африки РАН. О.І.Кавікін, спираючись на методологію конструктивізму, намагається типологізувати варіанти етнічних ідентичностей, які формуються у прибічників рідновір'я (у висновках такими двома варіантами є відповідно інтолерантна-ксенофобська і толерантна). Заслуговує на увагу досвід інтерпретації образу світу неоязичників у аспектах актуальних опозицій («Ми» і «Вони», зокрема), шляхів сакралізації історії, розуміння простору і часу як таких, аналіз образу Лідера [66]. Неоязичництво як досвід конструювання нової ідентичності розглядав також В.Ю.Сухачов у своїй змістовній статті, насиченій «топовими» поняттями соціальної антропології [183]. Втім, емпіричний матеріал її дуже вузький, адже враховує дослідження лише однієї течії – «Схорон еж словен», ставлення до якої серед самих неоязичників дуже неоднозначне.

Одним із російських дослідників, що займається дослідженням неоязичництва як етнологічної проблеми в останні роки є Р.В.Шиженський. Він досить послідовно обґрунтовує неетичність використання терміну «неоязичництво», замість якого пропонує вживати «indigenous religions» або «нативізм» [205]. До наукового доробку науковця належать здебільшого аналітичні праці з неоязичницької міфології та біографія одного з лідерів російського неоязичництва Доброслава (О.О.Добровольського) [206; 207; 208].

Нарешті, варто згадати про позицію в даному питанні одіозного, але знаного філософа і культуролога О.Г.Дугіна. У своєму курсі лекцій з етносоціології він відносить неоязичництво до «етносимулякрів», маючи на увазі його імітаційну, вторинну сутність по відношенню до історичного язичництва, з яким воно, втім, не має генетичного і

знакового зв'язку [45, с. 34]. Показово, що О.Б.Гуцуляк і творчість самого О.Г.Дугіна відносить до одного з філософських проявів неоязичництва [41, с. 4], що зайвий раз підкреслює варіативність можливих концепцій щодо даного явища.

Зробивши огляд основних етнологічних інтерпретацій неоязичництва, можемо зробити висновки відносно завдань роботи.

По-перше, спільними положеннями для більшості дослідників є: визнання неоязичництва актуальним явищем для Східної Європи і України зокрема кінця XX – початку XXI ст.; відзначення провідної чи навіть тотальної ролі інтелігенції (щодо того, гуманітарна вона, технічна чи творча – погляди різняться); вказівка на перерваність реальної язичницької традиції; вказівка на зв'язок рідновір'я із актуалізацією/мобілізацією/конструюванням етнічності.

По-друге, суперечливими у історіографії залишаються такі моменти:

1) доцільність використання терміну «неоязичництво» (альтернативні варіанти: сучасне язичництво, indigenous religions, нативізм);

2) датування генезису українського чи східноєвропейського неоязичництва загалом (від доби романтизму, кінця XIX ст. чи безпосередньо у 1970-1980-х рр.);

3) однорідність (до нівеляції особливостей українського та північноамериканського неоязичництва при аналізі [158, с. 172]) чи неоднорідність явища;

4) ступінь зв'язку із націоналістичними рухами (питання підіймається здебільшого російськими дослідниками, причому терміни «націоналізм» і «ксенофобія» подекуди вживаються як синоніми).

По-третє, можемо відзначити ряд авторських концепцій розуміння неоязичництва: як «парадигми свідомості культурно-цивілізаційного суб'єкта XX ст.» (О.Гуцуляк); складової «етнорелігійного ренесансу» (Г.Лозко); феномену націоналістичного дискурсу (В.Шнірельман, Б.Фаліков); окремої субкультури із релігійними та квазірелігійними рисами (О.В.Гайдуков); спроби конструювання нових проєктів на базі вже існуючих етнічних ідентичностей (О.Кавикін); різновиду indigenous religions (Р.Шиженський); «етносимулякрів» (О.Дугін).

Відзначимо також, що загалом етнологічним аспектам неоязичництва на теренах Східної Європи присвячено більше досліджень у Росії, причому більшість із них публікуються у межах 1999-2001 рр., причинам чого можна присвятити окрему історіографічну студію.

Розділ II

Методологічні зауваження дослідникам неоязичницького руху

За кілька років наукового пошуку в даному напрямку ми зіштовхнулися з рядом проблем, які, на наш погляд, є достатньо типовими. На жаль, комплексна теоретична база, з якої можна було б виходити для їхнього вирішення, формулювалась дослідниками здебільшого у дисертаційних дослідженнях поза доступом широкого кола читачів. Тому ми вирішили, систематизувавши власний емпіричний досвід, спробувати окреслити деякі теоретичні положення, що стосуються термінології, особливостей джерельної бази, напрямків і методів досліджень неоязичництва у якості етнологічної проблеми, чому і присвячена дана стаття. Положення укладаються в рамки п'яти ґрунтовних питань, які ми будемо розкривати у логічній послідовності.

Що досліджувати? Термін «неоязичництво» з'являється у західній традиції з XIX ст. і первинно позначав ренесансне і романтичне еллінофільство [218]. Пізніше, у 1950-1960-х рр. він почав застосовуватися до сучасних йому релігійних течій на кшталт Вікки (вікканства) і Церкви всіх світів. На східноєвропейському просторі цей термін стає актуальним з початку 1990-х рр. у зв'язку з появою перших неоязичницьких течій і громад в Україні та Росії, популярністю даної тематики загалом. Окрім того, деякі філософи і культурологи (напр., О.Гуцуляк) розуміють його дуже широко, охопивши специфічні риси модерних і постмодерних ідей [41]. Правомірність такого підходу, на наш погляд, потребує окремого міждисциплінарного вивчення.

Розглянемо кілька визначень власне неоязичництва, запропонованих російськими та білоруськими дослідниками.

Шнірельман В.О.: «Под неоязычеством следует понимать общенациональную религию, которая искусственно создается городской интеллигенцией из фрагментов древних локальных верований и обрядов с целью “возрождения национальной духовности”...» [212, с. 3].

Гурко О.В.: «Неоязычество представляет собой новые религии, сконструированные на основе политеистических верований в целях поиска новой этнической идентичности и/или для разработки новой идеологической системы...» [39, с. 44].

Гайдуков О.В.: «Неоязычество есть совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, которые в своей деятельности обращаются к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимаются их возрождением и реконструкцией...» [35, с. 12].

Як видно, згоди в тому, чим все-таки є неоязичництво, у авторів немає. При цьому лише Гайдуков у своєму визначенні намагається підкреслити неоднорідність і різноспрямованість неоязичницьких «об'єднань і рухів», хоча, на наш погляд, це є однією з ключових особливостей для розуміння всього явища. Попутно варто звернути увагу на певну упередженість і негативізм при висвітленні даної проблеми у ряді праць Шнірельмана, Клейна [73], Прибиловського [148] тощо. Міркування стосовно такої ненаукової упередженості потребують окремого місця.

Дискусійним залишається питання: які релігійні (і чи виключно релігійні) течії можна відносити до неоязичництва? Невизначеність критеріїв призводить до змішування даного явища з неонацизмом, «ню-ейдж» формаціями, молодіжними субкультурами та історичною реконструкцією. Для українського простору відкритим є питання РУН-Віри, представники якої від самого початку відмежовувались від язичництва і стояли на позиціях фундаментального монотеїзму [172, с. 663]. З огляду на це, ми не вважаємо єдиний критерій – ідею монотеїстичного Дажбога – правомірним для віднесення даної течії до неоязичництва.

Невипадковою є наявність у західній літературі «паралельного» терміну *contemporary paganism* (сучасне язичництво), що зазвичай вживається як синонім «неоязичництва». Однак можна спробувати розділити дані терміни і визначити критерії зарахування релігійних течій до того чи іншого типу. Одним із таких критеріїв може бути, зокрема, міра трансформованості світоглядної та обрядової традиції у порівнянні з етнографічною.

Ми визначаємо об'єкт наших досліджень (українське неоязичництво) як комплекс світоглядних проєктів (реалізованих чи нереалізованих в формі організації), автори і послідовники яких ідентифікують себе в якості продовжувачів або спадкоємців релігійної (і ширше – духовної, культурної) традиції дохристиянської Русі та засновують свої практики, конструювання теорії на відомостях про слов'янське язичництво у історичних та інших («Велесова книга», фолк-хісторі та ін.) джерелах і на безпосередніх його пережитках в українській традиційній культурі, а також зазвичай намагаються відтворити саму традиційну культуру, часто у дещо модернізованому, переосмисленому вигляді. Важливою, на наш погляд, є і самоідентифікація прихильників цих проєктів в якості язичників або рідновірів.

Отже, рідновір'я, або рідновірство, – ще один термін для позначення досліджуваного явища. Вочевидь, першим застосував його у формі «Рідна українська національна віра» (власне, РУН-Віра) Л.Силенко, однак затвердився і набув поширення у означеній формі він саме у неоязичницьких течіях, що «взаємодіють» зі збереженою спадщиною

традиційної культури. Останній факт, до речі, а також деякі інші, про які йтиметься далі, і уможлиблює розгляд неоязичництва в якості об'єкта етнологічного дослідження.

Однак потрібно усвідомлювати, що, окрім українського неоязичництва, в Україні представлені російські течії слов'янського неоязичництва, асатру і одінізм (скандинавське), вікканство, неошаманізм тощо.

Невирішеною є також проблема з тлумаченням організаційного оформлення рідновір'я. На наш погляд, в українському контексті доречніше за все буде говорити про неоднорідний релігійний рух (інтереси і декларовані завдання якого, втім, можуть виходити поза межі релігії), всередині котрого виділяються декілька течій (у зв'язку з їхньою офіційною реєстрацією в юридичному сенсі мова йде про конфесії); кожна з течій має своєрідну внутрішню структуру, сформовану одиницею якої є релігійна громада.

Чому досліджувати? Для того, хто почав займатися дослідженням неоязичницького руху, актуальність даної проблематики стає очевидною: становлення рідновір'я ще триває, а відносно великий відсоток молоді у громадах та вихід українського неоязичництва на медіа-простір країни дозволяють робити певні прогнози на майбутнє.

Що потрібно враховувати досліднику? Серед особливостей дослідження у даному напрямку є як суто технічні, так і теоретичні.

По-перше, рідновір'я дійсно набуває поширення передовсім у містах (про це свідчить, зокрема, перелік громад кожної з течій [54; 86; 87; 128]), хоча говорити про конструкти «міської інтелігенції» не доводиться: за нашими спостереженнями, серед активістів неоязичницьких громад зустрічаються представники різноманітних професій та спеціальностей. Так, у трьох досліджених рідновірських громадах м. Одеси активне «ядро» складали дрібні підприємці, військовослужбовці, юристи, оперні співаки, заводські робочі, різнороби і студенти.

По-друге, міська концентрація неоязичництва зумовлює важливість використання Інтернет-ресурсів – у більшості великих течій та деяких громад є власні веб-сайти із вже згаданими переліками осередків, основами віровчень тощо. Питання довіри до таких переліків як джерела ми вирішуємо радше позитивно, оскільки течіям вигідно публікувати правдиву інформацію про кількість і основні характеристики громад для встановлення нових контактів. Окрім того, Інтернет дозволяє підтримувати зв'язок із важливими для даної теми респондентами, а також проводити масові опитування представників такого дисперсного руху, яким є неоязичництво.

По-третє, необхідно розуміти, що неоязичники цілком інтегровані до інформаційного простору і часто використовують ті ж історичні джерела, етнографічні праці та фольклорні збірки, що й фахові дослідники. Однак рідновіри вміють не тільки

видобувати, але й поширювати інформацію, вживлювати певні «кліше» і власні конструкти. Наприклад, результати запитів у пошукових системах Інтернету на кшталт «Рахманський Великдень», «Богит», «сварга» (вибірково), імен і зображень слов'янських богів у більшості своїй ведуть на неоязичницькі сайти, що зумовлює споживання непідготовленим шукачем інформації у відповідній трактовці. Більш того, рідновірські кліше знаходимо і у деяких наукових посібниках з етнології [166, с. 479]. Детальніше про це – у розділі VII.2.б.

По-четверте, як вже було сказано, важливою рисою неоязичницького руху є його неоднорідність, що проявляється у різних цілях і напрямках діяльності, а також використанні різних джерел для відтворення і конструювання теорії та практик. Неоднорідність, на наш погляд, потребує від дослідника індивідуальні підходи до кожної з течій. Зокрема, такі підходи можуть реалізовуватись у різноплановості етнологічного вивчення.

Які є можливі напрями етнологічного дослідження неоязичництва?

Найбільш природним із таких напрямків, видається, звичайно, дослідження зв'язків неоязичництва із традиційною культурою: у плані обрядовості, світогляду, атрибутів матеріальної культури, соціонормативних принципів. Зокрема, спроба порівняльного аналізу обрядовості українського неоязичництва із традиційною українською обрядовістю, проведена нами, полягала у визначенні формальних і структурних зв'язків між ними. Під першими при цьому малися на увазі традиційні обрядові дії або атрибути обряду, які перейшли у неоязичництво на рівні форми, але відтворюються у зміненому чи новоутвореному контексті та інтерпретації. Під структурними зв'язками малися на увазі традиційні обрядові дії зі збереженою певною послідовністю або їхні елементи, що були перенесені до неоязичницької обрядовості без зміни чи з незначною зміною контексту та інтерпретації. Детальніше ця проблематика буде розглянута у розділі IV.2.

Достатньо цікавим є етнополітологічний напрямок дослідження. По-перше, всередині українського неоязичницького руху конструюється свій варіант національної ідеї, або національного міфу [113, с. 453-454]. З цієї ж точки зору можна брати до розгляду наближені до неоязичництва етногенетичні міфи (напр., про спорідненість українців із пеласгами і «лелегами» тощо). По-друге, серед інтелектуальних кіл набуває поширення думка про зв'язок неоязичництва із консервативними ідеологіями новітнього часу (зокрема із «новими правими»), що зумовлюється, в тому числі, й позицією деяких теоретиків останніх [15], а також націоналістичним рухом. Проблема, чи дійсно в рамках українського варіанту рідновірського руху такий зв'язок існує, а також політичні ідеали

українські неоязичників, співвіднесеність цих ідеалів із релігійним (етнорелігійним?) світоглядом становлять актуальну тему для дослідження.

Окрім того, самі неоязичники у певній формі постулюють цікавий факт злиття етнічної (національної) та релігійної ідентичностей; цілком не випадково у рідновірському середовищі з'явилося провокаційне запитання-гасло: «Ти українець чи ти християнин?» [100; 105, с. 55]. Використання термінів «рідна віра», «українська віра» тільки поглиблюють тенденцію до такого злиття. Таким чином, цей феномен теж залишається у дослідницькій сфері етнологів.

Як досліджувати? Кожен з перерахованих напрямків етнологічного дослідження потребує своєрідного комплексу методів, проте спільні риси також визначити можна.

Необхідним для будь-якого з напрямків є побудова власного термінологічного і категоріального апаратів, якими оперує дослідник, адже усталених варіантів щодо цього питання, як вже було зазначено, у науковій літературі не зустрічається. Визначення критеріїв, за якими з-поміж усього суспільного простору виокремлюється явище неоязичництва, також відноситься до цієї обов'язкової віхи.

Рівноцінними у майже всіх випадках виступають методи польових опитувань і критичного аналізу письмових (електронних) джерел. Причому, специфіка першого потребує ретельний добір респондентів, адже рівень засвоєння неоязичницької ідеології має вкрай широкий діапазон: від поверхової ідентифікації себе з низкою кліше на кшталт «Мій Бог мене рабом не називав» до широких знань у сфері історичних джерел, порівняльного релігієзнавства і сучасної рідновірської теології. Другий метод, знов ж таки, вимагає неодмінного використання Інтернет-ресурсів. Саме розміщена на них інформація зазвичай відображає ключові моменти світогляду, обрядовості, дозволяє зібрати деякі статистичні дані. Критичність підходу до подібного роду інформації має залежати від мети дослідника, адже будь-які трансформовані інтерпретації (наприклад, прочитання свята Йордані як Яр-Дани) є самоцінними у рамках самого світогляду, але можуть вступати у зовсім інші відносини під час порівняння, наприклад, із дійсністю т.зв. народного християнства.

Необхідно зважати і на наявність узагальнюючих рідновірських публікацій: зокрема, щодо обрядовості – це «Волховник. Правослов Рідної Віри» Г.Лозко (2012 р.) і «Требник» «Родового Вогнища» за ред. Б.Миколаїва (2008 р.).

Корисним у рамках дослідження окремих аспектів неоязичництва видається метод конструювання моделей: наприклад, переходу елементів «класичного» (історичного) язичництва до традиційної культури, а елементів тієї – до неоязичництва (всередині цього аналітичного процесу, як бачимо, можна також виділити метод залишків). Сюди ж

відноситься спроба С.М.Зражевського [51] представити взаємодію християнства та (нео)язичництва на українських теренах у світлі «діалогу культур» - концепції, запропонованій Ю.М.Лотманом.

Таким чином, ми спробували проаналізувати наріжні питання наукового вивчення феномену неоязичництва і представити свою точку зору щодо них. Вважаємо, що теоретична і методологічна база для його дослідження має розроблятися і надалі, а також потребує наукового обговорення з метою досягнення консенсусу між зацікавленими у даній проблематиці вченими (релігієзнавцями, філософами, істориками, етнографами тощо). Не було б зайвим залучати до цього обговорення і самих «піддослідних», благо більшість сучасних язичників цілком відкриті для діалогу, а часто й самі бажають його.

Розділ III

Сайтографія українського неоязичництва: джерелознавчий аспект

Ідеї неоязичництва як соціокультурного і релігійного явища, яке претендує на наявність свого джерела у етнічній культурі, вперше набули поширення і організаційного втілення в Україні у 1985-1993 рр. Відтоді український варіант даного явища поєднує як родові (властиві європейському неоязичництву другої половини XX – початку XXI ст. загалом), так і унікальні особливості. Другий тип особливостей пов'язаний зокрема із загальною перебудовою інформаційного простору українського суспільства.

Міська концентрація українського неоязичницького (за самоназвою, рідновірського) руху співвідноситься із поширенням доступу українського населення до мережі Інтернет, а залученість до даного руху молоді підвищує важливість використання мережевих ресурсів у процесі його дослідження. Ще однією причиною цього може виступати також дисперсність поширення руху відносно всієї території України: далі спробуємо показати, як саме через Інтернет є можливим прослідкувати організаційну динаміку неоязичництва. Так само через Інтернет рідновіри отримують змогу вживлювати у інформаційний простір свої власні «кліше» чи конструкти іншого типу: наприклад, результати запитів у пошукових системах Інтернету на кшталт «Рахманський Великдень», «Богит», «сварга» (вибірково), імен і зображень слов'янських богів у більшості своїй ведуть на неоязичницькі сайти, що зумовлює споживання непідготовленим шукачем інформації у відповідній трактовці. На такий стан речей і перспективність дослідження неоязичницьких конструктів у сфері мережі Інтернет вказують і деякі інші дослідники [19; 41, с. 8].

Саме тому нагальним завданням є типологізація Інтернет-ресурсів (веб-сайтів, спільнот у соціальних мережах), які мають стосунок до висвітлення теми українського неоязичництва, за критерієм їхньої інформаційно-оціночної позиції.

Потрібно зауважити, що розгляд сайтографії ми здійснюватимемо у синхронному зрізі, оскільки діахронний розгляд (інакше кажучи, історія даних ресурсів) потребує особистого знайомства із творцями і адміністраторами всіх залучених до нього ресурсів і, на наш погляд, має меншу вагу як джерело етно- і соціологічного дослідження. Подібний підхід до джерелознавства є експериментальним, через що відсутність методичних напрацювань може викликати похибки у плані розстановки акцентів уваги і систематизації матеріалу.

Отже, до **першого типу** можемо віднести веб-сайти неоязичницьких течій, громад, інших формальних угруповань прихильників даного явища. Інтернет-ресурси мають всі

найбільш чисельні рідновірські течії: Об'єднання рідновірів України (www.oru.org.ua), Руське православне коло (www.svit.in.ua), Родове вогнище рідної православної віри (www.alatyr.org.ua), Великий вогонь (www.ogin.in.ua), а також РУН-Віра (www.runvira.in.ua). На них зазвичай викладені основи віровчень, іноді – тексти статутних і реєстраційних документів, відомості щодо календарної системи і чисельності громад-прихильників. Питання довіри до останніх відомостей як джерела ми вирішуємо радше позитивно, оскільки течіям вигідно публікувати правдиву інформацію про кількість і основні характеристики громад для встановлення нових контактів. Окремі громади, що належать до даних течій, також мають власні веб-сайти, як і Всеукраїнське громадське об'єднання рідновірів (www.vgoru.net) та Собор українських звичаєвих громад (www.sobor.uz.ua) – міжконфесійні координаційні центри українських неоязичників, - хоча останні два на середину 2012 р. вже не працювали. Окремий веб-сайт українською мовою має також міжнародне Родове слов'янське віче (www.rodovid.name).

Інформаційна позиція подібних Інтернет-ресурсів є характерно заангажованою, спрямована на відображення інтересів відповідного релігійного угруповання. Їхня аналітична спрямованість на справи «своїх» течій вкупі з іншими джерелами інформації дозволяє досліднику бути в курсі новин неоязичницького руху в Україні: наприклад, за допомогою інформації з веб-сайту ОРУ та рідновірських груп у соціальних мережах вдалося відслідкувати центробіжну тенденцію, що призвела до відходу певної кількості громад від Об'єднання і утворення нової течії у березні 2011 року [62; 141]. Досить характерно, що однією з перших дій новоутвореного КРУК була реєстрація свого Інтернет-ресурсу (www.kruk.ucoz.ru). Пріоритет «мережевого» розвитку буквально постулюється українськими неоязичниками: одним із виражень внутрішнього конфлікту в ОРУ, зі слів адміністраторів веб-сайту даного Об'єднання, була боротьба за «дочірній» ресурс Братства українських язичників «Сварга» (на початок 2015 р. вже не діє).

До першого типу також можемо віднести позаконфесійні інформаційні ресурси, створені рідновірами для поширення та популяризації своїх ідей: www.rindavira.org, www.ridnovir.at.ua, www.svitovyd.ucoz.ru.

До **другого типу** віднесемо популярні (у сенсі подачі матеріалу) Інтернет-портали, котрі побічно надають інформацію щодо українського неоязичництва. Серед них – публіцистичні ресурси «Народний оглядач» (www.ar25.org) і «Національний портал Аратта» (www.aratta-ukraine.com): на них зустрічаються матеріали як самих рідновірів [209], так і окремі статті науковців, які досліджують дане явище [9]. До цього ж типу тяжіють веб-сайти, тематика яких безпосередньо наближена до неязичницької, але які не представляють в Інтернеті інтереси певної рідновірської течії або громади: «Славянский

портал Сварга» (www.svarga.dp.ua), «Портал славянской ведической культуры семьи Ключевых» (www.veda.dp.ua), «Святослав Хоробре» (www.svyatoslav.org.ua); а також сайти окремих творчих прихильників неоязичництва серед українців: «Мандрівний волхв» (www.sites.google.com/site/mandrivnyjvolhv), «Дан Берест» (www.dan-berest.narod.ru). Використання Інтернет-ресурсів другого типу потребує від дослідника більшої прискіпливості, оскільки їх матеріали, які нібито виражають неоязичницьку точку зору можуть бути насправді суб'єктивною позицією провідників веб-сайту (це не заперечує самоцінності даних матеріалів у контексті дослідження варіацій світогляду постмодерної доби та їхнього «мережевого» втілення).

До **третьої групи** віднесемо Інтернет-ресурси, які висвітлюють дану тему з наукової точки зору – це передовсім веб-сайти академічних установ, а також окремих науковців, які займаються дослідженням явища неоязичництва загалом чи в українському його варіанті. Веб-сайт Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (<http://www.filosof.com.ua>) містить бібліографічні відомості щодо публікацій співробітників Інституту, присвячених питанням неоязичництва і поліконфесійності в Україні. Окремі українські університети й бібліотеки на своїх сайтах публікують збірники матеріалів конференцій різного рівня, серед яких трапляються статті, суголосні з темою наших досліджень: Запорізький національний університет (www.znu.edu.ua) – статті І.Г.Окорокової, філософський факультет КНУ ім. Т.Шевченка (<http://www.philosophy.univ.kiev.ua>) - матеріали власних конференцій. Серед веб-сайтів окремих науковців варто відзначити увагою сайти д.ф.н., професора А.Колодного (www.kolodnyj2009.wordpress.com), к.ф.н. О.Гуцуляка (www.primordial.org.ua). На академічних Інтернет-ресурсах можна відшукати авторські концепції осмислення та інтерпретації неоязичництва як теоретичного конструкту і соціально-релігійної практики. Вони ж формують історіографічне поле, взаємодіяти з яким зобов'язаний будь-який дослідник даного явища.

Нарешті, до **четвертої групи** належать Інтернет-ресурси інших (нерідновірських) релігійних течій та конфесій, не академічних та не наближених до неоязичництва організацій. Не є чимось дивним, що християнські конфесії змушені реагувати на неоязичницький рух в Україні в тому числі в «мережевому» форматі. На офіційних веб-сайтах УПЦ КП (www.cerkva.info), Надвірнянського деканату (www.cerkva.if.ua), Православного апологетичного порталу (www.apologet.kiev.ua) розміщені звіти з конференції «Сучасний стан та основні тенденції українського неоязичництва: критичний огляд», яка проходила 6 грудня 2011 року в Київській православній богословській академії. На Інтернет-ресурсах «Релігія в Україні» (www.religion.in.ua) та «Релігійно-

інформаційна служба України» (www.risu.org.ua) публікуються як матеріали академічних досліджень [211], так і суб'єктивні погляди представників інших конфесій [76]. Такі веб-сайти можуть слугувати для дослідника джерелом з вивчення реакції різноманітних соціальних груп українського суспільства на неоязичництво, відслідковувати і попереджати конфліктні тенденції та ситуації між релігійними течіями України.

Окрему групу поза межами обраного нами критерію складають спільноти українських рідновірів у найбільш популярних соціальних мережах: «Рідновіри України» та «Об'єднання рідновірів України» у Facebook; «Рідновіри України» у «Однокласники.Ру»; безліч спільнот у «Вконтакте.Ру», серед яких є і офіційні спільноти неоязичницьких течій («Руське православне коло»), спільноти окремих громад, і регіональні об'єднання (на кшталт «Родноверы Одессы», «Язичники Житомира» тощо), і довільні спільноти прихильників неоязичництва («Рідновіри Контакт», «Рідновіри Київської Русі», «Спадщина предків» тощо). Як джерело вони є надзвичайно важливими, оскільки демонструють безпосередній розвиток ідей українського неоязичництва, відображають його (розвитку) динаміку, найоперативніше фіксують новини рідновірського руху. Крім того, соціальні мережі дають неоязичникам надзвичайно широкі можливості для поширення та вживлення у суспільну свідомість власних конструктів. Так, серед у найбільшій українській неоязичницькій спільноті мережі «Вконтакте.ру, у «Автентичній Україні |До Витоків Духовності|» (<http://vk.com/authentica>), на момент 26.07.2015. нараховується 15610 учасників, а в найбільшій російській спільноті, «Русская Традиция | Родная Вера» (http://vk.com/icrt_ru) – 18630 учасників, причому в обох випадках спостерігається тенденція до зростання. Досить цікавою практикою стало проведення Інтернет-конференції «Рідна Віра в Україні» спільнотою «Спадщина предків» (<http://vk.com/spadok>) 14 лютого 2012 р., в якій взяли участь провідники рідновірського руху від різних течій: Велимир Піхота, Доброслав Гірак (ОРУ), Богумир Миколаїв (РВ РПВ), Світовит Пашник (РПК). Тексти доповідей доступні для огляду у вищеназваній спільноті. Отже, ми виділили 4 типи Інтернет-ресурсів за критерієм їхньої інформаційно-оціночної позиції стосовно явища українського неоязичництва:

- 1) Веб-сайти неоязичницьких конфесій, громад, організацій – погляд pro;
- 2) Популярні портали, особисті веб-сайти окремих прихильників – погляд pro + науковий;
- 3) Веб-сайти академічних установ – погляд науковий;
- 4) Веб-сайти нерідновірських конфесій, не академічних і не неоязичницьких організацій – погляд науковий + contra.

Окрему групу складають рідновірські спільноти у популярних соціальних мережах.

Розділ IV

Джерела неоязичницької реконструкції етнокультури

1. Традиційна українська обрядовість в контексті міфологічного світогляду

Одним із постулатів української етнографії є те, що традиційна культура українців постала на синтезі давніх язичницьких уявлень і християнських форм інтерпретацій. Проте якщо носій культури міг сприймати їх як нерозривну сполуку, то для дослідника важливо розмежувати ці світоглядні пласти. Найбільших успіхів у цій справі, вочевидь, досягли А.К.Байбурін, який у своїх монографіях «Жилище в обрядах и представления восточных славян», «Ритуал в традиционной культуре» послідовно розкриває міфологічну семантику народних обрядів, та наукова школа М.І.Толстого, що систематизувала грандіозний масив відомостей про традиційну духовну культуру слов'ян у своєму етнолінгвістичному словнику, а також ряд українських науковців, на роботи яких ми і будемо спиратися, аналізуючи поставлені питання.

Рік як семіотичне поняття є складовою часового виміру картини світу певного народу. Календарна ж обрядовість, яка впродовж року виявляє всі свої етапи, становить один із фундаментальних циклів у традиційній культурі, що співвідноситься з іншими важливими циклами – життєвим і господарчим [11, с. 18].

Циклічне сприйняття часу взагалі даним типом культури зумовлює специфіку розуміння оточуючих природних процесів, надання їм знакових координат і символічного сенсу (весна як юність року, напр.). Так календарний цикл на своєму завершенні виявляє ознаки «старіння» світу і необхідність його «оновлення» через ритуал [11, с. 123]. З цього можна зробити висновок, що річне коло рухається між полюсами опозиції нове-старе із наступним ритуальним переходом знову на перший полюс.

Безпосередньо даний рух пов'язаний із рухом сонця, яке, вочевидь, і було персоніфікованим божеством, що за рік проходило свій життєвий цикл, помирало і знову воскресало на зимове сонцестояння, починаючи свій рух небосхилом і пробуджуючи природу навесні [55, с. 389; 175, с. 444]. Окрім того, очевидним є зв'язок між календарем і господарським укладом, що від початку і до кінця супроводжувався усталеними для даної пори року обрядами і, навпаки, обрядовий зміст «аграрної» пори року визначався специфікою господарчих робіт.

«Оновлення» світу, як вже було зазначено, вимагало ритуального відтворення міфічної «першоподії» - власне, творення світу у відповідному контексті і з відповідними наслідками [124]. За допомогою ритуальної дії підтримувався космічний і соціальний

порядок [11, с. 34]. Український фольклор зберіг яскравий приклад такого відтворення у формі співу колядок, просякнутих космогонічною темою (див. колядку «Ой як то ще не було із нащада світа»).

Варто відзначити, що календарний час в українців, як і у решти східних слов'ян, розподілявся на *сакральний* і *профаний*, а також на «добрий» і «злий» (причому, під останні оціночні категорії зазвичай підпадав час сакральний). Наприклад, небезпечним для людини у зв'язку із розгулом «нечистої сили» (вторгненням «чужого», потойбічного, світу у «свій») вважався період від різдвяних Святків до Масляної, що відповідає проміжку між смертю і новим народженням [174, с. 450]. Аналогічно оцінювався час літнього сонцестояння і пов'язаного з ним свята Купайла.

Втім, святково-обрядовий час, який хоч і був ініційованим людьми, але вважався не менш сакральним, також розривав кордони між «своїм» і «чужим», представляв собою прорив у вічність [174, с. 451].

Вторгнення потойбічного світу у певні дні річного кола могло мати не тільки негативний відтінок – передовсім, мова йде про поминальні дні, яскравий відголос культу предків. До них відносяться: Радуниця, Зимові (або «товста субота»), Троїцькі, Дмитрівські, Михайлівські, Кузьминські Діди, рідше також зазначаються Покровські та Микольські Діди [175, с. 43]. Комплекс обрядів, пов'язаних із цими днями, засвідчує стійкість світоглядних уявлень про потойбічне існування душі.

Серед інших проявів культу предків у календарній обрядовості українців можна виділити дідуха, який відіграє достатньо важливу роль у традиційному святкуванні Різдва [144, с. 287].

Другий комплекс міфологічно-ритуальних уявлень, характерний для більшості народів, пов'язаний із розумінням традиційною культурою поняття *долі* та можливості її передбачення і «програмування».

Достатньо часто можна зустріти цитату із твору Прокопія Кесарійського «Війна з готами», де той зазначає: «[слов'яни та анти] долі не знають і взагалі не визнають, що вона по відношенню до людей має яку-небудь силу» [195, с. 23]. Дослідники, однак, тлумачать його слова по-своєму: Б.О.Рибаків, наприклад, вказував на зв'язок поняття долі із врожаєм (а відтак і господарчим «таланом») [165, с. 386], А.К.Байбурін схиляється до думки про існування у східних слов'ян поняття загальної світової долі, що символічно виражається у вигляді весільного короля або різдвяного поросля і розподіляється між членами громади [11, с. 126, 135]. Найбільш вдало, на наш погляд, сформулював дане поняття О.Г.Босий, послуговуючись дослідженнями О.О.Сєдакової: «Поняття Долі в

цілому у слов'янській картині світу може бути зрозуміле як *частина цілого*, що дісталась окремій людині і яка перебуває у взаємозв'язку з іншими частинами-долями» [18, с. 57].

