

Ведослав Долгочуб



ЯЗИЧНИКИ АТОМНОГО ВІКУ



Одеса

Громада «Мокоша»

7522 рік від Тріпїлля

2014 рік e.v.

План

Вступ	3
I. Закономірність епохи чи примха людської волі?	
1. Модерна епоха	5
2. Постмодерн та неоархаїка	9
3. Хто перший?	12
4. Кого вважати сучасним язичником?	14
II. Ордени, конфесії, гуртки самодіяльності (проблеми організаційного оформлення) ..	17
III. Проблеми ідеології	
1. Традиція й традиціоналізм	23
2. «Куда мы есть?», або Як відроджувати Традицію?	26
3. Між Брахманом і Зевсом: питання запозичень	30
4. Курйози етимології	33
5. Рідновірські міфи	
а) Предтечі наші	35
б) Жидомасонська змова	37
в) Праву славимо!	39
г) Славимо, а не просимо!	40
д) А відколи славимо?	41
е) Володимир – хозарин	42
є) Велесова книга	43
ж) Жертва і жертвність	44
з) Етногенетичні міфи	46
і) Давньоруська народність і релігія «спільної колбочки»	47
к) Міфи про християнство	49
6. Теологія та філософія	
а) Філософські школи сучасного Рідновір`я	52
б) Іманентність і трансцендентність	54
в) Чи персоніфіковані Боги?	55
г) Чи існують Боги поза своїми функціями?	57
д) Чи можлива і чи потрібна у Рідновір`ї доктрина духовного звільнення?	58
е) Брат і Сестра	60
є) Смерть на святі життя	61
ж) Теологія Триглава	62
з) Бінарні сестерки	65
і) Мокоша і Мати-Сира-Земля	66
к) Мокоша і Софія-Ахамот	67
л) Есхатологія сучасного язичництва	68
м) Маніфестаціонізм як альтернатива креаціонізму та еволюціонізму	69
н) Маркс, Шпенглер чи Тойнбі?	71
о) Воскресіння етносу	72
IV. Проблеми соціальної інтеграції	75
V. Трохи футурології	78
Література	80
Додатки	86

Вступ

Напевно, перш за все потрібно уточнити, про що і для кого ця книга, щоб її ненароком не стали вважати пародією на одкровення М.Задорнова⁵² чи відсилкою до п'єси А.Яблонської¹⁵², яка у 2011 р. загинула під час теракту у Домодедово.

Зоря «етнорелігійного ренесансу», як називає добу відродження язичництва Г.Лозко⁸⁴, вже сходить над Європою, і дуже не хотілося б, щоб вона стала спадкоємицею сумнозвісної долі комуністичного привида. Зрештою, у неї є всі шанси – як для того, щоб зійти Сонцем нової архаїки, так і для того, щоб заблукати примарою. Очевидно, її сходження саме в наш час (який саме – конкретизуємо у розділі I.2) зовсім не випадкове – хтось воліє бачити в цьому настання «нової доби» (англ. new age: епохи Водоля, еону Гора чи навіть нової Саття-Юги), зрушення «космічних циклів», хтось – химеру постхристиянського «гріхопадіння». Ми ж спробуємо понишпорити теренами історії ідей – передовсім, європейськими, - заглибитись у те, що окуляроокі платони ХХ ст. назвали «епістемами». Ми певні: там знайдеться дещо цікаве, що проллє світло на таїну зародження нової язичницької зорі.

Втім, перед людиною, яка вперше стикається із явищем сучасного язичництва і поринає у нього, зазвичай ця таїна просто не постає, її цікавить сам процес, а щодо пояснень його рушіїв – і примхи «космічних циклів» зійдуть. Якщо ж ця людина ще й юна, із незгаслим романтичним поривом у душі, але разом з тим здатна триматися Серцем обраних поглядів, язичництво атомного віку отримує відданого прихильника на все життя (в кращому випадку, звісно). Таким юнаком був і автор цієї книги, у 14 років захопившись Рідновір'ям (як ще називають сучасне слов'янське язичництво) і пройшовши всі етапи становлення рідновірської ідентичності та язичницької самосвідомості.

Судячи з особистого досвіду, у 2000-х роках першим відчуттям після реально-обрядової чи внутрішньої ініціації була творча розпука, жаль, що «так мало людей про це знають», «так мало людей» побачили цю зорю. Пізніше, із розширенням знань про світогляд, який визнавався «своїм», поставало інше бачення: розмаїття конфесій і течій, вчень і програм, і більше – міжнародна співпраця язичницьких рухів (WCER, теперішній ECER; Родове Слов'янське Віче; Всегерманський Язичницький Фронт тощо). Поставало також і бачення проблем, наче у давно покинутій кімнаті ліхтарик чи промінь Сонця вихоплював все більше безладу. Виявилось, що «ми» (сучасні язичники) в кімнаті не одні: за нашими спинами, по кутках, у сусідніх кімнатах, освітлених догораючими свічами, причаїлися науковці, філософи і теологи – кожен зі своїм нотатником і теорією щодо того, «як ми докотилися до такого життя». Довелось бігати від кутка до кутка, заглядати у нотатники, лаятися із концептуалістами і формалістами, а потім знову впадати в розпуку. Нова криза-розпука, втім, полягала у деконструкції міфоподібних ідей, які випрацювало сучасне язичництво у робочому порядку розбудови чи для самозахисту. Насправді так чинить будь-яка жива ідеологія чи культурна традиція, тому наполегливо прошу читачів не вважати епітет «міфоподібні» тут як вказівку на щось погане, оманливе, дискредитує.

Власне, аналізу проблем сучасного язичництва (передовсім, у версіях українського та російського Рідновір'я, з якими автор найближче знайомий і в розбудові яких, власне, бере участь) ця книга і присвячена. Досить просто, на перший погляд. Мовляв, поставлено проблему (а деякі проблеми ми дійсно поставимо в рамках рідновірського руху чи не

вперше) – зроблено перші кроки у напрямку її вирішення. Насправді маємо на меті дати живлення теологічним і філософським дискусіям, подекуди – викласти власну точку зору (як одну з можливих). Постановку проблем як таких і висновки, зроблені у книзі, просимо також сприймати як власні спекуляції (у первинному сенсі цього слова) автора. Завважимо, що перелік складнощів слов'янського язичництва в епоху квантів і шоу-бізнесу цими проблемами не вичерпується, тому, полишивши надію описати всі, акцентуємо увагу на важливішому завданні – створити люстерко, в яке могли б ми, язичники, дивитися і «перевіряти», чи не занадто ми тенденційні у своїх теоріях і практиках, чи не впали у консервацію, чи не зістрибнули з дерева етнічної Традиції.

Отже, книга написана язичником (рідновіром) і для язичників (рідновірів). Автор не впевнений, що для деяких деконструкцій, що подаються в книзі, вже прийшов час, тому рекомендує спершу розповсюджувати книгу у «внутрішніх» рідновірських колах. Це буде корисно тим більше, що деякі розділи (стосовно історії ідей, теорій осмислення історичного процесу і теорій етносів) можна використовувати як посібники для студіювання теми.

Людей, незнайомих із явищем сучасного язичництва, книга навряд чи зацікавить: вони не знайдуть в ній ані «древніх знань» києворуських мудреців, ані практичних рекомендацій щодо пошуку своєї «зоряної половинки». Що ж до тих, кого ми умовно розмістили по кутках умоглядної затемненої кімнати, то вони, сподіваємось, із розумінням (що буває, на жаль, не так часто) поставляться до піднятої проблематики.

Автор висловлює щире подяку Ірині Зорченко та Владиславу Водьку за цінні консультації під час написання праці.

Вільне розповсюдження даної книги усіма інформаційними каналами дозволяється й вітається; при використанні окремих частин тексту просимо робити посилання на саму роботу.

Контакти автора:

mecheslav@yandex.ua

<http://vk.com/id10762376> (Вконтакте.Ру)

<http://www.facebook.com/valentin.kuznetsov.56> (Facebook)

I. Закономірність епохи чи примха людської волі?

1. Модерна епоха

У академічному світі прийнято вважати, що європейська (Західна) цивілізація бере свій початок з блискучої Античності – Давньої Греції та Давнього Риму. Справді, ряд ціннісно-етичних імпульсів, що сягають коренями давньогрецької Класики, докульгали аж до ХХ ст. і лише в інформаційну еру (про яку ми ще поговоримо) згасли, мов догоріла свіча; справді, середньовічні та ряд модерних європейських держав визріли на міфі Римської імперії. У нас немає бажання тут заглиблюватися в історіософію, адже там нині, як в усіх дискурсах Постмодерну, - релятивізм та плюралізм, тож в оціночних категоріях міркувати про співвідношення еллінізму, римського міфу та християнського Середньовіччя було б марнотратством часу. Обмежимося тим твердженням, що з окреслених епох кожна несе в собі двоїсте для Європи значення: Античність породила глибоку язичницьку філософію та вишукане мистецтво, але стала початком переносу уваги з Космосу (Природи) на людину, котрий пізніше, будучи запозиченим християнством, став однією з основних передумов споживацького відношення до природних багатств; Середньовіччя – це водночас інквізиція та прозріння видатних містиків, хрестові походи та злет Ренесансу (який історично належить тій самій епосі).

Отож, перенесемося зразу на відносно недалекий від нас часовий рубіж, котрий став, на думку багатьох західних і вітчизняних розумників, вирішальним у виборі напрямку історичного шляху Європи. Власне, немало таких розумників (серед яких, приміром, достатньо відомий український історик Н.Яковенко¹⁵³) датують початок *Модерну* (від англ. modern – «сучасний») кінцем ХІХ ст. Тим не менш, є очевидним, що головні умови, ідейні та практичні імпульси Модерну були закладені ще просвітниками століття ХVІІІ (окремі з них – ще раніше), а Романтизм у своєму загалі (бо серед романтиків теж були «прогресисти») став першим антимодерністським рухом.

Що ж такого сталося під початок ХІХ ст.? Більшість суспільств на планеті досі залишалися аграрними, себто сільське господарство, доповнене іншими видами промислів, добуванням корисних копалин, становило основу їхнього господарювання. Головною лінією передачі культури в широких верствах залишалась традиція, звичай, - більшість знань, практичного досвіду передавалось безпосередньо від старших поколінь (батьків, дідів) або від старших ровесників, а не за посередництва школи, телебачення, Інтернету чи навіть книг. Звичай мав, як правило, виразну етнічну специфіку; практики та особливості світогляду, виплекані самим народом для себе самого, в усіх їхніх місцевих варіаціях визначали спосіб життя трударя. Традиційна культура кожного етносу становила унікальний комплекс – унікальний не за походженням, адже кожна зазнавала в тій чи іншій мірі іноземного впливу, а за логікою розташування елементів в собі. Можна було б надовго зупинитися на духовній площині цих комплексів, котра й охоплює те, що ми називаємо «язичництвом», розглянути, як традиція зберігає рідний народу світогляд навіть під нашаруваннями того ж християнства. Однак не час і не місце цьому. Зазначимо лише, що весь оцей культурний комплекс, вірніше справді буде сказати – *спосіб життя*, власне, і робив протягом століть широкі народні верстви українцями (ще до загального розповсюдження цієї назви), білорусами-литвинами, волохами тощо. Не менш правильно буде сказати, що й саме наявність цього способу життя наповнювала змістом етноніми.

Інтелектуальний казус, спричинений переносом поняття «традиційне суспільство» з культури «низів» на устрій феодально-ієрархічних держав на початку XX ст. завдяки в тому числі й працям т.зв. філософів-традиціоналістів, буде проаналізований у розділі III.1, а також в окремій праці.

Так ось, під початок XIX ст. на теренах Західної Європи (і «дочірніх» обширах Північної Америки) стався культурний вибух: Е.Тоффлер¹¹⁶ називає його зародженням «другої хвилі», що є унауковленням відомого зі школи поняття «промисловий переворот». Впровадження крупного машинного (фабричного) виробництва, застосування в економіці інших «технічних досягнень» практично проклали шлях до побудови нової моделі суспільних відносин. Почавшись з Англії, ці новації швидко перестрибнули на Європейський материк, а також через океан – на Американський. Втім, аж ніяк не будучи історичними матеріалістами, ми визнаємо обопільний вплив соціально-економічних та інтелектуальних чинників. Серед других найбільш виразним поза сумнівами стало Просвітництво, котре проголошувало культ розуму, відхід від спадкових ієрархій, секуляризацію суспільства тощо.

Спробуємо виділити загальні ознаки, котрі супроводжували настання Модерну:

1) Авторитет і навіть *культ науки* – саме тоді мудрагелям в окулярах у їхніх висловлюваннях про світоустрій стали довіряти набагато більше, ніж будь-кому. Перетворившись на якийсь час на «глашатаїв істини» в останній інстанції, у другій половині XX ст. вони почали потрохи втрачати цю позицію, що характеризувало настання нашого рідного Постмодерну. Пережитки культу науки можемо спостерігати і в Рідній Вірі – зокрема, «наукова достовірність» є одним з найпопулярніших аргументів стосовно суджень про минуле і теперішнє язичництва. Причому, протилежністю «науковим свідченням» чомусь уявляється не натхненний містицизм поетів і не магічне мислення як невід’ємна складова традиційної духовності, а недолугі спекуляції зі сфери «ню-ейджу» та уфології (хоч, звісно, краще вже «наукова достовірність», ніж вони, теж достатньо поширені у навколорідновірському середовищі).

2) Перше народило друге: ідею *технічного прогресу*, поступу як провідного закону людської історії. Зараз цю ідею, буває, розцінюють як альтернативу юдохристиянському есхатону – «страшному суду», «спасінню» та «царству божому» як кінцевій меті, до якої простує людство і світ разом з ним (в радянській міфології такою альтернативою, до речі, став «комунізм»). Сумніви щодо безперервного поступу виникли після Першої світової війни, коли виявилось, що «технічні надбання» людства успішно можуть слугувати для його ж винищення, підкріпленого імперіалістичною жагою «світових держав» і корпорацій. Про сучасний технофутуризм обмовимось вже в наступному розділі.

3) Утвердження *капіталізму* як соціально-економічного ладу (увага, Модерн не знає некапіталістичного суспільного буття, незважаючи на всі спроби побудувати «соціалізм» в різних формах чи то «фашизм»!). Для нас тут важливим є переважно духовні наслідки – індивідуалізм, прагматизм, міщанський дух, що відкидає як «сільську простоту», так і героїчний чин, а також значні перетворення суспільної структури: замість спадкового аристократичного привілею підґрунтям панівної верстви стає фінансовий статок (капітал). Крім того, в поєднанні з промисловим переворотом капіталізація стимулює відтік робочої сили в міста, що є початком *урбанізації*.

4) Три попередні ознаки злилися в ідеї уподібнення людського тіла та суспільства машині. Одночасно відбувся переніс моди на вивчення усталених законів з точних наук (математики, фізики, астрономії) на науки природничі (передовсім біологію, що пов’язане

з теорією еволюції). а з тих – на науки суспільні. Синтезом усього цього став, скажімо, позитивізм О.Конта⁷⁰, котрий до середини ХХ ст. мав дуже сильний вплив на західну науку. Якщо людина традиційної культури мислила світ у категоріях організму (пантеїстичне уявлення про «космічного велетня», з частин тіла якого походять різні частини світу; загальновідоме уподібнення весни та ранку з юністю, літа й дня – зі зрілістю, осені й вечора – з похилим віком тощо), то тепер світобудова, суспільство, економіка постають як гігантський *механізм* зі своїми «гвинтиками» та видом палива.

5) *Секуляризація* суспільства призвела не стільки до позбавлення церкви впливу на суспільні практики, скільки до витіснення сакрального за межі картини світу пересічного європейця загалом, до сумнозвісного «розчаклування світу». Міфологія залишилась (див., наприклад, чудову критичну працю Р.Барта¹⁰), але її міщанський вид – це зовсім не та могутня сила, що єднала народи з їхнім Джерелом, впорядковувала їхнє життя, давала змогу пізнавати світ і визначала їхню етику.

6) Наслідок попередніх двох пунктів виявив себе в тому, що вже не релігія та звичай, а *ідеологія* стала духовним наповненням рухів і товариств. Ліберали і консерватори, націоналісти та соціалісти (анархісти, марксисты, соціал-демократи в їхньому числі) зайняли місце пуритан і духоборів. Втім, й ідеології, буває, апелюють до релігії або перетворюються на них.

7) Саме цією епохою прийнято датувати постання також уявлення про нові спільноти – *модерні нації*. Із різними теоріями формування останніх можна ознайомитись в узагальнюючій праці українського історика Г.Касьянова «Теорії нації та націоналізму»⁶⁵, а також в сумлінно впорядкованій О.Проценком та В.Лісовим антології «Націоналізм»⁹⁶. Для нас є важливим те, що проект нації майже обов'язково припускає *міф про спільне походження*, концепцію власної національної історії (іноді – історичної місії), задля чого працюючи над проектом в тій чи іншій мірі занурюються у старовину. Ми, язичники, добре повинні розуміти, що вони знаходять там, тіні яких забутих предків наспівує романтикам та слов'янофілам в нашому місцевому варіанті лісова пісня.

8) А ще саме Модерн став лоном таких звичних для нашого оточення явищ, як професійний спорт, туризм, телефонія, саме масові ЗМІ тощо.

Отже, разом з усіма технічними новаціями *індустріальне суспільство* пророчило безжальний злам не тільки станової ієрархії, але й традиційної общинної культури (яка, власне, утверджувала етноси в їхньому бутті), панування матеріалізму або секуляризованого ідеалізму християнського походження (з кінцевою «метою» людства), піднесення не стільки «маленької людини» (саме вже це поняття зумовлене відходом від звичаю, носієм якого в сільській общині був *кожен* повноцінний її член), а духовно імпотентного міщанина. Якщо не рахувати луддитів (специфічний суспільний рух перших фабричних робітників, що на практиці виступив проти індустріалізації), першою ґрунтовною опозицією Модерну, породженою ним самим, став Романтизм. На протигагу раціоналістичному Просвітництву він підніс примат волі, сили, пристрасті, героїзму, він прагнув заглибитися у старовину і відродити культ Природи на протигагу індустріальній механізації життя. Тут ми напряму підходимо до важливого питання «Хто перший?». Запам'ятаємо його і посунемо безпосередньо на нашу Батьківщину, яка, треба зауважити, по-особливому захлинулась у вирі «другої хвилі».

Українці на момент революцій 1917 р. ще залишались переважно селянським народом із критичним мінімумом буржуазії і трохи більшою за останню по чисельності інтелігенцією. Промисловий переворот і капіталізація економіки захопили українське село

ще в другій половині XIX ст., однак спосіб життя селян від цього кардинально не змінився: головною лінією передачі культури залишався міжпоколінний звичай, основою дозвілля – традиційні ігри, розваги та фольклор, сільська община до початку систематичного її розвалення реформами П.Столипіна так само тримала на собі освітянські (в плані початкової освіти), медичні, господарчі, частково судові та податкові функції (на її рахунок існують насправді різні гіпотези, але є незаперечним те, що Російська імперія, на відміну від деяких європейських держав на початку XX ст., не встигне стати «соціальною державою» - такою, що задекларує взяття на себе загального піклування про освіту-медицину-страховку).

Общинний (французькою «община» - commune) звичай насправді-то добив не Столипін. Його добили «комуністи»-більшовики, що успішно продовжили всі лінії розвитку імперської промисловості. В рамках індустріалізації новонароджена «робітнича держава» поставила на важку промисловість, що для широких селянських верств означало безкарне висмоктування їхніх сил і ресурсів державою на користь обраних галузей. У поєднанні з нею маємо ще три чинника, що зумовили нищівний удар по етнічному звичаю: а) урбанізація – значно посилювався відтік робочої сили до міст, котрі від початку не знали (як Одеса або Миколаїв) чи давно втратили (як Київ або Чернігів) механізм традиції; б) більшовицька колективізація дивовижним чином зруйнувала звичаєві форми колективної співпраці в українському селі, а також інші общинницькі суспільні форми – такі, як, наприклад, молодіжні громади; в) силове «замирення» непокірного зовнішній владі селянства, його систематичне обкрадання через продрозкладки та інші визиски аграрних продуктів. Останнє в тому числі стало однією з передумов зовсім сумних явищ – Голодоморів. Для нашої теми не так важливі їхні причини, скільки наслідки – а нищівний вплив голодовок на етнічну культуру впродовж останніх років вивчався етнологами кількох українських університетів.

Отже, соціально-економічна (проекти нації, однаке, виникли серед українців одночасно з іншими європейськими) модернізація, хоч і достатньо пізно, але зруйнувала і нашу традиційну культуру. Втім, ця «запізнілість» нам видається нам вельми позитивною для рідновірської справи (див. розділи III.1,2).

Реактивне прискорення Модерну після Першої світової війни вибухнуло «віком екстремізму», як влучно і вичерпно назвав «коротке XX століття» (1914-1991 рр.) Е.Гобсбаум⁴¹. До його однойменної праці і відсилаємо зацікавлених в детальнішому ознайомленні з критичним аналізом західної цивілізації минулого віку.

В історіософському плані для нас важливо те, що «кризові десятиліття» (1960-1970-і роки) в Західній Європі та США зумовили кінець Модерну – однак, не такий, що знаменує новий початок, а кінець у в'язкому, безвихідному місиві невизначеності. Саме в цю невизначеність потрапили й колишні радянські обшири у 1991 р., а завдяки глобалізації вся планета була охоплена однією цивілізацією, одним способом життя, що прагне до ще більшої стандартизації, уніфікації. Цю невизначеність, в котрій більшість мудрагелів вбачають «перехідний період» назвали *Постмодерном*. Ми знову бачимо двоїстість: поруч зі споживацьким суспільством тілесного і душевного виродження, свавіллям корпорацій-імперій, хижацьким висмоктуванням природних ресурсів, що з кожним роком наближає критичну межу, постає інформаційне суспільство з нанотехнологіями та генетичними мудруваннями, а витіснена на периферію війна дозволяє деяким засліпленим оптимістам белькотіти про «найкращий із часів».

Для констатації цивілізаційної кризи, в яку у другій половині XX ст. потрапила умовна «Європа», а з нею – і вся планета, наведемо цитати взаємно відповідних мислителів «правого» та «лівого» табору.

Юліус Евола: «Сучасна цивілізація штовхнула людину вперед: вона виробила в ній потребу у все більш зростаючій кількості речей; вона зробила її все більш і більш незадоволеною самою собою та безсилою. Таким чином, будь-який новий намір і технологічне відкриття насправді є не завоюванням, а поразкою – новим ударом батога у гонитві, яка чимдуж пришвидшується, сліпо відбуваючись в системі обумовленостей, все більш серйозних та незворотних»¹⁴¹.

Герберт Маркузе: «Люди впізнають себе у оточуючих їх предметах споживання, знаходять свою душу в своєму автомобілі, стереосистемі, квартирі з різними рівнями, кухонному обладнанні. Сам механізм, що прив'язує людину до суспільства, змінився, і суспільний контроль тепер коріниться у нових потребах, що виробляються суспільством»⁹⁰.

Порівняння цих поглядів на світову кризу вірно наводить на думку про втрату актуальності поділу на «правих» і «лівих» від початку Постмодерну. Те ж доводить і еволюція поглядів французького філософа Алена де Бенуа, відомого зокрема своєю працею «Як можна бути язичником?»¹¹.

2. Постмодерн та неоархаїка

Отже, кінець XX ст. знаменувало загострення цивілізаційної кризи, на тлі якої і став розквітати язичницький рух – як у слов'янських країнах, так і в Західних (а також, справедливості заради, потрібно відзначити подібні порухи у фіно-угорських та кавказьких народів).

Термін «Постмодерн» на сьогодні заїждженою наліпкою до різного роду приємних і не дуже явищ, що, як не парадоксально, є також однією з ознак сьогочасної епохи. Спробуємо коротко, як і в разі Модерну, описати їх. Однак, якщо в попередньому розділі нас цікавили також соціально-економічні та політичні моменти, то тут для нашої теми більш важливими є особливості світогляду, комунікації, обумовленостей пізнання.

Насамперед потрібно пам'ятати, що ми живемо в добу суцільної відносності (релятивізму) ідей, світоглядів та вчень. Звідси маємо три наслідки: а) впевненість у своїй доконечній правоті (наприклад, віра марксистів у знання ними «об'єктивних законів історичного розвитку») виглядає щонайменш смішно; б) відроджене язичництво може бути проголошене «ідолопоклонницьким відступництвом від істини» або ж «кроком у дикунство» заангажованими одиницями, але аж ніяк не заг'лом; в) відносними є будь-які твердження про сам Постмодерн, в тому числі й наші.

1) *Безсуб'єктність*. Багато модерних філософів, починаючи з І.Канта, марили винайденням раціонально-вольового суб'єкта історії та суспільства. З роздумів попереднього параграфа можна здогадатись, чому особливий внесок у це зробили позитивісти. Однак у 1960-і роки французькі філософи констатували, що «пацієнт [тобто суб'єкт] помер», розщепився на елементи, як мікрочастка (якими також переймалися тогочасні фізики), розчинився у речах та практиках. Навіть наше розуміння традиційної культури як «сукупності практик» - з тієї самої опери. В рамках міщанської новітньої міфології та дискурсу мас-медіа пошуки втраченого суб'єкта часто набувають

конспірологічних рис: якщо світом керують не «жидомасони», то неодмінно «американські мондіалісти» або інопланетяни. На жаль, конспірологія – це одне з перших явищ, з якою стикається людина, котра прийшла до Рідної Віри. Ні, говорячи про глобалізм (як також одну з суспільно-економічних ознак Постмодерну), ми цілком свідомі стосовно ролі міжурядових організацій, спецслужб і корпорацій-імперій, але жодна з цих форм не претендує на роль господарюючого і всевладного суб`єкта.

2) «Родовою хворобою» інформаційного суспільства є *симулякри* – це страшне слово, втім, всього-на-всього означає «копію без оригінала». Величезна кількість оточуючих нас явищ: від атрофованих до самої лише видимості політичних партій, подій, що конструюються ЗМІ, до «аудіонаркотиків» та «електронних цигарок», - копії, що не мають ніякого підґрунтя у дійсності. Вельми своєрідний російський мислитель О.Дугін до симулякрів зараховував і «неоязичництво» як таке, що апелює не до історичного язичництва («оригіналу»), а до штучно витвореного уявлення про нього⁴⁷.

3) Як і будь-який перехідний період, Постмодерн супроводжують *есхатологічні* марення: тобто передчуття «кінця світу», «великого переходу» тощо. Крім звичайних християнських очікувань «царства божого», котрі в спрощеній формі масово популяризуються кіноіндустрією й загострюються у зв'язку з неоміфологічними сюжетами на кшталт «календаря майя», «21.12.2012», маємо й більш цікаві форми. Передовсім, у другій половині ХХ ст. на базі теософії, спіритуалізму, «масового» (профанного) окультизму виник такий ідейний напрям, як New Age (дослівно: Новий Вік). Варто пройти великим (і навіть не дуже великим) містом, як побачиш анонси тренінгів, семінарів, практик псевдоезотеричного чи парапсихологічного гатунку. Об'єднує «ню-ейджерів» в тому числі й очікування на вже згадану «Еру Водолея» (чи з якоюсь іншою назвою), котра, на думку більшості «адептів» і вчень, буде простором любові, миру на «новому рівні свідомості» (чим не «царство боже?»). Мабуть, також не варте розлогих описань те, наскільки New Age інтегрувався до Рідної Віри. Є ще прихильники технократії, кіберпанку та іншого технофутуризму. Вони далеко не завжди мислять існування «за межею» як щось благосне та сонцесяйне – згадаймо «Матрицю» чи класичний технототалітаризм в дусі Олдоса Гакслі³⁸. Принагідно можемо відзначити дивні, хоч і цікаві спроби поєднати відроджене язичництво з останнім напрямом – див. статтю Олексія Широпаєва «Неоязычество и “родноверие”» з фразами на кшталт: «Наш Ярило облачен не в лен, а в клепаный хром. Его солярность пахнет соляром и сталью. Он лыс от радиации, а мутация открыла в его челе третий глаз, лазурный, как небо Прародины...»¹³⁷. Що насправді може висунути як альтернативу цим есхатологіям Рідна Віра, яка апелює до етнічної Традиції, ми спробуємо визначити далі.

4) Постмодерн зазнає одночасного впливу двох різноспрямованих тенденцій: *деконструкції*, намагання розбити єдність звичної картини світу (розумні мудрагелі, зокрема, займаються деконструкцією уявлень про мову, націю, працю, медицину тощо), та *холізму*, намагання звести зростаюче розмаїття отаких часток до нової цілісності, більш вільної та плюралістичної, шляхом синтезу або синкретизму. Причому, припускається сполука усього з усім: від поширення міждисциплінарних наукових студій (результатом яких є, наприклад, синергетика) до експериментальних робіт на кшталт «Дао фізики» Ф.Капрі, де принципи квантової механіки порівнюються з міфологічними уявленнями⁶⁴, до оригінального поєднання мистецьких стилів (схильність до еклектики) тощо. В.Крутоус впевнений, що «неоязичництво» народжується в самому жерлі перехрестя цих двох тенденцій⁷³, а В.Бібихін зазначає, що в «етнічному ренесансі», котрий постає на

протизагалізацыі та універсальнага і элементарнага якога часта мисліцца і відроджэння Ріднага Віра, павернення да «старога» - не самоціль, а складова новага сінтэзу¹³.

За прагненнямі да пабудовы цэліснага картына сусвету, якая не была б фрагментарнага ці «аднамернага», крокуе працэс *реміфалогізацыі* сусвету. Астання, аднак, носіць характар не агульнага «зачаклування сусвету», не падпарадкавання вытворчых спільнага міфалогічнага структуры (этнічнага міфалогіі, што ўтвэрджуе прыроднага, язичніцкага духоўнасць), а плекання ўласных індывідуальных ці групавых міфалогій, котры могуць быць як шляхам втечы ад паточных праблем, так і іхнім пераосмысленнем («я памяняў сваё сазнанне з мінуса на плюс», як співае С.Калугін). «Аднамернасць» і спажывацкісць картына сусвету ад гэтага, тым не менш, не зменшуецца, іі носіі не перастаюць быць пасярэднімі глядачамі у «сусветы спектаклю», за высловам Гі Дабора⁴⁰. Пытаньня ж пра вторіннага, наспраўды цэліснага «зачаклування сусвету» на сёгодні ставіць лішэ відроджанага язичніцтва, а таксама деякі «кансерватыўны рэвалюцыянеры» на кшталт таго ж Дугіна.

Отжэ, Постмодэрн багатыма з тых, хто намагався осмысліць яго історыясофскага сутэ, называецца «перехідным перыядам», але в такім разі він павінен маць тэ, *від чого* відбуваецца пераход і *да чого*. З першым все ясна – гэта Модэрн, імпульсы якога ўспішнага продвужуюць стігнуць у нашых шоденных практыках; з другім все складніша. Пра есхаталогію ўжэ было сказана. Мы можэма таксама чекаті на сумне продвужэння сусветага стагнацыі, аж да цэлкавага выроджэння людзіна в постіндустрыяльных умовах, можэма пагоджуватіся із класікамі анітуопіі стасовна майбутняга таталітарызму, якога спажывачі-вытворчыкі (у замкнёнага колі цих працэсав) не будуць нават помічаті, можэма, нарэшці, вірыць в асвоэння новых планет і нанатэхналогіі. Все гэта, аднак, будэ лішэ продвужэнням тіей самай парадыгмы Захаднага цывілізацыі, котра пачала фармувацца шэ нават даваго да Модэрну.

Тым часам деякі разумнікі вывелі ўжэ нават паняття «постпостмодэрну»⁷⁴, што зайвы раз свідчыць пра крывовы і стагнацыйны характар нашай эпохі. У безаднага сусветага спажывання, феэрычнага ачікування на New Age, канспіралогічных марень шэ від пачатку Постмодэрну пачалі абережна лунаті поадінакі голасы пра неабходнасць *кардынальнага зламу цывілізацыйнага парадыгмы*: гэта водночас булі кансерватыўна-рэвалюцыйны «новы правы» та прыбічнікі «контркультуры» (напрыклад, Чак Паланік), практыкам ціей ідэі був Тэадор Качынскы (відомы як тэрорыст Унабомбер). Нарэшці, на астаньняму рубэжы століць з'явілася таке эксперыментальнага паняття, як *неоархаіка* / *неоархаізм* (від даваьагрэцкых слів νεος – «новы» і αρχαϊκος – «старовыны, даваьа», а таксама αρχή – «першопачаток, прынцып») – ідэя прынцыпу, котры павернуў б нас да самага пачатку Захада, які дужэ умовна відносяць да Архаіка – перыяда в історыі Даваьага Грэцыі, і дава б мажлівасць абраті іншы напрамак історычнага ході (співзвучна з думкага Бібіхіна: апеляцыя да «старога» зарады «новага»). Мы пераконаны, што гэты прынцып здатнага втіліць на практыцы сама відроджанага язичніцтва.

Олег Гуцуляк, україньскы філосаф, што захастыв дысэртацыю на тэму «неоязычніцтва», высловлюе схожу думку: «неоязычніцтва» прапонуе павернення да відпачатковых, але нэрэалізаваных мажлівасцей еврапейскага культуры⁴⁶. Спадае на разум таксама развоток метафору Освальда Шпенглера стасовна «прысмерку Еврапі»¹³⁹ (да неі мы шэ павернемось у пункт ІІІ.б.н). Яکشэ сам аўтор жыў шэ у «сутінках», то Постмодэрн – гэта справжнісінька північ, найніжча точка Залізнага віку, як сказав б дэхто. Неоархаіка в такім разі – рух у напрамку сівтанку; той варыант майбутняга, колі крывага все ж будэ

успішно подолана, хоч і не «діалектичною протилежністю», яким мав стати, скажімо, марксистський соціалізм, але рішучим і безжальним відрубанням максимально можливої кількості імпульсів Модерну. Нарешті, згадаймо популярного в рідновірських колах Льва Гумільова – «кінець і знову початок»⁴³, таке укохане нами «вічне повернення»!

Практичним аспектам нашої футурології в додаток до тільки що висловлених абстрактних буде приділено розділ V цієї роботи. Зараз же час перейти до першого питання, яке є проблемним безпосередньо у рідновірському середовищі: хто перший почав справу Відродження?

3. Хто перший?

Потрібно окреслити це питання конкретніше, оскільки в такій формі воно розмите. Язичництво – духовна сфера традиційної культури народу, воно мирно зберігалось у практиках і несвідомій частині світогляду широких селянських верств, доки існувала сама традиційна культура. Тим не менш, не підлягає сумніву, що на рівні *ідентичності* ці самі верстви вже через кілька століть після хрещення повністю починали позиціонувати себе як християн. Дуже заманливим виглядає припущення про втаємничену передачу «сакральних, волховських знань» окремими родами з покоління в покоління. Заманливим, але вкрай маловірогідним. Стан *двовір'я* – це та «норма», яку ми знаходимо в житті слов'янських селян аж до середини ХХ ст.

Наше ж питання полягає в тому, хто перший «кинув заклик» до відродження відкритого, свідомого язичництва, язичництва на рівні ідентичності (хоча *як саме* мав би позначати свою релігійну ідентичність історичний язичник – також питання проблемне)? Хто, може, навіть без заклику сумлінно став самотужки відроджувати споконвічні вірування?

Грунтовний аналіз новітнього, себто *вже відродженого* язичництва здійснила пані Лозко у праці «Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс»⁸⁴. Тим не менш, сучасне язичництво в її праці ніби відривається від загального контексту історії ідей, з-поміж віх якої згадується хіба що Традиціоналізм та Консервативна революція. Напрочуд обірвано виглядає опис етнорелігійного ренесансу в Росії та Німеччині, де для цього були чи не найсприятливіші умови.

Відверто кажучи, звернення до язичництва у «високій» (не етнічно-традиційній) культурі з часів Ренесансу відбувалося постійно. Одна з найвидатніших постатей італійського Відродження Джованні Бокаччо у 1350-х роках написав «Генеалогію язичницьких богів» у 15 книгах (розділах). Його освічені сучасники мали язичницьку Античність за взірць до етичного та світоглядного наслідування. Втім, вони не молилися Юпітеру та Меркурію, а продовжували використовувати їх в дусі епохи – як алегоричні образи, скажімо, в алхімії.

