

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

КАЧАН КАТЕРИНА ЄВГЕНІВНА

УДК 29:7.01

НЕОЯЗИЧНИЦТВО ЯК КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

спеціальність 09.00.11 - релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
Лубський Володимир Іонович
доктор філософських наук,
професор

КИЇВ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. МЕТОДОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ НЕОЯЗИЧНИЦТВА	
1.1. Аналітичний огляд дослідницької літератури з проблем неоязичництва.....	10
1.2. Терміносистема феномену неоязичництва.....	24
Висновки до 1-го розділу.....	46
РОЗДІЛ 2. ГЕНЕЗА ФЕНОМЕНУ НЕОЯЗИЧНИЦТВА В КУЛЬТУРІ	
2.1. Світоглядні передумови формування неоязичництва.....	51
2.2. Етапи розвитку і поширення неоязичництва в культурі ХХ-ХХІ ст.....	75
Висновки до 2-го розділу.....	101
РОЗДІЛ 3. НЕОЯЗИЧНИЦЬКІ ІНТЕНЦІЇ В КУЛЬТУРІ	
3.1. Вплив неоязичництва на формування сучасної мистецької творчості.....	105
3.2. Язичницька тематика в балеті як прояв феномену неоязичництва в культурі.....	126
Висновки до 3-го розділу.....	144
ВИСНОВКИ.....	147
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ.....	152

ВСТУП

Актуальність дослідження. Глобалізаційні процеси, що виникли у другій половині ХХ ст., сприяли формуванню альтернативи ustalеним цінностям, внаслідок чого культура західного світу зазнала і зазнає значних змін. Суттєві трансформації спостерігаються у релігійній сфері, де виникають новітні релігійні феномени, що ставлять собі за мету відродження слов'янських, кельтських, римських та інших дохристиянських традицій.

Процес секуляризації культури сприяв актуалізації язичницьких концептів при формуванні світоглядних позицій сучасної людини. Система язичницького світорозуміння проникла у різні сфери життя, наприклад у філософію, літературу, музику, живопис, хореографію. Завдяки спільним зусиллям археологів, філологів, письменників, митців відбувається реконструкція язичницького культу, обрядів жертвопринесення та ініціації, процесу поклоніння богам та силам і стихіям природи в творах мистецтва.

Рудименти язичництва, які завжди були наявні в культурі, сьогодні набирають особливої виразності, що свідчить про формування нового соціально-культурного та релігійно-філософського феномена – неоязичництва. Неоязичництво існує в розмаїтті конкретних форм, одні з яких близькі до сфери неорелігій або прямо включені в неї, тоді як інші зберігають з нею лише номінальний зв'язок, переважно – генетичний і методологічний. Все сказане вище підтверджує не тільки правомірність, але й нагальну необхідність розгляду неоязичництва в широкому культурфілософському контексті.

Як релігійне явище неоязичництво ґрунтовно досліджено, але в якості культурного феномену, який детермінує нові теми, сюжети мистецтва, залишається маловивченим. Релігія й мистецтво упродовж історичного розвитку були завжди взаємопов'язані. На початковому етапі розвитку суспільства мистецтво поставало органічною складовою міфологічного світогляду і було пов'язане з магічною дією. З часом, коли мистецтво виокремилось у самостійну сферу культури, воно перебувало в залежності від релігії, як наслідок значна частина історії мистецтва – це історія релігійного мистецтва. Поширеним є осмислення сучасного мистецтва в контексті цілком

секуляризованої культури, що не зовсім відповідає дійсності. Сучасна культура секуляризована у тому розумінні, що сьогодні традиційні релігійні інститути фактично не впливають на неї. Але вона як і релігія намагається відповісти на фундаментальні світоглядні питання. Тому вивчення взаємовідносин між мистецтвом і релігією на сучасному етапі розвитку культури представляє винятковий інтерес.

Особливу увагу привертає до себе балет, адже хореографічні постановки виступають одними з провідних репрезентантів соціокультурних змін, впливають на глядача і, таким чином, формують нові смаки і запити суспільства. Сьогодні образність класичного танцю відтворює символи багатьох існуючих релігійних культів, зокрема, небесних, солярних, лунарних. При створенні балетних спектаклів, в яких наявна язичницька міфологія, автори утверджують культурні зрушення від раціональності до міфологічності, реабілітують язичницький світогляд у новоєвропейському культурному контексті. Таким чином, язичницькі уявлення, які репрезентуються представниками інтелектуальної сфери, санкціонують неоязичництво в сучасній культурі.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано на кафедрі релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка в межах комплексної наукової програми “Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації”, науково-дослідної теми філософського факультету № 11БФ041- 01 “Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства”.

Мета та завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є релігієзнавчий аналіз неоязичницьких тенденцій в культурі та розкриття їх прояву в балеті.

Досягнення поставленої мети передбачає вирішення ряду взаємопов'язаних **основних дослідницьких завдань:**

- здійснити аналіз наукового доробку зарубіжних та українських дослідників з означеної проблематики, з уточненням змісту основних термінів;

- визначити світоглядні джерела формування неоязичництва;
- проаналізувати етапи розвитку та поширення неоязичництва в культурі XX - поч. XXI ст.;
- дослідити вплив неоязичництва на розвиток сучасної культури;
- виявити язичницьку тематику в балеті.

Об'єктом дослідження є неоязичництво в сучасних соціокультурних умовах.

Предмет дослідження складають неоязичницькі тенденції в культурі та їх прояв у балеті.

Теоретико-методологічна основа дослідження полягає у поєднанні принципів об'єктивності, світоглядно-конфесійної неупередженості, критичного осмислення досліджуваного матеріалу, єдності логічного та історичного. Основними науковими методами, які дозволили реалізувати сформульовану в дисертації мету й вирішити поставлені завдання, є наступні: дескриптивно-феноменологічний (цей метод було використано для фіксації та опису язичницької символіки, що має місце в балеті); семантичний (за допомогою цього методу було уточнено зміст ідей і понять, які використовуються в дисертації); системно-аналітичний (він став базисом для проведення дослідження специфіки неоязичництва); історичний (з його допомогою було виявлено основні етапи становлення неоязичництва). Ці компоненти методологічного комплексу використані в дослідженні не відособлено один від одного, а в загальному контексті релігієзнавства.

Концептуальне осмислення неоязичництва набуло розвитку в роботах зарубіжних та українських науковців. До зарубіжних авторів, котрі займалися цією проблематикою, належать Ж. Бержє, П. Гайденко, О. Гайдуков, Л. Повель, М. Йорк, В. Шнірельман. В українському релігієзнавстві дослідженням неоязичництва займаються Д. Базик, Т. Беднарчик, І. Богдановський, О. Гуцуляк, А. Колодний, Є. Смульський.

При аналізі сутності неоязичництва важливе значення мали науково-теоретичні праці Т. Горбаченко, А. Колодного, І. Кондратьєвої, Л. Конотоп, В.

Лубського, О. Марченка, О. Предко, О. Сарапіна, Г. Середи, Л. Филипович, Є. Харьковценка, Л. Хромця, З. Швед.

Окрему групу досліджень складають роботи представників неоязичницького руху: М. Адлер, А. Бенуа, Г. Лозко, Л. Силенка, В. Шаяна. Звернення до зазначених авторів дозволило уточнити теоретичні положення та засади неоязичництва.

Для виявлення неоязичницьких тенденцій в культурі, зокрема їх прояв у мистецтві, ми звернулись до робіт М. Епштейна, В. Крутоуса, Е. Тофлера, М. Хренова, які присвячені аналізу культури на сучасному етапі її розвитку. Дослідники вказують на зміні епох, процесі активізації міфу і архетипу (М. Хренов), формування “нової архаїки”, звертають увагу на розповсюдження “новоязичництва” (В. Крутоус) в культурі.

Окремий блок методологічного підґрунтя дисертації складають наукові праці, які присвячені дослідженню язичницької символіки, обрядовості в культурі, зокрема танці. Дослідженням джерел первісних форм танцю займалися А. Авдєєв, О. Васильєва, М. Загорц, Є. Корольова, В. Уральська; розкриттям символічної природи календарних обрядів та виявлених у них танців: Н. Велецька, В. Топоров, В. Іванов, В. Пропп.

Аналізу походження та змісту міфологічних явищ і символіки, які відображаються в танці, присвячені праці Р. Генона, М. Еліаде, Р. Каюа, Дж. Кемпбелла, Ю. Лотмана, О. Лосєва, Є. Малікова, Є. Мелетинського, В. Топорова; взаємозв'язку танцю, міфу та ритуалу – праці Л. Д'яконової, Т. Єрохіної, Л. Козинко, Є. Малікова, М. Масаєва, А. Толмачова, А. Фефелової.

Аналіз творів композиторів М. Римського-Корсакова, В. Кікти, С. Стравінського, Є. Станковича дозволив нам розглянути реконструкцію язичницьких вірувань у балетах і, таким чином, виявити побутування неоязичництва в культурі.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що вперше в українському релігієзнавстві здійснено системне осмислення неоязичництва як культурного феномена, з аналізом його виникнення, становлення, особливостей

сучасного функціонування та проявів у культурі. Наукова новизна дослідження конкретизується в наступних положеннях, які виносяться на захист:

Вперше:

- з'ясовано, що неоязичництво постає новацією не стільки релігійного характеру, скільки світоглядною орієнтацією, яка реалізується на теоретичному й практичному рівнях реконструкції архаїчних моделей світовідчуття з метою побудови нових філософсько-релігійних орієнтирів і культурних цінностей;
- в українському релігієзнавстві виявлено неоязичницькі тенденції в культурі на прикладі балету та досліджено язичницьку символіку й міфоритуальний комплекс у ньому. Сутністю балету є інкорпорація міфотворчості, у якому сакральне візуалізується й існує поза часом і простором;
- виявлено, що в символічній мові балету ритуальна або культова символіка присутня на рівні фабули. Відтворення міфологічних подій в балеті дає можливість глядачу стати співучасником сакральної історії.

Уточнено:

- релігієзнавчий зміст поняття “неоязичництво”, воно розглядається як новий релігійний рух, що формується на основі відновлення світоглядних засад, пантеонів і ритуалів стародавніх політеїстичних релігій дохристиянської доби в еkleктичному й реконструйованому вигляді;
- світоглядні джерела появи неоязичництва, які були зумовлені ідейними зрушеннями, що створили сприятливе середовище для його оформлення, а саме: пантеїстичні ідеї доби Ренесансу; новий рівень розкриття пізнавальних можливостей людини, природи й сутності розуму у філософії Нового часу; антихристиянська тематика філософії Г. Гегеля (окремі праці Бернського періоду) і Л. Фойєрбаха; філософський нігілізм другої половини XIX ст.; філософія екзистенціалізму; “теологія смерті Бога”; утвердження особливого статусу міфу в естетиці німецького романтизму, де міф постає вищою формою людського духу і мистецтва; теорія архетипів К. Юнга;
- причини виникнення та поширення неоязичництва в культурі XX-XXI ст., до числа яких можна віднести: глобальний історичний процес секуляризації культури, трансформацію класичних цінностей у культурі постмодерну, розрив

культури постмодерну з релігійними цінностями християнства; актуалізацію екологічних проблем, що постають детермінантою для відродження пантеїстичних уявлень, а також демографічні процеси, які сприяють міжкультурному діалогу, транзиту етнічних вірувань;

Набуло подальшого розвитку:

- положення, згідно якого в сучасній культурі доміантними сюжетами постали саме язичницькі, що пропонують міфологічну тематику. Найбільш міфологічним і міфотворчим мистецтвом постає балет, масова зацікавленість яким у ХХ-ХХІ ст. співпадає зі збільшенням інтересу до міфологічного взагалі;

- положення про те, що міфологічність має сутнісний зв'язок з природою балету. Первісний танець існував у системі язичницького ритуалу, з його характерними рисами, які проявляються нині в сучасному танцювальному мистецтві. Танець перейняв символіку сакральності, пов'язану з ритуальною стороною життя стародавнього суспільства, а класичний балет виступає своєрідним збереженням сакральності, театральним дійством, в якому ключова роль належить міфу.

Теоретичне і практичне значення дослідження визначається новизною винесених на захист положень і полягає в тому, що його результати розширюють поле наукових досліджень у малорозробленій проблематиці язичницьких тенденцій в балеті.

Сформульовані у дисертації теоретичні положення й аналітичні висновки можуть використовуватися в навчальних курсах, присвячених історії релігії, зокрема неорелігіям, соціологічним та культурологічним аспектам релігієзнавства, а також в розробці підручників і методичних рекомендацій.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки, положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дослідження. Положення дисертаційного дослідження доповідалися та обговорювалися на міжнародних наукових конференціях: VII Міжнародна науково-практична інтернет-конференція “Актуальні наукові дослідження в сучасному світі” (м. Переяслав-

Хмельницький, 24-25 листопада 2015 р.)”; XXIX Міжнародна науково-практична конференція “Наука. Інновації. Прогрес” (м. Чернівці, 29-30 листопада 2015 р.); III Міжнародна науково-практична конференція “Перспективи розвитку сучасної науки” (м. Харків, 4-5 грудня 2015 р.); XII Міжнародна конференція “Сучасні міждисциплінарні дослідження: історія, сьогодення, майбутнє” (м. Київ, 14 грудня 2015 р.).

Результати дослідження доповідались і обговорювались на науково-теоретичних семінарах кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Публікації. Основні наукові результати дослідження відображено в 10 публікаціях автора, 4 із яких опубліковано у фахових наукових виданнях ДАК Міністерства освіти і науки України; 2 у збірниках, котрі входять до наукометричних баз, і 4 тезах виступів, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура дисертації зумовлена метою та логікою дослідження і відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Обсяг дисертації (без списку використаних джерел і літератури) – 151 сторінка, загальний обсяг дисертації – 192 сторінки. Список використаних джерел займає 40 сторінок, і містить 462 найменування, з них – 23 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1

МЕТОДОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ

НЕОЯЗИЧНИЦТВА

1.1. Аналітичний огляд дослідницької літератури з проблем неоязичництва.

Усвідомлення неоязичництва як культурного феномену зумовлюється докорінними соціальними перетвореннями у сучасному світі і зростанням інтересу до релігії та до вивчення світоглядних систем різних епох і народів. Умови модернізації і трансформації українського суспільства обумовили пошук нових парадигмальних орієнтирів, духовних цінностей і пріоритетів. У духовному житті суспільства з'являються нові релігійні течії та рухи, де одним з напрямків виступає процес відродження втрачених релігійних уявлень – неоязичництво, в основі якого лежать соціокультурні традиції стародавніх народів. Посилюється релігійна орієнтація суспільства, що дає можливість усвідомлення незліченної кількості варіантів інтелектуальних і духовних шукань людства. Для кожного соціуму основною рушійною силою виступають національні світоглядні витоки, взаємопов'язані зі спільними для всіх людей архетипами свідомості і характерні для народу під час його становлення як етносу. Саме цей стародавній фундамент визначає вже сформований менталітет нації та формує базисні особливості національної культури.

Зацікавленість неоязичництвом породжена збільшенням досліджень у галузях філософії і культурології, зверненням уваги на проблеми, які протягом тривалого часу знаходились поза межами культурно-філософської рефлексії. До другої половини ХХ ст. проблеми неоязичництва не вивчались, що зумовлювалось його незначною репрезентацією у культурі. Лише з 90-тих р. ХХ ст. з'являється значна кількість публікацій, в яких неоязичництво осмислюється як феномен, притаманний відповідній епосі. Емпіричний матеріал для цих досліджень був накопичений у глобальній інформаційній мережі Інтернет, в якій не тільки публікувалися змістовні пласти неоязичницьких ідей, але і програми неоязичницьких організацій.

Передусім вивчення неоязичництва неможливе без опрацювання теми язичництва, яку розробляли багато українських і зарубіжних науковців. Перш за все, язичництво знайшло своє відображення в трактатах проповідників і отців християнської церкви, які намагалися нівелювати народні вірування і уявлення. На негативному трактуванні язичницької традиції акцентував А. Ранчін у роботі “Своєрідність давньоруської літератури” [291]. Показово, що на Русі та в південнослов’янських землях не була сприйнята антична література – через її язичницьке походження та наявність у ній язичницьких елементів [130].

Язичництво як перекинування справжньої віри інтерпретується богословами П. Флоренським (“Стовп та утвердження істини”) [369], А. Осиповим (“Шлях розуму в пошуках істини”) [268], дияконом А. Кураєвим (“Сатанізм для інтелігенції”) [186], (“Дари та анафеми”) [185]. А. Кураєв у книзі “Дари та анафеми” [185] зазначає, що у всьому різноманітті релігійних вірувань і практик людства, народи, які прийшли до знання про єдину першооснову, зробили крок до більш високого світогляду, ніж ті народи, які залишилися при політеїстичному світосприйнятті (при багатобожжі).

Серед зарубіжних дослідників цінними є праці відомих етнологів С. Енгус [445], М. Йорка [460], К. Кремера [453], К. Леві-Стросса [190], Ю. Лотмана [211; 212], Є. Мелетинського [227], Е. Тайлора [337], Дж. Фрезера [374]. Вивченням язичницьких уявлень, типів колективного мислення, сучасних і примітивних суспільств присвячені роботи Л. Леві-Брюля [189]. Заслуговує уваги книга Н. Пенник і Дж. Пруденс “Історія язичницької Європи” [273]. Змістом даної роботи є розгляд та порівняльний аналіз язичницьких вірувань і практик народів Європи, що дозволяє вирізнити загальні риси та характерні особливості язичництва. Дохристиянським віруванням, своєрідності стародавніх релігійних культів присвячена праця С. Енгус “Таємні культури стародавніх. Релігії містерій” [445].

М. Йорк у книзі “Язичницька теологія: язичництво як світова релігія” [461] висловлює позицію, що “язичництво” не можна розглядати у сукупності не пов’язаних між собою змістовно релігійних традицій народів світу. Не визначає автор “язичництво” як назву для позначення дохристиянських релігій

Європи та не вважає синонімом неоязичництва. М. Йорк виокремлює п'ять елементів язичництва: віра в богів і богинь; магія; віра в могутність ритуальної дії; позитивне відношення до своєї тілесності, до свого земного існування; розуміння богів і людей як пов'язаних між собою і необхідних один одному [461]. М. Йорк акцентує на “посюсторонньому” характері язичницької духовності. Його концепція подає різноманіття модифікацій язичництва як єдиного феномену культури. На думку автора, язичництво є світовою релігією, яка виявилась основою для всіх наступних релігійних традицій. Сучасним різновидом язичництва є неоязичництво, яке є лише одним з проявів язичництва. М. Йорк вважає, що більшість представників таких релігій як іслам, християнство та буддизм є носіями язичницького культу, оскільки використовують у своїх релігійних практиках перероблені язичницькі ритуали. М. Йорк зазначає, що на відміну від християнського уявлення про Бога, європейське “вільнодумство” містить у собі ідею возвеличення людини і природи, надання їм релігійного статусу [461].

К. Кремер у роботі “В пошуках таємниці: вступ до язичницької теології” [453] визначає язичництво як єдиний “релігійний рух”, оскільки в нього входить багато релігій. Дослідник виділяє дев'ять універсальних характеристик язичництва: 1) пантеїзм; 2) політеїзм; 3) повага до природи і свого тіла; 4) звернення до народних міфів і традицій; 5) здійснення ритуалів; 6) власний досвід виступає джерелом знання про божественне; 7) визнання дієвості магії і магічного світогляду; 8) етика, орієнтована на дії в конкретних обставинах, пов'язана з потребами і світоглядом спільнот і відносинами з конкретними людьми, на протипагу встановленим моральним принципам; 9) релігійний і світоглядний плюралізм.

У XIX ст. зростає зацікавленість слов'янською культурою. Накопичені матеріали узагальнюються і класифікуються, а систематизовані дані про язичництво слов'ян дозволяють представити його як цілісну світоглядну систему. У цей період значний внесок в осмислення давньої культури слов'ян внесли О. Афанасьєв [20, 21], Г. Глінка [88], О. Гільфердінг [86], М.

Костомаров [173, 174], М. Касторський [153], І. Сахаров [311], А. Фамінцин [359].