Розглядаючи дану тему, неможливо обійти звичаї гадань і визначення власної долі. Точки річного кола, які вважалися сприятливими для гадань, зазвичай відносилися до переламних, небезпечних періодів – різдвяні свята і літній сонцеворот, а також, що характерно зокрема для українців, перші свята зимового циклу – Катерини, Варвари, Андрія, Люції, Миколая [174, с. 483]. Широковідомі дівочі гадання часто починалися заклик до явно персоніфікованого образу долі: «Доле, ходи до нас вечеряти!» [198, с. 257]. Сам процес гадання був пов'язаний із переміщенням того, хто гадає, у знакову сферу «чужого», здійсненням своєрідного обміну, в ході якого «віддавалися» продукти і «отримувався» знак від долі, який необхідно було розтлумачити [11, с. 125; 174, с. 484]. Задля останнього народ виробив безліч способів та інтерпретацій, що свідчать про постійний інтерес щодо свого майбутнього. До маніпуляцій із долею можна віднести також обдаровування колядників і роздачу обрядового хліба жебракам, пастухам, священикам.

Своєрідною особливістю міфологічного світогляду, що знаходить відображення і в календарній обрядовості, є також *семіотизація* природи і світу загалом. Вони та їх компоненти набувають властивостей знакових систем, починають сприйматися як культурні тексти.

Деякі дні річного кола, які у церковному календарі пов'язувалися із вшануванням певних святих, починали маркуватися народом своєрідними епітетами. Так вони включалися до знакової сфери господарчої (напр., Єремія Запрягальника) або магічної діяльності (збір цілющого зілля на Симона Зілоти, Горпини Люті Коріння), зі змінами у навколишній природі відповідно до пори року (напр., Дар'ї Поплавихи, Паликопа) і разом утворювали календарний цикл, елементи якого вже своїми назвами могли «розповісти» про свої особливості.

Семіотизація природи проявляється, окрім цього, у побутуванні величезної кількості народних прикмет, прив'язаних до того чи іншого дня. Походження деяких із них можна пояснити специфічним господарчим досвідом, підтвердженням спостереженнями поколінь (напр., добра погода на Вознесіння передвіщає добрий врожай; як на Глікерії посіяти гречку, то буде дуже добра [198, с. 184]), інші ж представляють собою цікаві міфологічні забобони (напр., якщо на Мефодія почне іти дощ, то він буде тривати сорок днів [198, с. 193]).

Близькі до прикмет за своїми функціями і календарні заборони на певні види діяльності у певні дні року, що також можна пояснити пережитками міфологічної

свідомості та особливостями світогляду традиційної культури: на Парасковію, напр., заборонено прясти [198, с. 256], що Б.О.Рибаків пов'язував із пережитками культу Макоші, богині-пряжи [165, с. 387]; така ж заборона побутує і на проміжок від Різдва до дня Іоанна Хрестителя, а на головні свята впродовж цього періоду до неї додається ще заборона жінкам носити воду (цю роботу виконують парубки) [198, с. 5].

Підсумовуючи усе вищесказане, можемо зробити висновок, що народний календар українців зберіг основні аспекти міфологічного світогляду на тому чи іншому рівні трансформації (яка відбувалася внаслідок впливу різних факторів), тому ми цілком можемо використати його для порівняння із сучасною неоязичницькою обрядовістю.

2. Неоязичницька календарна обрядовість

а) Календарні системи українських неоязичників. Вивчення неоязичницької обрядовості та її джерел в даному ракурсі містить у собі ряд проблем.

По-перше, неоязичники самі широко використовують етнографічну літературу і джерела для відтворення обрядовості, тому формальна реалізація тих чи інших обрядових елементів часто наближається до певного локального або «узагальненого» варіанту, зафіксованого етнографами. Разом з тим, цінність для вивчення представляє собою включення обрядів, зокрема календарних, у специфічний релігійно-філософський контекст, надання їм нової інтерпретації, оздоблення їх літургійними елементами, відповідники яких ми не маємо змоги простежити у історичному слов'янському язичництві. Окрім того, оскільки неоязичництво на початку ХХІ ст. більше розповсюджене у містах, можемо спостерігати варіанти пристосування традиційно сільських обрядів до нового середовища, а також уніфікацію їхніх регіональних рис.

По-друге, українське неоязичництво являє собою вельми неоднорідний комплекс, про що було зазначено у вступі. Відмінності між ними існують і на рівні календарних систем. У даному дослідженні ми будемо послуговуватись календарями трьох найчисельніших в Україні неоязичницьких течій:

- Об'єднання рідновірів України (утворилось у 1998 р., очолюється Г.Лозко);
- Родового вогнища Слов'янської Рідної Віри (утворилось у 2003 р.);
- Руського Православного Кола (утворилось у 2007 р., очолюється С.Пашником).

Календарна система першого, «реконструйована» Г.Лозко має назву «Кола Сварожого» і була не раз опублікована авторкою у її роботах (Українське язичництво. – К., 1994; Українське народознавство. – К., 1995, 2006; Коло Свароже. – К., 2009). Одна з головних її особливостей – початок року рахується від першого молодого місяця перед

весняним рівноденням (Новоліття), тому його тривалість щоразу змінюється. Відомості про те, що в Давній Русі початок року нібито позначали саме так, були взяті, вочевидь, із досліджень відомого радянського та українського астронома І.А.Климишина [74, с. 259-261]. Окрім того, у річний цикл ОРУ час від часу «вставляється» 13-й місяць для поправки календаря [105, с. 37]. Можна також відзначити як особливість святкування Колодки (Колодія, якого українські рідновіри ототожнюють із Масляною, однак їхні російські одновірці ототожнюють останню зі святом весняного рівнодення [196, с. 362]) наприкінці лютого, хоча у РПК це роблять у період між 7 і 12 лютого (за 8 тижнів до рівнодення). Така неузгодженість легко пояснюється прив'язкою Масляної (і, відповідно, Колодки) до пасхального циклу у народно-церковному календарі. Вагому роль у річному колі ОРУ, як і в усіх інших неоязичницьких течіях, грає його утримання у межах двох сонцестоянь і двох рівнодень. Народні свята, зафіксовані у проміжках між ними, зазвичай відзначаються рідновірами за старим стилем, що пояснюється їхньою наближеністю, на думку віруючих, до природного (астрономічного) календаря. Окрім того, у багатьох громадах дата за сонячним календарем співвідноситься з певною фазою місяця, що іноді «зсуває» свято на кілька днів.

Цикли річних свят, прийняті у РВ СРВ і РПК багато в чому схожі між собою, що зумовлене генетичною спорідненістю течій (друге виділилось саме з першого). Початок року у обох збігається із державним (1 січня), «щоб не створювати зайву плутанину» [138, с. 20] і трактується як 9-й день від Коляди (Різдва сонця), Щедрий вечір. РПК, окрім того, схематично представляє рідновірську календарну систему у вигляді двох накладених один на одного квадратів із вписаною в них восьмикутною зіркою (див. додаток 1). При цьому грані «правильного» квадрату відповідають чотирьом порам року, а кути ромбу – їхнім серединам, зафіксованим у святах Чорнобога, Рахманського Великодня, Білобога і Болотихи [67].

Цікавою особливістю інтерпретації річного кола у рідновірів, причому як російських [196, с. 357], так і українських [107, с. 78-80], є спосіб уявлення його як хороводу богів навколо світового дерева або світової вісі. Таким чином, кожна пора року, кожен місяць, кожен день тижня має своїх покровителів (відповідність яких у різних течіях різниться). Саме свято для неоязичників означає час максимального прояву у природі того чи іншого бога або проходження сонцем певного етапу свого циклічного шляху, як у випадку із сонцестояннями та рівноденнями.

Для хронологічного позначення подій українські рідновіри використовують візантійське літочислення (від 5508 р. до н.е.), однак пов'язують його із зародженням «хліборобської цивілізації на теренах України» і не вважають цю чи будь-яку іншу точку

відліку часу цілком задовільною та універсальною [107, с. 88]. Очільник РПК, щоправда, висловлював точка зору, згідно з якою дане літочислення пов'язується із «чорноморським потопом, спричиненим проривом Середземного моря» [138, с. 20].

Проблематичним є встановлення точних джерел, з яких рідновірами була взята та чи інша інформація про народну календарну обрядовість; лише в одній з календарних систем («відтвореній» Г.С.Лозко) ми знаходимо безпосередні посилання на джерела [108] (аналог також маємо у російській календарній системі «Велесового Кругу» [196, с. 341-383], в якій яскраво простежуються запозичення із довідникового видання «Кругый год. Русский земледельческий календарь» за редакції фольклориста-мистецтвознавця А.Ф.Некрилової [91]).

Необхідно зауважити, що більшість рідновірських свят виявляють тяглість від двовірського народно-християнського календаря. Ті, хто займаються «реконструкцією» язичницького календаря, зазвичай виходять з низки апріорних засновків:

а) За кожним крупним двовірським святом, а іноді – і за окремими днями календаря (напр., Зосима Бджільника, Герасима Шпаківника та ін.) «приховуються» оригінальні язичницькі свята.

б) При тому, що декларується вплив певного бога/богині протягом певного періоду (напр., у кожного місяця є свій «покровитель», виділяються «Велесові святки», «Перуновий тиждень» тощо), практично всі рідновірські календарі закріплюють конкретні свята на їхню честь *за певною датою*, причому ця дата, як правило, безпосередньо сходиться до народно-християнських «святців».

в) Оскільки юліанський календар, яким користуються східні («православні») церкви, безнадійно відстає від астрономічних циклів, рідновіри здебільшого залишають за святами ті дати, на які вони припадали у XVIII-XIX століттях, тобто автоматично «переносять» самі свята у григоріанський, загальноприйнятий сьогодні календар. Григоріанський календар, на їхню думку, ближчий до природного, свідченням чому є, зокрема, те, що Купайла і Коляда (Різдво) без зміни дати знову зійшлися з астрономічними точками сонцестояння.

Через те, що дані засновки можуть бути легко піддані критиці, деякі рідновіри закликають до переосмислення річного кола свят в тому напрямку, щоб відмовитися від запозичень із християнських «святців» і спробувати реконструювати первинну структуру язичницького календаря хоча б у загальних рисах [131].

б) Коляда (Різдво Сонця). Дане свято, про осмислення якого у якості щорічного відтворення міфічної «першоподії» вже було сказано, святкується неоязичниками зазвичай 24-25 грудня (або в першу неділю після зимового сонцестояння).

Той факт, що рідновірську громаду, як правило, складають кілька сімей або окремих людей, не об'єднаних сусідськими зв'язками (що не дивно в умовах міста), іноді зумовлює проблематичний вибір: відзначати свято у родинному колі чи всією громадою? Крім того, розрив із датою «офіційного» Різдва і обмеженість у часі зумовлюють відповідно неможливість публічного колядування рідновірів і ущільнення всього різдвяного обряду до кількох годин.

Як і більшість великих свят зимового циклу, Коляда зазвичай відзначається рідновірами у приміщенні, заздалегідь освяченому і обладнаному відповідною символікою та атрибутикою.

Досить трансформованим убік релігійного дійства виглядає різдвяний обряд громади ОРУ, спостерігати який автор мав нагоду в м. Одесі. Опісля літургійної частини провідник обряду (обрядодій або жрець) запалює три різнокольорові свічки, присвячені трьом світам (відомим як «вертикаль» у просторовому вимірі індоевропейської міфологічної картини світу), і розповідає або зачитує міфи про створення світу, наявні у «Велесовій книзі». Помічник жерця урочисто вносить у приміщення дідуха. За ним ідуть жінки, що несуть соломі («бабів»), якою встеляють покуття і на яку після цього встановлюється дідух. Дійство супроводжується співом-прославлянням. Після ще двох промов жерця суто релігійного характеру громада співає один з варіантів вже згаданої колядки «Ой як то ще не було із нащадка світа». Накривається стіл, рідновіри збираються довкола 12-и або 13-и страв (кількість яких трактують як число місяців [107, с. 100]). Далі жрець або його помічник прикликають по чергові стихії, космічні сили (сонце, місяць, зорі, дощі), предків, а після них – «недобрі» сили на кшталт морозу, бурі, однак закінчуючи це побажанням: «А як не йдете, то й повік-віків не приходьте!». Останній момент є етнографічно засвідченим у традиційній українській обрядовості [55, с. 401]. Після святкового обіду (який рідновіри, наслідуючи традиційну термінологію, називають братчиною) неодружена молодь громади наряджається у колядників і з відповідними співами заходять до приміщення, де на них чекають старші (втім, колядування може відбутися й на початку свята, якщо громаді розподілять між собою ролі «господар»/«гості»). Колядки зазвичай обираються з етнографічної або фольклористичної літератури; перевага надається тим, в яких мінімально відображені християнські символи та поняття. Замість рефрену «Ой, дай Боже!» рідновіри часто проголошують «Ой, Дажбоже».

Дещо інакше святкують Різдво у громадах РВ СРВ і РПК.

Починається обряд із того, що жрець закликає чотирьох помічників із символами річних, сезонних ликів Дажбога (якого рідновіри шанують як Бога сонця). Між ними відбувається ритуальний діалог. Опісля у коло присутніх вносять бадняк, під яким розуміється образ старого сонця [119, с. 301-302]. Жрець вітається з ним: «Добрий вечір, Бадняк, з Різдом Божича!», посипає його зерном та кладе на нього жертвні продукти. Даний обряд майже точно відтворює засвідчений етнографічно відповідник у південних слов'ян [174, с. 127-128]. Далі бадняк кладеться у вогонь і чотири помічники жерця по черзі прославляють «новонароджене» сонце. Завершується все святковою вечерею в рамках громади або родини.

Таким чином, ми бачимо формальну присутність окремих етнографічних елементів у неоязичницькому святкуванні Різдва (Коляди), однак через цілий ряд обставин повноцінне відтворення традиційного обряду рідновірами не відбувається. Вірніше, змінюється структура обряду на користь сучасних потреб і організаційних реалій неоязичницького руху.

в) Великдень. Під Великоднем рідновіри розуміють свято весняного рівнодення, коли «світло Дажбоже перемагає зимову темряву», пробуджується природа і життя [113, с. 444]. З таким трактуванням первинної сутності свята погоджуються деякі українські етнографи [78, с. 64-65].

У неоязичницькому великодньому обряді присутні більшість традиційних символів: крашанки і писанки, ритуальні поцілунки, іноді калачі, які інтерпретуються як фалічні символи плодючості [21; 107, с. 118]; обливання водою, яке і досі побутує у західних регіонах України, замінюється на кроплення присутніх на святі жерцем. Обряд, як правило, відбувається на свіжому повітрі неподалік водоймища.

Варіант Великодня, який побутує у громадах ОРУ, починається із літургії, прославлення Богів, сонця і світла зокрема (це можна співвіднести із церковною богослужбою на Великдень; хоча рідновіри на момент 2012 р. і не проводять «всенощні» перед весняним рівноденням, проте побутування даної форми ритуалу у давнину зазначається ними [107, с. 114]), під час якої проголошується «Символ віри», прийнятий у даній течії, що відбувається доволі рідко. Опісля слідує обмолот дідухів, котрий починає (хай навіть символічно) наймолодший член громади, зазвичай дитина. Етнографічних паралелей даному обрядовому акту у цю пору року, на жаль, знайдено не було, однак можемо зробити припущення, що він представляє собою відтворення специфічного локального варіанту обмолоту дідуха, зафіксованого в одному з регіонів. Зерно

розбирається рідновірами і «розсіюється» вдома, а солом'яні «тіла» дідухів спалюються. Далі жрець освячує воду і кропить присутніх, а також принесені останніми продукти, після чого розпочинаються ігри з крашанками, відомі у традиційному великодньому обряді. За умови близького розташування водоймища (особливо ріки або моря), рідновіри виходять на берег і пускають шкарлупу від розбитих крашанок на воду, бажаючи, щоб та «пливла до рахманів [під якими неоязичники розуміють індійських брахманів. – В.Д.] і сказала їм про Великдень». Цей елемент обряду у традиційному святкуванні засвідчений матеріалами П.Чубинського [198, с. 24]. Завершує відзначання свята все та ж братчина. [За спостереженнями автора]

Громади РВ СРВ і РПК на Великдень проводять фактично лише богослужіння (із певними конфесійними особливостями), спрямоване на вшанування природи, що воскресає, і сонця, що «сповнюється ярою силою» [21; 119, с. 344-354]. Із зазначених елементів обряду, що яскраво представлені в ОРУ, у РВ СРВ побутує лише обмолот колосків; із операцій з традиційними великодніми атрибутами додається жертвопринесення калача. «Відправлення» яєчної шкарлупи до «рахманів» перенесене на Праву середу, або Рахманний/Рахманський Великдень, що відзначається рідновірами «Родового Вогнища» і РПК на 21 перший день після Великодня [21; 119, с. 355]. Громади ОРУ також відзначають Праву середу, однак надають їй іншої інтерпретації. Слід зазначити, що етнографії відоме відзначання Рахманського Великодня на четверту середу після власне великодніх свят, хоча й з регіональними варіаціями [189, с. 281].

Серед комплексу останніх неоязичники відзначають також Вербну неділю і Радуницю, про яку буде сказано у розділі IV.2.л), шанують Чистий четвер як очисний день. Ритуал волочечництва зазвичай не проводиться з тих самих причин, що й публічне колядування.

г) Купайло. Те, що це свято від початку відзначалось слов'янами на літнє сонцестояння у наш час визнається більшістю дослідників. Так воно розуміється і рідновірами і становить у їхньому календарі одне з найголовніших свят року. Неоязичницьке Купайло як в Україні, так і в Росії відрізняється від інших свят своєю масовістю, великою кількістю гостей, що не є сповідниками рідновір'я, але охоче беруть участь в обрядах. З цієї причини акцент купальської обрядовості зміщується з неоязичницької літургії до максимально можливої в її контексті етнографічності.

Свято проводиться зазвичай за містом або у великих парках (на кшталт київського Гідропарку) понад водоймищем, час проведення – вечір.

Розглянемо сценарій обряду, характерний для громад ОРУ. Починається він з того, що дівчата плетуть вінки, а потім прикрашають Деревце-Купайлицю стрічками, намистом і водять навколо неї хоровод, співаючи «Піду в садочок, нарву квіточок...». Хлопці нападають на хоровод дівчат, намагаються відламати гілки зі стрічками (передовсім, «свої» дівчини). За цією грою слідує невелика літургійна частина, причому вхід на територію мольбища у більшості течій оснащується «брамою» з гілочок верби або дуба. Традиційному стрибанню через вогнище (а також проходженню між двома запаленими стовпами) надається очисне значення. Далі у формі містерії між все тими ж групами присутніх (дівчата-хлопці) відбувається боротьба за ляльки Купайла та Марени. Ляльки можуть бути ліквідовані відповідно до «свої» стихії (воді – жіноче, вогню – чоловіче), відповідно до «протилежної» або просто розриваються і кидаються у вогонь. Дійство переміщається до води, де з пагорба скочується вогняне колесо, а потім дівчата пускають віночки, які хлопці мають дістати. Зазвичай вогнища підтримуються всю ніч, а на світанку рідновіри та гості свята зустрічають сонце, що супроводжується молитвою чи співом, сліdkують за його «грою». Варто зазначити, що впродовж обряду мають місце також інші молодіжні ігри («А ми просо сіяли», «Джерело»), співаються пісні «На Купала нічка мала», «Коло Мареноньки ходили дівоньки», «А ми кривого танцю йдем», водяться хороводи. [За спостереженнями автора]

Обряд РВ СРВ має значну літургійну частину, ритуальне ж дійство передовсім зосереджене на «протистоянні» ляльок Марени та Купайла. При цьому під Мареною розуміється смерть, яка «нищить» весняний лик бога сонця (Дажбога), але перемагається його новим, літнім, ликом. Не виключають, втім, представники даної течії також інтерпретацію поєднання чоловічої та жіночої стихій. Традиційними для обряду є стрибки через вогнище, спуск вогняного колеса, пускання віночків дівчатами на воду, купальські співи.

Громади РПК розігрують ритуальне «весілля» Марени та Купайла, здійснюючи маніпуляції з ляльками у фазах «сватання», «викупу» і «вінчання». Під даними персонажами прихильники даної течії розуміють чоловічий і жіночий початки [КупРПК]. Особливістю обряду РПК є також містерія, пов'язана із передачею священного вогню Мати Славою людям, що описується у т.зв. «Велесовій книзі»: жриця з рушником на плечах (що символізує крила) іде в оточенні дівчат з курильницями, тримаючи в руках смолоскип, який передає хлопцям. Тільки опісля цього розпочинаються стрибання через вогнища, скочування колеса і спалення ляльок. Мають місце, звичайно, і обрядові дії дівчат з вінками біля води, і зустріч сонця на світанку.

Пошуки міфічного «цвіту папороті», збирання цілющих трав (переважно, людьми старшого віку), гадання відбуваються, в основному, за індивідуальним бажанням і спеціально неоязичниками не організуються.

Можливо, сама етнографічна збереженість свята, а також висвітлення купальської обрядовості у дослідницькій літературі сприяє збереженню основних елементів структури і форми у неоязичницьких варіаціях. Серед структурних «нововведень» можна зазначити літургійні частини, які, втім, цілком могли мати місце під час таких свят у дохристиянські часи, а також містерію «добування вогню», характерну для обряду РПК.

д) Свято Долі й Калита. Етнографічній літературі широко відомі осінньо-зимові святкові дні, пов'язані з дівочими та парубочими гаданнями [55, с. 403; 195, с. 257-258]. Сам феномен гадання можемо віднести до сфери збереженого у традиційній культурі язичництва, на що вказують також певні атрибути цих свят.

Зважаючи на такі висновки, українські неоязичники приділяють неабияку увагу відтворенню всередині свого руху звичаю молодіжних гадань наприкінці листопада. Йдеться, передовсім, про дні, відомі в етнографії як св. Катерини (24 листопада) та св. Андрія (29 листопада). Про вечорниці з усією багатогранністю їх аспектів мова не йде, проте, як і у випадку зі святом Купайла, акцент обряду зміщується на максимальну етнографічність.

У громадах ОРУ обидва свята часто відзначають в один день, хоча трапляються випадки і роздільного святкування. Після літургійної частини слідує молитва до богині Долі та власне дівочі гадання. Зазвичай способи гадань неоязичники беруть з етнографічної літератури. Нам довелося спостерігати за гаданнями у одеській громаді «Мокоша» у листопаді 2011 р. за такими способами:

А) На столі стоїть тарілка з водою, на обідку котрої лежать клаптики паперу із написаними літерами української абетки. Дівчата по черзі опускають на воду палаючу свічку і чекають, доки вона підпливе до якоїсь літери – з такої має починатися ім'я судженого.

Б) Хтось із чоловіків вносить мішок, в якому лежать полінця. Дівчата по черзі витягують їх наосліп і за якостями «свого» полінця судять про якості судженого: якщо гладке – бідний, якщо пряме – добрий, шершаве – багатий, коряве – задиракою буде. [За спостереженнями автора]

Якщо обряди проводяться в один день, то за дівочими гаданнями слідує парубоче кусання калити – прісного коржа, посипаного маком і підвішеного до стелі (або утримуваного дівчиною). Дане дійство у злегка адаптованій до неоязичництва формі так

само відтворюється за етнографічними матеріалами, тому його опис ми опустимо. Завершується кусання викупом калити у господині (тої жінки, що спекла) кимось із хлопців. Далі слідує ритуальний заклик, згаданий в матеріалах П.Чубинського: «Доле, ходи до нас вечеряти!», і святкова братчина.

Громади РПК також відтворюють дійства даних свят за етнографічними матеріалами, і їхній обряд відрізняється від обряду ОРУ хіба що більш розвинутою формою ритуального діалогу та іншими способами ворожінь, що побутують серед дівчат-рідновірок [68].

Трохи осторонь в даному випадку стоїть святковий обряд РВ СРВ, який продовжує акцентувати увагу на літургії. Окрім молитов до Долі та Лади, мають місце жертвопринесення ниток (як символу Богині-пряжи), квітів і трав (куплених або власноруч зібраних), а також медитативні практики [119, с. 479].

Вагому частину неоязичницького календаря складають священні дні, присвячені окремим Богам. Етнографічно ми можемо відшукати дні святих, відповідні їм, а також навести паралель між зафіксованими народними повір'ями та рідновірськими інтерпретаціями.

е) Велеса. Спільними для всіх українських і більшості російських неоязичницьких течій є два зимових свята Велеса (Волоса): 11 лютого і 6 грудня, що відповідають дням св. Власія та Миколи Зимового. Цікаво, що день Миколи Весняного (9 травня) як весняне свято Велеса рідновірами відзначається рідко.

Щодо першого етнографії відомі молебні здоров'я худоби, вигін та перегони останньої, в окремих районах – магичні маніпуляції за її збереження та приплід [174, с. 383-384; 198, с. 7]. Важкість і практична неактуальність даних обрядових дій у міському середовищі компенсується рідновірами твердженням, що епітет Велеса «скотій бог» (за даними «Повісті врем'яних літ») пов'язаний не тільки з худобою як такою, але і з матеріальним багатством, статком [113, с. 192; 196, с. 344]. Через це в обрядах ОРУ та РВ СРВ бачимо молитви на його покращення, причому в цих молитвах, як правило, зберігається алегорична форма ототожнення статку з худобою [119, с. 330].

Окрім того, громади РВ СРВ у цей день проводять відганяння «коров'ячої смерті» шляхом оборювання солом'яної фігури бика жінками [119, с. 331-332]. Даний ритуал, добре відомий етнографам, історично дійсно міг прив'язуватися до дня Власія, однак при цьому приймати більш «жорсткі» форми [55, с. 97]. З тим самим солом'яним «бичком»

проводяться інші ритуальні маніпуляції (напр., перекидання калача), спрямовані на збереження статку.

Відповідно до зафіксованого В.І.Далем у його збірці прислів'я «Св. Власий сшиби рог с зимы» [145, с. 874] у «Родовому вогнищі» побутує також ритуальний двобій між рядженими, що символізують Велеса та Ярила (другий вважається не тільки весняним ликом Дажбога, але і «молодим» Велесом-Власієм).

Громади РПК дане свято пов'язують із Колодієм через зазначені вище особливості календарної системи.

Таким чином, бачимо відтворення певних формальних елементів, пов'язаних із етнографічним днем св. Власія, які включені до новоутвореної структури циклу зимово-весняного календарного порубіжжя.

Друге свято (етнограф. Миколи Зимового) яскравими обрядами не відзначається; в громадах усіх течій має місце літургія, спрямована на вшанування Велеса, після якої в РПК, наприклад, жрець обдаровує дітей [20], і спільна братчина. Відомо, що традиційно це свято пов'язувалось із початком справжньої зими, ідеями накопичення і статку; східні слов'яни дійсно влаштовували на нього братчини [176, с. 396-397], звичай обдаровувати дітей в Україні побутував зокрема у західних областях і був пов'язаний, вочевидь, із католицькими впливами.

є) **Ярила.** Передовсім варто зауважити, що громади ОРУ визнають один день вшанування цього бога – 23 квітня, що відповідає дню св. Юрія-Георгія. РВ СРВ і РПК, як і російські рідновіри, окрім згаданого свята, застосовують також твердження Б.О.Рибаківа про літній день Ярила 4 червня [165, с. 524]. У всіх течіях святу 23 квітня передує Лельник, або Ляльник; а у другій та третій з них за 10 днів (1-2 травня) його наслідують Ярилиця, пов'язана із яровими паростками [114].

Громади ОРУ на практиці часто суміщають Лельник зі святом Ярила, що відображається у поділі обряду на дві «секції». У першій жіноча половина громади обирає Лелю, довкола якої опісля водять хоровод. У проміжках між колами жінки зупиняються і між ними та Лелею відбувається ритуальний діалог, спрямований на стимулювання врожайності та життєвої сили як такої (дане дійство щодо цього дня, а також щодо третього дня Зелених свят підтверджується етнографією [173, с. 64; 198, с. 29]). Далі слідує освячення води й кроплення нею присутніх обраною дівчиною; молодіжні ігри на кшталт «А ми просо сіяли», «Кривого танцю» тощо. Друга «секція» розпочинається з того, що чоловіки обирають з-поміж себе Ярила, що має «з'явитися» на коні, однак через практичну складність цього у міських умовах обраний юнак зазвичай просто повторно

входить на капище (або інше визначене місце святкування). В окремих громадах Ярило проводить маніпуляції з людським черепом (за його наявності) і жмутом колосся, що відповідає неоязичницькій іконографії Ярили (див. додаток 2). Уявлення про жмут колосся як атрибут даного бога/святого підтверджується фольклором [174, с. 497], що ж стосується черепа, то етнографічних паралелей поки не виявлено. Дівчина та юнак, обрані на ролі Лелі та Ярила стають посеред кола громади, яке починає водити довкола них хоровод за годинниковою стрілкою. Леля символічно передає Ярилу «ключі» від неба та землі, за допомогою яких той «відчиняє», переводить їх на «світлу» половину року. Хоча етнографічні матеріали даного обряду не підтверджують, зате повністю визнають наявність повір'я щодо «відмикання» неба і землі св. Юрієм-Георгієм (або Ураєм, як у волинській пісні, записаній П.Чубинським) [194; 198, с. 30-31]. Змієборство Ярила-Юрія як прадавній міфічний мотив, характерний для індоєвропейського світогляду, відображається у ритуальних двобоях юнака-Ярила з кимось із чоловіків, в якому він, за ідеєю, має перемогти. Завершує все святкова братчина. [За спостереженнями автора]

У громадах РВ СРВ і РПК свято 23 (24) квітня не так поширене, однак можна знайти відомості про масові святкування (причому, так само із «прикріпленням» до нього Лельника), у якому можна відзначити відтворення автентичних ритуальних ігор («Подоланочка») [146]. Ярила ж, як правило, вшановують у даних течіях на Великдень і на Купайла (під час його ритуального «поховання»).

Важливим формальним зв'язком із традиційною обрядовістю в даному випадку є молодіжні ігри та веснянки, котрими зазвичай супроводжується обрядове дійство рідновірських громад. Як і в багатьох інших випадках, складність відтворення сільськогосподарських реалій (перший вигін худоби, «купання» у росі) у міському середовищі зумовлює скорочення та адаптацію весняних дійств у неоязичницькій обрядовості.

ж) Перуна. Календарною опозицією Великому святу Велеса 11 лютого у рідновірському річному колі вважається свято Перуна, дата якого у практиці більшості українських і російських течій припадає на 20 липня і відповідає дню св. Іллі за старим стилем. Традиція виводити народне розуміння «функцій» св. Іллі з культу Перуна-Громовика є доволі давньою і отримала певне визнання у науці [12; 175, с. 406]. Зафіксовані етнографією українські обряди та повір'я, що закріплені за цим святом, в основному, стосуються основної господарчої справи землеробів у цю пору року – жнив, сінокошу, догляду за зібраним врожаєм. Рідновіри ж на перше місце ставлять воїнські функції даного Бога, що втілюється і в обрядовій специфіці.

Неоязичницьке свято Перуна, як правило, відзначається власне 20 липня без співвіднесення з днем тижня або фазою місяця. У традиційній же обрядовості відоме особливе шанування четверга на Ілліному тижні [12] (а четвер, в свою чергу, визначається дослідниками як день, присвячений Громовержцю у різних індоєвропейських міфологічних традиціях [73, с. 233-234]).

У громадах ОРУ жрець або жриця обходить усіх присутніх на обряді з вінком із дубових гілок, проносячи його над головою кожного і благословляючи їх таким чином силою Перуна. Опісля він (вона) же кропить їх дубовою гілкою, обмоченою у замовленій (над якою прочитали замовляння) воді. Рідновіри поминають воїнів минулого, «чия кров удобрила землю нашу» і, зокрема, князя Святослава Ігоровича. Далі жрець веде стрій чоловіків до дуба поблизу місця святкування (капища), поблизу якого ними спільно виголошуються молитви за Україну. Завершує свято ритуальні змагання між чоловіками, двобої та сутички «лава на лаву», а також святкова братчина, під час якої обов'язково приноситься м'ясна жертва. Щодо останньої потрібно зауважити: якщо під час традиційного святкування Ілліного дня етнографами зафіксовані заклання живого бика [12], то рідновіри зазвичай жертвують куплене і власноруч оброблене м'ясо. [За спостереженнями автора]

Родове Вогнище на день Перуна організовує міжнародний фестиваль бойових мистецтв «Перунів полк» [192], в ході якого і відбувається відзначання свята. Громади рідновірів, які наслідують обряд даної течії, влаштовують відповідну літургію, в якій фігурують меч, сокира та інші традиційні «атрибути» Громовика. Святкування супроводжується обрядовими співами-прославляннями. Опісля літургії також мають місце ритуальні герці між чоловіками та хлопцями, причому, найкращі «бійці» нагороджуються дубовими вінками, а переможець отримує від жерця звання «князя» на рік [119, с. 430-431]. Окрім того, переможець запаленим поліном «освячує» воду, якою кроплять присутніх [За спостереженнями автора]

Громади РПК проводять святкування Перунова дня ближче до вечора, по можливості, біля дубу, який вважається деревом Громовика. В обряді беруть участь переважно чоловіки та хлопці. Передовсім вони стають зі смолоскипами у дві шеренги, утворюючи «вогняний» прохід, крізь який ідуть жерці. Останні проголошують у формі міфу проповідь, засновану на відомостях «Велесової книги». Після літургійної частини, складання пожертв Перуну розпочинаються чоловічі змагання та двобої. Після них жерці по чергово благословляють «воїнів» дубовим вінком, а ті дають «присягу» боронити рідну землю, не шкодуючи власного життя. Завершується обряд спільною братчиною [140].

Можемо зробити висновок, що в умовах відсутності відомостей про повноцінний ритуал вшанування Перуна (або св. Іллі) рідновіри розробили власний, спираючись на традиційні ознаки індоєвропейського архетипу Громовика, а також (зокрема, у громадах ОРУ) на такий важливий структурний елемент, що був збережений етнографією, як братчини із жертвопринесенням м'яса бика. Спільним для всіх течій є проведення у цей день ритуальних чоловічих змагань, боїв, які, за тлумаченням самих рідновірів, покликані «пробудити силу Перуна (як волю до подолання перешкод, волю до перемоги) у їхніх душах».