Серед «просвітників» XVIII ст. особняком стоїть Жан-Жак Руссо, відомий своїми примітивістськими поглядами: його «природна людина», «шляхетний дикун», його ствердження самототожності «зі всією Природою» ще стануть у нагоді тим, хто усвідомить, що технічний прогрес несе далеко не самі лиш переваги.

Романтизм. В самій своїй основі він апелював до старовини, до героїчних ідеалів, часто витворених уявою поетів. Це від нього тягнеться неперервна лінія ідеї, мрії про «високий стиль» життя, укорінений в природі та народі (чи нації), в традиції, котра б

перервала розмірений плин лінійної схеми християнського часу. Пані Лозко називає «Пісні Оссіана» Дж.Макферсона. Але чому тільки вони? «Краледворський рукопис» В.Ганки, «Слово про похід Ігоря», що якраз було тоді наново віднайдене після московської пожежі 1812 р., «Русалка Дністровая», навіть збірки українських народних пісень, укладені М.Максимовичем, – це витвори одного ряду, діти однієї, бурхливої та гордовитої, матері. У живопису – прерафаеліти, стосовно яких, як і стосовно еллінофільського Ренесансу, у другій половині XIX ст. вперше почали використовувати термін «неоязичники» (W.James у 1868 р., J.A.Symonds у 1877 р., J.McCarthy у 1880 р.).

Чи були ці митці справді язичниками? Ніщо не заважає нам стверджувати, що *за духом своїм* вони наблизились до стану природної духовності, однак якщо розуміти язичництво в якості духовного космосу етнокультури, то навряд чи – як представники «еліти», митці не наслідували етнічних практик від своїх батьків, за звичаєм, і, вочевидь, не намагалися відтворити їх з інших джерел.

В той же час на хвилі постання уявлень про *націю* в Німеччині, для якої після падіння Священної Римської імперії особливо гостро стояла проблема об'єднання розрізнених земель та етнічних груп, з'являється філософська мода на «занурення в народ». Гердер, Фіхте, Шеллінг та Шлегель, багато інших талановитих інтелектуалів робили спроби віднайти відчуття «крові та ґрунту» (Рідної Землі), звернути увагу на метафізичну роль мови для народу (Рідної Мови); третій компонент, як можна здогадатися, полягав у пошуку рідної духовності (ідея Volkseele – «народної душі»). Переважна частина, втім, задовольнялась лютеранством як особливою, «національною», формою християнства. Тим не менш, у 1814 р. Е.-М.Арндт запропонував як один з засобів об'єднання німців відзначати давньогерманське свято літнього сонцестояння. Варто також згадати про австрійського мислителя другої половини XIX ст., Гвідо фон Ліста, котрий активно розробляв царину аріософії (вчення про *аріїв*), включно з проектом *вотанізму* чи *арманізму* як відродженої езотеричної складової давньогерманської віри. Втім, на противагу зауваженням з деяких популярних видань¹²⁶, у своїй праці «Таємниця рун» фон Ліст згадує Христа ще досить тепло і поважно¹²⁵. Про Ніцше – трохи пізніше, у розділі III.5.a. Ідеї фон Ліста суттєво вплинули на зацікавлених в езотериці й теософії мюнхенські кола. Вже у 1900 р. Ланц фон Лібенфельс засновує Орден Нових Храмівників, що базував своє вчення та практику на арманізмі із залученням залишків друїдичних культів та спадщиною раннього індуїзму. Звідси дійсно можна починати ту лінію відродження язичництва в Німеччині, котру окреслює пані Лозко в «Пробудженій Енеї».

У Російській імперії інтерес серед дворянства до язичницької духовності спалахнув на тій самій хвилі Романтизму, далі ж розвивався в напрямку інтелектуальної опозиції самодержавству (згадаймо Пушкіна: «Волхвы не боятся могучих владык, // А княжеский дар им не нужен»¹⁰⁶) і в пошуках подальшого цивілізаційного шляху Росії. Тут ми натрапляємо на слов'янофілів, котрі, хоч і мислили корінь «русской души» у християнстві, та все ж зверталися до фольклору, де неодмінно знаходили відбитки прадавньої віри. До слов'янської язичницької спадщини, точніше до її соціальної складової, звертався також видатний теоретик анархізму П.Кропоткін⁷². Поети-символісти російського «Срібного віку» - В'ячеслав Іванов, Андрій Білий, Олександр Добролюбов тощо – в той чи інший спосіб також зверталися до язичницької духовності: перший, наприклад, звертався до «окультурених» діонісійських практик, останній пішов у «хлисти» - цікаву народу секту, котра, вочевидь, всмоктала в себе досвід язичницьких екстатичних вправ. Велимир (Віктор) Хлебніков свідомо змінив своє ім'я на

давньослов'янське в якийсь момент своїх духовних пошуків, а пасторально-антимодерні мотиви Єсеніна, мабуть, знайомі кожному шанувальнику російської поезії. Таким чином, серед відірваних від живої етнічної Традиції дворянства та інтелігенції пошуки ремінісценцій язичництва почалися далеко не в другій половині ХХ ст. Детальніше з ними можна ознайомитись у дещо тенденційній статті Б.Фалікова¹²². До речі, серед історичних «союзників» відродженого язичництва він називає екологізм (що є очевидним) та фемінізм (що актуально більше для західноєвропейських напрямків).

Пані Лозко прагне «персоналізувати» історію відродження, намагаючись встановити конкретних осіб, що поклали б йому початок для кожної з націй: Вільгельм Стороста у Литві, Ернест Брастиньш у Латвії, Ян Стахнюк у Польщі, Едуард Какосян у Вірменії та, звісно ж, Володимир Шаян в Україні. В той же час вона згадує і про окремих рідновірів серед бійців УСС, Ореста Зибачинського (про нього див. розділ III.5.а)⁸⁵ тощо. Не заперечуючи того, що конкретно проголосити відродження язичництва безумовно мала певна особистість (більш того, дурістю було б приписувати язичницьку самоідентифікацію тому, хто її не мав чи не міг мати), ми б воліли розглядати ці особистості *виключно* у контексті епохи.

Метою цього розділу і було показати, що ідея *відродження* пройшла тривалий шлях у свідомості європейських націй, зродилася не на порожньому ґрунті, а втілюватися почала *стихийно* (що доводять також ті поодинокі прихильники Рідної Віри в УСС).

Головне для історика рідновірських ідей в цій кропіткій роботі – не намагатися силоміць протягнути лінію через якомога більш знаменних в національній площині постатей, забуваючи при цьому дрібніші, котрі однак дійсно мали до неї стосунок: так у пантеоні «рідновірських предтеч» очікувано з'явилися Шевченко-Франко-Леся Українка, час від часу там майорить навіть Д.Донцов (посилаючись на «Дажбог» - юнацький додаток до редагованого ним «Літературно-наукового вісника»). Тим не менш, чомусь там немає не такого відомого, але дуже оригінального західноукраїнського поета Богдана-Ігоря Антонича (1909-1937), що був *свідомим* двовіром, а у віршах своїх карбував: «Я – закоханий в житті поганин»⁵.

На цьому, гадаємо, час облишити історичні тенета і перейти до сучасності.

4. Кого вважати сучасним язичником?

У пошуку площини, від якої ми могли б відштовхуватися при відповіді на дане питання, у нас є щонайменш два шляхи: розуміти під язичництвом а) *природну духовність*, котра від початку властива людській душі та єднає її зі світом усієї Природи; б) *духовну сферу традиційної культури* певного етносу, що має виразну специфіку у своєму наслідуванні й відтворенні. Варто віддати належне також *самоідентифікації*, оскільки велика кількість добродійних людей, що «живуть по Праві» і за радянською звичкою не ходять до церкви, хоч і може задовольнити перший напрям, а іноді навіть і другий, однак не є беззаперечно свідомими язичниками. Натомість не слід перебільшувати значення *організацій* як «групових носіїв» язичницького відродження: їх як проблему ми спробуємо розглянути в наступному розділі, тут достатньо буде банального твердження, що велика кількість палких язичників не належать до жодної з громад, а в останніх зазвичай перебуває певна кількість «співчуваючих», котрі в своїй позиції вагаються.

Отже, за першим напрямком відповіддю будуть ті люди, у котрих незгасле відчуття єдності з Природою втілилось у більш-менш свідомі форми світогляду та дії. Останнє зовсім не виключає надання переваги інтуїції та містичним переживанням, що неодмінно супроводжують, хоч і в різних видах та ступенях, спілкування з довкіллям та його незримими хоронителями. Людина, що з радістю зустрічає спросоння Сонце, вклоняється Місяцю, який сходить, на рівних відноситься до живих істот і «неживих» (з точки зору нашого сприйняття) витворів природних сил, - вочевидь, додавши критерій самоідентифікації і виключивши з неї збережений християнський мінімум; до цього напрямку можна було б сміливо зарахувати вже згаданого Богдана-Ігоря Антонича. Маючи волю до творчого впорядкування навколишнього простору, вона не по-хижацьки користується природними благами, а використовує їх *з розумом та серцем*. Для людини традиційного світу завдяки цьому не існувало бар'єру, опозиції між Природою та культурою, штучно зведеного європейськими інтелектуалами: друга була бажаною дитиною і складовою першої. На жаль, описана нами *екофільність* у новітній Європі є дитиною екологічного лиха, поневолення людини технічним «комфортом», невпинним виродженням душі та тіла у міських умовах. Предтечею цього напрямку на Заході можна було б вважати Генрі Девіда Торо – американського філософа, письменника і поета-пантеїста, котрий 3 роки прожив усамітнено на лоні Природи, у побудованій ним же хатинці на березі Уолденського ставу (штат Массачусетс), однак найвиразнішими представниками у сьогоденні, пам'ятаючи про самоідентифікацію – не природоохоронні товариства, а скоріше *екопоселення*. Мешканці останніх досить часто свідомо сповідують язичництво або ж дотримуються *природної духовності*, ніяк особливо її не називаючи.

Проблема відродження Традиції для Рідновір'я стоїть настільки суттєво, що ми неодноразово згадуватимемо про різні її аспекти в основній частині праці. Тут спробуємо коротко співвіднести ідентичність сучасних язичників з цією справою: власне, визначений нами «другий напрямок» припускає, що, взявшись за реставрацію прадавньої Віри, язичник орієнтується на етнічну Традицію свого народу як у формі, так і у змісті. Це не виключає запозичень (див. розділ III.3), як не виключає й надання переваги реставрації змісту, основних світоглядних і духовних принципів над відновленням форм. Навпаки, надання переваги формі (але, на жаль, саме це часто тягне за собою найбільш автентичний зміст!) – це справа *реконструкторів*: етнографічних та фольклористичних гуртків, котрі є вірними союзниками рідновірів, однак не є самими язичниками (як в попередньому напрямку ними не є члени природоохоронних товариств). Даний напрямок, на нашу думку, включає в себе також орієнтацію на адекватні історичні джерела, хоч і не заперечує, звісно, здорову міфотворчість.

Поєднання обох напрямків створює найбільш тривкі та сприятливі умови для постановки рідновірської ідентичності, носій якої не буде перейматися дріб'язковими маразмами, гадаючи, хто він: язичник чи рідновір, чи є Рідновір'я релігією, вірою або знанням тощо.

В цьому ж розділі, вочевидь, варто також тезово зазначити, хто *не є* сучасним язичником. Звичайно, цей погляд є суб'єктивним надбанням автора, в основі якого, втім, лежить чималий досвід спілкування і спостереження. Прикидатися «останньою інстанцією» чи навіть брати на себе роль компетентного судді вельми не хотілося б, тож радимо сприймати наші висловлювання як орієнтир для самостійного ознайомлення з темою.

Отже, сучасними язичниками не є любителі базарної «езотерики», популярні маги, екстрасенси та відьмаки. Це не означає, що язичництво має відкинути езотерику як «внутрішню», містичну складову етнічної релігії (однак відомості про яку аж ніяк не продаються в «езотеричних магазинах») чи магичний спадок етніки.

Сучасними язичниками не є широкий загал прихильників New Age, до якого ми віднесемо також «анастасіївців» (шанувальників творчості В.Мегре) та «інглінгів» (прихильників «древнерусской православной церкви староверов-инглингов»), маніакальних шукачів «древніх знань», котрі, на жаль, сьогодні часто створюють недолугий образ Відродження. Це не означає, що це «пропащі люди», до яких треба повернутися спинами. Навпаки, з ними потрібно працювати, хоч, можливо, навіть серйозніше, ніж з обивателями.

Сучасники язичниками не є історичні реконструктори, толкієністи, «рольовики». Це не означає, що ми не повинні віддавати належне творчості Професора (ні, не того, що крав шапки за молодості), що в суворе ХХ ст. надихнула і продовжує надихати багатьох людей на занурення у полум'я Романтизму та Міфу.

Під великим питанням є Вісса, котра, хоч і декларує себе як «найправовірніший» язичницький напрямок Заходу, і орієнтується багато в чому на кельтську традиційну спадщину, тим не менш, все-таки не справляє враження етнічної релігії. Можливо, саме тут критерій *природовір'я* стане у нагоді.

У нашу постхристиянську (і ще з десяток пост-) епоху ті, хто щиро взяв за свій орієнтир природну духовність людини, сперту на віковічні підмурки народної культури, мають унікальну нагоду бачити в людях саме їхнє осердя . Всі представники нашого народу, крім тих, що вже зазнали невідвортної деетнізації, - потенційно наші брати по вірі. Навчитися бачити в них (випадкових обличчях на вулиці, сусідах, близьких з іншими переконаннями) зародок спільного Вогню, по мірі можливостей допомогти зберегти його у вирі глобалізації, - наша насущне і найголовніше завдання. Отож, було окреслено, кого на сьогодні ми вважаємо сучасним язичником; потенція ж до цього – у Серці кожного.

II. Ордени, конфесії, гуртки самодіяльності (проблема організаційного оформлення)

Перед будь-яким суспільним рухом, що прагне вийти за межі підвалу чи аудиторії, де його було започатковано, рано чи пізно встає проблема структурно-організаційного оформлення. Тим паче, якщо це рух етнічного (етнокультурного) спрямування: як втілити в рамки організації те, що витворювалось і плекалося всім народом довільно, в його спонтанній та стихійній творчості?

Варто оглянути історичний контекст, в якому Володимир Шаян, вперше поставивши питання про організаційне оформлення (не про приватне сповідання!) Рідної Віри в Україні, започаткував свій «Орден лицарів Бога Сонця». 35-річний львів'янин, творчий і талановитий, палко вболіваючий за долю своєї нації (чому аж ніяк не заважає факт його членства у КПЗУ на рубежі 1920-1930-х рр.), зацікавлений водночас і в духовних шуканнях, мав «проект» Ордену вже у 1937 році, коли видав (чи скомпонував) однойменну поетичну збірку «Орден Бога Сонця». На той момент його вже оточувала націоналістична атмосфера інтегрального націоналізму з панівними ідеями Проводу, Вождя, Націократії тощо. Після започаткування Ордену у 1943 р. Шаян звертався до керівництва ОУН-Р з проханням не розцінювати його як «окрему мілітарну одиницю»¹⁰⁷. Сполука пафосу міжвоєнного елітаризму із візіями язичницького ордену лицарів, що нібито був при храмі Аркони, породила першу організаційну форму Рідної Віри в модерній Україні.

Скількох людей вона здатна була залучити? Скількох людей вона, зрештою, залучила? У «Пробудженій Енеї» пані Лозко перераховує за документами 8-9 осіб, приналежність яких до II Ордену (чи II групи Ордену, створеної у Авгсбурзі у 1945 р.) так чи інакше можна встановити. Що ж до інших прізвищ, які фігурують в листах (серед них і Василь Барка, і Іван Багряний), то тут, скоріш за все, мають місце цілком побутові взаємини, характерні для інтелігентського середовища у таборах переміщених осіб – без сумніву, там усі всіх до чогось-таки «долучали». На 1971 р., втім, жоден з посвячених в Орден не проявляв бажання продовжувати його діяльність, яка, зрештою, історично звелась до культурно-просвітницької ланки серед української еміграції та діаспори.

Наскільки доцільним було б його відновлення в сучасному рідновірському русі? В час, коли кількість прихильників відродженого язичництва вираховується не однією і не двома тисячами, коли маса літератури (незалежно від її якості та глибини) та інформації на інших носіях буквально штурмують свідомість пересічних українців, постання невеличкого «ордену» на кшталт створеного Шаяном, навіть який ставив би перед собою завдання виплекати «найчистіших» і «найсумлінніших» лицарів віри, залишилось би а) ніким не поміченим, б) піднятим на сміх чи в) відверто проігнорованим.

Кардинально інша ситуація могла б бути із орденами духовними – закритими спільнотами жерців/волхвів, котрі мали б на меті цілеспрямовано і не відволікаючись на сторонні явища розробити той чи інший аспект богословства, філософії чи обрядової практики Рідновір'я. Такий орден не ніс би жодної соціальної функції і являв би собою організаційну *надбудову* над загальним річищем етнічної Традиції, утверджену в особистих шуканнях язичників-інтелектуалів (чи містиків).

Серед близьких до Рідновір'я організацій орденського типу можна назвати також одіозну «Церкву Нави» (або рос. «Общество Нави»), утворену в квітні 1996 р. на засадах

аріософії, неогностицизму, *неоязичництва* (тут саме нео-) та містичного гітлеризму у душі М.Серрано⁷⁶. Не маючи жодного відношення до етнічної Традиції, ця спільнота, втім, є цікавою для рідновірської історії ідей. Зокрема, серед заповітів Нави, що наводяться у критичній статті про неї, значаться «Вчитися у життя вмирати. Вчитися у смерті жити» (щоправда з уточненням, рос.: «Евпатий Коловрат, сборник статей «Противостояние», о каких-либо отношениях с организацией [«Церквою Нави»] нам, правда, *неизвестно...*»). Стаття датується роком 2000, тези ж цих двох заповітів стали дослівно відтворювані у творчості Велеслава Черкасова дещо пізніше (у 1998 р. постала тільки сама громада «Родолубие»).

Організаційну систему РУН-Віри ми розглядати не будемо, оскільки вона була побудована за досить типовими для США зразками емігрантських релігійних громад.

Найголовнішою проблемою організаційного оформлення Рідної Віри в Україні та Росії є дилема, яку ж структуру обрати – *централізованої конфесії* чи *конфедерації громад*. На момент написання книги (2014 р.) склалося так, що в Україні значно переважає перша форма, в Росії ж домінує друга. Прискіпливо дослідити причини цього було б більш ніж цікаво, однак тут у нас, на жаль, немає необхідних засобів, щоб зробити це у повному обсязі. Тим не менш, спробуємо розглянути проблему такою, як вона нам відома, у послідовних тезах:

1. З кінця 1980-х років в УРСР, а згодом і в незалежній Україні почали формуватися проекти відродженої Рідної Віри. Деякі з них були умовно «вдалими» і змогли організаційно оформитися (авторства Г.Боценюка, Г.Лозко та О.Безверного, хоч останній мав сталою ідейною базою РУН-Віру), деякі – ні («Доброслав'я» законспірованого «Трипільського братства», «ягновіра» В.Рубана, а також проект Ю.Шилова та О.Шокала). За винятком Боценюка, автори рідновірських проектів належали до напрямку інтелектуалів, що займалися пошуками ствердження української ідентичності в історії, культурі, релігії (цей напрямок завжди з'являється, коли заходить мова про постання на практиці нової держави національного типу). До нього не меншою мірою належали (і належать) С.Плчинда, Ю.Канигін, І.Каганець з їхньою синкретичною аріософією.

2. Перед умовно «вдалими» проектами постало питання про офіційну реєстрацію і відповідний конфесійний статус. Цікаво, що українські рідновіри «відповіли» на нього позитивно, російські ж – здебільшого ні, і зараз багато російських рідновірських течій (котрі чисельно часто переважають українські) не мають державної реєстрації. Сама форма конфесії (незалежно від реєстрації) у сучасному секулярному суспільстві є для Рідновір'я неминучою, довільним же залишається вибір її структури, ідейної платформи, напрямків діяльності тощо.

3. Носієм найбільш традиціоналістського проекту в Україні виявилась київська громада «Православ'я» (Г.Лозко), що у 2001 р. з низкою інших громад спромоглася офіційно зареєструвати Об'єднання Рідновірів України (далі ОРУ). На рубежі століть під його впливом і впливом російських тенденцій, зі збільшенням рідновірської частки у інформаційному потоці стали виникати окремі громади та віряни, що не асоціювали себе з жодною общиною. З'явилися відцентрові сили, спрямовані на побудову власних проектів: В.Куровський, котрий мав перед тим певні контакти з Г.Лозко, у 2003 році організовує власне «Родове Вогнище Рідної православної віри» (далі РВ РПВ, після 2012 р. – РВ СРВ); до нього ж долучається С.Пашник, котрий до того керував Східноукраїнським крайовим духовним центром конфесійно-оформленого проекту О.Безверного; він же у 2007 р. полишає РВ РПВ і змагає до утворення «Руського православного кола» (далі РПК). До

більш традиціоналістських засад наблизився наприкінці 2000-х років і «Великий Вогонь» Г.Боценюка, учасник російського «Круга Языческой Традиции» (далі КЯТ). Повільно в Україні виникають громади російських рідновірських мереж (наприклад, донецька «Дикое поле», що належить до «Велесового Кругу», утворилась у вересні 2008 р.).

4. Українські рідновірські об'єднання від свого початку набули вигляду централізованих конфесій, що базуються на вченні певного лідера («Верховного волхва»): Г.Боценюка, Г.Лозко, В.Куровського чи С.Пашника; В.Шаяна три останні вважають своїм предтечею. ОРУ та РВ СРВ мають свої «Символи Віри», керуються відповідно Священною Радою та Колом Владик, в яких, звичайно, немає ніякого рівного представництва від громад-учасників, а також регулярно проводять відповідно Собори (із максимальним представництвом громад-учасників) та Віча Православних Вогнищан (котре має скоріше дорадчі функції). Хоч ОРУ допускає більшу варіабельність обрядових форм, змін у офіційному віровченні (= його розвитку) з кінця 2000-х років не спостерігалось. Якщо ж такі зміни відбудуться, вочевидь, вони потребуватимуть ініціативи та затвердження Верховної Волхвині; зміни ж обрядових настанов та еволюція віровчення у РВ СРВ більш динамічні, однак ініціатива та затвердження їх належать виключно вищій ланці вибудованої ієрархії «духовного провідництва» (тобто подружжю Куровських).

5. У 2000-х роках виникло кілька ініціатив об'єднання та інтеграції зусиль рідновірського руху в Україні: Форум (Віче) Українських Рідновірів у 2003-2009 рр. провів 7 зібрань^{92,127}, перетворився на Собор Українських Звичаєвих Громад¹¹², котрий спромігся на встановлення кумира Перуна в центрі Києва 24.08.2009., проведення VIII ВУР у 2010 р., опісля ж про нього нічого не чути; Всеукраїнська Громадська Організація Рідновірів України (ВГОРУ) існує і зараз – як інформаційний ресурс⁶⁷ вона дійсно намагається висвітлювати новини рідновірського загалу в Україні, однак як власне організація є більш ніж одіозною^{54,102}.

6. Конфесійне розмаїття рідновірського середовища ми вважаємо явищем цілком природнім – можна сказати, що така форма плюралізму заступила розмаїття регіональне, котре побутувало за часів язичництва історичного. Ганебним і абсурдним є натомість взаємне невизнання, небажання йти на співпрацю та кумедні змагання за монополію в рідновірській духовності між лідерами різних організаційно оформлених проектів. Невже знову: де три українця, там два гетьмани?

Не так було в Росії. Багато чинників сприяли тому, що побудова централізованої рідновірської конфесії «знизу» чи від певного харизматичного лідера була в РФ вкрай ускладненою. Громади виникали або довкола творчих і талановитих осіб (Доброслава – О.Добровольського, Остромисла – В.Безверного, Селідора – О.Белова, Велеслава – І.Черкасова тощо), або через об'єднання інтелігентів-одномумців (так творилися общини КЯТ); ці громади добровільно з'єднувались у конфедерації з окресленою у загальних рисах світоглядною платформою та рівноправним представництвом (рос. «Велесов Круг», КЯТ, Союз славянских общин Славянской Родной Веры [далі – ССО СРВ]). Спроби побудови централізованих конфесій в Росії мали результатами сумнівні об'єднання – «Церкву інглінгів» та «Схорон еж Словен» (далі СеС). Для регулювання міжконфесійних та міжобщинних відносин було укладено низку угод: Коломенське звернення (2000 р., 17 громад-підписантів від початку)⁶⁹, в якому затверджувалась вірність Рідновір'я організаційним засадам Віча, декларувалося недопущення взаємного наклепу тощо;

Бітцевське звернення¹⁵ та Бітцевський договір¹⁴ (2002 р.), котрі розробляли детальніші положення міжобщинної співпраці для КЯТу.

У серпні 2008 року «Велесів Круг», ССО СРВ, КЯТ та СеС після чергового акту вандалізму на одному з капищ почали процес організаційного зближення і створили консультаційну Раду Чотирьох об'єднань, що влітку 2012 р. трансформувалась у Раду Трьох через відмежування від СеС. Рада прийняла низку офіційних документів, котрі відмежовували російське традиціоналістське Рідновір'я від популярного навколорідновірського дискурсу (Асова, Левашова, Трехлебова, Хіневіча, Чудінова, Тюняєва, Шемшука тощо). Навряд чи це можна порівняти з діяльністю християнських «вселенських соборів», на яких, крім всього іншого, засуджували єретиків. У випадку Рідновір'я мова йде про належність до етнічної Традиції або продукування довільних текстів, ніяк не пов'язаних з дійсною культурною спадщиною домодерних суспільств.

Отже, бачимо дві різні стратегії, різні шляхи вирішення проблеми організаційного оформлення. Намагаючись пояснити причини того, чому в Україні переважила перша, а в Росії – друга, висловимо такі припущення:

1) У РФ власне росіяни (рос. русские) дивовижним чином опинилися у становищі де-факто дискримінованого народу, більшість спроб «знизу» відстояти національно-культурні права розбиваються о кремлівські мури. Держава цілеспрямовано намагається «сплавити» етнічні групи у аморфну масу «росіян» (рос. россиян), що закономірно викликає жвавіший процес консолідації тих, хто бажає зберегти етнічну та національну самобутність. В Україні ж, котра все-таки замислювалась як держава національного типу, з 1991 р. в офіційному дискурсі в тій чи іншій мірі *безперервно* існує розуміння українців як «титульної нації». Отож попри всі крики про «геноцид», «агресію збоку церкви», «загрозу русифікації» українські рідновіри, вочевидь, відчувають менше потреби у негайній консолідації перед обличчям спільної небезпеки.

2) Українські рідновіри – здебільшого патріоти й націоналісти – є суб'єктами постколоніального дискурсу (його основоположниками на нашій землі були, зрозуміло, дисиденти, і зовсім не дивно, що згаданий вище Форум Українських Рідновірів вперше було зібрано за ініціативою дисидента П.Рубана, а Л.Лук'яненко у 2009 р. писав клопотання до президента про реконструкцію язичницького святилища на території Національного музею історії України [див. дод. 1]). Для багатьох із них до середини 2000-х років, а для деякого і зараз самоствердження українців як нації (причому, *в їхньому розумінні* самоствердження) є важливішим, ніж духовні шукання і власне духовність як сковородинське «Бог у тілі й тіло в Бозі». Найкраще видно це на прикладі «Мага Віри» Л.Силенка¹¹¹, в якій богословство, філософія, духовно-містична основа зведена до критичного мінімуму на користь розлогих оповідей про міфічне походження та долю українців.

3) У зв'язку з попереднім також можна вказати на значно більший інтерес до етноісторії (етногенеалогії, також часто міфічної, – як розвивалась «праукраїнська» спільнота у часі та просторі), ніж до етнічного Звичаю як такого. Показово, що Г.Лозко в «Українському народознавстві» приділяє значно більше уваги етнічній історії, історичному язичництву в цьому ж контексті, а у суто етнографічних розділах обмежується загальними нарисами, котрі можна знайти деінде⁸⁷; що С.Пашник розглядає духовне значення о. Хортиця саме в етноісторичному плані¹⁰³; що провідники РВ СРВ зосереджуються на відвертому New Age та продукуванні канонічних текстів²⁹ у той час, як «Велесів круг» здійснює публікацію опрацьованих народних замовлянь різної

тематики²⁷, «відречених книг» - вкрай цікавого для рідновірів автентичного джерела руського Середньовіччя²²; один з ідеологів КЯТ Д.Гаврілов публікує окрему монографію, присвячену міфологічному архетипу трікстера³⁵ тощо.

Як наслідок всього цього, українські рідновіри завзято зосереджуються на відстоюванні «правильності» окремих концепцій етнічної історії та етнічної долі, котрі мають своїх конкретних творців (як В.Шаян, наприклад), що природньо роз'єднує їх на противагу тому, як етнічний Звичай – дійсно спільна для всіх основа – могла б консолідувати всіх, хто має бажання відстояти самотність себе і свого народу у вирі глобалізації.

Ще однією проблемою для організаційного плану українського Рідновір'я є слабе представництво у Етнічному Конгресі Всесвітніх Релігій (ECER, діє з 1998 р.). Це могло б бути компенсовано потужною ініціативою створення «Родового Слов'янського Віча» (започатковане в Києві у 2003 р.), однак останні роки його з'їзди затьмарились ганебним особистим конфліктом між українськими та російськими рідновірськими лідерами. Позиції обох сторін доступні широкому загалу в Інтернеті (російська¹¹⁷ та українська⁵³ відповідно), отож висновки кожен має змогу зробити самостійно.

Не так вже й дивно, що особистий досвід свідчить про велику кількість свідомих рідновірів, котрі не бажають приєднуватись до жодної з громад, однак залишаються цілком впевненими «приватними» вірянами. Спробуємо окреслити ті завдання, котрі теоретично має ставити перед собою сучасна рідновірська громада (це й на замітку «приватним» рідновірам, і тим, хто збирається створювати/керує вже існуючою громадою):

1) Звичайно, першим завданням є залучення рідновірів певної місцевості до колективної творчої праці. Все-таки «гуртом і батька легше бити». При належній роз'яснювальній роботі багато «приватних» вірян починають розуміти переваги громади над індивідуальною вірою, тим більше, якщо це узвичаєно традицією їхнього народу.

2) Пропаганда та поширення інформації про рідновірський рух у певній місцевості. Слід відрізняти, втім, здорову пропаганду від агресивного прозелітизму (проповідництва) на манер християнських протестантських сект. Рідновір'я є таким релігійно-культурним напрямом, котре і так регулярно отримує приток «свіжої крові» за рахунок вже відомих нам історичних особливостей нашого часу. Втім, сучасний інформаційний простір також цілком дозволяє пропагувати, не будучи настирливим та надокучливим.

3) Важливість постійної комунікації всередині громади, можливо, зрозуміла не всім. Однак саме живе спілкування не тільки сприяє утворенню приємної емоційної атмосфери, не тільки невпинно продукує нові ідеї та проекти, але й перетворює колектив односторонніх чи одновірців на гурт друзів та побратимів. Тут, втім, криється деяка небезпека: громада не повинна перетворитися на компанію «товаришів по чарці», шибайголів, клуб посиденьок тощо. Перед гуртом друзів та побратимів повинна завжди майоріти *мета*.

4) Пошук джерел, котрі дозволили б відтворити актуальні елементи місцевого, локального Звичаю: традиційний одяг, особливості свят, кухні, народних методів лікування тощо. Відтворення це, однак, не має носити характеру сліпого реконструювання; звичаєва спадщина повинна осмислюватись з точки зору сучасного Рідновір'я і вплітатися в його контекст. З іншого боку, не можна забувати, що саме Звичай повинен бути і основою Рідної Віри.

5) З часом громада може виробити в собі низку тематичних гутірок: наприклад, богословчу/філософську, фольклорно-хореографічну/музичну, військово-спортивну,

екологічну, гутірку рукоділля тощо, де кожен член громади міг би «знайти себе», найбільш органічно проявляючи свої особисті якості. Небажано лише мати політичну ланку – для цього існують інші форми організації.

б) Крім поширення та розвитку Рідної Віри, громада може (а радше *повинна*) сформувати міцну інформаційну мережу з певними господарчими (можливо, навіть виробничими) потужностями. Зокрема, така громада при потребі спільними зусиллями могла б надати матеріальну, фізичну, фінансову, експертну юридичну допомогу котромусь зі своїх членів. Зрештою, саме так громада з виключно релігійної спільноти чи компанії спільного дозвілля перетворюється на власне *громаду, общину*.

Те, як ми бачимо перспективи організаційного розвитку Рідновір'я в Україні, будуть висвітлені також у розділі V. Тут же варто зазначити, що громада, котра здужала усі шість перерахованих завдань і винайшла для себе нові, була б чудовою основою для територіальної ланки майбутнього суспільства. Того, що здолало б, в свою чергу, Постмодерн.

III. Проблеми ідеології

В цьому розділі ми спробуємо звернутись до найбільш суттєвих, на наш погляд, проблем рідновірської *ідеології* – ідейного корпусу, що лежить в основі всієї будівлі східнослов'янського язичництва початку ХХІ ст. Якщо до цього оповідь торкалася здебільшого історико-філософських моментів і питань організаційних, то тепер ми входимо до областей самого віровчення, що нерідко, на жаль, обертаються на сферу схоластичних вправ і довільного доктринерства збоку різноманітних лідерів «етнорелігійного ренесансу». Отож мусимо одразу заявити про свою незаангажованість жодною із запропонованих на сьогодні рідновірських «доктрин», вважаючи єдиним правомірним орієнтиром у справі відродження те, що, зрештою, і підлягає відродженню, – слов'янський Звичай.

1. Традиція й традиціоналізм

Вище ми вже опосередковано згадували про Традиціоналізм як європейський інтелектуальний напрям, назву якого пишемо з великої літери. У заголовку ж даного пункту під «традиціоналізмом» мається на увазі вся сукупність підходів, котрі претендують на те, щоб оголосити себе «традиціоналістськими».

Отже, у «Пробудженій Енеї» Г.Лозко називає Традиціоналізм (зокрема у його основних представниках: Р.Геноні, Ю.Еволі й почасти М.Еліаде) одним із предтеч «панарійського ренесансу». Вона сумлінно викладає положення «сформульованої у двадцятих роках [ХХ ст. – В.Д.] Рене Геноном і групою його послідовників повноцінної концепції Традиції»⁸⁴, котрих цілком достатньо, щоб уважний «звичаєвець» насторожився: нескінченна констатація «кризи сучасного світу» і навіть міркування про «понадчасовий синтез усієї істини людського світу» ніби можуть дійсно мати (хоч і дуже опосередковане) відношення до проблеми відродження та осмислення слов'янського Звичаю, однак роздуми про необхідність відновлення станово-феодальної ієрархії (а це червоною стрічкою проходить крізь більшість праць Еволі), ресакралізації держави, звернення не до широкого загалу, а до «обособлених людей», до носіїв сакрального», м'яко кажучи, вводять у ступор.

Хоч насправді дивуватись нічому. Потрібно лише ретельно подивитися на історичний контекст утворення інтелектуальної течії – міжвоєнний період: в Європі час останнього піднесення ідеалізму як концептуального рушія, час уповань на те, що антидемократичний режим врятує від божевільної колотнечі Модерну, в якій закрутилося життя «цивілізованого» світу; з шаленим поспіхом *сакральне* витісняється за межі світогляду, але *масонський міф* і спіритуалістичні практики достатньо поширені. Варто згадати також, що і Генон, і Евола належали до тих «верхів» тодішнього європейського суспільства (причому, другий – до найбільш рафінованої аристократії, у якій «століття революцій» відібрало всі привілеї), яких мало цікавила етнографія й фольклор власних народів; їх набагато більше вабили «екзотичні» звичаї колонізованих народів і, звісно, елітарні доктрини всіх часів. Ґрунтуючись саме на останніх, «традиціоналісти» розробляли своє вчення, рішуче антимодерністське й рішуче елітарне, дарма що існування лінії передачі культурного досвіду, крім пихи та її атрибутів, у феодальних «верхів» є сумнівною. Окремі положення цієї доктрини (особливо еволіанської), котрі стосуються

Духу і духовної практики, могли б дійсно бути цікавими й корисними для рідновірів. Однак не варто сліпо «вестися» на те, що означило себе ореолом «істинного розуміння Традиції».