На межі XIX і XX ст. дослідники Є. Анічков [13], А. Гаркаві [80], М. Гальковський [74, 75], А. Фамінцин [359] зайнялися систематизацією історичних відомостей про стародавніх слов'ян і їх релігію, шляхом порівняльного аналізу міфології слов'ян та інших індоєвропейських народів. Зусилля вчених були також направлені на дослідження проблеми співвідношення давньослов'янського язичництва і християнства. Питання боротьби християнської церкви з слов'янським язичництвом висвітлював історик М. Гальковський [75], проблемам вірувань слов'ян було приділено велику увагу в фундаментальних роботах Н. Карамзіна [150] і С. Соловйова [327; 328].

Таким чином, до кінця XIX - початку XX ст. багатьма видатними дослідниками була проведена значна робота з розкриття, узагальнення, осмислення і систематизації слов'янського язичництва. Але дослідження мали упереджений характер – пантеон слов'янських язичницьких божеств традиційно вбудовувався в античну схему. Дослідники, працюючи в рамках офіційної православної ідеології, змушені були ігнорувати найважливіші проблеми слов'янського язичництва, зокрема космогонії і світобудови, слабким залишалося і його філософське осмислення як однієї з складової духовної культури.

У радянський період дослідженням слов'янського язичництва займалися історики та археологи – М. Гальковський [74, 75], М. Попович [280], Б. Рибаків [306, 307]; етнографи і фольклористи – В. Пропп [289, 290], С. Токарев [343]; філологи – В. Іванов [138], В. Топоров [347, 348, 349], А. Топорков [346]; релігієзнавці й філософи – В. Гараджа [79], О. Замалієв [135], П. Нікандров [252]. Б. Рибаків у своїх працях “Язичництво стародавніх слов'ян” [307] і “Язичництво Давньої Русі” [306] охарактеризував язичництво як світоглядну систему, що розвивалася і ускладнювалася протягом століть. На думку вченого, християнство і язичництво – дві різні форми сприйняття навколишньої дійсності, тому їх не можна протиставляти. Християнство використовує у

своєму світогляді стародавнє язичницьке світосприйняття, що в першу чергу проявляється у вірі в загробний світ, наявності раю та пекла. Об'єднуючою особливістю християнської та язичницької традицій є віра в надприродні сили. Відмінністю були лише різні умови появи та розвитку. У роботі “Язичництво стародавніх слов'ян” розкриваються витoki світобачення українців, розглядається періодизація язичництва: дуалістичний анімізм (культ упирів та берегинь), культ божеств Рода і рожаниць, дружинний культ Перуна, що замінюється християнством; подається аналіз походження язичницьких богів, уявлень про світ та сили, які ним керують; розкривається етногенез слов'ян, описуються святилища та поховальні обряди [307]. Праця М. Гальковського “Боротьба християнства із залишками язичництва в Стародавній Русі” [75] присвячена історії язичницької традиції східних слов'ян, етапу становлення християнства в Стародавній Русі, давньоруським повчанням, спрямованим проти пережитків язичництва. Дослідник дотримується думки, що хоч люди і вважали себе християнами, язичництво всеодно було невід'ємною складовою суспільства. На синкретизмі двох традицій наголошував Л. Прозоров у книзі “Язичники хрещеної Русі” [286]. Про неможливість відмови від колишніх переконань підкреслював Є. Анічков у роботі “Язичництво і Давня Русь” [13]. Книга присвячена дослідженню язичництва стародавніх слов'ян у різних аспектах, аналізу давньоруських джерел, де містяться оповіді про язичницькі вірування.

Поняття “неоязичництво” увійшло до науковго обігу й почало розроблятися в українських і зарубіжних дослідженнях з другої половини ХХ ст. Серед зарубіжних авторів слід виокремити роботи П. Тілліха [459], Е. Монена [237], Ж. Берж'є і Л. Повель [278], у яких розглядаються філософсько-релігійні та соціально-культурні причини виникнення феномену неоязичництва, його оформлення в організації, рухи та громади. Істотне значення для дослідження причин виникнення неоязичництва мають роботи російських дослідників С. Аверінцева [4, 5, 6, 7, 8, 9, 10], О. Асеєва [19], Б. Губмана [98], В. Шнірельмана [406, 407, 408, 409, 410], О. Гайдукова [72, 73], П. Гайденко [66, 67, 68, 69, 70, 71], М. Епштейна [426, 427, 428], Є. Балагушкіна [25, 26], С.

Філатова [368], А. Суворова [335], А. Прокоф'єва [287], П. Тулаєва [351], А. Мосейко [240, 241, 242], Р. Шиженського [403] та ін.

В українському релігієзнавстві дослідженням неоязичництва займаються Т. Беднарчик [31], О. Гуцуляк [107, 108, 109, 110, 111, 112, 113], А. Колодний [166, 167, 168], Д. Базик [24], Н. Дудар [123, 124], І. Богдановський [46], Д. Литвинова [191, 192].

Важливими при дослідженні явища неоязичництва є філософські концепції М. Шелера [400], Е. Кассіра [152], Ю. Еволи [415, 416], які вбачали появу неоязичництва як противагу на наступ технічної цивілізації; Л. Уайта [354], А. Тойнбі [340, 341, 342], які у перемозі християнства над язичництвом убачали найбільшу революцію свідомості в культурі та причину сучасної екологічної кризи.

До філософських джерел формування неоязичництва відносяться праці представників доби Ренесансу М. Кузанського [182], Дж. Бруно [50]. У праці “Про вчене незнання” [182] М. Кузанський розкриває своєрідну космологію, в якій людина займає центральне місце у світі, на відміну від християнської теології, де центром світу є Бог. Праці англійських філософів Нового часу Т. Гоббса [90], Дж. Локка [203], французьких матеріалістів П. Гольбаха [91], Д. Дідро [52], Ж.-Ж. Руссо [305], представників німецької класичної філософії І. Канта [149], Г. Фіхте [367], Ф. Шеллінга [401], Л. Фойєрбаха [424], в яких відбувався перегляд пізнавальних можливостей людини, природи і сутності розуму. Окремі праці бернського періоду Г. Гегеля [81], Ф. Ніцше [254, 255, 256, 257, 258]. Роботи філософів-екзистенціалістів К. Яспера [436], М. Гайдеггера [378, 379, 380, 381, 382], А. Камю [144, 145]. Праці представників теології “смерті Бога” Т. Альтицера [440, 441, 442, 443, 444], У. Гамільтона [78]. Праці К. Юнга [432, 433], йєнських романтиків Ф. Шлегеля [405], Ф. фон Гарденберга [260], Л. Тіка [193]. Філософським поглядом йєнців властива ідея естетичного перетворення світу, побудова нової культури, в якій відбувається синтез філософії, релігії, мистецтва та науки. Для йєнських романтиків міф набував вищої форми людського духу і мистецтва. Ф. Шлегель у “Розмові про поезію” [405], “Промові про міфологію” [405] підкреслює, що сутність “поезії”,

як “першопринципу” культури, полягає в її міфологічній природі. Тому в ідеалі поетична творчість є міфотворчістю.

Важливим у дослідженні даної проблематики є праці власне представників неоязичницького руху: М. Адлер [439], В. Авдєєва [2, 3], А. Бенуа [37], Г. Лозко [196, 197, 198, 199, 200, 201, 202], В. Шаяна [396, 397], Л. Силенко [314, 315]. На думку А. Бенуа, сьогодні не може йти мова про повернення язичництва, не можливо відновити минуле. Побудова майбутнього убачається через подолання християнства та створення нового язичництва [37]. Детальний опис становлення неоязичництва в Сполучених Штатах поданий у книзі М. Адлер “Низведення Місяця” [439]. Узагальнені результати її досліджень стали поворотним у вивченні цього вельми складного і різнобічного релігійного руху.

Складність і специфіка дослідження неоязичництва як культурного феномену призвела до необхідності вивчення робіт М. Бердяєва [39, 40], П. Сорокіна [329], А. Тойнбі [342], О. Шпенглера [412], присвячених еволюціо-циклічним процесам у культурі, певним закономірностям і напрямкам культурних змін. А. Тойнбі запропонував теорію циклічності локальних цивілізацій (культур), розвиток яких неминуче пов'язаний з етапами зародження, росту, виродження, розкладу, загибелі та зміни. Головною ідеєю праці О. Шпенглера “Занепад Європи” [412] є розгляд історичного процесу як поліциклічного. Кризу і занепад культури дослідник розумів як її долю, природне явище. Саме у завершальній фазі культура повертається до міфу і настає час “другої релігійності”. Схожої позиції дотримується П. Сорокін, що в основі зміни соціокультурних систем лежить поява нової панівної ідеї в системі цінностей. Філософ передбачає появу нового типу культури (ідеаційного) і вказує на сучасне зростання “неінституалізованої релігійності та інтенсивний пошук основоположної реальності і вищих цінностей” [329, с. 67]. Важливою є думка про те, що особливості типів культур найяскравіше демонструє мистецтво.

У працях М. Епштейна [428, 429], В. Крутоуса [179, 180, 181], Е. Тофлера [350], М. Хренова [385, 386] проаналізовані особливості сучасної культури, що

дозволило вивчення неоязичництва з урахуванням загального культурного контексту і динаміки епохи. Зокрема, В. Крутоус розглядає неоязичництво не лише в якості “відродження національної віри”, а як сучасний світогляд по типу Нью-Ейдж та пов’язує його не тільки з новими релігіями, а й з культурою в цілому. М. Епштейн називає сучасність часом “прото” та характеризує його як перехід до нового світовідчуття, формування іншого типу мислення. На думку М. Епштейна, у ХХ ст. не мають впливу головні постулати Нового часу: антропоцентризм, раціоналізм, віра у виняткову силу розуму. В умовах змін світоглядних парадигм, що викликані науково-технічним прогресом і суперечностями постіндустріального суспільства “можна прослідкувати початок нових зв’язків і витонченості в міру того, як залишки індустріальної культури змітаються історичними змінами Третьої Хвилі” [350]. М. Хренов визначив, що суспільство перейшло на новий етап свого розвитку, який можна охарактеризувати як перехідний. Серед особливостей перехідної епохи, важливими є активізація міфу і архетипу та відкриття логіки “вічного повернення”. Тобто відбувається процес “реміфологізації” сучасної культури і мистецтва, який також визначений у дослідженнях Р. Барта [29], О. Лосєва [206], В. Топорова [347, 348, 349], К. Хюбнера [388].

Проаналізувавши загальні особливості сучасної культури, ми звернулись до розгляду місця неоязичництва в просторі культури, зокрема особливостей його прояву у танцювальному мистецтві. Таким чином, наступним пластом літератури стали дослідження танцювального мистецтва, його історії та теорії. Дослідження з історії та теорії танцю в загальнокультурному аспекті подані у роботах мистецтвознавців В. Красовської [177], Г. Добровольської [121], Л.Блока [45], М. Єрьоміної [127], Ю. Слонімського [318, 319, 320]. Взаємовідношення музики та хореографії розкрито Б. Асаф’євим [16, 17, 18], В. Васіной-Гроссман [54] та ін. Теоретичне і практичне значення танцю аналізується хореографами-постановниками М. Бежар [33], Р. Захаровим [135], Ф. Лопуховим [205], М. Фокінім [370] та ін.

Відродження, переосмислення та нова інтерпретація язичницької міфології, подвигів культурних героїв, які реконструюються в танці, є проявом

неоязичництва в культурі. Питання співвідношення мистецтво – міф та міф – мистецтво є предметом особливого інтересу представників різних наук. Німецька романтична філософія XIX ст. трактувала міф як первісну форму художньої творчості, він був обов'язковою умовою та основою для будь-якої поезії. Погляди Ф. Шеллінга [401] та Ф. Ніцше [257] надавали ключового значення ритуалу у виникненні художніх видів та жанрів, міфу як естетичного феномену, який займає проміжне положення між природою та мистецтвом і який містить символізм природи. Можливість пошуку ритуально-міфологічних моделей в мистецтві у XX ст. здійснила теорія архетипів К. Юнга [432, 433], яка встановила аналогії між різними типами людської фантазії – поезією, міфом, сновидінням. Цю можливість розширили ідеї А. Веселовського [59], який розробив на початку XX ст. теорію первісного синкретизму видів мистецтва та їх виникнення з первісного обряду. Починаючи з епохи Відродження, майже все західноєвропейське мистецтво своєю змістовною базою робить античний міф. Відносини міфології та мистецтва невіддільні історично та генетично. Міфологія це не тільки вірування, система культових уявлень, але і розповідь, створений вимислом поетичний світ. Тому на ранньому етапі людського мислення вона складає основу первісних форм як релігії, так і мистецтва. Міф і обряд як вербальний та практичний аспекти єдиного феномену лежать в основі походження багатьох мистецтв. З міфу виходять всі епічні жанри, а з ритуалу – ліричні та драматичні. Міф впливає на мистецтво подвійно: прямо, як система уявлень, через спільні для всіх мистецтв міфоритуальні основи, та побічно, як оповідання, через систему образів епічних жанрів фольклору та писемної літератури.

Аналіз наукових праць М. Еліаде [419, 422], В. Топорова [347, 348, 349], Дж. Фрезера [374] дав можливість виокремити наступні особливості первісної культури, як нероздільність знакових систем, визначальна роль символічних цінностей. Символічні рухи танцю, які змістовно походять з “колективного несвідомого”, відображали анімістичні, аніматичні, тотемістичні вірування людини про світоустрій. Танцювальні рухи під час відправлення обрядів і ритуалів відображали певні події з життя племені, де кожен рух набував

сакрального змісту. Необхідно виділити наукові дослідження, в яких символізм розглядається у якості визначальної риси міфологій, первісних форм мистецтва. Концептуальну сферу дослідження визначають праці, в яких танець постає як знаково-символічний комплекс. Танець у якості сукупності знаків, що відображають сутність особистості розглядається К. Заксом [458]. А. Ломакс [454] визначає танець як комунікативний зв'язок людей у суспільстві, семантичною системою, що вміщує різноманітні способи передачі інформації. На думку Х. Елліса [460], танець транслює ритми Всесвіту, ритми природи та життя.

На джерела первісних форм танцю, їх пластичні особливості та семантику орнаментальних мотивів проливають світло роботи А. Авдєєва [1], М. Загорц [134], Є. Корольової [171]. Є. Корольова [171] виокремлює два основні види первісного танцю: ритуальний, обрядовий танець і танець побутовий. На думку дослідниці, ритуальний танець, що втратив своє сакральне значення трансформується в побутовий танець. Є. Корольова [171], А. Авдєєв [1] розглядають три основних види ритуально-обрядового танцю: 1) тотемні, 2) військові, 3) мисливські. З приводу того, який з цих видів виник раніше інших, єдиної думки не існує. А. Авдєєв зазначає, що тотемний танець виникає як розвиток мисливського. Є. Корольова пише, що саме “в тотемних обрядах виявляється перша спеціалізація танцю” [171, с. 50].

Аналіз символічної природи обрядових дійств календарного циклу і побіжний опис пов'язаних з ними танців постають у працях Н. Велецької [56, 57], В. Топорова [347, 348, 349], В. Проппа [289]. В. Чичеров [390] вважав, що народний сільськогосподарський календар і пов'язані з ним обряди потрібно ділити на два періоди: підготовчий, основою якого була зимова обрядовість, та безпосередньо пов'язаний з сільськогосподарськими роботами. У своїй монографії “Руські аграрні свята” В. Пропп [289] визначив мету обрядів календарного циклу, яка полягала у наділенні силами певних об'єктів, в яких були зацікавлені виконавці ритуального дійства. Механізмом, за допомогою якого це досягається, є імітація дійсності, яка повинна втілити зображуване в реальність. Тобто, при виконанні ритуального танцю його актори своїми

рухами втілюють в життя необхідну, бажану подію (вдале полювання, битва тощо). Н. Велецька у книзі “Язичницька символіка слов’янських архаїчних ритуалів” [57] обґрунтовує та розкриває концепцію культу предків як “основи формування ритуального комплексу, на базі широкого кола аналогій з області міфології, фольклору та образотворчого мистецтва” [57]. Основною ідеєю Н. Велецької є розгляд звичаю умертвіння старих людей при досягненні ними певного віку. Обряд відправлення на той світ є ключовим у календарно-обрядовому циклі слов’ян, який супроводжувався ігрищами, співами, танцями. Головною функцією танцю у відправленні культу предків є засіб встановлення взаємозв’язку між предками та нащадками.

Питання, що стосуються проблем походження, аналізу символічно-міфологічних явищ, які відображаються в танці, розглянуті у працях Р. Генона [84, 85], М. Еліаде [418, 419], Р. Каюа [143], Дж. Кемпбелла [187], К. Кіндер [162, 163], М. Костомарова [174], Ю. Лотмана [211, 212], О. Лосєва [206, 207], Є. Малікова [219], Є.Мелетинського [227], О. Потебні [281, 282]. М. Костомаров [174] в образах народної символіки знаходив віддзеркалення явищ природи, світобудови, релігійних уявлень та ін. Р. Генон [84, 85] вбачав у символі закон, який встановлює відношення між будь-якою річчю та її сутністю. Тобто будь-яка річ або предмет, як репрезентація вищої реальності, можуть символізувати цю реальність самим фактом свого буття. М. Еліаде [418, 419] розвиває уявлення про архетипи як моделі організації часу, простору та діяльності, які структурують життя людей. Архетип простору пов’язаний зі стародавніми уявленнями про Центр світу – священне місце, звідки світ бере свій початок і розділяється на сфери. Архетип часу реалізується в уявленні про дискретність часу – розподіл на святковий (сакральний) та світський час. Час святкування – це час реактуалізації створення світу – вічне повернення, коли людина стає сучасником космогонії. Архетип діяльності передбачає ідею постійного відтворення космогонії в світський час. У М. Еліаде міф є найбільш важливою формою колективного мислення в історії, відображенням форми буття у світі, він проникає у структури життєвого світу. Міф укорінений в історії та культурі – відкриває можливість вертикального освоєння

культурного простору, являється фундаментальною, осьюовою структурою культурного існування, постає як тип людської поведінки і як елемент цивілізації. На думку О. Лосева, “міфічна дійсність є справжньою реальною дійсністю, не метафоричною, не алегоричною, але самостійною, автентичною, яку потрібно розуміти такою, якою вона є – просто та буквально” [206 с. 226]. Філософ вважає, що міфічне свято також не є алегоричним, воно є втіленням сутності божества. Учасник, танцівник стає тим, кого він відображає. Ритуальне свято ґрунтується на принципі трансубстанції, що означає трансляцію сутності, справжнє перевтілення. О. Лосев визначає це істинним символізмом, справжнім життям. Глядач у такому випадку не є глядачем, а він стає учасником, залученим в дійство. Схожої думки дотримуються Е. Кассієр [152] та М. Еліаде [418]. Символічний характер ритуальних дій є наданням форми архетипам та зображення їх в реальності. Тіло виявляється носієм символічної цінності, а тілесне постає цим символом.

На думку К. Кіндер [163], при відтворенні рухами певних символів або міфічних подій, домінуюча роль відводилася саме пластиці. Найчастіше зображення тварини мало умовний характер, а образ подавався рухами виконавців, які відповідають поведінці того чи іншого зоо- або орнітоморфного персонажа. Жести та пози виконавців у ритуальних танцях набували сакрального змісту, утворювали тілесну й звуко-ритмічну організацію простору-часу. “Архаїчний танець – це рух навколо певного “центру” (стовп, дерево, вогонь, людина або ідея), що виступає як сакральний, структуротворчий стрижень” [163, с. 51]. Учасники обрядових дій перебуваючи у коловому танці самоототожнюються з актом творення, формують свій священний простір у фізичному та ментальному світі. Як наслідок члени клану або племені відмежовують “внутрішнє від зовнішнього”, абстрагуються від навколишнього світу. Тобто у цьому сакральному просторі рухи людського тіла відтворюють магичні дії, символізують священне оновлення дійсності [162, 163]. Головною фігурою первісного танцю було коло, яке, по-перше, виявлялось зручним для виконання обрядового танцю, а по-друге, набувало символічного сенсу. Групові ритмічні тілесні рухи викликали відчуття єднання людей, почуття

родинності. Як наслідок, у багатьох народів танці побудовані на колі, де виконавці танцювальних рухів клали руки на плечі один одному або просто тримались за руки.