з) Світовида. Б.О.Рибаків ототожнював Святовита із Родом і вважав його головним богом західних слов'ян [164, с. 236]. Гельмольд у «Слов'янській хроніці» та Саксон Граматик у «Діяннях данів» детально описують відомий храм Святовита на о. Рюген – Аркону [127, с. 281-282]. Причому, другий згадує і свято, присвячене даному богу, що відзначалося по закінченню всіх сільськогосподарських робіт (осіннє свято врожаю) [127, с. 297].

Українські та російські рідновіри пов'язують Святовита (або Світовида) із небесним світлом [107 с. 36] або ж «білим світом» як п'ятою стихією [196, с. 373] тощо. Більшість українських течій відзначають свято на його честь одразу після осіннього рівнодення. З огляду на те, що обрядовість переходу від літа до осені у слов'янській календарній обрядовості є найменш виразною порівняно з іншими сезонними переходами, свято осіннього рівнодення у російських, а також у деяких українських рідновірів має іншу назву (Овсень, Таусень, Радогощ) і не пов'язується зі Світовидом.

Святкові обряди неоязичників цього день спрямовані на вшанування осіннього сонця. Рідновіри з громад ОРУ роблять акцент на важливості відтворення дійства, описаного Саксоном Граматиком, в ході якого жрець ховається за горою хлібу і питає у присутніх, чи видно його; однак завважають на складність цієї справи у сучасних умовах. Громади РВ СРВ, як і на Різдво, розігрують містеріальне дійство із залученням чотирьох чоловіків різного віку, котрі символізують чотири сезонні лики сонця. Окрім того, відбувається спалення опудала Марени [119, с. 455-460], що не має етнографічних паралелей у дану пору року.

З етнографічних матеріалів, втім, ми знаємо про «весілля свічки» та «весілля комину», які відзначаються у цей час і характерні для української обрядовості [144, с. 309; 189, с. 298]. З огляду на важкість відтворення у міських умовах другого ритуалу, рідновіри встановлюють уквітчану свічку на домашніх божницях (олтарях), світло якої має «зберігати» в собі згасаючу силу сонця. Для сусідніх з Україною російських

етнографічних регіонів характерні також «іменини овину (укр. стодоли)», вшанування вогню у ньому, досліджене М.Гальковським [36, с. 7]. Даний ритуал відтворюється здебільшого російськими рідновірськими течіями.

і) Мокоша. Сучасна етнографія, як правило, визнає перенесення рис даної язичницької богині, неодноразово згаданої у середньовічних джерелах, на Параскеву П'ятницю [176, с. 631]. Навіть Л.С.Клейн, що виступає із гострою критикою концепцій Б.О.Рибакова щодо Мокоші, дану паралель сумніву не піддає [73, с. 236]. Однак потрібно розуміти, що у «народному християнстві» це ім'я відповідало двом канонічним святим: преподобній Параскеві та св. великомучениці Параскеві, дні шанування яких із розривом у 14 днів припадають на середину і кінець жовтня. Причому, за свідченням М.І.Толстого, перший (14.X.) був більше відомий росіянам, а другий (28.X.) – українцям та білорусам [176, с. 632]. Цікаво, що українські рідновірські течії свято Мокоші святкують: громади ОРУ – на четверту п'ятницю жовтня, РВ СРВ – на восьму п'ятницю після Рожаниць (08.IX.), РПК – 22 жовтня.

Оскільки неоязичники зазвичай пов'язують Мокошу із землею та долею (богиня-пряха), у громадах ОРУ їй приносять в пожертву білу та чорну нитки, зариваючи в землю. Пишуть на класках паперу побажання на «темну» половину року і спалюють їх на вогнищі. Опісля відбувається «замикання» землі на зиму: присутні на святі беруться за руки і у формі хороводу обходять вогнище проти годинникової стрілки три рази. [За спостереженнями автора]. Етнографії відоме повір'я про «відмикання» землі та неба навесні [198, с. 80-81], тож рідновіри «встановлюють» обрядову календарну опозицію йому, тим більше, присутність подібних мотивів підтверджується [198, с. 594]. Деякі дослідники, однак, зазначають, що ключі для осіннього «замикання» землі, за народним світоглядом українців, знаходяться у св. Дмитра [144, с. 294], якого за церковними «святцями» шанують 26 жовтня за старим стилем.

Осінні обряди вшанування Мокоші у РВ СРВ і РПК, на жаль, ми не мали змоги дослідити, однак, виходячи з тенденцій попередніх свят, можемо припустити, що основну частину його варіанту, який побутує у громадах «Родового вогнища», становить літургійна частина, присвячена даній богині, а також медитативні практики.

Цікаво, що заборон на певні види діяльності, пов'язаних із цим днем, опитані рідновірки зазвичай не дотримуються, хоча і не заперечують бажаність цього.

л) Сварога. Даний бог є одним із найшановніших у всіх течіях рідновір'я, а свято його відзначається неоязичниками 1 листопада, що відповідає дню Кузьми і Дем'яна у

народній (двовірській) традиції. Дослідниками не раз відзначався зв'язок імені першого святого зі словом «кузня», «ковальські» риси цих братів у народному світогляді, їхнє покровительство шлюхам і цілительству. Сварог же уявляється рідновірами як бог-коваль, що «жує» в тому числі й шлюби [96, с. 5-6; 138, с. 43; 196, с. 371-372]. Окрім того, українські течії пов'язують Сварога також із предками, оскільки душі померлих, за їхньою вірою, відходять до Сварги, де володарює цей бог.

Останнє твердження, вочевидь, зумовило використання в обряді ОРУ гарбуза із вирізаним «обличчям» та свічкою всередині, яке відоме у давній ірландській та британській обрядовості. Провід Об'єднання інтерпретує даний ритуальний атрибут як сонячний оберіг, здатний відігнати від житла чи храму «темні сили», могутність яких збільшується у цей період [інформація з електронного листа Світослави Осінньої від 29.01.2012]. Можливо, використання гарбузу також покликане скласти свідому альтернативу глобальному культурному коду Гелловіну, котрий зазвичай не «розшифровується» міською молоддю, що бере участь у щорічному його «святкуванні». Із українською традицією, окрім згаданих та інших (перші прояви зими) уявлень, неоязичницьке свято Сварога пов'язує братчина із молодіжними іграми [176, с. 23].

Громади РВ СРВ здійснюють маніпуляції з обробленими гарбузами трохи раніше – на свято Осінніх Дідів (що відповідають вже згаданим у розділі IV.1 Кузьминським та ін.). На свято Сварога, окрім літургії, мають місце також медитативні практики. Останнє, зокрема, пов'язане із містикою «перехідної» ночі, відомої знов ж таки з кельтської традиції та адаптованої до рідновір'я як осіння Велесова (Марина) [196, с. 365].

Особливості святкового обряду РПК, на жаль, залишилися недослідженими.

На прикладі даного свята ми можемо чітко спостерігати досвід залучення до рідновірської календарної обрядовості формальних елементів інших традиційних культур, їхнє поєднання зі структурними елементами «рідної» традиції (братчина).

л) Інші свята річного кола. На завершення розгляду календарної обрядовості ми проаналізуємо ще низку святкових днів, відзначення яких в українських рідновірських течіях не відзначається особливим розмахом, однак без яких картина календаря буде неповною.

Передовсім, звернемо увагу обряд *Колодки* (Колодія), хронологічні рамки та відсутність у РВ РПВ якого вже були означені у розділі IV.2.а. Відомо, що в рамках традиційної української обрядовості даний обряд тривав цілий тиждень: «у понеділок колодка родиться, у вівторок хреститься, у середу похрестини, у четвер помирає, у п'ятницю хоронять, у суботу плачуть», хоча повністю її функції розкривалися тільки у

неділю [198, с. 8]. Через відому часову обмеженість неоязичницький Колодій «утискається» до рамок одноденного обряду або проводиться лише недільний його компонент.

Так, у громадах ОРУ після звичайної літургії жінки з піснями вносять колодку до приміщення і «напувають» її квасом. Далі колодка прив'язується до ніг нежонатих парубків та рук незаміжніх дівчат (зазвичай тих, кому вже більше 17 років), що відтворює широко розповсюджений в Україні ритуально-сатиричний метод стимуляції шлюбу, своєрідну «санкцію» за невиконання соціального обов'язку [175, с. 543]. По закінченню братчини, на якій зі страв обов'язково мають бути млинці, розпочинається колективне вивчення веснянок, після чого частина громади (за власним бажанням) їде до великого парку чи за місто «хоронити» колодку, що також супроводжується піснями та ритуальними маніпуляціями. [За спостереженнями автора]

Як вже було зазначено, в обряді РПК свято Колодки поєднується із днем Велеса і «утискається» мінімум до двох днів: на початку і наприкінці тижня. У перший строк розігрується народження колодки, прив'язування її до кінцівок неодруженої молоді, а також бездітних чоловіків. У другий – похорон Колодки під відкритим небом, а також вшанування Велеса, який має «проводити» Колодку у потойбічний світ [80].

Таким чином, бачимо у рідновірському обряді Колодки часткові структурні зв'язки із традиційною обрядовістю.

Весняно-літній *Русальний тиждень* (Клечальний тиждень, Зелені свята) є достатньо добре описаним та вивченим етнографією і становить важливий елемент даного ритуально-святкового циклу.

За народно-християнським календарем, він припадає на трійцький тиждень (Трійця ж відзначається на 50 день після Пасхи), рідше – на той, що передує їй [177, с. 509]. Через рухливість даного тижня, як і у випадку з Колодієм, перед рідновірами постає питання визначити його початкове положення у річному колі. До нього, втім, звертався й Б.О.Рибаків, який вважав русалії кульмінаційною містерією язичницьких свят і, за свідченнями «Стоглаву» виділяв 4 пори їхнього святкування: перед початком і по закінченню різдвяних свят, на «семик», що він відносив до свята Ярила 4 червня, і перед Купайла [163, с. 96-98].

Українські неоязичники, втім, вирішують це питання по-своєму. Громади ОРУ, відзначаючи Великдень у першу неділю після весняного рівнодення, святкують Русальний тиждень на сьомий тиждень після нього [107, с. 92]. РВ СРВ і РПК зі сталим календарем відзначають його з 7 по 13 травня [96, с. 101-103; 138, с. 30]. В усіх трьох течіях особливе

вшанування надається четвергу на Русальному тижні – т.зв. Русалчиному Великодню, що знаходить відповідники у етнографічних матеріалах.

Відомості про русальні обряди рідновіри, судячи з усього, беруть безпосередньо з доступних етнографічних досліджень, тому зазначимо лише, які саме елементи Зелених свят наслідуються ними. Серед формальних ознак, має місце, звичайно, завітчування і прикрашення («кличання») власних осель зеленими гілочками дерев, що побутують у даній місцевості, а також повивання різнокольоровими стрічками дерев, біля яких відбувається святкування [107, с. 92; Скур, с. 64]. По можливості, у неділю (ту, що відповідає народно-християнській Трійці) рідновіри виїздять у поля чи до лісових галявин і влаштовують там святкові братчини або учиняють славлення біля джерел, річок і ставків, під час яких у воду опускаються пожертви русалкам і берегиням [96, с. 101; 113, с. 445; 160; 173, с. 64, 74-75; 198, с. 186-187]. Ці славлення носять також поминальний характер, що характерно і для народної традиції святкування Кличального тижня і початку Петрівського посту [177, с. 502-503]. Однак за тієї умови, що в неоязичницьких громадах не завжди присутні всі вікові категорії, зафіксовані етнографією в деяких регіонах «бабський великдень» і «вечеря для дідів» (відповідно у четвер і п'ятницю перед Троїцькими дідами) [173, с. 63] зазвичай не влаштовуються або влаштовуються лише в окремих громадах.

Щодо *Спасів* у середовищі рідновірів досить поширеним є твердження Г.С.Лозко про те, що у давнину їх було не три, а більше, оскільки кожен був пов'язаний із дозріванням різних «дарунків літа» [107, с. 128]. Втім, святкуються, як правило, саме три «загальноприйнятих» за датами двовірських «святків» у старому стилі: 1 (Медово-маковий), 6 (Яблучний) і 16 (Хлібний) серпня. У кожен із днів жрець освячує водою відповідні продукти, що є аналогічним обрядовим діям у церквах. Окрім того, на Маковий Спас проводяться славлення біля джерел чи річок, принесення жертв воді [1; 173, с. 74; 198, с. 225]. Необхідно також зазначити, що неоязичниками посилена поминальна складова Спасівки. Незайнятість у сільськогосподарських роботах більшості рідновірів перешкоджає відтворенню всього комплексу звичаїв, пов'язаних із цими святами, що припадали на кульмінацію жнив, однак найважливіші структурні риси переносяться ними до власної обрядовості.

Досить цікавими інтерпретаціями неоязичницька теологія наділяє свято *Покрови*. У наш час деякі дослідники визнають його дохристиянське походження, а у Покрові бачать один з ликів (або епітетів) богині землі [189, с. 301]. Українські рідновіри загалом погоджуються із таким тлумаченням, вважаючи, що з цього дня земля починає готуватися до зимового спочину (зокрема, її має до цього часу покрити листя чи навіть перший сніг)

[119, с. 461-462; 143; 189, с. 303]. Окрім цього, на Покрову вшановується Мати-Слава, котра згадується у «Велесовій книзі», але начебто невідома з інших джерел. Оскільки даний персонаж уявляється рідновірами як дівча-птаха у військових обладунках, що закликає до бою за рідну землю і супроводжує полеглих до небесного війська Перуна [105, с. 40], її вшановують молитвами і жертвами, а також військовими змаганнями і двобоями, як самого Перуна [119, с. 467]. У зв'язку з вищезгаданим рідновірським міфом, згідно з яким Мати-Слава передає людям вогонь, актуалізується ідея домашнього вогнища як того, що втілює сонячну силу протягом «темної», холодної половини року. На жаль, нами не було встановлено, чи влаштовують дівчата-рідновірки на Покрову індивідуальні ритуали-моління, спрямовані на швидке заміжжя. Частина ритуалів, зафіксована етнографами у цей день [189, с. 301], практично унеможливлена міським середовищем, однак військовий акцент рідновірського свята співвідноситься натомість із державним Днем українського козацтва.

Серед *поминальних днів*, зазначених у розділі IV.1, українські неоязичники відзначають Радуницю, Троїцькі Діди (як Русальний Великдень в ОРУ, як Весняні Діди в РВ СРВ; РПК відзначає Навський Великдень у четвер перед Великоднем) та недиференційовані осінні поминки, за датою ближче до Дмитрівських (як Зворожини в ОРУ, третя субота жовтня; як 27-й день після Овсеня в РВ РПВ; як субота перед 25 жовтня в РПК). Радуницю усі три течії відзначають на наступну неділю після Великодня, хоча етнографії відомі інші її дати, а також певна різниця між Радуницею і Проводами (при домінуванні першої на півночі та північному сході України) [177, с. 390-391; 198, с. 24]. Окрім того, поминальними мотивами сповнені також інші календарні свята, що обговорювалось при їхньому аналізі. Календар ОРУ виділяє також як особливе свято спомину предків Паликопу 27 липня [107, с. 93]. Поминання предків відбувається в індивідуальному порядку на кладовищах («думкою, згадкою, словом» та принесенням жертв-дарунків у вигляді хліба, цукерок, яблук, крашанок навесні) або вдома (за сімейними звичаями), а також на капищі під час збору громади (на означені дати). Під час останнього варіанту предкам приносяться у жертву каша, млинці; на Осінні Діди старші члени громад частують кашею молодших. [За спостереженнями автора]

Останній вид календарних свят, який буде розглянутий нами в цьому розділі, - дні, що стосуються *вікових посвят* молодих рідновірів. Такі практики існують у РВ СРВ, а провід ОРУ і РПК проводить посвяти нерегулярно та відповідно у Києві та Запоріжжі на один з молодиків. Потреба у самих таких практиках зумовлена постійним притоком до неоязичницького руху молоді, що сама бажає пройти певні формальні посвяти, а також дітей із родин рідновірів. Центр «Родового вогнища» проводить останні на свято Перуна

(20 липня) і 31 серпня, на яке припадає у календарі даної течії свято вогню. Під час свята Перуна 2009 року, яке було влаштоване на пагорбі біля с. Саджівці Тернопільської області, автор мав змогу спостерігати такий обряд: до вогнища у супроводі божатих (аналог хрещених батьків) підходили хлопці близько 10-12 років, що тримали у руках рушники з хлібами-пожертвами. Жрець стояв поблизу і проголошував молитви, опісля жертвопринесення хлібів кропив водою тих, хто мав посвячуватися. Далі божаті оперізували хлопців поясами, усі вклонялися вогнищу і повертались до обрядового кола. Посвяті передували фізичні випробовування хлопців впродовж дня. Приблизно таку ж посвяту, однак до наступної вікової групи, проходили юнаки 16-18 років. Їхній обряд вже не потребував божатих, і до них висувались загалом суворіші фізично-моральні вимоги впродовж випробувань. [За спостереженнями автора]

Загалом «Требник» РВ СРВ свідчить, що жерцями детально були розроблені посвяти до 4-х вікових груп для хлопців та дівчат окремо [119, с. 117-200]. Дослідити, чи втілюється дана обрядова структура на практиці, а також календарну прив'язку цих посвят, на жаль, автор змоги не мав.

Оскільки ініціальні практики, на жаль, лишаються «темною» та дискусійною віхою східнослов'янської етнографії, у якості паралелі посвятам, прикріпленим до певної точки календаря можемо навести хіба що звичай «коронування», залучення юнаків до парубочої громади, що відбувалося на свято Андрія Первозванного [Вороп, с. 42-43]. Однак даний звичай з усіх боків має мало спільного з рідновірськими віковими посвятами. Трохи більше схожості має звичай ритуального підперізування як створення захисного кола за допомогою сакралізованих тканих оберегів [18, с. 50].

У даному розділі ми спробували розглянути найважливіші свята річного циклу для української традиційної культури та неоязичництва початку ХХІ століття. На жаль, деякі календарні ритуали все ж випали з нашого поля зору (зокрема, Водосвяття, день Рожаниць/Різдва Богородиці тощо), тож для компенсації частки цих недоліків у додатках пропонуємо звідну таблицю, у якій розміщені взаємовідповідні свята означених двох традицій (див. додаток 3). В окремих колонках подані загальні висновки про збережені та новоутворені звичаї кожного з проаналізованих дійств.

Порівнюючи календарну обрядовість двох визначених областей культури, ми дійшли до висновку, що свята, які довше зберігалися у «живій» культурі села і краще вивчалися дослідниками (етнографами, фольклористами тощо), більш повно зберігають свою структуру у неоязичницькій обрядовості (зокрема, це свята Купайла і Долі/Калити, частково – Різдво і Великдень). Рідновіри, встановлюючи «відповідність» між давніми

богами і святими народного християнства, визначають дні їхнього вшанування (у багатьох випадках наслідуючи двовірські «святці»). Більшість таких свят окремих богів характеризуються багатством формальних зв'язків із традиційною культурою, однак перенесені формальні елементи включаються у переосмислені контексти обрядів, новоутворені структури.

Одним із найвпливовіших факторів трансформації даного виду обрядовості є побутування рідновірського руху у містах, що призводить до неможливості або складності відтворення тих обрядів і звичаїв, які століттями зберігалися у лоні сільських реалій. Однак повний відрив від ритуальної «аграрності» рідновіри вважають небезпечним і навіть смертельним для їхнього світогляду, тому застосовують духовні інтерпретації плодючості, врожайності, підтримання й очищення, стимулювання процесів у природі як таких. Якщо, на думку багатьох дослідників традиційної культури, звичаєві ритуали були спрямовані здебільшого на нормалізацію та підтримку «порядку речей» у Всесвіті, то обрядовість неоязичництва переважно спрямована на включення «себе» (власне рідновірів) у даний «порядок речей», гармонізацію внутрішніх «стосунків» зі Всесвітом і природою.

3. Неоязичницька весільна обрядовість

Як і у випадку з календарною, традиційну весільну обрядовість можна порівнювати із неоязичницькою, оскільки друга з них, на наш погляд, вже досягла необхідного ступеню розвитку, щоб ставати предметом наукового розгляду. Те саме *не* можна сказати про родильну і поховальну неоязичницьку обрядовість, які прив'язані до не надто частих у відносно молодому і невеликому рідновірському русі явищ народження та смерті і, як наслідок, більше залежать від секуляризованих у наш час громадянських моментів. З цієї причини в даній роботі вони розглядатися не будуть; ініціальним практикам частково приділялася увага у попередньому розділі.

Варто відзначити, що в цілому перебіг рідновірського весілля визначається індивідуально, його структура може зберігати у певному редукованому вигляді елементи традиційного, може, втім, обходитися без них. Однак обряди вінчання, що побутують у трьох основних рідновірських течіях, стійко виявляють певні формальні зв'язки із традиційною весільною обрядовістю. Розглядаючи сценарії даних обрядів, ми будемо відзначати ці зв'язки одразу, щоб не робити детальний аналіз такого масштабного пласту традиційної культури, як весільний.

Обряд вінчання в ОРУ, зафіксований на відео у червні 2009 року під час свята Купайла неподалік від Києва на галявині посеред «священного гаю», починався з того, що молодята, одягнені у традиційне вбрання, підходили до запаленого вогнища із жертвами – квасом і зерном – і по черзі (спочатку наречена) прохали богів благословити новоутворену сім'ю. Опісля вони, тримаючись за руки, слідували до своїх батьків, також прохаючи їх про благословіння. Під час благословіння батько (вочевидь, нареченого) тримав у руках рушник із короваем на ньому; молодята кланялися в пояс. Приймаючи до рук рушника, наречені цілували коровай і прямували до волхвині, що стояла за олтарем (в даному випадку – Г.С.Лозко). Волхвиня також приймала до рук рушник, цілуючи коровай. Паралельно батьки запалювали уквітчану свічку і передавали її маленьким дівчатам (можливо, сестрам нареченої). Волхвиня закликає «дружок і бояр» (на жаль, тепер важко встановити, хто з них хто) стелити під ноги молодят довгий рушник, і ті під спів гостей ставали на нього, наближаючись до олтаря. Далі волхвиня виголошувала формальний текст вінчання, запитуючи молодят, чи добровільно вони вступають до шлюбу і чи за взаємною згодою; передавала їм обручки на вишитій хустці. Опісля «дружки і бояри» одягали молодят вінки: з квітами – нареченій, з дубовим листям – нареченому, а батьки обсипали їх зерном. Волхвиня, тримаючи пару за руки, обводила її тричі навколо дуба, а, вивівши назад на галявину, збирала довкола неї хоровод. Завершувала вінчання ритуальна роздача короваю і печива серед гостей, а також обдаровування молодят.

Елементом даного сценарію знаходимо такі етнографічні паралелі: благословення батьками молодих хлібом-сіллю [144, с. 274], а також через обсипання зерном [189, с. 352]; уквітчана весільна свічка (під час посаду молодят) і кругові танці (хороводи) як побажання нерозривності шлюбу [189, с. 345]; загальновідоме постелення рушника під ноги молодим під час вінчання [189, с. 349]; надівання вінків старшою дружкою (під час дівич-вечора) [144, с. 276]. Розподіл короваю (і обдаровування молодят), як вже зазначалося у розділі IV.1, А.К.Байбурін схильний вважати символічним перерозподілом світової долі (і, зокрема, долі даної/даних громад, всередині якої/яких відбуваються зміни внаслідок весілля) [11, с. 72].

Весільні обряди РВ СРВ і РПК, що подаються у їхніх «гребниках» зазначають необхідність дотримання більш-менш повного комплексу звичаїв, зафіксованих українською етнографією, однак встановити наскільки це реалізується у їхніх громадах на практиці, на жаль, автор змоги не мав.

Перед початком вінчання у «Родовому Вогнищі» молодята, котрих протягом трьох днів до цього мають величати «князем» і «княгинєю», повинні тричі обійти навколо столу у домі або навколо жертовника на капищі та попросити батьків пробачити, якщо чимось

перед ними завинили [аналогія у традиційній культурі: 189, с. 353]. Перед жертovníком розкладають рушник, на який стають молоді, біля них збирається якомога більше дітей; божата нареченого і божатий нареченої (аналог «весільних батьків») стають позаду них і запалюють свічки, котрі тримають у руках під час вінчання. Волхв або жрець виголошує проповідь і молитву, опісля чого бере у молодят обручки для освячення. Обручки зв'язуються, над ними читається замовляння і жрець на таці підносить їх назад до наречених, питаючи їх про згоду на шлюб і вірність, а батьків – про благословення. Далі жрець бере ріг із «сурицею» (молоком, що розведене медом) і, проказуючи молитву, наливає її у два горнятка, щоб молоді відпили з них, проливши третину предкам, та розбили горнятка о жертovníк [аналогія у ТК: 11, с. 83]. Наступною дією є пов'язування лівої руки нареченого і правої – нареченої червоним поясом або рушником, що символізує «божественну пуповину», яка пов'язує родинною силою молодят [аналогія у ТК: 18, с. 34]. Після молитви самих молодят жрець обсипає їх зерном, а їхні батьки – обсипають гостей цукерками (останній обрядовий акт автор спостерігав під час реконструкції бориспільського варіанту традиційного весілля у Приговому, в етнографічному музеї під відкритим небом, у серпні 2011 р.) [119, с. 222-238].

Весільний сценарій РПК розрахований на «прадавнє святилище на о. Хортиця», розділене на два кола: «двори молодого і молодої», що з'єднуються «Калиновим мостом» (дорогою) між ними. Обряд починається саме з останнього, з «Калинового мосту», посеред якого стоїть вівтар і збираються люди довкола волхва або жерця, той виголошує молитви і кропить присутніх водою. Коли до нього підходять молодята, він запитує їх по згоду на шлюб і передає їм хлібець з обручками всередині; той хлібець молоді розламують, дістають обручки і одягають їх один одному. Опісля розпочинається кілька структурних елементів, що мають традиційні відповідники, однак послідовність їх очевидно трансформована: хор збоку молодої під співи відтісняє молоду до її «двору», де її садовлять на кожух (або біле полотно) і відбувається обряд розплітання коси; молодий в цей час зі свого «двору» готується до «походу» за молодою, на «Калиновому мості» він зустрічає три перейми-перешкоди, які він має здолати. Врешті-решт, на «подвір'ї» нареченої та подає йому хустку, посередині ж за цю хустку береться жрець і веде їх до середини двору через біле полотно. Молоді присягають у вірності один одному, жрець передає їм запалені свічки-курильниці. На голови нареченим одягають вінки, а руки пов'язують рушником. Як і в обряді РВ СРВ, молоді одпивають вже згаданої «суриці» з келиха і розбивають той о камінь. Далі з нареченої знімають вінок і символічно одягають намітку [144, с. 278], та прощається з «батьківським двором» (тобто колом хортицького

святилища). При виході з того під ноги молодим ллють воду, і наречений має перенести наречену на руках через неї, попрямувавши до «свого двору» [25].

Таким чином, ми бачимо в обряді РПК намагання відтворити структурні елементи традиційного весілля у певним чином переосмисленому і редукованому вигляді (що дозволяє «ущільнити» обряд до одного-двох днів). Можна відзначити також надання «походу» молодого за молодого відтінку міфологічного ініціального випробування із перетинанням межі – Калинового мосту, що наближає даний елемент обряду до кульмінаційної частини чарівних казок, за В.Я.Проппом [151, с. 302].

Отже, весільна обрядовість неоязичників характеризується більшою трансформованістю порівняно з календарною, оскільки вимагає редукції всієї весільної обрядовості до одного-двох днів. Кожна рідновірська течія вирішує дану проблему по-своєму: утворюючи власну структуру із застосуванням традиційних формальних елементів (ОРУ), декларуючи необхідність дотримання всього комплексу обрядовості у тому чи іншому вигляді (РВ СРВ) або адаптуючи традиційну структуру до сучасних реалій та включаючи її у певний міфоритуальний контекст (РПК).

4. Обрядовість регулярних богослужінь

Розглянемо також той вид рідновірської обрядовості, який ми вважаємо результатом «чистого конструювання», оскільки на сьогодні наука не знає і навряд чи колись дізнається, чи побутували регулярні богослужіння у східних слов'ян до хрещення Русі. Це опосередковано або відкрито визнається самими неоязичниками [113, с. 241] і трактується як природний розвиток (чи «відродження») релігії. Проте і в даних конструктах зазвичай можна відшукати елементи, безпосередньо співзвучні з міфологічною картиною світу слов'ян або ритуальними практиками інших індоевропейських народів.

Найбільш поширеним видом такого регулярного богослужіння є славлення (ОРУ), православлення (РВ СРВ) або просто богослужба (РПК), які проводяться більшістю рідновірських громад щонеділі в різний час (зазвичай у зранку або опівдні). Окрім того, дана форма богослужіння часто використовується у якості вступної літургії на свята, наявність якої неодноразово зазначалася в цій роботі.

Слід відзначити певну варіативність компонентів славлення у громадах ОРУ, однак вона цілком укладається в межі єдиної структури, що пропонується провідом течії. Той варіант славлення, котрий ми мали змогу спостерігати, починався з очищення (або освячення) місця проведення чотирма стихіями, символи яких вкладалися відповідно до чотирьох сторін світу. Після цього слідувало єднання громади у коло, під час якого

присутні бралися за руки навколо ще не розпаленого вогнища і жрець читав переклад одного з гімнів «Рігведи» (Х.191, за впорядкуванням Т.Я.Єлізаренкової). Далі, рухаючись по колу за годинниковою стрілкою (у формі хороводу), громада здійснювала «відкриття брами Вирію», закликаючи богів прийти на капище. По цьому розпалювалось вогнище, приносилися у жертву квас та хліб. Перед самою пожертвою ріг з квасом передавався по колу, і кожен рідновір причащався напоєм; так само з хлібом на рушнику жрець обходив коло вдруге – так, щоб кожен з присутніх «передав» на хліб певне бажання або намір (за принципом т.зв. контактної магії), відламав шматок і причастився ним. Під «причастям» в даному випадку неоязичники розуміють жертвопринесення на «внутрішньому вогні серця». Опісля жрець проголошує ще один гімн з «Рігведи», адаптований під слов'янське язичництво (зокрема, щодо імен богів), проповідь (у святковий день). Якщо не планується подальших обрядів, присвячених певному дню, відбувається «закриття брами Вирію» та «напутня молитва» наприкінці благословляє рідновірів. [За спостереженнями автора]

У громадах РВ СРВ православленню передують «намолювання» місця жерцями та їхніми помічниками протягом 30-60 хвилин. Коли збираються всі члени громади, початок богослужіння знаменується дзвоном або бубном. Під час «відкриття брами Вирію» слідує обнесення кола рідновірів вогнем свічки, молитви до 8 божеств – покровителів сторін світу, розпалення священного вогнища і єднання громади у коло. Завершує зачин православлення жертвопринесення «суриці» та хліба (зерна). Якщо на дану неділю не припадає певне свято, богослужіння продовжується молитовним вшануванням трьох світів: Прави (божественного), Яви (земного) і Нави (потойбічного), а також медитативними практиками («живоявлення»), проповіддю та освяченням води і хліба. Завершує обряд причастя шляхом споживання зазначених продуктів і «напутня молитва» [119, с. 18-60].

Щодо богослужіння громад РПК, то ми опишемо той його варіант, що розрахований на приміщення. Він починається із вшанування Прави (прославлення божественного), Яви (моління за здоров'я живих родичів) і Нави (моління за «святі душі предків»). Під час другого відбувається кроплення присутніх освяченою водою, а під час третього жрець повинен тримати чашу із зерном, в якій стоїть запалена свічка. Центральним символом всіх трьох обрядодій є «трисуття» (сакралізоване зображення гербу України), з вирізаною на дереві обрядовою маніфестацією якого відбуваються певні маніпуляції. Далі слідує благословення присутніх жерцем (навколо голови кожного трічі робиться коло запаленим трисвічником) і проповідь, а також молитви на єдність роду та причастя водою і хлібом. Так само, як і у РВ СРВ, під час богослужіння виконується кілька обрядових пісень,

зокрема, «Роде наш красний» [215]. Вочевидь, під час проведення богослужінь на відкритому повітрі має місце також жертвопринесення через вогонь.

Необхідно зазначити, що обрядовою позою в усіх трьох течіях вважається пряма постава тіла, при якій зігнуті у ліктях руки підняті на рівень плечей, а долоні розгорнуті до «сакрального центру» капища (де зазвичай знаходиться вогонь). Така постава загальновідома із зображення софійської Оранти, а також близька до фігур традиційної вишивки, які Б.О.Рибаков інтерпретував як зображення Мокоші [165, с. 522].

Таким чином, можемо зробити висновок, що регулярні (щонедільні) богослужіння в українських течіях рідновір'я є сучасною компенсацією невідомого з історії (але важливого для руху) елементу дохристиянської релігійної культури слов'ян. У ньому простежуються деякі традиційні обрядові форми (хоровод, співи, перекодована з вишивки ритуальна постава тіла тощо), поєднані з адаптованими історично-релігійними текстами (гімни з «Рігведи») та узгодженою зі світоглядом або конфесійним вченням структурою. До речі, можемо виділити схожі у всіх трьох течіях структурні елементи славлення: «відкриття брами Вирію», запалення священного вогнища або свічок, жертвопринесення квасу/молока і хліба та причащення ними, проповідь або благословення, «напутні молитви»; а також єднання громади у коло (для ОРУ і РВ СРВ) і послідовне вшанування трьох світів (для РВ СРВ і РПК).

До неоязичницьких регулярних обрядових актів також можна віднести індивідуальні моління вранці та ввечері (в ідеалі – на світанку і на заході сонця) і перед споживанням їжі. Однак дотримання їх зазвичай залежить від самого рідновіра.