Звернемось до того, що пані Лозко залишила «поза кадром». І в Генона, і в Еволи є невеличкі опуси під назвою «Що таке традиція?» (у першого – в «Нарисах з традиції та метафізики»³⁹, у другого – серед концептуальної збірки «Лук і булава»¹⁴²), в яких коротко розкривається сутність їхньої концепції, чим вони намагаються зарадити «невірному використанню цього терміну». Досить швидко з корисних приміток ми дізнаємося, що Генон, котрий прийняв іслам у 1912 р., вважає за релігії тільки авраамічні культи (юдаїзм, християнство, іслам), де зустрічається уявлення про Абсолют як про Особистість. Мислитель застерігає від «вульгарного викривлення» терміну, за якого він ототожнюється зі «звичаєм» (!), «звичкою» і «змішується тим самим з речами, що належать до найнижчого рівня людського існування й тому абсолютно позбавлені якого-небудь глибокого сенсу». Нарешті, виринає речення, після якого зацікавлений рідновір, здається, мав би подякувати Генону за поради і залишити «традиціоналістів» у спокої: «В дійсності трапляється навіть, що поняття “традиція” застосовується до речей, котрі за своїм походженням настільки ворожі традиції, наскільки це взагалі можливо: часто говорять про “гуманістичну” або “національну” традицію, не підозрюючи, що “гуманізм” виникає саме як заперечення всього надлюдського, а утворення “національностей” було саме тим засобом, за допомогою якого було зруйновано традиційну соціальну організацію Середніх віків». А що як не *національну традицію* намагаються відродити рідновіри? Ми, звісно, ще розрізняємо етнос і націю, однак для пані Лозко, котра особливої межі між ними не проводить, дане положення мало б бути особливо принциповим. Не менш принциповим, здається, мало б бути для неї положення Генона про те, що «ознака “трансцендентності” необхідно присуща області фундаментальних принципів традиції та розповсюджується на все, що з цією областю пов'язане». Трансцендентність волхвиня зараховує до ознак «семітського монотеїзму», котрий, на її думку, знаходиться у непримиренній ворожнечі з «арійським політеїзмом»⁸¹.

У Ю.Еволи в однойменному нарисі знаходимо розуміння Традиції як передачі «незримої присутності», носієм якої є «людина, що стоїть на вершечку відповідної ієрархії, чи еліта, кора в своїх первинних і повних формах не знає поділу на мирську владу і духовне панування». Роздуми про трансляцію сакральності крізь епохи тільки на перший погляд має щось спільне із тим, що втілюється у практиках рідновірів. Ще менше з природними цілями Рідної Віри має плекання людини, котра встала б на «вершечку ієрархії», чи альтернативної до неї еліти (на превеликий жаль, і представники Священної Ради ОРУ, і речники РВ СРВ⁸⁰ висловлювали подібні думки).

Якщо Рідна Віра претендує на те, щоб бути відродженням *язичництвом* слов'ян, універсалістсько-трансцендентний Традиціоналізм навряд чи може бути йому підпоркою. Рідновір'я має своє розуміння Традиції, орієнтація на яке «незримо присутнє» в говорінні та практиці ОРУ, РВ СРВ і всіх інших, хто спирається на комплексне відродження етнічного Звичаю (тобто активно залучає фольклорно-етнографічні матеріали і, так чи інакше переосмислюючи їх, намагається повернути до життя). Це розуміння, очевидно, було запозичене з академічної *етнології*, причому радше радянської та вітчизняної, ніж західної. Воно ґрунтується на понятті *традиційної культури*, головні особливості якої у співвідношенні з культурою Модерну ми спробували розкрити у розділі I.1. Не важко помітити, що в цьому розумінні під Традицією мається на увазі лінія передачі «низової»

культури – тієї самої, що яскраво сяє розмаїттям місцевих варіантів і виразною *етнічністю* на практиці.

Це виявляється зокрема і у всепронизуючій *аграрності*, яка, вочевидь, є спадком зовсім не «елітарної» культури. Навіть у воїнських культах звернення до Перуна здійснюється крізь призму аграрних реалій: «Як нині Ти вберіг лани наші й жнива, сади і ліси від бурі і граду, вихору і пожеж, так допоможи нам уберегти Україну...»³⁴. У таких культах воїнська верства розглядається як захисники благ, а не носії влади, що також побічно вказує на епоху, до якої звертаються віряни. Давньоруська «еліта», яку ми її знаємо з джерел, тільки-но зродившись, прийняла християнство, тож для рідновіра орієнтуватися на її практики було б вкрай дивним. Ми не є спадкоємцями Античності, де мало місце існування язичницької «еліти»; зрештою, серед рідновірів важко знайти нащадка дворянського чи шляхетського роду – у своїй масі ми нащадки найширших верств населення, селян і ремісників, у самому способі життя яких до кінця XIX ст. зберігався рідний нам Звичай.

Модерні і постмодерні соціологи поширюють цілком визначений погляд на традиційне суспільство: серед головних ознак зазвичай фігурують «жорстка суспільна ієрархія», «авторитарність» (на противагу модерному «плюралізму»), «слабка мобільність населення», «усталеність і слабка мінливість». Багато з цих ознак дійсно можна знати у європейських і частково азійських суспільствах, починаючи ледве не з Давнього Риму. Але що робило їх такими? Чи не рабовласницька і феодална верхівка, за відсутності якої ми бачимо общинне *віче* та його звичаєвого нащадка – *козацьке коло* запорожців і донців, *тинг* та *агору*? Чи не феодална верхівка впродовж усього Середньовіччя і Нового часу сприяла «низькій мобільності населення» закріпаченням селян і ремісників, постійними поборами на кордонах між феодами; це при тому, що сама вона нею не страждала (згадаймо «хрестові походи»? Адже технічні можливості для «високої мобільності» існували у широких верств не тільки в цю епоху (що довело «велике переселення народів» Євразії), але й у т.зв. «примітивних» суспільствах Океанії^{89,129}. За своїм світоглядом та ідентичністю європейська «еліта», включаючи монархів, до XVI-XVII ст. прагнула радше до універсалізму, асоціюючи себе з «християнським світом», але аж ніяк не з етнічною самотністю своїх підданих. Наскільки її практики взагалі відрізнялись «традиційністю» яскраво і влучно описано в роботах відомого французького історика Жака Ле Гоффа⁷⁷. Питання про «традиційність» християнської церкви, вочевидь, підіймати тут зайве; *традиційність* закритих маргінальних спільнот, котрі століттями насправді здійснювали передачу свого розуміння сакрального (духовних сект, серед яких на Русі у різні часи діяли богоміли, жидівствуючі, хлисти, молокани, духобори тощо; послідовників гностицизму, герметизму і неоплатонізму, котрі пізніше стали відомі як розенкрейцери, масони та інші суб`єкти «світової змови»), - тема надзвичайно цікава, але далека від нашої роботи.

Отже, ми ставимо під величезний сумнів соціологічне розуміння *традиційного суспільства*. Питання ж про його «усталеність і слабку мінливість» можемо поставити інакше: яким є співвідношення між Традицією (Звичаєм) і «розвитком», «вдосконаленням»? На нього ми спробуємо дати відповідь в контексті проблеми наступного пункту плану: оскільки певні елементи під час відродження Традиції неминуче зазнаватимуть «модернізації», то якими є її допустимі межі; де закінчується Традиція і починається «новотвір»?

Зараз же нас більше цікавить інше: хто є творцем і носієм етнічної духовної Традиції? Звернемось до думки М.Еліаде, котрого часто також зараховують до мислителів-традиціоналістів, а в широких колах котрий є відомим своєю ґрунтовною працею з шаманізму: «...але ні ідеологія, ні міфологія, ні обряди арктичних, сибірських і азійських народів не є творіннями їх шаманів. Всі ці елементи передували шаманізму чи принаймні паралельні йому в тому сенсі, що є плодом спільного релігійного досвіду, а не досвіду певного класу “обраних” екстатиків...»¹⁵⁰. Це ж питання ми двічі задавали в особистій розмові з пані Лозко під час її приїздів до Одеси у грудні 2012 і в липні 2013 років. Перший раз волхвиня відповіла цілком певно: сам народ; другий раз схилилась до того, що заслуга створення елементів Звичаю, в т.ч. фольклору, належить «талановитим особистостям», хай навіть з гушавини народу. Не заперечуючи ані наявність «талановитих особистостей», ані авторитету пані професорки, ми були щиро здивовані подібною відповіддю. Адже кому як не їй мають бути відомі особливості усної передачі текстів: зазвичай в них наявні усталені формули, що дозволяє легше запам'ятовувати і відтворювати великі об'єми інформації; крім того, майже кожен оповідач відтворює текст не механічно, а творчо, привносячи в нього щось своє – таким чином, твориться і велике розмаїття фольклорних варіантів одних і тих самих текстів. «Творцем», отже, має змогу виступити кожен, чий, образно виражаючись, мисленнєвий потік дзюрчить у ритмі даної етнічної Традиції; кожен, хто є «підключеним» до цієї Традиції (в нормальних умовах – змалечку), відтак є її носієм.

В епоху тотального релятивізму ми не можемо вважати неправомірним наслідування яких завгодно концепцій, особливо за власним бажанням. Проте рідновірам, якщо вони хочуть бути *язичниками*, а не «ню-ейджерками» чи маргінальним закритим товариством, що транслює концепцію певного Учителя, слід уважно і дбайливо поставитись до розуміння Звичаю, яке є для них прийнятним. Залишається сподіватись, що вчення Генона не буде використано ніким з «верховних волхвів» у спробах затвердити (легітимувати) свою «духовну монополію», - це було б найгіршим його застосуванням.

2. «Куда мы есть?», або Як відроджувати Традицію?

Для початку повернемось до визначень тих понять, якими ми будемо використовувати в цьому пункті. Під Традицією (з великої літери) ми розуміємо механізм та лінію передачі всього обсягу етнічної «низової» культури (в т.ч. уявлень, норм, практик), котра через цей самий спосіб її трансляції крізь покоління називається також *традиційною*, або *звичаєвою*. Традиційна культура певного народу є природнім середовищем для творчості та самореалізації представника цього етносу.

Важко оминати увагою той факт, що сьогодні Традиція українців, як і багатьох інших народів глобалізованого світу, є *перерваною*. Причому, для кожного краю можна більш-менш точно датувати розрив. Він пов'язаний зазвичай із масовим відтоком селян до міст, індустріалізацією, а також впровадженням у самих селах радянських суспільних інститутів (жовтенята-піонери-комсомол, колгоспи) і відповідних культурних моделей. Грандіозне «перетасування» населення України сталося, звичайно, і завдяки II Світовій війні: обривалися родинні зв'язки, зникали цілі населені пункти, осідання позбавлених етнічних ознак (деетнізованих) «радянських людей» остаточно розчиняло залишки етнічності у містах.

З огляду на це, здавалося б, наша мета є цілком прозорою – це відновлення *родової культурної спадкоємності* (в уявленнях, нормах, практиках), котрі вирізняли б нас і наших дітей як синів і доньок *цієї*, а не іншої Землі, як носіїв живого Звичаю, що його корені зникають у темряві століть. Однак якщо б все було так просто, то ця простота могла б легко стати у нагоді нашим критикам: мовляв, божевільні хочуть відродити культуру і побут аграрного суспільства, разом перекресливши кілька останніх століть!

Не бажаючи вислуховувати або вичитувати такі претензії, ми ставимо питання інакшим чином. Разом із безумовним прагненням до вирішення цивілізаційної кризи, ми зосереджуємо увагу на проблемі, *куди і як* рухатися з наявних тут і зараз умов? Що вдасться відродити в першу чергу і що взагалі потрібно відроджувати?

1. Оскільки споживацьке суспільство невпинно веде людину до всебічного виродження, першочерговим завданням звичаєвців повинно стати *відродження ритму життя*, притаманного їхньому народу. Це вставання якщо не з Сонцем, то й не опівдні; лягання спати не о третій ночі; вслуховування не стільки у «dub-step», «r'n'b» чи «heavy metal», скільки в автентичний слов'янський спів (завважте, що часто він хоча і виконується нашою ж мовою чи її діалектом, однак у вкрай незвичному ритмі, він є незрозумілим, нерозбірливим для «правнуків поганих»); наближення свого повсякденного одягу до етніки – не тільки в плані візерунків, але й в плані матеріалу, покрою. Це усвідомлення своєї праці (якщо тільки це, звісно, *ваша* праця – яка вам подобається і яка не є привласненням здобутків праці інших людей) у категоріях хліборобства або ж ремісничої справи. Це перетворення розслабленого комфортом і ослабленого стресами міщанина у *постіндустріального хуторянина*, що відчуває господарську відповідальність за свою квартиру (приватний будинок), свій двір, свою вулицю тощо.

Разом з тим, Рідна Віра імпліцитно, внутрішньо та обов'язково, містить в собі руралістський (рустикальний) мотив, мотив *оселяння*. Причому, оселяння це означає зовсім не заперечення техніки, а навпаки, її доцільне залучення до нової світоглядної та етичної парадигми. Свідомий рідновір, що переключився з пошуку «таємних знань» і відстоювання своєї національної ідентичності на послідовне відродження Звичаю, повинен розуміти: епоха, коли міста неухильно стали розростатися до химерних мегаполісів, - історична аномалія, і час її вже минув; або Україна (і ширше – світ) повернеться до села, до «простих основ буття» (як писав про село римський імператор-філософ Марк Аврелій), або загине у глобальному уніфікованому місиві.

І ще раз – не негайна втеча з міста до «родових помість», «екопоселень» тощо, а поступове відродження себе як постіндустріального хуторянина, що й в міській колотнечі знаходить звичаєве та людське, і далі – таке ж поступове самооселяння. На жаль, цього часто не розуміють люди, які тільки недавно прийшли до Рідної Віри: перспектива оселяння або лякає їх, або ввижається їм несуттєвою для відродження язичництва, або ж вони надто завзято кидаються її втілювати, що згодом цілком може привести до розчарування.

2. Ще одним виміром, доступним для відродження тут і зараз, є світосприйняття. Епоха змін, в яку нам пощастило жити, є достатньо сприятливою для того, що розлого, але влучно виразив Юліус Евола в наступному реченні: «Ми повинні знову прокинутися для оновленого, одухотвореного, терпкого переживання світу, але не абстрактного і філософського, а вібруючого в нашій крові: для переживання світу як могутності, для переживання світу як ритуалу жертвоприношення»¹⁴⁴. Саме гостре і терпке переживання світу, розлитого у ньому *священного*, з яким стикається людина, чим би вона не

займалася, - ось основа цього світосприйняття. Дещо дитяче вчувається в надмірно зосередженому та дбайливому ставленні до реальності, котре виявляють рідновіри вже тепер, - але хіба не апеляцію до дитячої неупередженості й світоглядної чистоти (вкоріненої у відповідному сприйнятті світу!) супроти бід Модерну ми знаходимо у тому ж «Маленькому принці»¹⁰⁹ Сент-Екзюпері? Хіба не до юності Заходу править головна ідея Неоархаїки?

3. Відродження світогляду іде в нашій послідовності за відродженням світосприйняття, оскільки прийняття концептуальної системи може не виходити за рамки розуму. На наш погляд, недостатньо керуватися по життю химерною настановою «ми не раби» на протигагу «рабському» християнському світогляду (у нашому постхристиянському світі вкрай небагато «християн» дійсно відчують себе рабами Божими), недостатньо носити коловорот на шиї, недостатньо знати, що і в яких джерелах написано про Рідних Богів. Тільки на основі якісно іншого способу переживання світу може бути вибудовано концептуальний світогляд рідновіра. І навпаки, вдале поєднання позасвідомого і усвідомленого виплекає в рідновірі цілісну і творчу особистість, яка свіжим подихом широких просторів розриває затхлість світового суспільного театру.

Першим «камінчиком» на світосприйняття лягає *пантеїзм* – усвідомлення всюдисущості Божественного і просякнутості всього Ним. Язичництво не знає дилеми між твердженнями про «Бог є всім», «Бог в усьому», про що детальніше писатиметься далі.

Чи станемо ми дурніші, недолугіші, якщо разом із науковим уявленням про Сонце як центральну зірку нашої сонячної системи ми по-земному мислитимемо Його як Божество, що на золотогривому коні з блискучим щитом у руках щодня виринає з-за невідомих просторів небокраю і поринає у них назад? Між цими уявленнями також немає дилеми, оскільки вони різними мовами означень говорять про одне. Тільки найбільш зашкарублі та «осучаснені» люди можуть мислити благодатну чорноту полів, морський прибій та плин Дніпра, вогник лучини і ревучий шал лісної пожежі, стогін гірського вітру виключно у наукових поняттях чи перебувати до них у споживацькій байдужості. Розуміння ж стихій як живих сутностей щонайменше вчитиме нас уваги до оточуючого середовища.

Тут ми бачимо навіть певну користь від положень New-Age: зокрема, всюдисущі настанови про необхідність «позитивного мислення», свідомого формування своїх намірів та образу себе загалом. Вони здаються набагато кориснішими для розбудови рідновірського світогляду від безглузлого белькотіння про свою протилежність християнству (яке, по суті, прирікає на діалектичну залежність від нього).

4. Лише після цього ми наближаємось до відродження форм етнічного Звичаю – тобто матеріальної та обрядової культури наших Предків. Для цього від рідновірів найбільше потребується доброї волі та витривалості, оскільки висидіти над вивченням етнографічної спадщини та до кінця усвідомити доцільність її відродження бажає далеко не кожен. Коли ж таке усвідомлення все-таки сталося, а витривалість дозволяє висидіти необхідне, рідновір повинен мати на увазі декілька суттєвих моментів стосовно цього етапу відродження: а) воно не повинно бути реконструкторством, тобто або звичаєві форми ввійдуть у повсякденне життя рідновіра, або краще взагалі до них звертатися; б) за кожною формою повинна бути суть: якщо рідновір не може пояснити, *навіщо* йому ця форма, не варто сподіватись на те, що розуміння прийде згодом; в) відроджені форми повинні відображати специфіку Краю, в якому живе або з якого рідновір родом; г) сучасне міщанство вкрай падке на моду, тож варто подбати, щоб етнічні форми робили рідновіра не «місцевим божевільним», а «законодавцем» моди.

5. Рідна Віра не повинна залишитися справою одного покоління. Тим не менш, в Україні за 25 років безперервного і відкритого розвитку сучасного язичництва не змінилося *жодного* покоління вірян. До руху приходили все молодші люди, але нам, на жаль, невідомо про випадки, коли б діти свідомих і активних рідновірів так само свідомо та активно перейняли естафету відродження. Тим не менш, у зв'язку з різким чисельним розростанням руху питання про передачу його надбань рано чи пізно має постати. І відповідь на нього, яку дасть час, стане його ж вироком нам: або претенденти на відновлення Звичаю дійсно матимуть успіх і механізм Традиції як безпосередньої передачі етнічної культури спрацює, або наші зусилля залишаться плодом відносно невеликої групи щирих ентузіастів, обмеженої в просторі та часі. А для того, щоб справдилося перше, ми повинні вже зараз неухильно керуватися думкою, що тільки привабливе для наступних поколінь може мати перспективу. Привабливе у своєму відпорному потенціалі постмодерним жахіттям, привабливе для тих, *кого* виховаємо ми. А крім гідної спадщини, яку не соромно було б передати, не менш серйозну увагу варто звернути і на виховання, і на забезпечення суспільного середовища, що дозволило б також виховати продовжувачів справи. Перед рідновірами-батьками встають і ще встануть критичні проблеми: про невідповідність у силі впливу між сімейним та «вуличним» середовищем, про зацікавлення та вподобання дитини, сформовані в деградованій школі та за посередництва телебачення/Інтернету. З одного боку, прийнято вирішувати проблеми по мірі їхнього виникнення, з іншого ж, завжди легше мати «під рукою» хоча б приблизно розроблені заздалегідь механізми їхнього вирішення.

Ми всі розуміємо, що наше язичництво не буде відтворювати достеменно ту систему, що існувала до хрещення Русі. Наш Звичай зовсім не буде музейною реконструкцією етнічної культури українських селян XIX століття, дещо в ньому так чи інакше зазнає трансформації, навіть якщо ми завершимо процес самооселяння у «екопоселеннях» чи «родових помістях». У зв'язку з необхідністю привносити у Звичай щось нове, *розвивати* Традицію (тільки не треба розуміти тут «розвиток» у сенсі телеології чи лінійного прогресу!), постає важливе питання, яке не оминати манівцями: *де межа традиційності?* Де закінчується Традиція, хай навіть доповнена нами, і починається новотвір, що аж ніяк не вписується в етнічність нашого народу?

Здається, є критерій, з яким можна було співвідносити наші привнесення у Традицію на предмет їхньої відповідності – це *архетип*. Під ним маємо на увазі універсальні для певної культури принципи побудови текстів (оповідей, молитов, пісень тощо), зображувальної техніки (у візерунках вишивки, у різьбленні, любительському живописі тощо), обрядової логіки, - список можна продовжувати і розповсюджувати на всі сфери, які охоплює етнічна культура. Ці принципи в кожному зі своїх проявів, зрештою, відображають ментальні принципи цього народу, ба більше – специфіку структур його колективного несвідомого (архетипи у юнгіанському сенсі). Як приклад наведемо молитву на розпалення Вогню з «Веди Огнебога» московської громади «Родолюбие»:

Выходил Сварог на широкий двор — слава!
Звал Сварог сына Своего — слава!
Ты приди ко Мне, сын Мой — слава!
Ты приди ко Мне, Сварожич Честной — слава!
Ты приди ко Мне, Огнебог Ярой — слава!
Как на тот зов выходил Сварожич Честной — слава!

Сварожич Честной, Огнебог Ярой — слава!
Восходил Сварожич на дубову Краду — слава!
Возносил Отцу Сварогу великую славу!⁵⁹

Очевидно, що даний текст є сучасним і складеним для обрядових потреб рідновірів. Ти не менш, і сюжетний стержень («вихід у широкий двір» - трикратний поклик - відповідь), і мовленнєві звороти (зміщені наголоси у словах *честной, ярой*) мають цілком адекватне фольклорне коріння.

Певну користь, безумовно, має відповідність історичним джерелам – навряд чи корисним є привнесення до пантеону фігур на кшталт «Вишеня» і «Кришеня», а у візерунковому коді – тотальне витіснення усього вишиванкового розмаїття свастичними моделями. Однак ще менше користі, коли богознавство обертається на герменевтику (тлумачення) історичних джерел про Слов'янських Богів. Опертя на них – зовсім не означає обмеження ними, тим паче для щирого вірянина.

Сучасне привнесення у Традицію повинно бути *природним* – легко вписуватися у культурну цілісність, виплекану попередніми поколіннями народу, вдало заповнюючи прогалини у системі, котрих, на жаль, у ній вистачає з лихвою. Наприклад, звичай запалювати свічку (загалом живий Вогонь) під час трьох прийомів їжі знаходить реальні етнографічні паралелі в окремих місцевостях, структурує повсякдення рідновіра, а крім всього цього знаходить «відлуння» у «Велесовій книзі»: «...вогнехурделицю розвіває вранці, вдень і ввечері. А тому вдячні йому за сотворені борошна і питія...»⁸².

Звичайно, що не кожен «дядько з (сучасної) вулиці» має моральне право на доповнення, розвиток етнічної Традиції. Передовсім, це повинен бути сам носій цієї Традиції (не «за походженням», «по крові», а свідомий практик), ба більше – носій здоровий, сильний та мудрий відповідно до базових чеснот Рідної Віри. Останнє ще раз підкреслює першочерговість відродження ритму і способу життя за Звичаєм – того, що пробуджує в нас архетипові принципи мислення й творчості, а відтак дає моральне і цілком нормальне право на розвиток етнічної культурної спадщини, на відтворення втраченої світоглядної цілісності своїми силами.

Проте буває так, що і всього зазначеного вище замало, щоб заповнити певну прогалину у рідновірському Вченні чимось адекватним. Тут більшість теоретиків і практиків із сучасних язичників звертаються до інших, споріднених (а іноді і не зовсім споріднених) Традицій, і перед нами постає проблема запозичень.

3. Між Брахманом і Зевсом: питання запозичень

Через те, що язичницькі Боги різних Традицій виявляють між собою функціональну, а іноді і генетичну схожість, до їхнього порівняння почали вдаватися книжники ще античної доби. Так, Геродот, описуючи, скажімо, вірування скіфів, неодмінно вдавався до аналогій їхніх Богів із власними, еллінськими. Звідси ще й досі в деяких дилетантських творах і збірках можна знайти згадку про Арія/Арея як скіфського Бога війни (від *Ἄρης* – відомого імені *давньогрецького* Войовника).

Від доби Романтизму увагу багатьох європейських вчених привернули можливості порівняльної міфології, зокрема коли індійська релігійно-філософська спадщина в усьому своєму розмаїтті не тільки стала для них відомою, а й активно почала залучатися ними для

власних досліджень. Вже у О.Афанасьєва знаходимо співставлення Перуна із ведійським Іन्द्रою⁶. Розквіт цієї інтелектуальної моди знаходимо у творах Дж.Фрезера, Ж.Дюмезіля, М.Еліаде, Дж.Кемпбела та ін., в результаті чого вимальовується струнка система спільної індоєвропейської міфології (а завдяки Дюмезілю ще й структурована і по факту теологічно обґрунтована відповідно до «функцій» Богів).

Таким чином, В.Шаян, звернувшись до подібного ґтибу досліджень у 1930-х роках, опинився не на порожній ниві, ба більше – на щедро засіяній. Відомо, що під час роботи на кафедрі санскритської філології Львівського університету він працював над темою «Індра в Рігведі», роблячи акцент на тотожності Індри зі слов'янським Перуном, благо мало персоніфікований рігведійський образ Громовика (на відміну від образу у пізнішій індійській спадщині) дійсно резонував із туманною постаттю Перуна. У більшості статей «Віри Предків наших» знаходимо спроби досягнути індоєвропейські Божественні архетипи через спільність Агура-Мазди і Сварога, Ушас та Утрени (останнє ім'я самотужки виведене, а хтось би сказав – сконструйоване – самим Шаяном), Спента-Майнью і Свантевита¹³². Крім того, Шаян вдається і до третинної міфологічної обробки: наприклад, у містичному творі «Про Перуна знання таємне» (в якому задіяні, до речі, без розрізнення Перун і Святогор, Брагман і Врітра) Заратуштра – зовсім не легендарний творець «Авести», а ніцшеанський персонаж з відомого твору⁹⁹. Отже, найбільш актуальними напрямками запозичень для Шаяна була ранньоіндійська (ведична), авестійська (з якої, до речі, ним був запозичений світоглядний дуалізм) і частково давньогрецька Традиції. Метою запозичень було заповнення передовсім *філософських* і *теологічних* пробілів при явному прагненні віднайти «загальноарійські» варіанти (в рамках концепції «панарійського ренесансу»), якомога більш «первинні», узагальнені. Це зумовило деяке нехтування мислителем специфіки окремих Традицій, а також і місцевого Звичаю, збереженого народом під шаром «християнізованості» (себто Звичаю, відомого з етнографії).

Переходячи до проблеми запозичень у сучасному Рідновір'ї, одразу зауважимо, що в цьому розділі не будемо торкатися відверто еkleктичних творів О.Асова, О.Хінєвіча та іншої навколоязичницької братії. Можливо, того вартує єдина згадка про їхні домисли як про приклад типової небезпеки при прямому переносі Божественних образів – це, звичайно, «Вишень» та «Кришень», висмоктані відповідно з Вішну та Крішні (властиво *пізньоіндійських* Богів, котрі, на думку деяких дослідників⁹⁷, не мають безпосереднього джерела у праіндоєвропейській Традиції).

Г.С.Лозко, наслідуючи приклад Шаяна, також невтомно звертається до індійської (і особливо ведичної) релігійної Традиції. Особливо це відчутне у праці «Коло Сварожоме», один розділ якої має назву «Спільні корені арійської та слов'янської міфології» і навіть містить «Короткий словник санскритських релігійно-філософських понять». Не менш цікавий приклад запозичень дає 4-е видання «Волховнику: Правослову Рідної Віри» (Тернопіль, 2012 р.). Знаменно, що його відкривають чарівні переклади славенів та молитов з 3-х доступних для перекладу Вед і деяких інших індоарійських текстів, після чого перед рідновірами-читачами з'являється чудова нагода ознайомитися із елементами орфічної та піфагорійської системи. Якщо б на цьому ознайомчий блок «загальноарійської спадщини» завершувався, залишалося б тільки шкодувати, що він не оздоблений прикладами текстів неоплатоніків (і зокрема Прокла), які стали б у великій нагоді сучасним язичникам. Однак пані Лозко з певних причин поміщає у середину цього блоку фрагмент «Атлантичної духовної спадщини», у вступі зазначаючи: «В Атлантиді жили

атланти (велетні), які сформували високорозвинуту цивілізацію, де тривалий час домінувала система природних філософсько-релігійних знань, які є істинними...», - і далі практично весь вступ переказує традиційний міф про Атлантиду, виплеканий Античністю і використаний у своїй цілях *теософією* (в «транскрипції» якої і поширений сьогодні). Такий упорядницький маневр, на наш погляд, виглядає більш ніж сумнівно, особливо якщо врахувати, що «Смарагдова скрижаль» наведена чомусь зовсім не за широковідомим текстом Гермеса Трисмегіста, який також фрагментарно присутній у «Волховнику» під назвою «Освячення Води “Хай буде твердь”» (перші дві рядки якого, в свою чергу, видаються дослівним цитуванням початку біблійної книги Буття)! В усьому цьому інтелектуальному місиві, на жаль, відступають у тінь цікаві спроби навести прямі паралелі між Сварогом і Савітаром, Правою та Діке, Велесом і Пушаном/Терміном, Долею та Тіхе (хоча слов'янська Богиня радше вписується у «жіночий» Триглав, схожий на Мойр та Норн, про що буде йтися у III.6.3). Відомо, що громади ОРУ застосовують в обрядах прямі переклади ведичних славенів без згадок конкретних Богів або з їхньої «рівноцінною» заміною на слов'янське Ім'я. До того, як будуть випрацювані або віднайдені власні тексти, що природньо займуть місце в цілісній обрядовій системі, такий досвід запозичень за умови адекватного перекладу видається достатньо вдалим.

Тут необхідно зробити ще одне важливе зауваження. Більшість рідновірів чудово усвідомлюють, що слов'янські Боги та Богині так чи інакше мають аналоги в окремих індоевропейських міфологіях – індійській, грецькій, скандинавській, іранській тощо. Очевидно, що ці аналоги сходять до однієї і тієї самої Сили Природи (в кожному конкретному випадку), відображеної або уособленої в певній культурі, і що ці аналоги можна узагальнити до певного *архетипу*, виокремивши найбільш суттєві культурні риси (Громовик, Деміург, Велика Мати тощо). Не так очевидно, однак, що в конкретних народних Традиціях образи Богів і Богинь проходили свій унікальний шлях становлення і, як правило, *не тотожні* своїм аналогам в інших Традиціях. Це може бути не тільки більша чи менша персоніфікованість, більша чи менша людиноподібність (антропоморфність), космічність (як в Індії) чи історичність (як у Давньому Римі). Радимо звернутися до однієї-єдиної роботи відомого науковця і філософа О.Ф.Лосєва «Антична міфологія»⁸⁸, в якій з усією можливою ретельністю досліджено формування і прояви образів Зевса і Аполлона (тільки їх двох на кількості сторінок!), - лише так можна побачити усе їхнє різноманіття. Є ще один момент: поширеною рисою язичницького світогляду є *генотеїзм*, коли більша пошана надається якомусь одному Божеству і він переймає (чи охоплює, чи розливається на) риси та функції інших Богів: так Зевс при всіх обрисах Громовика відомий також і з солярними (сонячними) рисами, а Аполлон – із хтонічними («темними», «підземними»).

Запозичення пронизують не тільки рідновірське богословство та міфологію, однак і обриси філософії – як, наприклад, у Велеслава Черкасова. Той цілком свідомо, не приховуючи цього, майже десятиліття працював над застосуванням здобутків індійської філософської школи Адвайта-Веданти до слов'янської Рідної Віри. Результатом стало, на наш погляд, постання чи не першої цілісної філософської системи у рідновірському русі. Останнє простежується не лише у вченні про «*вузли ярі*» на основі традиційного йогічного (а не спотвореного західними «нью-ейджерами») вчення про чакри; глибокі роздуми про Божественну Природу, зокрема, в її аспектах Буття-Свідомості-Блаженства (інд. *sat-chit-ananda*) – для прикладу див. IV розділ «Шуйний путь: Стезя Вещего Бога»²⁴. Принагідно можна заважити, що й сама концепція Десного та Шуйного шляху має, вочевидь,

тантричне походження (*дакшінамарга* і *вамамарга* відповідно), а виразне генотейстичне шанування Велеславом Мари-Морени включає в себе й перенесення на Неї рис Калі, Дурги та інших індійських «темних» Богинь, за що сам рідновірський мислитель не раз піддавався гострій критиці.

Лідери ж КЯТу, котрі, в основному, є представниками північноросійської інтелігенції, крім традиційно «паніндоєвропейського» підходу до запозичень, звертаються також до язичницької спадщини фіно-угорських і сибірських народів (зокрема, до шаманського досвіду). При цьому запозичуються радше духовні «методи», які застосовуються до архетипових уявлень та ритуальних дій (трюхскладова світобудова «по вертикалі», порядок ініціацій тощо). Велимир Сперанський у III розділі «Книзі природної віри» навіть знаходить певну суперечність між арійським («надміру войовничим» на світанку своєї історії, а згодом – «надто аскетичним») та фіно-угорським (загалом «життєствердним») язичницьким підходом до буття і віддає перевагу другому²¹.

Як бачимо, сучасні інформаційні ресурси дають безліч можливостей для заповнення прогалин у слов'янському язичництві шляхом творчого запозичення зі споріднених світоглядних систем. Однак тут, як і всюди у справі Відродження, необхідно проявити відому гостроту розуму і критичне ставлення як до джерел інформації, так і до її «одомашнення» на слов'янському ґрунті. Вже сьогодні маємо приклади і дбайливого синтезу Традицій на користь Рідної, і недолугої еклектики, яка дискредитує і профанує наш рух.

4. Курйози етимології

Цікавість до «таємниць» мови спостерігається практично в усіх рідновірських течіях – як українських, так і російських. Саме по собі прагнення «вслуховуватися у [рідну] мову» є більш ніж шляхетним, - на нього вказували як на найбільш перспективний напрямок інтелектуальних шукань такі видатні мислителі минулого кінця XIX - XX століть, як Ф. де Соссюр, Л.Вітгенштайн, М.Гайдеггер. Однак слід різко відрізнити це «вслуховування» від спроб висмоктати з мови невластиві їй сенси, спотворюючи таким чином і метод, і саму мову, - усього того, що узагальнюється новомодним терміном *лінгвофріковство*.

З одного боку, дійсно надзвичайно цікаво досліджувати, які групи слів (за їхніми коренями) «зосереджують» довкола себе імена слов'янських Богів: Велес/Волос має явний зв'язок із «волею», «владою», «велінням» та «величчю»; Стрибог (тільки якщо не бачити в ньому «старого» Бога, а слідувати за автентикою «Слова про похід Ігоря») – зі «стрілою», «стрімким» тощо. Розмірковування над подібними словесними «пучками» дозволяє краще відчувати ту чи іншу архетипову Силу на перетині тих значень, в яких вона втілюється у нашій мові.

З іншого ж боку, довільні маніпуляції зі словесними елементами інших Традицій призводять хіба що до засмічення свідомості маніпулянта: так зарекомендували себе маніакальні шукання кореня «Ра» (витлумаченого, за єгипетським звичаєм, як «світло»), ще відносно зрозумілі по відношенню до слів *радість* (те, що тут кореневою основою є «рад», а «-ість» - суфіксом, можна перевірити подібною будовою слів *жалість*, *в'ялість* тощо), *райдуга* чи *радіння*, однак зовсім смішні стосовно «дурака»; так у народно-

двовірській пісні «Купала на Яна» замість полонізму єврейського походженням раптом виникає китайське означення «чоловічої енергії».