Дослідженню взаємозв'язку танцю, міфу та ритуалу присвячені праці Л. Д'яконової [125], Т. Єрохіної [128], Л. Козинко [164], Є. Кузьменка [183], А. Лукіної [216], Є. Малікова [218], М. Масаєва [224], О. Мініної [232], Н. Нетужилової [250, 251], І. Ондар [267], Л. Самосадського [309], Є. Сердешнова [312], А. Толмачова [344], І. Ухової [356], А. Фефелової [362]. Першопочатково, в своїх первісних проявах танець був комунікацією з навколишнім світом та поцейбічною реальністю і, як будь-яка комунікація, був спрямований на отримання відповіді з іншої сторони – повинен збільшити продуктивні сили природи, підвищити прихильність божественних сил тощо. Однак такого роду танці були не тільки магичним впливом. Стародавні люди вірили, що за допомогою виконання танцю вони стають ближче до богів, наповнюють профанну реальність сакральним смислом. У цьому контексті танець постає формою релігійного ритуалу, відтворенням міфологічного часу. Є. Кузьменко [183] з'ясовує психологічні особливості первісного танцю, аналізує теорії походження танцю та визначає міру зв'язку танцю з магією, ритуалом, міфом, тотемом. Дослідниця визначила вісім основних теорій походження первісного танцю: сексуальна, біологічна, соціокультурна, ігрова, емоційно-комунікативна, психологічна, міфологічна та соціальна. Нерозривність дійсності і танцю визначає широку функціональність останнього: ритуально-сакральну, комунікативну, експресивну, ідентифікаційну, катарсично-рекреаційну. Але поступово ритуально-міфологічний зміст, в якому танець мав глибинне значення, починає витіснятися суто тілесним, розважальним. Так відбувався перехід від первісного танцю до античного. Є. Сердешнов [312] вважає, що мова тіла є одним з перших засобів комунікації в клані, групі. Звідси танець розглядається у вигляді тілесної мови, засобу комунікації. У первісному танці мова тіла є вищою формою вираження внутрішнього досвіду, пошуку єдності з собою та божественним началом. Первісна людина за допомогою обрядів і ритуалів здійснювала контакт з вищими духовними силами. Л. Д'яконова [125],

досліджуючи форми первісного мистецтва, визначає, що танець, виникає в межах релігійного ритуалу. Вона робить висновок, що танець був частиною релігійної діяльності людини, направленої на освоєння фундаментальних начал буття, що вимагало художньо-творчого втілення. Даний процес був можливий лише в синкретичній єдності ритуалу: танцю, музики, магічних формул та заклинань. А. Лукіна [216] вважає, що танець втілює ідею встановлення зв'язку між трьома світами та орієнтований на моделювання вертикального простору. Танець відповідає міфічним парадигмам та органічно вбудований в міфоритуальний сценарій. Цієї позиції дотримується Н. Нетужилова [250], яка зазначає, що танець виникає зі спроби первісної людини підпорядкувати своє тіло космічним ритмам. Досліджуючи вплив міфу на мистецтво, Н. Нетужилова визначає, що найбільш міфологічним та міфотворчим мистецтвом у ХХ ст. стає балет. На її думку, сюжети балету в будь-якому випадку архетипічні. До архетипів можуть належати світове дерево, лабіринт, священна річка, священна подія тощо. Архетипічна природа балету знайшла своє вираження у балетах А. Адана “Жизель”, І. Стравінського “Весна священна”, М. Римського-Корсакова “Млада”, Є. Станковича “Ольга”, “Володар Борисфену”. Т. Єрохіна [128], Л. Козинко [164], А. Фефелова [362] вважають, що балет повертає танцю його ритуальну основу, обрядовість, архаїчність, які лежать в основі народження танцю як сакрального і естетичного дійства. Наприклад, балет “Весна священна” відображає картини язичницької Русі, заснований на ритуальних іграх, обрядах, хороводах, змаганнях, які співвідносяться з природними ритмами. А. Фефелова досліджує прояви міфоритуального начала оперних циклах Р. Вагнера “Кільце нібелунга” та “слов'янської тетралогії” М. Римського-Корсакова [362]. У цих творах репрезентується космографія (центр світу – світове дерево, взаємний зв'язок стихій). У двох авторів прослідковується бінарні опозиції “космос/хаос”, але у М. Римського-Корсакова вона доповнена подвоєнням світу. А. Фефелова показує, що ритуальною основою у М. Римського-Корсакова виступають календарні ритуали, а в “Кільці нібелунга” головну роль займають обряд ініціації і весілля-поховання.

Смисл балету полягає в пластичному позначенні сутнісних сил світобудови. Є. Маліков у своїй монографії “Міф і танець. Досвід захоплюючої герменевтики” [219] шукає прояви Діоніса у танці – бога ірраціонального начала, намагається показати логіку алогічного духу, конкретні його форми втілення. У балетному спектаклі виражається архаїчна, вічна істина. Є. Маліков розглядає танець як виконаний, реалізований міф. В основі танцю, як зазначає дослідник, міститься ключовий, висхідний до античності сюжет – безперервне перетворення, воскресіння безликої, сакральної природи. На його думку, балет і є збереженням сакральності, це театральне дійство, в якому ключова роль належить міфу. Схожої думки у розумінні сутності танцювального мистецтва, зокрема балету, дотримується М. Масаєв у статті “Осмислення герменевтики символічної мови балету у світлі концепції парадигмальних образів і символів епох, цивілізацій і народів” [224]. Людина, повторюючи міф, як деяку модель сакральної історії, звільняється з під влади профанного світу і стає співучасником сакральної історії. У світі танцю сакральне набуває образних форм, яке існує поза часом і простором, не обмежене культурними формами первісне знання про світ.

Аналіз існуючої літератури дозволяє зробити висновок, що не всі прояви неоязичництва достатньо опрацьовані. На даний час немає робіт, в яких проведений релігієзнавчий аналіз неоязичницьких тенденцій в балеті.

1.2 Терміносистема феномену неоязичництва.

Метою даного підрозділу є огляд основних розробок у дослідженні язичництва і неоязичництва та їх понятійного апарату. Аналіз основних підходів та висновки стосовно розуміння даних феноменів у суспільстві, дозволяють сформулювати власну точку зору щодо цих явищ.

Розуміння неоязичництва неможливе без розкриття поняття “язичництво” в розрізі думок, які склались у сучасних філософсько-релігієзнавчих дослідженнях. Розвиваючись в інших соціокультурних умовах, неоязичництво має ряд своїх особливостей, що істотно відрізняє його від язичництва як продукту давніх часів.

Феномен неоязичництва постав у зв'язку з сьогоденними потребами людини. Якщо язичництво має відношення до минулого і передусе християнству, то неоязичництво розвивається в умовах християнської традиції і апелює до теперішнього і майбутнього. Умови сучасності дають неоязичництву можливість мати теоретичну і програмну основу, використовувати засоби масової інформації, звертатися до духовно розвиненого та освіченого індивіда, який може побачити альтернативу традиціям сучасної культури. Всесвітня мережа інтернет є необмеженим полем розповсюдження напрямків неоязичництва. Можливість використання електронних джерел є безперечною перевагою сьогодення. Наявність інтернет-сайтів неоязичницького спрямування, які безперервно оновлюються та доповнюються, дають можливість людині ознайомлюватись з їх історією розвитку, віроповчальними положеннями, ідейним спрямуванням.

Змістом феномену неоязичництва є осучаснення архаїчних основ культури, інакше осмислення язичницького світогляду в сьогоденні, реконструкція міфологем, обрядової системи, містичних уявлень, обумовлених розривом природної традиції.

Важливим є аналіз семантики і змісту понять “язичництво” і “неоязичництво”, відмежування їх від інших суміжних явищ, адже “термінологічний, семантичний аналіз виступає як один із методів історико-філософського пізнання” [263, с. 5]. Належна інтерпретація даних термінів є необхідною для розуміння релігійних тенденцій сучасного суспільства. Наявність широкого спектру підходів у дослідженнях вищеназваних явищ ускладнює сприйняття даних феноменів, стає однією з причин непорозумінь, що виникають навколо неоязичництва. Зауважимо також і момент навмисного негативного трактування даних феноменів, спроби ототожнення язичництва і неоязичництва з несумісними їм явищами, задля маніпулювання суспільною свідомістю в тих чи інших інтересах. Зважаючи на такі обставини, необхідною умовою для формування власної точки зору дисертанта щодо феномену неоязичництва, є ознайомлення з терміносистемою язичництва.

Язичництво у суспільстві набуває різного тлумачення. Розгляд язичництва як примітивної політеїстичної релігії існує паралельно з проголошенням даного явища могутньою вірою наших предків, нашою культурою, високо розвинутою філософсько-етичною системою [65], наголошенням на тому, що “архаїчна свідомість і архаїчний інтелект – це не тільки характеристика попередніх етапів історії і антропогенезу людства, але і невід’ємний компонент інтелектоонтогенезу, “морфології” сучасної свідомості людини та суспільного інтелекту” [334, с. 31].

Проблематикою язичництва займаються мистецтвознавці, історики, філософи, релігієзнавці. Тому розуміння язичництва може скластися на основі системного вивчення фольклорних, етнографічних, історичних, філософських джерел. Перш за все характеристика даного явища відбувалася в християнському середовищі, оскільки його оцінка “сходить до давньої біблійної культури” [161, с. 10].

“Язичництво” походить від слов’янського “язици” народи. Воно є аналогічним по змісту древньоєврейського слова “gwjm”, яке позначає всі “народи” окрім єврейського. Ще у Старому Завіті вказується на відмінність між ізраїльським народом як богообраним і усіма іншими народами з їх релігійними віруваннями, звичаями, мораллю, культурою. Іудеї ідентифікували себе в межах монотеїстичної релігії, на противагу “язичникам”, які не визнавали однобожжя. Однак тепер поняття не пов’язується з нацією або расою. Від іудеїв термін “язичництво” з його негативними конотаціями потрапив у християнський вжиток як широкий за змістом, для позначення неіудейських і нехристиянських політеїстичних релігій.

Язичництво ототожнювалось з “паганізмом”. Словом “pagani” називали жителів сільських місцевостей (pagi) в Римі, протиставляючи жителям міст. З поширенням християнства і визнанням його державною релігією у Римській імперії, сільські жителі продовжували сповідувати язичництво. Звідси назва “pagani”, з негативним смисловим навантаженням, поширилася на язичників взагалі. Вперше таке слововживання зустрічається приблизно в 365 і 368 рр. [426]. Перебудова світоглядної системи починалась з владної верхівки, міст, не

торкаючись тривалий час селян. Таким чином язичницькі вірування одержали назву – paganism (від лат. paganus – сільський, народний, язичницький). Отже, спочатку поняття “язичницький” ототожнювалось з поняттям “народний”.

Голова Об'єднання Рідновірів України Г. Лозко вважає некоректним використання слова “поганство” у науковому середовищі з причини його негативно-емоційного забарвлення, що є порушенням лінгвістичних вимог до терміну. “Слово “поганство” є лексичною калькою з латинського paganus – селянин, селянський. Християнські проповідники використовували це слово з метою зневажити й принизити етнічні релігії завойованих ними народів. Тому нині застосування цього слова може лише вважатися ознакою низького рівня культури людини, бо з філологічної точки зору воно є вульгаризмом” [197].

Язичництво – стародавнє слов'янське слово, що, згідно Тлумачного словника В. Даля, означає “ідольство, кумирство, ідолопоклонство, обожнювання природи або істуканів замість Бога” [115]. У словнику В. Даля можна знайти ще одне значення слова “язик”, яке сходить вже до глибин загальноіндоєвропейської давнини, а саме: “народ, земля, з одноплемінним населенням своїм, з однаковою мовою” [115]. Відповідно, язичництво – плем'яні вірування, і в цьому значенні воно могло вживатися ще до християнізації Русі.

У церковному середовищі “язичництво” означало все нехристиянське. Термін позначав широкий спектр релігійних проявів у суспільстві. До нього відносились антична міфологія та первісні релігійні вірування. “Язичництво – поетичний і чарівний світ, населений лісовиками, русалками, водяними, будинковими, потерчатами, упирами (духами небіжчиків) і берегинями; світ ворожінь, шептань, змов, наклепів, нічних багать, відунів, чарівників, волхвинь і волхвів (язичницьких священиків)” [174, с. 567]. Язичництво ототожнювалося з багатобожжям, що характеризувалося не лише багаточисельним божественним пантеоном, а і поклонінням тваринам (тотемам), стихіям природи, будь-яким формам релігійного шанування людей.

Як зазначає керівник Слов'янської духовної течії “Великий Вогонь” Г. Боценюк: “...виникнувши в церковному середовищі, воно спочатку означало

все дохристиянське і нехристиянське; їм покривалась і ведична гімнографія Індії, і літературно оброблена міфологія класичної Греції, і річний цикл слов'янських чи кельтських аграрних обрядів, і шаманство сибірських мисливців” [317].

Церковні автори характеризували язичництво як явище несумісне з християнською традицією. Є. Анічков виділяє дві точки зору християнських апологетів на язичництво. Згідно першої – язичницькі боги ототожнюються з бісами. Друга наголошує на необхідності вивчення стародавніх вірувань з метою показати “весь жах і всю згубність наслідків поклоніння тварі замість Творця” [13, с. 122]. Перші християнські письменники розділяли людей на тих, хто “обраний Богом” та інші етнічні меншини – “народи” [462, с. 5-6]. У християнському середовищі використовувались іншомовні національні слова: “goyim”, “nations”, “gentes”, “gentiles”, “язики” для позначення релігійно чужорідних етнічних спільнот. Отже, поступово складалась певна кількісь слів, що входили в обсяг поняття “язичництво”.

У Второзаконні і Псалтирі приношення жертв чужим богам названо “служінням бісам” (Второзаконня 32, 17; псалом 105, 37) [44]. Відповідна позиція на язичництво розкривається в Новому Завіті. Апостол Павло говорив, що язичники, поклоняючись ідолам, віддають шану дияволу та знаходяться під його впливом.

Відстоювання принципів християнства перед язичницьким світом присутнє у християнських апологетів. Язичництво постає “як суцільне ухилення від божественної істини” [294, с. 33.]. Християнські книжники піддавали критиці як язичництво простого народу так і язичництво вчених філософів. Ними засуджувались міфи, ідолопоклонство, виготовлення ідолів, жертвоприношення. Критикувалась структура античного суспільства, заснованого на релігії сім’ї (тобто культурі предків) і на релігії міста – культурі імператора.

На тлі критики апологетами язичницької релігії та філософії формувались християнські уявлення про Бога, світ і людину. Багатобожжю протиставлялося вчення про єдиного Бога, апофатичними властивостями якого є

ненародженість, безмежність, неупередженість, непізнаваність [253]. На нашу думку, до апофатичних властивостей Бога слід додати “потойбічність” (винесення за межі природи – трансцендентність). Язичництво для християнського мораліста духовно спустошує людину, обмежує її світобачення, зосереджує людину лише на матеріальних благах.

Висвітлення язичництва в негативному аспекті знаходить своє місце у російського православного священника і богослова П. Флоренського. Він характеризує язичництво як помилкове ставлення людини до Бога, воно є “спотворення, перекручення, розтління істинної віри, притаманної людству спочатку, і разом болісна спроба вибратися з духовної смуги, так би мовити духовне борсання. Язичництво – це самообман, лжерелігійне і лжедуховне” [369, с. 456].

Схожої думки дотримувався радянський вчений-богослов О. Осипов, який у своїй праці “Шлях розуму в пошуках істини” зазначає, що язичництво “не шукання Бога, а відхід від Нього, і прогрес у язичництві був і залишається більш прогресом гріха і відступу, ніж безкорисливого пошуку істини і все більшого пізнання Бога” [268, с.105]. Язичництво “характеризується помилковим ставленням людини до Бога, до себе, до світу” [268, с. 107]. На думку професора, оскільки язичництво не визнає безсмертя душі, воскресіння, тим самим позбавляє людину сенсу життя. Насправді ж, язичництво визнає безсмертя душі (реінкарнацію).

Також язичництво характеризують як релігію, позбавлену “однозначної, чіткої ієрархії цінностей. Це релігія, де немає єдиної Істини – у кожного народу вона своя” [11]. Але прихильники язичництва наголошують на наявності ієрархії світоглядів, які орієнтовані на самовдосконалення особистості. “Ієрархія світоглядів”, які співіснують в межах єдиної системи, що сформувалась внаслідок об’єднання досвіду, акумульованого попередніми поколіннями шляхом безперервної передачі знання.

Дияконом А. Кураєвим сутність язичництва інтерпретується як “часткове світло, в якому можна побачити відблиск Логосу. Після того, як Слово саме прийшло до людей – язичництво стало вже бездомішковим мороком” [186,

с.134]. Язичницька релігія не дотримується віри в істинного Бога, а є лише поклонінням совісті, нації, мистецтву, здоров'ю, науці, прогресу, самому собі тощо. Тобто А. Кураєв робить наголос власне на поклонінні в язичництві, а не на вірі. Але, на думку Г. Лозко, в язичництві віра здійснюється через знання (ведизм, брахманізм та ін.).

На відсутність віри і логіки в язичництві наголошували Д. Багалій [23], В. Пархоменко [270], С. Платонов [277], Н. Рожков [301], С. Соловйов [327], тому представники язичницьких релігій не могли вести полеміку з християнством.

На думку М. Бердяєва, “у дохристиянських релігіях Бог був далеким і страшним або так затуманювався слабкістю людського зору, що бачився у формі багатобожжя” [41, с. 457]. Язичницький політеїзм був лише стадією на шляху до християнства, а релігійна місія дохристиянської історії полягала у тому, щоб “привести землю і людство до Христа, підготувати світовий ґрунт для прийняття людством Христа” [41, с. 458].

Науковцями язичництво визначається у якості нетеїстичних релігійних вірувань. Язичницькі вірування передують теїзму, являються необхідною стадією становлення християнської традиції. Еволюція язичництва передбачає трансформацію ранніх форм релігійних вірувань (анімізм, тотемізм, фетишизм) в політеїзм – з наступним його розвитком у напрямку до монотеїзму. “Язичництво – традиційне позначення нетеїстичних релігій в протилежність теїзму. У сучасній науці частіше вживають термін “політеїзм” (“багатобожжя”); язичництво – величезний комплекс первісних вірувань, поглядів і обрядів, що склався в незапам'ятні часи і став тією основою, на якій пізніше сформувалися основні світові релігії. Він існував у всіх народів світу, але в різний час поступився місцем більш розвинутим релігійним системам” [345, с. 98]. Тут потрібно вказати на логічні прорахунки. Монотеїзм, політеїзм, генотеїзм та ін. – це, по суті, різні форми теїзму. Навіть пантеїзм не виключає наявності Бога (Богів). Отже, язичництво входить у таку логічну категорію як теїзм. Інша справа, що на різних еволюційних етапах могли бути різні уявлення про світ. Те, що релігієзнавці виносять за рамки релігії, а називають лише віруваннями (анімізм, фетишизм, аніматизм) – по суті ці форми існують навіть у світових

релігіях (наприклад, християни вірять у святість хреста, розп'яття – він оберіг, фетиш). Тобто ці категорії не є критерієм теїстичності – нетеїстичності.

Аналогічну думку висловлює французький філософ-персоналіст Е. Муньє, визначаючи язичництво як “термін, введений в обіг богословами монотеїстичних релігій і який слугував для позначення релігійних вірувань, обрядів і свят, вироблених протягом багатовікової історії розвитку людства до появи монотеїзму. Магія, анімізм, аніматизм, фетишизм, тотемізм, політеїзм і інші форми релігії, до яких застосовується термін “язичництво”, послужили “будівельним матеріалом” для всіх пізніших, “вищих” релігій, частково, іудаїзму, буддизму, християнства, ісламу” [245, с.43].

Академік Д. Ліхачов у статті “Хрещення Русі і держава Русь” наголошує, що “язичництво не було релігією в сучасному розумінні. Це була досить хаотична сукупність різних вірувань, культів, але не вчення. Це з'єднання релігійних обрядів і цілої купи об'єктів релігійного шанування” [194, с.45].