5. Концепції традиції в українському неоязичництві

Під час підготовки до круглого столу на тему «Вектори традиціоналізму – Схід, іслам, язичництво», який відбувся 16 листопада 2013 р. в Донецьку, ми провели дослідження, спрямоване на те, щоб з'ясувати, які концепції розуміння традиції випрацювало саме українське неоязичництво і в якому відношенні ці концепції перебувають із Традиціоналізмом «генонівської школи». Для цього було проведено контент-аналіз рідновірських текстів, що торкалися даної тематики, інтерв'ювання та анкетування самих неоязичників із подальшим співставленням їхніх результатів із розумінням традиції Р.Геноном та Ю.Еволюю, вираженим у їхніх творах.

Було з'ясовано, що теоретичного осмислення традиції в тій чи іншій мірі торкалися В.Шаян, Г.Лозко та ідеологи РВ СРВ (В.Куrowsький та Б.Миколаїв).

1. В.Шаян засновує своє розуміння традиції на філософії історії Г.Гегеля: намагаючись легітимізувати українців як «історичний» народ, він окреслює лінію послідовних втілень Volkgeist в окремих видатних постатях, які ніби «акумулюють» в собі найхарактерніші духовні риси українців, розкривають через творчість їхнє історичне «призначення» як спільноти. Власне, «призначення» народу і є об'єктом традиції для Шаяна. Суб'єктом передачі та відновлення у разі розриву традиції Шаян мислить «лицарський орден» [201; 202].

2. Декларуючи ініціативну спадкоємність від Шаяна, Г.Лозко починає залучати до неоязичницького дискурсу традиції спадщину Р.Генона. Зокрема, Традиціоналізм і теоретиків «консервативної революції» вона називає «предтечами етнорелігійного ренесансу» [110, с. 103-118]. Тим не менш, її розуміння традиції двоїсте: з одного боку, багато її праць насичені народницьким пафосом (народ як творець та носій традиції, об'єктом передачі якої є культура в її цілісності), а трансцендентність як категорія визнається нею породженням семітської уяви [104]; з іншого, вона високо ставить ідеї суспільної ієрархії у дусі школи Генона, інститут ініціації, за допомогою якого намагається в тому числі обґрунтувати провідництво у рідновірському русі України [110, с. 390-400]. Поняття традиції для Г.Лозко також має значення в утвердженні етнічної генеалогії українців [113, с. 7-24].

3. Об'єктом традиції для РВ СРВ є сама Рідна Віра як «духовна основа та дороговказ до вищого буття» [157], яка наділяється примордіальним характером, але також ставиться у пряму залежність від Volkgeist. У доктрині даного неоязичницького проекту присутня заборона на трактування «священного писання» («Карбів», які проголошуються виразом «суті» Рідної Віри, тим не менше, є текстами явно новітнього походження) профанами. Водночас практики РВ СРВ чітко укладаються в межі New-Age дискурсу: медитації, практики зцілення та психологічної корекції тощо.

4. Разом з тим, наші польові дослідження свідчать, що рідновірський загал сприймає традицію інакше від «програмових» текстів провідників – у дусі радянської академічної етнографії, розуміючи під нею передовсім механізм передачі етнічного світогляду та практик (культури в її цілісності) з покоління у покоління. Сьогодні традиція уявляється «розірваною», а її відновлення – невідкладним завданням неоязичників для утвердження етнічної партикулярності та збереження самотності.

Таким чином, розуміння традиції в українських неоязичницьких проектах різниться. Залучення неоязичниками до своїх концепцій спадщини «генонівської школи» видається дещо парадоксальним: адже вони стосуються передовсім національного дискурсу, в той час як Генон вважав ідею модерної нації за надзвичайно ворожу до традиції в його

розумінні [37, с. 58]; те саме стосується ототожнення традиції та звичаю. Це наштовхує на думку, що таке залучення, на жаль, не супроводжується детальним вивченням всіх аспектів цієї спадщини.

6. Успадковані етнічні практики

Достатньо важливим і вкрай маловивченим залишається питання про те, яку частку в обрядовій практиці українських неоязичників становить безпосередньо успадкована від батьків (або старших поколінь загалом) інформація про традиційну культуру. З огляду історіографії та розділу IV.2, загалом є зрозумілим факт відірваності рідновірів від живої лінії передачі культури; неоязичники – діти переважно індустріального чи постіндустріального середовища.

Для виявлення обсягу та змісту цієї успадкованої інформації, а також закономірностей соціально-культурного досвіду її носіїв ми провели польове опитування серед 12 прихильників неоязичництва з 6 міст України (Львова, Вінниці, Одеси, Миколаєва, Синельникового та Харкова, - див. додаток 4).

На запитання «Чи використовували Ви коли-небудь успадковану від батьків/дідів про народну культуру у рідновірських обрядах?» ствердно відповіла рівно половина опитаних, причому умовно саме «старша» половина, вікові межі якої між 33 (1980 р. нар.) та 59 (1954 р. нар.) роками. Опитані люди віком від 21 до 26 роками наявність успадкованої інформації заперечили.

Четверо з тих, хто відповів на запитання ствердно, змогли конкретизувати, в яких саме практиках застосовувалась успадкована інформація. Двоє з тих, хто відповів на запитання ствердно, але не зміг розкрити відповідь, є уродженцями великих міст (Одеси та Харкова) в той час, як попередні четверо – уродженці села або провінційного міста (Синельникового).

Зміст успадкованої інформації, що використовувалась опитуваними у рідновірських обрядах, є різноманітним, хоча й достатньо типовим: це елементи свят календарного циклу (розписування писанок, прикрашання хати очеретом та зіллям на Зелені свята, освячення продуктів на Спаси, «залякування дерев» під час Різдвяних святків), елементи весільного та поховального обрядів, замовляння від пристріту. Цікаво, що найстарший з опитаних, уродженець с. Тацине Луганської області, не зміг навести конкретних прикладів залучення успадкованої інформації до рідновірських обрядів, але вказав на «святковий дух», який пам'ятає з дитинства і який намагається відтворити тепер; також він вважає безпосередньо успадкованим атрибутом вишиту сорочку поч. XX ст. з

київського Полісся, передану йому бабусею дружини (розрив локальної ідентичності при цьому він усвідомлює).

Як не дивно, «рядові» неоязичники, за нашими спостереженнями, рідко звертаються до використання такого роду інформації в ідеологічних цілях (з метою, наприклад, посилення образу автентичності власних практик). Тим не менш, можна навести цікавий випадок звернення до власної успадкованої інформації одним з ідеологів українського рідновір'я Г.С.Лозко. У 2011-2012 рр. серед громад ОРУ виникла дискусія стосовно правомірності принесення хлібної треби у вогонь, а також вживання дріжджового хлібу загалом. Г.С.Лозко підсумувала свою позицію стосовно цього у статті «Метафізика жертвності в Рідній вірі», де стверджувала не лише тяглість вживання дріжджового хлібу від Трипільської культури, але й навела рецепт виготовлення «українських дріжджів», який застосовували її бабусі з села на півночі Миколаївської області [109]. Використання міфу успадкованості як засобу легітимації власних конструктів (міфу родової традиції), достатньо популярного серед окремих ідеологів (В.Куровського, О.Хіневича, О.Асова тощо), буде розглянуто у наступному розділі.

Маємо припущення, що доля безпосередньо успадкованої інформації про традиційну культуру може варіюватися у рідновірських колах в залежності від соціальної бази громад та їхнього регіонального розташування. У розділі I неодноразово наводився історіографічний міф про міську інтелігенцію як основу соціальної бази неоязичництва, розвінчання якого – справа майбутніх досліджень на основі уважного вивчення соціального складу рідновірських громад. Стосовно ж специфіки регіонального розповсюдження, то можна впевнено стверджувати, що гіпотеза І.Г.Окорокової про переважне поширення рідновірських громад у південно-східних областях України через глибшу руйнацію «традиційної» релігійності в них за часів СРСР [132, с. 139], не підтверджується картографуванням областей поширення громад, про існування яких достовірно відомо (див. додаток 5).

За нашими спостереженнями, більшу увагу успадкованій інформації приділяють громади саме західних областей, де збереження релігійності в рамках «традиційних» християнських конфесій зумовило відповідний соціальний життєвий досвід самих неоязичників. Цікавою в цьому світлі видається спроба С.М.Зражевського застосувати сформульований М.Ю.Лотманом принцип «діалогу культур» до діалогу слов'янського язичництва, християнства та неоязичництва на території України [59]. Однак що саме сприйняло рідновір'я з християнського культурного коду, сприйнятого й засвоєного етнічною традицією, - питання також для подальших досліджень.

Відносно ж порушеної нами проблеми можемо впевнено ствердити, що переважна більшість українських неоязичників мають типовий соціально-культурний досвід пересічного члену сучасного українського суспільства, який включає в себе також і залишки успадкованих традиційних практик та інформації про етнічну культуру. Частка останніх у досвіді кожного з них має варіації в залежності від соціального (у дихотомії місто / село) та регіонального походження вірянина, а також його віку. Ці практики та інформація також вводяться у контекст рідновірської обрядовості, однак їм рідко надається ключова роль, можливо, через їх фрагментарний і залишковий характер.

7. Альтернативні тексти: основні принципи неоязичницького «винайдення традиції»

Концепція «винайденої традиції» (далі ВТ) сягає своїми витокami однойменної наукової конференції, що була організована британським історичним журналом «Past & Present» у 1983 р. [23, с. 7]. У розділах збірки статей під редакцією Е.Гобсбаума і Т.Рейнджера, яка підсумувала роботу конференції, сповна відобразилося практичне (і, потрібно зазначити, достатньо вдале) застосування даної концепції. Здається, вона повинна була б бути вкрай актуальною і для дослідження феномену неоязичництва в його українському і не тільки українському варіантах. Тим більше, що у передмові до українського видання даної збірки статей М.Климчук, перекладач, не переминув згадати про «Велесову книгу» як вітчизняний аналог «Пісень Оссіана» [23, с. 10]. Потрібне, втім, уважніше прочитання запропонованої західними дослідниками концепції при бажанні наводити прямі аналогії з феноменом неоязичництва.

Справа в тому, що ВТ для Гобсбаума та його послідовників – це результат цілеспрямованого виведення якоїсь суспільної практики з ужиткової сфери до сфери ідеологічного відтворення з набуттям раніше невластивих їй функцій (передовсім, йдеться про формалізацію, ритуалізацію та інституціоналізацію). Такий концепт нагадує описаний К.В.Чістовим «фольклоризм» [197, с. 38-39], однак дане виведення здебільшого здійснюється інтелектуальними або політичними елітами «для нових національних цілей» [23, с. 18]. Більшість описаних у згаданій збірці статей прикладів ВТ стосуються формальних (а часто й бюрократичних) практик, мало пов'язаних з етнокультурною специфікою, у той час, як у розділі IV.5 нами була висунута теза, що, прагнучи до «відтворення» дохристиянської ідентичності, українські неоязичники (рідновіри) на рівні практик фактично орієнтуються на реконструкцію української етнічної культури XVIII – поч. XX ст.

На наш погляд, проблема відношення практик українського неоязичництва до концепції ВТ може бути вирішена через аналіз джерел, якими послуговуються самі неоязичники для побудови своїх практик. Ми вже проаналізували те, як українські рідновіри залучають до своїх практик інформацію, отриману ними з етнографічної літератури, а також частку інформації, успадкованої неоязичниками від попередніх поколінь. В даному розділі ми так чи інакше матимемо справу саме із «винайденням традиції», хоча і не в тій дефініції, яку пропонують британські дослідники.

По-перше, альтернативою науково-літературним джерелам і безпосередній успадкованості є успадкованість *міфічна*, що використовується деякими лідерами рідновірського руху як засіб легітимації власних концептів. В українських реаліях це стосується передовсім В.Куровського. Очолювана ним рідновірська течія офіційно веде свій початок від «таємної скупини волхвівських родів Святої Русі, які зберегли Покон та Священні Відичні Звичаї» [119, с. 490]. Наступне ж твердження: «Відання Покону протягом останніх сотен років було приховано від людей, однак по волі Радетелів сьогодні вони повинні бути повернені людям. Православні Волхви отримали дозвіл на їх поступове розголошення» [142], - цілком вписується у дискурс New-Age стосовно «сакрального знання», яке в наш час набуває розкриття; створює міф і таємничий ореол довкола самої конфесії. Аналогічна стратегія спостерігається в російському неоязичницькому товаристві «Схорон еж славен» (= громада «Шаг волка»), очільник якого, В.Голяков (Богуміл II), конструює міф про «родову кладь Голякових» [72] - успадкування основ давньослов'янської релігії окремим родом, генеалогія якого виводиться від «волхва Судислава, брата Святослава Хороброго» і ще далі – від віщого Бояна (в літературі згадуються також варіанти цієї «генеалогії» від «новгородця Мстислава Богуміла I» [27] і навіть від Зороастра [214, с. 131], що, можливо, говорить про кількаразову зміну легенди). Потрібно зауважити, що у рідновірському середовищі до обох згаданих конфесій ставлення неоднозначне, а іноді відверто негативне [60].

По-друге, вербальний код обрядів українських рідновірів (за винятком «Великого Вогню») ґрунтується навіть більшою мірою на «Велесовій книзі», ніж на фольклорних джерелах. Образ безпосереднього джерела дохристиянських текстів видається багатьом привабливішим за християнізований фольклорний спадок (хоча про нехтування ним казати також не можна, про що йшлося у п.п. IV.2). На образах, в свою чергу, самої «Велесової книги» відбувається конструювання власних текстів [див, напр., 31, с. 247; 119, с. 276, 306, 381].

По-третє, майже бездонним джерелом для конструювання практик є обрядові універсалії та міфологічні архетипи, над узагальненням яких працювали покоління

дослідників XIX-XX ст. Часто це дозволяє їм ніби долати об'єктивно існуючий розрив між їхнім актуальним соціальним досвідом (в т.ч. побутом і працею) і контекстом обрядовості, якої вони дотримуються. Так, якщо зафіксовані етнографією українські обряди та повір'я, закріплені за святом Іллі Пророка (20 липня за ст. ст.), стосуються основної господарчої справи землеробів у цю пору року – жнив, сінокоосу, догляду за зібраним врожаєм, то рідновіри на перше місце у ототожненому з ним святі Перуна ставлять воїнські функції даного бога, що втілюється у обрядовій специфіці. В умовах відсутності відомостей про повноцінний ритуал вшанування Перуна рідновіри розробили власний, спираючись на такі поширені атрибути індоєвропейського архетипу і культу Громовика, як дуб, меч, сокира, ритуальні чоловічі змагання, поминання героїв власного пантеону (серед українських рідновірів особливо популярним є князь Святослав Ігорович). Крім того, в неоязичницьку обрядовість було інкорпоровано (зокрема, у громадах ОРУ) такий збережений етнографією [12] структурний елемент, як братчини із жертвопринесенням м'яса бика.

Більшість традиційних обрядових атрибутів (короваї, писанки і крашанки, свічки тощо) у рідновірських практиках зберігають властиві їм функції, хоча і вступають у новоутворені обрядові структури. Однак як і у випадку з явищами, що їх досліджував Е.Гобсбаум, деякі атрибути у практиках неоязичників набувають нових, невластивих для них раніше функцій (хоча джерелом атрибутів в нашому випадку є не ужиткова, а так само обрядова сфера). Хліб (здебільшого округлої форми) часто виступає в якості жертви, що приноситься у вогонь (хоча у вже згаданій статті Г.С.Лозко намагається довести традиційність даної функції [109]). Рушники і обрядовий одяг рідновірів мало досліджувалися на предмет їхнього співвідношення із традиційними обрядовими аналогами українців. Тим не менше, не важко помітити, що неоязичники нерідко оздоблюють їх виразними ідеологічними конотаціями як в плані символіки (див. додаток 6), так і в плані усвідомлення їхньої ролі в своєму житті. С.Єкельчик у своїй статті, присвяченій «людському тілу та національній міфології», цитує Р.Барта: «одягатися *для того*, щоб діяти означає, у відомому сенсі, не діяти, а лише виставляти напоказ наявність цієї дії, не визнаючи при цьому її реальності», і розповсюджує дане твердження на українофілів другої половини XIX ст. [47, с. 38-39] Тим не менше, на наш погляд, важко визнати його справедливості по відношенню до неоязичників. Своїми практиками вони дійсно намагаються сконструювати окремий соціальний світ, але в більшості своїй вступають в нього зовсім не заради власного задоволення (що стверджує С.Єкельчик про українофілів [47, с. 41]); те саме можна сказати і про визнання реальності за власними діями. Ми не заперечуємо, що в практиках неоязичників присутній елемент

інтелектуальної та соціальної гри, однак він потребує глибокого і неупередженого дослідження.

Можна зробити висновок, що в силу багатоплановості джерел, які використовуються неоязичниками для конструювання власних практик, їх важко однозначно ототожнювати із ВТ у авторській дефініції. Тим не менше, українських рідновірів безпосередньо стосується зауваження Е.Гобсбаума, що «сама поява рухів, “традиціоналістських” чи ще якихось, на захист чи відродження традицій указує на розрив [у наступності = успадкуванні]» [ВТ, с. 21]. Саме тому, на нашу думку, є сенс зосередитись на більш загальних питаннях: зокрема, подальшого дослідження потребують такі, як співвідношення практик українських неоязичників із традиційними практиками українських селян, а також дефініція будь-яких етнокультурних ремінісценцій «по цей бік» розриву соціокультурного досвіду в цілому.

Розділ V

Сакральна географія українського неоязичництва

Осмислення і структурування простору є одним із фундаментальних елементів побудови картини світу – будь то вона міфологічною, релігійною чи науковою. Дослідники відзначають наявність специфічних характеристик простору і в слов'янській традиційній культурі [11; 177, с.304-308]. Українське неоязичництво, або рідновірство, як комплекс світоглядних проєктів у наш час має відносно розроблене розуміння простору, його членування в географічному і метафізичному планах. Втім, наукових робіт, присвячених цьому його аспекту чи аналогічним йому у подібних світоглядних течіях сусідніх країн, втім, дуже мало. Дослідників трохи більше приваблює метафізичний план неязичницької структури простору: йому приділена увага у монографіях О.Гуцуляка [42], О.Кавикіна [66], статтях Р.Шиженського [209]. На сакральну ж географію «фізичного» світу в уявленнях неоязичників, на якій зосереджена і дана стаття, звертали увагу Д.Лазарєв (аналіз поняття «місця сили» [99]), побічно – В.Шнірельман (міф Аркаїму [210], етнополітичний чинник у структуруванні простору неоязичниками [213]), О.Гайдуков (семіотичні аспекти неоязичництва, культові місця та їх обслуговування [35]). Переважна більшість перерахованих досліджень стосується узагальнених або російських реалій, спроби подібних досліджень відносно міфології українських неоязичників і території України загалом нам невідомі (за винятком О.Гуцуляка, але, як вказано вище, він аналізував саме метафізичний простір). Тому завданнями даного розділу є: 1) виділити загальні характеристики простору у неоязичницькій картині світу; 2) визначити ієрархію сакральних місць в українському неоязичництві; 3) описати найбільш значимі для неоязичників в сакральному плані об'єкти на території сучасної України та визначити їхні функції у неоязичницькій міфології.

Підсумовуючи матеріали вищеназаних досліджень, можемо констатувати наявність у неоязичницькому структуруванні простору протиставлення сакрального та профанного, центру та периферії, існування місць із «поширеною енергетикою» («місця сили»), - таким чином, простір уявляється слов'янськими неоязичниками як неоднорідний, ієрархічний, оціночний. Припускаємо, що елементи цих уявлень могли бути запозичені рідновірами з етнографічних досліджень, адже подібне структурування простору, на думку Є.Левкієвської, притаманне і традиційній культурі слов'ян [177, с.304]. Ієрархія просторових сфер ділить «фізичний» простір не тільки на сакральні та профанні сегменти, але й власне сакральні вибудовує у порядку їхньої значимості. Останню структуру можна проілюструвати наступним неоязичницьким текстом: «Родноверие почитает первейшим

Капищем – само Сердце человека, затем – Всеживую Природу в целом и отдельные Природные святилища (места Силы, а также связанные с ними священные камни, реки, горы, деревья и т.д.), и только на третьем месте идут рукотворные святилища (Капища, Храмы и т.д.)» [196, с. 20]. Як бачимо, до нашого розгляду відносяться об'єкти, що належать до другої категорії. Вони активно інкорпорується до загального неоязичницького міфу, виконують певні ідеологічні функції, визначити які ми спробуємо далі.

Рухаючись із заходу на схід, проаналізуємо найбільш значимі для українських неоязичників сакральні місця. Більшість із них – це природні або штучні об'єкти, відносно яких наявні (в основному, достовірні) дані про відправлення язичницьких культів у минулому.

1. Збручанський культовий центр (далі ЗКЦ), розташований на території заповідника «Медобори» (Тернопільська обл.). Рідновірами шануються передовсім городища Богит (на однойменній горі), Говда і Звенигород. Археологи І.Русанова та Б.Тимошук вказували на Богиті місце, де мав колись стояти т.зв. Збруцький ідол, знайдений у 1848 р. біля с. Личківці, що на південний схід від означеної гори [161]. Прихильники української неоязичницької течії РВ СРВ розташовують ЗКЦ у центрі Болохівської землі, котру інтерпретують, всупереч академічній історіографії, як «волховське князівство», населення якого відійшло на периферію руських земель після Хрещення, будучи в опозиції до нього [95, с. 74]. Тракткування ЗКЦ як останнього язичницького оплоту Київської Русі без прив'язки до Болохівської землі наявне в ідеології й інших рідновірських течій України [110, с. 47].

Під час святкування дня Перуна влітку 2009 р. автор відвідав гору та городище Богит разом із групою рідновірів-паломників, завдяки чому з'ясувалися деякі семіотичні аспекти даного об'єкту в розумінні неоязичників. По-перше, власне культовий комплекс городища, який складається із дольмену, круглої площадки, де міг стояти ідол, із прилеглими спорудами та курганоподібного жертовника [161, с. 93], інтерпретуються у образі символічного корабля, три сегменти якого відповідають тричленному розподілу світів (Наві, Яві та Праві, за рідновірською термінологією [208]). По-друге, «трьом світам» відповідають і три виділені вище городища, причому Богит пов'язується із горішнім, божественним світом Праві.

Потрібно зазначити, що професіональними істориками та археологами активно розробляється проблематика, пов'язана із реконструкцією ЗКЦ і, зокрема, його культовими функціями. У 1998 р., наприклад, відбулась наукова конференція й видано збірку матеріалів «Медобори і духовна культура давніх та середньовічних слов'ян» [115].

Ряд вчених датує культове функціонування ЗКЦ IX-XIII ст., що відомим чином стимулює міфотворчість українських неоязичників.

У наш час ЗКЦ і Богит зокрема у паломницьких цілях відвідують здебільшого рідновіри Тернопільської та Хмельницької областей. Оскільки з подачі Б.Рибаківа Збруцького ідола часто ототожнюють зі Світовидом, громади Об'єднання рідновірів України відзначають на г. Богит свято осіннього рівнодення, що у неоязичницькому календарі також пов'язане із цим божеством [34].

2. Старокиївська гора (м. Київ, територія, прилегла до Національного музею історії України, далі НМІУ), яку іноді також називають «городищем / градом Кия» [53, с. 15]. Різноманітні археологічні матеріали, що видобувались тут з початку XX ст., і літописні згадки дозволяють українським неоязичникам вважати це сакральним центром Київської Русі: тут «споконвіку розташовувались орійські святилища. Як відомо, саме з цього місця “пішла єси земля Руська”» [149].

У безпосередній близькості до НМІУ функціонують 2 неоязичницьких капища (за прийнятою в рідновірському середовищі термінологією [Чер, с. 355]): 1) площадка із викладеним посередині гранітним кругом, від якого на чотири сторони світу відходять гранітні «проміння» (споруда побудована у другій половині XX ст.); 2) на місці київського дитинця, як про це свідчить вказівний камінь, обкладеному також по колу гранітними брилами із вогнищем посередині. До 2013 р. на першому з них («капищі Сварога») щонеділі проводили богослужіння неоязичники «Об'єднання рідновірів України», нині – київська рідновірська громада «Квітка папороті»; на другому – прибічники РВ СРВ.

На узвишші між оглядовою алеєю та фундаментом дитинця 24 серпня 2009 р. українськими неоязичниками було встановлено кумир Перуна, біля якого також почали проводитися обряди [38].

Нам вдалося копіювати звернень київських рідновірів та прибічників даного руху до Президента України у 2009 р., в яких містилось клопотання про відновлення Пантеону давньослов'янських богів, описаного у «Повісті минулих літ» (див. додатки 7, 8), на тій же Старокиївській горі.

Подібні акції неоязичників, вочевидь, мали відбуватися зі згоди адміністрації НМІУ, але документальних свідчень про те, на якій основі ця згода базувалась, віднайти поки що не вдалось.

У функціональному плані київські неоязичники висувують претензії на створення загальноукраїнського сакрального центру рідновірів на базі капищ, розташованих поблизу НМІУ. В купі з адміністративно-політичним значенням столиці в цьому можна углядати певні тенденції до централізації українського неоязичництва.

3. Острів Хортиця, розташований на Дніпрі у центрі сучасного м. Запоріжжя. У північно-східній його частині цілий комплекс археологічних пам'яток визначається дослідниками як культовий, функціонування якого датується бронзовим – початком раннього залізного віку [184]. Окрім того, візантійський імператор Костянтин Багрянородний у своєму трактаті «Про управління імперією» згадував обряди жертвопринесення, що здійснювались русичами на острові св. Георгія (грецька назва Хортиці) [85]. Посилне неязичницький інтерес до острова безперервний розвиток легенди про загибель князя Святослава (972 р.), який вважається ними останнім з правителів Київської Русі захисником язичницької віри, на ньому або поблизу нього [110, с. 99; 199].

Таке минуле не могло не привабити місцевих, запорізьких, рідновірів на чолі зі С.Пашником, які у 90-х рр. ХХ ст. взяли участь у розкопках і реконструкції декількох святилищ в районі висоти Брагарня [139]. З вересня 1998 р. святилища (названі рідновірами «Святилища-обсерваторія», «Святилище-яйце») взяті під опіку за усною домовленістю із адміністрацією Національного заповідника «Хортиця» [інформація з електронного листа Світовита Пашника від 24.11.2012] запорізькою громадою неоязичників, яка впродовж 2003-2007 рр. перебувала у складі РВ РПВ, а потім стала центром нової течії «Руське православне коло». У наш час на більшості з реконструйованих святилищ рідновіри встановили дерев'яні кумири богів і богинь, яких шанують під час обрядів.

Окрім того, на схилах балки Велика Молодняга ще одна запорізька громада неоязичників, яка належить до російської течії «Схорон єж словен» з центром у Санкт-Петербурзі побудувала капище, символічно уподібнене за формою до човна, із трьома основними дерев'яними кумирами та жертovníком [137, с. 118-119]. Серед природних ландшафтних утворень рідновіри також виділяють ряд «місць сили» (Змієва печера, Чорний камінь тощо) [168], що засвідчує розповсюдження ними сакрального «покриття» на всю територію острова.

Якщо Богит для українських рідновірів уособлює язичницьку історію після Хрещення Русі, то о-в Хортиця пов'язується із історією до цього. Легендарне розташування могили або «місця останнього бою» князя Святослава інтегрується у концепт національної історії та вказує «геополітичний вектор», властивий ніби споконвіку українському населенню [101, с. 73-76].

4. Кам'яна могила поблизу смт. Мирне у Запорізькій області. Зв'язок із відправленням архаїчних культів, відомість пам'ятки за кордоном робить її досить привабливою для введення у неоязичницький дискурс. Щоправда, особливого інтересу з релігійної точки зору до неї у текстах українських рідновірів простежується все менше;

зате Кам'яна могила активно використовується при побудові етногенетичних міфів, зокрема у рамках т.зв. «арійського міфу» [204]. Зате на відміну від перерахованих вище об'єктів, українські неоязичники хронологічно раніше звернули увагу саме на Кам'яну могилу: Л.Силенко у «Мага Вірі» називає її «машиною часу», що доносить «листи од наших далеких предків» [172, с. 115]. Незважаючи на згортання уваги до неї у текстах, Кам'яна могила лишається об'єктом паломництва рідновірів і не тільки [188], адже концепт «місць сили» вийшов далеко за межі неоязичницької картини світу.

Окрім названих чотирьох сакральних об'єктів, які є важливими для всіх українських рідновірів, серед неоязичників побутує вшанування локальних святилищ на місці археологічних пам'яток (такими є, наприклад, Шумське городище на Житомирщині [28, с. 149-150] та «Світовидове поле» посеред Львову [33]), священних гаїв, урочищ, інших ландшафтних утворень. Ці практики цілком співвідносяться із культом певних природних об'єктів, зафіксованих етнографами у традиційній культурі українців [173, с. 74-75; 175, с. 67-68].

Відзначимо й один зарубіжний культовий центр, особливо пошанований українськими неоязичниками, – це місто полабських слов'ян Аркона на острові Рюген, храм Світовиди в якому був детально описаний Саксоном Граматиком у «Діяннях данів», котрі й зруйнували його у 1168 р. На жаль, нам не відомо, чи відвідував місце храму хтось із діячів українського неоязичницького руху, проте починаючи від творів В.Шаяна [200, с. 198-199], Аркона стає символом язичницького спротиву слов'ян християнізації на суперетнічному рівні.

Підводячи підсумки, зазначимо, що простір в уявленнях українських неоязичників є неоднорідним, ієрархічним, наділеним оціночними характеристиками. Певні ділянки простору, які зазвичай пов'язуються із розташуванням давніх святилищ, наділяються «силовим» предикатом, причому у більшості випадків із позитивною оцінкою. Відтак маємо акцентувати увагу на відсутності «негативних» ділянок простору у картині світу рідновірів, що становить разючу відмінність від традиційних уявлень слов'ян [177, с. 305]. Водночас спільним є етноцентричність в уявленнях щодо сакрального центру землі: неоязичники розташовують його чи то в Києві («звідси пішла єси земля Руська»), чи то в районі Кам'яної могили (у рамках міфу про «колиску арійських народів» [79]). Якщо російські неоязичники, на думку В.Шнірельмана, у просторовому аспекті своєї картини світу використовують етногенетичні та етнологічні міфи для легітимізації присутності етнічних росіян на всій сучасній території РФ [213, с. 15], то українські з їхньою допомогою радше «констатують» історичну спадковість українців від населення пізнього палеоліту – неоліту. Значні сакральні об'єкти в уявленнях українських

неоязичників функціонують в рамках історичної концепції, актуалізуючи певні хронологічні ділянки: найдавнішої історії (Кам'яна могила), дохристиянської (Хортиця) чи язичницької-після-Хрещення (Богит) Русі.

У практичному плані українські рідновіри через сакральні місця намагаються отримати «силу», «благодать» тощо, натомість забезпечуючи охорону ряду археологічних пам'яток і певним чином реконструюючи їх.

Розділ VI

Етнополітичні аспекти українського неоязичництва

Для того, щоб виявити вагу етнополітичних аспектів у світоглядних конструктах українського неоязичництва, необхідно передовсім детально проаналізувати їх самих. Зокрема, нас цікавлять такі моменти, як тотожність етнічної (національної) та релігійної ідентичностей у неоязичників (тобто збіг етнічного і політичного у власній самоідентифікації), ставлення неоязичницьких вчень та окремих вірян до представників неукраїнських етносів та націй (етнічний фактор у мобілізації категорій «Ми» та «Вони» у картині світу неоязичників), а також три політичних – власне політичні ідеали, співпраця із ультраправими рухами та стилі неоязичницького етнополітичного дискурсу.

Даний розділ був написаний до подій, які почалися у листопаді 2013 року, а тому деякі його матеріали можуть виявитися застарілими й потребувати корекції. Присутності рідновірів на Євромайдані та їхньої ролі у війні на Сході України ми торкнемося у наступному розділі.

1. Тотожність етнічної (національної) та релігійної ідентичностей у неоязичників

Вивчаючи самоідентифікацію українських рідновірів у суспільному просторі, неможливо не звернутися до такої наукової категорії, як ідентичність. Оскільки головними актуалізованими аспектами світогляду неоязичників є етнічність та релігія, нас відповідно будуть цікавити етнічна та релігійна ідентичності.

При визначенні терміну «етнічна ідентичність» (далі ЕІ) у різних етнологів та етнополітологів існують розбіжності, зумовлені здебільшого оцінкою ваги суб'єктивних та об'єктивних факторів віднесення себе до певної етнічної спільноти. Завідуюча кафедрою соціальної психології МДУ ім. М.В.Ломоносова Т.Г.Стефаненко розглядає етнічну ідентичність як складову частину соціальної ідентичності особистості, котра відноситься до усвідомлення своєї належності до певної етнічної спільноти [180]. В її структурі зазвичай виділяють два основні компоненти: когнітивний (знання, уявлення про особливості власної спільноти та усвідомлення себе як її члена на основі певних характеристик) та афективний (оцінка якостей власної групи, відношення до членства в ній, значимість цього членства). Дослідниця також розрізняє поняття ЕІ та етнічності, котра визначає, на її думку, етнічну приналежність за об'єктивними ознаками (етнічною належністю батьків, мовою, культурою) [181, с. 197]. З огляду на це, декларована за самоназвою етнічна ідентичність може відрізнятися від фактичної.

Західні науковці намагаються співставити або визначити критерії розмежування етнічної та національної ідентичностей. Дж. де Вос, наприклад, стверджує, що для більшості громадян правових демократичних держав, особливо моноетнічних, ці дві ідентичності існують у нерозривній єдності, не відрізняються [70, с. 112]. Оминаючи дискусію про моно- чи поліетнічний характер України, зазначимо, що оскільки представники українських течій рідновір'я позиціонують себе як члени титульної української нації, для нашого дослідження їхня етнічна та національна ідентичності можуть вважатися апріорі тотожними.