Є, втім, і надзвичайно гідні приклади рідновірських «лінгвістичних шукань». Справжнім метром у них, зокрема, був Володимир Шаян, чиї студії над іменами Сварога і Світовиди викликають безумовну повагу. Особливо цікаві його спроби віднайти первинну слов'янську (і праіндоєвропейську) форму імені Богині Світання – в якості такої форми він пропонує ім'я *Утрєня (Устра)*, однак ближче до кінця статті з цього ж імені чомусь починає виводити ім'я Велеса, що може викликати лише здивування.

Творець РУН-Віри Лев Силенко також намагався займатися «археологією мови», але, на жаль, не мав задля цього ані відповідної кваліфікації, ані елементарного хисту. Виразною ілюстрацією до цього може бути така цитата з «Мага-Віри»: «Слово “похорон” нагадує мені своїм закінченням слова “електрон”, “барон”, “неврон”, “Харон”» («41-й день»). Ріже око і пряме копіювання священних фразеологізмів з того середовища, в якому пан Силенко виріс – юдеохристиянського: варто згадати, наприклад, «лоно тата Оря» (там само) як означення місця перебування тіла небіжчика.

Величезну кількість домислів і тверезих суперечок викликають філологічні студії над «Велесовою книгою», яких ми навіть не сміємо торкатися, адже в тій сум'ятиці можуть розібратися, вірогідно, лише ті, хто активно беруть в ній участь. Зацікавлених же відсилаємо до останніх видань даної пам'ятки за редакції Г.С.Лозко, які завжди оздоблені солідним теоретичним коментарем до проблем «перекладу» і тлумачення.

Справжнім курйозом виглядає діяльність «старовірів-інглінгів» (посилена такими особистостями, як М.Задорнов і С.Алексеев), котрі буквально заповнили віртуальні і друковані потоки інформації дивовижними спробами тлумачити звичайні слова російської мови так, як ніби вони є таємним шифром. Це заняття навряд чи було б настільки знаменним (іноді від нього навіть є відносна користь: тлумачення слова «любов» як «Люди-Бога-Відають» виглядає досить привабливо), якщо б саме таким методом століттями не послуговувалися б юдеї-кабалісти, по-перше, щоб вивчати світ і впливати на нього відповідно до своїх споконвічних уявлень про писане Слово, а, по-друге, щоб цілком практично передавати довгі фрази скорочено. Метод цей у Каббалі називається *нотаріконом*, і суть його така сама, що її сповідують «інглінгі»: кожна літера або склад у слові уявляється як елемент абrevіатури, яку можна розшифрувати. Висновки з такого порівняння залишаємо на совісті читача.

Отже, які помилки (переважно логічного характеру) є найбільш розповсюдженими серед рідновірських «етимологічних/лінгвістичних студій»? Перерахуємо декілька:

а) поділ слів на неприродні частки і/або надання природним часткам фантастичних значень (так, деякі розумники навчилися тлумачити слово *язичник* в негативній якості «без'язикий», рахуючи, що суфікс «-ник» - то заперечення; в такому разі, цікаво, як тлумачаться слова *мечник*, *ратник* і навіть рос. *странник*?);

б) спроби «перекласти» слово або його частку через схоже за написанням або вимовою слово іншої мови (сюди відноситься, зокрема, і багатостраждальне «Ра»);

в) спроби тлумачити літери або склади через самостійні слова (давньоруська абетка дійсно є цікавим, хоча й поширеним у давньому світі прикладом, коли кожна літера має свою «назву», а сама абетка утворює таким чином своєрідний текст, однак для того, щоб правильно зрозуміти цю особливість, потрібно бути щонайменш кваліфікованим філологом).

І все ж таки грамотні мовні й зокрема етимологічні шукання могли б дуже прислужитися Рідновір'ю. Є декілька прикладів, куди можна було б вдало вкласти енергію та сили замість усіх лінгвофрічних занять.

Перший приклад: більшість сучасних науковців вважають, що Лада та Леля не були присутні як Богині в історичному язичництві слов'ян, а є «видумками» вчених-романтиків XIX ст., оскільки згадок в історичних джерелах про них немає, наявність цих постатей аргументується рясними згадками цих імен у весняно-літньому фольклорі¹⁶. Більш того, Леля такими науковцями «виводиться» із запозиченого юдеохристиянського вигуку «алілуя» («Ой, Леле, Леле...») через його народну «трансформацію», як сталося з візантійською молитвою «кіріє елейсон» («Господи, помилуй»), на місці якої виникла «куролеса». Запереченням такого роду академічного непотребства варто було б ґрунтовно зайнятися.

Другий приклад: доведення хоча б гіпотетичної історичності назв *Ява*, *Нава* та *Право* для означення трьохскладової «світової вертикалі» у наших Предків (історичність ця є недоведеною, оскільки самі назви відомі передовсім з «Велесової книги»). З Явою все більш-менш просто – визнання оточуючого нас світу світом *явищ* (феноменів) гарантує рідновірам солідний пряник від феноменологів, adeptів популярного від початку XX ст. філософського напрямку (засновник – Е.Гуссерль), до якого звертався, до речі, і В.Шаян. Нава сходить до словесного «пучка», який у східнослов'янських мовах пов'язується зі смертю та мерцями (Навський Великдень, нявки-мавки тощо), тож тут також все просто. А от з Правою все складніше. Однак якщо у цій тріаді Яву та Наву розуміти як пару протилежностей, а Праву – як те, що їх врівноважує (Вселенський, Божественний Закон), ситуація проясняється. Вселенський Закон відомий і в інших індоєвропейських Традиціях: це *rta* (*Pima*) в Індії, *Apma* в Ірані тощо. Слово *Pima* однозначно має спільне походження з англійським словом *right*, яке також має значення «закону». Але природним перекладом *right* східнослов'янськими мовами буде *право* у всіх його значеннях, що і дає потрібний нам результат. Однак це лише нариси, обґрунтуванням яких мають зайнятися спеціалісти.

5. Рідновірські міфи

а) Предтечі наші. У розділі I.3 ми вже торкалися поширеної у рідновірському русі проблеми – нав'язливого бажання зарахувати до своїх «предтеч» усі знаменні фігури національного пантеону (Т.Шевченка, І.Франка, Лесю Українку тощо). Світогляд цих безперечно геніальних особистостей, вочевидь, був настільки багатограним, а постаті сьогодні настільки канонізовані, що судити про них ми залишимо спеціалістам. Натомість зачепимо увагою деякі постаті, відомі у вужчих колах, однак які також стійко асоціюються з предтечами сучасного язичництва – як загальноєвропейського, так і українського.

Постаттю найпершої величини серед таких є, звичайно, видатний філософ кінця XIX ст. Фрідріх Ніцше (1844-1900). Його язичники поважають передовсім за твір «Антихрист(иянин)», хоча далеко не всі зазирали всередину самого цього твору, а тим більше таких, як «Генеалогія моралі» й «Так казав Заратустра». Зазирнувши ж у них, можна побачити, по-перше, характерну для філософа взагалі неоднозначність і провокаційність ідейних випадів (протягом усього свого творчого шляху він ніби зміщався по колу, уникаючи позиції однозначного центру); по-друге, досить чітке

розмежування християнства і Христа. Складається враження, що мислитель, який підходив до релігії з позицій етики, з повагою ставився до самого Христа, вважаючи, що той «учив, як жив, і жив, як учив», а тип його як «святого» зараховує до «вищих людських типів» на ряду з «генієм/художником» і «філософом» (під якими мав на увазі відповідно Гете і Шопенгауера). Разом з тим, шалену відразу його викликали недолугі послідовники «святого», котрі, на його думку, підмінили цінності: слабкий став дорівнювати «доброму», «праведному», а сильний, прямий, гордий – «злому», «грішному». Саме проти цього спрямував Ніцше вістря своєї критики і проголосив славетну «переоцінку всіх цінностей». До нестями захоплюючись Ренесансом (з його неодмінним спрямуванням до язичницької Античності), Ніцше все ж не був традиціоналістом. У тому ж таки «Заратустрі»⁹⁹ (як і в багатьох інших творах) напередодні «століття революцій» він висловив справді революційне: кожна людина вільна не наслідувати цінності, не «тягнути на собі минуле», а *створити свою власну систему цінностей*. Очевидно, що це твердження не підходить для руху традиціоналістського спрямування, якщо Рідна Віра утвердить себе як такий. Здається, однак, в одному випадку ми все ж можемо прийняти його з деяким перефразуванням: живучи у світі, де не тільки Бог, але й Істина *померли*, ми вільні *створити Істину* – такою, як ми щиро бажали б її бачити.

У попередніх розділах ми також торкалися такої інтелектуальної течії, як Традиціоналізм. Один з найвиразніших її представників – Юліус Евола (1898-1974) – у тридцятирічному віці видав твір з гучною назвою «Язичницький імперіалізм», за що шанується нашою братією і понині. Однак уважніший знавець творчості Барона згадає про статтю «*Проти неоязичників. Непорозуміння відносно “неоязичництва”*»¹⁴³ (1942 р.), де мислитель вже шкодує про те, що використав термін «язичництво» в якості центрального гасла означеного твору. Звичайно, Евола не став християнським апологетом, навпаки, він пише і про «перевершення деяких аспектів християнства», і про роль дуалізму трансцендентного та іманентного в історичному язичництві. Зате гострій критиці піддаються спроби відродити язичництво як партикулярний (відособлений від універсального, в тому числі місцевий, локальний), звернений до простих радостей життя світогляд (а чи не такої позиції притримуються багато українських рідновірів – прихильники ОРУ, РВ СРВ, РПК тощо?). Як і будь-який визначний мислитель, Евола пройшов досить тривалий шлях становлення свого вчення, і на 1942 рік надавав перевагу концепції католицизму в широкому сенсі цього слова (як «вселенськості» = універсалізму) перед перспективами партикулярного відродження етнічних Традицій.

Один з найвідоміших істориків релігії XX ст. Мірча Еліаде (1907-1986) відноситься зазвичай до «легких» традиціоналістів³³, себто які працювали над проблематикою Традиції, не надто відриваючись від академічних канонів. Для сучасних язичників його постать знаменна тим, що спромоглася на величезній кількості прикладів представити язичництво різних народів як самобутні й розвинуті системи, котрі мало в чому поступаються, а в чомусь – і перевершують християнство. Подібні погляди дійсно пронизують такі твори науковця, як «Йога. Свобода й безсмертя»¹⁴⁷, «Міф про вічне повернення»¹⁴⁸, «Мефістофель та Андрогін»¹⁴⁹. Однак у написаному в 1937 р. памфлеті «*Чому я вірю в перемогу легіонерського руху?*»⁵⁰ Еліаде досить однозначно заявляє: «Я вірю в цю перемогу, тому що насамперед я вірю в перемогу християнського духу». Весь румунський різновид фашистського руху уявляється йому спробою «християнської революції», зверненої зокрема і проти основ Модерну. Втім, академізм наступних віх його життя більше не дозволяв йому виражатися так категорично – з будь-якого боку.

Такі ж світоглядні трансформації можна знайти і у «предтеч» українського Рідновір'я. У «Пробудженій Енеї» Г.С.Лозко згадує Ореста Зибачинського (1912-1993), організатора повстанських похідних груп спочатку на Буковині («Буковинський курінь»), а згодом – і на Лівобережжі, і навіть на Донбасі. Провідник ОУН на Буковині Петро Войновський у своїх спогадах «Моє найвище щастя»³² згадує, що Зибачинський ще у 1936 р. «став відступником від віри Христової, а навернувся до язичництва, до Дажбога і Перуна», під час війни ж зібрав довкола себе групу по-язичницьки налаштованої молоді, клятву яких наводить у тексті спогадів. З наступом Червоної армії Зибачинський емігрує за кордон, де проживає до своєї смерті у 1993 р. Згадка про нього залишається не до кінця чесною, доки не додати, що в еміграції Зибачинський повторно «навернувся» до містичного християнства, зокрема на його основі він пише такі твори, як «Меч духа»⁵⁶ та «Воля до свободи»⁵⁵.

При всьому цьому досить дивно виглядає вибіркковість у зарахуванні окремих постатей до «предтеч». Серед таких, як вже було вказано, практично не згадується Богдан-Ігор Антонич (1909-1937), чудовий лемківський поет-пантеїст і сюрреаліст, а також Ілля Терех (Цьорох) (1880-1942), галицький поет-емігрант, що наприкінці 1930-х років у США написав чисто язичницьку поему «Сварог»¹¹³, в якій представив свою версію цілісної світоглядно-релігійної системи давніх слов'ян. Можливо, провідники українського рідновірського руху оминають згадку про нього через те, що Терех належав до москвофільського напрямку галицьких інтелектуалів і ці ж погляди зберіг в еміграції.

Як бачимо, життя, а тим більше – розвій внутрішнього світу окремих людей, виявляється не таким однозначним, як нам хотілося б. Тож шануючи їх внесок в історичне передоформлення нашої справи, не варто забувати, що на чим більшу шану заслуговує така постать, тим багатограннішою буде її особистість.

б) Жидомасонська змова. Звичайно, цей міф не є виключно рідновірським, він сформувався незалежно і задовго до постання сучасного язичництва. Однак тема «жидомасонів» настільки вкоренилася у рідновірському дискурсі, що, судячи з особистого досвіду автора, більше половини рідновірських зібрань не обходяться без згадки про неї.

За іронією долі, європейське антиюдейство (поняття *антисемітизму* тут ми вважаємо некоректним, оскільки згадана тема не розповсюджується на всі семітські народи) виникло внаслідок християнських уявлень про «злочин боговбивства», скоєний юдеями. Після того, як внаслідок Юдейських війн II Єрусалимський храм було зруйновано, євреї мусили розсіятися (здебільшого в межах римської *ойкумени* та її околиць) і шукати економічну «нішу» в європейських суспільствах, яку вони могли б заповнити. Ця «ніша» зазвичай віднаходилась у дрібній та середній фінансовій сфері (передовсім лихварстві), що неодноразово провокувало спалахи антиюдейської агресії, підігріті релігійними мотивами, – як «згори» (в Інтернеті можна зустріти хронологічні переліки систематичних гонінь на євреїв у європейських монархіях⁶²), так і «знизу» (особливо показово це для України, де саме євреї були тим соціальним «злом», з яким безпосередньо стикалися знедолені трудівники, - лихварями і домоправителями панів). Що ж стосується їхньої «історичної ролі» протягом століть, то варто згадати, що до кінця XVIII – XIX ст. для того, щоб потрапити у європейські «верхи» (і бути «вершителем історії»), потрібно було щонайменш формально бути християнином. Звичайно, тут можуть бути розлогі міркування про те, що євреї для цього спеціально ставали вихрестами, але це не змінить

того факту, що сучасне антиюдейство – також плід Модерну. Саме секуляризація і весь комплекс модернітї загалом відкрили євреям дорогу «вгору», а містифікації на кшталт «Протоколів сіонських мудреців» (з'явилися на рубежі XIX-XX ст.) щедро вдобрили конспірологічний ґрунт для колективних марень про їхнє світове панування.

Так само вже на рубежі XVIII-XIX ст., з початком Модерну, антиюдейський міф виявив тягу до злиття з міфом антимасонським. Масонство – відносно недавнє явище, хоч самі його адепти нерідко поширюють твердження про власні витоки від будівничих храму Соломона (але ж це не означає, що це так, так само, як твердження Богуміла II Голякова про володіння «поморською спадщиною», не означає, що його «твори» дійсно мають хоч яке-небудь відношення до Традиції помор'ян). Судячи з наявних даних, масонство виникло у пізньому Середньовіччі – ранньому Новому часі, і якщо намагатися прослідкувати його ідейні корені, то, скоріш за все, можна буде віднайти його зв'язки із гностицизмом, неоплатонізмом, деякими християнськими езотеричними «сресями» і, звичайно, з алхімією та розенкрейцерством, котрі виявляються його прямими предтечами і сучасниками.

Вплив масонів на Модерн двоїстий. З одного боку, є безумовним їхній внесок у західноєвропейське Просвітництво, масонські ложі були структурною основою і для таємних організацій, що мали на меті виступ проти російського самодержавства (це стосується і декабристів).

З іншого боку, на початок XX ст. в Російській імперії масони дійсно вгніздилися у «верхах», налаштованих на конституційну монархію або ж і республіку з імперськими амбіціями, але точно не відносилися до крайніх «низових» революціонерів. Втім, після утвердження при владі більшовиків їхні противники швидко прищепили їм «жидомасонське» клеймо, що в описаному контексті виглядає досить-таки абсурдно. В Україні сформувалось уявлення, що на фоні цього взаємоклеймування тільки українські національно-визвольні сили не належали до масонства. Однак і цьому находимо спростування у спогадах безпосереднього представника цих самих сил Володимира Винниченка: «В кінці жовтня сього [1920] року в Парижських газетах з'явився отвертий лист бувшого секретаря Гетьмана Скоропадського, бувшого маленького поліційного урядовця за часів Тимчасового Правительства, Моркотуна. В цьому листі Моркотун оголошує деякі цікаві й ніким не спростовані дані про “Головного Отамана” Петлюру. Насамперед, ми довідуємось, що “соціалдемократ” С.Петлюра був одночасно членом масонської ложі, під головуванням “шефа” сеї ложі... Моркотуна, поліційного дрібненького урядовця й секретаря Скоропадського; що С.Петлюра “на колінах” приймав присягу на вірність “братам” Моркотунам; що шеф Моркотун давав накази С.Петлюрі явитись туди-то й зробити те-то, коли цей був уже “Головним Отаманом” і членом Директорії...»³⁰ (том III, с. 163-164).

Зрештою, така широта тверджень стосовно масонів цілком можлива внаслідок неоднорідності й внутрішньої суперечливості їхнього середовища. «Масон масону рознь», корочше кажучи. Зацікавленим у темі й бажаючим критично дослідити історію жидомасонського міфу радимо ознайомитися з монографією Йоганнеса фон Біберштайна «Міф про змову»¹²⁴.

Викладати сучасний жидомасонський міф тут ми не будемо – ми певні, що читач і так з ним знайомий. Висловимо лише сукупне ставлення до нього. Очевидно, що в сучасному світі панує несправедливість і що з цією несправедливістю потрібно активно боротися. Однак ця боротьба немає нічого спільного з пошуком винних у ситуації, коли наші знання

про «верхи» є до певної міри обмеженими, а регулюються вони здебільшого стереотипами, що поступають з контрольованих тими ж «верхами» ЗМІ або Інтернет-хаосу. Доречною тут буде відома фраза з анархістського середовища: «Якщо я скажу вам, що нікчемна група людей керує світом і експлуатує трудящих, ви назвете мене лівим. Якщо я скажу вам, хто ці люди [в іншому варіанті: якої вони національності], ви назвете мене правим». Суперечки стосовно того, хто є цією самою «нікчемною групою людей», ситуації аж ніяк не змінюють і йдуть на користь не борцям усіх мастей, а їй самій, якою б вона не була.

Для Рідновір'я зокрема ми бачимо вихід тільки в тому, щоб *закрити цю тему*, просто взяти й заборонити розмови про «жидомасонів» на рідновірських зібраннях. Робити свою справу нам це не тільки не завадить, але й змусить нас сконцентруватися саме на ній, не розтікаючись «мислею по дереву».

в) Праву славимо! Переходячи до власне рідновірських міфів, почнемо з того, який інтерпретує одну з назв нашої Віри. Без сумнівів, читачі чули про те, що термін «православ'я» - язичницького походження (від слів «славити Праву», горішній світ Богів), християни ж східного обряду почали застосовувати його не раніше XV ст. Богумир Миколаїв у «Требнику Рідної Православної Віри» конкретизує: «вперше слово “православ'я” зустрічається в “Посланні митрополита Фотія Псковського” від 1410-1417 рр., тобто через 422 роки після запровадження християнства в Києві. А словосполучення “православне християнство” і того пізніше, у Псковському першому літописі від 1450 року, через 462 після хрещення»⁹⁴ (щоправда, оминаються такі джерела, як, скажімо, «Літописець еллінський і римський»⁷⁹, де також згадується «православна [грецька] віра» (с. 319), а перша редакція якого датується сер. XIII ст.). Цей факт сам по собі дає нам у руки чудову можливість довести звичайним «християнам» (тим, що ходять у церкву тільки на Великдень і те – з язичницькими дарами) самотність і незалежність від християнства цієї звичної для східнослов'янського вуха самоназви – «православні». Розвинений на цьому ґрунті міф вже перекочував навіть у наукові видання – див., напр., підручник «Українська етнологія» Б.Савчука^{108, с. 479}.

Але не варто висувати цей аргумент у дискусіях зі священниками чи «просунутими» вірянами: їм досить легко буде довести вам, що грецьке слово «ортодоксія» може рівно перекладатися як «правовір'ям» (правильною вірою), так і «православ'ям» (себто правильним способом славлення, а не славленням Праві). Справа в тому, що давньогрецька мова, як і багато інших стародавніх мов, припускає велику множину у значеннях слів, а такі абстрактні поняття, як «докса», «архе», «ейдос», мають до десятка значень. Щоб пересвідчитись у цьому, можемо звернутися до давньогрецького словника І.Х.Дворецького¹, який для зручності було переведено в електронну форму і викладено у вільний доступ. Серед значень слова «δοξα» - «думка», «переконання», «чаяння», а також (під номером 6) – «слава»; «віри» серед значень взагалі немає, але з нею безпосередньо пов'язані «переконання» та «уявлення».

Те, що у XV ст. серед попівства виникла *мода* на інший переклад слова, ніж було прийнято до того, зовсім не означає, що саме слово було «передерте» у язичників Русі, публічні обряди яких були остаточно винищені також близько XV-XVI ст.³¹ Інша справа, що самі поняття «права» і «слави» безумовно є самотніми (адже церковники мали ще підібрати місцеві відповідники до грецьких понять), тож ця тема може сміливо

розроблятися рідновірами-етнузіастами (враховуючи зауваги до мовознавчих шукань, подані у розділі III.4).

І тим не менш, ми живемо у парадоксальний час, коли кожному доступні величезні об'єми інформації, але знання все більш спеціалізується і не кожен докладає зусиль, щоб мати формальну освіченість навіть стосовно власної релігії. Відтак міф про язичницьке «православ'я» видається нам надзвичайно корисним задля того, щоб вчорашні «християни» не відчували дискомфорту від зміни релігійної самоідентифікації.

Цікаво те, що деякі язичники (прибічники виразного багатобожжя без пан- і генотейстичних ухилів) вже почали критикувати «православне Рідновір'я» через його односторонність – бачимо славу, судячи з нього, віддається лише Праві, а не Трьом-Світам, та ще й (який жах!) інші Традиції, і талмудистська зокрема, також мають подібні уявлення про горішній світ¹³⁰. Крім того, прибічники «темного язичництва» («чорнобожники») виплекали зворотній термін «навослав'я», який видається цілком логічним і розумним розвитком теми.

г) Славимо, а не просимо! Ще одне розхоже твердження рідновірів про Рідновір'я полягає в тому, що «ми Богів не просимо, а тільки славимо». Скоріш за все, джерело його можна знайти у дошці 24-Г «Велесової книги»:

Це бо славимо Богів,
ніколи не просячи,
бо славимося силою Їх...
(переклад Г.С.Лозко)

Перебуваючи в оточенні світових релігій і будучи людьми сучасними, цілком зрозуміло, що багато рідновірів хочуть відмежуватися від того *способу віри*, який прийнято у цьому самому оточенні. Звідси, вочевидь, походять також і нескінченні дискусії про те, чи є Рідновір'я релігією, чи є воно вірою, а чи тільки світоглядом.

Тим не менш, подібні теоретичні основи не збігаються з живою практикою (принаймні тих, хто дійсно практикує). У «Волховнику» пані Зореслави не раз зустрічаються молитви-прохання, причому як з «Велесової книги» (напр., «До Праві», «Жертва овсяного борошна»), так і реконструкції за Рігведою («Жертва для Всіх Богів»), і сучасні («До Перуна за Україну»); тим більше є вони і в «Требнику» Богумира Миколаїва.

Важливо уявити для себе, що і славень (словесна жертва), і жертва матеріальна, і молитва-прохання, і радіння (духовне діяння – зазвичай медитація) є *рівно прийнятними* елементами язичницького культу. Їх можна по-різному осмислювати, зокрема в плані дієвості, процесу і мети, однак не забуваючи при цьому, що одне не виключає іншого: і славити, і просити Богів по допомогу – це нормально.

Цікаво, що багато рідновірських молитов-прохань побудовано за принципом замовляння («Як відбувається те-то і те-то, так хай буде те-то!»). В інших випадках відбувається безпосередній заклик Богів до певної дії або ствердження-констатація, що ситуація, про яку просять, *вже* справдилася і настала. У подібних формах молитов немає ні самоприниження, ні низькопоклонства перед Богами; відбувається нормальна взаємодія, психологічний вплив якої на самих рідновірів можна трактувати по-різному, але в будь-якому разі він є позитивним.

д) **А відколи слави́мо?** Одним із найбільш поширених способів символічно вирізнитися над інтелектуальним полем сучасності є прийняття альтернативного літочислення.

Початок цьому поклала ще РУН-Віра, яка почала відлік років від Мізинської культури пізнього палеоліту (хоча сама дата – 9000 рік до н.е. більше нагадує рубіж плейстоцену/голоцену і відповідно палеоліту/мезоліту у зв'язку з кінцем останнього льодовикового періоду); відтак 2014 р. н.е. для силенкиан – 11013/14 рр.

Російські рідновіри «Велесового ко́ругу», орієнтуючись на «Сказання про Словена і Руса і місто Словенськ» (перша половина XVII ст.), яке представляє собою збірку етногенетичних легенд про походження русичів і московитів, ведуть літочислення «від заснування Словенська Великого» у 2409 р. до н.е.¹⁰¹; відтак 2014 р. н.е. для них – 4423 р.

Але найуживанішим серед рідновірів залишається літочислення від 5508 р. до н.е., оскільки саме воно фігурує і в давньоруських літописах, себто видається дійсно *традиційним* для наших Предків. Але хто писав літописи, уживаючи його? Звичайно ж, церковні книжники, які орієнтувалися передовсім на культуру Візантії. Відтак і літочислення вони запозичили саме звідти, хочемо ми це визнавати чи ні. 5508 р. до н.е. відомий у всьому світі, як «константинопольська ера», впроваджена у 353 р. у Візантії, коли місцеві книжники узгодили 28-річні сонячні цикли, 19-річні місячні із так званими римськими 15-річними індіктами. Початком її вважається біблійне «створення світу» на 6-й день, тому для нас вона виявляється не менш чужою, ніж літочислення від народження Христа (відлік років від якого, до речі, позначається деякими рідновірами як e.v. – era vulgaris – себто «загальноприйнята ера»). «Старовіри-інглі́нги» до «створення світу» додали також «...у Зоряному храмі» (СМЗХ), чим позначили феєричну прив'язку до «підписання мирного договору між слов'яно-аріями і китайцями».

Тим не менш, українські рідновіри здійснили достатньо вдалу, на наш погляд, спробу переосмислити «константинопольську еру», прив'язавши її до перших пам'яток Трипільської культури, котрі датуються межею VI-V тис. до н.е. (це датування викликає величезні суперечки, як і більшість наукових теорій, однак це якраз і дає нам змогу вільно приймати найдавніший варіант). Тому 2014 рік н.е. в умовах інформаційного хаосу цілком може датуватися 7522 роком від Трипілля.

Варто зазначити ще одне. На відміну від авраамічних релігій, Рідна Віра є релігією не історичною, а космічною (протилежність цих типів релігій чудово висвітлив М.Еліаде у праці «Космос та історія»¹⁴⁷). Перші сповідують уявлення про *лінійну* історію, тому для них величезне значення має її початок і очікуваний в майбутньому кінець. Крім давніх євреїв, такої точки зору притримуються зороастрійці, схильність до історизації Міфу мали і давні римляни – себто якраз ті народи (за виключенням греків), що зробили найбільший внесок у формування Середземноморської, а згодом і Західної цивілізації. Для слов'ян-язичників, як і більшості інших народів з традиційною культурою, було характерне циклічне сприйняття часу: світ регулярно (щороку) оновлювався, тому якщо все йде по Колу (чи по спіралі – Велесовому Свитеню), нема потреби вважати священною яку-небудь історичну дату. Давньоруські літописи використовують, крім «константинопольської ери», відносно літочислення «від царя/князя такого-то», «від такої-то події»; вже згадуваний Ф.Ніцше з властивою йому провокативністю наголошував, що наступні тисячоліття будуть відраховувати від його Переоцінки всіх цінностей. Тому і ми можемо ввести будь-яку «початкову дату» для зручності, можемо користуватися однією із

«загальноприйнятих», а можемо зосередитись на пізнанні таїнств Природи, що вічно оновлюється і оновлює нас.

е) Володимир – хозарин. Як складова і похідна «жидомасонського міфу», неодмінно з'являється розповідь про те, що ключовий історичний антигерой для рідновірів також «той самий». При аналізі цього міфу звертаємось передовсім до змістовної статті Р.Шиженського «Неоязичницький міф про Володимира І»¹³⁶.

Виявляється, можна досить точно встановити, хто перший проголосив хозарське походження Володимира Святославича (зверніть увагу, що Шаян не просто не здійсмає подібної хули на нього, але й вважає його заблудлим Духом Нації¹³³). Зачинателем цього міфу був В.Ємельянов, один з предтеч язичницького руху в Росії, відомий своєю книгою «Десіонізація» (написана наприкінці 1970-х рр.). В цій самій праці Ємельянов і викладає основний текст міфу: «князь Володимир, син князя Святослава від ключниці його матері кн. Ольги – якоїсь Малуші (ім'я зменшувальне від єврейського імені Малка). Батьком означеної Малуші був “равв” – раввин з міста Любеча, який також носив єврейське ім'я Малк, що цілком не дивно, якщо врахувати, що одне з найдавніших руських міст Любеч до 882 року знаходився у васальній залежності від юдейського Хозарського каганату... Несторовська цензура дохристиянських літописів призвела до переосмислення слова “равв” або “рабб”; подвоєння приголосної зникло і слово стало зводитись до дієслова “робити”; нащадок раввина Малка, який навіть у “Повісті минулих літ” залишився фігурувати як “робичич”, тобто «раввинич» став у всіх історіях Росії вперто перекладатися як “син рабині”... Не без цікавості можна зупинитися дещо детальніше і на фігурі рідного брата Малуші – Добрині... при найближчому розгляді його ім'я суто єврейське – Дабран – “добрий оратор”, “краснобай”...»⁵¹.

В подальшому цей міф було опрацьовано і доповнено В.Істарховим (Малуша потрапила в оточення княгині Ольги після того, як біженці зі зруйнованої Хозарії кинулись на Русь і поставили собі за мету захопити владу) і В.Дьомінім (Ольга використала юдейку Малушу як засіб боротьби зі Святославом за впровадження християнства); також міф підтримали Доброслав (Добровольський), Озар Ворон, С.Алексєєв та ін.

Цей міф є гарним показником того, як через мізерну кількість історичних джерел певний факт може трактуватися, домислюватися і переосмислюватися у безлічі варіантів. Насправді ми дуже мало знаємо до походження Володимира з материнської лінії. Гіпотеза Ємельянова ґрунтується виключно на звуковій подібності «рабина» і «роба/роби», Малуші й Малка з єврейськими іменами. Однак автор чудового «Словника давньоруських особистих власних імен» М.Тупіков зазначає багато прикладів суто селянських Малків, серед яких юдеїв бути просто не могло¹¹⁹ (очевидно, що це ім'я пов'язано зі слов'янським коренем «малий»).

Що ж стосується підозр, яке викликає (само?)іменування Володимира титулом «каган», то тут ситуація і простіша, і складніша водночас. Простіша, тому що будучи спадкоємцем князя-переможця, Володимир мав за велику честь іменуватися титулом правителя переможеної держави (якщо комусь це до снаги, тут маємо безперечний прояв *імперського принципу* руських князів) – можливо, навіть не юридично, а символічно. Складніша, тому що існують цілком академічні версії хозарського походження Руської держави (її поборником є, зокрема, О.Пріцак), розглядати які тут сенсу немає.

Зрештою, Володимир дійсно є для нас антигероєм, який «наламав дров» на цілу тисячу років. Однак «син рабині» для нього є не меншою, якщо не більшою, ганьбою, ніж «син рабина»; тож, якщо ми хочемо принизити його, можемо зробити це за допомогою тих фактів, які важко оспорити.

є) **Велесова книга.** Перефразовуючи Вольтера, якщо б «Велесової книги» (далі ВК) не існувало, її треба було б вигадати. В умовах, коли відомостей про первинну Віру наших Предків в історичних джерелах обмаль, а деякі рідновіри з недовірою ставляться до християнізованих фольклорних джерел, виникає неймовірне бажання мати автентичне, достовірне і повноцінне джерело, що розкрило б Її такою, «яка вона була». Крім того, ще одна частина рідновірів, особливо старшого і середнього віку, не може позбавитися бажання мати Книгу, Писання, яке засвідчувало б їхню Віру, її тяглість та істинність. Друге бажання, зрештою, є плодом перебування в юдеохристиянському середовищі, адже спільна особливість *природних і первинних* релігій індоєвропейців – усна передача Традиції¹⁴⁵. Так чи інакше «Велесова книга» обидва ці бажання з лихвою задовольняє.

Коротко переповімо «канонічну» історію її знахідки і втрати (за виданням Лозко Г.С. «Велесова Книга – Волховник» 2007 р.⁸²). Під час Громадянської війни у 1919 р. в с. Великий Бурлук (Харківщина) у маєтку Донець-Зражевських (раніше вважалося, що князів Куракінних) полковник-білогвардієць Алі Ізенбек знайшов розкидані по підлозі дубові або березові дощечки, близько 40 з яких він підібрав. Тікаючи разом з усіма «білими», Ізенбек вплив з Феодосії і осів у Брюсселі (Бельгія), де познайомився з доктором хімії та любителем старовини Юрієм Миролюбовим. Той жваво зацікавився дощечками, переписав кирилицею їхній текст (до 1937 р.), сфотографував дві з них, в тому числі ту, що має номер 16-А і починається словами «Велес(у) Книгу цю почесимо Богу нашому», за якими книга і була названа «Велесовою». Дощечки зберігалися у малярському ательє, яким володів Ізенбек і яке перейшло у спадок Миролюбову, однак невдовзі після смерті Ізенбека у 1941 р. ательє було пограбовано і дошки зникли. Залишився тільки текст, транскрибований Миролюбовим за допомогою кирилических літер (тобто приклад «велесовиці» ми маємо виключно на збереженій фотографії).

Після цього починається довжелезна епопея з публікації, перекладу і критики книги, яка триває і сьогодні. Вважається, що перша публікація текстів ВК з'явилася у 1953 р. в емігрантському журналі «Жар-Птиця» (Сан-Франциско) завдяки ще одному «білому» генералу А.Куру, якому Миролюбов вислав переписані тексти. Варто зазначити, що найбільш відомі українські переклади Б.Яценка і Г.Лозко мають перед собою декілька етапів обробки, кожен з яких віддаляв їх від оригінального тексту дощечок. Бажаючий ознайомитися з усім перебігом епопеї, може звернутися до зазначеного видання.

Ні для кого не секрет, що академічний світ розділився у питанні про автентичність ВК. Цікаво, що лінія розподілу проходить здебільшого між скрупульозними професіоналами (О.Творогов, Б.Рибakov, Н.Данилевський) і щирими патріотами (В.Яременко, В.Шевчук, Б.Сушинський). Сьогодні рівновага досягається тим, що ВК вивчається у всіх загальноосвітніх школах України в курсі української літератури, в академічному ж дискурсі її прийнято вважати новотвором (не підробкою, адже в такому разі немає оригінального твору, який «підробляли» б).

Серед найбільш поширених аргументів проти автентичності ВК – філологічні. Зокрема, спеціалісти вказують на присутність у «велесовиці» досить пізніх явищ у фонетиці (падіння редукованих ь та ъ), носові голосні на неприродних місцях; деякі слова

ніби спеціально утворені за закономірностями змін між давньоруською та старослов'янською мовами, однак фактично їхнє побутування не підтверджується. Лексика ВК кульгає на всі боки: поруч з іменниками жіночого роду вживаються числівники чоловічого (щось на кшталт «один булочка»), присутні дикі словотвори – Грецьколань (від Русколані – трансформованої назви племені *роксолани*, що має іранське походження), імена індоарійських Богів (Індра, Сур'я, які за правилами індоєвропейських паралелей в давньоруській звучали б зовсім інакше – див. розділ III.4 і філологічні праці В.Шаяна), займенник *сва* – «свій», який у ВК чомусь не відміняється, а за формою взятий також із санскриту.