Як зазначає релігієзнавець А. Забіяко, язичництво у європейській свідомості постає “релігійним антагоністом християнства, у світогляді якого істотну роль відіграють заперечення монотеїзму, висхідні до дохристиянської культури релігійні уявлення, а також сакралізація і деїфікація природи, особистостей, суспільних груп, соціальних інститутів, ідей або технологій” [161, с.23].

Узагальнено трактує поняття “язичництво” радянський академік Б. Рибаків у вступі до праці “Язичництво стародавніх слов'ян”: “Я вважаю цілком законним позначення ним того неосяжного кола суперечливих питань, які входять у поняття первісної релігії: магія, анімізм, прамонотеїзм, дуалізм і т.д.” [307, с. 16]. Науковець акцентує на тому, що язичництво включає в себе весь комплекс первісних релігійних вірувань. Б. Рибаків, на основі власного дослідження джерела давньоруської писемності “Слово про ідоли”, виділив три стадії становлення язичництва стародавніх слов'ян. За протяжністю стадії були нерівномірними (перша найдовша, а третя тривала всього кілька десятиліть). В якості головної Б. Рибаків виділяє другу стадію, де провідним божеством був Род [307].

Перша стадія язичництва формувалась з культу берегинь і упирів і характеризувалась первісним анімізмом з чітко окресленим дуалізмом. У цей період природа диференціюється за принципом відношення до людини, яке могло бути оберігуючим або ворожим. Упирі і берегині є представниками зовнішнього світу і втіленням двох протилежних начал – світлого і темного. Злих вампірів люди вважали за необхідне відганяти, а берегинь задобрювати з метою отримання підтримки. Б. Рибаків зазначає на складності у визначенні первісних природніх сил (упирів, берегинь). Оскільки дані явища мають магичні відношення з природою, він називає їх “дуалістичним анімізмом” або “дуалістичним аніматизмом” [307]. Отже, світогляд першої епохи включає уявлення людини про злі та добрі сили та систему жертвопринесень.

Наступною стадією становлення слов'янського язичництва є культ Роду як божества Всесвіту, природи і родючості. На думку Б. Рибаків, даний культ був широко розповсюджений на Близньому Сході та в Середземномор'ї, звідки і поширився на слов'янські землі [307].

Епоха Рода і Рожаниць припадає на часи великих змін у суспільному і господарському житті людей. Культ жіночих божеств-Рожаниць є багатозначним, в ньому були присутні риси культу загальної родючості (людей, домашньої худоби); культ божеств, які допомагали роженицям; і аграрно-магічні уявлення землеробів про богинь врожаю.

Приурочували Рожаниці до свята врожаю, яких вшановували хлібом, кашею, медом. Під час відзначення свята врожаю, Род завжди був на першому місці. Уявлялось, що місцем перебування Рода було повітря, небо. Звідси, аналогічно Зевсу, Род кидає на землю блискаки, камені-метеорити. З іменем Рода пов'язана назва блискавки “родіа”, наземних джерел – “родники” і підземний вогонь пекла – “родство вогняне” [307]. Етимологічно ім'я Рода пов'язане з поняттями природа, народ, врожай, рід.

Церковні письменники XI-XIII ст. порівнювали Рода зі своїм головним верховним божеством – богом-отцем Саваофом, творцем всього світу [307]. Отже, ера Роду була часом появи первісного землеробського культу. Після прийняття християнства, даний культ виявився найтривалішим.

Культ Перуна, як бога війни і воїнів є третьою стадією становлення язичництва слов'ян. Даний культ виникає в дружинно-князівські часи київських Ігоровичей з народженням державності. Б. Рибаків вважає, що існування культу Перуна співпадає з часом існування Київської Русі і продовжується до прийняття християнства [307]. Отже, періодизація язичництва визначена трьома етапами: культ берегинь і упирів, культ Рода і рожаниць, культ Перуна, які обумовлювались географічними, етнічними, кліматичними, політичними та іншими умовами. Розвиток суспільства неминуче відображався на світорозумінні стародавніх слов'ян, що окреслювало етапи формування язичництва.

Адепти язичницької традиції звертають увагу на стародавнє скандинавське слово “reginn” або “rogn”, яким іменували язичницькі божества. Враховуючи стародавнє позначення богів як “сил” (значення терміна reginn), “багатобожжя” визначається як “знання про багато сил” або “знання про різноманіття Сили”. У цьому контексті християнський монотеїзм трактується вульгаризацією язичницького політеїзму, обмеженням езотеричного “світогляду”, виокремленням однієї “сили” з притаманного Світобудові їх різноманіття.

Таким чином існує кілька точок зору стосовно язичництва як в християнському середовищі, так і в наукових напрямках. Різновекторні погляди висловлюють дослідники та ідеологи різноманітних ціннісних орієнтацій.

Аналіз неоязичництва аналогічно проходить крізь призму розмаїття методологічних підходів, що породжує різноманіття дефініцій. Нині не існує єдиного визначення терміну “неоязичництво”. Дослідники акцентують на багатоаспектності даного поняття, а також на різноманітних ракурсах його розуміння. Полісемантичність неоязичництва породжена характерними особливостями та багатогранністю проявів у суспільстві, а також великою чисельністю праць, які відрізняються напрямками досліджень, методологією, аналізом. Таким чином, у зв'язку з численними та достатньо глибокими дослідженнями означеної теми накопичена велика кількість емпіричного матеріалу, в яких дане поняття набуває різних конотацій.

Розробка терміну “нове язичництво” належить філософам Л. Повель та Ж. Бержье (“Ранок магів”) [278]. Даним поняттям позначалась практика відродження дохристиянських вірувань та уявлень. У радянській науці термін “неоязичництво” розроблений у статтях російських філософів С. Аверінцева [7] та П. Гайденко [70]. Під неоязичництвом П. Гайденко розуміє такий тип світогляду, в основі якого “лежить уявлення про світ як вічну гру ірраціональної стихії – життя, сутність якої – примноження своєї сили і могутності<...>Неоязичницьке світовідчуття однаково виступає і проти панування безтрагічної безрелігійності, і проти добротності, яке мало місце в християнському середовищі” [70, с. 350].

До несхвальних позначень терміну “неоязичництво” належать визначення з позиції представників традиційного християнства. Зазвичай неоязичницькі організації позначаються такими термінами як “секта”, “тоталітарна секта”, “деструктивний культ”. У межах християнської традиції поняттям “секта” позначають релігійну, псевдорелігійну групу, яка відкололася від істинної християнської церкви. Оскільки, неоязичництво не має нічого спільного з християнським віровченням та не відділялось від християнської церкви, і, як наслідок, не є сектою.

Адепти християнства ототожнюють неоязичництво з антихристиянськими рухами, різноманітними релігійними течіями, які прагнуть до реконструкції язичницьких вірувань, культової практики та обрядової системи. Відповідно до православної полеміки, неоязичництво кваліфікується і як сектантський рух, особливістю якого є “дві риси – агресивність, перш за все до всього християнського, і тісний зв’язок общини-роду, яка характеризує взагалі більшість сект” [335].

Неоязичництво визначається тоталітарним міфом, що проникає в усі сфери життєдіяльності людини, починаючи з етичних засад: проведення язичницьких свят, музики і завершуючи ідеологічним програмним живописом, літературою [335].

Описуючи ставлення до неоязичництва провідних богословів РПЦ, П. Тулаєв зазначає, що у них відсутнє бажання глибокого дослідження

язичницького світогляду. Богослови обмежуються поверховою критикою “неоязичництва”, яке прирівнюють до “тероризму” [351].

Прихильники християнства характеризують появу неоязичництва – як “епоху навали варварів” [402, с.127], проблема якої заключається в тому, що сьогодні людина втратила своє призначення, свою свободу. Поняття “свобода” підміняється беззаконням, порушенням морально-етичних засад. Особистість стала психологічно невлаштованою.

На думку М. Бердяєва, неоязичництво як сучасне явище суспільного життя є джерелом революційних катастроф, адже революційний рух – це варварська стихія. Революційний дух є реакцією варварської стихії проти культури [39, с. 386]. Язичництво та будь-які форми його ренесансу не мають духовного і культурного значення, оскільки язичництво не знає “трагедії культури” як заперечення своєї замкнутості і самовдоволення, адже досконала культура неможлива, як неможливе досконале суспільство. Пантеїзм остаточно скасовує і особистість, і свободу, і людство, розчиняючи все у світовому житті, і непомітно переходить в натуралізм і матеріалізм. У духовних пошуках людина згодна інколи “прийняти яку завгодно релігію, будь-яку форму язичництва, релігію Вавилону і діонісизму, але тільки не християнство. Особливо охоче людина нашої епохи стає пантеїстом. Пантеїзм і пантеїстична містика уживається і з позитивізмом, і з атеїзмом, і з марксизмом, і з будь-яким вченням сучасності” [39, с. 327]. Однак М. Бердяєв визнає за відродженням язичництва позитивну тенденцію, сутність якої полягає в оновленні старого світу. Цим пояснюється розгляд феномену неоязичництва як “нового середньовіччя”, перехідної епохи, транзитивної культурної форми до нового типу духовності.

Прихильником інтерпретації неоязичництва в негативному аспекті виступає німецький теолог П. Тілліх, на думку якого “головною характерною рисою сучасної зустрічі світових релігій є їх зустріч з квазірелігіями нашого часу” [459, с. 13]. Істинна релігія ґрунтується на зв'язку людини з трансцендентним на відміну від квазірелігій, зміст яких визначений явищами профанного світу, які цілеспрямовано зводяться до вищої цінності або

смісложиттєвого начала. В контексті його підходу неоязичництво визначається в межах квазірелігії, функціонування якої призводить до деградації людини. Поряд з цим П. Тіліх вважає, що квазірелігії можуть відігравати і позитивну роль у суспільстві, оскільки “секуляризація основних груп сучасного людства може бути засобом до їх релігійної трансформації” [132].

Також неоязичництво визначається як “штучне духовно-синкретичне поєднання різнорідних релігійних та наукоподібних ідей, старих і нових навчань; як омана, забобона, соціальна утопія. Це прояв нової релігійності, породженої суперечливістю сучасної свідомості, культури і соціально-політичної реальності” [399]. Подібне визначення можна знайти у “Новій філософській енциклопедії”, де неоязичництво характеризується як “широкий і різнорідний за складом сучасний релігійний напрям, що виник на основі традиційного магізму, шаманізму, міфології та претендує на осмислення і вирішення проблем особистості і суспільства, чого, як стверджують послідовники неоязичництва, неможливо домогтися за допомогою традиційних релігій або сучасної науки” [261, с. 363].

Для О. Гуцуляка “існує неоязичництво реальне, справжнє, дійсне та “неоязичництво” як полемічний ярлик, як умовне принижуюче тавро, що навмисно ставиться з метою компрометації та морального знищення”. Дослідник зазначає, що “реальне неоязичництво є типом духовно-світоглядної орієнтації – широким та неоднорідним рухом, проявом парадигми (сукупності позицій, канону, способу життя, стилю мислення) пошуку нового типу свідомості та “Великого Стилю” життя, що був би адекватним для сучасного рівня постіндустріальної та інформаційної цивілізації, для епохи постсучасності як потягу до культурного минулого (традиції), знаходження у ньому “відпочаткового” людяного, духовного світосприйняття та світорозуміння” [111, с.154].

Релігієзнавець О. Гайдуков акцентуючи на різнорідності неоязичництва, характеризує його у вигляді “сукупності релігійних, парарелігійних, суспільно-політичних та історико-культурних об’єднань і рухів, які в своїй діяльності звертаються до дохристиянських вірувань і культів, обрядовим і магічним

практикам, займаються їх відродженням і реконструкцією” [72, с.25]. Неоязичництво розглядається і як новий релігійний рух, світогляд, рух націоналістично-патріотичного характеру, новий громадський рух, метою якого є побудова нової ідентичності і формування нових ціннісних орієнтирів.

В. Шнірельман розглядає неоязичництво як “загальнонаціональну релігію, яка штучно створюється міською інтелігенцією з фрагментів стародавніх локальних вірувань і обрядів з метою відродження “національної духовності” [407, с. 3]. Фіксується, в значній мірі, “урбаністичний” характер неоязичництва, у зв’язку з тим, що воно з’явилося і поширилося у містах. Неоязичницькому руху притаманна духовна і політична складова, відродження обрядового комплексу та заняття бойовими мистецтвами.

У рамках політологічної парадигми неоязичництво “постає у вигляді альтернативи православ’ю на роль державної релігії” [19, с. 13]. В. Яшин характеризує неоязичництво у якості “ідейно-політичного руху, який спрямований на реанімацію доавраамічних локально-етнічних вірувань і культів і пов’язаних з ними традиційних соціальних інститутів” [438].

Неоязичництво визначається в межах релігійного гентилізму. Релігійний гентилізм відноситься до етнічних культів, що властиві тому чи іншому народу. Прикладом релігійного гентилізму є індуїзм та іудаїзм. Сучасність характеризується опонентами гентилізму як втрата людиною віри в Бога. На нашу думку, неоязичництво не варто визначати в межах гентилізму. Переважно, неоязичники виникають як альтернатива традиційному язичництву, а отже – схильні до інтернаціоналізму, еkleктизму тощо.

Неоязичництво розглядають в контексті пантеїстичного світовідчуття. У сучасному язичництві проголошується пантеїстична сутність як парадигма єдності природи та людини і як альтернатива вирішення проблем сучасності. “Бог – природа; Він у всьому живому: в рослинах, тваринах, людині; Бог – батько, а людина – його дитя. Таке уявлення про Бога називають пантеїзмом (дослівно “всебожжя, всебожнення”). В арійців космогонія (уявлення про Сотворення Світу) зливається з теогонією (Сотворення Богів), що відображає філософську ідею самотворення і саморозвитку Всесвіту. Такий пантеїзм

вигідно відрізняє екологічну концепцію язичницької релігії від “світових” релігій. Для язичника є очевидною релігійна істина: “шкодити природі – значить шкодити самому собі” [199, с. 17]. Акцентує увагу на пантеїстичну основу неоязичництва А. Прокоф’єв: “Світ – Божественний, в ньому зливаються і Боги і світи. Бог, який дав початок Світу, і ним же є, в слов’янській традиції зветься Род, в індуїстській – Рудра (Шіва), у скандинавській – Один. Він – безособовий початок, душа світу. Пантеїзм і політеїзм поєднуються в сучасному язичництві [287].

П. Сорокін [329], у зв’язку з перерваністю язичницької традиції, що було спричинено пануванням християнської та атеїстичної доктрин, відносить неоязичництво до “нео”-рухів. Багато неоязичників взагалі відмовляються від цього терміну, називаючи свою віру “ведизмом” або “рідновірством”. Погоджується з даною думкою автор брошури “Повернення богів” О. Щеглов: “приставка “нео” дійсно виправдана, оскільки ми маємо справу не з якоюсь успадкованою, шляхом безперервної передачі від одних соціальних агентів до інших, системою відносин, а з цілим конгломератом свідомо реконструйованих поглядів, ритуалів, полемічних тез, предметів культу” [414, с. 6].

До нових релігій відносить неоязичництво релігієзнавець О. Гурко, які “сконструйовані на основі політеїстичних вірувань в цілях пошуку нової етнічної ідентичності та для розробки нової ідеологічної системи” [106, с. 44]. Але, на думку М. Васильєва, некоректним є використання поняття “неоязичництво” або “нове язичництво” до течій, які втратили зв’язок з етнічною культурою [53]. Неоязичництво, на його думку, ототожнюється з псевдоязичництвом, лжеязичництвом.

Г. Лозко не згодна з ототожненням нововідтвореного українського язичництва з новим релігійним рухом. На погляд дослідниці, нові релігійні рухи є осучасненням або архаїзацією релігій. Найчастіше вони являються поєднанням декількох релігій чи теософських ідей. Нові релігійні рухи, подібно світовим релігіям, є штучно створеними та мають засновників. На думку Г. Лозко, нові релігії являються особистими трактуваннями релігійного вчення. На відміну від неорелігій, етнічні релігії, до яких відноситься українське

язичництво є “сукупністю релігійних вірувань у їхньому еволюційному розвитку, які побутували на теренах України. Цими віруваннями є: релігія племен найдавнішої доби, які прийнято вважати предками українців як в етнічному, так і в культурно-історичному планах; релігія східно-слов’янських племен Київської Русі до прийняття нею християнства; народно-побутова релігійність, що існувала паралельно з християнством протягом тисячоліття; сучасне відроджене язичництво. У вужчому розумінні – це традиційна релігія українців” [202, с. 101].

До явищ контркультури неоязичництво відносить релігієзнавець Є. Балагушкін, так як “сама назва “контркультура” вказує на її домінуючий мотив і соціальну спрямованість – відмова від так званого істеблішменту, домінуючого економічного і політичного устрою суспільства, відповідної ідеології та культури, від усього традиційного укладу суспільного і приватного життя. Це соціокультурна (але аж ніяк не політична!) конфронтація з панівним суспільним устроєм, яка йде значно далі морально-психологічного обурення, породжує антиконформістські форми поведінки і навіть пошуки альтернативного способу життя” [25, с. 20]. Неоязичництво, як новий релігійний феномен, постає засобом вирішення актуальних проблем сучасності, в основі якого поєднується філософія, релігія, містицизм і наука в одне вище синтетичне знання. Неоязичництво визначається “антипозитивістським переломом” [101, с.6], “реакцією на позитивізм ХІХ ст., на розчарування у “вічних” істинах” [101, с. 7].

М. Йорк [461] вказує на складність визначення неоязичництва як релігійної традиції через безліч культурних форм, що входять до язичництва. Даним терміном позначають відроджені язичницькі релігії дохристиянського світу, які актуалізувались в ХХ ст.; вірування корінних народів Азії, Африки та Америки; різноманітність сучасних традицій і практик, які почитають природу як священну або одухотворену, опираються на давні язичницькі традиції, творчо використовуючи міф і ритуал; беруть участь в сезонних фестивалях та тяжіють до політеїзму, пантеїзму, дуотеїзму, приймаючи божественність як чоловічого так і жіночого начал. Дослідник зазначає, що неоязичницькі рухи

пов'язані між собою відношенням до культури, природи і духовності, і що в основі цього відношення лежить недовіра до сучасності, характерна для романтичної думки.

Стосовно неоязичницького руху в Україні використовується термін “рідновірство”. А. Колодний [167], О. Смержевська [323], І. Огорокова [266] поняття “неоязичництво” і “рідновірство” використовують як синоніми. Згідно І. Огорокової неоязичництво (рідновірство) “це новітній релігійний рух і світоглядний проект, який висуває власне бачення національного питання і шляхи розвитку української держави” [266, с. 269]. Д. Літвінова поряд з терміном “неоязичництво” використовує такі його інверсії, як “відродження язичництва”, “рідновіри”, “неоязичницька культура”, “неоязичницька субкультура” тощо [191, 192]. Є. Смульський найбільш оптимальним терміном вважає “неоязичництво”, під яким розуміє “новітні релігійні течії (рухи) політеїстичного характеру, що тяжіють до релігійних традицій дохристиянської Європи” [324, с. 31].

Д. Базик розрізняє поняття “українського рідновірства” та “українського неоязичництва” (як його складової). За визначенням Д. Базики, “українське неоязичництво – це сучасний релігійний рух, об'єднаний провідною ідеєю відродження в умовах сучасності автентичних релігійних вірувань, які сповідували мешканці території України в дохристиянські часи” [24]. Натомість “українське рідновірство” – це “релігійний рух, зорієнтований на відродження, реконструкцію або створення етнонаціональних світогляду, світосприйняття та релігійних вірувань. При цьому вірування та обряди українських рідновірів можуть як уподібнюватись до первісних, автентичних вірувань, так і значно відрізнятись від них” [24].

За словами Д. Базики, рідновірство не передавалось від покоління до покоління, його повторна поява стала можливою лише завдяки зусиллям людей, які цікавляться фольклором, етнографією, народознавством, побутом. На основі їх етнографічних досліджень, книг і описів була відроджена давня віра. Аналізуючи особливість явища неоязичництва на світовій арені та в Україні, релігієзнавець зазначає відмінність, яка полягає у тому що саме фактор

етнонаціональної самоідентифікації серед релігійних громад України є принциповим. Тому, даний релігійний феномен визначений “українським рідновірством” [24].