Релігійна ідентичність у сучасному науковому просторі Східної Європи визначається як категорія релігійної свідомості, змістом якої виступає усвідомлення відданості певним ідеям та цінностям, котрі в даній культурі прийнято називати релігійними, а також усвідомлення приналежності до конкретної форми релігії та релігійної групи [156, с. 863]. В контексті нашої теми виникає спокуса обмовитись про етноконфесійну групу, однак П.І.Пучков у теоретичному вступі до статті енциклопедичного характеру про етноконфесійні спільноти світу зазначає, що «конфесійні групи перетворюються на етноконфесійні тільки в тих випадках, коли вони набувають особливі, тільки їм властиві етнічні (а не тільки конфесійні!) властивості» [22, с. 63]. Рідновіри ж у своєму побутовому житті практично не відрізняються від решти етнічних українців. Однак всередині самого рідновірського руху наприкінці 2010 р. виникла ініціатива проголошення етноконфесійної окремішності: Всеукраїнська громадська організація рідновірів України (ВГОРУ) поставила на порядок денний свого IV з'їзду питання про «визнання рідновірів споконвічною корінною етонаціональною спільнотою України» і розповсюдила серед неоязичників відповідний опитувальний листок [52]. Ця пропозиція, втім, зазнала різкої критики збоку більшості українських рідновірських течій [136; 190].

Уявлення про етнос у рідновірів укладаються, звичайно, в межі примордіалістського підходу з ухилом до біологізації етносу [106, с. 21]. Поняття нації та національного чітко не виокремлюється, часто вживається як синонімічне до етносу та етнічного. У програмних та інших офіційних документах українських рідновірських течій фігурує базова самоідентифікація «українці», припустимими вважаються також «руська» (як похідна від назви Київської держави [113, с. 51]), «русинська» (як тотожна «руській» [138, с. 5]) та «слов'янська» ідентичності. Щодо останньої потрібно зробити уточнення, що вона застосовується до означення суперетнічного рівня «спорідненості» зі збереженням чіткої диференціації на дрібнішому таксономічному рівні [182, с. 10]. Тим не менш, у

рамках РВ СРВ з кінця 2000-х рр. існують спроби утворення етнічної ідентичності на базі уніфікованої слов'янської [84], про що детальніше піде мова далі.

Відповідно до існуючих класифікацій ЕІ можемо визначити її характер у українських неоязичників таким чином: максимальна етнічність (за Дж.Маккеєм та Ф.Льюїнсом); етноцентричний, етнодомінуючий, іноді також етнофанатичний типи (за О.Садохіним); ідентичність обертається навколо конкретних речей із символічною цінністю, пов'язана зі звичаями та культурою етнічної спільноти, підтримкою потреб та цілей останньої, базується на етнічній мові (за Р.Бретеном).

Суттєва особливість рідновірської соціальної ідентичності, на яку ми хотіли б звернути увагу, - це тотожність її етнічного та релігійного елементів із тенденцією до підпорядкування другого першому. Переважна більшість лідерів рідновірського руху у своїх текстах засвідчують таку точку зору, за якою релігія, належність себе до якої вони декларують, була вироблена, започаткована самим (слов'янським, руським, давньоукраїнським) народом в процесі його «багатотисячолітнього побутування на рідній землі, засобами рідної мови, рідної символічно-образної системи» [113, с. 119; 138, с. 4-5]. Таким чином, релігійна ідентичність, яку неоязичники розуміють значно ширше за конфесійну (наближено до «світогляду»), уявляється іманентним компонентом етнічності. Досить показовою у цьому плані є самоідентифікація одного із наших респондентів – прихильників ОРУ: *«Я все ж більше патріот, ніж релігійна людина»*. Його однодумець, розповідаючи про становлення свого світогляду, типово вказує на те, що спершу було звертання до етнонаціоналістичних поглядів, а вже потім – до рідновірських. Сама релігійна ідентичність отримує назву від етнічної: намагаючись з'ясувати самоназву «української автохтонної релігії», Г.С.Лозко згадує наведену В.Гнатюком гуцульську приказку, у якій згадується «руська віра» [106, с. 87]. Злиття релігійної ідентичності із етнічною має і зворотний вплив: у рідновірському середовищі поширене провокаційне запитання-гасло: *«Ти українець чи ти християнин?»* [100].

РВ СРВ знову виступає тут особняком: у текстах даної течії та публічних виступах її очільників [97; 117] також наявна тотожність етнічної та релігійної ідентичності, однак друга виявляється домінуючою. Сам спосіб появи релігії, що сповідується, є поданим інакше: *«Родовая (Родная) Вера является вечным и несокрушимым Божьим даром, указателем к высшему бытию»* [157]. Якщо дискурс розглянутих вище течій орієнтується передовсім на збереження етнічної ідентичності та, принаймні декларованої, етнокультурної самотності, то дискурс РВ СРВ спонукає радше до індивідуальних містичних переживань, різноманітних психологічних практик у дусі західного New Age [81, с. 23].

Висловимо гіпотезу, що така диференціація РВ СРВ з одного боку та ОРУ, РПК, РУН-Віри та ін. з другого зумовлена різною соціальною базою цих течій та метою їхньої діяльності: серед прибічників РВ СРВ домінують індиферентні до політики індивідуалісти різного віку, орієнтовані більше на надбання «духовного досвіду», ніж на протистояння глобалізаційним процесам, яке проголошується другими [182, с. 9]. Дана гіпотеза, на нашу думку, потребує подальшого розгляду та доведення, тим більше, що питання соціального складу прибічників рідновірства торкаються одиничні дослідники [135, с. 10-12].

Нагадаємо, що російський етнолог О.Кавикін у своїй дисертації розглядає етнічності, які пропонуються ідеологами рідновірства як етнічні і (відносно російських рідновірських течій) як окремий випадок російської самоідентифікації [65, с. 7]. З огляду на вищенаведені роздуми, а також на той факт, що рідновіри відрізняються від решти українців переважно тільки віросповіданням, ми пропонуємо розуміти рідновірство як *етнорелігійну ідентичність*. Це поняття категорично не варто плутати із етноконфесійною ідентичністю, оскільки рідновіри як ціле не відповідають критеріям етноконфесійної спільноти.

2. Ставлення до інших (неукраїнських) етнічних груп та націй

Згаданий вище О.Кавикін у своїй монографії, присвяченій картині світу російських неоязичників, планомірно розподіляє рідновірів на «толерантних» та «ксенофобів» [66, с. 15] (виділення першої групи безперечно можна вважати його заслугою, адже російські дослідники де-факто *полюбляють* акцентувати увагу на нетолерантних неоязичницьких текстах). По відношенню до українських рідновірів ми не ризикуємо проводити подібну диференціацію, оскільки представники неоязичницьких течій демонструють досить великий спектр ставлень до «чужих» (цей термін застосовуємо як поширений ідентифікаційний маркер, бінарну опозицію «своїм»). Вагомими факторами, що впливають на означене ставлення є також т.зв. «постколоніальний синдром» українців із максимальною етнічністю, підтримка теорії змови, етнічні (національні) стереотипи. Пам'ятаючи про ці особливості, спробуємо проаналізувати означене ставлення за тими матеріалами, що є у нас в наявності.

Джерелами для даного дослідження були: а) неоязичницькі тексти; б) матеріали польового опитування, що проводилось нами за представленими у додатках анкетами. Зокрема, у цьому контексті нас цікавлять відповіді на питання IV, V, IX (див. додаток 9).

В.Шаян та Л.Силенко у своїх основних творах («Віра предків наших» та «Мага віра» відповідно) не раз згадують зневажливі етноніми «москалі», «московіти», однак ототожнюють їх переважно із державою (Московським царством, Російською імперією, СРСР – типовий ланцюг історичних «ворогів») в літературному дусі. Євреї у цих роботах представлені без негативізму, в контексті аналізу ідей «Старого заповіту» радше з релігієзнавчої та культурологічної точки зору. Іншим етносам та націям особлива увага не приділяється.

Іншу позицію демонструє «Трипільське братство» - маловідомий неоязичницький проект, що виник у 1985 р. на хвилі Перебудови і відобразився у низці де-факто анонімних текстів, відомих як «Записки Доброслав'я (віра, вчення і спосіб життя самостійної України)», третє видання яких, доповнене новітніми малюнками, відбулося у 2008 р. Категоричну і досить вульгарну позицію автора (чи авторів) можна виразити у двох характерних цитатах: *«Знищити нас духовно і фізично жидом і їх поплічникам москалям, ляхам, французам, англійцям, а також своїм зрадникам на протязі тисячоліть не вдалося і дай бог не вдасться»* [49, с. 8], *«в державі Доброслав'я жидів не буде»* [49, с. 196]. Таке ставлення можна охарактеризувати як типове в умовах соціальної, економічної, політичної кризи явище персоніфікації причин суспільних негараздів в образі певних національних меншин або зовнішнього «ворога» (позначеного етнічністю), на яких і скидається головна провина. Таке ставлення, однак, не набуло поширення у рідновірському середовищі, як і самі «Записки».

У доктрині ОРУ може привернути гостру увагу наявність серед етичного кодексу «Орійських заповітів» позиції «не май справи з жидом», проте, за словами Г.Лозко [з приватної розмови з Г.С.], це є виразом національного диференціалізму, «покликаного зберегти енергію нації», а не ксенофобії. Втім, доводиться констатувати актуалізованість абстрактного образу ворога та опозиції «Ми»-«Вони» («Свої»-«Чужі») у іншому етичному кодексі ОРУ – «Засторогах нащадкам» [51]. У своєму підручнику «Етнологія України» Г.Лозко наводить міфологізовану теорію про велику вагу угро-фінів, монголів, татар у етногенезі росіян (хоча й визнає наявність слов'янського субстрату) [112], а в посібнику «Етнодержавознавство» пропонує ввести у наукову термінологію поняття «ксенофілії» як «любов до чужих, невідомих людей або речей, невипробуваних відчуттів» [106, с. 163-164].

Одну з основ віровчення РВ СРВ складають «Карбы веданья Покона Рода Всевышнего» - тео- і космологічні, етичні положення у тезовому викладі. У «Суті [частині] 2» є в наявності «Карб веданья Крови и Расы», тлумачення якого для нас цікаве у двох моментах: *«люди все являются кровными родичами, но роды имеют разные. Есть*

роды, кои для роду нашего добром известны, а есть, кои злыми считаются», «принадлежность к роду определяется Кровью и Верой» [69]. Таким чином, розвивається відносно толерантний підхід до означеного ставлення, опозиція «Ми»-«Вони» зводиться до абстрактних понять, а не конкретних відносин. Толерантне ставлення засвідчують фотографії з фестивалю слов'янських бойових мистецтв «Перунів полк», що організовується РВ СРВ щорічно, на яких серед команди «козаків» можна побачити представника негроїдної раси (див. додаток 10).

Інші течії та світоглядні проекти не мають текстів, які достеменно свідчили б про позицію їхніх прихильників, однак навряд чи можна стверджувати їхній індиферентизм у цьому питанні, оскільки опозиція «Ми»-«Вони» є однією зі структурних характеристик етнічності, вагу якої для рідновірів ми окреслили у попередньому розділі. Тому загальні риси означеного ставлення рідновірів спробуємо визначити за польовими матеріалами (див. додаток 9).

Серед запропонованих відповідей питання «Чим відрізняються від українців представники різних народів у Вашому оточенні?» більшість опитаних обрали категорію «Традиції (культура)», трохи менше значення віддали «Зовнішності» та «Мові». Цікаво, що «Історичне походження» серед визначальних ознак «інших» не відзначив жоден.

У питанні про рівень допуску представників інших етносів та націй до свого оточення більшість опитаних «Взагалі не допускає» такі категорії: «Араби», «Євреї», «Китайці», «Негри», «Турки», «Цигани». Достатньо сильно вар'юються показники категорій кавказьких (переважно допуск на периферію) та неслов'янських європейських (переважно ближчий допуск) народів. Слов'янські народи (категорії «Білоруси», «Болгари», «Поляки», «Росіяни») більшістю допускаються до рівнів «Близьких друзів» та «Членів родини». Таким чином, категорії, що припускають найбільшу відмінність за фенотипом (зовнішністю), сприймаються відсторонено, тоді як мовнокультурна близькість слов'ян дозволяє інкорпорувати їх до сфери «своїх».

Відповіді на питання V свідчать про те, що більшість опитаних негативно ставиться до т.зв. «змішаних шлюбів», однак деякі підкреслюють і позитивні їхні риси на кшталт: «Люди стають терплячішими», «Люди можуть знайти свою половину деінде».

Можемо зробити висновок, що опозиція категорій «Ми»-«Вони» у українських неоязичників є відносно сильно акцентованою, що зумовлене в тому числі і максимальною етнічністю, властивою для більшості з них. Ставлення до представників інших етносів та націй є різноманітним, часто заснованим на індивідуальних факторах. У конфесійних текстах відчувається, втім, вплив історичних, політичних, міфологічних факторів. Етностереотипи, переважно по відношенню до євреїв та росіян, продовжують

відігравати певну роль у ряді варіантів рідновірської ідентичності. Яскраво відмінні ознаки фенотипу сприяють віднесенню до сфери «чужих», а мовнокультурна близькість (простежується передовсім на прикладі слов'ян) – до сфери «своїх».

3. Зв'язок з ультраправими політичними рухами (історія та сучасність)

У розділі I ми вже згадували про те, що дослідники неоязичництва, особливо російські, досить часто звертають увагу на його націоналістичність, деякі (В.Шнірельман, В.Прибиловський) навіть розуміють її у якості структуроутворюючого компонента неоязичницьких світоглядних проєктів. Маємо нагоду прослідкувати, чи дійсно це твердження справедливе відносно українського неоязичництва у процесі його історичного розвитку і сучасного стану.

У даному розділі ми будемо притримуватися прийнятого у науці типологічного віднесення націоналізму до ультраправих ідеологій [7, с. 29-43], розуміючи, втім, спрощеність і теоретичну дискусійність такого підходу.

Вже на початку ХХ ст. в умовах поширення народознавчих студій, піднесення національної свідомості чи, як зараз модно казати, зародження українського національного проєкту, почали з'являтися люди, яким недостатньо було автокефальної церкви і які прагнули до відтворення самобутньої слов'янської релігії, самі його започатковуючи. Якою саме вони уявляли цю релігію та її відтворення, нам, на жаль, невідомо, проте факт їх існування задокументований: Петро Войновський, наприклад, писав, що провідник похідної групи ОУН у Донецьку Орест Зибачинський «став відступником від віри Христової, а навернувся до язичництва, до Дажбога і Перуна» [29, с. 160-165]. Тим не менш, можемо припустити, що духовні пошуки згодом привели О.Зибачинського назад: вже в еміграції він написав та видав декілька творів філософсько-релігійного змісту із яскравим християнським забарвленням [56; 57].

У 1932 р. у Львові почав виходити журнал «Дажбог», одним з редакторів якого був досить відомий поет Богдан-Ігор Антонич. «Дажбог» був додатком до «Літературно-наукового вісника», видання якого організовував, зокрема, Дмитро Донцов [111].

Як стверджує Р.Беднарчик у своїй розвідці, у 1930-х рр. основоположник українського рідновірського проєкту Володимир Шаян був членом Комуністичної партії Західної України [14, с. 94], проте під час війни створює нелегальну військово-релігійну організацію «Орден лицарів Бога Сонця». У своєму зверненні до Проводу ОУН («бандерівського» спрямування, як це впливає з тексту) В.Шаян зазначає: «Орден не творить окремої мілітарної одиниці, але включається в політичну і революційну

ОУН. Домагається, однак, свободи релігійного визнання, як теж (про)голошення ідей і віри Ордену» [162, с. 4, цит. за: 110]. Не маємо виразних свідчень про співпрацю В.Шаяна із націоналістичними організаціями після еміграції у 1945 р., хоча якраз на цей період його життя припадає пік громадської та наукової діяльності. Тим не менш, вірогідно, саме його учні, що залишились на території України, створили у рамках УПА Повстанську групу імені Перуна, про яку згадує «Літопис Української Повстанської Армії» [103, с. 350].

«Трипільське братство», про яке вже йшла мова у попередньому розділі, яскраво демонструє приклади вульгарного націоналізму, далекого від тих його інтелектуальних форм, що демонструються рідновірами нині. Для автора (чи авторів) «Записок Доброслав'я» «прогниле партійне і державне керівництво УРСР» - це «окупаційна сіоністська більшовицька диктатура» [49, с. 186]. Наприкінці 1980-х рр., судячи з ранніх текстів, Доброслав'я пропонувалося як альтернативна модель побудови держави та суспільних відносин із акцентом на відстоюванні інтересів української нації. Із плином часу патетика визвольного націоналізму змінилась на революційно-ізоляціоністську, спрямована на «протидію» інтеграції до ЄС та НАТО, підриг «окупаційної сіоністської "демократичної" диктатури» (під якою розуміється період президентства і Л.Кучми, і В.Ющенка) [49, с. 186]. Пропонується силовий варіант ліквідації останньої «під оперативним командуванням Генерального Штабу Армії, з участю відродженої УПА, козацтва, патріотів» [49, с. 201]. Втім, реальних відомостей про яку-небудь співпрацю «Трипільського братства» із націоналістичними організаціями ми не маємо.

ОРУ, виводячи свою конфесійну генеалогію безпосередньо від В.Шаяна, продовжує його позицію: у №21 журналу «Сварог» (2007 р.) були опубліковані фрагменти творів «правих» класиків ХХ ст.: Ю.Еволи, Г.Фая, П.Кребса [167]. Не маючи сталого приміщення для проведення конфесійних заходів, керівництво даної течії співпрацює із Конгресом українських націоналістів (далі КУН). Зокрема, на початку 2012 р. у центральному офісі КУНу в м. Київ рідновіри провели збір керівників громад та сесію своєї духовної академії [58; 187]. Одеська громада ОРУ також відзначала у місцевому офісі КУНу свято Калити, а також проводила там заняття Школи Рідної Віри. Тим не менше, до подій 2013 року ми не маємо свідчень про участь ОРУ як організації у яких-небудь політичних акціях, хоча не виключаємо націоналістичну активність окремих його прихильників.

У Програмі «Характерного козацтва» (далі ХК, засновано у 2001 р.), на базі якого згодом постало РВ СРВ, значаться засади націоналістичної, ієрархічної, органіцистичної («нація – біосоціальний організм») ідеології. Подібно до парамілітарних націоналістичних

утворень, основною сферою діяльності ХК стала організація молодіжних таборів із ідеологічним і психофізичним вишколом, а також інші спортивні та меморіальні заходи. З різким ідеологічним поворотом даної течії у 2010 р. ХК занепадає (останні офіційні збори датуються січнем 2011 р.); сучасні ж тексти РВ СРВ ніякої націоналістичної забарвленості не несуть.

Позицію РПК, що виникло внаслідок відділення Запорізького крайового вогнища від РВ СРВ, у цьому питанні вдається визначити за рядом публікацій на офіційному сайті течії: інформаційними повідомленнями щодо декількох акцій запорізьких осередків ВО «Свобода» та НЕБО [50; 89] (висвітлені схвально), статтями О.Однороженка [129; 130], який є ідеологічним референтом Соціал-Національної Асамблеї та ВГО «Патріот України» (далі ПУ). Влітку 2012 р. запорізький осередок ПУ став співорганізатором свята Перуна на Хортиці, що більше десяти років поспіль проводиться РПК. Таким чином, бачимо приклади організаційної співпраці рідновірів та українських націоналістів і на обрядово-святковому рівні. Показово, що РПК віддзеркалює у своїй діяльності саме східноукраїнський варіант націоналістичного дискурсу.

Вже згадана ВГО «ПУ», орієнтуючись на «військові» рідновірські культи (передовсім пов'язані із Перуном), долучає й інші свої осередки до неоязичницьких свят.

Можемо зробити висновок, що українські рідновіри мають досить тривалий досвід співпраці із українськими ж націоналістами (починаючи від В.Шаяна та ОУН), який носить не випадковий, а систематичний і стратегічний характер. Українські дослідники рідновірства, на відміну від російських, не надто акцентують увагу на цьому, вочевидь, через менш негативне ставлення до націоналізму та національного руху. Зрештою, продукти даної співпраці далекі від агресивних та шовіністичних форм, котрі приписуються їм В.Прибиловським, В.Шнірельман, Б.Фаліковим тощо.

4. Політичні ідеали українських неоязичників

Під політичним ідеалом у цьому пункті дослідження ми будемо розуміти уявлення політичного суб'єкта (в даному випадку – творців і прибічників українських рідновірських проєктів) про досконалий політичний устрій суспільства [217]. Ці уявлення потрібно відрізняти від національної ідеї як сукупності положень («мрій», «устремлінь» всієї спільноти), що якнайкраще забезпечили б розвиток та єдність нації на майбутнє, а також підкреслили б її унікальність (акцентували б уявний «кордон»). Політичний ідеал де-факто покликаний визначити умови, в яких національна ідея могла б бути реалізована.

Необхідно зазначити, що у текстах не всіх українських рідновірських проєктів можна знайти обриси політичного ідеалу. Причому, тут можна знайти приклади досить цікавих тенденцій: послідовники Шаяна, маючи розроблені конструки національної ідеї (про них мова піде у наступному пункті) та організаційне оформлення, дуже розмито подають свій політичний ідеал; РПК і «Великий вогонь», будучи оформленими організаціями, не мають розроблених вчень про політичний ідеал та національну ідею; «Бережа» В.Рубана і «Трипільське братство», залишаючись «паперовими» неоязичницькими проєктами, подають розгорнуте бачення досконалих політичних принципів.

Одним із наріжних елементів політичного ідеалу є уявлення про належну організацію влади (у конфесії, державі тощо). Практично всі українські неоязичницькі течії декларують необхідність етноцентризму у побудові державного апарату та визначенні ролі українців у ньому. Різняться, тим не менш, погляди на те, хто в соціальному плані має бути носієм верховної влади. Причому, погляди ці досить чітко співвідносяться з історичними обставинами, в яких вони склалися і, зрештою, є ними обумовленими.

Так, Л.Силенко у «Мага Вірі» [172, с. 1011-1028] обстоює думку, що великі держави тримаються на культі провідника (живого чи померлого і перетвореного на символ, як у випадку з Леніним). В українській політичній традиції він також «вбачає» цю лінію, виводячи її з культу міфологічного «Родонаачальника» (обожненого першопредка) і через гетьманів та «отамана Петлюру» доводить її до власної конфесії. Л.Силенко розуміє роль провідника не стільки як адміністративну, скільки як надихаючу на досягнення мети (реалізацію національної ідеї). Причому, «Мага Віра» засуджує будь-який тиск на провідника «знизу». Такий автократичний погляд, вочевидь, сформувався під впливом світових і національно-визвольних змагань 1930-1950-х рр. (в українському русі – символізація постатей Є.Коновальця та С.Бандери), а також популярності «сильних» політичних лідерів післявоєнного часу – Д.Ейзенхауера, Шарля де Голля, Р.Ніксона тощо.

Зовсім інший напрямок неоязичницьких етнополітичних ідеалів ми бачимо у «Записках Доброслав`я», перші тексти яких з`явилися із початком Перебудови в СРСР. У тих, що були видані до 1991 р., чітко простежується відбиток нагальних політичних, соціальних та економічних питань: критика партійної номенклатури, альтернативна модель побудови держави та суспільних відносин, заснована на формуванні держапарату «знизу вгору» шляхом демократичних виборів у півавтономних громадських осередках – «розселеннях», єдиним органом влади при кожній з яких проголошується Рада [49, с. 17-18]. Зовсім не дивними у відомому історичному контексті здаються вимоги

«безпартійності» до керівників майбутньої держави, переважання «принципа народності над принципом партійності», тези на кшталт «слово “партія” можна усунути» тощо [49, с. 10]. У текстах 2000-х років спостерігається відхід від позицій прямої демократії: «вибраний народом Голова Держави має “монархічні” повноваження в межах ідеології Доброслав`я» [49, с. 196]. Так само замість ідеї «створення життєвого Трипільського Поясу: Європа-Україна-Індія» (1985 р.) акцентується увага на необхідності державної протидії геополітичному впливу НАТО та ЄС на Україну, збільшується вага теорії змови («сіоністи», «масони»), расової ідеології («ми маємо зберегти Білу Расу» [49, с. 134]). «Церква» (неоязичницька) не повинна відмежовуватись від держави [49, с. 195]. Разом з тим, «Доброслав`я» і в пізніх текстах зберігає демократичну патетику.

У схожих умовах і на схожих позиціях сформувався вчення «Бережа» («ягновіра») В.Рубана. Цей неоязичницький проект є маловідомим; укладений він, по суті, в одну книгу, що написана в дусі етногенетичних пошуків українських інтелектуалів-патріотів кінця 1980-1990-х рр. Політичний ідеал у «Бережі» обігрується кілька разів: 1) у адаптованій формі фрагменту оповідання М.Горького «Старуха Изергиль» подається дихотомія «Влади і Ради» як двох протилежних способів організації суспільного ладу; 2) у проповіді «Про вождя, весі і храм» викладається бачення автором досконалої політії на «напівдемократичних засадах» [159, с. 28-29, 130-132]. Вона, на думку В.Рубана, має корпоративний устрій (автономними суспільними та економічними одиницями є села, що, в свою чергу, об'єднуються у «весі»). Державний апарат будується «знизу» шляхом виборів голів сіл, весей і, вочевидь, територіального представництва у «цивільному уряді». Функція інституту держави вбачається лише у захисті від «зовнішніх ворогів».

Нарешті, третій тип рідновірських поглядів на ідеальну політію сформувався вже у незалежній Україні на рубежі 1990-2000-х рр. під впливом частково проблем, з якими зіштовхнулися українці з початком суверенної державної розбудови, частково – ідей західноєвропейських «нових правих». Його репрезентують тексти ОРУ та раннього РВ СРВ (точніше ХК, про яке йшлося у попередньому розділі). Для цього типу характерна ствердження ієрархічності з «аристократією Духу» на чолі [111], відповідність прав виконанню громадянських обов'язків та суспільному внеску [106, с. 211; 169], піднесення ваги держави корпоративного типу [106, с. 143], мілітаризм [98, с. 363-366; 118]. В данину ОУН-івським традиціям Г.Лозко вживає щодо цього типу термін «націократія», доповнюючи його також поняттям «етнократії» [106, с. 151].

Отже, в ідеологічному просторі українських неоязичницьких проектів вимальовуються 3 основні типи політичних ідеалів, тісно пов'язані з історичними реаліями, в котрих вони сформувалися: *автократичний* (РУН-Віра), *демократичний*

(«Трипільське братство», «ягновіра» В.Рубана), *аристократичний* (ОРУ, раннє РВ СРВ). На відміну від російських [66, с. 107-108], в українських рідновірських текстах, як не дивно, практично не зустрічаються анархістські настрої. Можемо припустити, що це пов'язано з фетишизацією незалежної держави, етатизмом, характерним для українського національного руху з 1920-х рр., а для більшої його частини – і сьогодні.

5. *Стилі етнополітичного дискурсу українських неоязичників*

У попередньому пункті ми вже звертали увагу на співвідношення політичних ідеалів та національної ідеї, де визначили, що перші відображають необхідні умови для реалізації другої, вираженої у формі сукупності положень, котрі окреслювали б мотивуючу самість національної спільноти. Поняття «мотивуючої самості» тут можна співвіднести із тлумаченням національної ідеї як «моделі суспільного розвитку», котрого притримуються О.Дмитроца та М.Адамчук [43, с. 89-94].

Означимо головні аксіоматичні положення, від яких ми будемо відштовхуватись, аналізуючи спроби українських неоязичників у конструюванні свого варіанту національної ідеї: а) національна ідея конструюється особою або групою осіб і пропонується широкому загалу за допомогою різних інформаційних каналів; б) національна ідея, як правило, спрямована на вирішення актуальних історичних проблем, хоч для успішної своєї реалізації повинна припускати довготривалу «програму»; в) її положення можуть ґрунтуватися як на раціональних, так і на емоційно-вольових факторах впливу. В нашому розумінні поняття національної ідеї є наближеним до поняття «національного міфу», котре використовується і самими неоязичниками для позначення власної системи [113, с. 453-454]. Крім того, у варіантах національних ідей, що їх пропонують неоязичники, знаходять своє найбільш повне вираження *стилі* етнополітичного дискурсу кожної з течій. Відтак, ці стилі можна визначити, послідовно аналізуючи пропоновані «національні міфи».

Стосовно мети їхнього конструювання ми цілком погоджуємось із О.Кавікінім та І.Окорокової в тому, що вона укладається у намагання задовольнити пошук українців із акцентованою етнічністю у своєму окремішньому «ми» на фоні загальної кризи, котра охопила суспільство з 1990-х рр.

Джерелами для конструювання національної ідеї в українському неоязичницькому середовищі слугують модерні філософські течії та концепції: філософія життя (і Ф.Ніцше, котрого багато дослідників вважають предтечею європейського неоязичництва [41, с. 7], зокрема), традиціоналізм (Р.Генон, Ю.Евола), інтегральний націоналізм (Д.Донцов), «нові

праві» (А. де Бенуа, Г.Фай). В.Шаян сам зазначав, що «багато навчився від Гегеля і Гуссерля» [200, с. 19]. Це відрізняє українське неоязичництво від російського, корені якого дослідники знаходять у символізмі та, як не дивно, російській релігійній філософії [191, с. 156].

Розглянемо тепер конкретні приклади конструювання проектів національної ідеї українськими неоязичниками.

В якості першого з них, як і в інших випадках, візьмемо вчення В.Шаяна, що було сформовано здебільшого у період його післявоєнної еміграції та викладений у формі концептуальних статей у вже згадуваному збірнику «Віра предків наших». Якщо у релігійно-філософському плані дана концепція була досить рухомою (головні зміни відбулися після знайомства автора з «Велесовою книгою» у 1968 р. [14, с. 97]), то етнічні, політичні, соціальні аспекти в ній мало змінювались. Окресленим питанням присвячені статті «Джерело сили української культури», «Священний героїзм», «Основна сила творчості Шевченка». В них В.Шаян розвиває думку про втілення Духу Нації в окремих видатних постатях, «пророках», «провідниках», які розкривають через творчість найхарактерніші духовні риси українців, їхнє «призначення» як спільноти. Власне, історія для В.Шаяна – «це процес самоусвідомлення нацією своєї сутності; через усвідомлення себе самої в процесі історії нація здійснює своє призначення». Відштовхуючись від ідеї «світової місії України» В.Пачовського, В.Шаян вбачає український «прометеїзм і месіанізм» у ствердженні серед інших народів ідеалів боротьби за правду (причому, її він розуміє у метафізичному й абстрактному сенсі) та лицарської етики «священного героїзму». Пропагований месіанізм є досить експансіоністським, заснованим на дуалістичному світогляді (автор постійно звертається до міфу про боротьбу Індри та Врітри з «Рігведи»), однак не передбачає політичної агресії. Навпаки, національна ідея у формі просвітницького месіанізму на манер ідей «Кирило-Мефодіївського братства» цілком зрозуміла на фоні антиколоніального й антитоталітарного дискурсу середини ХХ ст.

Л.Силенко у своєму теологічно-історіософському творі «Мага Віра» викладає дещо іншу концепцію, спрямовану на національну та ідеологічну консолідацію українців. Релігійна складова мислиться в ній як засіб етнонаціональної самоідентифікації [193, с. 7] (одним із головних гасел рунвістів і сьогодні є: «Розумій Бога по-рідному!»). Образ «ворога» акцентується лише відносно конкретно-історичних обставин: візантійці за часів християнізації Русі, монголо-татари, Російська імперія, нарешті, сучасний твору СРСР. Ідеї експансіонізму у РУН-Вірі стосуються радше політичного визволення українських земель і поширення даного світоглядного проекту на всіх українців («українська духовна

революція») [172, с. 925]; а месіанізм закамуюфльований етногенетичними міфами: «Мага Віра» впевнено стверджує походження аріїв (індоевропейців) з території України, приналежність до скіфів Заратустри і Будди [172, с. 157-277]. Досить характерною є побудова етнічної генеалогії від мізинської культури до українців, хоча сучасні неоязичники обмежуються здебільшого трипільською.

Серед рідновірів діаспори був також вироблена ціннісна парадигма «рідна земля – рідна мова – рідна віра», котра, зрештою, зумовила в комплексі з іншими причинами ідеологічний занепад заокеанських неоязичників із появою можливості вільно втілювати неоязичницький проект у самій Україні. Разом з тим, дана парадигма стала аксіоматичною складовою конструктів національної ідеї неоязичників незалежної України [110, с. 405].

Декларуючи теологічно-філософську спадковість від вчення В.Шаяна, ідеологи ОРУ у кардинально відмінних соціально-економічних, геополітичних, культурних умовах змушені переосмислювати і проект національної ідеї основоположника своєї доктрини. Якщо В.Шаян і Л.Силенко засновували концепції здебільшого на своїх власних міркуваннях, то голова ОРУ Г.С.Лозко, як вже було нами зазначено активно використовує напрацювання європейських традиціоналістів, «нових правих», ідеї консервативної революції. Вектор етноцентричності в її концепції пересувається від просвітницького месіанізму (причому, саме поняття «месіанізму» набуває у її текстах різко негативного забарвлення [110, с. 172]) до етнонаціонального диференціалізму (як доктрини відособлення від гіперсоціальних структур і від стандартів і штампів політичної рефлексії, що цими структурами нав'язуються [152, с. 158]). Мета такого зсуву відкрито декларується самою авторкою [106, с. 7]: намагання зберегти етнічність та етнічну культуру (для неоязичників характерне примордіальне її розуміння) від наступу глобалізації та культурної уніфікації. Виданий авторкою у 2012 р. курс лекцій «Етностановознавство» можемо вважати досить цікавою спробою інтеграції варіанту національної ідеї, виробленої у межах очолюваної нею течії, у науково-академічний дискурс.