Незважаючи на все це, тексти і міфологеми ВК (Права-Ява-Нава, Мати-С(ла)ва, пращур Орій тощо) вдало інтегровані й українцями, й росіянами у рідновірську обрядовість і богословство. Втім, «Святим Письмом» українців ВК наважилась назвати поки тільки волхвиня Зореслава²⁸, ідеологи ж РВ СРВ на поклали твердження з ВК в основу «Поконів Рода Всевишнього»¹⁰⁵. Далеко не всі рідновіри визнають автентичність ВК (причому, на порядок більше сумнівів висловлюють чомусь рідновіри-росіяни), однак більшість сходиться на тому, що ВК – цінне і потрібне для використання джерело незалежно від того, коли воно було створене.

Ми погоджуємось з останнім твердженням. Якщо тексти таємничих «дощечок» і були написані Ю.Миролюбовим (що досить імовірно), це не катастрофа – Миролюбов не був цілковитим профаном у слов'янській та індоєвропейській Традиції, навпаки – він займався етнографічними й порівняльними дослідженнями (див., напр., його працю «Рігведа та язичництво»⁹⁵). Сумніви в тому, чи могла одна сучасна людина написати такий твір, створивши для цього самостійний мовний апарат, шанувальнику творчості Дж.Р.Р.Толкієна видаються примарними. Історичний контекст виникнення ВК опосередковано це підтверджує: 1920-1930-і рр. – це пік цікавості до віднайдення і реконструкції *прамови* (праіндоєвропейської, прагерманської, праслов'янської тощо).

Що ж стосується «внутрішньої духовної сили», яка відчувається багатьма у текстах ВК – проти неї заперечень немає, це дійсно натхненний і сповнений архаїчної наснаги твір. Тим не менш, нас дивують і непокоять рідновіри, які, відроджуючи Віру, зважають більше на ВК, ніж на Традицію, збережену етнографією та визнаними історичними джерелами. Жодна книга не вмістить в собі Світ, Природу і Дух – хто, як не ми, язичники, знаємо це найкраще?

Усе написане вище, звичайно, не стосується низки «перекладів» і «додатків», широко розповсюджених завдяки О.Асову (О.Барашкову, Бусу Кресеню). Його «ВК» (тут навіть абревіатуру слід взяти в лапки) має мало спільного з текстами, що передаються від Ю.Миролюбова та М.Скрипника до Г.Лозко. Ще менше поваги викликають всілякі «Пісні птиці Гамаюн», «Книга Коляди» того ж авторства, як і «Довелесові книги» Гнатюків. Власне, всі вони і є *авторськими творами*, котрі не мають в собі натхнення та внутрішнього генія, властивого ВК і «Сільмаріліону». Якщо оригінальну ВК можна вважати обережною спробою *розвинути* Традицію, то «асовщина» – її недолугий, «попсовий» симулякр.

ж) Жертва і жертвність. Жертва є універсальним способом взаємодії з Вищим, тому важко знайти релігію, яка не знала б цієї практики. Однак індоєвропейські народи розвинули теологію жертви з особливою майстерністю. Наприклад, для індійських аріїв жертва знаменна тим, що була абсолютизована верствою брахманів як чи не єдина

прийнятна практика взагалі, однак перенесення принципу жертвопринесення «всередину» людини стало основою і для виникнення Йоги¹⁴⁶. Архетиповий Міф стверджує, що світ був створений через Першожертву первинної істоти – зазвичай через її розчленування і перетворення частин «тіла» на космічні явища. Рігведа конкретизує (Х. 90): Першоїстота була принесена в жертву своїми ж проявами (Богами) *самій собі*. Відголоски цього Міфу можна знайти у «Вірші про Голубину книгу»¹¹⁰, а також у «будівельній жертві», котра передувала будівництву будь-якої хати у східних слов'ян⁸.

Один із достатньо поширених рідновірських міфів стверджує, буцімто слов'яни ніколи не мали звичаю приносити *плотські* жертви (тваринні та людські). Цей міф ґрунтується, знов ж таки, на фрагментах з «Велесової книги»:

Маємо істинну віру,
яка не потребує
людської жертви.
А така діє у варягів,
які завжди приносили її,
іменуючи Перуна Паркуною...
(дош. 7-А, пер. Г.С.Лозко)

Жертви іншої, як хліби, немає.
А ще виноград, і мед, і зерно
даємо до молінь тих...
(дош. 26, пер. Г.С.Лозко)

На наш погляд, ці фрагменти зайвий раз наводять на сумніви про самотність «Велесової книги». Минаючи увагою богознавчі порівняння у дусі Геродота (Перун – Паркуна) і виноград (імпортований?), варто задуматись над таким: чи ставили язичники у Х-ХІ ст. питання про плотську та неплотську жертву, ще й так акцентуючи його, ніби хотіли виправдатися перед християнізованою свідомістю? Складається враження, ніби автори цих фрагментів дуже хотіли представити саме слов'янське язичництво у «лагідному» світлі, що потрібно було б виключно за тієї умови, якщо б хтось впливовий висував його ж «демонізований» образ.

Ми ні в якому разі не стверджуємо, що наші Предки обов'язково приносили людські жертви; ми лише намагаємось вказати, що для постановки будь-якого питання потрібні певні історичні умови. Це тим більше стосується жертвопринесення тварин, неодмінного елементу індоєвропейських культів. Живучи в місті, дбаючи про збереження видів, які швидко зникають через поступ технічної цивілізації, нам децю важко уявити те, як воно – регулярно позбавляти життя свійських чи диких тваринок заради власного харчування (і тим не менш, більшість із нас вживає-таки їхнє м'ясо). Такої проблеми (більше емоційного, ніж морального характеру) не стояло і не стоїть перед мешканцями села. І якщо наші Предки вживали м'ясо (а це не підлягає сумніву, інша справа, що вживали вони його не так часто – «по святах»), очевидно, що якусь його часточку вони присвячували Богам. «Народне християнство» зберегло тваринні жертвопринесення до початку ХХ ст. щонайменше у двох видах – у різдвяному поросятку і жертвному розподілі м'яса бика на святі Іллі Громовика (Перуна)⁹.

Бажаючи опрацювати всі наявні історичні факти про жертвопринесення у давніх слов'ян радимо звернутися до надзвичайно змістовної монографії Богуміла Муріна «Кроваві жертвопринесення у слов'ян: Викриття міфу»¹⁷.

Серед теоретиків Рідновір'я на сьогодні найбільшу увагу жертві присвятили В.Шаян і Велеслав Черкасов. Жертва продовжує викликати дискусії та суперечки в рідновірському середовищі: у 2011-2012 рр. в середовищі «Об'єднання рідновірів України» розгорнулася

дискусія стосовно правомірності принесення хлібної треби у вогонь, а також вживання дріжджового хлібу загалом. Останнє слово збоку ОРУ висловила Г.С.Лозко у статті «Метафізика жертвності в Рідній Вірі»⁸³. Тим не менш, ряд рідновірів таки відмовився від принесення хліба у Вогонь, обмежившись його роздачею присутнім.

Не будучи релігією догматичною, Рідна Віра цілком здатна поєднати різні підходи і погляди на суть і процес жертви, однак нині всі вони сходяться на тому, що сам принцип жертвопринесення є для язичництва центральним у плані практики. Господарі-трудоарі жертвою дякують Богам за власний добробут та успіхи, Воїни прагнуть до героїчної самопожертви, Жерці використовують як зовнішню, так і внутрішню жертву для (само)пізнання. Фактично нерозробленим питанням залишається те, чи може жертва бути не прийнята Богам і за яких умов.

Варто обмовитись, що й стереотипне уявлення про нелюбов християнства до жертв є хибним – збоку adeptів воно часто є даниною прийнятому сьогодні Заходом лицемірству по відношенню до людського життя (фізичне насильство засуджується і заперечується усюди на офіційному рівні, хоча сам цей рівень є джерелом безперервного морального та економічного насильства, та й фізичним його різновидом за потреби західні держави аж ніяк не гребують). Тим не менш, основоположним міфом християнства також є Жертва, і російський релігійний мислитель початку ХХ ст. П.Флоренський не дарма вказував на те, що «справжня Релігія завжди подібна до меча або грому, завжди припускає страх, священний жах та Жертву, неодмінно кроваву та плотську»⁹¹ (можемо сприймати цю вказівку з певною усмішкою, однак вона існує).

3) Етногенетичні міфи. Будь-який народ, а тим паче сучасна нація стикається з питанням, як уявляти і передавати нащадкам відомості про власне походження. Ним переймалися і в античну давнину (Геродот подає міфи про появу різних народів), і давньоруські книжники (Нестор виводить слов`ян від старозавітного Яфета), і козацькі літописці (вони чомусь часто вважали козаків нащадками хозар). Бурхлива хвиля етногенетичних пошуків українців здійснювалася на рубежі ХІХ-ХХ ст., коли інтелектуали наполегливо формували уявлення про націю загалом. На ряду з науковими працями (Грушевський, Антонович тощо) виникли і публіцистичні концепції, котрі насичували праминуле українців дещо сумнівними зв`язками. Так, Ю.Липа у «Призначенні України»<sup>78</sup> головними компонентами «української раси» називає трипільський, еллінський і готський, практично не згадуючи про слов`янську основу – власне, його генеалогія українців цілком укладається у стиль етногенетичних пошуків 1930-х років.

Нарешті, з огляду на ті особливості сучасного інформаційного простору, про які ми вже говорили (величезний обсяг доступної інформації, спеціалізація знань і поширеність некваліфікованих висловів), можна уявити, який вибух етногенетичних студій спровокувало наближення кінця СРСР, на місці якого неодмінно мали постати нові національні держави, а серед них і Україна. Уламки цього вибуху досі час від часу падають на наші голови. Мабуть, більшість сучасних (особливо східноєвропейських і навіть азійсько-пострадянських) націй проходить етап, коли окремі писакі проголошують її найдавнішою в світі, боцїмто саме вона є прародителькою інших народів і мов. Причому, це спостерігається як у «імперських» народів (чи варто тут наводити перелік етногенетичних міфів росіян?), так і ще сильніше – у народів колоніальних, пригнічених. В останньому випадку пошук власних коренів поєднується зі спробами перекрити

комплекс меншовартості, виплеканий імперським гнітом. Українська етногенетична міфологія в цьому плані надзвичайно показова.

Мабуть, серед українських рідновірів нема жодного, хто не чув про пряме чи опосередковане походження українців від трипільців і аріїв, близькість української мови із санскритом, древність і шляхетність нашого народу. На цьому ґрунті виділилась ціла плеяда вітчизняних аріософів (чи то пак аріоманів) – Ю.Шилов, С.Плачинда, Ю.Канигін, І.Каганець тощо. На жаль чи на щастя, велика кількість рідновірів 1990-х років прийшла до нашого світогляду саме через пошуки того, як би додатково утвердити українство у віках, а зовсім не через духовні й релігійні мотиви (як це було з Шаяном чи Велеславом). Звичайно, в цих пошуках немає нічого поганого, вони є затребувані суспільством загалом (не дарма ж фільми на кшталт «Таємний код українського прапору», «Арійський стандарт», «ДНК: Портрет нації» виявились надзвичайно популярними), а нація в умовах глобалізації повинна знаходити утвердження хоча б у міфах, якщо наука відмовляється від поняття нації як такого¹¹⁴.

Однак розуміючи рід і народ як найголовніші цінності Віри, не треба забувати, що реальна мета нашої діяльності – не роздмухування національної ідентичності (вона і так у нас у всіх добре проявлена, якщо ми звернулись до Рідновір'я не в пошуках дешевої «езотерики»), а занурення в світ *етнічного буття*, відродження самобутніх практик і духовності. Інакше кажучи, є велика різниця, виголошувати на обрядах «з нашим прозінням прокидається Україна, оживають предківські звичаї» і – автентичні обрядові тексти, які дійсно дочапали за допомогою етнографів і фольклористів до нас із глибини віків, хоч, можливо, вони і не мають належного *національного пафосу*. Або говорити про відродження предківських звичаїв, або безпосередньо їх відроджувати.

Ми можемо скільки завгодно балакати про те, який українці древній і шляхетний народ, однак допоки не змінимо докорінно власний спосіб існування, - який сенс говорити про славу Предків? Воістину, ми будемо подібні до «жалюгідного карлика, що кривляється і підстрибує, намагаючись здаватися вище, на кістках мертвих гігантів»²⁵.

Сподіваємось, основний напрямок нашої думки стосовно означеного питання читач уловив. Що ж до конкретних етногенетичних міфів, то в цьому питанні:

- радимо звертатися до кваліфікованої академічної літератури, присвяченої окремим аспектам (трипільська культура – індоєвропейська проблема – різноманітні вкраплення інших народів та культур у слов'янські спільноти тощо);

- вивчати ДНК-генеалогію (тільки не обманювати себе, що існують окремі «арійські», «семітські», «українські» гени – будь-яке співвідношення унікальної структури Y-хромосоми із етнічними, мовними спільнотами, археологічними культурами є *умовним* і отримане в результаті взаємного накладання мап розповсюдження даної гаплогрупи і мап розселення носіїв мов, культур, історичних міграцій тощо);

- знайти в собі мужність ознайомитись зі збірками критичних матеріалів стосовно етногенетичних міфів на кшталт «Новітні міфи та фальшивки про походження українців»¹⁰⁰, «Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов»¹²³.

і) Давньоруська народність і релігія «спільної колбочки». На одному з напрямків етногенетичних шукань, на наш погляд, варто зупинитися детальніше. З усіх він є найменш міфологізованим і підтверджується більшістю джерел – мова йде, звичайно, про слов'янську спільність.

Ті умови, в яких сьогодні відбувається відродження слов'янського язичництва, неминуче припускають залучення ідей панславізму і слов'янофільства. Будучи різновидом новітніх національних проектів, панславізм має багато варіантів і типів. На жаль, на східнослов'янському просторі великою популярністю продовжує користуватися великодержавний російський варіант, а зовсім не щирі демократичні мрії «кирило-мефодіївців». Суть варіанту, створеного «згори» в імперії, верхівка якої мала мізерну частку слов'янського походження, відома всім: «триєдність» великоросів, малоросів і білорусів «була завжди попри всі штучні спроби її розірвати», вони – «єдиний народ». Штучність імперської пропаганди, думається, українським рідновірам не треба пояснювати.

Парадоксальне вирішення більшовиками національного питання (засудження і «націонал-ухильництва», і «великодержавного шовінізму») створило передумови для розвитку теми. У середині 1940-х років стала відчуватися гостра потреба у новій *національній* ідеї, котра склала б альтернативу антиколоніальним націоналістичним рухам українців та білорусів, маючи як «підстави» у минулому, так і проєкцію у майбутнє. Історичним компонентом такої ідеї стала концепція «давньоруської народності», «спільної колиски трьох братніх народів». Розвиток цієї концепції надзвичайно детально дослідила сучасний український історик Н.Юсова.

Сєбто існування окремих народів вже визнавалося, однак вони неминуче повинні були мати спільний знаменник – і обов'язково не в загальнослов'янській спільності, історичність якої більш-менш очевидна, а у давньоруській. Слов'янське населення Давньої Русі визнавалося етнічно однорідним та єдиним.

Ця ідея стала у нагоді тим рідновірам, котрі розглядають язичницький ренесанс на нашій Землі як обов'язкове і безпосереднє відродження ідей слов'янської єдності. В кращому випадку ці рідновіри із розумінням ставляться до етнокультурних відмінностей, що об'єктивно існують між трьома східнослов'янськими народами (таку позицію займають або займали Доброслав Добровольський, Велеслав Черкасов, Вадим Казаков, Родобор Борута та ін.). Однак іноді буває і таке, що, використовуючи Рідну Віру як об'єднавчу ідею, поборники імперії прагнуть зовсім не відродження самобутньої духовності й культури, а в черговий раз – утвердження «старшого брата» в його владі.

У царині обрядовості це призводить також до цікавих казусів: наприклад, постулюючи одноманітність релігії на всіх теренах Русі, деякі «знавці» намагаються викликати дух Ведмеда на причорноморському пляжі (це безумовно автентичний звичай, однак для територій щонайменше від Полісся й далі на північ і схід).

Критика теорії «давньоруської народності» давно стала хрестоматійною в середовищі українських істориків. Через її штучність деякими розумниками вона була саркастично названа не колискою, а «спільною колбочкою».

Дійсно, варто звернути увагу на те, що вже «Повість минулих літ» згадує про різноманіття й відособленість у звичаях східнослов'янських племен. Вочевидь, вони не мали якоїсь спільної ідентичності: те, що київський літописець позначає мешканців Півночі просто «[ільменськими] словенами», не зазначаючи власної назви племені, вказує, вірогідно, на обмеженість його знань стосовно «далеких родичів», які для нього просто – ті, хто розмовляють більш-менш зрозумілою мовою («володіють словом»). Чи могли 200 років перебування в рамках відносно єдиної держави за тодішніх способів поширення інформації «переплавити» усі ці племена в етнічно однорідне середовище? Можна відповісти твердо: ні, адже держава розпалася, а етнокультурне розмаїття (тим більше не

зважаючи на християнізацію!) як було, так і залишилось. Під впливом цілого комплексу історичних чинників на основі різних племен постали 3 відомі нам народи, субетноси (гуцули, бойки та ін.) або спільноти етнічного порубіжжя (поліщуки). Звичайно, усі ці групи можна назвати спорідненими, адже вони мають низку спільних культурних рис, що сягають своїми коренями епохи загальнослов'янської спільності та її розпаду.

Великі народи також, вочевидь, не усвідомлювали своєї спільності (немає даних про єдину і прийняту всіма ідентичність), однак мали спільне культурне ядро – кожен своє. Це ядро з плином часу «обростало» елементами, запозиченими з інших культур та від інших народів, відтак утворювалась унікальна і самобутня мозаїка, а загалом – яскраво-різноманітний світ етнічних культур, такий не схожий на сучасну хаотичну мішанину!

Ця тема породжує ще дві проблеми, пов'язані саме з нашим, українським, рухом.

По-перше, деякі рідновіри на хвилі все того ж антиколоніалізму починають заперечувати взагалі будь-який зв'язок української Рідної Віри зі слов'янством. Вони керуються логічно помилковим твердженням: якщо панславізм у деяких випадках може мати агресивні імперські риси, то він за визначенням «поганий». При цьому забуваються мирні панславістські настрої найперших будівничих української модерної нації. На наш погляд, сьогодні є надзвичайно затребуваною ідея слов'янської рівноправної дружби і взаємодопомоги (без «старших/молодших братів», «єдиних народів» тощо) – разом супроти хижацьких *систем*, які загрожують усім нам. На цьому поприщі позитивним досвідом видається «Родове Слов'янське Віче»⁶³, засноване у Києві у 2003 р., якщо воно перемаже ганебні внутрішні суперечки і зможе залучити до єднання рідновірську молодь.

По-друге, постає питання, чи правомірно використовувати словосполучення «українське язичництво», винесене в титул однієї з перших праць Г.С.Лозко? Адже і власне українці як народ (гадаємо, за це твердження нас будуть багато критикувати палкі шанувальники національної міфології), і перші згадки про Україну з'явилися через століття після початку хрещення і боротьби зі Старою Вірою. Ототожнюючи народну двовірську культуру із язичництвом (точніше, з більшістю його аспектів, які здатні безпосередньо передаватися народом з покоління в покоління) і маючи на увазі суто українську традиційну культуру, теоретично можна прийти до такого висновку, але, на наш погляд, він буде дещо кульгавим. Все ж активна форма язичництва остаточно зникає якраз близько того часу, коли постає етнос, і ця форма ніколи не мала специфічно *українських* рис. І навпаки, власне *українська* культура встигла ввібрати в себе багато *постязичницьких* елементів. Тому в цьому питанні ми зупиняємось на назві «слов'янське язичництво» як такій, що відображає загальну спільну основу (не тільки і не стільки «давньоруську») і припускає велику варіативність (не тільки власне етнічну, але і крайову – поліську і степову, наприклад). Втім, проблема вторинних назв – останнє, за що треба несамовито боротися у дискусіях.

к) Міфи про християнство. Нарешті, звернемо увагу на те, з приводу чого рідновірська міфотворчість цілком природньо виявляється найбільш щедрою. Звичайно, це – християнство, наш головний ідейний конкурент. Щоб прискорити майже неминуче з історичних причин *розхрещення Русі*, на наш погляд, ми повинні щонайменше а) вийти на поважний рівень богословських і філософських побудов; б) не допускати по відношенню до християнства того, що воно собі дозволяло і дозволяє стосовно язичництва – розповсюдження брехливих поглядів, перекручування і викривлення оригінального вчення. Якщо означенню (тільки попередньому означенню!) рис першого буде присвячено

весь наступний розділ, то деяких особливо надокучливих міфів стосовно християнства торкнемося зараз.

Одразу оговоримось, що мова піде про *християнство в собі*, безвідносно до реалій церкви, яка від IV ст. впевнено перетворилась на апарат контролю за народом й політичний інструмент, і переважаючої «пастви» у нашому секуляризованому суспільстві, яка часто не знає самих основ «своїї» релігії, тримаючись виключно за ідентичність та окремі практики (на кшталт пасхальних походів до церкви), прищеплені за звичкою батьками. Ні перше, ні друге ми не вважаємо повноцінним виразником християнського віровчення – сподіваємось, читач розуміє чому.

Почнемо з того, що наш брат рідновір досить часто висловлюється про християнство як щось монолітно-єдине. Тим не менш, нагадаємо, що за два тисячоліття воно пережило безліч розколів, внаслідок яких одні течії були проголошені «єретичними», а інші, що мали більше ресурсів, - «правильними» (та чи є тут якась різниця для нас, крім самого факту великого внутрішнього розмаїття християнства?). При цьому деякі «єресі» з'являлися саме завдяки засвоєнню язичницьких концепцій та духовного досвіду: так, наприклад, виникло більшість гностичних відгалужень християнства, а також «російські традиційні секти»: хлисти, молокани, пригуни й духобори. Велимир Сперанський охоче аналізує практики хлестів, котрі явно використовували шаманський екстатичний досвід (і, до речі, термін *радіння* – до питання про його автентичність)²⁰, а Велеслав Черкасов поділяє духоборське протиставлення «писаного, мертвого слова» і «животної книги» - живого духовного чи то пак навіть життєвого досвіду²⁴. На наш погляд, така увага рідновірів-теоретиків до окремих течій християнства цілком виправдана і корисна – навіть шкода, що нею гордують інші, ревні «антихристияни» (що іноді перетворюються просто у «християн навпаки»).

Ще один історико-структурний міф твердить, що християнство від початку було юдейською сектою, має виключно юдейське походження чи навіть (як стверджує, скажімо, В.Істархов⁶⁰) було спеціально створене євреями для світоглядного контролю за гоями. Маємо всі підстави твердити, що це не так. Безумовно, месіансько-пророчий пафос, термінологічну канву, розуміння історії (концепція *заповіту* й первородного гріху зокрема) та орієнтацію у ствердженні своєї історичної тяглості християнство запозичило з юдаїзму. Однак середовище, в якому воно постало, вже не було суто юдейським – тодішня Палестина була взірцем елліністично-римського синкретизму, з його злиттям Божеств, культів та ідей. Фактично середземноморський простір був *глобалізованим* і являв собою духовний хаос, досить подібний до сучасного. Не тільки юдеї, але й багато хто тоді очікував на прихід месії, котрий оновив би духовне життя і вказав би Шлях. Як то кажуть, попит народжує пропозицію: Христос був не єдиним «сином Божим» свого часу, але його проект виявився, безумовно, найбільш вдалим. Із зороастризму (вочевидь, ще юдеями) була запозичена ідея тілесного воскресіння, з мітраїзму – окремі таїнства, зі стоїцизму – етика, від Платона й Аристотеля (щоправда, лише згодом) – філософські основи. Саме розуміння Бога у Старому і Новому заповітах вельми відрізняються: якщо в першому Ягве постає як суто національний Бог євреїв, суворий та архаїчний, а існування інших Богів не заперечується – але з ними борються, як з конкурентами, то Бог християнства вже «вселюдський», втілений у Трійці, не має і не може мати ніяких «конкурентів» (через це деякі ранні християни заперечували Старий заповіт взагалі). Незважаючи на те, що від початку християнська проповідь велася переважно у синагогах, після руйнації римськими легіонерами II юдейського Храму (70 р. н.е.) люди, які суміщали юдейські та християнські

обряди й світогляд, розсмокталися в ту чи іншу релігійну спільноту. Таким чином, якщо в плані історичної тяглості християнство і має коріння в юдаїзмі, ідейно воно спирається на весь синкретизм елліністичного Середземномор'я, що зайвий раз підкреслює його неприродність на нашій Землі. У цьому викладі його ідейних основ ми орієнтувалися передовсім на том II «Історії віри та релігійних ідей»¹⁴⁶ М.Еліаде.

Надзвичайно поширеним міфом про християнство є те, що це – релігія рабська, така, що виховує рабську свідомість. Попитайте знайомих *свідомих* християн – чи почувають вони себе рабами. Певно, ствердну відповідь дасть лише надмірно екзальтована особистість, для якої релігія є засобом компенсації психічних негараздів. Самоозначення «раб Божий» у пізнішому візантійському богослів'ї інтерпретувалося в якості першого ступеню духовного розвитку людини: раб-слуга-син. У жорстко-ієрархічному суспільстві навряд чи знайшлося б інше порівняння, щоб виразити «надвелич» персоніфікованого Бога. Зрештою, на принижене положення у християнстві людина не могла б поскаржитись: навпаки, вона проголошується паном над Природою (і тут б'є істинний час для нашої критики!), над яким – лише Бог, що власним «сином» втілюється у людській подобі. Коротше кажучи, християнство досхочу звеличує людську особистість (часто на противагу плоті), на що і можна було б звернути вістря язичницької критики. Що ж стосується другої частини того ж міфу – первинного розповсюдження християнства серед римських рабів, то тут треба мати на увазі, що популярність серед рабів обумовлювалась саме *ідеєю визволення*, яку постулювало раннє християнство. Причому, мається на увазі не посмертне «воздаяння», а критика існуючого порядку, ідея його поборення і проект нового суспільства. До цього аспекту раннього християнства ми ще повернемося в останніх розділах роботи. З огляду на об'ємність Біблії, цитатами з неї можна підкріпити практично будь-яку думку: як «вся влада від Бога», так і «легше верблюду пролізти крізь вушко голки, ніж багатому потрапити до раю». З цієї ж причини християнство ставало ідейним підґрунтям народних повстань з раннього Середньовіччя до середини XVII ст. Отже, на наш погляд, слід визнати поширений аргумент «Мій Бог мене рабом не називав» примітивним і недієвим, а самим зосередитися на критиці справжніх підвалин християнської антропології – повірте, там є де розгорнутися.

Із різноманітним біблійним тез пов'язаний ще один міф – про те, християнство плекає пасивність перед силою і загрозою. Як правило, це аргументують широко відомою цитатою з «Нагорної проповіді» про підставляння другої щоки після удару в першу. Разом з тим, не менш відомою цитатою Христа є «Не мир прийшов я принести, а меч» (Матфія, 10:34), крім того – явлення імператору Костянтину I хресного знамення перед битвою зі словами «Цим переможеш» (In hoc signo vinces). Як його переносить всередину людини метафізику жертви, так і християнство *інтеріоризує* багато зовнішніх загроз і проблем, плекаючи не пасивність, а знов ж таки – драму людської особистості. Зрештою, історія рідко коли підтверджувала пасивність християн перед обличчям небезпеки. Мучеництво цілком можна співставити із язичницькою етикою героїзму, а пропаганда смирення гордині, за винятком її непомірного й недоречного застосування (яке, на жаль, траплялося і трапляється якраз дуже часто, коли набуває форм самоприниження), важко назвати суто негативною практикою: чи не цим шляхом іде така укохана нами індійська Традиція, тільки сягаючи далі у своїх висновках, ніж християнство?

Нарешті, радше не міфом, а плодом елементарного невігластва є твердження, що християнство потребує виключно сліпої віри й закриває шлях для індивідуальної містики. Християнство має досить багату містичну традицію, зачинателем якої можна вважати

ледве не апостола Павла з його «сходженням до третього неба». Безперечно, практично будь-яка церква з окостенілою догматикою вороже ставиться до містицизму, однак вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта про містичне богослів'я, ісихазм, що з'явився у середовищі синайських монахів і був розвинутий афонськими, а тим паче – вчення Майстера Екхарта, яке важко назвати суто християнським, – яскраві приклади глибокого містицизму, з якими офіційній церкві в більшій чи меншій мірі доводилося миритися. Як і у випадку із сектами, що виражали у своїх практиках язичницькі запозичення, вивчення спадку цих містиків для рідновірських богословів та філософів видається обов'язковим. Тим не менш, суперечливим і часто навіть абсурдним стовпом авраамічної релігійної традиції все ж таки залишається особиста віра у чийсь слова, дива, свідчення. Однак перед тим, як кепкувати з неї, радимо читачам проаналізувати природу своєї віри у ті міфи, які були висловлені вище у пунктах цього розділу. Подекуди вона видається нам не менш абсурдною, ніж віра в те, що ми зобов'язані «спасінням» розіп'ятому зо дві тисячі років тому чоловікові на іншому кінці ойкумени, *бо так нам сказали / про це ми прочитали*.

Християнство можна критикувати. Християнство потрібно критикувати. У християнстві є безліч прогалин і суперечностей, на які вже сотні разів звернули увагу усі охочі критики від часів Просвітництва, але є й такі, грамотний критичний погляд на які можемо висловити саме ми. Це і небезпека глобалізації та розмивання етнічних кордонів на користь релігійної ідентичності («нема ні елліна, ні юдея»), і протиставлення себе своєму Родові («я прийшов розлучити людину з батьком її, і доньку з матір'ю її», «вороги людині – домашні його»), і казуси, пов'язані зі звеличенням особистості, про що мова ще піде далі. Але критика ця повинна бути розумною, логічно обґрунтованою і з посиланнями на джерела. Відтак – хай буде дискусія, із цією пам'яткою, рідновір, – переможеш!

6. Теологія і філософія

Якщо до цього у своєму викладі ми намагалися представити різноманітні точки зору, які склалися в Рідній Вірі (а то й в позарідновірському середовищі) на той чи інший аспект діяльності, світогляду або віровчення, то зараз ми спробуємо ступити в ті області, де точок зору практично немає. На наш погляд, є низка проблем теоретичного характеру, розвиток і вирішення яких могли б забезпечити вихід Рідновір'я в цілому на поважний рівень міжрелігійної дискусії – без придуркуватих звинувачень на адресу опонентів і не менш дурнуватої погорди, властивої «нащадкам Богів». Наголосимо ще раз: у цій роботі ми спробуємо лише *намітити важливі проблемні місця*, їхнє вирішення – справа наступних поколінь.

а) Філософські школи сучасного Рідновір'я. І все ж почнемо ми з точок зору, вірніше з їхньої класифікації. Ні для кого не секрет, що в Рідній Вірі склалося декілька вірознавчих напрямків, котрі представляють різні погляди на світ, хоча здебільшого мають або намагаються віднайти спільний знаменник – Традицію. Російський вираз «скільки родноверов – стільки родноверий»⁶¹ видається нам неприйнятним, адже при всій варіативності особистого розуміння (що саме по собі не є поганим, адже запобігає догматизації Рідної Віри) язичники зазвичай орієнтуються на одну з течій. Відтак маємо

нагоду проаналізувати типи рідновірського світогляду (чи то пак філософії) не за формальними організаціями, а за їхнім змістом.

Коли раніше здійснювались спроби такого аналізу, увага здебільшого зверталася на *методи* відродження одного і того ж *об'єкту* – слов'янського язичництва. Дійсно, різні течії зосереджуються на різних методах: хтось на історико-етнографічній реконструкції, хтось на відтворенні світогляду і світосприйняття за допомогою психотехнік. Однак ці методи не відображають особливостей погляду на важливі філософські засади Віри.

Філософські школи часто ототожнюють зі *вченням*, яке склалося завдяки певній людині («метру») і передається, практикується і переосмислюється його учнями. Втім, філософські школи можна розуміти і як градацію поглядів всередині єдиної світоглядної системи, якою є традиціоналістське Рідновір'я.

Одним із варіантів такої градації, який ми і проаналізуємо перш за все, є *дуалізм* і *недуалізм*. Як ми побачимо далі, цей розподіл проходить по багатьох пунктах віровчення, однак за головний візьмемо той, що слугує і в індуїстській Традиції основою для поділу на *двайтистів* і *адвайтистів*: визнання роздільного буття Бога(ів) і людських духів (кожного Духу окремо) АБО повної тотожності Бога і людського Духу. До перших однозначно можна віднести більшість прихильників ОРУ (і похідних від нього), В.Шаяна, КЯТ, Доброслава; до других – «Велесів круг» і багатьох рідновірів-містиків. Невизначеною або неоднозначною в цьому питанні залишається позиція РВ СРВ, РПК і ССО СРВ, причому не можна сказати, що це питання їх взагалі не хвилює (вони так чи інакше торкаються тих моментів, за якими ми зараз будемо проводити розподіл).

Отже, крім головного пункту, означені типи відрізняються у тому, що:

- Недуалізм визнає пантеїстичність (панентеїстичність) Рода, що зумовлює ствердження всюдисущності Бога (Ладу) і можливості пізнати себе у *будь-якому* середовищі (проте це не є виправданням екофобних ідеологій!). Дуалізм, як правило, схиляється до політеїзму, в якому Боги часто визнаються *персоніфікованими* духовними сутностями (варіант: Доброслав схиляється до неперсоніфікованого політеїзму, в якому Боги повністю ототожнюються із різноманіттям Сил Природи).

- Недуалізм визнає суб'єктивність добра і зла, а також те, що творчі та руйнівні сили є однаково необхідними і небезпечними. Дуалізм дуже часто проголошує об'єктивність добра і зла (особливо наголошують на цьому Велимир Сперанський і Доброслав), хоча може визнавати те, що світ тримається на гармонії сил-супротивників. Дуалісти, як правило, є *білобожниками*, себто остерігаються шанувати Темних Богів або навіть різко засуджують це.

- Недуалісти здебільшого вважають, що люди самі винні у своїх стражданнях, страхах і слабкостях, хоча від природи своєї є чистими і безгрішними (відсутність поняття «гріха» як такого). Дуалісти часто вбачають у цьому «злі» волю руйнівних вселенських сил. Чи варто додати, що «теорія змови» та конспірологія в усіх її різновидах набагато більш розповсюджені серед других?

- Недуалізм визнає перевагу духовності над моральністю, хоча друга вважається органічною складовою (але тільки складовою) першої. Дуалізм нерідко підміняє поняття духовності поняттям моральності (тут можна, щоправда, ввести внутрішню градацію на шанувальників власне *моральності* та рос. *нравственности*).

- Недуалісти, як це часто трапляється і в індуїстській Традиції, охочіше визнають можливість виходу з кола перероджень. Слов'янській дуалізм такої можливості не дає. Детальніше про це див. пункт III.6.д.

- Недуалісти, нарешті, визнають право кожного на вільний духовний пошук всередині Рідного Звичаю або навіть за його межами, причому остерігаються заздалегідь оцінювати, буде він корисним чи шкідливим. Дуалісти, які також, звичайно, шукають по всіх усядах, зазвичай намагаються розмежувати корисне і шкідливе.

Обидві філософії, на наш погляд, є самостійними і безумовно мають право на існування, діалог і апологетику збоку прихильників, якщо вона не зводиться до брудного наклепу і особистих образ⁷¹.

Інша градація стосується *парадигм обрядовості* (від грец. «модель», «зразок»), які не є офіційними, не проголошуються відкрито, але постійно втілюються в життя безпосередньою дією. Першу умовно назовемо *імперською* (за аналогією з «Язичницьким імперіалізмом» Ю.Еволи): вона бажає бачити Рідновір'я догматичною обрядовою релігією, підганяючи під римсько-авраамічний стереотип «розвинутості» (формула: *мін етнографії, тах релігійного пафосу*). Другу умовно назовемо *народництвом*, адже вона схильна до культмасовості, оперування міфологічною свідомістю в умовах її нерозвинутості у більшості наших сучасників, «скоморошества», але й відтворення реальної народної автентики також (формула: *тах етнографії, мін релігійного пафосу*).