Термін “рідновіри” керівник “Великого Вогню” Г. Боценюк не вважає доречним, пояснюючи свою думку тим, що “історично склалося, що церква вже багато століть є традиційною і близькою значній частині слов’ян, стала для них рідною, а спроба переосмислити слово “рідновіри” як віру в єдиного Всевишнього бога Рода так само комічна і безглузда, як і термін “православне рідновір’я”, тобто рідновіри “Прав славящих” [401]. Г. Боценюк віддає перевагу визначенню язичництва “слов’янським народовір’ям”.

Отже, наукові пошуки породжують широкий спектр визначень феноменів язичництво і неоязичництво, постійно здійснюються спроби дескриптивного та наукового аналізу неоязичництва, прогнозування динаміки розвитку неоязичницьких тенденцій. За традиційною християнською теологією, язичництво та неоязичництво – це безумовно шкідливі явища, зумовлені гріховністю людини і впливом демонічних сил. З філософської точки зору, неоязичництво – це одна з можливих відповідей на “вічні питання” людського існування. Соціологія релігії вважає появу неоязичництва внаслідок об’єктивних суспільних перетворень, культурологія – одну з багатьох існуючих субкультур, психологія релігії – прояв незмінних архетипів, які дотепер перебували в стані спокою в глибинах несвідомого. Зрозуміло, в межах кожного наукового підходу існує безліч напрямків і шкіл.

Щоб зрозуміти неоязичництво більш повно, ми розглянемо його в контексті нових релігійних рухів. Новими релігійними рухами ми будемо вважати релігійні чи містичні організації, що виникли у другій половині ХХ або на початку ХХІ ст. і характеризуються новизною у своїх віровченнях і практиках [28]. Згідно цьому визначенню, Церква Уніфікації хоча і володіє елементами традиційних релігій – це новий синтез, новий погляд на сутність християнства. Неоязичництво ґрунтується на попередніх язичницьких традиціях і одночасно проявляється у новому вигляді, з новим розумінням сучасності.

Методологія дослідження неоязичництва ґрунтується на аналізі набору спільних неоязичницьких атрибутів як релігійних, так і соціальних. Однією з особливостей неоязичництва є організаційна різноманітність та еkleктика. Як новий релігійний рух, неоязичництво характеризується: 1) дуалістичним; 2) приймаючим світ; 3) не есхатологічним; 4) ненасильницьким; та 5) індивідуалістичним.

1) В цілому неоязичництво є дуалістичним, тобто неоязичники відділяють сакральне життя від профанного, дух від тіла. В більшості нових релігійних рухів поцейбічний світ, наше чуттєве існування є наслідком зла, духовного падіння. Даний стереотип установлений світовими релігіями. Неоязичники, як правило, не живуть у конфлікті зі світом. Для більшості неоязичників наш світ є основою для духовного та морального розвитку. Інтеграція фізичної реальності в духовну є ціллю неоязичництва. Але існує тимчасовий розрив між духовним та фізичним царством, коли дух полишає фізичне тіло. Наше життя розуміється як ціль у великій схемі буття Духу і тому є частиною одного цілого.

2) Неоязичництво відроджує традицію прийняття світу. Р. Уоліс в есе “Три типи нових релігійних рухів” зазначає, що примирення зі світом є новим типом духовності, який відновлює емпіричний елемент в духовному житті, і таким чином замінює втрачені орієнтири в світі, де релігійні інституції стають більш відносними. У духовності прийняття світу неоязичництво бачить необхідність змін в пануючій культурі і одночасно знаходить в ній багато корисних аспектів.

3) У положеннях неоязичництва взагалі не існує ідеї апокаліптичного кінця світу. За виключенням будь-яких природних або техногенних катастроф глобального масштабу, людство продовжуватиме розвиватись у невизначеному майбутньому доти, поки при глобальному катаклізмі сонце не спалить землю або не згасне. Як наслідок не існує відчуття тимчасовості, плинності, бездомності, які пропагують апокаліптичні релігії. Більшість неоязичників вірять в цикл “народження – смерть – відродження”, що дає безкінечну кількість шансів прожити правильно своє життя. Якщо есхатологічні релігії пропонують одноразовий, лінійний сценарій народження, смерті, потойбічного

життя, де відбувається суд після смерті та визначається чи гідна душа на спасіння за критеріями есхатологічної релігії, то неоязичники вірять в реінкарнацію типу циклічного обертання духу відповідно циклам природи.

4) Головним принципом етики неоязичництва є не насилля. Тілесність вважається священною, фізичне насилля є забороненим, за виключенням випадків самооборони. Вікканська настанова для неоязичництва є етичною аксіомою і визнається практично всіма неоязичницькими групами. Суть її зводиться до того, що “якщо це не шкодить іншим, то роби скільки хочеш”. Дане твердження інтерпретується як заборона причиняти фізичну шкоду іншим людям. Більшість неоязичників вважають насилля якістю духовно незрілих і є ознакою духовної хвороби.

Т. Роббінс та Д. Ентоні [457] називають три ендогенні фактори, котрі є головними збудниками насилля в НРР: апокаліптичність, харизматичне лідерство та соціальна інкапсуляція. Як ми зазначили раніше, неоязичницькі рухи не є апокаліптичними та соціально ізольованими. Щодо харизматичного лідерства, то враховуючи характер лідерів неоязичницьких груп, харизма є присутньою і багато з них є досить відомими поза межами власних організацій. Але кожна група має свою фігуру в якості лідера, що виключає можливість централізації управління організацією. Отже, в більшості випадків, в неоязичницьких рухах відсутній лідер, котрий, згідно Т. Роббінсу та Д. Ентоні, може бути збудником насилля.

5) Остання характеристика є типовою для неоязичництва – це індивідуалізм. Саме розсіювання, відсутність лідерства та влади робить неоязичників стійкими до централізованої та ієрархічної структури і сприяє релігійній індивідуальності та еkleктичності. Навіть негативні елементи, які присутні в певній групі, навряд чи поширяться по всьому руху в цілому. У них відсутній центральний віроповчальний текст, лідер або домінуюча філософія або релігійна практика – за винятком Богині-Матері та Вікканських настанов. Різноманітність не є загрозою для неоязичницького руху. Можна стверджувати, що неоязичництво є далеким від популярної концепції небезпечного “культу”.

Тільки його новизна з точки зору повторної появи або створення приводить до неприйняття суспільством.

Отже, згідно основних методологічних підходів до понять “язичництва” і “неоязичництва”, пропонується власне визначення дисертанта. Неоязичництво – новий релігійний рух, що формується на основі відновлення світоглядних засад, пантеонів і ритуалів стародавніх політеїстичних релігій дохристиянської доби в еkleктичному і реконструйованому вигляді.

Термін “неоязичництво” в основному розглядається в якості релігійного феномену, але полісемантичність даного явища і, зокрема, специфіка нашого дослідження передбачає його осмислення в культурологічному розрізі. І. Міхеєва ідентифікує неоязичництво “з комплексом специфічних новокультурних феноменів, які пронизані неоромантичними ідеями міфологічного характеру” [236, с. 81]. Наприклад, репрезентацією неоязичництва “як інваріантного культурного феномену”, на думку дослідниці, є поява слов'янських бойових мистецтв, історичних клубів, які займаються відродженням військових звичаїв, літератури “фентезі”.

Естетична інтерпретація язичництва проявляється у німецькому романтизмі ХІХ ст., російському неоромантизмі Срібного віку, де відбувається культурне відродження міфологічності. Неоязичницькими проявами в культурі (література, танець, живопис, музика тощо) є зображення вічного кругообігу життя, упорядкованості природи, звернення до міфологічних образів, тотемів, символів, стародавніх вірувань, змішування реального і символічного.

Необхідно відмітити дослідницькі моделі у вивченні проблеми міфологізму як феномена культури ХХ ст. Є. Мелетинський виділяє три етапи відродження міфології в культурі: міфологізм Відродження, в якому автор погоджується з словами Л. Баткіна що “Відродження – остання цілісна культурна система, побудована на архетипах, тобто на міфі (елементи міфологізму зберігаються до наших днів)” [227, с. 278]; міфологізм Романтизму, де діячі мистецтва використовували сюжети і образи традиційної міфології; модерністський міфологізм, який протиставляє міф і історію,

позбавлений іронічності і умовності і містить в собі екстатично-магічні елементи [227].

В. Руднев, інтерпретуючи неоміфологіну свідомість, визначає її “однією з головних напрямків культурної ментальності ХХ ст., починаючи з символізму і закінчуючи постмодернізмом” [304, с. 139]. Інтерес до вивчення архаїчного міфу сприяє актуалізації міфологічної свідомості, а також використання міфологічних сюжетів у художніх творах М. Булгакова, Дж. Джойса, Т. Манна, Ф. Кафки.

Поряд з поняттями “неоміфологія” і “неоміфологічна свідомість” етимологічними інверсіями терміну “неоязичництво” у межах культурологічного підходу можуть бути “нова первісність” [225], “новоархаїчна міфологія” [148], “ренесанс архаїчного” [269].

“Ренесансом архаїки” неоязичницькі тенденції в новоєвропейському культурному просторі визначають О. Балла [27], Ф. Гіренок [87], Б. Гройс [96], А. Еткінд [430], Г. Козубовська [165], А. Косарєв [172], К. Манхейм [221]. Поняттям “неоархаїка” О. Чучін-Русов [391] пропонує замінити термін “постмодернізм”.

А. Якимович розглядає неоязичництво як процес трансформації новоєвропейської “упорядкованої” моделі світобудови у модель “магічну” або “нітшевськи-пікасово-дюшанівську” [434, с. 56]. Причинами такої парадигмальної зміни дослідник вважає неklasичну західну філософію ХХ ст., російську “філософію всеєдності”, мистецтво авангарду, кіномистецтво ХХ ст.

Плюральність та багатовекторність неоязичництва, система напрацьованих наукових визначень, кожне з яких фіксує якусь важливу особливість сутності неоязичництва – все це важливо враховувати при виробленні відповідної дефініції. Широкий спектр вживання терміну “неоязичництво” окреслює позначення ним не лише релігійного феномену, а і тенденцій у культурі.

Отже, враховуючи вищенаведені позиції, під неоязичництвом дисертант розуміє нову духовно-світоглядну орієнтацію, що реалізується на теоретичному і практичному рівнях реконструкції архаїчних моделей світовідчуття з метою

побудови нових релігійно-філософських орієнтирів і культурних цінностей. Поява язичницької тематики в балеті, музиці, живописі свідчить про формування неоязичницького типу духовності.

Висновки до 1-го розділу.

Отже, у першому розділі проаналізовано основні підходи, які є теоретичною базою для дослідження особливостей неоязичництва, його місця в сучасних цивілізаційних процесах та визначено базові терміни й поняття.

Визначено джерельну базу дослідження, яку складає наукова (філософська, релігієзнавча, історична, культурологічна та ін.) література, котра присвячена вивченню феномену неоязичництва. Для виявлення сутності неоязичництва, його світоглядних засад, дисертант звертається до опрацювання теми язичництва. Важливу роль у розумінні язичництва і неоязичництва відіграють методологічні питання у виявленні об'єктивного визначення цих понять.

Серед зарубіжних дослідників язичницьких вірувань важливими є праці С. Енгуса, М. Йорка, К. Кремера, К. Леві-Стросса, Ю. Лотмана, Є. Мелетинського, Н. Пенника, Дж. Пруденса, Е. Тайлора, Дж. Фрезера, О. Фрейденберг. Змістом наукових праць зазначених дослідників є дескриптивно-феноменологічний та компаративний аналіз язичницьких міфів, обрядів, ритуалів, що дозволило нам вирізнити загальні риси та характерні особливості язичницьких релігій. Концептуальні й науково обгрунтовані дослідження язичництва були здійснені Є. Анічковим, О. Афанасьєвим, О. Гільфердінгом, Г. Глінкою, О. Потєбнею, В. Проппом, Б. Рібаковим, В. Топоровим. На основі праць зазначених дослідників ми провели порівняльний аналіз міфології стародавніх слов'ян та інших індоєвропейських народів, систематизували історичні відомості про стародавніх слов'ян та їх релігію; виявили загальне та особливе у пантеоні давньогрецької та слов'янської міфології; дослідили слов'янську обрядовість та фольклор. Язичництво піддавалося критиці в трактатах проповідників і отців християнської церкви. Богослови (А. Кураєв, О.

Осипов, П. Флоренський) розглядали язичництво як перекручення істинної віри, відступництво, ідолопоклонство.

Детальному аналізу феномену неоязичництва присвячені праці О. Асеєва, С. Аверінцева, Є. Балагушкіна, Д. Базики, І. Богдановського, О. Гайдукова, П. Гайденко, Б. Губмана, О. Гуцуляка, А. Колодного, С. Філатова, В. Шнірельмана, у яких автор виявила значну кількість інтерпретацій поняття “неоязичництво”, а також філософсько-релігійні та соціально-культурні причини виникнення зазначеного феномена. Особливого значення в процесі аналізу причин появи неоязичництва мали філософські концепції Ю. Еволи, Е. Кассіра, М. Шелера. Філософи вбачали появу неоязичництва як протиположність науково-технічному поступу.

До філософських джерел формування неоязичництва належать праці представників доби Ренесансу Дж. Бруно, М. Кузанського; англійських філософів Нового часу Т. Гоббса, Дж. Локка, французьких матеріалістів П. Гольбаха, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, представників німецької класичної філософії І. Канта, Л. Фойєрбаха, Г. Фіхте, Ф. Шеллінга, окремі праці Бернського періоду Г. Гегеля; Ф. Ніцше; К. Юнга; філософів-екзистенціалістів А. Камю, М. Гайдеггера, К. Ясперса; представників теології “смерті Бога” Т. Альтицера, У. Гамільтона; положення представників Йєнської школи Ф. фон Гарденберга (Новаліса), Л. Тіка, Ф. Шлегеля.

Для сутнісного розуміння феномену неоязичництва розглянуто праці представників неоязичницького руху: В. Авдєєва, М. Адлер, А. Бенуа, Г. Лозко, Л. Силенка, В. Шаяна. Вивчення праць зазначених представників неоязичництва дозволило нам проаналізувати основні світоглядні засади, віроповчальні тексти, особливості даного руху.

У контексті дослідження прояву неоязичництва в культурі важливими є роботи М. Бердяєва, П. Сорокіна, А. Тойнбі, О. Шпенглера. Філософи передбачили формування нового типу культури, повернення культури до міфу, зростання релігійних настроїв, настання епохи “другої релігійності”. У працях М. Епштейна, В. Крутоуса, Е. Тофлера, М. Хренова розглянуті особливості сучасної культури. Дослідники відзначають активізацію міфу у культурі і

мистецтві, новий “спалах сакральності”, ренесанс “архаїки”. Функціонування танцювального мистецтва, особливо балету, в його міфологічних проявах, посилення інтересу до теми язичництва (М. Римський-Корсаков, І. Стравінський, Є. Станкович) підтверджує зв'язок танцю з релігією та демонструє неоязичницькі інтенції в культурі. Зокрема, В. Крутоус акцентує увагу на зв'язку неоязичництва з усією сучасною культурою.

Значущими є дослідження А. Авдєєва, О. Васильєвої, М. Загорц, Є. Корольової, В. Уральської, в яких танцювальне мистецтво аналізується як форма здійснення релігійного ритуалу, що пов'язаний з віруваннями та уявленнями первісного суспільства. Важливими науковими розробками в аспекті нашої проблематики постають праці Й. Гейзинги, Х. Елліса, К. Закса, А. Ломакса, де танець аналізується у якості знаково-символічної системи.

Аналіз символіки ритуального танцю під час обрядових дійств здійснювали Н. Велецька, О. Воропай, В. Іванов, О. Нікіфоров, В. Пропп, Н. Сумцова, В. Соколова, В. Топоров. Дослідники сходяться в тому, що під час виконання обряду, танець виступає ланкою між реальним та потойбічним світом, є імітацією бажаної дійсності, події.

На основі аналізу праць Р. Генона, М. Еліаде, Р. Каюа, Дж. Кемпбелла, К. Кіндер, М. Костомарова, Ю. Лотмана, О. Лосєва, Є. Малікова, Є. Мелетинського, О. Потебні, В. Тернера, В. Топорова, Є. Торчинова було виявлено універсальні знаки та символи, які відображаються танцювальними рухами: священні місця (Центр світу, Вісь світу, Світове Дерево, межа), сакральний час, сакральний колір, сакральні істоти, сакральні фігури (коло, квадрат), сакральні жести.

Такі вчені, як Л. Д'яконова, Є. Кузьменко, А. Лукіна, Є. Сердешнова розглядають танець як основу для відправлення релігійного ритуалу, при виконанні якого реалізуються міфічні події: космогонія, народження, смерть, ініціація. Міфоритуальна основа балету досліджувалась Т. Єрохіною, Л. Козинко, Є. Маліковим, М. Масаєвим, Н. Нетужиловою, А. Фефеловою. Балет, на думку дослідників, зберігає в собі ритуальну основу, обрядовість, що

складають істотно в танці як священного і естетичного мистецтва. Балет є засобом репрезентації сакрального, де визначальне становище належить міфу.

Отже, сьогодні наявна значна кількість робіт, присвячених різним аспектам соціокультурного буття неоязичництва, однак не розробленим залишається осмислення й узагальнення цього культурного феномену з позицій релігієзнавчого аналізу в сфері балету.

Проаналізовано зміст основних понять, які використовуються в дисертації. Так, в іудео-християнській традиції терміни “язичництво” і “неоязичництво” тлумачаться з негативної точки зору. Язичництво характеризується сповіданням ідолопоклонства й відхиленням від істинної віри, що спустошує душу та обмежує світогляд людини. Поняття “неоязичництво” також набуло негативних конотацій. Теологи та богослови розглядають неоязичництво як поклоніння злим духам, а неоязичницькі організації називають деструктивними та тоталітарними сектами. Недоліком таких характеристик язичництва є їх конфесійна заангажованість та несприйняття всіх політеїстичних релігій.

У науковій літературі терміном “язичництво” позначають політеїстичні релігії; релігійні вірування, обряди первісних народів; релігію певного народу, племені, етносу на протигагу світовим релігіям; комплекс первісних релігійних вірувань, які передували появі монотеїстичних релігій. Неоязичництво характеризується у вигляді неоднорідного за змістом і формою нового релігійного руху, метою якого є відтворення дохристиянських вірувань та побудова нових ціннісних орієнтирів і світоглядних конструктів. О. Гайдуков, О. Гурко визначають неоязичництво як комплекс нових релігійних, суспільно-політичних, історико-культурних рухів, організацій, спілок, які сформовані на основі політеїстичних релігійних уявлень з метою набуття нової етнічної ідентичності. В. Шнірельман визначив неоязичництво в контексті відновлення духовності нації. Послідовники неоязичництва висловлюють негативне ставлення до даного поняття, визначаючи себе “рідно вірами” у всіх слов’ян, “старовірами” – у Словенії, “дажбожими внуками”, “ведистами”, а також прийнятне і “язичники”. Відповідно до попередніх дефініцій неоязичництва,

під даним поняттям ми розуміємо новітній релігійний рух, який відновлює стародавні релігії дохристиянської доби [158].

Полісемантичність досліджуваного явища обумовила осмислення неоязичництва в культурологічному аспекті. Етимологічними інверсіями терміну виступають “неоміфологія”, “неоміфологічна свідомість”, “нова первісність”, “новоархаїчна міфологія”, “ренесанс архаїчного”. На нашу думку, в культурологічній парадигмі, неоязичництво – це нова світоглядна орієнтація, яка спрямована на реконструкцію архаїчних моделей світовідчуття [158].

РОЗДІЛ 2

ГЕНЕЗА ФЕНОМЕНУ НЕОЯЗИЧНИЦТВА В КУЛЬТУРІ

2.1. Світоглядні передумови формування неоязичництва.

Актуалізації і поширенню релігійних вчень сприяють соціальні, культурні, політичні процеси, які постають на перехідних етапах розвитку суспільства. Згідно цього виникає своєрідне підґрунтя для утворення та поширення нових релігійних рухів. Не є винятком неоязичництво, поява і поетапний розвиток якого відбувався відповідно історичних умов.