Основні положення, що були покладені у проект національної ідеї раннього РВ СРВ, описувались та характеризувались нами у попередньому пункті. До них можна додати, що необхідною умовою для реалізації цієї «програми» мислилась національна революція. Вже згаданий ідеологічний поворот даної течії у 2010 р., внаслідок якого від неї відходять ряд західноукраїнських громад і занепадає «Характерне козацтво», суттєво відобразився у сфері конструювання національної ідеї. На IX Вічі вогнищан обговорюється питання слов'янської генетичної єдності [84], а влітку 2012 р. дана релігійна течія власне і стала іменуватися «РВ Слов'янської Рідної Віри» (пор. із російським «Союзом славянских

общин Славянской Родной Веры»). Отже, стиль етнополітичного дискурсу РВ СРВ зсунувся до панславістського інтегралізму, що, втім, не виходить за межі реакції на глобалізаційні процеси.

Отже, основні стилі етнополітичного дискурсу українських рідновірів між 1950 і 2010 рр., що виражаються у різних варіантах національної ідеї, можна узагальнити в межах таких формулювань: 1) просвітницький месіанізм у межах антиколоніального і антитоталітарного дискурсу (В.Шаян); 2) змагання до політичного визволення України і національної консолідації (Л.Силенко); 3) етнонаціональний диференціалізм (ОРУ); 4) панславістський інтегралізм (РВ СРВ), що, як і попередній, акцентує увагу на протидії глобалізаційним процесам, відстоюванні етнічної самобутності.

Розділ VII

Неоязичництво і подолання етнокультурного «розриву» поколінь

1. Громадська діяльність рідновірів

Проекти національної ідеї мають яку-небудь історичну вагу, якщо втілені у той чи інший вид суспільної практики. Громадська діяльність є для українських неоязичників найбільш простим шляхом, щоб заявити про свою присутність в національному інформаційному просторі та легітимізувати її.

Ми не маємо змоги, на жаль, аналізувати громадську діяльність діаспорних неоязичницьких спільнот, до того ж це дещо виходить за межі нашої теми. Отже, окреслимо декілька громадських акцій, організованих рідновірами у незалежній Україні і які мають відношення до реалізації проектів національної ідеї.

Як вказувалось у попередньому розділі, РУН-Віра у своєму проекті акцентує увагу на консолідації українців шляхом плекання нової «національної еліти». У середині 1990-х років послідовники Л.Силенка в незалежній Україні створили Український культурно-благодійний фонд «РУНВіра», при якому почав видаватися щомісячний журнал «Громада». Керівники Фонду у 1998 р. розіслали певній кількості впливових українських громадських та культурних діячів пропозицію вступити до почесної ради «визначних, активних та розумних українців журналу «Громада», що створено... з метою формування в суспільстві елітної громадської думки» [44, с. 4]. Пропозицію підписали такі особистості, як Ю.Тимошенко, Л.Лук'яненко, І.Драч тощо. Це викликало критичний резонанс в українській пресі, зокрема серед заангажованих збоку православного християнства журналістів, що бажали знати: свідомо ті прийняли пропозицію чи за неуважністю (див. Дорошенко Ю. Як українці колесо винайшли // Україна молода. - №26 (1100). – 1999). Інформацію про подальші спроби РУН-Вірі консолідувати українську «національну еліту» нам, на жаль, віднайти не вдалося.

Так само в середині 1990-х років рідновірська громада, очолена Г.Лозко, у Відрадному мікрорайоні м. Києва організувала Центр української культури «Світовид», при якому у 1996 р. був відкритий Музей «Велесової книги». Його експозиція представляла різні видання цього твору та дослідження, що його стосувались, розповідала про історію «знахідки» дощечок. Через два роки музей був ліквідований Жовтневою районною Держадміністрацією [122]. Такі громадські ініціативи, як центр та музей, цілком відповідають етнополітичному проекту ОРУ, що полягає, нагадаємо, в акцентуації етнічної та національної самобутності з метою протистояння глобалізаційним процесам.

Ще одна громадська ініціатива ОРУ, на яку ми можемо звернути увагу, - це звернення його Релігійного центру (в особі Г.Лозко) 01.08.2007. до керівників держави з вимогою визнати «християнізацію Русі національною трагедією України-Русі» і запровадити 12 серпня день жалоби за «безвинно убієнними християнською церквою українськими волхвами та героями» [4, с. 342-343]. На це звернення відреагував Державний комітет у справах національностей та релігій, тактовно відхиливши вимогу, що порушувала б «міжконфесійне порозуміння» [4, с. 344].

Найбільш активна сфера позарелігійної діяльності РВ СРВ та «Характерного козацтва» як первинної ланки першого до 2010 р. – щорічна організація молодіжних військово-спортивних таборів, які почали проводитися із 2001 р. Назва та дислокація таборів неодноразово змінювалась: «Подільська січ», «Звичаєва січ», «Дністрянська січ», «Ратники», «Велика Сколотія», «Луки Сварожі» і, нарешті, «Перунів полк», час проведення якого обов'язково охоплював свято Перуна (20 липня, за неоязичницьким календарем). З 2010 р. «Перунів полк» декларується як «фестиваль слов'янських бойових мистецтв»; з 2015 р. він змінив свою назву на «Слов'янську доблесть» [116]. Організація ідеологічних та фізичних вишкোলів у форматі таборів цілком відповідало етнополітичним поглядам ХК і РВ СРВ (плекання нової аристократії) та підготовці до першого етапу реалізації проекту національної ідеї – революції (її тут потрібно розуміти як міфологічну мету, а не як підготовку до реального повстання).

Таким чином, громадська діяльність українських неоязичницьких спільнот була і є безпосередньо пов'язаною із реалізацією тих проектів національної ідеї, котрі були сконструйовані ними, і представляє собою спроби їхньої інтеграції в інформаційний простір України.

2. Стратегії саморепрезентації неоязичників в українському інформаційному просторі

а) Актуалізація етнічного у мистецтві неоязичницької субкультури. Незважаючи на те, що ще у вступі ми висловили сумнів у правильності зарахування РУН-Віри до українського неоязичництва ХХ – початку ХХІ ст., поетична творчість основоположника даної релігійної течії, Льва Силенка (1921-2008), безпосередньо передувє виникненню неоязичницької субкультури та мистецьким пошукам у цьому напрямку. Відома його поема «Гість із храму предків», або «Мага Врата», (1965-1969 рр.), окремі вірші на релігійну тематику, які набули популярності у 1990-х рр. на тлі поширення українських етногенетичних міфів і певним чином стимулювали останні: наприклад, автор

неодноразово згадує про «світлооких вершників», що з-над Дніпра перекочували до Індії і «створили там державу Кіш»; стверджує, що пеласги – «вихідці з Трипілля», і виводить даний етнонім від санскритського «пила» тощо [171, с. 12, 98].

На особливому місці знаходиться творчість письменника І.І.Білика (1930-2012), яка також передує неоязичницькій субкультури і справила на неї значний вплив. Йдеться, передовсім, про романи «Меч Арея» (1972 р.) та «Похорон богів» (1986 р.), які достатньо близькі по духу неоязичницькій міфології (в них, наприклад, згадуються «косаки-русини» під V ст.н.е. [16, с. 26-27], «Хоре [Хорс] як потаємне ймення Дажбога-Сонця» [17, с. 169] тощо). Легенда про «меч Арея», втілена у пісні В.І.Лютото, стала неофіційним гімном цього руху в Україні.

На початку ХХІ ст. літературний бік субкультури, що розглядається, представлений, в основному, поетами (на відміну від Росії, де є також неоязичницькі прозаїки): Даном Берестом, Яруном Мотронюком, вже згаданим Василем Лютим, Богумиром Миколаївом. Перший видав кілька поетичних збірок: «Заповіт мовчання» (2000 р.), «Пращурова легенда» (2002 р.) [75], другий – збірку «Струмені серця» (2009 р.); третій і четвертий є виконавцями своїх творів, які були видані коштом рідновірських течій на компакт-дисках «Просинайся, наш великий Боже!» (2004 р.) і «Щит Перуна» (2005 р.).

Сферою української неоязичницької субкультури, яка виходить далеко за межі Інтернету є музика. Музичною пропагандою рідновірських ідей, особливо сприйнятливою для молодіжної аудиторії, в Україні займаються такі прибічники напрямку pagan-metal і рок-гурти, як «Drudkh», «Dub Buk», «Kroda» «Natural spirit» «Nokturnal mortum», «Вогнесміх», «Говерла», «Перунів цвіт» «Реанімація», «Сварга», «Тінь сонця» і «Чур». Окрему групу складають також гурти, які належать до субкультури скінхедів і займаються більше пропагандою націонал-соціалістичних поглядів, про що можна судити з текстів їхніх пісень та інтерв'ю учасників [5]: «Русич», «Сейтар», «Сокира Перуна», «Чиста криниця». Неоязичницькі позиції останніх зумовлені протиставленням себе інтернаціональним «світовим релігіям», нібито пов'язаним із традиційними персонажами «теорії заволодіння», а також можливістю сумістити релігійну та національну ідентичність.

Молодь і є тією віковою (а до певної міри і соціальною) категорією, до якої спрямований цей напрям саморепрезентації неоязичників. Музиканти самі відзначають відносно велику кількість молоді публіки на концертах і поступове зростання кількості шанувальників. У Харкові близько до зимового сонцестояння вже понад 10 років проходить фестиваль неоязичницької музики «Коловорот», а у першому кварталі 2014 р. в Одесі заплановано два концерти прорідновірських гуртів – «Реанімації» [153] та «Тіні

Сонця» [2], причому афіші та назви обох містять виразно язичницьке смислове навантаження.

Серед українських живописців, у творчості яких виразно проглядають неоязичницькі мотиви, можна віднести Віктора (Сонцеслава) Крижанівського, автора збірок «У просвітленому колі» (2005 р.), «Миттєвості» (2006 р.), «Осяяння» (2008 р.), «Світло пращурів наших» (2010 р.). Окрім картин на тематику етногенетичних міфів («Вівтар грядущої ери», «Трипільське диво»), творчий доробок художника складає серія образів язичницьких богів, які використовуються рідновірами у їхніх ритуальних практиках.

Безпосередньо релігійного значення набувають для рідновірів вироби майстрів з дерева і металу: передовсім, це кумири, або ідоли (за неоязичницькою термінологією – чури, капі [196, с. 381]), обереги, інші предмети культового призначення. Всі чотири основні українські течії неоязичників – «Об'єднання рідновірів України», «Родове вогнище рідної православної віри», «Руське православне коло», «Великий вогонь» - вже не перший рік будують місця для богослужінь у різних регіонах країни. Самі рідновіри зазначають, що особливо ціняться різьбярі з третьої течії, А. Толпекін і В. Литвинов. Останньому, зокрема, належить комплекс неоязичницьких капищ на о. Хортиця. Кумир Перуна, встановлений у 2009 р. спільними зусиллями рідновірів на Андріївській горі, був спроектований і виготовлений М. Оцуном і О. Альошкіним [38, с. 2]. Окрім того, в окремих громадах існують свої непрофесійні майстри, що забезпечують потреби у релігійному обладнанні.

Розглянувши основні мистецькі аспекти субкультури українського неоязичництва, можемо зробити висновок, що їхній розвиток знаходиться ще на початковому етапі, проте дозволив виявити деяких знакових (в рамках самого рідновірського руху) особистостей. Окрім того, субкультура поступово виробляє свій художній стиль, що поєднує елементи етнічної культури з новітніми ідеологічними змістами та проблемами (екологічними, демографічними, етнічними, про що йтиметься також далі).

Мистецтво є для представників неоязичницького руху одним із засобів поширення своїх ідей, пошуку і залучення нових зацікавлених у давній релігії слов'ян та її сучасній інтерпретації осіб. Однак для етнологіста воно цікаве у контексті його зв'язку із поняттями етнічного, етнічної та національної ідентичності. Зокрема, у цьому пункті ми спробуємо проаналізувати тенденцію до актуалізації етнічного в українському неоязичницькому мистецтві.

Користуючись структурно-функціональною методологією, під актуалізацією етнічного тут ми розуміємо звернення до соціального запасу знання, що ідентифікується (самим соціумом) як пов'язане з певною етнічною спільнотою, з метою зміщення

соціальних ролей у індивіда на користь етнічної («я – представник певної етноспільноти»). Функцією актуалізації етнічного в даному випадку може виступати привертання уваги до етнічних, національних і *релігійних* проблем та намагання (збоку дієвого суб'єкта – митця або творчого колективу) вирішити їх.

Подібна актуалізація у неоязичницькому мистецтві України здійснюється у кількох напрямках – залежно від того, маркером якої етнічної спільноти позначене знання, що до нього звертаються, і наскільки цей маркер є акцентованим.

У такий спосіб можна виділити *панславістський* напрямок актуалізації, який характеризується ствердженням «єдиної культурної традиції» слов'ян, «спільності історичного минулого» (передовсім, згадується Київська Русь дохристиянського періоду), необхідності нового об'єднання слов'ян у політичному чи культурному сенсі). Яскравим прикладом цього напрямку може слугувати творчість гурту «Реанімація» [154]. Такі самі позиції в інтерв'ю 2007 р. займав фронтмен гурту «Чур» Є.Кучеров (<http://www.metallibrary.ru/articles/interviews/115.html>).

Напрямок *панславістський із українським акцентом* підтримує і продовжує ті ж самі ідеї, стверджуючи при цьому пріоритет все-таки української культури: Межамир (Богумир) Миколаїв у своїх піснях неодноразово звертається до ідеї загальнослов'янського ренесансу, центром якого, однак, мають виступити українські землі.

Потрібно зазначити, втім, що можна простежити певну динаміку у цих двох позиціях за останні роки. У зв'язку з подіями, які почалися у 2013-2014 рр., виконавці більшості із зазначених неоязичницьких гуртів висловили підтримку якщо не Майдану, то принаймні українській позиції в міжнародному конфлікті. Б.Миколаїв, втім, відповідно до вже неодноразово згаданої загальної тенденції в РВ СРВ, навпаки, перейшов на виразно панславістські позиції.

Нарешті, третій напрямок можна окреслити як «*великоукраїнський*»: для нього є характерним сильний акцент на маркерах української етнічності, наслідування тематики етногенетичних міфів кінця ХХ ст., зокрема, ідеї витоків української культури у Трипільлі, «великодержавності» українців за часів Київської Русі та Козацької доби тощо. Представниками даного напрямку є згадані Дан Берест [26] та Віктор Крижанівський, картини якого, окрім релігійного змісту, часто несуть і етнічний/національний. Виразником даного напрямку є також і пісня «Меч Арея», яка проголошує спадковість України від міфічної Аратти, окреслює типових для напрямку героїв (Гатило з роману І.Білика, історичний князь Святослав), звертається безпосередньо до слухача («...і зараз він [меч] в твоїй руці»).

Під способами актуалізації етнічного ми розуміємо те, яким чином відбувається звернення до відповідного соціального запасу знання. Спробуємо виділити також три основні способи, якими, втім, користується кожний з перерахованих напрямів у рівній мірі.

По-перше, це використання елементів етнічної культури: учасники музичних колективів під час виступів часто мають на собі елементи традиційного вбрання (наприклад, вишиті сорочки); ряд гуртів намагається стилізувати спів під народний («Natural spirit», «Перунів цвіт», «Чур»), включає до тексту пісень фольклорні вставки або виконує оброблені народні пісні; неоязичницькі різьбярі зазвичай наносять на свої вироби (в тому числі культового призначення) традиційні для народного різьбярства візерунки.

По-друге, розповсюдженням у мистецтві неоязичницької субкультури є використання етнічних (чи етнізованих – тих, яким «нав'язаний» етнічний характер) знаків та символів. Даний спосіб найбільше сприяє акцентуації маркера певної етнічної спільноти, тому розглянемо приклади за трьома напрямками: панславістському властивий образ трьох богатирів, символізація історичних і міфічних подій дохристиянської Русі (походи Олега на Константинополь тощо); другому і третьому напрямку властиві образи козаків (зокрема, використання образу козака Мамая); виключно «великоукраїнському» – апелювання до національно-визвольних змагань середини XVII і першої половини XX ст., цитування творів українських класиків (Т.Шевченка, І.Франка, М.Рильського). Такі знаки і символи включаються у неоязичницький контекст і створюють видимість зв'язку між етнічністю і даним віросповіданням.

По-третє, на основі згаданого вище типу символів неоязичницькі митці синтезують власні ідеологічні концепти. Найбільш поширений з них – уявлення про «золотий вік» дохристиянської Русі (чи України-Русі) та про поступ неоязичницького руху як «світанок, зорю» (музичні альбоми «Рассвет» і «Світанок Сварожий», картина «Вівтар грядущої ери» В.Крижанівського тощо). У зв'язку з цим побутує також концепт неперервності етнічної традиції між цими двома епохами, втілений, наприклад, у пісні «Заговір» гурту «Чур»: міжпоколінна передача народного замовляння від давньоруського богатиря до бойового командира новітніх часів. Окрім того, прибічники націоналістичних настроїв у неоязичницькому русі стверджують концепт «боротьби із хозарами», в якому десигнат «хозари» може означати різні історичні та міфічні явища (від кочового народу до алегорії християнства як «чужоземної, нав'язаної релігії»), нібито антагоністичні слов'янам, русичам, українцям [102; 123; 170].

Проаналізувавши основні аспекти мистецтва української неоязичницької субкультури, можемо підсумувати, що актуалізація етнічного в них здійснюється у трьох напрямках: панславістському, панславістському із українським акцентом та «великоукраїнському»; для всіх напрямків є характерним використання таких способів актуалізації, як використання елементів етнічної культури, використання етнічних або етнізованих знаків і символів, синтез власних ідеологічних концептів на основі даних символів. Специфіка актуалізації етнічного у даній субкультурі безпосередньо пов'язана із специфікою розвитку самого неоязичницького руху в Україні.

б) Інші стратегії саморепрезентації. У попередніх розділах ми згадували про необхідність розуміння того, що українські неоязичники вміють не тільки видобувати інформацію з цілком адекватних історичних джерел, але й поширювати її, вживлювати певні кліше і власні конструкти. Абсолютно невивченою залишається міра присутності в українському інформаційному просторі неоязичницької за походженням інформації, ідей та кліше. У даному пункті плану ми спробуємо за наявним колом джерел (здебільшого експериментальних за своїм характером) *окреслити неоязичницьку присутність у різних сферах інформаційного простору*, відкритого й відвідуваного громадянами України. Однак варто зауважити, що, по-перше, ми не маємо змоги окреслити історичні трансформації даної присутності, хоча і спробуємо простежити її динаміку за останні п'ять років (2008-2013 рр.); по-друге, неможливо дізнатися міру сприйнятої та інтерналізованої інформації довільними реципієнтами, однак спробі дослідити перспективи такої інтерналізації (без прив'язки до конкретних джерел інформації) буде присвячений наступний пункт плану.

Почнемо з дослідження, яке ми здійснили на базі книжкових магазинів м. Одеси у січні-лютому 2014 р. (див. додаток 11). Метою дослідження було виявити, яка неоязичницька чи «навоконеоязичницька» література присутня на їхніх полицях і в якій кількісній мірі (буквально: у скількох магазинах вона є і який її асортимент). Для дослідження було обрано 39 книжкових магазини у різних районах міста (більше $\frac{3}{4}$ книгарень населеного пункту загалом). Вся сукупність літератури, дотична до неоязичницьких мотивів була поділена нами на 4 умовних групи (твори українських та неукраїнських неоязичників, твори навролязичницьких «побічних течій» і навролязичницька белетристика). Література хоча б однієї з цих категорій виявилась присутня у 31 магазині (у 8 не спостерігалась). Найбільш поширеними очікувано виявилась література III та IV категорії: твори О. Асова (О. Барашкова), В. Мегре, «Слов'яно-арійські веди» старовірів-інглінгів; белетристичні твори Ю. Канигіна, О.

Буровського, М. Савінова, Л. Прозорова тощо. Твори провідників українського рідновірства були знайдені у 7 книгарнях, російського – у 8. Достатньо велика кількість примірників даної літератури (усіх категорій) оздоблена легко впізнаваною *символікою* (наприклад, червоним «коловоротом»), що в буквальному сенсі семіотизує дані сегменти інформаційного простору, подібно до тактики «брендизації», поширеної в маркетингу. У цьому ракурсі дослідження вбачаємо перспективним проведення повторного моніторингу через 1-2 роки, а також аналіз того, наскільки ці книжки продаються (наскільки вони «популярні»).

Сприятливим ґрунтом для саморепрезентації рідновірів є популярна в наш час фестивальна культура, зокрема численні «етнофестивалі». Назви таких із них, як «Світовид» (фольклорний фестиваль у м. Переяслав-Хмельницький), «Трипільське коло» (м. Ржищів), вже містять в собі потужний потенціал неоязичницьких впливів. Серед неоязичницьких течій організацією власних фестивалів займається РВ СРВ, - це «Купальський вінок» (проводився у 2008-2012 рр.), «Перунів полк» (зі щорічного військово-спортивного табору перетворився на фестиваль у 2009 р.), «Золотий вік» (проводився 2011 р.), «Сва-Слава» (проводиться щорічно з 2005 р.). Неоязичницька присутність на «етнофестивалях», по-перше, підтверджує їхні претензії на практичну реконструкцію саме етнографічної селянської культури, а по-друге, встановлює асоціативні зв'язки між неоязичницькими концептами і етнічною культурою, що її намагаються оживити на подібних заходах.

В останні роки значно позжавилось висвітлення діяльності рідновірського руху в українських ЗМІ, причому у найпопулярніших – центральних телеканалах та Інтернет-виданнях. Найбільше це торкається телеканалів «1+1» та «СТБ», частково ТРК «Україна» (проект «Портрет нації») «К-1» (фільм «Арійський стандарт»). Зокрема, у форматі новин на першому з них фігурували повідомлення про «духовний центр» РВ СРВ у с. Раштівці (29.08.2008), святкування Купайла ОРУ (24.06.2010), встановлення кумира Перуна на Старокиївській горі поблизу Національного музею історії України (обидва рази – 24.08.2010 і 20.07.2013), а також демонтаж другого із них (21.07.2013). Взимку 2013-2014 рр. увага українського суспільства була прикута до подій на Майдані Незалежності в м. Київ. Рідновіри-прихильники ОРУ майже щодня проводили свої обряди в районі наметового містечка, а згодом і вул. Грушевського [24; 48], тож мали змогу задекларувати свою присутність в буквальному сенсі. Сюди ж відноситься проязичницький імідж добровольчого полку «Азов», який бере участь в АТО [125]. У травня 2015 р. жрець миколаївської громади «Білий Хорт» провів офіційний рідновірський обряд для бійців

даного батальйону [64]. Потрібно зазначити, що проблеми, пов'язані зі сприйняттям рідновірського руху в ЗМІ у загальних обрисах вивчалися І.Г.Окороковою [133].

Цікаві приклади можна побачити у навчальній та довідниковій літературі. Зокрема, вже згаданий підручник з української етнології авторства Б.Савчука не тільки називає «українське» язичництво «найбільш гармонійним релігійним світобаченням», але й запозичує з рідновірської літератури історіософську періодизацію та етимологію слово «православ'я» (!) [166, с. 466, 479]. Довідникове видання «Українська міфологія», складене В.Войтовичем, містить не тільки опис неоязичницьких за походженням [208] понять Прази, Яви та Нави, але й зображення давньослов'янських богів, оздоблені рідновірськими уявленнями, а також посилання на твори В.Шаяна як на джерело [30, с. 325, 393, 613, 615]. Нарешті, суто рідновірськими за походженням символами й концептами рясніють два підручника з української літератури для 5 класу, видані у 2013 р. В одному з них можна побачити витяги з неоязичницьких молитов й картину В.Крижанівського «Сварог» [3, с. 11]; в іншому – багато картин В.Королькова й Б.Ольшанського, присвячених окремим слов'янським богам, тексти із компіляції (?) І.Р.Кіреєвського [71], а також червоний «коловорот», один із провідних символів рідновірського руху [77, с. 15-18].

Неоязичницьку присутність в українському інформаційному просторі репрезентує також і культура тіла українських рідновірів, яка досі не ставала предметом наукового аналізу. Приклади татуювань вкупі із зачісками та одягом, що стають конотатами релігійно-ідеологічної приналежності, наведені у додатку 12. Також у ньому представлені зразки «вуличної» семіотики: графіті й сучасні різновиди пропаганди використовуються неоязичниками для означення власної присутності.

З усіх наведених вище прикладів можемо констатувати, що рідновірський рух в Україні більше, ніж за 20 років спромігся утворити власну субкультуру. Попри те, що кількісна присутність даного руху в українському інформаційному просторі є мізерною, чітко спостерігається тенденція до розширення, залучення відносно нових засобів саморепрезентації (культура тіла, «вулична» пропаганда, освоєння електронних пошукових мереж). Найкраще українські неоязичники представлені у мережі Інтернет, що є в тому числі наслідком їхнього переважно міського поширення. Разом з тим, присутність неоязичницьких концептів у довідникових та навчальних (як для середньої, так і для вищої школи) виданнях нашо́вхує на думку про необхідність сприйняття даного руху в якості достатньо серйозного фактору сучасного етнокультурного дискурсу в Україні.

3. Перспективи інтеріоризації українським соціумом неоязичницьких етнокультурних моделей

У цьому підрозділі досить стисло ми спробуємо окреслити, наскільки це взагалі можливо, чи сприймає і як сприймає український соціум неоязичницькі практики і концепти. Безумовно, роздуми такого плану є експериментальними, а результати не можуть задовольнити суворого академічного аналізу. Втім, в умовах категоричної нерозробленості даної теми вважаємо такі перші кроки допустимими.

Перш за все, потрібно зауважити, що представники українського соціуму – як неоязичники (донори концептів), так і оточуючі громадяни (їхні реципієнти) – є людьми, відірваними від традиційної культури етносу, соціальний і культурний досвід яких не несе відповідної вербальної та невербальної спадщини, котра транслювалася сільською культурою впродовж століть. Не маючи спеціальних теоретичних знань у цій сфері, лівова доля неоязичників сприймають власні практики як традиційні, хоча лідери рідновірського руху подеколи й декларують відмінність сучасного язичництва від автентичної дохристиянської віри [110, с. 411-413].

Що стосується інших представників українського соціуму, то для аналізу їхніх уявлень ми провели анкетування (див. додаток 13), відбір респондентів при якому здійснювався з великою долею випадковості: нам не повинно було бути відомо, чи знає респондент про існування неоязичництва як явища. Таким чином було опитано 31 людину у 8 містах України та м. Рибниця ПМР віком загалом від 17 до 40 років (вікова група 18-25 років переважає) з приблизно рівним співвідношенням статей. Більше половини опитаних – студенти; усі опитані користуються мережею Інтернет.

Дві третини опитаних відповіли, що знають про існування неоязичників, хоча ступінь інформованості й самі уявлення про них різняться: від «щось про них чула» до «маю серед них знайомих». Цікавою особливістю є уявлення про сучасних язичників як про відлюдників, що живуть «десь у лісах / високо в Карпатах, відмовившись від благ цивілізації», що спостерігається у трьох випадках. Більшість опитаних, які розкрили свою ствердну відповідь, також вважають практики неоязичників *традиційними*, фактично тотожними «звичаям предків». Лише один опитаний вказав на «традиційність і псевдотрадиційність» практик і ще двоє – на «сектантський характер» рідновірства.

Разом з тим, 1) 25 опитаних знають про «Велесову книгу»; 2) більше половини вважає, що «раніше люди жили в гармонії з природою» (датування цього «раніше» різняться: від палеоліту до «90-х років XX ст.»); 3) менше половини вважає, що «раніше люди були більш моральними» (частина подає роздуми стосовно того, що «і раніше, і

сьогодні є люди як моральні, так і аморальні», «моральні цінності просто сильно змінилися»); 4) 25 (увага: більше, ніж знають про існування рідноврів) опитаних вважають «традиційними слов'янськими символами» стилізовані свастики і «коловорот», суто рідновірський витвір, зокрема; 5) половина опитаних в якості «традиційного слов'янського одягу» назвала варіанти, вельми далекі від дійсно традиційного, зате рясно оздоблені неоязичницькою символікою або ті, що «просуваються» деякими неоязичниками в якості автентики.

Незважаючи на мізерну репрезентативність вибірки, можемо зробити деякі висновки з дослідження: найлегше український соціум засвоює концепти неоязичницької символіки, в тому числі й «коду» одягу, тим більше, що актуальний життєвий досвід не завжди дозволяє мати знання про реально автентичний одяг українців та слов'ян взагалі. Ми можемо стверджувати, що в цьому напрямку концепти українських неоязичників і впливають на уявлення загалу про традиційну культуру. Крім того, складні соціальні, економічні, культурні умови початку XXI ст. створюють у молодшій частини населення стійке уявлення про те, що «раніше було краще», відтак тягне за собою цікавість до минувшини (що може виражатися як у трансляції радянських міфів, так і у зверненні до архаїчних та неоархаїчних концептів). Чи будуть рідновірські концепти затребувані соціумом для розв'язання кризи на рівні індивідуальної свідомості, - питання відкрите, але ствердна відповідь на нього все ж вимальовується: по-перше, через поширення самого явища неоязичництва, по-друге, через розташування «світлого минулого», сповненого гармонії та моралі, свідомістю, що переживає кризу, в рамках домодерного або ж і дохристиянського відтинку історії. Чи вважає сама ця свідомість можливим подолання «розриву» і чи прагне вона його, - ось ще одне питання, яке вже підіймається деякими філософами [203].

Післямова

Розглянувши низку сюжетів, пов'язаних із явищем українського неоязичництва, ще раз нагадаємо висновки, якими ми підводили підсумок кожному з них.

Неоязичництво сьогодні є об'єктом пильної уваги збоку науковців різних гуманітарних дисциплін (передовсім релігієзнавців, соціологів, культурних антропологів та етнологів). Більш ніж за два десятиліття на пострадянському просторі сформувалась власна історіографія, присвячена неоязичництву. У цьому корпусі дослідницьких текстів можна знайти як спільні моменти, так і неминучі розбіжності, що бувають викликані й аксіоматичними підставами досліджень, й суб'єктивною оцінкою самих науковців. Аналізуючи українську, російську та білоруську історіографію неоязичництва, ми нарахували 7 концепцій даного явища: «парадигма свідомості культурно-цивілізаційного суб'єкта XX ст.» (О.Гуцуляк); складова «етнорелігійного ренесансу» (Г.Лозко); феномен націоналістичного дискурсу (В.Шнірельман, Б.Фаліков); окрема субкультура із релігійними та квазірелігійними рисами (О.В.Гайдуков); спроба конструювання нових проектів на базі вже існуючих етнічних ідентичностей (О.Кавикін); різновид *indigenous religions* (Р.Шиженський); «етносимулякр» (О.Дугін).

Серед найважливіших методологічних помилок, які трапляються під час наукового препарування східнослов'янського неоязичництва, на наш погляд, можна виділити такі: недооцінка здатності неоязичників/рідновірів вживлювати свої концепти у загальний інформаційний простір суспільства, користуючись як Інтернетом, так і іншими комунікативними мережами (ЗМІ, освітнє середовище); оцінка неоязичництва як чогось однорідного в той час, як насправді воно може приймати зовсім різні форми, що переслідують різні цілі (хоча так само невиправданим є цинічний вислів «скільки родноверов – стільки родноверий»); зведення всього неоязичницького руху до «конструктів міської інтелігенції», що зумовлене радше академічною кон'юнктурою, ніж прискіпливістю наукового аналізу (натомість набагато успішнішим, на наш погляд, міг би бути суто феноменологічний аналіз рідновірських «життєвих світів»).

Коли на неоязичництво падає погляд етнографа, він зупиняється передовсім на спробах рідновірів (ре)конструювати форми традиційної етнічної культури. Справа ця мотивована уявленням (яке підтримують і розповсюджують багато професійних дослідників і просто «любителів старожитностей») про те, що саме в народній культурі найповніше збереглися язичницький світогляд і практики дохристиянського походження. Оминаючи питання про істинність цього уявлення, ми зосередились на (суб)культурі самих неоязичників. Одразу постає питання про джерела, якими користуються рідновіри у

цій справі, адже більшість із них не є професійними етнографами чи фольклористами, а носіями етнічної культури вони є в тій самій мірі, що й всі інші українські громадяни. Шляхом спостережень, інтерв'ювання, текстологічного аналізу ми виокремили 3 групи таких джерел:

1) Етнографічні тексти у широкому значенні цього слова. Вони дають неоязичникам багату поживу, особливо в такій значимій для них царині, як календарна обрядовість. Справді, свята річного кола часто стають основним змістом діяльності рідновірських громад, засобом інтеграції однодумців і залучення нових людей. У реконструкції календарних обрядів, що її провадять неоязичники, можна помітити певні закономірності: свята, які довше зберігалися у «живій» культурі села і краще вивчалися дослідниками, більш повно зберігають свою структуру у неоязичницькій обрядовості (зокрема, це свята Купайла і Доли/Калити, частково – Різдво і Великдень). Рідновіри, встановлюючи «відповідність» між давніми богами і святими народного християнства, визначають дні їхнього вшанування (у багатьох випадках наслідуючи двовірські «святці»). Більшість таких свят окремих богів характеризуються багатством формальних зв'язків із традиційною культурою, однак перенесені формальні елементи включаються у переосмислені контексти обрядів, новоутворені структури. Обрядовість життєвого циклу (родильна, весільна, поховальна) розроблена неоязичниками значно гірше передовсім через свій нерегулярний характер. Тим не менше, певні напрацювання існують і тут, і та сама етнографія дає рідновірам не менше матеріалу, ніж у випадку з календарною обрядовістю.

2) Успадковані етнічні практики. Дана група джерел проаналізована нами, хай навіть поверхово, чи не вперше: зазвичай дослідники не приділяють уваги тому, що саме у практиках неоязичників може бути дійсно *традиційним* у повному сенсі. Звичайно, доля цієї групи з-поміж інших джерел (ре)конструкції є найменшою, однак вона присутня і іноді навіть слугує для додаткової легітимації рідновірських практик.