Першої безумовно дотримується РВ СРВ (із вкрапленням того, що можна було б назвати *езотеричним популізмом*), а також проводи ОРУ і РПК, хоча їхні громади «на місцях» дуже часто є найбільш виразними представниками другої.

У відповідності етнічній Традиції, розумінні *деяких* обрядів та суперечках з науковцями щодо автентичності Рідновір'я перша безперечно програє другій. Зате остання програє першій у конкуренції з християнством та іншими панівними релігіями.

Знову хочемо навести приклад «Велесового кола», якому, на наш погляд, вдалося до певної міри примирити ці парадигми: обрядові тексти тотально підігнані під фольклор і при цьому зберігають відсилки до філософських напрацювань, обряди достатньо урочисті та розвинуті, серед вірян наявна внутрішня дисципліна.

Отже, філософський плюралізм всередині Рідної Віри є незаперечним і досить позитивним фактом. Обережні прогнози на майбутнє відносно нього ми спробуємо дати в розділі V.

б) Іманентність і трансцендентність. Два цих малозрозумілих слова могли б здатися комусь також і малосуттєвими для розуміння релігії. Тим не менш, у розумінні Божественного і його відносин зі світовим та людським якраз вони є визначальними.

Розлогі пояснення лише б заплутали ситуацію, тому обмовимось про суть цих термінів коротко: *трансцендентне* – те, що недоступне досвіду і експерименту, що перебуває поза межею доступу взагалі; *іманентне* – внутрішньо властиве, те, що перебуває всередині. Важливо не плутати трансцендентне і *трансцендентальне* – те, що переступає межу, зв'язує розділене цією межею.

Християнський Бог є безумовно трансцендентним: його неможливо пізнати, досягнути, досягти Його стану і злитися з Ним, хоча деякі містики (Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Майстер Екхарт та й Сковорода, врешті-решт!) в рамках тієї ж християнської системи понять останню можливість стверджували.

Якими були і якими мають бути язичницькі Боги – думки сучасних богословів розділилися. Г.С.Лозко, розуміючи Божественну трансцендентність такою, як вона представлена в юдаїзмі та християнстві, різко заперечує цю якість відносно «арійських Богів»⁸¹. Натомість Ю.Евола у згаданій вище статті «Проти неоязичників» з не меншою

різкістю засуджує намагання сучасних йому європейських неопоганістів «іманентизувати», «обмирщити» арійську релігійність, посиляючись на олімпійські ідеали Античності¹⁴³. З ним частково погоджується молодий російський теоретик Є.Нечкасов у статті «Проблеми язичницького традиціоналізму»⁹⁸, засуджуючи намагання деяких рідновірів вибудовувати свою Віру «від супротивного»: якщо в християнстві Бог повністю трансцендентний, то наші Боги мають бути обов'язково повністю іманентними світові тощо. Однак автор, будучи знайомим, на відміну від Еволи, з традиціоналістським Рідновір'ям, іде трохи далі у цій проблемі. Зокрема, він вказує на те, що обов'язкове «втручання трансцендентного» під час духовної ініціації для язичника може іти *зсередини*, адже індоєвропейська Традиція (і не тільки вона) нерідко стверджує тотожність внутрішнього і зовнішнього (*tat twam asi*, «ти є Те» - відома теза Упанішад).

У схожому ключі, але трохи більш радикально розмірковують автори статті «Проблеми слов'янського рідновірства в Україні та шляхи їх духовного вирішення»⁵⁷. На їхню думку, [трансцендентний] Дух Всевишнього може бути досягнений язичником лише через самозаглиблення (вектор – всередину), а не зовнішнє «втручання».

Останнє твердження видається парадоксом лише зовнішньо, сама ж проблема, якою б ґрунтовною вона не була, - ілюзорною. Ота сама язичницька іманентність, визнання присутності Бога/Богів *всередині*, не тільки не заперечує *трансценденцію* (як досвід переступання Межі – відтак і саму Межу), але і припускає її під час *духовного ділання*: подолання, «принесення в жертву» тілесно-інстинктивної природи («тваринної») на користь чуттєво-раціонально-вольової («людської») є в ряді рідновірських течій невід'ємним ініціативним компонентом^{24, с. 230-232}. Сама можливість подібної трансценденції, «переступання» обумовлена не трансцендентністю Бога (Рода) – світу, а світом як безпосереднім Його проявом, який, втім, не вичерпує Його позаіменної і позапредметної природи (відомий гімн Рігведи, Х.90, означає останній момент так: «З усіх сторін покривши Землю, Пуруша здійснюється понад світом ще на десять пальців»). Крім того, недуалістичне Рідновір'я мовить про *вищу трансценденцію*, яка долає будь-яку двоїстість, включаючи сам поділ на трансцендентне та іманентне (детальніше див. пункт III.6.д). У цьому напрямку, здається, веде думку і Є.Нечкасов у своїй статті.

На наш погляд, протиріччя стосовно Божественної природи Рідновір'я може подолати завдяки вченню про Рода Всебога-Вседержителя-Всесущого, три епітети якого розкриваються у трьох категоріях:

- Род як Світло, першооснова усього буття (іманентність за формулою *Бог є всім*);
- Род як Воля, яка трансцендентна світові, але діє у ньому, проявляючись у ликах Рідних Богів;
- Род як Вселенська душа, Природа (іманентність за формулою *Бог є в усьому*).

Таким чином, ми стверджуємо *тотальність Божественного* для язичника-рідновіра, лише розвиваючи додатково так укохану деякими рідновірами ідею Сковороди про те, що «Бог у тілі і тіло в Бозі, але не тіло Богом, ані Бог тілом».

в) Чи персоніфіковані Боги? Славлячи одних і тих самих Богів, рідновіри часто уявляють Їх собі дуже по-різному. Один з основних неузгоджених моментів стосується того, чи мають Боги *особистість*, інакше кажучи, чи персоніфіковані Вони.

Богумир Миколаїв, один з основних богословів РВ СРВ, пише: «Особисте буття є вище буття. Все, що не має особистого буття, є буттям недосконалим і несамотійним...», «...Всевишній, як найвища і найбільша особа, складається з менших осіб – Рідних Богів»^{!!}.

З цим справедливо не погоджується подружжя Зуєнків: «...жодна річ, за ведійськими поняттями, не є неживою або недосконалою, бо вона несе в собі частинку Абсолюту», «не кожна істота, котра усвідомлює себе, є особистістю»⁹².

Особистістю безумовно є Бог у юдеохристиянстві та, скажімо, у кришнаїзмі. Оскільки в такому випадку відносини між Божеством і вірянином утримані між двома самостійними особистостями, вони можуть приймати форму любові, поклоніння, обміну, але ні в якому разі не злиття і розчинення. Такого Бога неможливо пізнати й осягнути, оскільки між особистостями можливий тільки *діалог*.

Крім того, якщо Рідних Богів визнавати виключно Особами, не до кінця зрозумілим лишається їхнє самовираження у бутті (якщо по-розумному, *онтологічний статус*):

- Яку форму і втілення має кожна з цих Осіб, адже особистість неможлива без конкретної оболонки?

- Чи слідує з цього уявлення, що язичники різних народів, шануючи єдину Природу та її Сили, славлять онтологічно різних Богів? Інакше кажучи, Геліос, Сур`я, Дажбог чи Тор, Перун, Індра поза людськими Традиціями і свідомістю вірянина – різні назви для однієї і тієї ж Сили або об`єктивно різні Особи?

На наш погляд, більш послідовним і грамотним буде суто онтологічний погляд на Богів: уявлення їх як Сил Природи (або, згідно зі вченням про Єдине, про Рода, - лики однієї всепронизуючої Сили), що творять, підтримують, руйнують та відроджують світ. Потрібно розуміти, що, незважаючи на всі слова і образи, ці Сили є *безформними і безіменними* (це не позбавляє їх свідомості – втім, чи в тому розумінні свідомості, до якого ми звикли у своєму людському бутті?). Постійно діючи в різних комбінаціях в різних місцях Всесвіту, переплітаючись і переливаючись, ці Сили представляють світ Яви як *суцільне Богоявлення* (ієрофанію), знаки якого язичник повинен вчитися читати. Однак це не діалог: який діалог може бути між однією нотою і цілою злагодженою симфонією, в яку вона входить? Якраз завдяки своїй особистості людина здатна поставити себе на місце *слухача*, але це аж ніяк не позбавляє її статусу ноти.

Проходячи крізь (під)свідомість людини, обумовлену суспільними і культурними реаліями, а також архетипами (у юнгіанському сенсі – структурами психіки, котрі є плодом не індивідуального, а колективного досвіду), ці Сили набувають конкретних і персоніфікованих образів – власне Перуна, Ісиди, Зевса тощо. Підкреслюємо: на нашу думку, ці образи, безумовно відмінні один від одного (див. розділ III.3), існують виключно *у свідомості самих вірян*. Розмірковуючи над Традицією, людина здатна зводити ці образи до архетипів (в сенсі узагальнення образів, що мають спільні ознаки) – Громовика та його Супротивника, Трікстера, Великої Матері тощо. Таким чином, якщо конкретний персоніфікований образ з`являється *дедуктивним* шляхом, то виведення людським розумом вкупі з інтуїцією образу-архетипу відбувається *індуктивно*.

Крім всього цього, однозначне ствердження особистісного буття Богів припускає те, що Богам властиві *оціночне ставлення, почуття* чи навіть *емоції*. Богам починає приписуватися милостивість чи злобність, здатність схвалювати і карати. Можливо, цей погляд на Богів можна вважати до певної міри традиційним (передовсім через схильність людини оперувати персоніфікованим Божественним образом), однак чи може бути Природа милостивою чи жорстокою? І навпаки, чи не веде «олюднення» Богів до втрати Ними свого священного статусу? Подружжя Зуєнків резонно вказує, що «антропоморфізація Верховного Божества якраз і є основною причиною багатьох релігійних негараздів людства з прадавніх часів...»⁵⁷. У праці «Боги германців» видатний

дослідник індоєвропейської міфології Ж.Дюмезіль так характеризує наслідки цього процесу: «тепер пантеон – це всього лише проекція земних держав або воєнних шайок, єдина мета яких – перемога і нажива»⁴⁸. Дозволимо собі також зауважити, що міфологія внаслідок цих процесів перетворюється на сукупність байок про «небесні» інтрижки й походеньки. Не дарма проти гомерівської міфології виступало багато світлих умів Давньої Греції, а її заперечення через абсурдність і недолугість проклало шлях до десакралізації античного життя і духовного хаосу доби еллінізму.

Разом з тим персоніфіковані образи Богів і без надання їм самостійних моральних якостей можуть (і повинні) слугувати етичними орієнтирами рідновірів: Перун – ідеальним Воїном, Лада – ідеальною Матір'ю, Сварог – ідеальним Майстром-творцем тощо. Осягнення і *досягнення* (тут і зараз, у цьому житті!) цих орієнтирів видається гарною перспективою морального і духовного розвитку.

Тим не менш, у Рідновір'ї наявні спроби навіть в рамках окреслених нами позицій ствердити про наявність певної Особи у «структурі» Рода (див. попередній пункт). Велеслав Черкасов такою вважає трансцендентну Волю, яка не розчинилася у світі, а впорядковує і спрямовує його через Рідних Богів^{24, с. 369}. Це твердження має великі богословські й філософські наслідки, заглиблюватися в які тут було б зайвим, однак саме по собі воно, на наш погляд, дозволяє покласти край дискусіям про персоніфікованість чи неперсоніфікованість Богів, поєднуючи усі позиції у цілісній системі.

г) Чи існують Боги поза своїми функціями? Чому взагалі з'явилося таке питання і чому воно важливе? Справа в тому, що для нас – тих, що виростили у секулярному чи атеїзованому суспільстві, язичницький Бог – це завжди «Бог *чогось*» (Землі, Вітру, Грому тощо), Бог, що має конкретну функцію чи аспект Всесвіту, за який Він «відповідає». Вочевидь, не зовсім так було у давнину (тут знову звертаємось до чудової монографії О.Ф.Лосева⁸⁸: у Давній Греції Зевс і Аполлон, як і інші важливі Боги, у різних регіонах поставали у різних міфах з різними функціями, а на загальноеллініському рівні могли суміщати функції, скажімо, Змієборця, Світлоносця і Цілителя), хоча, звісно, в історичному язичництві функціональна «спеціалізація» Богів також відчувається.

Додатковим підґрунтям для такого погляду Рідновір'ї є розуміння Богів як цілком конкретних Сил Природи (див. попередній пункт). Однак потрібно розрізняти області функціонального обмеження Богів у їхніх культах (себто *в якості кого* вони шануються вірянами) і об'єктивні межі кожної з даних Сил.

Для генотейста (див. розділ III.3) Бог-«обранець» може суміщати в собі риси інших Богів. Наприклад, Сварог для його палкого шанувальника може поєднувати в собі функції усіх чоловічих Богів пантеону (принаймні Світлих) і навіть Ладу як свою жіночу половину. Тим не менш, не слід забувати, що таке об'єднання відбувається виключно у свідомості самого вірянина, воно є важливим саме для його духовного Шляху і пізнання себе. А як щодо об'єктивних меж Божественних Сил?

Однією з підстав для їхнього розрізнення є, звичайно, структура пантеону, яку донесла та чи інша Традиція. Майже всі Традиції знають Богів найбільш значимих аспектів Всесвіту – Сонця, Вогню, Води, плодючості, однак можуть виділятися і найдрібніші прояви та конфігурації Сил. Так, у Давньому Римі виділяли Сили, що допомагають новонародженому здійснити перший крик (Ватикан), вимовити перше слово (Фабуліній), навчають його пити та їсти (Едука й Поліна), робити перші кроки (Абеона); не менш дрібний поділ мав місце і серед Сил, що стають у поміч хліборобу¹⁴⁶. Такі дрібні

Сили, однак, не слід плутати із *духами місцевостей* (лісовиками, домовиками, банниками), котрі якраз не є всюдисущими безіменними Силами: очевидно, що лісовики Хімкінського і Голосіївського лісів – це різні духи, а домовички різні в кожній хаті.

Інший спосіб визначення об'єктивних меж Божественних Сил – власний містичний досвід, що полягає у спостереженні за всіма переплетіннями і переливаннями безупинного потоку Богоявлень. За допомогою такого досвіду достатньо легко вирішуються протиріччя між тим, коли Перун називається чоловіком Матері-Землі, й священною Божественною парою Небо-Земля: коли, як не під час грози, відбувається єднання цієї пари, що, як не блискавка, так виразно і пристрасно пронизує простір, що відділяє «верх» від «низу», єднаючи їх у містичному шлюбі, з якого народжується все живе?

Втім, не варто забувати про найбільший, на нашу думку, «козир» рідновірського богословства – вчення про Рода. Чим обумовлена багатопроярність Сили, котра сама по собі, як вже було висловлено вище, є єдиною? Вочевидь, саме функціями: дець ця Сила повинна проявитися як ладування, гармонізація, дець – як розділення і розмежування, а дець – як руйнація того, чому прийшов вже час відійти. Отже, з цих богословських позицій можна впевнено стверджувати, що Рідні Боги є *функціональними ликами Рода*.

Оскільки Їхня поява, таким чином, викликана необхідністю різного функціонального застосування Сили (її різного самопрояву), поза межами своїх об'єктивних функцій Боги не існують. Звичайно, це твердження може бути заперечене з точки зору інших богословських позицій – ми тільки підтримуємо те, щоб така дискусія виникла.

В будь-якому разі, що стосується Богів у свідомості їх шанувальників, то, як слушно зазначив Ж.Дюмезіль, «який видатний Бог у політеїзмі, який наділений народним визнанням святий час від часу не виходить за відведені йому межі?»⁴⁹.

д) Чи можлива і чи потрібна у Рідновір'ї доктрина духовного звільнення?

Спочатку – трохи про те, що мається на увазі. На ряду із космологією (вченням про світоустрій) і антропологією (вченням про людину), складовою багатьох релігій – як давніх, так і сучасних – є *сотеріологія*. Християнський наліт у цьому терміні досить помітний, адже дослівно його можна перекласти як «вчення про спасіння». Звичайно, сповіднику природної релігії важко усвідомити, він чого хоче «спастися» сповідник релігії історичної (М.Еліаде пише про бажання спастися від «жаху історії»¹⁴⁷). Тим не менш, сотеріологічні концепції, які стосувалися не стільки «спасіння», скільки духовного звільнення, надзвичайно поширені в Індії (не завдяки буддизму – навпаки, буддизм з'явився лише як один з варіантів в епоху сотеріологічних шукань), у даосів, нарешті, вони були популярні і в Давній Греції (вони є неодмінними компонентами орфізму, піфагорейства, платонізму, стоїцизму тощо). У деяких з них мова йде про загальне звільнення від страждань – цілком зрозуміле бажання більшості мирних господарів, у деяких – про духовне Ділання, подвиг, доступний і потрібний виключно мудрецам або тим, хто хоче посвятити себе Божественному.

Рідна Віра як релігія космічна і народна власної сотеріології практично не має. Стверджуючи вічне повернення і колообіг всього, що живе, слов'янське язичництво начебто не бачить потреби у виході за його межі. Певне сотеріологічне значення можна побачити у записаному В.Шухевичем на Гуцульщині уявленні: «Життя людини, її народження і смерть – то відхід від Сонця і поворот до Сонця. Всеньке життя людське – то

змагання повернутися до свого початкового джерела, з'єднатися знов з Сонцем: народитися - відірватися від Сонця, вмерти - повернутися до Сонця»¹⁴⁰.

На перший погляд може здатися, що власну сотеріологічну концепцію пропонує В.Шаян у «Вірі Предків наших». Добре знаючись на індійській філософії, він звертається до *жертви* як універсального способу духовного сходження: «Оце цілу людськість зложив ти [Шаян тут, очевидно, звертається до Ніцше] у жертві надчоловікові, а не сказав ти їй, що надчоловік постане із жертви. Чому ти не велів їм шукати таємної сили всежертви?»¹³⁴. Найвище Ділання для Шаяна – трикратна самопожертва (думок, почуттів і життєвої енергії) Перунові, що означає прорив до надособового існування «у вічній розкоші творчості Найвищого»¹³⁴, себто рівна співтворчість із Перуном (якого Шаян вважає принципом саме творчості, а не підтримання й захисту створеного Сварогом). В цьому ще раз виявляються дуалістичні позиції Шаяна, оскільки він заперечує розчинення людської особистості у Божественному – лише постання «Нового Чоловіка», зміну екзистенційного статусу. Зрештою, враховуючи контекст, в якому виникло це вчення (пошуки Надлюдини, філософія буття, дух першої половини ХХ ст.), можна вповні зрозуміти його підмурки. Воно видається нам вченням не стільки про *духовне* звільнення, не стільки про волховське Ділання, скільки про Ділання воїнське, героїчне, що відчувається буквально у кожному рядку відповідних текстів.

Чи не єдиний варіант повноцінної сотеріології знаходимо у творах Велеслава Черкасова. Відштовхуючись від позицій недуалізму в дусі індійської філософської школи *адвайта-веданта*, він пише про Десний і Шуйний шляхи як суть духовного поступу рідновіра. Спочатку кожен віддаляється від свого Джерела, *розвиваючись*, розгортаючись і реалізуючись у бутті – безумовно, це шлях не одного і навіть не двох перероджень; в якийсь момент, однак, людина розуміє, що пік перейдено і час повертатися до Джерела. Це «повернення» означає, звісно, не моральне і етичне «падіння», але радикальне заглиблення всередину себе у пошуках того самого Джерела. Велеслав неодноразово застерігає від передчасної цікавості до Шуйного шляху, уподібнюючи його до пізніх *ашрамів* в індуїстській етиці (після самореалізації в житті й виховання дітей – відхід від мирських справ і зосередження на духовному самопізнанні). Кінцевою метою Шуйного шляху, як і індійської *адвайти*, вважається подолання головного компоненту ілюзії двоїстості – ілюзії роздільного існування людської («поцейбічної») свідомості й Абсолюту. Розвиваючи цю тему у «Книзі Великої Нави», «Вченні Великої Досконалої» та інших пізніших творах, Велеслав хоч і відходить від власне слов'янської Традиції, але вміло оперує рідновірською системою означень для опису власного духовного досвіду. Наприклад, для означення повноти (і разом з тим – первісної пустоти) Абсолюту він використовує термін *Ненароджене*, по відношенню до якого сам *Род* є лише окремим аспектом – аспектом, що почав *родити, творити*. Тут космологія й сотеріологія тісно переплітаються із *телеологією*, ще одним малорозробленим компонентом Рідновір'я: *навіщо* почалося творення, *для чого* постав світ? Будучи вельми натхненним містиком, Велеслав дає оригінальну відповідь, однак її розгляд був би явним відхиленням від теми.

Отже, доктрина духовного звільнення, яку пропонує Велеслав є 1) можливою виключно в рамках філософського недуалізму; 2) насправді потрібною дуже невеликій кількості рідновірів. Більшість, для якої «Радість Життя Вічного» (Символ Віри ОРУ) у замкнутому колі перероджень є незаперечним фактом, повинна цією Радістю насолоджуватись, живучи по Правді й у Ладі. Однак всі ми повинні усвідомлювати, що Рідна Віра як справжня *природна* релігія повинна приймати все різноманіття проявів

Всесвіту, структурувати *різні* Образи Світу для *різних* людей, що об'єднані однією етнічною Традицією. Культ Життя, цілковито здоровий і правильний, ні в якому разі не протистоїть культу Смерті й Любові (Велеслав: «Істинна Любов – Воля до Єдності») як основних принципів переходу Межі, єднання протилежностей і, відповідно, подолання двоїстості – вони просто знаходяться у різних площинах світорозуміння.

Сотеріологія у такому ракурсі – не спасіння, але звільнення від всіх без виключення обумовленостей для тих, в кому Дух остаточно пізнав Себе. Це – *теозис*, обожнення, яке недоступне християнину, що не може вповні пізнати свого Бога, як нам здається, саме через небажання розчинити свою особистість в Абсолюті (адже він і Абсолют уявляє як Особу). Відтак через розробку недуалістичної сотеріології рідновіри можуть отримати надзвичайну перевагу над християнством – можливість *пізнати Бога, розчинившись у Ньому*, коли матимуть на те духовну готовність.

Отже, надзвичайно складний і важливий аспект Рідновір'я ще чекає на мудрих богословів, а паче того – на поетів і містиків, що своїм натхненням торуватимуть шлях до Невимовного.

е) Брат і Сестра. У слов'янській Традиції, як і в багатьох інших, чимало священних імен виявляються табуйованими, заміненіми у повсякденній мові на епітети чи евфемізми. Одним із найбільш відомих випадків є ситуація з *ведмедем* як шанованою Предками твариною – вочевидь, первинна її назва у слов'ян сходила до загального германо-балто-слов'янського кореня *бер* (звідси – ба(е)рлога).

Ім'я *Ярило* також видається заміником оригінального імені Божества, що *ярить*, простирає по Землі яру (весняну – з весною філологи пов'язують сам слов'янський корінь «яр») силу й збуджує її в кожній живій істоті. Це і весняне Сонечко, і молодий Велес як володар тваринної, інстинктивної природи – на перехресті їхніх впливів і народжується ця Сила, первинне слов'янське ім'я якої ми намагаємось віднайти.

У рідновірському пантеоні є образ весняного Божества чоловічої статі, місце якого достеменно не визначено. Це – *Лель*, про якого згадують частіше саме українські рідновіри (чи не завдяки використанню саме цієї, чоловічої, форми імені І.Франком у назві одного зі своїх романів?). Російські рідновіри, йдучи за Б.О.Рибаким, звертаються здебільшого до *Лелі* як доньки Лади й (знов ж таки, за рибаківською концепцією) «молодшої Рожаниці». Г.С.Лозко висуває трохи інший погляд, заснований на аналогії з давньогрецькою Традицією: Лада є Матір'ю як Лелі, так і Леля (=Полеля), які обидва є Божествами весни і всього, що з нею пов'язано⁷⁵. Волхвиня не ототожнює прямо Леля і Ярила, однак таке ототожнення видається цілком логічним наслідком висловленого погляду.

Звичайно, варто згадати і про «академічний» погляд на цих Божеств, який вже було висловлено у розділі III.4: буцімто вони є кабінетними витворами вчених XVIII-XIX ст., котрі прийняли християнізовані (!?) приспиви у веснянках за власні імена міфологічних персонажів. Тим не менш, навряд чи слов'янська Традиція як складова індоєвропейської могла існувати без *архетипу Брата-і-Сестри*, якому постаті Леля та Лелі повністю відповідають.

Що ж це за архетип, який дає нам змогу стверджувати з такою певністю? У гімні Рігведи X.10 обігрується діалог між близнюками, братом і сестрою, Ямою та Ямі (їхні імена й означають «близнюк/близнючка»). Остання пропонує братові інцест, той відмовляється, аргументуючи різними причинами нормативного характеру. Тим не менш,

у деяких індійських джерелах людський рід походить саме від них, в інших – Яма стає першим смертним, який вказує шлях смерті іншим людям; він також пов'язаний із Сонцем через свого батька *Vivasvata* («сяючий», «променистий») і має відповідний власний епітет. Аналогічна ситуація, але з точністю до навпаки, спостерігається в іранській Традиції: там Їма та Їмак є регламентованою шлюбною парою (найкраще це проглядає у «Бундахішні»); Їма також є першим смертним, царем Золотого віку, пов'язаним із Сонцем. Нарешті, у германо-скандинавській Традиції присутні Фрейр та Фрейя, яких трікстер Локі у своїй знаменитій «Сварці» (рос. «Перебранка Локі»¹⁰⁴ зі «Старшої Едди») теж звинувачує в інцесті (строфа 32). Вони також пов'язані із Сонцем та весняно-літньою плодючістю. Що ж стосується давньогрецької Традиції, яку пані Зореслава і бере за взірць у своїй богознавчій побудові, то в ній присутні Аполлон і Артеміда з їхньою Матір'ю Лето (Латоною), але джерела не доносять свідчення інцестуозних відносин між цими Братом-і-Сестрою. Тим не менш, класичний Аполлон є прямим аналогом Леля-Ярила, а, знаючи складність і багатогранність образу Артеміди, можна припустити і наявність зазначених міфологічних мотивів десь на периферії Традиції, в якій інцестуозний міф пізніше майже «монополізувала» постать Едіпа.

Східнослов'янський фольклор доніс наш варіант цього міфу в образах *Івана-та-Мар'ї* (брат із сестрою були перетворені на квіти через кровозмісний шлюб або його намір, не знаючи про власну спорідненість). Надзвичайно знаковим виявляється також те, що ці квіти прямо називаються в народі *братом-із-сестрою*, *купавкою* (*купальницею*), *квіткою Купали*. В обрядовому плані відносини між чоловічим і жіночим Божествами весни досягають найвищого напруження саме на свято Купайла, коли розігрується шлюб між Ярилом/Купайлом та Лелю/Мореною/Купалицею, їхня символічна смерть і воскресіння у новій якості – як зрілих божеств літа, що опікуються врожаєм (детальніше про це див. наступний пункт).

Таким чином, на наш погляд, саме Лель є первинним ім'ям Бога весни у східних слов'ян, Ярило – його епітетом. Схожість імен Леля та Лелі цілком аналогічна формам імені Брата-і-Сестри в інших індоєвропейських Традиціях, а їхні функції (Сонце, плодючість, смерть і воскресіння) також багато в чому збігаються.

Але в чому суть інцестуозного міфу, втіленого в образах Брата-і-Сестри? По-перше, він, як і багато інших міфів, регламентує суспільні норми: або заборону на інцест між близькими родичами одного покоління (в більшості випадків), або навпаки, як це типово для давніх іранців (і не тільки) і так незвично для нас. По-друге, він може стверджувати *єдність джерела*, звідки походить і куди повертається усе живе і людський рід зокрема.

Ми усвідомлюємо, що наша побудова також є надзвичайно проблемною і гіпотетичною, однак, як було вказано: ми намагаємося передовсім *поставити* проблеми.

є) Смерть на святі життя. Намагаючись відтворити звичаєві свята за тією канвою, що дійшла до нас з етнографічних джерел, рідновіри стикаються із проблемою богознавчого трактування обрядових дій, персонажів і символів. Однією з досить проблемних зон у цьому випадку виступає головна пара персонажів Купальського свята.

У різних регіонах колишньої Русі побутують різні, хоча і взаємовідповідні назви: *Парубка* звать Купайлом чи Ярилом, а *Дівчину* – Купалою, Купалицею, Берізкою, Костромою чи Мореною. Остання назва зберіглася в якості «канонічної» для українського фольклору, що породжує певні теологічні складнощі.

По-перше, зрозуміло, що Морена, або Мара, є слов'янською Богинею Смерті, попри намагання деяких вчених (О.Афанасьєв, Т.Новічкова, Л.Клейн) бачити в ній просто «привида», «примару» чи «відьму». По-друге, незрозуміло, що Богиня Смерті робить на найпотужнішому слов'янському святі Життя і тим більше – чому вона займає структурне місце дівочого втілення Весни, яке, за логікою Кола Сварожого, на літнє сонцестояння справляє весілля зі своєю парою, проходить крізь ритуальну смерть (до певної міри тотожну статевому акту: жіноче відходить до «чоловічої» стихії Вогню, себто спалюється, чоловіче – топить) і воскресає на ранок у новій, зрілій, літній подобі.

Абстрагуючись від викладеного тільки що розуміння купальського таїнства (як драматичного переродження Весни у Літо), на наш погляд, можна знайти пояснення цього парадоксу. Якщо не зважати на недолугу інтерпретацію Л.Клейна, який розглядає ритуальне поховання Морени спробою «прогнати відьом»⁶⁶ (див. вище також його погляд на саме ім'я), можна почерпнути дещо цікаве у класичній праці Дж.Фрезера «Золота гілка»¹²⁸. У ній, посилаючись на низку європейських народних звичаїв, автор стверджує (с. 297), що ритуальне знищення Смерті під час весняно-літніх обрядів плодючості має на меті якраз *передати живильну силу* від Її уособлення (опудала, ляльки) – людям, рослинам, полям. Цей парадокс пояснюється нерозривним (діалектичним, якщо бажаєте) зв'язком у звичаєвій свідомості смерті й воскресіння чи нового народження. Крім того, апелюючи до В.Маннхардта, Фрезер вказує на зв'язок між словом «смерть» і духом спілого хлібу (с. 299). Якщо це може ще трохи підкріпити наше обґрунтування, згадаймо, що обов'язковим атрибутом слов'янської Морени (як Богині, не персонажа Купальського дійства) є серп; Вона – Жниця, відтак Її присутність у літній обрядовості цілком природня. Крім того, в рамках генотейстичного богорозуміння жіночі подоби цілком здатні цілком заміняти одна одну: проникливий рідновір і в Лелі може побачити Морену, а в Морені – Лелю.

І все ж навіть нам самим ця версія видається слабкою. Віддаючи перевагу стрункій послідовності всіх елементів річного Кола, ми допускаємо вірогідну правоту ще одного пояснення, що його також згадує Л.Клейн: ім'я Морени у одному з найважливіших свят року з'явилося у двовірські часи через злиття імен Мари-Морени і Марії (як центрального для християн жіночого імені). Відтак фонетично подібне ім'я місцевого образу постало у місцевому обряді як вказівка на формально головний жіночий персонаж *нового* пантеону, витіснивши більш адекватні святу імена Купалиці й Купали.

Щоб не ускладнювати проблему й уникати непорозумінь під час обрядів, пропонуємо у живій практиці Купальського свята віддавати перевагу саме цим двом іменам.

ж) Теологія Триглава. Одразу обмовимось, що Триглав для нас – не окреме Божество, як стверджує дехто (змішуючи його, до того ж, із дещо сумнівною постаттю Трояна), а *богознавча структура*. У цю структуру можуть об'єднуватися (у наших умоглядних побудовах, звісно) різні Боги й Богині, причому в цьому часто виявляється їхня архетиповість, про що мова піде далі. Г.С.Лозко абсолютно справедливо визначає Триглав як *Божественний принцип триєдності світу*⁸⁶; крім того, у богознавчому вимірі це – *сукупність сил трьох Богів*. В цьому пункті ми розглянемо декілька Триглавів, які визнаються більшістю рідновірів України та Росії.

Род – Білобог – Чорнобог. Родів Триглав, з якого варто почати, відображає полярні процеси – Творення й Руйнацію і те, що їх врівноважує. Ні в якому разі не варто ототожнювати їх із добром і злом. Деякі теоретики – прихильники дуалізму (Доброслав,

Велимир Сперанський) – визнають об'єктивність цих понять, іноді узгоджуючи їх із категоріями відповідно блага для рідного народу чи кривди для нього. Однак за відомим російським прислів'ям «Что русскому хорошо, то татарину – смерть», практично неможливо визначити, яка ситуація дійсно принесе народу благо, а яка – кривда, - для нас це всього лише зайве підтвердження того, що протилежності Білобог/Чорнобог знаходяться в іншій площині, ніж добро/зло. Шанувальники «Велесової книги» неодмінно згадають тут дошку 11-А, яка повідомляє: «А обаполи Білобог і Чорнобог перуняться, і тим Сваргу удержують, аби світу не бути поверженим» (переклад Г.С.Лозко), - це ще раз вказує на те, що світова гармонія, Лад, тримається саме на єдності та взаємодії контрастних протилежностей.

Сварожий Триглав є також одним із найшанованіших. Однак існує він одночасно у двох варіантах: *Сварог – Перун – Велес* і *Сварог – Перун – Світовид*. Обидва варіанти апелюють у своїй основі до «Велесової книги», а зокрема до тріади епітетів, що часто згадується в ній: *Дід – Дуб – Сніп*. Пані Лозко, будучи прихильницею другого варіанту, у своїй статті «Теологія Триглава за українськими джерелами» дивовижним чином розвиває його в якості тріади «Бога-Отця», «Бога-Сина» і «Бога-Духа». На наш погляд, таке безпосереднє перенесення суто християнських концепцій на рідновірський ґрунт є непотрібним і, можливо, навіть шкідливим, тим більше, що ні в які інші концептуальні відносини ця тріада вступати не здатна.

Сварожий Триглав натомість є яскравим прикладом «трискладової індоєвропейської ідеології», яку так дбайливо і глибоко дослідив Ж.Дюмезіль (на жаль, у перекладі з цієї теми поки що доступна тільки одна робота – «Верховні Боги індоєвропейців»⁴⁹). Головна тріада Богів, яку він намагався віднайти у кожному з варіантів індоєвропейської Традиції, укладається в межі трьох функцій: *Верховна влада – Військова справа – Плодючість*. Ці функції надзвичайно точно укладаються в епітети *Дід – Дуб – Сніп*. Однак чи може Світовид займати місце Снопа? Саксон Граматик описує осіннє свято Світовиди в Арконі, під час якого жрець в тому числі мав ховатися за величезним снопом чи короваєм, що мало б продемонструвати «успіх» цьогорічного врожаю і «запрограмувати» такий же на рік наступний. Тим не менш, ніяких інших зв'язків Світовиди з плодючістю не спостерігається, та й саме Його побутування у Всебожжі східних слов'ян під питанням (ототожнення Збруцького кумиру зі Світовидом сходить до Б.О.Рибаківа і є лише гіпотетичним). На противагу цьому не підлягає сумніву широко фіксований етнографіями ще на початку ХХ ст. по всій території колишньої Русі звичай залишати на полі *Волосову борідку* (або *Волосу на борідку*) – зжате останнім і переплетене особливим чином колосся. А звичай плести з останнього снопа *Дідуха* як неодмінний атрибут Обжинок і Різдяного дійства зберігається в українських селах і понині. Хто, як не Велес, Володар потойбіччя (що підтверджується незалежними джерелами – лінгвістичними й фольклорними передовсім), краще уособить у снопі Дідів (Предків) Дух?

Є ще один аргумент на користь першого варіанту Сварожого Триглаву: це – індуїстський *Тримурті*, що можна прямо буквально перекласти як «Триглав», «Три лики» (щоправда, етимологічно «мурті» споріднене з нашою «мордою»). До Тримурті традиційно входять Браhma, Вішну та Шива, що уособлюють три (чотири) головні всесвітні процеси, з якими ми стикаємося щодня й щогодини: *Творення – Підтримання – Руїнація* (і наступне *Відродження*). Переносячи те саме розуміння Триглаву на слов'янський ґрунт, ми можемо вдатися виключно до структури *Сварог – Перун – Велес*. І те – Велес аж ніяк не є суто Темним Божеством, адже Він також і «Скотій Бог», себто

Покровитель багатства і статку. Тому, на наш погляд, функціональна структура Сварожого Триглаву може бути уточнена і конкретизована: за Творення насправді «відповідають» і Сварог, і Велес Дорідний, а за Руйнацію/Відродження – Велес Віщий (як та Сила, що руйнує наші омани й стереотипи) і Кошній.