Означення шляху розвитку даного феномену від перших витоків до новітніх проявів досить умовне. Провідні філософи, діячі мистецтва кожної епохи задавали свій вектор у неоязичницькій тематиці. Тому фахівцям важко визначити його нижній хронологічний рубіж. С. Аверінцев та П. Гайденко джерелом неоязичництва виділяють романтизм кінця XIX ст. Як зазначають дослідники, неоязичництво формувалось переважно “на німецькому ґрунті і вимагало не закривати ірраціональність буття ні релігійними, ні раціоналістичними ілюзіями” [7, с. 158]. Також неоязичництво пов’язується з “філософією життя”, модернізмом. Для “філософії життя” притаманна ідея “повернення до природи”, що породжує пантеїстичну тенденцію [70]. “Філософія життя” виступила з критикою індустріального суспільства, утвердила культ творчості і генія, дух елітарності і культ сили. Філософія модернізму піддала сумніву фундаментальні засади Західної цивілізації, зверталась до ірраціонального начала в історії, до нереалізованих можливостей цивілізації. Англійські та американські вчені зазвичай вказують на 1940-ві рр., коли з’явилася Вікка. У США це вчення потрапило в 1960-ті рр. і набуло популярності на хвилі протестних рухів того часу. Німецькі вчені відносять появу перших неоязичницьких організацій у Німеччині на початок XX ст.

Однак ідейні зрушення, які створили сприятливе середовище для оформлення неоязичництва, відбувалися сторіччями раніше. Провідні філософи, культурні діячі відмовлялись від цінностей епохи з метою побудови іншого світосприйняття. Як наслідок виникали сумніви щодо цінності домінуючої релігії.

Еволюція релігійних поглядів, що характеризується появою монотеїстичних релігій, призводила до складного процесу утвердження нових традицій з співіснуванням попередніх. “Переходячи від однієї релігії до іншої, народ або спільність її послідовників не можуть разом відмовитися від образів і звичок старої віри. Іноді це взаємопроникнення коженіє, стаючи невід’ємною частиною ревного монотеїзму, як, наприклад, язичницькі боги і свята слов’ян перебрався в православ’я і міцно влаштувалися в ньому, а ідоли трансформувалися в ікони та розп’яття” [2, с. 87]. Розвиток і поширення монотеїстичних релігій, зокрема християнства, залишав все менше місця язичництву. У 341 р. Констанцієм видається закон проти язичницьких жертвопринесень, хоча законом 342 р. наказується зберегти ті храми поза Римом, у яких проходять публічні ігри. У 353 р. імператором видається едикт, згідно якого закривались храми і не дозволялось бути присутнім у місцях відправлення язичницьких культів. Невиконання указу передбачало смертну кару і конфіскацію майна. У 357 р. відповідно до розпорядження Констанція з сенату була вивезена скульптура Вікторії, для недопущення принесення жертв язичницьким богам. Але римська аристократія всеодно дотримувалась язичницької віри, тому у Римі залишились жриці давньоримської богині Вести, жерці та виділялись необхідні кошти на підтримку культу. За настановою патріарха Олександрійського Феофіла у 389 р. було ліквідовано єдиний збережений храм Серапіса. У 529 р. за розпорядженням Юстиніана була припинена діяльність Академії в Афінах, заснованої Платоном [2].

Але попри вищезгадані події, мають місце в історії спроби відродження стародавнього світорозуміння. Реставратором язичницького політеїзму вважається римський імператор Флавій Клавдій Юліан. У цьому зв’язку, церковними істориками він іменований Відступником. Ренесанс язичницької релігії ґрунтувався на виданні указів, якими дозволялось відкриття храмів, відновлення жертвопринесень і культів богів. Але прихід і поступове укорінення християнства, нівелювало язичницькі вірування.

Нова стадія у розвитку язичницьких вірувань пов’язана з епохою Відродження, яка відзначилася зміною існуючих порядків. Людина, зробивши

науково-технічний прогрес, стала менш залежною від умов зовнішнього світу. Християнське вчення, відповідно до якого весь світ та її зміст є творінням Бога, перестала відповідати зміненим історичним умовам. З'явилась потреба в іншому світогляді, який відповідав би ідейним запитам нової епохи.

Філософія доби Відродження була орієнтована на відновлення цінностей та ідеалів античності. Основні види мистецтва – живопис, графіка, скульптура, архітектура – зазнали змін. Для живопису характерні сюжети з античної міфології, національної історії, повсякденного побуту, у художників (Леонардо да Вінчі, Леон Баттіста Альберті) формується нове поняття природи. В архітектурі провідним стало будівництво не церковних будівель, а набула розвитку “ордерна система” Античності. Даний період означений зміною відносин держави і церкви, формуванням ідеології секуляризму і гуманізму.

Антропоцентризм стає основною рисою нового філософського світогляду. Центральне місце у філософських концепціях займає людина, яка розглядається вільною істотою, здатною визначати свою долю і місце в світі. На зміну теїзму приходять пантеїзм, християнський Бог втрачає трансцендентний характер. Взаємозв'язок Бога і світу розглядається через поняття “розгортання”, де Бог дорівнює світу в згорнутому вигляді Єдиного, а світ дорівнює Богу в розгорнутому вигляді множинності. Розгортання єдиного Бога у форму множини світу відбувається з необхідністю, подібною до тієї, з якою точка розкривається в пряму, мить стає часом, а спокій переходить у рух [182]. Отже, Бог і світ виявляються тотожними, констатується їх співпадіння. Світ трактується через Бога, який, будучи його розгортанням, не є кінцевим і не має меж. Подібно Богу, світ, за М. Кузанським, “має свій центр всюди, а окружність скрізь” [182, с. 100]. Бог як основа усього проявляє себе через безліч предметів навколишнього світу, тому речі, які уявляються нам різними, насправді тотожні, оскільки є проявами пантеїстичного безособового начала.

Ідея про “розгортання” Бога у світ знаходить свій розвиток в уявленнях про своєрідність розумової діяльності людини. Подібно Богу, який розгортає з себе різноманіття природних речей, людський розум розгортає згорнуті в ньому

поняття. Єдність людини з Богом полягає в творенні останнім реальних речей і природних форм, натомість людина створює логічне буття і штучні форми.

М. Кузанський ввів у філософський обіг нове моністичне поняття природи. Відмовившись від середньовічних принципів репрезентації світу, де за основу системи координат обирались сакральні точки християнського всесвіту (Єрусалим як центр), філософ використовував Птолемеєві координати, прив'язані до полюсів і екватора, що не мають релігійного навантаження. Світ зображується ним як “природний” простір, в якому немає місця для демонстрації пріоритету однієї релігії над іншою, всі релігійні світи співіснують у загальній системі координат. Отже, М. Кузанський створив передумови для нової, що прийшла на зміну “геоцентризму”, моделі символічної ретрансляції соціокультурної цілісності.

Формуванню нового поняття природи як іманентної цілісності сприяла пантеїстична філософія Дж. Бруно, в якій матерія розглядається одухотвореною, оскільки, сама наявність духу і життя дає їй можливість розумно і гармонійно оформитись. Духовне начало не є потойбічним відносно навколишнього світу, а являється розчиненим у Всесвіті. Світ постає і суб'єктом-творцем, і своїм власним творінням. Матерія як суб'єкт всіх своїх змін постає субстанційним началом [50] в якості божества, оскільки вона є “безпричинною причиною” [93, с. 273]. Матерія набуває найрізноманітніших форм, у тому числі форми мислячої матерії, форми духу. Внутрішня здатність матерії до утворення форм трактується Душею світу. Отже, душа впорядковує матерію зсередини, “форми походять і звільняються з глибин матерії” [50, с. 294]. Дж. Бруно виражає принцип монізму, який згодом зробить основою своєї філософії Б. Спіноза [330], згідно якої існує лише одна субстанція – Бог як причина всього, існуюча “в собі і для себе”. Бог не створює світ, а виступає одвічною причиною світу, речі є його еманациєю. Отже, світ постає необхідним наслідком Бога.

Отже, в епоху Відродження середньовічне розуміння “природи” як божого творіння, замінюється моністичною концепцією “природи”. Розроблене уявлення про діалектичну цілісність людини і природи, Землі і Космосу, набуло

подальшого розвитку у філософів наступного періоду. Ідеї епохи Відродження набули розвитку у філософії Нового часу. Концепції просвітителів відзначаються секуляризацією мислення, в яких наявна критика християнської релігії. Основним об'єктом дослідження стає фізичний світ, який можна зрозуміти з нього самого, з'ясувати природні підстави всього існуючого без понять про потойбічне.

Новий час відзначений оформленням нігілістичних ідей у європейській культурі. Дуалістичну християнську парадигму замінив, властивий новоєвропейській епосі, онтологічний редукціонізм, що викликало послідовну відмову від Абсолюту. На нашу думку, вагомим наслідком онтологічного редукціонізму був радикальний перегляд сутності природи та інтелектуальних здібностей людини. Людський розум більше не є направленим на досягнення вищих сутностей, а орієнтований на досягнення прагматичних цілей, які реалізуються при оволодінні силами природи та їх використанні для людського блага.

У центрі уваги англійських філософів постає поняття “людської природи”, яке вміщує комплекс різнобічних властивостей людини, і поняття “природного закону”, як загального регулятора міжлюдських відносин. Т. Гоббс [90] замінює християнське трактування “людської природи” власним, що не містить вчення про перворідний гріх і спокуту. Філософ характеризує “людську природу” суперечливо: вона підбурює “війну всіх проти всіх” та викликає почуття для примирення. Тому позбавлені виразності критерії “природного” замінюються твердою волею суверена. На думку Дж. Локка [203], внаслідок відсутності надійних критеріїв істинності і хибності, релігійна традиція не може бути підставою для інтеграції. Тому традицію потрібно замінити “світочем природи”, завдяки якому відкриваються людині справжні та ефективні принципи єдності.

Ідея системності “природи” отримала подальший розвиток у французьких матеріалістів XVIII ст.: Ж. де Ламетрі [47], Ж. Б. Робіне [316] і П. Гольбаха [91]. Визнаючи заслуги шведського натураліста К. Ліннея (“Система природи”), вони розкритикували ідею дискретності живої природи. На їх

думку, К. Лінней, розглядаючи природу як систему, не взяв до уваги її цілісність, внутрішню зв'язність. Одночасно П. Гольбах спробував пов'язати ідею єдності природи з морально-політичною проблематикою. Природа є не просто об'єктом дослідження, а джерелом моральних імперативів, тому метою праць П. Гольбаха є “повернення людини до природи”, а наука про природу повинна визначати релігійну, моральну, політичну, правову, дослідницьку та художню діяльність людини. П. Гольбах наголошував на спільності природних і соціальних законів. Соціальні взаємодії, які можна звести до симпатії і антипатії, можуть вивчатися за аналогією з тяжінням і відштовхуванням тіл. Отже, соціальні взаємодії будуються на одних і тих же закономірностях, незалежно від локальних культурних особливостей. Отже, “повернення до природи”, вказує на формування метакультурної єдності, тобто всесвітнього людського співтовариства.

Поняття “природності”, в аспекті співвідношення релігії і моралі, розробляв Д. Дідро [114]. Згідно його вчення, добродетель є первинною відносно релігії і властивою людині “від природи” на відміну від Одкровення, а, тому, людська природа не ушкоджена. Тема “природності” розвивається філософом у вченні “природної релігії”, яка, подібно природній чесноті, задана “від природи” і своєю універсальністю змістовно відрізняється від історичних релігій. Все зрозуміле і загальне в цих релігіях Д. Дідро відносить до “природної релігії”, все партикулярне і “темне” вважає шкідливим для суспільства. Розроблені ідеї про природні джерела громадського життя, моралі і релігії сформулювали нове розуміння природи як законодавиці. Дане трактування “природи людини” сприяло формуванню нових, “натуралістичних” принципів ставлення людини до себе та інших.

Для Ж.-Ж. Руссо [305] природа є глибоким джерелом чеснот, що гармонізують соціальні відносини. Людина, яка відчужує себе від природи, приречена на недостовірне знання (бере за приклад класифікацію К. Ліннея, яка, при своїх перевагах, не відображає справжніх зв'язків усередині природного світу), знаходиться у владі марнославства, жадібності, заздрості, приречена бути у ворожнечі з іншими людьми. Отже, у філософії Ж.-Ж. Руссо

термін “природа” має пряме відношення до структури соціального. Поняття “природна людина”, “природний стан”, “природне право”, “природна мораль” формують єдину систему з “природою” як об’єктом природознавства.

Розрізняючи поняття природного – не створеного людиною і культурного – штучного, створеного, Ж.-Ж. Руссо останньому надавав негативного значення. Первинною формою духовної діяльності людства і розвитку кожної особистості є почуття, які передують розуму і створюють людину внутрішньо цілісною. Розвиток цивілізації і розумових здібностей призвів до руйнування первісної гармонії індивіда, послабив природну міць, порушив правильне відношення між потребами та бажаннями. На думку філософа, людські страждання породжені порушеною цілісністю людини, виключенням її з природного стану і трансформацією у цивілізовану, соціальну істоту. Даний стан індивіда обумовлює розірваність між природною організацією і соціальними установами [305].

У німецькій класичній філософії продовжуються дослідження людської сутності. І. Кант [149] розглядав людину як моральну істоту. У критичній філософії І. Канта “природа” постає не об’єктивно суцільним, а конструкцією трансцендентального суб’єкта. Однак у його пізніх роботах, присвячених політичній філософії, мислитель розуміє “природу” джерелом загальних форм культури. Статус “природи” як символу єдності був наданий Ф. Шеллінгом [401], але задана ним і продовжена Г. Гегелем [81] траєкторія натурфілософської думки привела до того, що поняття “природа” в цій якості замінюється поняттям “дух”, який згодом поступився місцем “культури”. Відбувається перегляд співвідношення “природного” і “штучного”, в “природному” виявляється результат діяльності людської свідомості, причому не універсальної свідомості трансцендентального суб’єкта, а історично і культурно обумовленої.

Вагомою тенденцією стали “сумніви в цінності домінуючої космополітичної релігії” [406, с. 58]. Антихристиянська тематика філософії Г. Гегеля стосується окремих праць бернського періоду. Як відмічає Г. Лукач [215], центральним у філософії молодого Г. Гегеля було поняття “позитивності”

релігії. Піддаючи критиці християнство, позитивність якого полягає в захисті деспотизму і гноблення, Г. Гегель наголошував, що суспільству необхідна релігія, яка не містить теологічної догматики, і яка підносить соціальні чесноти людей. Взірєць досконалості “народної релігії” Г. Гегель вбачав у язичницьких віруваннях давніх греків, для яких характерні свобода і людська гідність. Він прагнув утвердження в Німеччині республіканського ладу, при якому мала постати нова форма “народної релігії”.

На думку філософа, демократичність античного суспільства, де панували язичницькі вірування, була зразком державності, на відміну від догматики християнської традиції, що позбавляє людину свободи, змушуючи її підпорядковуватись авторитету. Історичні події часів Римської імперії, які виражались у розширенні території, нівелюванні культурного життя народів, знищенні національних релігій, а в подальшому і падіння самої Римської імперії, спровокувало потребу в новій релігії і саме в такому контексті відбулося становлення християнства. Християнство трактується позитивною релігією, яка “проти природна або надприродна, містить поняття, відомості, для розсудку і для розуму недосяжні і надмірні, вимагає таких почуттів і дій, які ніколи не були б зроблені людиною природньо, але які, якщо взяти почуття, насильно викликаються особливими засобами, а якщо взяти дії, то здійснюються тільки за вказівкою і з послуху, без особистої зацікавленості” [81, с. 89].

У церковній організації Г. Гегель демаскує систему нищення духовної свободи, яка ґрунтується на недопущенні читання “неправильних” книг, аналізі на церковних і навчальних кафедрах інших думок, оскільки кожна церква інтерпретувала свою віру як єдино істинну. Г. Гегель говорив про соціально-релігійну докорінну перебудову, встановлюючи спільність між релігійними поглядами і суспільним життям. Розмірковуючи про причетність християнства до суперечливості у суспільстві, філософ вважав, що євангельська ідея загальної любові не допомогла усунути розбіжності. Християнська традиція виявилася нереалізованою у житті, тому що вона “була надто довготерпимою, спостерігаючи, як зневажаються прекрасні квіти людяності, гуманності й

свободи. Слухняність по відношенню до деспотів християнська релігія перетворювала в систему, стаючи захисницею деспотизму, палко вихваляючи його злочинність і, що ще більш жахливо, будь-який злочин деспотизму, отруює суспільство повільнодіючою і таємною отрутою і висмоктує з людини всі життєві сили” [81, с. 365].

У переосмисленні традиційних цінностей істотну роль відіграла філософія Л. Фойєрбаха [424]. Природа або фізичний світ визначались єдино існуючим началом, вінцем якої постає наділена розумом людина. Л. Фойєрбах заперечував потойбічне, визначав Бога людською фантазією, а людину найдосконалішою істотою, над якою відсутні вищі сили. Критика релігії містила у собі уявлення про те, що вона є причиною появи страху перед неусвідомленими природними силами і життям людей. У цьому аспекті Л. Фойєрбах [424] бачив нівелювання релігією людського прагнення до гармонійного життя. Замість старої теїстичної релігії наголошувалось на необхідності створення нової антропоцентричної, яка буде вірою в сили і можливості людини. “Філософія майбутнього”, як вважає Л. Фойєрбах, повинна трансформуватись в антропологію, основним питанням якої має стати виявлення сутності індивіда, а основою має бути не віра в Бога, а любов людини до людини.

Нові світоглядні тенденції у розумінні природи та сутності людини пов’язані з формуванням романтизму, який протиставляв себе Просвітництву, виходив з стихійного розуміння життя, свободи. Спостерігається посилення інтересу до релігії, сакрального, природи, фольклору. Філософія німецького романтизму здійснила світоглядний переворот, пов’язаний з активним включенням принципу суб’єктності в процеси буття і пізнання. Панівне твердження займає уявлення про різнобічну особистість, взірць якої поєднував у собі “з одного боку, крайній індивідуалізм, з іншого – пошуки вищої гармонії, злиття людини і світу” [352, с. 150]. Отже, в романтичній системі поглядів співіснують індивідуалізм і універсалізм, які доповнюють один одного і одночасно відображають особливості внутрішнього протиріччя романтичної особистості. У ранніх романтиків особистість розуміється героїчно, а

романтичний герой постає образом духовного протистояння з реальністю, що не відповідає його уявленням про соціальний ідеал. Отже, романтизм відроджує античні уявлення про природу героїчного, що має божественну природу.

Філософським поглядам йенців (А. і Ф. Шлегелі, Ф. фон Гарденберг (Новалис), В. Вакенродер, Л. Тік) властива утопія естетичної реконструкції світу, взірць нової культури, в якій поєднуються мистецтво, філософія, наука і релігія, ідея спільного символізму та романтичної іронії. У встановленні метафізичної суті мистецтва романтики надали йому онтологічного статусу. Мистецтво постає самою культурою, її внутрішньою єдністю, універсальною духовною цілісністю. Мистецтво є не лише пізнанням світу, але і творчістю, особливою духовною практикою. Творчість у романтиків трактується в “космічному” значенні. Вона є Поезією Універсуму, божественною таємницею, що передає сутність світобудови.

В уявленні ранніх романтиків творча сила Поезії створює Красу світу, порядок і гармонію в ньому. Краса Універсуму є “одкровенням” Абсолюту, відбиттям вищої сили, що розкривається у якості творчості Бога у світі. Наявна у всьому Універсумі, божественна Краса Поезії виражається в естетичній творчості людини, що набуває релігійно-містичного характеру. Людина відчуває потребу у мистецтві в зв’язку з її вічним прагненням до “безкінечного” (Абсолюту). Як вважає Ф. Шлегель [405], вічне прагнення до Абсолюту є фундаментом творчості, основною метою якої є єднання людини з Богом.