3) Альтернативні тексти й принципи, завдяки яким відбувається неоязичницьке «винайдення традиції»: «Велесова книга»; наративи міфічної успадкованості знань чи досвіду; обрядові універсалії, наявні у різних культурах світу (передовсім, індоєвропейських). Дана група джерел найактивніше застосовується при розробці літургічних регулярних практик рідновірів.

Окресливши джерела неоязичницьких практик, ми звернулися також до ідентичності рідновірів, запропонувавши вважати її *етнорелігійною*, в якій ототожнюються релігійна та етнічна/національна ідентичності. Це ні в якому разі не варто плутати з *етноконфесійністю*, оскільки це явище має свої критерії. Етнічна складова рідновірської

ідентичності у багатьох випадках є виразною, сильно акцентованою («максимальною»). Внаслідок цього опозиція категорій «Ми»-«Вони» для українських неоязичників є актуальною складовою світогляду. Їхнє ставлення до представників інших етносів та націй є різноманітним, часто заснованим на індивідуальних факторах. У конфесійних текстах відчувається, втім, вплив історичних, політичних, міфологічних факторів. Етностереотипи, переважно по відношенню до євреїв та росіян, продовжують відігравати певну роль у низці варіантів рідновірської ідентичності. Яскраво відмінні ознаки фенотипу сприяють віднесенню до сфери «чужих», а мовнокультурна близькість (простежується передовсім на прикладі слов`ян) – до сфери «своїх».

Українські неоязичники мають досить тривалий досвід співпраці з націоналістичними рухами та організаціями, однак цей досвід не зумовлює того агресивного й шовіністичного образу, в якому намагаються представити рідновірство деякі російські дослідники (передовсім, В.Шнірельман, В.Прибиловський, Л.Клейн). В умовах «постколоніальної» (або «антиколоніальної») свідомості, яка досі лишається поширеною в Україні, співпраця між націоналістами та неоязичниками є цілком природною.

Розвиваючи тему, ми спробували також з`ясувати політичні ідеали основних рідновірських течій України: такими виявились *автократичний* (РУН-Віра), *демократичний* («Трипільське братство», «ягновіра» В.Рубана), *аристократичний* (ОРУ, раннє РВ СРВ). Чи втілюються ці ідеали на практиці і, якщо так, то в яких формах, – дослідження цього питання видається нам поки що проблематичним.

Окрім політичних ідеалів, можна окреслити також і основні стилі етнополітичного дискурсу українських рідновірів між 1950 і 2010 рр., що виражаються у різних варіантах національної ідеї: 1) просвітницький месіанізм у межах антиколоніального і антитоталітарного дискурсу (В.Шаян); 2) змагання до політичного визволення України і національної консолідації (Л.Силенко); 3) етнонаціональний диференціалізм (ОРУ); 4) панславістський інтегралізм (РВ СРВ), що, як і попередній, акцентує увагу на протидії глобалізаційним процесам, відстоюванні етнічної самобутності.

Позаобрядова діяльність українських рідновірів зосереджена передовсім на саморепрезентації у загальному інформаційному просторі суспільства. Це може виражатися як у конкретній громадській діяльності (охорона культурних і природних пам`яток, публічні дебати на актуальні історичні теми), субкультурному мистецтві (провідне місце у якому займає музика, популярна навіть серед молоді, не залученої безпосередньо до неоязичницького руху), так і наданні власному тілу певних символічних конотацій (татування, одяг, прикраси та інші аксесуари).

Вартим уваги, на наш погляд, є символічне опанування простору неоязичниками: ми виявили рідновірську літературу у понад $\frac{3}{4}$ книгарень Одеси (що, на наш погляд, може бути репрезентативним показником і для інших крупних міст України), причому, вона часто оздоблена легко впізнаваними символами («коловоротами», «рунами»), котрі можуть утверджувати асоціативний зв'язок певного літературного сегменту із неоязичництвом. Не слід нехтувати і тим фактом, що увага ЗМІ до рідновірів починаючи з 2008-2009 рр. значно виросла. Мається на увазі як безпосереднє (хоча й спорадичне) висвітлення діяльності неоязичників центральними українськими телеканалами, так і наявність у телеконтенті деяких концептів неоязичницького походження (зокрема, у таких відомих телефільмах, як «Портрет нації» та «Арійський стандарт»). Схожі концепти можна виявити також і в навчальній літературі, рекомендованій для середніх та вищих навчальних закладів, не кажучи вже про вивчення «Велесової книги» в якості зразку «давньої української літератури», яке було певний час присутнє у державній шкільній програмі. Нарешті, неоязичники *помітні* серед учасників Майдану 2013-2014 рр. (в тому числі вони є й серед «Небесної сотні») і АТО (причому, з обох боків фронту), - це наводить на міркування, що слід бути вкрай обережним, прогножуючи майбутнє українського рідновірського руху.

Зважаючи на основний зміст діяльності українських неоязичників, як ми окреслили його в цій роботі, глобальне значення цього явища, поки недоступне належному аналізу, може полягати у «наведенні мостів» між сучасним етнокультурним станом українського суспільства і традиційною етнічною культурою, зв'язок між якими було серйозно понівечено, а в деяких сегментах навіть розірвано впродовж бурхливого ХХ століття. Довільне анкетування мешканців різних міст і містечок України та ПМР (31 людина з 9 міст – вибірка ніяка, але ми мали за мету лише «перевірити ґрунт») засвідчило, що український соціум здатен сприймати і адаптувати неоязичницькі концепти, передовсім пов'язані з нормативною сферою та уявленнями про традиційну культуру.

Отже, українське рідновірство є складним концептуальним комплексом у просторі проблематиці етнокультурної традиції та її «розриву», котрий залучає різнопланову джерельну базу для «перекриття», надолуження останнього, виявляє власну затребуваність у суспільній свідомості і навпаки – впливає на неї, пропонує їй свої концепти розуміння минулого, теперішнього й майбутнього.

Література

1. 1-й Спас (Маковий) / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/8p1.htm>
2. 12.04. «Тінь Сонця» в N.A.S.H. Underground / Вконтакте.ру // http://vk.com/ts_odesa_12_04
3. Авраменко О.М. Українська література: підручник для 5 класу загальноосвіт. навч. закладів. – К., 2013.
4. Антологія християнства / За заг. ред. Г.С.Лозко. – К., 2009.
5. Арсеній Білодуб: «Наша воля таки вирветься назовні!» // Персонал Плюс. – К., 2006. – № 49 (200).
6. Асеев О.В. Язычество в современной России: социальный и политический аспекты: Автореферат дис. канд. философ. наук: 09.00.06 / РАГС при Президенте РФ. – М., 1999.
7. Афанасьев М.Н. Типология идеологий. Правая идея // Общественные науки и современность. – 2011. – № 4.
8. Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних пошуках українців // Релігія – Світ – Україна / За ред. А.Колодного, Л.Филипович. – К., 2011.
9. Базик Д. Неоязичництво сучасних релігійних шуканнях українців // http://www.aratta-ukraine.com/text_ua.php?id=2334
10. Базик Д. Українське рідновірство та неоязичництво: проблеми диференціації та самоідентифікації // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України / За ред. Л.Филипович. – К., 2009.
11. Байбурын А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов – СПб., 1993.
12. Баранова О.Г. Ильин день / Российский этнографический музей // <http://www.ethnomuseum.ru/ilin-den>
13. Беднарчик Т.Р. Український рідновірський релігійний рух у діаспорі ХХ століття: Автореферат дис. канд. філософ. наук: 09.00.11 / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.Сковороди НАНУ. – К., 2007.
14. Беднарчик Т.Р. Формування основ рідновірської релігійної ідеології Володимира Шаяна // Українське релігієзнавство. – К., 2003. – № 27-28.
15. Бенуа А. Как можно быть язычником. – М.: Русская правда, 2006. – 240 с.
16. Білик І.І. Меч Арея. – К.: Веселка, Такі справи, 2003.
17. Білик І.І. Похорон богів. – К.: А.С.К., 2005.
18. Босий О.Г. Священне ремесло Мокоші. Традиційна жіноча ритуальна символіка українців. – Вінниця: ФОП Рогальська І.О., 2011.

19. Васильев М. Неоязычество на постсоветском пространстве // http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/heathenism/neo-heathenism
20. Велес (Микола, Дід Мороз) / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/12p2.htm>
21. Великдень. Благовіщення / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/3p7.htm>
22. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол.: М.П.Мчедлов и др. – М., 2007.
23. Винайдення традиції / Ред. Е.Гобсбаум і Т.Рейнджер. – К.: Ніка-Центр, 2010.
24. Відзначили 105 річницю С. Бандери урочистим Богославленням на Євромайдані / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/component/content/article/400--105-.html>
25. Вінчання / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/obr/ob3.htm>
26. Вірші, поеми, думи, балади / Дан Берест // <http://pravoslavnu.narod.ru/virhi.html>
27. Владимир Богумил II / Антикомпрогат // <http://www.anticomproamat.org/yazych/bogumbio.html>
28. Власов О. У порога славянской мистики // Путь волхва. – Донецк: Каштан, 2008.
29. Войновський П. Моє найвище щастя. – К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1999.
30. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002.
31. Волховник: Правослов Рідної Віри / упор. Г.Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2012.
32. Воропай О.І. Звичаї нашого народу. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958.
33. Вшанували Світовида Літнього разом / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/gromady/galichani/257-vshanuvaly-svitovyda-litnioho-razom.html>
34. Вшанували Світовида на горі Богит / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/gromady/svarga-ternopil/298-vshanuvaly-svitovyda-na-hori-bohyt.html>
35. Гайдуков А.В. Идеология и практика славянского неоязычества: Автореферат дис. канд. философ. наук: 09.00.06 / РГПУ им. А.И.Герцена. – СПб., 2000.
36. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества на Руси. – Т. 1. – Х.: Епархиальная типография, 1916.
37. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – М., 2010.
38. Голота Л. Перун вийшов на Старокиївську гору // Слово Просвіти. – К., 2009. - №34 (515).
39. Гурко А.В. Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. - Минск, 2006.

40. Гуцуляк О.Б. Неоязичництво другої половини XX сторіччя як парадигма свідомості суб'єкта цивілізаційно-культурного процесу // Людина і політика. – К., 2000. – №. 3.
41. Гуцуляк О.Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз): Автореферат дис. канд. філософ. наук: 09.00.05 / ЛНУ ім. І.Франка. – Л., 2005.
42. Гуцуляк О.Б. Пошуки заповітного царства. Міф – Текст – Реальність. – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2007.
43. Дмитроца О., Адамчук М. Національна ідея як модель суспільного розвитку // Наукові записки ТНПУ ім. В.Гнатюка. – Тернопіль, 2008. – Вип. 16.
44. Дорошенко Ю. Як українці колесо винайшли // Україна молода. - №26 (1100). – 1999.
45. Дугин А.Г. Этносоциология. Учебно-методический комплекс. – М.: МГУ, 2010.
46. Етнічні релігії // Релігійна панорама. – К., 2001. - №8-9.
47. Екельчик С. Человеческое тело и национальная мифология: некоторые мотивы украинского национального возрождения XIX в. // Ab imperio. – 2006. - №3.
48. Загальне для всіх нас – це Україна: рідновіри проводять свої славлення на Майдані / Релігійна інформаційна служба України // <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/54683>
49. Записки Доброслав'я (віра, вчення і спосіб життя самостійної України). – К., 2008.
50. Запорізька «Свобода» провела марш-протест проти політичних репресій / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/news/new40.htm>
51. Застороги нащадкам / Вільна Україна // <https://sites.google.com/site/svobodnaukraina/religia/ridna-pravoslavna-vira/1-1>
52. Звернення до рідновірів України Славомира Савченка / Всеукраїнське Громадське Об'єднання Рідновірів України // http://vgoru.net/4th_congress_of_the_vgoru/504-zvernennya-do-ridnoviriv.html
53. Звід пам'яток історії та культури України: Енцикл. вид. у 28 т. / Редкол.: В.А.Смолій (голова) та ін. – К., 1999. – Кн. 1. – Ч. 1. – Київ. – А–Л.
54. Зв'язок / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/gos.htm>
55. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
56. Зибачинський-Орлан О. Воля до свободи: Думки про світ, людину й абсолют. – Сідней-Париж: Українське слово, 1988.
57. Зибачинський-Орлан О. Меч Духа. – Вінніпег, 1980.
58. Зимову сесію склали успішно / Об'єднання рідновірів України // <http://oru.org.ua/index.php/2012-01-01-20-26-24/166-zimovu-sesiya-sklali-ushpishno.html>

59. Зражевський С.М. Неоязичництво як феномен релігійної культури ХХ-ХХІ ст. // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичне релігієзнавство». – 2012. – Вип. 6. – С. 171-179.
60. Информационное письмо «Совета Трёх» славянских языческих объединений в связи с видеовыступлением главы РО СРВ (РПВ) В.Куровского / Сварга: Портал славянской культуры // <http://svarga.dp.ua/index.php/home/v-mire/item/787-информационное-письмо-совета-трёх-славянских-языческих-объединений-в-связи-с-видеовыступлением-лидера-ро-срв-рпв-в-куровского>
61. Исакова К.Н. Особенности неоязыческой группы как досугового объединения (на примере Общины экологии сознания «Крина») // Герценовские чтения 2004: Актуальные проблемы социальных наук. – СПб., 2004. – С. 273-274.
62. Інформація про сайт. Духовний язичницький центр «КРУК» // <http://kruk.ucoz.ua/index/0-2>
63. Історія релігії в Україні в 10-и томах. Том 8: Нові релігії України / ред. А.М.Колодний. – К., 2010.
64. К4, Сокира Перуна та Жрець Весень на базі полку «Азов» / Вконтакте.ру // http://vk.com/wall-35015776_26181
65. Кавыкин О.И. Конструирование этнической идентичности в среде русских неоязычников: Автореферат дис. канд. историч. наук: 07.00.07 / Институт Африки РАН. – М., 2006.
66. Кавыкин О.И. «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. – М., 2007.
67. Календар / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/cal.htm>
68. Калита / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/11p5.htm>
69. Карб ведання Крови и Расы / Родове Вогнище Слов'янської Рідної Віри // http://alatyr.org.ua/rus/svashen_pisanie_ru/228-karb-vedanya-krovi-i-rasy.html
70. Картунов О.В. Вступ до етнополітології. – К., 1999.
71. Киреевский И.Р. Мифы древних славян. – Харьков, 2006.
72. Кладь Голяковых / Славянский жреческий вестник. Вконтакте.ру // http://vk.com/page-631989_43671338
73. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004. – С. 105-130.
74. Климишин И.А. Календарь и хронология. – М.: Наука, 1985.
75. Книги / Дан Берест // <http://pravoslavnu.narod.ru/knugu.htm>

76. Коваленко Г. Православ'є як наше язичництво, або Про православного Івана Купалу // http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/17070-pravoslaviye-yak-nashe-yazichnictvo-abo-pro-pravoslavnogo-ivana-kupalu.html
77. Коваленко Л.Т. Українська література: підручник для 5 класу загальноосвіт. навч. закладів. – К., 2013.
78. Кожолянко Г. Весняні свята та обряди Буковини // Берегиня. – К., 2007. - № 52.
79. Колиска білої раси / Український національний портал «Аратта» // http://www.aratta-ukraine.com/sacred_ua.php?id=6
80. Колодка (Колодій) / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/2p0.htm>
81. Колодний А. Зросійщене Родове Вогнище Рідної Православної Віри // Релігійна панорама. – К., 2011. - №3.
82. Колодний А.М. Рідна Українська Національна Віра. – К.: Світ знань, 2002.
83. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів: Сполом, 2005.
84. Колосова В. Состоялось 9-е Вече Православных Огнищан / Родове Вогнище Слов'янської Рідної Віри // http://alatyr.org.ua/rus/novunu_ru/432-sostoyalos-9-e-veche-pravoslavnih-ognischan.html
85. Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М.: Наука, 1991.
86. Контакти. Сайт Об'єднання рідновірів України // <http://oru.org.ua/index.php/kontakti.html>
87. Контакти / Слов'янська духовна течія «Великий Вогонь» // http://ogin.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=13
88. Конференція «Сучасний стан та основні тенденції українського неоязичництва: критичний огляд» // <http://www.cerkva.info/uk/news/kyiv/2007.html>
89. Корольов А. Полювання на привида, або жарт націоналістів / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/news/new24.htm>
90. Красна К.Є. Сутність неоязичництва // «Дні філософського факультету – 2012». Матеріали доповідей та виступів Міжнародної наукової конференції 18-19 квітня 2012 р. – К.: КНУ ім. Т.Шевченка, 2012. – С. 139-140.
91. Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А.Некрылова. – М., 1989.
92. Крутоус В.П. Эстетика и время. – СПб.: Алетейя, 2012.
93. Кузнецов В.А. Актуалізація етнічного у мистецтві субкультури українського неоязичництва // Тези Міжнародної наукової конференції «Міжнародний діалог слов'янських спільнот Центральної і Східної Європи». – Київ, 2012. – С. 208-209.
94. Купало / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/6p3.htm>
95. Куровський В. Рідна Православна Віра // Релігійна панорама. – К., 2004. - №6.

96. Куровский В., Куровская Л. Родолад. Мир славянской женщины. – Каменец-Подольский: ЧП Буйницкий А.А., 2007.
97. Куровский В. Что несёт нам 2012 и последующие года? / RuTube // <http://rutube.ru/video/82629771c340a884583fd076c3969011/>
98. Куртяк В. Молодіжна субкультура: люди з генами кшатрія // Антологія християнства / За ред. Г.С.Лозко. – Тернопіль, 2010.
99. Лазарев Д.В. «Места силы» в мифологии неоязычества // Герценовские чтения 2004: Актуальные проблемы социальных наук. – СПб.: ФСН РГПУ им. А.И.Герцена, 2004.
100. Летський П. Українське відродження: потрібно поспішати! // За рідну віру. – 2008. - № 5.
101. Липа Ю. Призначення України. – К., 1992.
102. Лірика / Чиста криниця // <http://www.krynycya.org.ua/index.php/ua/liryka>
103. Літопис Української Повстанської Армії. – Торонто, 1995. – Т. 24.
104. Лозко Г.С. Арійський політеїзм і семітський монотеїзм як протилежні світоглядні системи / Об'єднання рідновірів України // <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/5-ariyskiy-politeyizm.html>
105. Лозко Г.С. Велесова книга. Волховник. – Вінниця, 2007.
106. Лозко Г.С. Етнодержавознавство. – Тернопіль: Мандрівець, 2012.
107. Лозко Г.С. Коло Свароже: Відроджені традиції. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2009.
108. Лозко Г. Коло Свароже на 7520 літо // <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/kolo-svarozhe/171-kolo-svarozhe-7520.html>
109. Лозко Г.С. Метафізика жертковності в Рідній Вірі / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/kulti-v-ridniy-viri/221-metafizika.html>
110. Лозко Г.С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Х.: Див, 2006.
111. Лозко Г.С. Розвиток Рідної Віри в Україні в XX – XXI століттях / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/2012-01-01-20-26-24/60-2012-02-20-08-00-25.html>
112. Лозко Г.С. Російський етнос: міфи і дійсність // Етнологія України // <http://politics.ellib.org.ua/pages-4671.html>
113. Лозко Г.С. Українське народознавство. – К.: Артєк, 2006.\
114. Май / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/5p1.htm>
115. Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян: Матеріали наукової конференції (8-9 жовт. 1998 р., Гримайлів). — Львів, 1998.

116. Международный фестиваль-турнир боевых искусств «Славянская доблесть» // <http://doblest.org>
117. Миколаев Б.Д. Ведическая мудрость предков. Путь к свету. – М.: Центрполиграф, 2008.
118. Миколаїв Б.Д. Перунічі / Характерне козацтво. Вконтакте.ру // http://vk.com/topic-4320580_20622661
119. Миколаїв Б.Д. Требник Рідної Православної Віри. – Кам'янець-Подільський: ПП Буйницький О.А., 2008.
120. Михеева И.Б. Феномен неоязычества: обзор основных исследовательских парадигм. – Минск, 2003.
121. Мосейко А.Н. Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка - сравнительный анализ) // Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов. Материалы докладов VIII международной конференции африканистов. – М., 2001.
122. Музей Велесової Книги / Редакція «Сварога» // <http://www.redkyb.ru/muzey.html>
123. «Музика Правої Традиції» у Чернівцях / Народний оглядач // <http://ar25.org/article/muzyka-pravoyi-tradyciyi-u-chernivcyah.html>
124. Неклюдов С.Ю. Структура и функции мифа // <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov4.htm>
125. Нео-языческий батальон «Азов» / YouTube // <https://www.youtube.com/watch?v=ngxCngOGrFA>
126. Нетрадиційні релігійні та містичні культи України / За заг. ред. В.В.Остроухова. – К., 2003.
127. Нидерле Л. Славянские древности / Перевод с чешского Т.Ковалевой и М.Хазанова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1956.
128. Общины / Родовое Огнище Славянской Родной Веры // <http://alatyr.org.ua/obschiny.html>
129. Однороженко О. Геополітика від Святослава / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/stat/st4.htm>
130. Однороженко О. Русь-Україна / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/stat/st15.htm>
131. Озёрский С., Будаи, Курганский М. Годовое Коло славянский святодней (опыт реконструкции) / Кривичи. Славянское язычество Смоленска // <http://www.krivichi.org/zhrec/slavyanskiy-kalendar.html>

132. Огорокова І.Г., Ігнатуша О.М. Особливості регіонального поширення нетрадиційних релігій та неоязичництва в сучасній Україні // Наукові записки історичного факультету ЗДУ. — Вип. XXII. — Запоріжжя: Просвіта, 2008.
133. Огорокова І.Г. Сприйняття неоязичництва українським суспільством // Наукові записки історичного факультету ЗДУ. — Вип. XXXI. — Запоріжжя, 2011.
134. Огорокова І.Г. Українське неоязичництво та національна ідентичність // Історія релігій в Україні: науковий щорічник Інституту релігієзнавства Львівського музею історії релігії. — Львів, 2012. — Кн. 2. — С. 263-270.
135. Огорокова І.Г. Українське неоязичництво як суспільне явище (1991-2011 рр.): Автореферат дис. канд. історичн. наук: 07.00.01 / ЗНУ. — Запоріжжя, 2012.
136. Офіційна відповідь голови ОРУ на «Опитувальний листок щодо можливості та доцільності легітимізації і легалізації рідновірів в якості споконвічної корінної етнонаціональної спільноти України» / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/2012-09-05-09-52-14/34-hto-mi-k/244-2012-05-13-11-26-26.html>
137. Пашник С.Д. Духовне значення Хортиці // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Основи теорії військової справи та бойових мистецтв», м. Запоріжжя, 20 квітня 2007 р. — Запоріжжя, 2007.
138. Пашник С.Д. Руська Православна Віра у питаннях і відповідях. — Запоріжжя: РПК, 2011.
139. Пашник С.Д. Символіка святилища-обсерваторії на о. Хортиця та спроба її інтерпретації // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст. Зб. наук. пр. - Запоріжжя: Дике Поле, 2012
140. Перун / Руське Православне Коло // <http://www.svit.in.ua/pr/7p3.htm>
141. Позбавлено духовного сану жерця. Сайт Об'єднання рідновірів України // <http://oru.org.ua/index.php/2012-01-01-20-26-24/179-2012-02-16-12-57-21.html>
142. Покон Рода Всеvyšнього / Родове Вогнище Слов'янської Рідної Віри // http://alatyr.org.ua/rus/svashen_pisanie_ru/263-pokon-roda-vsevyshnego.html
143. Покрова / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/10p1.htm>
144. Пономарьов А. Українська етнографія. Курс лекцій. — К.: Либідь, 1994.
145. Пословицы русского народа / Сборник В.И.Даля. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.
146. Праздник Ярило Буйный и Богини Лели на Мавринском майдане... / Родовое Огнище Славянской Родной Веры // http://alatyr.org.ua/ua/novunu_ua/855-prazdnik-

yarilo-buynyy-i-bogini-leli-na-mavrinskom-maydane-v-dnepropetrovskoy-obschine-velesova-mudrost.html

147. Прибыловский В. Неоязыческое крыло в русском национализме // Панорама. – М., 2002. - № 49.
148. Прибыловский В. Русское неоязычество - квазирелигия национализма и ксенофобии // Политическая ксенофобия. Радикальные группы, представления лидеров, роль Церкви. – М.: Панорама, 1999.
149. Проголошення кумира Перуна релігійною святинею / Сварга // http://a-ingwar.blogspot.com/2009/10/blog-post_2083.html
150. Прокофьев А.В. Современное славянское неоязычество (обзор) // http://www.avatargroup.ru/Probuzhdenie/Mirovie_Ucheniya_i_Religii/Yazichestvo/Sovremennoe_slavyanskoe_neoyazichestvo.aspx
151. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000.
152. Пятигорский А., Алексеев О. Размышляя о политике. – М., 2008.
153. «Реанимация»: клуб Огни, 22 февраля / Вконтакте.ру // <http://vk.com/event64021376>
154. Реанимация: «Можно петь не только про кишки, эльфов и смерть» / Musica // <http://musica.mustdie.ru/ru/articles/1/56344>
155. Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996.
156. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.
157. Рідна Віра / Родове Вогнище Слов`янської Рідної Віри // http://alatyr.org.ua/ua/bogovidana_ua/541-rdna-vra.html
158. Рогатін В.М. Модифікації язичництва в сучасному неоязичництві // Історичний архів. Наукові студії / ЧДУ ім. П.Могили. – Миколаїв, 2012.
159. Рубан В.Ф. Бережа. – К., 2005.
160. Русальчин (Мавчин) Великдень / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/pr/5p4.htm>
161. Русанова И.П., Тимощук Б.А. Збручское святилище (предварительное сообщение) // Советская археология. – М., 1986. - № 4.
162. Русич М. Дещо із життєпису Володимира // Світання. – 1974. – № 3.
163. Рыбаков Б.А. Русалии и бог Симаргл-Перепплут // Советская археология. – М. – 1967. - № 2.
164. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1987.
165. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994.
166. Савчук Б. Українська етнологія. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004.

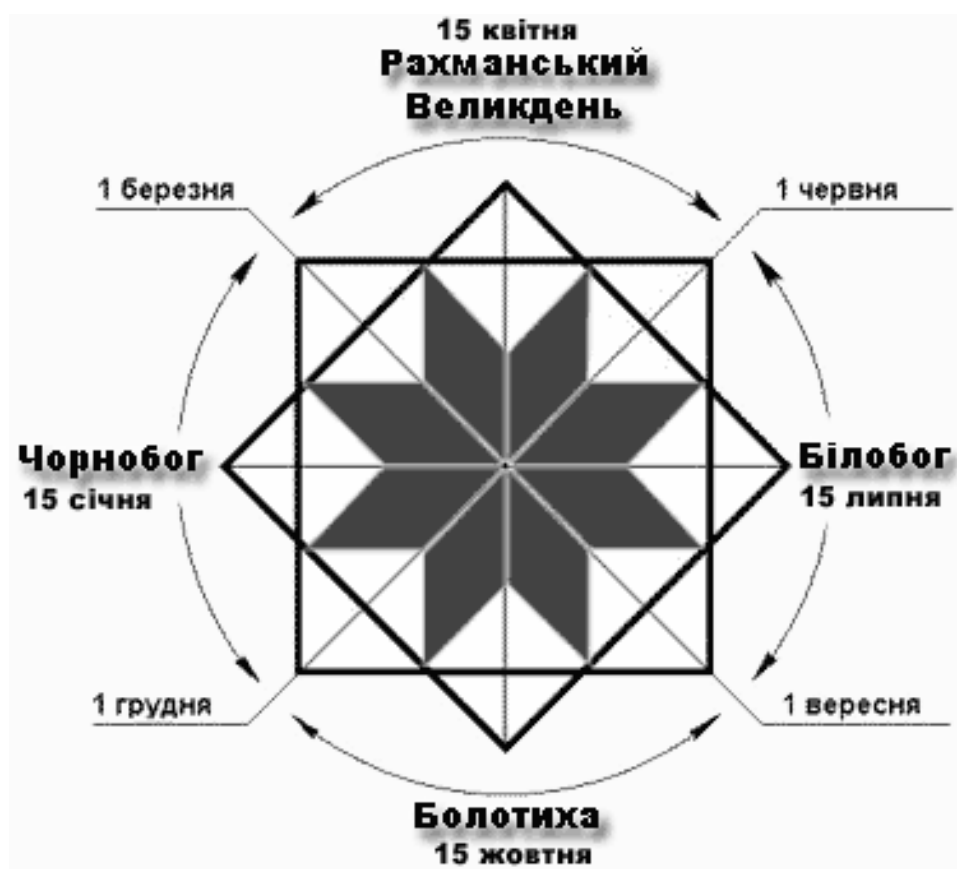
167. Сварог. – К., 2007. - № 21.
168. Сятынi: острiв Хортиця / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/sva/hortyca.htm>
169. Сятозар. Про права та обов'язки / Характерне козацтво. Вконтакте.ру // http://vk.com/topic-4320580_20622657
170. Сейтар – Русь / Наше (тексти пiсень) // <http://nashe.com.ua/song/6591>
171. Силенко Л. Гiсть храму предкiв. – К., 1996.
172. Силенко Л. Мага вiра – Нью-Йорк, 1979.
173. Скуратiвський В.Т. Календарне лiто // Берегиня. – К., 2009. - № 61.
174. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 1. – М.: Международные отношения, 1995.
175. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 2. – М.: Международные отношения, 1999.
176. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 3. – М.: Международные отношения, 2004.
177. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 4. – М.: Международные отношения, 2009.
178. Смержевська О. Сятынi як важлива складова практичної дiяльностi рiдновiрiв (сучасних язичникiв) в Україні (кiнець ХХ – початок ХХІ ст.) // Вiсник КНУ ім. Т.Шевченка. Серiя: Iсторiя. – К., 2010. – Вип. 99. – С. 48-52.
179. Смульський Є.В. Українське та вiрменське неоязичництво: спорiдненiсть витокiв та передумов виникнення // «Днi фiлософського факультету – 2012». Матерiали доповiдей та виступiв Мiжнародної наукової конференції 18-19 квітня 2012 р. – К.: КНУ ім. Т.Шевченка, 2012. – С. 72-73.
180. Стефаненко Т.Г. Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности / Флогистон. Психология из первых рук // <http://flogiston.ru/articles/social/ethnic>
181. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, 1999.
182. Стратегiчна програма розвитку слов'янської Рiдної Вiри // Слава! Вiсник Родового Слов'янського Вiча. – К., 2010. - № 7.
183. Сухачёв В.Ю. «Волки»: по ту сторону человека, между Богом и бестией // <http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/wolfs.html>
184. Тесленко Д.Л., Остапенко М.А. Мегалiтичне культове спорудження доби бронзи на о. Хортиця // Спецiальний випуск мiжвузiвського збiрника наукових праць «Проблеми археологiї Поднiпров'я». – Днiпропетровськ: ДНУ ім.О.Гончара, 2000.

185. Тишков В.А. Реквием по этносу. – М., 2003.
186. Тупик О.О. Язичницькі традиції в духовній культурі українців (90-і рр. XX ст.): Автореферат дис. канд. філософ. наук: 07.00.01 / КНУ ім. Т.Шевченка. – К., 2002.
187. У Києві збиралися керівники громад ОРУ / Об'єднання рідновірів України // <http://www.oru.org.ua/index.php/2012-01-01-20-26-24/86-zbori-kerivnikiv-gromad.html>
188. Украина сакральная: места силы / Сегодня.ua // <http://www.segodnya.ua/ukraine/ukraina-sakralnaja-mesta-cily.html>
189. Українська етнологія: Навчальний посібник / За ред. В.Борисенко. – К.: Либідь, 2007.
190. Українські рідновіри – органічна частина української нації / Рідна Віра Русинів-Українців // <http://www.ridnavira.org/index.php/knyharnia/530-zvuk-kompozytsiia>
191. Фаликов Б. З. Неоязычество // Новый Мир. — М., 1999. — № 8.
192. Фестиваль слов'янських бойових мистецтв «Перунів полк» // <http://perun.in.ua>
193. Хміль Т.В. Проблема духовності в етико-філософському вченні Лева Силенка / Автореферат дис. канд. філософ. наук: 09.00.05 / НГАУ. – Дніпропетровськ, 2000.
194. Холодная В.Г. Егорьев день / Российский этнографический музей // <http://www.ethnomuseum.ru/egorevv-denn>
195. Хрестоматия по истории СССР / Сост. В. Лебедев. – Т. 1. – М., 1940.
196. Черкасов И. (Влх. Велеслав). Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008.
197. Чистов К.В. Традиционные и «вторичные» формы культуры // Расы и народы. – 1975. - № 5.
198. Чубинский П.П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1872. – Т. 3.
199. Шаповалов Г. Могила князя Святослава у центрі Запоріжжя // Сварог. – К., 2003. - № 13-14.
200. Шаян В. Віра предків наших. – Луцьк, 2000.
201. Шаян В. Джерело сили української культури / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/kny/booksha3.htm>
202. Шаян В. Священний героїзм / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/kny/booksha4.htm>
203. Шевцов С.П. Философия неоархаизма // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. – Вип. 8. – Одеса, 2005.
204. Шилов Ю.О. Джерела витоків етнокультури XIX тис. до н.е. – II тис. н.е. – К.: Аратта, 2002.