Сварожий Триглав у такому вигляді має чітку відповідність просторовій (Права-Ява-Нава), часовій (майбутнє-теперішнє-минуле) та ціннісній (Воля-Сила-Мудрість) тріадам рідновірської «картини світу». Тим не менш, в рамках рідновірської антропології (вчення про тіло, душу й Дух) складно приписати комусь одному з Триглаву покровительство за якоюсь однією складовою людини. У схемі, яка подається нижче, представлене наше розуміння того, як кожен із ликів Триглаву проявляє себе у кожній категорії. На рівні Духу Боги позначені як архетипові образи, розкривати які ми тут не наважуємось через обмеженість місця.

	<i>Сварог</i>	<i>Перун</i>	<i>Велес</i>
<i>Дух</i>	Деміург	Змієборець	Змій, Прометей
<i>Душа</i>	Вогонь Серця, Воля до Творчості	Воля до подолання перешкод	Воля до Пізнання, «творчі» здібності
<i>Тіло</i>	Творіння Ковальні Небесної	Міць і Здоров'я	Тваринна, «скотяча» природа

Ще один парадокс виникає у зв'язку з поширеною серед рідновірів ідеєю поділу людей на *душевні стани* – три або чотири (чотири – як данина індійській соціальній системі, однак варто згадати, що шудри як четвертий елемент первинно були завойованим тубільним населенням, відтак самі по собі були привнесені у цю структуру пізно; натомість у «Державі» Платона, побудованій на тій самій ідеї, знаходимо саме три стани). Якщо Сварожий Триглав автоматично «розповсюдити» на ці стани в якості їхніх Покровителів, то Велес виявиться Покровителем суто стану виробників матеріальних благ, Господарів. Натомість у «Слові про похід Ігоря» сам співець Боян – носій священного епосу (=Знання), волхв, митець – називається Велесовим онуком. Відтак в плані покровительства душевним станам Сварожий Триглав також може бути уточнений: стану *Жерців* (людей *духовних*, метою життя яких є пізнання, *дів'я-бхава* в Індійській Традиції та *пневматики* в Античній) виступають Покровителями і Сварог, і Велес Віщий; стану *Воїнів* (людей *душевних*, метою життя яких є боротьба, *віра-бхава* в Індійській Традиції та *психіки* в Античній) – Перун; стану *Господарів* (людей *плотських*, метою життя яких є праця і добробут, *пашу-бхава* в Індійській Традиції та *гіліки* в Античній) – Велес Дорідний.

Мокошин Триглав, який також виявляється різновидом індоєвропейського архетипу Богинь Долі (Божественних Прях), ми розглянемо у наступному пункті.

Б.О.Рибаков у своєму відомому двотомнику, присвяченому язичництву слов'ян, наводить приклад ще одного Триглаву: *Стрибог – Дажбог – Переплут* (=Семаргл). Ця трійця безпосередньо сходить до згадки давньоруськими книжниками у перекладі «Слова Иоанна Златоуста о том, какое первое поганее веровали в идолы». Звернувшись до першоджерела, читаємо: «в народе-де кумирськую жертву ядят... верують в Стрибога, Даждьбога и Переплута, иже вертячеся ему пияють на розех» (тобто люди через декілька століть після прийняття християнства Володимиром справляли обряди на честь цих Богів, вочевидь, танцюючи і п'ючи [що саме – то вже інше питання ☺] у священних місцях). На

наш погляд, Боги перераховані тут досить-таки довільно, хоча пан Рибаків намагається розвинути з цього певну концепцію.

Пані Лозко, посилаючись на «Велесову книгу» (в інших джерелах вони не зустрічаються), перераховує ще 23 Триглави^{82,86}, за якими, на жаль, не видно ні цілісної системи, хоча волхвиня і намагається впорядкувати їх у схематичному виді (див. посилання на статтю), ні можливості їх застосування у рідновірській практиці.

Загалом Триглав видається нам тією структурою, яка має велике майбутнє в Рідній Вірі, благо вона надзвичайно вдячна на богословчій й містичній шуканнях, спрямованих на неї.

з) Бінарні сестерки. Через образ Параскеви П'ятниці, яка надзвичайно шанувалася на теренах колишньої Русі, до нас дійшли відносно цілісні уявлення про Мокошу, котру ранньохристиянська мучениця і «замінила» після поширення християнства. З народної Традиції ми знаємо, що Мокоша, відтак і Параскева, мала чітке місце особливого шанування у річному Колі – це друга половина жовтня, на яку у двовірському календарі випадають аж два свята Параскеви (14 і 28 за старим стилем). І сам річний «уділ» Богині, і звичаї, пов'язані з цими святами мають безпосередній стосунок до традиційно жіночого ремесла – ткацтва, прядіння. Світогляд людини Звичаю надавав цьому ремеслу конкретного символічного значення – з ним пов'язувалась ідея *долі*. Жіночі ворожіння виявилися на диво стійкими елементами язичницької практики: ще у XV столітті повчання проти язичництва питались: «Чи не ходила ти до Мокоші?». Проти «волхвувань», «ворожінь» та інших «забобонів», пов'язаних із П'ятницею зокрема, виступають і деякі положення *Стоглавого Собору*, що проходив за царювання Івана Грозного (у 1551 р.).

Ще стійкішим від образу Мокоші виявився образ однієї з Її «доньок» (рідше – «сестер»), власне *Долі*. П.П.Чубинський під час етнографічної експедиції Україною у 1870-х роках помітив ритуальне закликанні Долі на дівочі ворожіння, що відбувалися під вечір у день Катерини (24 листопада за старим стилем): «Доле, ходи до нас вечеряти!»^{131, с. 257}. У народних казках слов'янських народів збереглася парна (бінарна) опозиція двох Божественних сестер – Долі й Недолі (у південних слов'ян – Стрічі та Нестрічі), які мають цілком конкретні «функції».

Сучасне рідновірське богословство об'єднує цих Богинь у Триглав, що має відомі архетипові паралелі у європейській Традиції. Але як розкривалися ці Триглави іншими народами? Давньогрецькі *Мойри* розрізнялися таким чином: Клото пряла нитку й давала життя, Лахесіс розподіляла долю, Атропос уривала її, перерізаючи нить; давньоримські *Парки*, звичайно, розумілися так само: Нона відповідала Клото, Децима – Лахесіс, Морта (від зрозумілого індоєвропейського кореня, що позначає Смерть) – Атропос. Германоскандинавські *Норни* уявлялись трохи інакше: Урд, древня старуха, уособлювала минуле, Верданді, жінка середніх років, - теперішнє, а юна Скульд – майбутнє. Звернемо увагу на те, що в усіх трьох Традиціях Богині-Пряхи уявлялися сестрами, а не матір'ю з двома доньками, - з цього, втім, ми не робимо ніяких висновків стосовно Традиції слов'янської, адже світогляд кожного народу (групи народів) є самобутнім і не повинен в деталях копіювати інші.

З фольклору (передовсім західних слов'ян) нам відомі ще два образи – Живи та Мари (Морени, Мори, Морани), чий Божественні «функції» не менш очевидні. Більш того, вони є аналогічними постатям відповідно Клото й Атропос, Нони й Морти (Скульд та Урд?). Відтак знову мусимо віддати належне теоретикам «Велесового кола», які ототожнили

Долю й Недолю із Живою та Марою, а відтак – зі Світлим і Темним ликами Мокоші^{24, с. 17}. Зведення чотирьох автентичних імен до двох структурних місць у пантеоні (Всебожжі) ми не можемо не вітати, адже воно робить Рідну богознавчу систему більш витонченою і стрункою. Деяка суперечність із зарубіжними варіантами цього Триглаву (Жива більше схожа на Клото, в той час як Доля – на Лахесіс; втім, згадаємо «рибаковське» прочитання імені Мокоші («Мати кошу – жеребу, врожаю»), можливо, і дилетантське, але принагідне тут, адже воно повністю аналогічне імені Лахесіс).

Б.О.Рибаков вважав, що Мокоша із Рожаницями (в його розумінні – Ладою та Лелею) зображені на одному з найпопулярніших східнослов'янських мотивів вишивки, «трьохскладовій композиції» (жінка з піднятими або опущеними руками й два вершника обабіч). Виходячи із символіки плодючості, якою насичена центральна фігура, нам, рідновірам, логічніше було б «прочитувати» цю композицію саме як Мокошин Триглав із Долею/Живою та Недолю/Марою обабіч. Однак Л.С.Клейн достатньо аргументовано й цікаво інтерпретує цю композицію в контексті індоєвропейського образу близнюків, що уособлюють схід і захід Сонця – Діоскурів та Ашвінів – та їхньої сестри, Зорі чи Сонця у прадавній формі жіночої статі (ведійської Сур'ї)^{66, с. 83-85}. Точно таку ж інтерпретацію дає О.Уманський зображенням «Золотої пекторалі»¹²⁰, яка, можливо, стосовно пекторалі дещо сумнівні, але чудово підійшла б до «трьохскладової композиції» (крім того, автор наводить чудовий приклад іранської чаші з аналогічною композицією). Зрештою, згадаймо: символічні образи від свого початку здатні приймати на себе багато значень, а відтак і мати ціле суцвіття інтерпретацій.

Ще один варіант образу «бінарних сестерок», захоплюючий і навіть дещо шокуючий, ми припасли у пункті III.6.к. Однак ні в цьому, ні в інших пунктах ми будемо торкатися власне розуміння *доли* у Рідній Вірі, оскільки ця тема є надто специфічною і вимагає залучення додаткового філософського матеріалу. І все ж зацікавленому у ній читачу можемо порадити звернутися до нашого невеличкого твору-медитації «Усхваленіє Макоши»¹²¹.

і) Мокоша і Мати-Сира-Земля. У Рідній Вірі Сварог, як то є достатньо типовим для архетипової постаті *Деміурга*, поєднує в собі образи Батька-Неба й Небесного Коваля, Батька Світлих Богів – Сварожичів. Таким чином у Нього виявляються щонайменше і дві дружини – Матінка-Сира-Земля і Лада як Мати Пресвітлих Сварожичів, Богиня подружньої любові і Всесвітнього Ладу, старша Рожаниця (за Рибаковим).

Перша ж Богиня, слідом за тим самим Борисом Олександровичем, стійко ототожнюється із Мокошею. Втім, у цьому випадку вплив «рибаковщини» все ж не варто переоцінювати: образ Богині плодючості (Великої Богині) у різних міфологічних Традиціях надзвичайно плідно досліджувався ученими початку ХХ ст. (слідом за Дж.Дж.Фрезером). Слов'янський фольклор безпосередньо співвідносить Параскеву із землею вологою, із землею «сирістю» (= плодючістю, адже суха земля – що мертва) багатьма науковцями пов'язувався і основоположний корінь в імені Мокоші.

Подібну ситуацію знаходимо в античній Традиції, де Зевс хоч і відрізняється гіперсексуальністю взагалі, але має два найбільш значимих шлюбних зв'язки – із Герою, покровителькою людських шлюбів, Матір'ю Світлих Богів (Гефеста, Ареса, Геби та ін.), і Деметрою, власне Богинею Землі та плодючості. Щоправда, у давньогрецькій міфології, як і в деяких інших варіантах індоєвропейської (але не в слов'янській!), спостерігається «боротьба Божественних поколінь», тому пара Батько-Небо/Матінка-Земля там була

представлена Ураном і Геєю на два «покоління» раніше, ніж Зевс зі своїми Богинями. Його союз із Деметрою ніби «дублює» вказаний архетиповий зв'язок у тому світі, що постав після Його перемоги над усіма «попередниками».

Як вже було зазначено, у слов'янській Традиції ми не маємо міфів про подібну боротьбу й тривале впорядкування світу (крім загального Змієборчого міфу, звичайно). Відтак ми не маємо додаткових складнощів. «Шлюбні пари» Сварога й Лади, Сварога як Батька-Неба й Мокоші як Матері-Землі, Велеса й Мокоші аж ніяк не суперечать одна одній і є надзвичайно гарним прикладом, коли умоглядно побудовані Божественні «родоводи» й структури виявляються умовними і невідповідними суспільним реаліям. Такі Божественні «шлюби» у дійсності - лиш переплетіння й взаємодія між собою Сил Природи у різних їхніх ликах, «конфігураціях», у різних відносинах («валентностях», якщо бажаєте). Натомість окремо від них існують міфи, що дійсно утверджують суспільні норми, в тому числі у шлюбній сфері – див. пункт III.6.е. Про це важливо пам'ятати, щоб не наслідувати дивовижну помилку О.Ф.Лосєва, який при всій глибині аналізу античної Традиції у вступі до роботи «Антична міфологія в її історичному розвитку»⁸⁸ намагається довести, що міф про породження Геєю Урана і подальший їхній шлюб є відголоском нібито реального прадавнього звичаю, за яким син міг одружитися на матері.

к) Мокоша і Софія-Ахамот. Однією з найбільш відомих концепцій слов'янського язичництва, які виплекала радянська академічна наука, є так звана «теорія основного міфу» В.М.Топорова й В.В.Іванова. Спрощуючи її для стислого і зрозумілого викладу, можна описати її так: у індоєвропейських народів образ Громовержця зустрічається обов'язково у зв'язці з його Супротивником, як правило, Змієм (Індра/Врітра, Зевс/Тіфон, Тор/Йормунганд); відносини між ними встановлюють всю систему опозицій, на якій тримається традиційний світогляд: верх/низ, Космос/Хаос, світло/темрява (окремі завзяті дуалісти на кшталт Велимира Сперанського додають в цей перелік також добро/зло) тощо. Доповнюючи «теорію» сучасним рідновірським богословством, можна сказати, що коли Сварог творить світ, з'являється протиположний йому, яка тягне світ в його первинний зародковий стан; ця протиположність не дозволяє творенню бути безкінечним, що могло б також мати катастрофічні наслідки (як у випадку з раковою пухлиною), однак і творення випрацьовує силу самозахисту – так, Перун є воїнським проявом Сварога (або самого Рода, якщо завгодно). Пізніше у цьому конфлікті Сварог відходить на другорядний план, і Перун з Велесом стають основою згаданої опозиції. Іванов і Топоров бачили віддзеркалення цього *змієборчого міфу* у різноманітних народних казках, піснях, назвах місцевостей (назви, пов'язані з Перуном або Іллею Громовержцем, здебільшого стосуються височин, а назви, пов'язані з Велесом, - низовин) тощо.

Крім того, вони вважали, що в цьому міфі можна вгледіти також «боротьбу» Громовержця та Змія за жіночого персонажа, і цим персонажем у слов'янській Традиції їм уявлялась саме Мокоша⁵⁸. Такий погляд дає добру можливість рідновірським теоретикам розмірковувати над цим сюжетом, розвивати його у філософському ключі. Тим більше, що Мокоша, будучи об'єктом такої космічної боротьби, надзвичайно нагадує *Софію* гностиків, герметиків та неоплатоніків. Софія – Мудрість, що з тої чи іншої причини «випала» чи була вивергнута з первинної Божественної Цілісності (*Плероми*) і творить матеріальний світ, який гностиками вважався за вельми недосконалий, а іншими – просто як нижчий вимір буття. Таким чином, усі вони вважали однією з головних цілей свого духовного шляху *звільнення Софії* і повернення її до Плероми.

Іванов і Топоров бачать у «грозовому» чи «змієборчому» міфі сюжет, що торкається викрадення Супротивником/Змієм (=Велесом) дружини Громовика (=Перуна). Тим не менш, Велеслав Черкасов влітку 2009 року²⁶ запропонував переосмислення цього сюжету у світлі гностико-герметичної філософії: на його думку, Велес є «викрадачем» Небесної Діви, скоріше наложниці, ніж дружини Перуна, яку той захопив у полон з передвічного «Моря-Океану», а втіленням цього «Моря» у *проявленому* світі є сам Велес. Слідуючи за викладом Іванова й Топорова, в цьому випадку можна говорити власне про Мокошу, тим більше, що ми в Рідній Вірі дійсно звикли вважати Мокошу дружиною Велеса, як Параскева П'ятниця за часів Двовір'я часто згадувалась і шанувалась поруч із Миколаєм. Мокоша таким чином уявляється силою передвічного «Моря-Океану» (Хаосу), вливаючи Богами-впорядниками (передовсім Сварогом і Перуном) у будову Космосу. Сила ця становить саме осердя існування світу: вона змушує його розгортатися, творячи й впорядковуючи причинно-наслідкові зв'язки («вишиваючи Рушник Всесвіту»). Приблизно таку ж роль у тантристському світогляді відіграє *Шакті*. Крім того, у «Книзі Великої Нави» він називає Мокошу *Гемарменою*³ – від грецьк. «невідворотна доля», «рок» (термін нібито сходиться до Платона, який називав так сукупність всіх причинно-наслідкових зв'язків).

Відтак Супротивник «звільняє» Її (звичайно, у символічно-містерійному сенсі) від цієї ролі у Всесвіті, повертаючи до Джерела. Зрозуміло, що тут наявний зв'язок із вченням Велеслава про духовне звільнення, зразком для якого є саме це таїнство Велеса.

Нагадаємо, що всі ці богословські структури носять виключно характер *надбудови* над народною Традицією, її світоглядом і міфологією. Вони, на наш погляд, цілком допустимі, якщо не виходять за її межі і не привносять цілковито авторського погляду на речі (себто авторську *фантазію*).

Розвиваючи ж далі цю лінію філософсько-богословської надбудови, можна розглянути два головні прояви Мокоші – Долю/Живу та Недолю/Мару – як втілення двох надзвичайно яскравих, потужних і парадоксальних архетипів. На жаль, головним чином завдяки християнству, вони були жорстко відокремлені один від одного і розмежовані, хоча у найбільш давніх своїх варіантах співіснують, накладаються один на одного, являючи собою приклад найвищого *єднання протилежностей* (лат. *coincidentia oppositorum*). Це – образи *Вагітної Діви* та *Храмової Блудниці*. Самі назви цих архетипів є надзвичайно плідними для розмірковування й медитації над ними – цього, на наш погляд, буде достатньо для такого коротенького викладу.

л) Есхатологія сучасного язичництва. Індоевропейські народи на зорі свого життя не були налаштовані есхатологічно, себто вони не думали про «кінець світу», якусь межу, за якою їхній Всесвіт припинить своє існування. У світлі «вічного повернення», наочною підставою для якого слугувало щорічне оновлення Природи, здавалося дивною ідея, що Всесвіт може мати остаточний кінець, - дивним це здається і багатьом язичникам сьогодні. В цьому специфіка космічних релігій, які регулярно відтворюють в обрядах ситуацію Початку і тим самим «повідомляють» світові нову молодість й сили рухатися своїм нескінченним Колом. У цьому глибока мудрість язичницького світобачення.

Однак з плином часу в індоевропейській Традиції все-таки з'являються окремі приклади есхатології. Найбільш відомою серед них є германо-скандинавський Рагнарок, описаний передовсім у «Старшій Едді». Надзвичайно *космічним* виглядає есхатос в Індії: більшості відома концепція циклів «днів/ночей, років Брагми», де світ раз за разом

знищується і народжується знову, ніби відбуваються вдихи й видихи Всебога. Але сам опис світоруйнації, дещо схематичний, зате надзвичайно показовий, містить, наприклад, II розділ Субала-упанішади. Есхатос уявляється там як взаєморозчинення елементів у *точно такій послідовності, в якій відбувалося світотворення*. Говорячи зарозумілою мовою, індуїстський есхатон можна було б назвати *інверсованою космогонією*. Знаменно у Субала-упанішаді також те, що знищення живих істот припускається шляхом Світової пожежі – не потопу (індоевропейці, крім народів Середземномор'я, практично не знайомі з ним) і не катастроф іншого штибу. Від Геракліта (кінець VI – початок V ст. до н.е.) греки мали точно таке ж уявлення про «кінець світу», називаючи його *ekpyrosis*. Достатньо розвинутою є есхатологія в зороастризмі, але потрібно розуміти, що вчення Заратустри, хоча й містить в собі елементи самотутньої іранської Традиції, є *історичною* релігією: вона має конкретний початок і, звичайно ж, повинна мати не менш конкретний кінець, причому забарвлений месіанськими ідеями.

Яке ставлення до есхатону в сучасній Рідній Вірі? Якщо не брати до уваги New-Age запозичення, що ними рясніють передовсім виступи В.Куровського (див. на youtube його лекції стосовно «духовного, енергетичного переходу 2012»), більшість рідновірів до нього не звертаються взагалі або задовільняються «рагнароківським» стилем. Маємо лише один приклад певної уваги рідновірського теоретика до есхатологічної тематики. Велеслав Черкасов у нотатках «Слово видевшего Ночь Гнева» й «Восставшие из живых»²⁴, с. 332-334 зображує «гнів Богів», який *обертає світ на попіл* (явна присутність архетипу Світової пожежі), але, з огляду на рясну присутність *білого* кольору (який Велеслав співвідносить із символікою Творення), ця світоруйнація є елементом традиційної язичницької циклічності. Крім того, есхатологія Велеслава знов ж таки перебуває у характерних відносинах із його вченням про духовне звільнення (див. пункт III.6.д): світоруйнація розглядається як загальне вивільнення Духу з ілюзії двоїстості (розділення на суб'єкт і об'єкт, Дух і матерію, Абсолют і світ). Схожу есхатологічну картину, але яка вже виходить за межі власне язичницького дискурсу, подає Велеслав і в пізнішому своєму творі «Liber Abraxas»², с. 137-138.

Загалом, «есхатопофігізм» (термін одеського релігієзнавця, професора Е.І.Мартинюка) рідновірів є одночасно і ствердженням світоглядного оптимізму (або принципу традиційної циклічності), свіжим подихом філософії життя, і деякою сліпотою відносно свого історичного місця. На самому початку книги, у розділі I.2, ми вже висловлювали припущення, що язичницька Зоря – вісник нової епохи, початок якої можливий виключно через цілком реальний, хоча й не тотальний есхатон, різкість і гострота якого залежить в тому числі й від нас самих.

м) Маніфестаціонізм як альтернатива креаціонізму та еволюціонізму. Однією з головних проблем християнства у добу Модерну є його неспівмірність із еволюціоністським вченням. Кому з нас не доводилось чути дурні суперечки насмішкуватих дарвіністів і теологів-креаціоністів, які дослівно розуміють першу книгу Біблії?

Язичництво не заперечує еволюції. Буквальне прочитання язичницьких світотворчих міфів є неможливим через свою абсурдність, відтак є зрозумілою їхня *символічна* природа. Однак на відміну від християнина і тим більше від дарвініста, язичника більше хвилює походження не тіла (воно цілком могло утворитися внаслідок генетичних перетворень певного роду мавп – зрештою, це ще раз підтверджує його органічну належність до

Природи), а *душі**, яку ми, рідновіри, часто уявляємо як Іскру Сварожої Кузні. Власне, «підводний камінь» дарвінізму полягає якраз в тому, що мислячи своє походження у рамках розвитку тваринного світу, людина починає сприймати себе виключно як тіло, оскільки і сам дарвінізм виходить з матеріалістичних положень.

Крім того, еволюціонізм, як і будь-яке ідейне підґрунтя Модерну, є суперечливим і неоднозначним. Наприклад, досить часто еволюцію починають розуміти у «прогресистському» ключі: людина починає розумітися як «вінець еволюції», як і в християнській доктрині вона – «вінець творіння». Суто фізіологічно людина дійсно здатна, на відміну від тварин, вповні використовувати потенціал душі – почуття, розум й волю (тим не менш, і тварини їх мають і проявляють при потребі у тій мірі, яка їм доступна). Однак це аж ніяк не робить її чимось вищим, кращим, ціннішим за тварин. Язичництво передовсім виходить з положення про неможливість існування людини поза Природою.

Тим не менш, язичництво з темряви віків вже несе у собі гідну самобутню альтернативу як авраамічному креаціонізму, так і модерністському еволюціонізму, - це *маніфестаціонізм* (від лат. manifestatio – «проявляю», «знаходжу»). Найбільш вдала стаття з рідновірського маніфестаціонізму поки що, здається, була написана теоретиком «Велесового кола» Вороном Луганським⁷⁰. Він цілком справедливо підмічає, що стержневий принцип маніфестаціонізму сходиться до найдавніших язичницьких уявлень про те, що світ постав з тіла космічної Праістоти (Пуруші, Іміра, Яйця-Райця тощо), причому у слов'янській Традиції цей міф досить чітко фіксується у «Віршах про Голубину книгу» (на жаль, на території України усне побутування цього міфу майже не спостерігається¹¹⁰, однак, знов ж таки, у нас є міф про Яйце-Райце).

Варто дослівно процитувати Ворона: «Доктрина маніфестаціонізму полягає в тому, що цей світогляд розглядає Всесвіт як *самопроявлення* і *самовідайдання* Божественного принципу, світ є не творінням, а *проявом і продовженням* Бога, Бог у цьому випадку є не Творцем, а *джерелом Буття*, сім'ям, з якого проросла рослина, тобто Всесвіт. Маніфестаціонізм принципово відмовляється розглядати народження світу як одноразовий і одночасовий акт творіння, світ у маніфестаціонізмі є розгортанням і саморозкриттям усіх властивостей та якостей, від початку прихованих у Божественному джерелі... І кожне явище світу, кожен об'єкт і форма, що існує у Всесвіті, одухотворені й заключають в собі у потенційному вигляді усі властивості та якості Першоджерела (як кожне сім'я-зерно заключає усю рослину), відповідно все існуюче у світі від травинки до людини і до зірок має можливість пройти еволюційний шлях [тут мається на увазі, звичайно, *духовна* еволюція чи еволюція свідомості] від найдрібнішого атому аж до цілковитої тотожності з Первинним Джерелом – Абсолютом».

На наш погляд, маніфестаціонізм є надзвичайно вдалою концепцією, яка розвиває ідею *тотальної Божественності*, висловлену у пункті III.6.б. і вчення про Рода як таке. Крім того, радимо звернутися до нотатки Велеслава стосовно різниці у духовному самопізнанні в рамках авраамічного креаціонізму та язичницького маніфестаціонізму²³.

* Тут ми виходимо з уявлення про 3 природи, що властиві усьому живому: тіло (плоть, що керується інстинктами й рефlekсами), душу (утриману в межах почуттів, розуму й волі) і Дух (розуміння якого може відрізнитися в залежності від філософської школи – див. пункт III.6.а). Витоки цього уявлення можна знайти в Упанішадах (див., наприклад, Атма-упанішаду), а саме воно в тій чи іншій мірі поділяється більшістю рідновірів.

н) Маркс, Шпенглер чи Тойнбі? Будучи релігією космічною, про що ми вже неодноразово згадували, Рідна Віра, тим не менш, надає велике значення історії, хай навіть міфологізованій. Для багатьох наших одновірців ключова подія минулого (прийняття християнства Володимиром) розташована все-таки в історичному часі, а не понадісторичній площині Міфу.

Крім того, ми все-таки є язичниками атомного віку, ми усвідомлюємо себе в рамках історичного процесу, навіть якщо дехто з нас прагне його обірвати (принаймні, в собі самому). Але як ми уявляємо цей *історичний процес*, його рушійну силу та закономірності? Яка історіософська концепція найбільше співзвучна з рідновірським світоглядом?

На наш погляд, дещо курйозним виглядає те, що багато теоретиків Рідної Віри, близькі до радянської академічної системи, «по старинці» оперують марксистськими термінами й баченням історії. Однак що є більш-менш зрозумілим відносно Велимира Сперанського з його ностальгією за СРСР (див., наприклад, роботу «Волхви проти глобалізму»¹⁹), викликає щонайменш подив відносно Д.Гаврілова (він аналізує міфологічну постать Трікстера, актуалізацію якої чомусь приурочує до зміни суспільно-економічних формацій³⁶).

В чому полягає марксистське бачення історії? Минаючи питання про його аргументованість і актуальність, а також те, що писав з приводу історії сам К.Маркс (бо його сподвижники, особливо в СРСР, іноді «розвивали» його погляди аж до невпізнаваності), спробуємо коротко і доступно розкрити його суть. З точки зору «класичного» марксизму, рушійними силами історичного процесу є виробничі сили (засоби виробництва й люди, які їх використовують) та виробничі відносини, - разом вони становлять економічний *базис*, все інше (культура, світогляд, релігія тощо) по відношенню до якого є лише *надбудовою*. Перші постійно розвиваються, другі (разом із надбудовою) є усталеними. Коли розвиток виробничих сил переростає певну межу, усталені («застарілі») відносини не витримують, і відбувається зміна суспільно-економічної формації: так первіснообщинний лад змінює рабовласництво, його – феодалізм, його – капіталізм, сучасний Марксу, а от далі повинна була відбутися «соціалістична революція» (заради якої весь сир-бор), яка знищила б класовий поділ суспільства, соціальну й економічну нерівність, а виробничі сили й відносини прийшли б до певної рівноваги в рамках комуністичної формації. Питання «а що ж далі?», втім, марксистів не дуже хвилювало або ж вони просто не наважувались заглядати «за край», тим більше, деякі з них, вочевидь, розуміли, що навіть соціалістичний рубіж в історії перейдено не було. Відтак марксизм виявляється типовою модерністською ідеологією, в основі якої покладено «прогрес», взятий в його економічному вимірі. М.Еліаде не дарма зараховував марксизм до *редукціоністських* ідеологій, які все розмаїття історичних факторів зводять до одного. До язичництва це не має жодного відношення, хіба що як погана звичка інтелектуально «рождённых в СССР».

Ще одна концепція історичного процесу була запропонована в середині ХХ ст. британським істориком А.Дж.Тойнбі – це *цивілізаційна теорія*, висловлена, головним чином, у праці «Дослідження історії» (A Study of History)¹¹⁵. На його думку, всесвітня історія являє з себе історію локальних цивілізацій, які виникали на певній території внаслідок низки факторів. Однак критерієм для виокремлення цих цивілізацій (всього їх за історію Тойнбі нараховував аж 21) він вважав, крім солідної території впливу, *релігію*, причому віддавав безумовну перевагу релігіям історичним, адже язичництво рідко прагне до

імперськості, міжнародного впливу і утримання цілої цивілізації (Рим тут є виключенням; Китай – суперечливим питанням через авторський характер конфуціанства й даосизму; Індія являє собою різномірний конгломерат культур і вірувань). Таким чином, чимало народів, які не створили цивілізації, прямо як у Гегеля, залишилися «за бортом історії» (вірніше, даної концепції). Тойнбі мало цікавився реальними практиками народних мас (які, на наш погляд, і зумовлюють їхню культурну належність), а задовільнявся передовсім ідентичностями і практиками еліти (державою, церквою). Він намагався побачити спадкоємність цих локальних цивілізацій, орієнтуючись на усталене серед інтелектуалів уявлення про лінію розвитку «західного світу». Саме тому для нього в сучасному світі ввижаються існуючими 5 цивілізацій: власне західна, православна, ісламська, індуїстська й далекосхідна. Навряд чи це осмислення історії також підійде нам – тим, хто висловлює претензії на вужчу локальність і самотність, не прагне до утворення «вселенської церкви», а іноді навіть підносить понад усе здоровий заряд «нового варварства».

Набагато більш цікавою для сучасного язичника, на наш погляд, є третя з існуючих на сьогодні концепцій історичного процесу – це *культурологічна теорія* О.Шпенглера, сформульована у відомій праці «Присмерк Європи» (*Der Untergang des Abendlandes*)¹³⁹, написану у вельми трагічні й переламні для Заходу роки – впродовж і трохи опісля Першої світової війни. Шпенглер пише, що *немає людства загалом – є окремі культури*, які народжуються, живуть і помирають, змінюючись іншими. Причому, смерті культури іноді передують фаза її стагнації та скам'яніння, яку Шпенглер і називає *цивілізацією*. Для нього всі культури є *рівноцінними*: немає «високих» та «низьких», «розвинутих» та «відсталих», хоча усі є різними і самотніми (тут, звісно, виявляється значний недолік, адже Шпенглер майже не враховує культурний обмін між «живими» культурами). Відтак у Шпенглера немає затхлого *універсалізму* і, що також надзвичайно важливо, історія у нього не має якогось певного спрямування – якості, котру вона набула через вплив авраамічної Традиції: культури народжуються і живуть без певної мети, «з піднесеною безцільністю, як квіти у полі». Мислитель ясно відчував наближення загибелі новоєвропейської цивілізації з усіма її ознаками, перерахованими у розділі I.1, але не знав і не міг знати, що здатне прийти їй на зміну. І саме тут ми, язичники атомного віку, можемо віднайти своє місце, свій час, свою місію, якщо бажаєте. Якщо Шпенглер жив за часів Присмерку, то ми є свідками і учасниками самісінької Півночі, бурхливого та урочистого *часоворотного* моменту – і ми не маємо права його прогавити!

Можливо, дехто згадає також про історіософію «генонівської школи», однак не бачимо сенсу вносити її до переліку згаданих у цьому пункті теорій: Р.Генон та його послідовники повертали історію до площини Міфу, за що можна бути їм вдячними чи, навпаки, сварити їх за неадекватність.

Отже, проблему поставлено і окреслено базові орієнтири. Однак, як і в інших розділах праці, ми відсилаємо вдумливого читача до першоджерел, благо вони зазначені.

о) Воскресіння етносу. У розділах I.1 та III.1 вже йшлося про те, що у XX ст. на нашій Рідній Землі, а у Західній Європі – ще раніше, відбувся *розрив* етнічної Традиції. Самобутні культурні форми та практики, що зберігалися, як правило, «нижчими» верствами народів, не витримали наступу культури індустріальної. Зникло те, що безперечно робило українців – *українцями*, поляків – *поляками*, росіян – *росіянами*, навіть якщо самі вони не мали такої повноцінної самоідентифікації.

Національна культура виступає сьогодні свого роду акумулятором того, що залишилось від етнічного, однак, на відміну від нього, вона мало уваги приділяє крайовому розмаїттю і тим більше не є чийось *способом життя*. В інформаційну епоху, під'юджувану глобалізаційними процесами, мати етнічність стає *некомфортно* або, виходячи з конформістських поглядів, демонструвати її назовні як щось екзотичне чи оригінальне на кшталт хобі чи маленьких «дивацтв», які нібито роблять міщанську особистість яскравішою. Академічні співці од магістральній лінії Модерну, що тягнеться ще від Просвітництва, - створення максимально емансипованої космополітичної особистості («вселюдини») – аж захлинаються від радості, проголошуючи «реквієм за етносом» (таку назву носить найвідоміший твір директору Інституту *етнології* та антропології РАН В.О.Тішкова¹¹⁴).

Справа в тому, що саме поняття етносу з'явилося, як і більшість сучасних наукових термінів, досить пізно – у ХХ ст. і використовувалось передовсім радянськими й французькими науковцями (і, відповідно, продовжує використовуватись на пострадянському просторі). Під етносом розуміли спільноту людей, об'єднану певним набором ознак, теоретизування з приводу яких проводилися не завжди сумлінно й вивірено – і це передовсім спричинило сьогоднішній шквал критики, що його зазнають *примордіалісти* (так називають прибічників цього наукового напрямку, адже вони вважають, що етнічні спільноти існували об'єктивно і від давніх-давен).

У другій половині ХХ ст. ряд «прогресивних» (у ліберально-модерністському сенсі) науковців розгортають пропаганду кардинально іншого підходу до осмислення соціальних і в тому числі етнокультурних реалій – так виникає *конструктивізм*. Власне, він зводиться до того, що всі соціальні інститути, спільноти, світогляди є наслідком цілеспрямованого конструювання, причому часто не надто віддаленого у часі (в якості основоположних праць цього напрямку можна назвати «Соціальне конструювання реальності» П.Бергера й Т.Лукмана¹² та «Уявлені спільноти» Б.Андерсона⁴). Таким чином і етноси виявляються «пізніми [науковими] конструктами», які ніколи не мали об'єктивного втілення.