Таким чином Поезія знаходить і антропологічний вимір: вона властива кожному індивіду, відображає його початковий прототип, початкове прагнення до безкінечного Абсолюту. Душа кожної людини містить особливу потенцію, що дозволяє їй стати художником (“генієм”). Таким чином, поняття “Поезії” в романтизмі є багатовекторним: це і виявлення Логосу, прояв формотворної діяльності духу, і особлива потенція людської душі, яка має онтогносеологічну вкоріненість, і універсальна мова мистецтва, і вид художньої творчості, і самосвідомість культури. Як вважає Ф. Шлегель, “поезія” в людині виражається як її первинний, природний потяг до Краси [405]. Тут вона виступає у якості “енергії”, “устремління”, “життя”, яка обумовлює існування

мистецтва як особливої духовної практики. Отже, у філософсько-антропологічному сенсі мистецтво є формою вивільнення тієї первісної природної енергії, яка закладена в самій людині і становить основу її життя і творчості.

У йєнському романтизмі дана “енергія” має не лише природне, а й духовне походження. Природне і духовне начала в ній поєднуються. Тому мистецтво – це не тільки “продукт чуттєвого потягу”, а й спосіб духовного (містичного) споглядання ідеї Краси, спосіб духовного схоплення Істини. Ідея Краси як Істини імпліцитно задана людській душі у вигляді “майбутнього Прототипу”, а її “розумне” споглядання породжує в особистості вічну ностальгію за втраченим Ідеалом, тугу за “безкінечним”. Саме “безкінечне” реалізується у творчості як її “стимул” і прихований “механізм”.

Згідно Ф. Шлегелю, ідея Краси властива будь-якому художньому твору, тому що кожен витвір мистецтва може бути новим одкровенням природи про Абсолют [405]. Звідси творчість, як особлива духовна практика, завжди має відношення до цілого, до втілення Світової Душі, яка прихована за зовнішнім покривом речей.

Реконструкція поєднання духовної культури, її монолітності, є ідейним напрямком романтиків. Вона розкривається у вченні про “нову міфологію” і “романтичну поезію” Ф. Шлегеля [405]. Поняття “романтичної поезії” означає не окремий вид мистецтва, а “основу” культури, її “душу”, універсальний “першопринцип” її існування, її “пра-мову”. Як цілісний “живий організм”, поезія містить у собі всі інші форми культури: філософію, науку, релігію і мораль. Це зближує її з міфологією – універсальною формою релігійно-містичної, синтетичної свідомості. У праці “Промови про міфологію” [193] Ф. Шлегель підкреслює, що сутність “поезії”, як “першопринципу” культури, полягає в її міфологічній природі. Тому в ідеалі поетична творчість є міфотворчістю.

Поняття “нової міфології” і “універсальної романтичної поезії” незмінно пов’язані між собою. “Нова міфологія” є першоджерелом нової “універсальної поезії” як “нової мови нової культури”. “Нова міфологія” на відміну від

стародавньої міфології, яка дана “від природи”, є продуктом вільного цілеспрямованого творчого пошуку. На думку Ф. Шлегеля, найбільшою вадою сучасної поезії є відсутність міфології, яка була фундаментом для стародавньої поезії [193]. Стародавня міфологія є необхідною умовою при відтворенні цілісності культури, і “ми близькі до того, щоб мати її, або, точніше, настає час, коли ми з усією серйозністю повинні сприяти її створенню” [193, с. 197]. Для Ф. Шлегеля “нова міфологія” виявляється особливою формою синтезу філософії та поезії, поезії та релігії, науки і мистецтва. Її змістом є “новий символізм” – всезагальна мова сучасної культури, яка є необхідною умовою формування нового суспільства. “Нова міфологія” є продуктом саморефлексії духу, який “проекує” в культуру свою власну символіку.

Концепція міфу Новаліса пов’язана з його філософською програмою “магічного ідеалізму” [260]. Суб’єктивне Я окремої особистості набуває магічної сили, яка може впливати на світ і відновлювати його здатністю свого духу. Однак у Новаліса мова йде не про особистість взагалі (будь-яке Я), а насамперед про поетичну особистість, художника. Змістом цієї магічної діяльності є ідея міфотворчості, яка об’єднує пізнання і художню творчість. Теми пізнання Новаліс торкається у незакінчених романах “Генріх фон Офтердінген” [259] і “Учні в Саїсі” [193]. Романтик порушує питання про можливість пізнання трансцендентного, яке досягається теоретично. Знаряддя для цього виступає поетична творчість, яка реалізується в межах “магічного споглядання”. Тільки “магічне споглядання” може надати справжню картину світобудови, істинне знання про універсум.

Основою “магічного споглядання” є відчуття “нескінченного”, яке присутнє у світі. Містичне світовідчування полягає у здібності розпізнавати в буденному ознаки потойбічного. Дане усвідомлення має зв’язок з символічним (міфологічним) баченням світу. Воно формує виняткове сприйняття природи, коли за зовнішньою нерухомістю розуміються таємничі знаки божественного: “дивні накреслення, належать ... незліченним загадковим письменним знакам, примітним всюди: ... на крилах, на яєчній шкаралупі, в хмарках, сніжинках, кристалах, каменях різноманітної форми, на замерзлих водах, в надрах і на

поверхні гір, в рослинному і тваринному царстві, в людині, в небесних вогнях ... і в надзвичайних збігах обставин” [260, с. 71]. Новаліс має на увазі ієрогліфічне бачення, де під ієрогліфом розуміються явища навколишнього середовища, що містять у собі трансцендентне. Розуміння мови природи, вміння прочитати ієрогліф належать справжньому поетові, в цьому полягає його магічна сила. У минулому здатність “оживити світ” була властива людині, “тепер ми не бачимо нічого, крім мертвого повторення, яке ми не розуміємо” [260, с. 107]. Люди позбулися відчуття універсуму, загального взаємозв’язку і взаємодії, вони не здатні бачити світ як єдине ціле, оскільки втратили відчуття присутності божества у світі, що знаменує зв’язок людини і універсуму.

Поетична творчість передбачає певне осмислення і моделювання світу, для позначення якого вводиться термін “романтизація”. Під цим поняттям Новаліс розуміє особливий “інструмент” поетичного вираження містичних переживань краси, любові, який уподібнюється “магічному спогляданню”, де містичне відчування постає еквівалентом поетичного (романтичного) сприйняття життя. Найбільш вдалою формою для вираження поетично досягнутої трансцендентальної таємниці буття визначається казка, міф, які стають каноном поезії, єдино можливим зображенням універсуму.

Казка виявляє основи світоглядної позиції художників-романтиків. Неприйняття світу, який розглядався залежністю людини від епохи і неможливістю вільного її самовиявлення, спрямовувало романтиків до бажання звільнитися від обмежень повсякденного плину життя, що досягається через універсальні цінності: природу, любов, мистецтво. Відсутність гармонійної єдності у відчутті світу та природи нівелюється казковими образами віддаленими від часу та світу.

Казки Л. Тіка відображають романтичне прагнення осягнення життя у всіх його формах. У його казках наявна філософія природи (“Ельфи”, “Руненберг”) та висвітлюються особливості духовного світу людини (“Білявий Екберт”, “Келих”, “Чари кохання”).

Найбільшого вираження проблема романтичної особистості знайшла у “Білявому Екберті” [193]. Трагічній концепції життя відповідає концепція

людини, яка постає самотньою, нестійкою і неординарною у своїх вчинках. Особливість казки Л. Тіка виявляється у постановці питання про особистість, де логічне пояснення людських вчинків є неможливим. Життя людської свідомості показується зсередини, де відбувається боротьба між “невинністю душі” і “розумом”. Таємниця полягає саме в раціонально незбагнених поривах душі, у синтезі різнобічних почуттів. Предметом художнього зображення постає мінливий стан духу. Л. Тік описує незадоволеність душі, її спрямованість до чогось іншого та одночасно складність навколишнього світу. У казці життєвий шлях людини зображується у вигляді руху по колу, описуються взаємовідносини духу і зовнішнього світу так, як вони формуються у свідомості людини [193]. Таким чином, Л. Тік наголошував на драматичності епохи [452]. Драматизм полягав не тільки в обставинах буття, але і в глибинах свідомості індивіда, адже людина розглядалася джерелом аналогій Всесвіту. Проблематика особистості в “світоглядній, метафізичній” казці Л. Тіка переводиться в загальний контекст буття природи.

Абстрагування від дійсності притаманне майже всім німецьким романтикам, що досягалося шляхом надання універсального статусу мистецтву, красі та духовності. Протиріччя між естетичним і етичним, між вічними законами краси і хвилюваннями сьогодення складають центральну тему в трагічному світовідчутті героя і в естетичній позиції романтиків. У казці наявне своєрідне розуміння світоустрою, вона орієнтована на досягнення сущого, на створення певної міфологічної структури. “Культура раннього романтизму є універсальною апологією міфу”, – вважає Ф. Федоров [361, с. 163]. Як зазначає Є. Мелетинський, романтики “не відокремлюють казку від міфу, і крізь казку, що оповідає про долю окремих героїв, часто стає явною якась глобальна міфічна модель світу” [227, с. 287].

Проблематика мистецтва знаходить своє втілення в філософській концепції Ф. Шеллінга. Мистецтво за Ф. Шеллінгом – вираження абсолютного в особливому, тому матеріалом для мистецтва постає міфологія. Міфологія є “абсолютною ідеєю”, “необхідною умовою” мистецтва. До трьох засобів художньої творчості Ф. Шеллінг відносить: схематизм, алегорію і символізм.

Коли загальне означає особливе – це схема, а якщо навпаки – алегорія. Поєднання загального і особливого, їх єдність – є символом [401]. Третя форма є універсальною. Символізм за Ф. Шеллінгом – найвища форма мистецтва, а міфологія “є справжньою символікою” [401, с. 107]. Символ – це ідея, яка виявлена в матерії; втілення духовного в матеріальному; кінцеве тіло, що містить у собі нескінченну ідею і збігається з нею. Злиття ідеї і матеріального елементу – “символ абсолютного або нескінченного утвердження Бога” [401, с. 186]. У зв’язку з цим “форми мистецтва суть форми речей, які вони є в Бозі” [401, с. 189]. Отже, будь-який предмет світу може бути розглянутий як символ світу Божественного. Закони, що відбуваються у світі, мають своїм джерелом “принцип божественної імагінації” [401, с. 93], відповідно до якої феноменальний світ виявляється джерелом людської фантазії, що створює мистецтво. Таким чином, мистецтво є сакральним, оскільки здатне виразити тотожність свідомого і несвідомого, з’єднати ідеальний і реальний світи. Філософія мистецтва являє собою “універсум в образі мистецтва” [401, с. 23], відтворює “абсолютне дане у відображенні” [401, с. 24].

Міфологія є вічною, універсальною – вона зображує справжнє, минуле і майбутнє, є першоматерією, з якої все виникло, є світом прообразів і першообразів. Проводячи паралель між давньогрецькою міфологією та міфологією християнською, Ф. Шеллінг зазначає відмінність, яка полягає у тому, що “матеріалом грецької міфології була природа, загальне споглядання універсуму як природи; матеріалом християнської – загальне споглядання універсуму як історії, як світу провидіння. Це, власне, є справжньою поворотною точкою при переході від античної релігії і поезії до нової. Новий світ починається з того, що людина відривається від природи, але, оскільки вона ще не знає іншої батьківщини, відчуває себе покинутою” [401, с. 33]. Внаслідок цього виникає прагнення до ідеального, щоб знайти в ньому іншу батьківщину. Якщо в грецькій міфології універсум споглядається як природа, то в християнській міфології він споглядається як моральний світ. Якщо грецька міфологія виникає з споглядання природи, то християнська – з історії.

Грецька міфологія обожнювала людство, християнська здійснює олюднення божества, щоб примирити кінцеве з богом, яке від нього відпало.

Божественна природа у греків для нового світу виявилася втраченою, бо вона стала мислитися як подоба світу невидимого і духовного. Поняття дива в грецькій міфології було неможливе, оскільки боги не мислились надприродними, не існувало двох світів – чуттєвого і надчуттєвого. В християнстві, навпаки, “чудесне в історичному відношенні є єдиний міфологічний матеріал для християнства” [401, с. 35], оскільки міфологія християнства заснована на спогляданні універсума як божого царства. Боги давньогрецької міфології були “природними істотами”, у новій же культурі універсум розглядається виключно як “історія”, як моральне царство. Боги нової культури – історичні боги. Як зазначає Ф. Шеллінг, “ці боги не стануть справжніми богами, живими, незалежними, поетичними, перш ніж вони не опанують природу, не стануть богами природи” [401, с. 38].

Пильна увага до проблеми міфології в романтизмі обумовлена соціально-історичними передумовами. Романтизм постає у вигляді реакції на раціоналізм епохи Просвітництва; протесту проти матеріалізму і натуралізму французької просвітницької філософії, її схиляння перед силою розуму. Іншою причиною було розчарування в ідеалах Великої французької революції. Тому, на відміну від раціоналізму, романтизм зосереджує увагу на ірраціональних аспектах особистості – містичних переживаннях або фантазії. Отже, соціально-історичні умови обумовлюють формування у романтичному світогляді утопічних ідей перебудови світу за законами прекрасного, де міфологія відіграє не останню роль. Підвищений інтерес до міфологічних побудов, своєрідна “реміфологізація” свідомості має під собою глибокі підстави, які полягали у незадоволеності дійсністю, що, як наслідок, викликало зацікавленість далеким минулим. Романтична свідомість направлена в минуле, яке постає взірцем досконалості.

Романтики спрямовували свою творчість на формування ідеального універсуму, нової міфології, де людина і природа поставали органічним цілим. Романтичне світорозуміння проектувало естетично-художнє одухотворення

світу, що набуло реалізації в поетичному, в мистецтві. Ф. Шлегель, Новаліс, Л. Тік, Ф. Шеллінг наголошували на тому, що зміст поетичного твору виражається мовою символів, а символ трактується не лише образом або знаком ідеї, але і самою ідеєю. Міфологічні символи, якими були пронизані художні твори, об'єднували психологічні переживання дійових осіб і пантеїстичні образи: кожна людина поставала частиною безмежної повноти божественного буття – реальне і ідеальне в межах художнього твору складало єдиний образ, формуючи естетичний міф. Отже, якщо стародавня міфологія є рефлексивним осмисленням світу, то естетична міфологія романтиків постає результатом художньої творчості, що має усвідомлену мету привести людство до Абсолюту.

Ідеї німецьких романтиків були розвинуті у працях Ф. Ніцше [254, 255, 256, 257] і Р. Вагнера. У розумінні Р. Вагнера, саме через міф народ стає творцем мистецтва. Втілення стародавнього міфу композитор здійснив на практиці – основою для створення оперної тетралогії “Кільце Нібелунга” (“Золото Рейну”, “Валькірія”, “Зігфрід”, “Загибель богів”) послужила німецька міфологія. Ф. Ніцше сформував власну концепцію міфу, переглянув традиційні цінності європейської культури та християнської релігії. У праці “Народження трагедії з духу музики” [257] філософ пропонує ідею аполлонівського і діонісійського початків у античній культурі. Сутністю аполлонізму в культурі постають наступні її характеристики: гармонія, злагодженість, симетрія, пропорція, стриманість. Діонісійське начало, навпаки, є “сплеск” спонтанної творчості, чуттєвого пориву та екстазу; культом тілесності; актом примирення природи з людиною. Міфологічне світовідчуття уособлює істинне життя на противагу рацію. Як наслідок філософія Ф. Ніцше задала вектор руху культурі Заходу від раціоналізації до відродження стародавніх міфологій.

Світоглядним джерелом появи неоязичництва являється західноєвропейський нігілізм, концептуальне оформлення якого відбувається в Новий час. Праця німецького філософа М. Штірнера “Єдиний і його власність” [413] порушила процес перетворення нігілізму у філософську теорію. М. Штірнер піддавав критиці християнську парадигму дихотомії духовного і тілесного в індивіда, де, на думку філософа, відбувалось приниження

останнього. Філософ критикував не лише християнство, а релігію саму по собі, в якій убачав наявність підпорядкування, поклоніння та позбавлення людської свободи, індивідуальності, внаслідок об'єднання людей у громади, колективні форми. У дотриманні норм моралі М. Штірнер бачив звичку, а не внутрішню потребу людини.

Нігілізм другої половини XIX ст. сформувався у філософії Ф. Ніцше, який безперервний прогрес вважав головною причиною знищення європейської культури. Витоки “європейського нігілізму” філософ убачав у появі християнської релігії, яка поділила світ на потойбічний і поцейбічний. Нігілізм відкрив перспективу зміни реальності, виходу на нові етапи людської еволюції, звільнення суспільства від іудеохристиянської духовності.

Ідея “смерті Бога” означає для Ф. Ніцше виявлення невідомого “обрію нескінченного”. “Найзначнішою подією є те, – що “Бог помер” і віра в християнського Бога стала чимось не вартим довіри. Насправді, ми, філософи і “вільні розуми”, відчуваємо себе при вісті про те, що “старий Бог помер”, як би осіяні новою ранковою зорею; наше серце сповнюється при цьому подякою, подивом, передчуттям, очікуванням, – нарешті, нам знову відкритий горизонт, навіть якщо він і затуманений; нарешті, наші кораблі знову можуть піти в плавання, готові до всякої небезпеки; знову дозволений всякий ризик пізнання; море, наше море знову лежить перед нами відкритим; мабуть, ніколи ще не було настільки “відкритого моря” [255, с. 118]. Стає неможливою стратегія зведення світового багатоманіття до одного верховного принципу і одночасно розкривається різноманітність і плюралізм світобудови. “Буття і Єдине не просто втрачають свій сенс, вони набувають іншого сенсу, нового. Бо віднині Єдиним зветься різноманіття як таке, становлення зветься Буттям, утверджується єдність різноманіття, Буття становлення” [119, с. 47].

Світова історія, як вважає Ф. Ніцше, є споконвічний дуалізм, боротьба двох різновидів сил – “активної” і “реактивної” [119]. До першої відносяться творчі сили, які постійно самостверджуються за рахунок перетворення навколишнього світу. Реактивні сили придатні лише реагувати на зовнішні стимули. Даним різновидам сил відповідають два типи моралі – “мораль панів”

і “мораль рабів”. Причиною не визнання християнства філософом є християнська мораль, яка розглядається “рабською”, оскільки прагне панувати над сильними особистостями. Квінтесенцією природи людини Ф. Ніцше проголошує егоїзм, волю до влади, суспільну нерівність. Християнство, як вважає філософ, упокорює людське серце, руйнує дух сильних. Активне співчуття “протилежне тонічним афектам, що підвищує енергію життєвого почуття; воно діє гнітючим чином. Через співчуття втрачається сила. Співчуття взагалі суперечить закону розвитку. Немає нічого більш нездорового серед нашої нездорової сучасності, як християнське співчуття” [254, с.7]. Образом “благородної” людини є правлячий аристократ, де відчуття обов’язку наявне лише відносно рівних собі. Християнство підтримує пригноблених, нещасних; взірць досконалості християнського віровчення іде врозріз інстинктам, які керують справжнім життям; воно зламало сильні особистості, оскільки висвітлює вищі духовні цінності гріховними [254]. Молитва, на думку філософа, потрібна людям без власної точки зору, власних думок. Таким людям невідомий піднесений стан душі, оскільки вони не можуть допомогти самі собі. Релігійні лідери вигадали молитву, щоб людина була більш спокійною та “людиноподібною”. Заборонити їй молитися, як вважає Ф. Ніцше, означає відняти у неї релігію.

Історія поширення християнства в західній культурі є, згідно Ф. Ніцше, історією утвердження “реактивної” людини. Універсальні людські цінності “Розвитку” та “Держави” повинні замінити Бога у європейській культурі. Крах колишніх цінностей є незворотнім процесом і, як наслідок, повинен настати етап “європейського нігілізму”. Етап нігілістичної кризи принесе найбільше можливостей для нашого часу. Суспільству необхідно осмислити справжнє джерело цінностей – власну волю до влади, заперечити саме “місце” християнських цінностей – “піднебесся”, “замежовість” – і утвердити нові цінності, які, насамперед, возвеличують людину.