205. Шиженский Р.В. К вопросу о терминологии славянских вариаций «indigenous religions» (на примере термина «неоязычество») // <http://www.mesoeurasia.org/archives/8620>
206. Шиженский Р.В. Неоязыческий миф: структура и определение // Религия и общество. – Могилев, 2009. – Ч. 4.
207. Шиженский Р.В. Философия доброй силы: Жизнь и творчество Доброслава (А.А.Добровольского). 2-е изд., испр. и доп. - М.: «Орбита-М», 2013. - 272 с.
208. Шиженский Р.В. «Явь, Правь и Навь» как религиозно-философские основы славянского неоязычества // http://ogin.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=29:l-r-&catid=3:2009-11-01-23-08-24&Itemid=8
209. Школа Рідної Віри // <http://www.aratta-ukraine.com/phorum/read.php?4,2432>
210. Шнирельман В.А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. - № 14. – СПб., 2011.
211. Шнирельман В.О. Неоязичництво на обширах Євразії // http://risu.org.ua/article_print.php?id=37213&name=lis_99_11-12&lang=ua&
212. Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М.:ИЭА РАН, 1998. - № 114.
213. Шнирельман В.А. От «советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. – М., 2005. - №6.
214. Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. – М.: Издательство ББИ, 2012.
215. Щонедільне Богослужіння / Руське Православне Коло // <http://svit.in.ua/obr/ob1.htm>
216. Ярцев А.Б. Антропологические аспекты политических и социальных учений современного неоязычества в России и Украине: сравнительный анализ // «Дні філософського факультету – 2012». Матеріали доповідей та виступів Міжнародної наукової конференції 18-19 квітня 2012 р. – К.: КНУ ім. Т.Шевченка, 2012. – С. 193-194.
217. Ярош Б.О., Ярош О.Б. Загальна теорія політики. – Луцьк, 2005.
218. Symonds J.A. Renaissance in Italy. Vol. 3: The Fine Arts. Chapter X – The Epigoni // <http://www.readcentral.com/chapters/John-Addington-Symonds/Renaissance-in-Italy-Vol-3-The-Fine-Arts/011>

Додаток № 1

Схема річного кола у вигляді восьмикутної зірки (РПК)





Додаток № 3

*Порівняльна таблиця календарної обрядовості.
Курсивом позначені ті свята, які в даній роботі
не аналізувалися, однак відповідність між якими
фіксується.*

Назва народно-християнська	Дата народно-християнська ст. / нов. стиль	Назва рідновірська	Дата рідновірська	Збережено	Новотвір
Різдво Христове	25.XII / 07.I	Коляда, Різдво Сонця	25.XII	Використання дідуха і бадняка, закликання сил природи, святкова вечеря, колядування	Запалення трьох свічок (ОРУ), полілог 4 "ликів" Сонця (РВ СРВ)
<i>Щедрий вечір, Маланка</i>	<i>31.XII / 13.I</i>	<i>Щедрий вечір</i>	<i>31.XII</i>		
<i>Водохрещтя</i>	<i>06.I / 19.I</i>	<i>Водосвяття, Водокрес</i>	<i>06.I</i>		
<i>Стрітення Господнє</i>	<i>02.II / 15.II</i>	<i>Стрітення, Громниця</i>	<i>02.II</i>		
Св. Власія	11.II / 24.II	Велике свято Велеса (усі течії), Колодій (РПК)	11.II	Моління за добробут і багатство; оберіг від «коров`ячої смерті» (РВ СРВ)	Ритуальний двобій (РВ СРВ)
Масниця, Масляна	Останній тиждень перед Великим постом	Колодій, Масляна	Третій тиждень лютого (ОРУ), 07-12.II (РПК)	Маніпуляції з колодкою та її прив`язування до рук і ніг молоді, святкова їжа	Ущільнене до одного-двох днів святкування, літургія
<i>Сорочини</i>	<i>09.III / 22.III</i>	<i>Сорочини</i>	<i>09.III</i>		
<i>Вербна неділя</i>	<i>Неділя перед Великоднем</i>	<i>Вербна неділя</i>	<i>Неділя перед Великоднем</i>		
Великдень, Пасха / по даті співвідносно з Благовіщенням	Перша неділя по першій весняній повні після рівнодення	Великдень Дажбожий, Ярило Красний	Перша неділя після рівнодення	Ігри з крашанками, обливання водою, кидання шкарлупи від крашанок у воду	Літургія, обмолот дідухів (?)

Радунця / Проводи, Гробки	Різні дати на Хоминому тижні / Наступна неділя після Великодня	Радунця	Наступна неділя після Великодня	Індивідуальні поминання на кладовищах	
Рахманський Великдень, Права Середя	Четверта середя після Великодня	Рахманський Великдень, Права Середя	Тоді ж (ОРУ), 21-й день по Великодню (РВ СРВ, РПК)	Пускання крашанкової шкарлупи у воду	Літургія
Ляля, Красна горка	22.IV / 05.V	Лельник, Красна горка	22.IV	Хороводи довкола обраної з дівчат Лелі (Лялі)	
Св. Юрія (Георгія, Єгорія)	23.IV / 06.V	Ярила Весняного, Буйного	23.IV	Обрядове втілення народних уявлень про "відмикання" землі та неба у цей день, молодіжні ігри	Атрибутика Ярила (?), ритуальний двобій (ОРУ)
Зелені свята, Русальний тиждень, Семик	Тиждень по чи перед Трійцею	Зелені свята, Русалії	Сьомий тиждень по Великодню (ОРУ); 7-13.V (РВ СРВ, РПК); 31.V-06.VI (РВ СРВ)	Уквітчання стрічками дерев і зеленню - хат, поминальні обряди і святкові братчини на природі, моління до води	
Миколая Весняного	09.V / 23.V	Велеса Весняного (рідко)	09.V		
Симона Зілоти	10.V / 24.V	Зільник	10.V		
Івана Купала	23-24.VI / 06.07.VII	Купайло	23-24 (24- 25).VI	Уквітчання деревця, боротба за ляльки Марени та Купайла, хороводи, стрибки через вогнище, пускання вогняного колеса і віночків	"Вінок здоров'я" з вербових або дубових гілок; містерія принесення Вогню (РПК)

Св. Іллі	20.VII / 03.VIII	Перуна	20.VII	Братчина із жертвопринесенням м'яса (бика або яловичини)	Літургія, моління біля дубів, освячення дубовими вінками чоловічі змаги і посвяти (РВ СРВ)
Маковея, 1-й Спас	01.VIII / 14.VIII	Медово-маковий Спас	01.VIII	Освячення відповідних продуктів, моління біля води	
Преображення Господнє, 2-й Спас	06.VIII / 19.VIII	Яблучний Спас	06.VIII	Освячення відповідних продуктів	
3-й Спас	16.VIII / 29.VIII	Хлібний Спас	16.VIII	Освячення відповідних продуктів	
<i>Різдво Богородиці</i>	<i>08.IX / 21.IX</i>	<i>Свято Роду і Рожаниць</i>	<i>08.IX</i>		
Равноап. Фекли, Овсень	24.IX / 07.X	Світовида, Овсень, Радогощ, Миробога	24.IX	Вшанування вогню ("весілля свічки")	Полілог 4 "ликів" Сонця, спалення опудала Марени (нетрадиційна календ. прив'язка; РВ СРВ)
Покрова Пресвятої Богородиці	01.X / 14.X	Покрова, Мати-Слава	01.X		Літургія
Дмитрівські, Кузьминські, Михайлівські Діди	Суботи перед 26.X, 01.XI, 08.XI	Осінні Діди	Третя субота жовтня (ОРУ), 27-й день після Овсеня (РВ СРВ), субота перед 25.X	Індивідуальні поминання на кладовищах, літні люди готують кашу для молодих	
Прп. Параскеви-Петки, Св. Параскеви П'ятниці	14.X / 27.X 28.X / 10.XI	Мокоші	Четверта п'ятниця жовтня (ОРУ), восьма п'ятниця після Рожаниць (РВ СРВ); 22.X (РПК)	Обрядове втілення народних уявлень про "відмикання" землі та неба у цей період	Форма втілення даних уявлень, побажання на наступний рік (ОРУ)

Св. Кузьми і Дем'яна	01.XI / 14.XI	Сварога	01.XI	Братчини	Використання оброблених гарбузів
<i>Введення у храм Богородиці</i>	<i>21.XI / 04.XII</i>	<i>Мари, Марени</i>	<i>21.XI</i>		
Св. Катерини	24.XI / 07.XII	Долі	24.XI	Дівочі гадання, закликання Долі до господи	Літургія, медитативні практики (РВ СРВ)
Ап. Андрія Первозванного	30.XI / 13.XII	Калити	30.XI	Парубочі змаги, кусання калити, молодіжні ігри	
Св. Миколая	06.XII / 19.XII	Велеса Зимового (Мороза)	06.XII	Обдаровування дітей	Літургія

Додаток № 4

Приклад анкети, що пропонувалась неоязичникам (ідентичність, джерела реконструкції, розуміння традиції)

АНКЕТА

Шановний респонденте! Будь ласка, дайте відповіді на наступні запитання (підкресліть або обведіть потрібне та по можливості дайте більш розгорнуті коментарі).

Опитування проводиться із суто науковою метою.

1. Як Ви найбільш точно окреслили б своє віросповідання?

- 1) Язичник
- 2) Рідновір
- 3) Язичник-рідновір (обидва варіанти підходять)
- 4) (В)огнищанин
- 5) Співчуваючий Рідній Вірі
- 6) Інакше: _____

2. З якою із зазначених груп Ви відчуваєте найбільш сильний зв'язок, який не залежить від ситуації та контексту?

- 1) Язичники/Рідновіри
- 2) Українці
- 3) Слов'яни
- 4) Язичники/Рідновіри, українці (не розрізняю)
- 5) Язичники/Рідновіри, слов'яни (не розрізняю)
- 6) Інше: _____

3. Яким джерелам інформації у справі відродження Рідної Віри Ви більше довіряєте? Визначте свою довіру до запропонованих варіантів за шкалою від 0 до 5 (якщо 0 – «взагалі не довіряю», 5 – «цілковито довіряю») або зазначте власне джерело, якому надасте перевагу.

- ☐ «Велесова книга»
- ☐ Історичні джерела: літописи, хроніки, повчання проти язичництва
- ☐ Твори провідників рідновірського руху (В.Шаяна, Г.Лозко, В.Куровського, С.Пашника, Велеслава, Доброслава, В.Казакова тощо) або когось одного з них
- ☐ Інформація з Інтернету
- ☐ Наукова (історична, етнографічна) література
- ☐ Успадкована від батьків/дідів інформація про народну культуру
- ☐ Власний духовний досвід
- Інше: _____

4. Чи використовували Ви коли-небудь успадковану від батьків/дідів інформацію про народну культуру у рідновірських обрядах?

- 1) Так
 - 2) Ні (перехід до питання 6)
- Якщо так, які саме:
- _____

5. Як часто Ви використовуєте успадковану від батьків/дідів інформацію про народну культуру у рідновірських обрядах?

- 1) Щодня – у повсякденні
 - 2) На щонедільних славленнях (якщо такі проводяться)
 - 3) На деякі свята річного кола. Які саме:
-

6. Визначте за шкалою від 0 до 5 важливість зазначених сфер діяльності для Рідної Віри (якщо 0 – «взагалі неважливо», 5 – «передовсім важливо»):

- ☐ Відродження етнічної традиції (побуту, одягу, обрядів, ремесел)
- ☐ Відродження світогляду та світосприйняття язичника
- ☐ Реконструкція богословської та філософської систем слов'янського язичництва
- ☐ Відродження традиційної слов'янської моралі
- ☐ Пропаганда здорового способу життя та спорту
- ☐ Езотеричні, медитативні практики
- ☐ Приватне підприємництво та благодійність
- ☐ Будівництво екопоселень та родових помістей

7. Визначте, будь ласка, що, у Вашому розумінні, є Традицією, Звичаєм:

- 1) Весь життєвий та культурний досвід народу, в тому числі – досвід священного
- 2) Надісторичний досвід священного, незалежний від будь-яких культурних форм
- 3) Тяглість державності та/або споконвічне життя народу на цій Землі
- 4) Національна спадщина, втілена у творчості видатних особистостей (Сковороди, Шевченка тощо)
- 5) Лінія ініціацій (посвят) від духовних вчителів (волхвів тощо)
- 6) Інше: _____

Ваше ім'я (рідновірське або за паспортом): _____ Ваш вік: _____

Ваша освіта (вища, незакінчена вища, середня, середня спеціальна – підкреслити)

Рід зайнятості: _____

Місце народження: село, смт, місто _____

Місце проживання: село, смт, місто _____

Громада/община (якщо входите до котроїсь): _____

Дякуємо за допомогу!

Додаток № 5

Карта поширення рідновірських громад в Україні, яким воно мало б бути за даними офіційних ресурсів руху (станом на початок 2014 р.)

Червоний круглець – громади ОРУ (за даними <http://oru.org.ua/index.php/kontakti.html>)

Червоний трикутник – групи ОРУ

Синій круглець – громади РВ СРВ (за даними <http://alatyr.org.ua/obschiny.html>)

Синій трикутник – групи РВ СРВ

Не відзначені громади та групи за межами України

Фіолетовий круглець – громади РПК (за даними <http://svit.in.ua>)

Фіолетовий трикутник – групи РПК

Зелений круглець – громади «Великого Вогню» (за даними http://ogin.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=13)

Зелений трикутник – окремі представники «Великого Вогню»

Помаранчевий круглець – громади «Велесового кола» (за даними <http://sord.at.ua>)

Сірий круглець – громади «Схорон еж словен» (за даними російської Вікіпедії)

Дані стосовно цих громад можуть бути невірними через певну сумнівність джерел

Чорний круглець – самостійні громади (за інформацією особистого походження)

На карті не позначені громади КРУКу, адже стосовно їхньої діяльності немає підтвердженої інформації, громади РУН-Віри та «старовірів-інглінгів».



Додаток № 6.1

Новотвори у неоязичницькому вбранні. Ідеологічні конотації одягу. Символ в центрі сорочки, запозичений з монографії Б.О.Рибакова «Язичництво давніх слов'ян» без врахування контексту, рідновіри називають «квадратом Сварога».



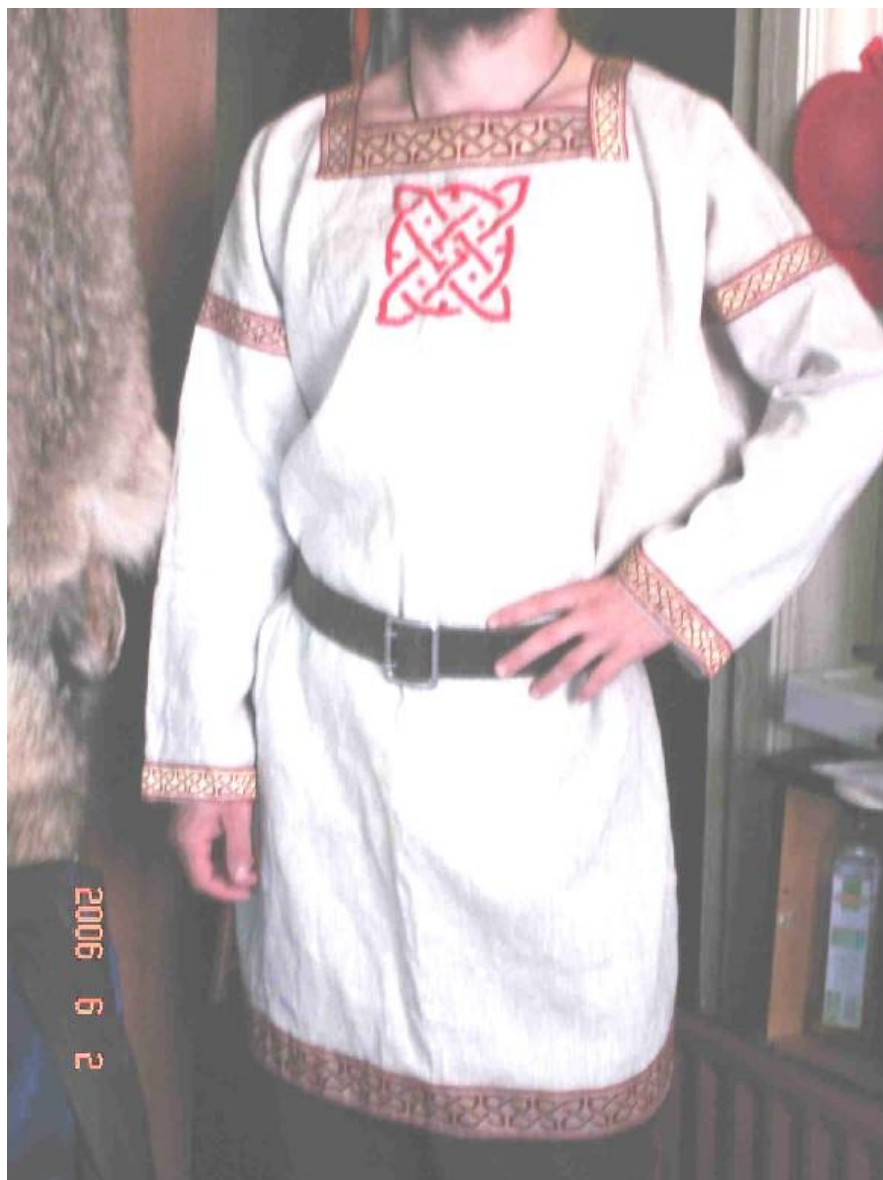
Додаток № 6.2

*Новотвори у неоязичницькому вбранні. Ідеологічні конотації одягу.
Популярність свастичних символів.*



Додаток № 6.3

Новотвори у неоязичницькому вбранні. Ідеологічні конотації одягу.



Клопотання Л.Лук'яненка до В.Ющенка стосовно «відновлення Святилиця біля Національного музею історії України»



ЛУК'ЯНЕНКО ЛЕВКО ГРИГОРОВИЧ

08171, с. Хотів, Києво-Святошинського району, Київської обл.

тел. (044) 255-16-84, факс: 8(298) 93325.
e-mail: Levko2007@ukr.net

Президенту України
Ющенку Віктору Андрійовичу

Шановний пане Президенте!

Я підтримую клопотання до Вас

Голови Організації Міжнародних
конгресів-фестивалів національної
та всесвітньої культури, академіка,
професора, члена Міжнародної
Федерації художників ЮНЕСКО
Група Віктора Миколайовича,
координатора угоди україн-
ських відновителів США
пані Ліда Рубан,

Президента Екологічного руху
Нідерландів пані

Андреа Врмга та
українських промадян за спис-
ком на двох сторінках

про реконструкцію культурного Центру-
Пантеону з Святилицею на території
Національного музею історії України.

З огляду на передові розвідки
історичного мислення українців вважаю
назвичайно важливим показати з
зв'язку історичних епох національної історії
дохристиянський період діяльності в
наших пращурів, того

прошу
видати указ і взяти під свій контроль
справу відновлення згаданого Пантеону
з Святилицею.

21.10.2009,р.

Лук'яненко

Додаток № 8

Міжнародне клопотання до В.Ющенка, Ю.Тимошенка та В.Литвина стосовно «відновлення Святилища біля Національного музею історії України»

Президенту України
Ющенку Віктору Андрійовичу

Копія Прем'єр-міністру України
Тимошенко Юлії Володимирівні

Копія Голові Верховної Ради України
Литвину Володимирі Михайловичу

В США, Канаді, Африці, Європі, Азії, Полінезії і т.і., на державному рівні створені великі культурні центри по відродженню етнічних культур. Україна має дуже глибоке етнічне коріння близько двадцяти тисячоліть та духовно-культурний спадок світового значення. Тому ми просимо реконструювати культурний Центр-Пантеон із Святилищем, який був за Київського князя Володимира і що ніс у собі етнічний світогляд предків українців. Розмістити відновлений Пантеон просимо поблизу його історичного місця розташування, на території сучасного Національного музею історії України.

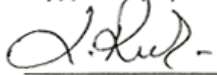
Відповідь просимо надати за адресою: Україна, м. Київ, пр-т. Відрадний, 24/93, кв. 191, Голові Релігійного центру Об'єднання рідновірів України, Лозко Галині Сергіївні (контактний телефон 097-816-02-50).

Голова оргкомітету Міжнародних конгресів-фестивалів національної та всесвітньої культури, академік, професор, член Міжнародної Федерації художників «ЮНЕСКО»



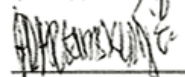
Прус Віктор Миколайович
(Росія, м. Москва, тел...: 495-330-50-08)

Координатор громади українських рідновірів США



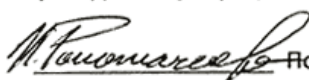
Рубан Лідія
(США, м.Нью-Йорк, тел.: 908-956-12-16)

Президент Екологічного руху Нідерландів



Альфред Вірлінг
(Нідерланди, м.Гаага, тел.: 0031-649-770-175)

Президент корпорації «Колос»



Пономаренко Микола
(США, Вірджинія, м.Олександрія, 1-703-585-0649, kolos@kolos.com)

Додаток № 9

Приклад анкети, що пропонувалась неоязичникам (національна та мовна ідентичності, ставлення до Іншого)

**Анкета є анонімною! Дані, зазначені Вами, будуть використані автором
питальника лише в академічних цілях.**

Ваше віросповідання (світогляд):

- ☐ Язичник ☐ Рідновір
☐ Язичник-рідновір (перші два означення для мене рівноцінні)
☐ Симпатизую рідновір'ю ☐ Не визначився

I. Знання мов:

1. Рідна _____ .
2. Інші за ступенем освоєння:
2.1. чудово знаю _____
2.2. розмовний рівень _____
2.3. розумію, але не говорю _____
2.4. зі словником _____

II. На якій мові Ви спілкуєтесь?

1. В сім'ї _____
2. В своєму населеному пункті _____
3. На роботі _____
4. В адміністративних установах _____

III. Що на Вашу думку об'єднує українців в цілому? Оцініть за 6-бальною шкалою:

1 – не має значення
2 – мабуть, ні
3 – не дуже

4 – так, але вкупі з іншими факторами
5 – грає важливу роль
6 – головним чином

Зовнішність	1	2	3	4	5	6
Спільне походження	1	2	3	4	5	6
Менталітет	1	2	3	4	5	6
Мова	1	2	3	4	5	6
Традиції (культура)	1	2	3	4	5	6
Повинна – Рідна Віра	1	2	3	4	5	6

IV. Чим відрізняються від українців представники різних народів у Вашому оточенні?

Зовнішністю	1	2	3	4	5	6
Історичним походженням	1	2	3	4	5	6
Менталітетом	1	2	3	4	5	6
Мовою	1	2	3	4	5	6
Традиціями (культурою)	1	2	3	4	5	6
Віросповіданням	1	2	3	4	5	6

V. Якщо сім'я з представників різних народів, то в наш час це...?

1. Добре, тому що:

- ☐ «красиві діти»
- ☐ «цікавіше спілкування, більше свят»
- ☐ «можливість змінити місце проживання»
- ☐ «люди стають терплячішими»
- ☐ Інше _____

2. Погано, тому що:

- ☐ «діти – невідомо хто»
- ☐ «веде до асиміляції»
- ☐ «веде до зміни місця проживання»
- ☐ «породжує розбрат, сварки»
- ☐ Інше _____

3. Не має значення ☐

VI. Про які групи людей Ви можете сказати «Це – ми»?

- ☐ Ми – українці
- ☐ Ми – слов'яни
- ☐ Ми – європейці
- ☐ Ми – арійці
- ☐ Ми – рідновіри
- ☐ Ми – громадяни України
- ☐ Ми – мешканці регіону (напр., одесити, кияни, галичани)

VII. Оберіть зі списку ті якості, які на Вашу думку характеризують українців (до 8 пунктів)

- | | | | |
|---------------------------------------|---|-------------------------------------|--------------------------------------|
| ☐ акуратні | ☐ заздрісні | ☐ роботящі | ☐ торгаші |
| ☐ безрозсудні | ☐ індивідуалісти | ☐ обережні | ☐ боягузи |
| ☐ говірливі | ☐ компанійські | ☐ чуйні | ☐ вперті |
| ☐ віруючі | ☐ лицемірні | ☐ поступливі | ☐ наполегливі |
| ☐ горді | ☐ мовчазні | ☐ підступні | ☐ хазяйновиті |
| ☐ гостинні | ☐ надокучливі | ☐ марнотрати | ☐ галасливі |
| ☐ дипломатичні | ☐ нахабні | ☐ сім'янини | ☐ щедрі |
| ☐ доброзичливі | ☐ націоналісти | ☐ скупі | ☐ щирі |
| ☐ жадібні | ☐ не пунктуальні | ☐ сміливі | ☐ розумні |

ІХ. «Я згоден допустити ... в якості ...»

	Членів родини	Близьких друзів	Сусідів	Колег по роботі	Мешканців міста (села)	Гостей міста (села)	Взагалі не допускаю
азербайджанців							
арабів							
вірмен							
білорусів							
болгар							
гагаузів							
греків							
грузин							
євреїв							
китайців (та ін.)							
литовців (балтів)							
молдаван							
негрів							
німців							
поляків							
росіян							
турків							
циган							

Відомості про респондента

1. Стать (Ч / Ж) _____
2. Ваш вік _____
3. Місце проживання _____
4. Сфера зайнятості _____

Додаток № 10

Фото із неоязичницького свята Перуна (до проблеми расової толерантності)



Додаток № 11

Наявність проязичницької літератури у 39 книгарнях м. Одеси (більше $\frac{3}{4}$ загальної книгарень міста загалом). Станом на січень-лютий 2014 р.

	Книги українських рідновірських авторів	Книги рідновірських авторів загалом	Книги авторів навколоязичницьких «побічних течій»	Навколоязичницька белетристика
«Бука!» (вул. Троїцька, 6)				«Нерусская Русь» А.Буровського та ін.
«Буква» (вул. Дерибасівська, 14)		в і д с у т н я		
«Букинист» (Добровольського просп., 114/2)		в і д с у т н я		
«Ваша книга» (вул. Черняхівського, 5)			«Веды Руси» та ін. книги О.Асова	
«Гермес» (Дніпропетровська дор., 86)		«Удар русских Богов» В.Істархова		Г.Клімов
«Дом книги» (вул. Дерибасівська, 27)			«Велесова книга» та ін. О.Асова	«Русский волхв» В.Медінова, «7 тайн Др. Руси» М.Савінова
«Живая книга» (вул. Гімназична 8/10)		в і д с у т н я		
«Живая книга» (Покровський пров., 16)		в і д с у т н я		
«Книга 33» (Адміральський просп., 20)			«Славяно-Арийские веды», М.Левашов	«Десионизация» В.Смельянова, Г.Клімов, «ЭФЧ. Правь» О.Яковцева
«Книгарня- кав'ярня» (вул. Катериненська, 77)	«Пробуждена Енея», «Антологія християнства», «Рідні імена» Г.Лозко, «Іменослов» Савіцьких		«Пшениця без куколню» І.Каганця	«Велесова книга» С.Піддубного
«Книги» (вул. Корольова, 112)			«Славяно-Арийские веды», В.Мегре, В.Сінельников	«Шлях аріїв» Ю.Канігіна
«Книги. Атласы. Карты» (вул. Канатна, 64)	«Кармическое исцеление» Куровських		«Велесова книга» О.Асова	«Креста на вас нет» А.Буровського, «Крещение Руси» К.Сарбучева
«Книголенд» (вул. Преображенська, 82)			В.Мегре	
«Книгомания» (Дніпропетровська дор., 92а)				С.Плацинда, Л.Прозоров, Ю.Канігін, «Запрещённая Русь» Н.Павлішева,
«Книжкова казка» (просп. Глушка, 16)				«Предки ариев» А.Буровського, «Путь ариев» Ю.Канігіна
«Книжкова крамниця» (вул. Троїцька, 30)	«Пробуждена Енея» Г.Лозко			«167 синонімів землі на санскриті» В.Кобилухова
«Книжковий клуб» (вул. Велика Арнаутська, 61)				«7 тайн Древней Руси» М.Савінова
«Книжковий клуб» (вул. Краснова, 17)				«Тайны Древней Руси» М.Савінова
«Книжный магазин» (Маршала Жукова просп., 99)				«Бремя белой расы» Ю.Канігіна

«Книжный рынок» (вул. Єврейська, 47)			«Славяно-Арийские веды», О.Асов	
«Книжный супермаркет» (вул. Буніна, 33)		Твори Велеслава	Твори В.Мегре	С.Наливайко, «Боги и тайны древних славян» С.Капіці
«Книжный супермаркет» (вул. Дерибасівська, 18)			В.Мегре, М.Левашов	
«Книжный супермаркет» (вул. Новосельського, 60)				«Загадки истории. Страна древних ариев», А.Буровський
«Книжный супермаркет» (Люстдорфська дор., 140в)			В.Мегре	
«Лагуна» (вул. Філатова, 86)		«Языческий календарь» Грашкіної, Васильєва	В.Мегре, «Велесова книга» О.Асова	«Путь ариев» Ю.Канигіна, «Арийские корни Руси» В.Абрашкіна
«Логос» (вул. Єврейська, 53)			«Славяно-Арийские веды», В.Шемшук	
«Лотос мира» (вул. Дерибасівська, 18)	В.Куровський, Б.Миколаїв	Велеслав, Богуміл Гасанов, А.Тюняєв	О.Асов, В.Шемшук та ін.	Ю.Шилов, Л.Прозоров та ін.
«Магазин книг» (вул. Марсельська, 24/2)		в і д с у т н я		
Магазин книг (вул. Заболотного, 54а)				Ю.Канигін, Г.Клімов
Мережа книжкових магазинів (вул. Корольова, 92)	«Коло Свароже» Г.Лозко, «Покон Рода. Суть 1-2» В.Куровського	«Удар русских Богов» В.Істархова	«Славяно-Арийские веды», О.Асов	«Боги и тайны древних славян» С.Капіці
Мережа книжкових магазинів (Фонтанська дор., 2)			Твори В.Мегре	
Мережа книжкових магазинів (Фонтанська дор., 39)		в і д с у т н я		
«Мудрые книги» (вул. Торгова, 26)	В.Куровський, Б.Миколаїв	Твори А.Белова	О.Асов, В.Шемшук	
«Новые книги» (вул. Преображенська, 17)		«Удар русских Богов» В.Істархова		«Тайна народа рос» Ю.Акашева, «Скифская Русь» В.Ларіонова
«Остров послезавтра» (вул. Єврейська, 13)		в і д с у т н я		
«Терра инкогнита» (вул. Жуковського, 17)	В.Куровський, Б.Миколаїв	Велеслав, Богуміл Гасанов, А.Белов, В.Казаков	«Славяно-Арийские веды», О.Асов, В.Шемшук	«Великая Русь» Л.Прозорова, твори М.Серякова та ін.
«Чтиво» (просп. Глушка, 16/2)		в і д с у т н я		
«Горизонт» (Люстдорфська дор., 54)			«Мифы славян», «Мифы для детей» О.Асова	«Тайны восточных славян» В.Кубанова, «Предки ариев» А.Буровського
«Сова» (вул. Ніжинська, 48)			«Веды Руси» та ін. твори О.Асова	«Варяжская Русь» Л.Прозорова, твори А.Буровського

Додаток № 12.1

Вулична репрезентація неоязичницької символіки: графіті в районі 15-ї лінії в м. Одеса, мікрорайон Таїрово



Додаток № 12.2

«Культура тіла» українських неоязичників як засіб саморепрезентації в інформаційному просторі: татуювання



Додаток № 12.3

«Культура тіла» українських неоязичників як засіб саморепрезентації в інформаційному просторі: татуювання



Додаток № 12.4

«Культура тіла» українських неоязичників як засіб саморепрезентації в інформаційному просторі: татуювання



Додаток № 12.5

«Культура тіла» українських неоязичників як засіб саморепрезентації в інформаційному просторі: татуювання



Додаток № 12.6

«Культура тіла» українських неоязичників як засіб саморепрезентації в інформаційному просторі: одяг, зачіска.



Додаток № 13

*Приклад анкети, що пропонувалась представникам українського соціуму
(перспективи інтеріоризації неоязичницьких концептів)*

АНКЕТА

*Шановний респонденте! Будь ласка, дайте відповіді на наступні запитання (підкресліть
або обведіть потрібне, та по можливості дайте більш розгорнуті коментарі).
Опитування проводиться із суто науковою метою.*

Ім'я _____ **Вік** _____ **Місце проживання** _____

1. Кого давні слов'яни вважали головним божеством?

- 1) Рода
- 2) Перуна
- 3) Сварога
- 4) Велеса
- 5) Свій варіант: _____

2. Чи чули Ви коли-небудь про «Велесову книгу»?

- 1. Так. Що саме: _____
- 2. Ні

3. Чи вважаєте Ви, що ваші предки жили у гармонії з природою?

- I. Так. Коли саме:
 - 1) У часи Давньої Русі
 - 2) Задовго до її утворення
 - 3) Також і після її розпаду. До якого часу: _____
- II. Ні
- III. Свій варіант _____

4. Чи вважаєте Ви, що ваші предки були більш моральними, ніж сучасні люди?

- I. Так. Коли саме:
 - 1) У часи Давньої Русі
 - 2) Задовго до її утворення
 - 3) Також і після її розпаду. До якого часу: _____
- II. Ні
- III. Свій варіант _____

5. Чи вважаєте Ви котрийсь із наведених нижче символів слов'янським? Якщо так, зазначте, який (які) саме.



1)



2)



3)



4)

- 5) Свій варіант _____
- 6) Жодного не вважаю слов'янським

6. Який одяг із наведених нижче прикладів Ви могли б назвати традиційно слов'янським?



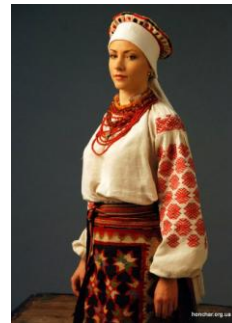
1)



2)



3)



4)

- 5) Свій варіант _____
- 6) Жодного не вважаю слов'янським

7. Чи чули Ви коли-небудь сучасних язичників в Україні чи Росії (старовірів, рідновірів)?

- 1) Так. Що саме: _____
- _____
- 2) Ні

Дякуємо за допомогу!