На наш погляд, весь конфлікт полягає у наступному. Примордіалісти акцентують увагу на ситуації *до* етнокультурного «розриву»: вони зазвичай зосереджені на вивченні традиційної культури і самого феномену традиційності, який, крім того, дехто з них намагається побачити і у сучасності, розмірковуючи про «традиції та інновації». Конструктивісти ж розглядають здебільшого модернізоване, глобалізоване і «мультикультурне» суспільство, в якому (звичайно ж!) бачать хіба що надзвичайно рідкі відблиски етнічного. Дуже грамотну критику конструктивістського підходу (зокрема, його обумовленість особистим досвідом вчених) знаходимо у А.Валіцького¹⁸.

Маємо підстави стверджувати, що радість конструктивістів не буде довгою. Вже сьогодні *по цей бік* «розриву» намічається чітке бажання надолужити його, «перекрити», відновити культурно-світоглядну спадкоємність поколінь. Відродження язичництва – лише один з окремих випадків цієї тенденції, можливо, особливий, адже для нас етнос, себто народ з його культурною самобутністю, - не тільки моральна чи психологічна, але й релігійна цінність.

Тут ми входимо до напрямку відчайдушних мрійників і практиків, який у російській традиції отримав назву *почвенничества*, чому важко підібрати аналог в українській мові. Культуролог В.П.Крутоус⁷³ надзвичайно грамотно означає опозицію, що розгортається передовсім у нашій боротьбі: християнство / язичництво = культура планетарна, без

«грунту» / культура самобутня, вкорінена у певному «грунті». Якщо перша знаменує собою *горизонталь* – об'єднання людей без різниці на відмінності у культурі та способі життя, ігноруючи державні кордони (чи не таку позицію займають наймахровіші послідовники Просвітництва?), то друга припускає реалізацію зв'язків *по вертикалі*, символізуючи цю саму вкоріненість духовної культури у Рідній для неї Землі. Крутоус абсолютно справедливо критикує першу позицію, і ми хотіли б навести це міркування повністю: «Передовсім, це – некритичне прийняття тенденції до універсалізації, гомогенізації людства як вже цілком утвердженої реальності. Звідси якесь напівдитяче, і одночасно схоластичне, небажання рахуватися з реальністю будь-яких соціокультурних відмінностей всередині сучасного людства...».

Таким чином, *етнічний ренесанс*, найяскравішими провісниками якого є саме ми, сучасні язичники, має під собою *грунтовні* філософські засади. Два останні розділи цієї праці ми присвяtimo міркуванням, як ми могли б якомога успішніше здійснити *тайнство воскресіння етносу*, аналогів чому у світовій історії досі не було.

P.S. Серед рідновірів досить популярною є ще одна «теорія етносу», про яку, втім, можна серйозно говорити, лише взявши у лапки – це *пасіонарна теорія етногенезу* Л.Н.Гумільова, сформульовану у низці популярних робіт («Етногенез та біосфера Землі»⁴⁵, «Географія етносу в історичний період»⁴² тощо). Можливо, багато положень цієї теорії виглядають для нефахівця цілком обґрунтованими, тим більше у світлі прихильності до історіософії О.Шпенглера (у Гумільова етноси теж народжуються, живуть і помирають, щоправда, дуже схематизовано й ніби заздалегідь «запрограмовано»). Певну користь для Рідновір'я може мати те положення ПТЕ, за якою етнос визнається, крім всього іншого, *енергетичним полем* з певною частотою коливань⁴⁴, с. 179; схвальним є також утвердження необхідності гармонійного співіснування етносу й навколишнього середовища. Однак на перевірку для українських рідновірів ПТЕ навряд чи може бути привабливою: зокрема, вона і християн, і мусульман зараховує до етносів, ну а її євразійська етична й геополітична спрямованість навряд чи комусь із нас стане до вподоби після цьогорічної (2014 р.) війни на Сході. Втім, саме поняття *пасіонаріїв*, вилучене з контексту теорії, в усіх сенсах виглядає цікаво.

IV. Проблеми соціальної інтеграції

Не так давно ми проводили серед українських рідновірів опитування відносно їхніх ідеологічних позицій з низки питань. Серед них було й таке: «Що, на Вашу думку, найбільше заважає розвитку Рідної Віри в Україні?». Найпопулярнішою із заданих відповідей виявилась «байдужість суспільства» і «спротив церкви». Дійсно, можна угледіти цілий комплекс факторів, які зовсім не сприяють поширенню наших ідей і прагнень.

Наважимося на одне крамольне порівняння, за яке нас навряд чи схвалять. Проте при погляді на загальний стан сучасного язичництва на пострадянському (і ширше, за його межами) просторі у нас з'являється достатньо стійка асоціація з... *ранніми християнами*. Справа в тому, що вони також прийшли у розбещений, поволі деградуючий і, що цікаво, глобалізований світ Середземномор'я – «прийшли», звісно, не звідкільсь ззовні, а були породжені ним самим, однак рішуче протиставили себе йому. Щоправда, вони прийняли одну з його принципових підвалин і через це навряд чи те, що являло собою християнство вже через кілька століть, можна назвати їхньою *перемогою*. Однак про це – трохи далі, зараз лиш виголосимо саме порівняння і зазначимо, що наше становище, звісно, не є настільки *смертельним*.

По-перше, постає проблема, якої ми вже декілька разів торкалися на сторінках цієї праці: в інформаційному суспільстві паралельно збільшенню кількості інформації зростає також фрагментарність і уривчастість знань окремих осіб. Один лише факт існування сучасних язичників, пройшовши вервечкою «зіпсованого телефону» може потрапити до чиеїсь голови вкрай спотвореним (наприклад, у тому дусі, що ті язичники мають безпосередню тяглість від часів Давньої Русі, відтак і спосіб їхнього життя відповідний – вони живуть десь у глушині, не користуються технікою тощо; нам насправді доводилось чути такі думки від обивателів). Сюди ж віднесемо і те, що рідновіри як низовий рух мають вкрай малі потужності, щоб опановувати інформаційний простір України. Навряд чи є сенс нагадувати, скільки коштує ефірний час на центральних каналах, а жодне рідновірське об'єднання поки що (вірогідно, на щастя!) не набуло потужностей, які має політична партія чи бізнес-структура. Втім, в останні роки спостерігаємо певне покращення: увага центральних ЗМІ звертається до рідновірів все частіше. 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 про демонтаж другого з них (21.07.2013). Крім того, жива присутність рідновірів відчувалася і на Майдані взимку 2013-2014 рр., а чого вартий імідж добровольчого батальйону «Азов» в якості язичницького? Все це говорить нам про одне: рідновірів дуже протроху, але починають сприймати в Україні як актуальну суспільну силу. У додатку 3 пропонуємо читачу ознайомитися з переліком книжок проязичницького спрямування, що були наявні в одеських книгарнях протягом тієї ж зими.

Звичайно, особливі можливості надає рідновірському руху Інтернет, зокрема тотальне поширення соціальних мереж. У найбільшій українській язичницькій спільноті мережі «Вконтакте.ру» – «Автентичній Україні |До Витоків Духовності|»

(<http://vk.com/authentica>) – на момент вересня 2014 року нараховується 11,5 тисяч учасників, а в спільноті «Русская Традиция | Родная Вера» (http://vk.com/icrt_ru) – 17,7 тисяч учасників, причому в обох випадках спостерігається стійка тенденція до зростання. Цікавим досвідом стала Інтернет-конференція «Рідна Віра в Україні», яка відбувалася онлайн у лютому 2012 року (http://vk.com/ridnavira_in_ukraine). Інтернет – це дійсно той простір, де нам просто необхідно завойовувати позиції, тільки там з усього інформаційного простору ми маємо змогу «бути в тренді».

По-друге, конфлікт із християнською церквою загалом дійсно має місце. Починаючи з середини 2000-х років, коли поширення Рідна Віра різко набрало обертів, причому за рахунок найбільш перспективної та пасіонарної молоді (та Інтернету, до речі, зокрема), зіткнення стало неминучим. На жаль, не проходить і року без руйнації капищ та інших священних для язичників місць. У Києві не раз доходило до відкритих сутичок із застосуванням зброї (чорними віхами в історії нашого руху стала стрілянина біля київського Історичного музею 19 серпня 2007 р., криваве повалення кумира Перуна у Саджівцях на початку серпня 2009 р. і в Києві 1 листопада 2012 р.). Як би ми не розглядали цю агресію «з того боку» – в якості агонії чи все ще могутнього оскалу – практично неможливо віднайти правові способи самозахисту, доки державні мужі розглядатимуть християнство в якості єдиноправильної «ідеології духовності» (а вони не відмовляться від цього, доки існуватимуть самі у сучасній своїй формі). Однак ми проти і бездумного екстремізму з боку нашого. На наш погляд, необхідно зосередитись на тому, щоб Рідновір'я стало якомога більш конкурентоспроможним у плані богословства, філософії, обрядової практики і, звичайно ж, етики, на якій нібито намагається робити наголос сучасна церква. Не забуваймо, що у нас дійсно глибші історичні підвалини, ніж у неї, однак їх недостатньо, щоб «опускати» кураєвих і філаретів, потрібна щоденна праця над собою та своїм світоглядом – і відсутність страху перед відкритими дискусіями на релігійно-філософські теми.

По-третє, Рідновір'я має вкрай невизначене й хитке становище для наукового підходу. Пострадянські науковці зацікавились феноменом сучасного язичництва у другій половині 1990-х років і відтоді тягнеться лінія тривалих і важких дискусій з приводу того, хто ми є і навіщо ми є. Цікаво, що українські науковці, будучи здебільшого позитивно налаштованими до етнонаціонального відродження (що є взагалі типовим для науковців постколоніальної держави), побачили у Рідній Вірі здебільшого позитив, хоча й дещо незрозумілий (див. праці А.М.Колодного⁶⁸, Д.Базики⁷, О.О.Тупик¹¹⁸ тощо). У той же час російські науковці, перебуваючи в рамках мультикультуралістського дискурсу, поставилися до «неоязичництва» з точністю до навпаки: майже класичним серед них стало уявлення про «квазірелігію націоналізму та ксенофобії» (визначення В.Прибиловського), штучний конструкт національно-орієнтованої інтелігенції, яка не має ніякого живого досвіду традиційної культури (точка зору В.О.Шнірельмана, який відзначився нещодавнім виданням за підтримки Біблійсько-богословського інституту товстенської монографії «Русское родноверие: Неоязычество и национализм в современной России»¹³⁸). Щоправда, серед академічних науковців з'являються також цілком тверезі й адекватні оцінки Рідної Віри: до таких, на наш погляд, належать український філософ О.Б.Гуцуляк та російські релігієзнавці О.В.Гайдуков, Р.В.Шиженський. У своїх працях вони намагаються переконати наукову спільноту, що оті самі «диваки», себто ми, - не окультисти, не уфологи, а, скоріш за все, і не «ню-ейджери» (особливо з цього приводу див. дисертацію Гайдукова³⁷).

Нарешті, державні структури не надто сприяють Рідній Вірі у справі її *інституціоналізації* (себто перетворення її на визнані державою структури) та офіційної реєстрації громад. Це має під собою і цілком загальні причини – наскрізна прогнилість бюрократичної системи, необхідність «відкату» за всіма законами корупції, і, можливо, свідоме небажання деяких службовців помічати актуальні низові тенденції. Власне, проблема юридичної реєстрації рідновірських громад є однією з головних проблем нашої соціальної інтеграції сьогодні. Однак кожному варто задуматись: що ця реєстрація принесе конкретно його громаді? Адже є можливість, що, крім паперової тяганини, вона не принесе жодних плодів: релігійній громаді держава зовсім не зобов'язана виділяти приміщення, а публічні претензії (під час міжконфесійних суперечок, скажімо) можуть і не підкріплюватися юридичним статусом. Можливо, варто зосередитись на внутрішній роботі з общинниками й розповсюдженні рідновірських ідей назовні – зрештою, на тому, про що вже йшлося у розділі II.

Ще одним питанням, яке, на наш погляд, варто порушити в цьому розділі – навколорідновірський *бізнес*. Відродження язичництва у капіталістичну епоху не могло не залучити елементи найпоширенішої економічної діяльності до свого поступу. Нашим спільним *товаром*, на який є попит, є інформація – затребувані відомості про образ життя Предків, їхні вірування й світовідчуття. Цілком зрозуміло, що найпопулярнішою статтею рідновірського експорту є книги та інші тексти, на другому місці – обереги, чури (ідоли), вироби ремісників та інші артефакти. Усе це дійсно користується попитом і було б помилкою знехтувати цією можливістю поширити наші ідеї. Однак канали цього поширення іноді виявляють потяг до загальних споживацьких рис, зокрема до форм *релігійного фастфуду*. Спрощення, профанізація світогляду й практик якщо і допустимі, то виключно в якості перетворення на живу народну культуру (про це детальніше – у наступному, заключному, розділі). Бізнес-формат не здатен забезпечити це саме перетворення, а тому спожита таким чином інформація дуже часто перетравлюється разом з усіма іншими модними релігійно-культурними віяннями (адаптованим буддизмом, виродженою йогою, недолугими магічними ремінісценціями). Ще менш припустимим видається ситуація, коли здається, ніби рідновірські теоретики й проповідники роблять свою справу *за гроші й заради грошей* – коли надзвичайно дорогі «тренінги» й «семінари» стають очевидним засобом прибутку, там Рідновір'я наближається до свого улюбленого супротивника, себто церкви. Отже, осмислюючи значення бізнесу для Рідної Віри, бачимо два виміри: або це спосіб розповсюдження й наступу на сучасний світ і капіталізм в тому числі, або це спосіб підзаробити й самореалізуватися. Етичний характер кожного з варіантів очевидний.

V. Трохи футурології

Продовжуючи крамольне порівняння з ранніми християнами, мусимо сказати, що вони також почували себе живими представниками нової епохи чи то пак нового світу, очищеного й світанкового. Складно уявити, чи був у них вибір, однак практично від своїх витоків вони взяли курс на *глобалізм* та *універсалізм* (і навіть довели їх до логічного завершення, що найкраще відображено у відомій фразі Павла «нема ні елліна, ні юдея») – і саме це, на наш погляд, заперечило будь-яку подальшу можливість порвати з попереднім світом. Навпаки, чи то християнство захопило середземноморський світ, чи то він всмоктав його, і все та сама лінія умовного «Заходу» поповзла далі крізь віки, в усі боки розплескуючи претензії на всезагальність (цивілізаційний «стандарт») і вселюдськість (що знаходить вираження передовсім у космополітизмі).

У нас теж є глобалістична перспектива: для цього достатньо злитися із загальним річищем New Age, пропонуючи свою власну «родзинку» і переймаючи універсальні постулати профанності. Більш того, серед рідновірів вже знайшлися нашіптувачі й красномовці, які закликають саме до такого вибору. Мабуть, буде некоректно сказати, що цей вибір був би помилкою. Ні ми, ні хто-небудь інший не знає і знати не може, що для Рідної Віри буде об'єктивно правильним чи хибним, адже різняться самі уявлення про неї. Однак, зізнаємось, буде вельми шкода, якщо всезагальність остаточно задушить волю до самотності та окремішності, відтак Рідна Віра у *нашому розумінні* не виконає своєї історичної ролі.

На щастя, антиглобалізм залишається стержневим компонентом більшості різновидів відродженого язичництва слов'ян, а тому є сенс обмовитися про майбутнє Рідної Віри, *яким би ми його хотіли бачити*.

Почнемо з констатації, що Рідновір'я залишається передовсім *релігією-ідеологією*: гнучко охоплюючи світоглядні та етичні, а іноді й соціально-економічні засади, воно достатньо легко лягає до фундаменту особистості і виступає сукупністю її життєвих позицій, а також стилем, який вона намагається наслідувати. Це абсолютно нормальний стан: так до руху долучаються люди, щирим покликом серця для яких є відродження Віри Предків; рух *кристалізується*, ба більше – кристалізується сама Рідна Віра, набуваючи адекватного сучасності вираження, не *модернізованого*, але здатного прорвати вигнилий Постмодерн.

Але якщо ми хочемо, щоб Рідна Віра знову стала домінуючою і народною (стала справжнім *язичництвом*), вона має перестати бути ідеологією. Вона знову повинна стати складовою частиною *живої культури*, в якій була б відновлена спадкоємність поколінь, надолужено «розрив» із Традицією, що утворився внаслідок модернізації (в сенсі адаптації до основ Модерну) суспільства, в якій було б наново віднайдене *етнічне*. Безумовно, це мислиме передовсім в умовах тотального цивілізаційного зсуву, традиціоналістської чи то навіть етнореволюції, якої ми торкалися на сторінках цієї праці. Повільне проникнення Рідновір'я у широкі верстви суспільства теж можливе і навіть вірогідніше, однак вимагатиме завеликої кількості часу, а чи є він у нас? Що ж, якщо хрещення Русі тривало не одне століття, годі й очікувати, що *розхрещення* триватиме менше. Перетворюючись на живу, повсякденну та святкову, культуру, уявити вповні яку ми сьогодні не здатні, Рідна Віра однозначно щось втратить, але набуде набагато більшого – власне, свою повноту, *язичницькість*, якщо можна застосувати такий вираз. Шлях такого

перетворення видається нам найбільш природнім, оскільки жоден слов'янський народ (а вони залишаються достатньо чисельними попри всі несприятливі процеси) ніколи не підтримає цілком і повністю певну ідеологію, однак кожен його представник, хто досі не зазнав цілковитої деетнізації, підсвідомо чи несвідомо все ще є носієм етнічної Традиції.

Що буде в такому разі з «конфесіями», рідновірськими течіями та об'єднаннями? У розділі II ми окреслили варіант конфедеративного об'єднання громад, який не мав би можливості висловлювати претензії на якусь виключність чи «єдиноправильність», однак гуртував би однодумців для спільної дії. Коли вже під час написання цієї книги нам вдалося ознайомитися зі статтею подружжя Зуєнків «Проблеми слов'янського рідновірства в Україні та шляхи їх духовного вирішення», ми були надзвичайно потішені подібним ходом думок у заключній її частині, де висловлюються пропозиції з приводу структурної реорганізації руху. Варто погодитися із думкою, що існуючі на сьогодні в Україні рідновірські об'єднання (ОРУ, РВ СРВ, РПК, «Великий Вогонь» тощо) цілком могли б відігравати роль *філософських шкіл*, які ґрунтувалися б на спільній платформі – Звичаї, але пропонували б різні рівноцінні *методи й підходи* до осмислення й взаємодії з Божественним, не намагаючись принизити значимість інших. Зрештою, саме в такому вигляді сьогодні існує індуїзм – та жива індоарійська Традиція, на яку ми так часто намагаємось рівнятися.

У цій книзі було висловлено чимало пафосних припущень і думок. У когось неодмінно складеться враження утопічності й химерності представленої картини. Однак нагадаємо, що історичні закономірності складаються з переплетіння воль сотень, тисяч та мільйонів окремих людей. Тільки від нас самих, від нашої активності, рішучості й цілеспрямованості залежить, чи буде усе написане вище пустою балаканиною.

Нам видається доречним навести тут фразу німецького мислителя й письменника Ернста Юнгера, написану восени 1932 р., у передчутті ще одного, втім, невдалого й дискредитованого цивілізаційного зсуву: «Чим більша стомленість одиничних людей та мас, тим вище відповідальність, що дана лише небагатьом. Виходу немає, немає шляху ні вперед, ні назад; залишається збільшувати потугу й швидкість процесів, якими ми охоплені. І як відродно передчувати, що за динамічними надлишками епохи приховується певний нерухомий центр»¹⁵¹.

Отже, до дії!

Слава Рідним Богам!

Література

1. Alpha online. Древнегреческо-русский словарь // <http://gurin.tomsknet.ru/alphaonline.html>
2. V.L.S.L.V. Деломеланикон: Алхимия Хаоса. – Древний Город, 2011. – 224 с.
3. V.L.S.L.V. Книга Великой Нави. – Древний Город, 2011. – 217 с.
4. Андерсон Б. Уявлені спільноти // <http://litopys.org.ua/anders/and.htm>
5. Антонич Б.-І. Привітання життя // <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/antonych/antonych-pryv.htm>
6. Афанасьев А.Н. Боги – суть предки наши. – М.: Рипол-классик, 2009. – 320 с.
7. Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних пошуках українців // http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/47135/
8. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре восточных славян. – СПб.: Наука, 1993. – 242 с.
9. Баранова О.Г. Ильин день // <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4273.htm>
10. Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – 351 с.
11. Бенуа А. Как можно быть язычником. – М.: Русская правда, 2004. – 240 с.
12. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – 323 с.
13. Биbihин В.В. Новый ренессанс. – М., 1998. – 496 с.
14. Битцевский договор // <http://viaticchi.narod.ru/files/bdogovor.htm>
15. Битцевское обращение // http://slavya.ru/docs/bitc_obr.htm
16. Боги // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-и томах / Под общей ред. Н.И.Толстого. – Т. 1. – М.: Международные отношения, 1995. – С. 204-215.
17. Богумил влх. Кровавые жертвоприношения у славян: Разоблачение мифа. – М.: Велигор, 2011. – 882 с.
18. Валіцький А. Чи можливий ліберальний націоналізм? // Націоналізм. Антологія / Упор. О.Проценко, В.Лісовий. – К., 2010. – С. 541-542.
19. Велемир влх. Волхвы против глобализма // Велемир. Велеслав. Власов. Путь волхва. – Донецк: Каштан, 2008. – С. 625-907.
20. Велемир влх. Дар шаманизма – дар волхования. – М.: Велигор, 2012. – 368 с.
21. Велемир влх. Книга природной веры. – М.: Велигор, 2009. – 592 с.
22. Велеслав влх. Волховские книги. – М.-Обнинск-Рязань, 2009. – 108 с.
23. Велеслав влх. Духовное Самопознание в Манифестационизме и Креационизме // <http://veleslav13.livejournal.com/125460.html>
24. Велеслав влх. Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов. - М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2008. – 384 с.
25. Велеслав влх. Против религиозного формализма // <http://veleslav13.livejournal.com/67974.html>
26. Велеслав влх. Славление Вещего Бога – Света Светов // <http://veleslav13.livejournal.com/65581.html>
27. Велеслав влх. Славянский заговорник. - М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2007. – 736 с.

28. Велесова книга. Святе Письмо українців // <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/134-velesova-kniga.html>
29. Видання Родового Вогнища // <http://alatyr.org.ua/rus/books/562-knigi.html>
30. Винниченко В. Відродження нації. Том 3. – Київ-Відень, 1920 (перепечатка 1990). – 542 с.
31. Власов Б. Русский календарный стиль // Вокруг света. – 1986. - № 8. – С. 38-42.
32. Войновський П. Моє найвище щастя: Спомини. – К., 1999. – 304 с.
33. Волошин А. Мирча Элиаде как «лёгкий» традиционалист // Традиция и традиционализм. Альманах (2012-2013). – Донецк: Донбасс, 2013. – С. 24-25.
34. Волховник: Правослов Рідної Віри / упор. Г.Лозко. – Тернопіль: Мандрівець, 2012. – 464 с.
35. Ворон Луганский. Род. Доктрина манифестационизма в Славянской Традиции // http://mokosha.at.ua/publ/suchasne_jazichnictvo/rod_doktrina_manifestacionizma_v_sla_vjanskoj_tradicii/11-1-0-29
36. Гаврилов Д.А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. – М.: Социально-политическая мысль, 2006. – 239 с.
37. Гайдуков А.В. Идеология и практика славянского неоязычества: Автореферат дис. канд. философ. наук: 09.00.06 / РГПУ им.А.И.Герцена. – СПб., 2000. – 19 с.
38. Гакслі О. Прекрасний новий світ // Всесвіт. – Ч. 5-6, 7. – 1994.
39. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – М.: Азбука, 2010. – 320 с.
40. Ги Дебор. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 224 с.
41. Гобсбаум Е. Вік екстремізму. – К.: Альтернативи, 2001. – 544 с.
42. Гумилёв Л.Н. География этноса в исторический период. — Л.: Наука, 1990. – 253 с.
43. Гумилёв Л.Н. Конец и вновь начало. – М.: АСТ, 2007. – 432 с.
44. Гумилёв Л.Н. Струна истории. Лекции по этнологии. – М.: Айрис-Пресс, 2011. – 608 с.
45. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – СПб.: Кристалл, 2001. – 642 с.
46. Гуцуляк О.Б. Неоязичництво другої половини ХХ сторіччя як парадигма свідомості суб'єкта цивілізаційно-культурного процесу // Людина і політика. – К., 2000. – №. 3.
47. Дугин А.Г. Этносоциология. Учебно-методический комплекс. – М.: МГУ, 2010. – 80 с.
48. Дюмезиль Ж. Боги германцев. Цит. за кн.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. – Том 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 187.
49. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
50. Еліаде М. Чому я вірю в перемогу легіонерського руху? // <http://ntz.org.ua/?p=410>
51. Емельянов В. Десионизация. – Харьков: Свитовид, 2005. – 320 с.
52. Задорнов М. Язычник эры Водолея. – М.: АСТ, 2007. – 288 с.
53. Заява Качуріної А.В. // http://www.rodovid.name/zayava_kachurina_ua.html
54. Звернення до рідновірів України Славомира Савченка // http://vgoru.net/4th_congress_of_the_vgoru/504-zvernennya-do-ridnoviriv.html
55. Зибачинський-Орлан О. Воля до свободи (фрагмент) // Ї. – 1990. - № 4. – С. 3-7.
56. Зибачинський-Орлан О. Меч духа. – Вінніпег: Тризуб, 1980. – 111 с.

57. Зуєнко Мирослава і Мирослав. Проблеми слов'янського рідновіrstва в Україні та шляхи їх духовного вирішення // <http://www.vinec.org.ua/doslidgennya/118-ridnovirstvo>
58. Иванов В.В., Топоров В.Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. – М., 1982. – С. 175-187.
59. Из «Вед Родолубия»: Веда Огнебога /Извод влх. Велеслава/ На возжигание обрядового Огня // <http://rodolubie.info/vedy/index.html>
60. Истархов В. Удар русских богов. – М.: Правда, 2007. – 315 с.
61. Исторические мифы «неоязычников-родноверов» // <http://newskif.su/2014/исторические-мифы-неоязычников-родн/>
62. История гонений на евреев // <http://gazeta.mirt.ru/?2-36-413--1>
63. Історія Родового Слов'янського Віча // <http://www.oru.org.ua/index.php/2012-09-05-09-52-14/34-hto-mi-k/394-123231.html>
64. Капри Ф. Дао физики. – М.: Орис, 1994. – 302 с.
65. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
66. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004. – 480 с.
67. Коло Рідновіrstв України // http://vgoru.net/kolo_ridnoviriv/
68. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. – Львів.: Сполом, 2005. – 336 с.
69. Коломенское Обращение // <http://www.paganism.ru/kolom-o.htm>
70. Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – 256 с.
71. Критика «Концепции Велеслава» // <http://triglav.ru/forum/index.php?showtopic=213>
72. Кропоткин П.А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – М., 1990. – 640 с.
73. Крутоус В.П. Эстетика и время. – СПб.: Алетейя, 2012. – 672 с.
74. Курицын В. Время множит приставки. К понятию постпостмодернизма // Октябрь – 1997, № 7.
75. Лада // <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/ridni-bogi/107-lada.html>
76. Лазарева Е. Церковь Священной Белой Расы на пути к богочеловечеству // http://old.russ.ru/politics/marginal/20000316_lazar.html
77. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992. – 376 с.; Средневековый мир воображаемого. – М.: Прогресс, 2001. – 440 с.; Рождение Европы. – М.: Александрия, 2007. – 400 с.
78. Липа Ю. Призначення України // http://chtyvo.org.ua/authors/Lypa/Pryznachennia_Ukrainy/
79. Летописец еллинский и римский / гл. ред. О.В.Творогов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. – Т. 1. – 530 с.
80. Літопис Родового Вогнища // http://alatyr.org.ua/rus/rod_ogn_ru/308-letopis.html
81. Лозко Г.С. Арійський політеїзм і семітський монотеїзм як протилежні світоглядні системи // <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/5-ariyskiy-politeyizm.html>
82. Лозко Г.С. Велесова Книга – Волховник. – Вінниця: Континент-Прим, 2007. – 520 с.
83. Лозко Г.С. Метафізика жертвності в Рідній Вірі // <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/kulti-v-ridniy-viri/221-metafizika.html>

84. Лозко Г.С. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс. – Х.: Див, 2006. – 468 с.
85. Лозко Г.С. Розвиток Рідної Віри в Україні в XX-XXI століттях // <http://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/133-pozvitok-ridnoyi-viri.html>
86. Лозко Г.С. Теологія Триглава за українськими джерелами // <http://oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/statti/276-teologiya-tryhlava-za-ukrayinskymy-dzherelamy.html>
87. Лозко Г.С. Українське народознавство. – К.: Артк, 2006. – 472 с.
88. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
89. Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. – М.: Росспэн, 2004. – 584 с.
90. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. – М.: АСТ, 2003. – 526 с.
91. Медоваров М. Неоязычество и религиозные устремления Юлиуса Эвола в сравнительно-историческом аспекте // <http://konservatizm.org/konservatizm/konservatizm/180112171705.xhtml>
92. Миколаїв Б. Відичне православ'я – наш шлях до Бога. – К., 2006. – 243 с.
93. Миколаїв Б. Віче українських рідновірів // <http://bohumyr.livejournal.com/884.html>
94. Миколаїв Б. Требник Рідної Православної Віри. – Кам'янець-Подільський: ПП Буйницький О.А. – 496 с.
95. Миролубов Ю.П. Сакральное Руси. Том 1. – М.: Золотой век, 1996. – 582 с.
96. Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К.: Простір, Смолоскип, 2010. – 685 с.
97. Невелева С.Л. Истоки индуизма // Индия 1984. Ежегодник. – М.: Наука, 1986. – С. 189-215.
98. Нечкасов Е. Проблемы языческого традиционализма // http://vk.com/page-53947527_44575129 // Також див. у альманасі Традиция и традиционализм / Сост. Р.Халиков. – Донецк: Донбасс, 2013. – С. 294-309.
99. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: Азбука-классика, 2009. – 336 с.
100. Новітні міфи та фальшивки про походження українців / Ред. Ю.Олійник. – К.: Темпора, 2008. – 136 с.
101. О летоисчислении от основания Словенска Великого // <http://rugevit.ru/vera/stat/leto.htm>
102. Офіційна відповідь голови ОРУ // <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>
103. 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. – С. 112-128.
104. Перебранка Локи // <http://www.fbit.ru/free/myth/texty/sedda/ploki.htm>
105. Покон Рода Всевишнього // http://alatyr.org.ua/ua/svashen_pisanie_ua/583-pokon-roda-vsevishnogo.html
106. Пушкин А.С. Песнь о Вещем Олеге // http://rvb.ru/pushkin/01text/01versus/0217_22/1822/0127.htm
107. Русич М. Дещо із життєпису Володимира // Альманах Світання. – 1974. – № 3. Цит. за кн.: Лозко Г.С. Пробуджена Енея.
108. Савчук Б. Українська етнологія. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. – 559 с.
109. Сент-Екзюпері А. Маленький принц. – К.: Молодь, 1976. – 97 с.

110. Серяков М. Рождение Вселенной. Голубиная книга. – М.: Яуза, Эксмо, 2005. – 576 с.
111. Силенко Л. Мага віра. – Гамільтон, 1979. – 1393 с.
112. Статут Всеукраїнського об'єднання «Собор Українських Звичаєвих Громад» // <http://www.vinec.org.ua/statti/41-pravnyk/202-statut-vseukrajinskogo-objednannja>
113. Тёрох И.И. Сварог: Поэма. – Нью-Йорк, 1946. – 314 с.
114. Тишков В.А. Реквием по этносу. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
115. Тойнби А.Дж. Постигание истории. Сборник. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.
116. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2010. – 784 с.
117. Тулаев П. Очерк по итогам Веча в Санкт-Петербурге // <http://ateney.ru/old/rodoved/r038.htm>
118. 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. – 20 с.
119. Тупиков Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имён. – М., 2012. – 863 с.
120. Уманський О. Український космос у люстрі трипільського орнаменту // Індоевропа – Такі справи. – Кн. 1-2. – 1996-1997.
121. Усхваление Макоши // <http://kuznetsov-v.livejournal.com/52545.html>
122. Фаликов Б. Неоязычество // Новый Мир. – М., 1999. - № 8. – С. 148-168.
123. Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / Отв. ред. А.Е.Петров, В.А.Шнирельман. – М.: ИА РАН, 2011. – 382 с.
124. Фон Биберштайн Й.Р. Миф о заговоре. Философы, масоны, евреи, либералы и социалисты в роли заговорщиков. – СПб.: Изд-во им. Н.И.Новикова, 2010. – 400 с.
125. Фон Лист Г. Тайна рун. – М.: Гелиос, 2001. – 144 с.
126. Фон Паль Л. Все тайны Третьего Рейха. – М.: АСТ, 2010. – 512 с.
127. Форум українських рідновірів відбувся! // <http://donklass.com/arhiv/histdisk/kurgan/www.kurgan.kiev.ua/babich1.htm>
128. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. – М.: Политиздат, 1986. – 706 с.
129. Хейердал Т. Путешествие на «Кон-Тики». – М.: Детгиз, 1957. – 368 с.
130. Чашін Я. Право Слав'є в Іудаїзмі // http://kruk.ucoz.ua/publ/pravo_slavie_v_iudajizmi/1-1-0-10
131. Чубинский П.П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. – СПб., 1872. – Т. 3. – 488 с.
132. Шаян В. Віра Предків наших // <http://svit.in.ua/kny/booksha00.htm>
133. Шаян В. Проблема Української Віри // <http://svit.in.ua/kny/booksha5.htm>
134. Шаян В. Про Перуна знання таємне // <http://svit.in.ua/kny/shajan/perun.rar>
135. Шаян В. Тризуб // <http://svit.in.ua/kny/shajan/tryzub.rar>
136. Шиженский Р. Неоязыческий миф о Владимире I // <http://www.mesoeurasia.org/archives/8611>
137. Широпаев А. Неоязычество и «родноверие» // <http://shiropaev.livejournal.com/8643.html>
138. Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. – М.: Издательство ББИ, 2012. – xiv+302 с.
139. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1998. – Т. 1. – 671 с., Т. 2. – 609 с.
140. Шухевич В. Гуцульщина. Частина четверта. – Верховина, 1999. – 303 с.

141. Эвола-Шуон-Генон. Касты и расы. – Тамбов: Ex Nord Lux, 2010. – 168 с.
142. Эвола Ю. Лук и булава. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 384 с.
143. Эвола Ю. Против неоязычников // <http://politosophia.org/page/protiv-neoyazychnikov.html>
144. Эвола Ю. Языческий империализм. – М.: Русское слово, 1992. – 116 с.
145. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 1: От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Академический проект, 2008. – 622 с.
146. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 2: От каменного Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М.: Академический проект, 2008. – 676 с.
147. Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. – К.: София, 2000. – 400 с.
148. Элиаде М. Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
149. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 376 с.
150. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – К.: София, 1998. – 384 с.
151. Юнгер Э. Рабочий: Господство и гештальт. – СПб.: Наука, 2000. – 536 с.
152. Яблонская А. Язычники // <http://www.theatre-library.ru/authors/ya/yablonskaya>
153. Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – 376 с.

Додаток № 1

Клопотання Л.Лук'яненка до В.Ющенка стосовно «відновлення Святилища
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 рідновтрів США
пані Ліди Рубан,
Президента Екологічного руху
Нідерландів пана
Альберта Врлінга та
українських громад за спис-
ком на двох сторінках

про реконструкцію культурного Центру-
Фестивалю з Святилищем на території
Національного музею історії України.

З огляду на передові розвідки
історичного мислення українців вважаю
надзвичайно 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 Фестивалю
з Святилищем.

21.10.2009р.

Л.Лук'яненко

Додаток № 2

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 № 3

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`ягня» (вул. Катериненська, 77)	«Пробуждена Енея», «Антологія християнства», «Рідні імена» Г.Лозко, «Іменослов» Савіцьких		«Пшениця без куколю» І.Каганця	«Велесова книга» С.Піддубного
«Книги» (вул. Корольова, 112)			«Славяно-Арийские веды», В.Мерге, 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.Мерге	
«Книгомания» (Дніпропетровська дор., 92а)				С.Плачинда, 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.Кобилуша
«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.Капіци
«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, Васільєва	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.Капіци
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