Внаслідок появи монотеїзму, на думку філософа, людство зупинилось у своєму розвитку. Європеець сучасності став “нижчим” за європейця епохи Відродження. Змінилося розуміння всіх речей, людям “вже не повністю

зрозуміло саме близьке і саме звичне, як відчували його стародавні” [255, с. 77]. На відміну від християнства, користь політеїзму полягає в можливості кожної людини визначати свій особистісний моральний ідеал і на основі нього створювати власний закон, визначати свої права. Політеїстичне світосприйняття формує в суспільній свідомості важливість індивідуальності, унікальності людини, її прав.

Таким чином, суттю нігілізму Ф. Ніцше є звеличення “нового типу людини” – особистості, для якої створюються нові вищі цінності, нова релігійність “волі до влади”. Констатуючи смерть християнського Бога, який втратив свою владу над суцим і людиною, мислитель надає сенс суцому, сутністю якого постає “воля до влади”, тобто зведення трансцендентного до рівня тілесної ментальності.

Проблематика “смерті Бога” Ф. Ніцше як кризи традиційної європейської культури і філософії розгортається в середині ХХ ст. Цей період відзначається проголошенням радикального розриву традиційної та сучасної епох європейської думки, в зв’язку з чим порушується питання “смерті Бога” як вираження сучасної європейської свідомості, яка залишилась без своєї опори в традиційній релігійній вірі. Подальше системне осмислення кризи європейської культури в якості нігілізму постає у філософії О. Шпенглера. У праці “Занепад Європи” [412] О. Шпенглер започаткував дослідження культурно-історичного явища “декадансу”. Розробку нігілістичної ідеї продовжила екзистенційна філософія.

Для М. Гайдеггера відтепер “сфера надчуттєвого вже не стоїть над головами людей, що визначає міру світла” [379, с. 171], внаслідок чого пошуки основ існування в позамежовій реальності більше не надають життю сучасної людини ні сенсу, ні віри. “Смерть Бога” розглядається як зникнення джерела вищих цінностей і перехід священного в іманентну сферу. М. Гайдеггер розвиває моністичний погляд на буття як трансценденцію і буття як суще і іманентне, які збігаються у своїй двоскладності. Є “необхідність надати світу той зміст, який не принижує його до ролі прохідного двору в якусь

потойбічність. Повинен виникнути світ, який робить можливим таку людину, яка розгортала б себе з повноти своєї власної цінності” [379, с. 88].

Піддаючи критиці історію теології і метафізики від античної філософії до Ф. Ніцше, М. Гайдеггер констатує, що у останнього “такого роду подолання метафізики є лише остаточним ув’язненням у метафізиці. Створюється, звичайно, видимість, ніби “мета”, трансцендентування в надчуттєве, скасовується на користь опори на чуттєво-речову стихію, в той час як насправді просто завершується забуття буття і надчуттєве панує у вигляді волі до влади” [380, с. 238].

Людське буття у філософа означає пізнання Ніщо – це забуття всього суцього заради буття, “Ніщо є в своїй суті буття” [382, с. 35]. Так через символи філософських понять буття і Ніщо, М. Гайдеггер показує необхідність трансцендентування, у якому лише і набувається сутність як людини, так і світобудови. Але потойбічне теологічно не осмислюється, воно виявляється в порожнечі і хаосі, де відкривається Ніщо, яке є причиною появи у людини жаху і туги. Можливо, М. Гайдеггер повертається до давньої, хтонічної міфології, осмислює її на мові понять і екзистенціалів. Як підкреслює П. Гайденко: “Гайдеггер якраз усуває з метафізики саме божественне і незмінне, а тому для нього страх і смерть – це остання і вища реальність” [67, с. 406].

За К. Ясперсом “Ніцше не формулює власну позицію, він повідомляє факт, ставить діагноз сучасній дійсності” [436, с. 13]. Зміст слів “Бог мертвий” характеризує епоху наступним чином – присутність Бога не виявляється у світі, Бог і “обрій” суцього не мають життєвої сили і більше не здатні розкривати сутність європейської людини, так як структура буття зазнала трансформацій. С. К’єркегор підкреслював драматичні наслідки втрати сучасною людиною впевненості в основах власного існування, де підтримується лише видимість християнської нації і усвідомлюється невідповідність їх життя християнському вченню Нового Завіту. Відповідно, для філософів-екзистенціалістів Ф. Ніцше був своєрідною “репрезентацією того, що відбулося і відбувається в прихованих глибинах нашої епохи” [436, с. 58]. Філософія Ф. Ніцше трактувалась детермінантою ситуації епохи “безбожжя”, а такі концепти

філософа як: “воля до влади”, “переоцінка всіх цінностей”, позначають ті сутнісні сили, які визначатимуть буття європейської людини.

К. Ясперс вказує, що західноєвропейська наука і взагалі науковий образ думки знаходяться на крихкому фундаменті християнського світогляду. К. Ясперс і А. Камю відзначають, що християнський Бог був тим Цілим, навколо якого формувалась європейська історія, що зумовлювало її перебіг та виступав трансцендентним джерелом влади. Обезбожена ж історія виступає, як царство хаосу, звідси у європейської людини виникає ідея управління історією: “потрібно будувати єдине царство справедливості, на протипагу царству благодаті, і врешті-решт створити людську спільність на руїнах божественної” [144, с. 280]. Згідно А. Камю світ, реальність в цілому позбавлені сенсу. Реальність не розумна, оскільки перебуває поза людиною. Будь-яка спроба приписати їй сенс є оманною. Трагічний висновок А. Камю полягає в тому, що світ не призначений для людського розуму. Він не містить у собі ніяких вищих значень і не відповідає на наші запитання. “У прихильності людини до світу, – пише А. Камю, – є щось більш сильне, ніж всі біди світу. Тіло ... відступає перед небуттям. Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити” [144, с. 226]. Людина, як констатує А. Камю, будучи залежною від світу, вважає за краще не звертати уваги на смерть, ухилитися від неї. Позитивна (релігійна, політична, філософська, наукова) думка ставить своєю метою звільнення людини від страху перед смертю і небуттям. Страх перед смертю, таким чином, не переживається, а долається.

З точки зору екзистенційної філософії, смерть, а саме осмислення людиною тимчасовості її власного існування, відкриває шлях до справжнього життя. Людське існування є буття-до-смерті (фундаментальна констатація екзистенціалістів) і смерть робить його дійсно людським, автентичним. Смерть являється началом – архе і завершенням – телос – людського перебування у світі.

Переживання смерті пов’язане з феноменом страху. Страх, за М. Гайдеггером, є основною налаштованістю людського буття. “Страх” в межах екзистенційної філософії є метафізичним жахом, усвідомленням людиною того,

що раніше було незрозумілим. Головною постає не психологічна сутність явища страху, а його онтологічне значення, завдяки чому людині відкривається глибоке провалля буття. Так в екзистенційній філософії феномен смерті онтологізується. Відбувається онтологізація також іншої категорії – “Ніщо”.

Екзистенційна філософія порушує питання не про істину буття, а про мету існування людини, прирівнюючи буття до людського життя. Екзистенційна філософія спростовує істину буття (істину правильного розуміння буття), і залишає без позитивної відповіді питання про мету існування людини у світі.

Буття і сенс утворюють свого роду опозицію: у А. Камю є світ, який існує за своїми законами і який являє собою щось для людини, і є людина, яка має власне уявлення про світ та керується в житті своїм досвідом і розумінням. Між буттям і сенсом, реальним і ідеальним, мислимим, уявним існує негативна взаємообумовленість, де одне виключає інше. Саме у даній відмінності між сенсом і буттям виявляється абсурд. “Цей розлад між людиною і її життям, актором і декораціями і є почуття абсурду” [144, с. 225.]. У логоцентризмі (раціоналізації реальності), з одного боку, і фідеїзмі (металогічному містицизмі, ірраціональному обожнюванні реальності), з іншого, А. Камю бачить два можливих способи виходу з абсурду. Таким чином, або переусвідомлюється розуміння буття, або – буття, яке немає сенсу сприймається як “істинне” і після чого – металогічно поетизується і обожнюється. “Мислити – не означає уніфікувати, не означає пояснювати явище, зводячи його до вищого принципу. Мислити – значить навчитися заново дивитися, направляти свою свідомість, не випускаючи з уваги самоцінності кожного образу” [144, с. 251]. Свідомість інтенційна, вона не формує об’єкт, який пізнається, а лише фіксує його. Як констатує А. Камю, в обсяг поняття “інтенціональність” не входить ідея про остаточну мету пізнання (сенс буття). Аналогічна властивість у абсурдного розуму: запитуючи про сенс буття, він змушений задовольнятися буттям, яке не в змозі трансцендентувати. За неіснуванням пояснювального принципу (сенсу), мислення виявляє радість в

описі і розумінні кожного даного в досвіді образу. Дане пізнання буття хоч і являється нісенітним, але одночасно загальним і єдино істинним.

Отже, Ф. Ніцше та більша частина екзистенціалістів порушує питання подолання нігілізму. Воно релізується шляхом не заміни одних надчуттєвих цінностей іншими, а використання іншого способу оцінювання. Існує тільки буття, яке є живим і по справжньому достовірно сущим, і воно з цього часу являється джерелом цінностей. Таким чином, у філософії екзистенціалізму положення Ф. Ніцше “Бог мертвий” ґрунтується на двох методологічних засновках. Перший полягає в тому, що екзистенціалісти виходять за межі базового, в осмисленні відношення Бог-людина, понятійного апарату “природного” і “надприродного”, “трансцендентного” і “іманентного”, “тимчасового” і “вічного”. У другому засновку криза ідеї Бога в європейській культурі визначається екзистенціалістами подією з великою кількістю смислів і наслідків. Філософія екзистенціалізму відображає парадигмальні зміни в світогляді суспільства початку ХХ ст., які можна співставити з концепцією Ф. Ніцше “Бог мертвий” і пов’язати з втратою домінуючої ролі ідеї Бога в свідомості західної людини.

Ідея “смерті Бога” отримує свою реалізацію в американській модерністській теології “смерті Бога” Т. Альтицера, за переконанням якого, “смерть Бога – єдиний шлях, який веде у ХХ ст.” [443, с. 22], це “рятівна подія, прийняття якої засвідчує про справжню есхатологічну християнську віру” [443, с. 15]. Християнське вчення позбавило людину свободи, протиставивши гріховне людство Богу, якому необхідно підпорядковуватись. Для того, щоб знову стати вільним, потрібно визнати смерть Бога.

У подальшому концепція Т. Альтицера стала напрямком радикальної теології в межах “теології смерті Бога”. Праці Т. Альтицера “Самовтілення Бога” (1977 р.) [444], “Історія як Апокаліпсис” (1985 р.) [442], “Генезис і Апокаліпсис” (1990 р.) [440], “Генезис бога” (1993 р.) [422] викликають інтерес в умовах постмодерністської кризи західної філософії та культури.

У 1960 р. У. Гамільтон на конференції теологів запропонував нову для теології тему “смерті Бога”, де проголошувалось заперечення божественного

промислу та прагнення до “життя без віри в Бога”: “Це не звичний протест проти природного богослов’я і метафізики. Суть полягає в тому, що ми не знаємо, не любимо, не віримо в Бога. Причина не у відсутності у нас здатності до всього цього; ми говоримо не про нашу слабку психіку, а про природу світу, в чому намагаємося переконати і інших. Бог мертвий. Мова йде не про відсутність досвіду спілкування з Богом, а про досвід повної відсутності Бога” [78, с. 44].

Творчість філософів-екзистенціалістів і представників “теології смерті Бога” була невід’ємною від стану європейської культури ХХ ст. Історичні катаклізми і втрата колишньої значимості класичних цінностей європейської культури формувала у західної людини своєрідну модель “кризової” свідомості. Тому в даних умовах філософія Ф. Ніцше набувала актуальності.

Отже, попередні етапи розвитку культури є свідченням постійного повернення до язичницьких цінностей. Останнє подібне повернення пов’язане з секуляризацією європейської культури, що розпочалось в епоху Відродження, укріпилось в добу Просвітництва і досягло чіткого оформлення в епоху становлення великої науки. Під час секуляризації сформувалось дві культурні течії, які сприяли появі язичницьких тенденцій. Одна течія заявила про себе в епоху Просвітництва і пов’язана з пануванням раціоналізму, та сприяла ціннісній переорієнтації культури від Бога до людини. Інша течія була представлена романтизмом, яка відкрила бога не християнського, а який іманентний космічному розвитку, таємничого, багатоаспектного. Суб’єктивізація буття і відмова від Абсолюту сприяли руйнуванню традиційної системи цінностей індивіда, що, як наслідок, створило передумови до перегляду ціннісних аспектів реальності.

2.2 Етапи розвитку і поширення неоязичництва в культурі ХХ-ХХІ ст.

Становлення неоязичництва розглядається крізь призму чотирьох етапів, визначених О. Гуцуляком[110] та М. Епштейном[428]. Поява у другій половині ХІХ ст. у західноєвропейській культурі нового типу філософського дискурсу -

“філософії життя”, відзначалась критикою інтелектуалізму, теоретичного розуму і філософської систематики. Переорієнтація філософської думки полягала у виникненні ірраціональних умонастроїв, де ірраціональність світу пояснювалась через аналогічні властивості природи людини. Поняття “життя” розуміється у якості витокової, початкової реальності єдиного структурованого органічного процесу, який повинен складати предмет філософського розгляду. Життя як онтологічна реальність починає асоціюватись з психічним процесом безпосереднього переживання, а її пізнання вважається можливим тільки шляхом інтуїтивного вживання у світ повсякденного життя, її смислів і цінностей. Звернення до особистого досвіду свідомості привело до трансформації філософського світобачення, світовідчуття. Відбувається подолання класичної раціональності, зміна колишньої картини світу, перегляд статусу суб’єкта пізнання. “Філософія життя” докорінно переосмислила класичне уявлення про людський розум, мислення: мотиви, почуття, афекти, здібності, несвідомі вчинки. У “філософії життя” розум не розглядається основою світогляду особистості та головним інструментом розуміння самого життя. Йому надається утилітарно-прикладне, допоміжне місце у пізнанні. Ф. Ніцше, як найяскравіший представник нової традиції, заперечував раціональне трактування істини як головної мети людського пізнання, відводячи дане місце самому життю з усіма її пристрастями і потягами. Інстинктивно-несвідоме, інтуїтивне начало набуває пріоритетного значення у пізнанні, в чому за Ф. Ніцше і знаходить свій безпосередній прояв “воля до влади”. Раціоналізм віддавав перевагу логічним умовиводам ігноруючи справжній потік життя та людські почуття, що призвело до протиставлення хиби істинам, оскільки істини пронизані людськими турботами і бажаннями, сприяють збереженню і зростанню життя. Кожна жива істота володіє особливим баченням світу, тому не можливо нічого сказати про речі самі по собі, так як в цьому випадку відкидається погляд того, хто пізнає. Таким чином, процес пізнання набуває нового вигляду - оцінки, інтерпретації та творення світу, коли все від початку і до кінця обумовлено діяльністю самого суб’єкта. Позицію Ф. Ніцше, в якій “Воля” розуміється рушійною силою становлення світу та іманентною

дійсності, суцим в його динамічності, “волею до влади”; трактування людини ірраціональною істотою, життя якої формується на інстинктах, а її воля до влади ототожнюється з “волею до життя”, інстинкту самозбереження, боротьбою за існування, С. Аверінцев [7] і П. Гайденко [70] визначають волонтаристською, а його філософію “неоязичництвом”. Відповідно, філософія Ф. Ніцше започаткувала “волонтаристський” етап неоязичництва, який апелював “до притаманного європейській цивілізації культу сили, зрозумілої як воля, котра, у свою чергу, визначається як не спрямованість на підкорення іншого (природи, людей) собі, а шляхом мімезису відтворити у собі (як це робили архаїчні маги та шамани) ту силу, у владі якої стародавній язичник себе відчував” [110, с. 11].

Початок ХХ ст. означений появою німецького “народницького неоязичництва”. Німеччина та Австро-Угорщина досить відставали у розвитку від інших західних країн. Приватна власність на засоби виробництва, ринкова економіка і комерціалізація суспільства відображались у свідомості як насильство по відношенню до людей, котрі пов’язували себе з традиційним, сільським укладом. Більшість зневажали все нове, а зростаючі міста і відповідна інфраструктура руйнували сформовані людські спільноти і позбавляли людей почуття безпеки світу. Тому природною була ностальгія за “добрими старими часами” [32].

Потрібно виокремити два джерела, з яких беруть свій початок ранні неоязичницькі течії в Німеччині. Одним з них є національно-романтичний і неорелігійний прояв германізму, який безпосередньо пов’язаний з процесом національного об’єднання і заснуванням Німецької імперії в 1871 році, а другий обумовлений бажанням особистісного містичного пізнання, яке знайшло своє відображення у так званій західній езотериці (теософії, антропософії) кінця ХІХ - початку ХХ ст. Змістовно ці джерела можна ідентифікувати у якості націоналістично-світоглядного та езотеричного, які, в свою чергу, спонукали до утворення на порозі ХХ ст. ряду однорідних, але відмінних одна від одної неогерманських груп. Але цей ранній неоязичницький рух був лише периферійним явищем у набагато ширшому спектрі так званого Народного

руху в Німецькій імперії. При згадці про Народний рух мова йде про політичний і культурний “очисний рух”, який являв собою германофільські, антисемітські та расистські погляди на можливість створення гомогенної німецької національної культури.

Матеріалом для реконструкції споконвічної народної віри були насамперед відомості про культури німецьких племен, що наводяться античними авторами, такими як Тацит. На розуміння світогляду германців значний вплив зробили опери Р. Вагнера. Також поряд з творчістю Р. Вагнера важливими джерелами у реконструкції автентичних форм вірувань північних германців виявились скандинавські саги і еддична поезія. У ритуалах використовувались також численні запозичення з обрядових практик масонів, окультизму і теософії. В цей час активно діяли та мали значний вплив на політичну систему аріософське “Товариство Гвідо фон Ліста” (засноване в 1905 р. австрійцем Г. Лістом), Орден нових тамплієрів (О.Н.Т., заснований в 1900 р. А. Ланцем (фон Лібенфельс) у Відні, Австрія), Німецький орден (заснований в 1912 р. в Лейпцигу) і Німецька релігійна громада (заснована в 1912 р. художником Л. Фаренкрогом).

Як зазначалося вище, незадовго до Першої Світової Війни почали свою діяльність аріософи. Аріософи утворювали таємні релігійні товариства, які займались відновленням утрачених езотеричних знань стародавніх германців, формуванням нової пангерманської імперії. Найвизначніший представник аріософів Г. фон Ліст наголошував на пошуку в фольклорі та археології теократичної арійсько-німецької держави. Соціокультурний занепад Німеччини після Першої Світової Війни був сприятливим середовищем для його послідовників. Наприклад, Е. Еллербек розробив концепцію про винятковість германської нації і заявляв, що німці є спадкоємцями крові язичницьких богів.

Аріософський рух набув значного розквіту у Німеччині наприкінці 20-х і в 30-ті роки. Здебільшого представники руху входили до езотеричних громад і мали зв'язки з політичним рухом. У 1925 р. було засновано Товариство Едди. До його складу належали переважно письменники, які у своїх творах реконструювали арійську релігію. Туди входили О. Рейтер, лідер Німецького

Релігійного Товариства, який був автором багатьох книг по астрології, язичницькій релігії і текстів про Едду, М. фон Кемніц, “народницька” письменниця, яка очолила рух Людендорф, К. Петтер, президент панарійської ліги в Данцигу [100].

Існували й окремі особистості, які займалися дослідженням рун арманічного ряду. Рунолог Ф. Марбі заснував містичну школу з окультного вивчення рун. Предметом дослідження цієї школи було правильне трактування рун при лікуванні хвороб, практикування рунічної гімнастики та медитація. Ф. Марбі вважав, що стародавні германські сакральні центри як осередки рунічного виховання, знаходились у місцях сакральної напруги – в кратерах, на горах або пагорбах та біля води. Рунолог наполягав на ідеї гармонії з природою, заперечуючи будь-яке насильство проти неї та проти людини, як елемента системи природи. У 1936 р. він був засуджений Третім Рейхом як “антинацистський окультист” і відправлений до концентраційного табору Вельзхайм.

Ще один практичний рунолог того часу З. Куммер у 1927 р. заснував школу “Руна” в Дрездені і співпрацював з аріософською літньою школою братів Ріхтерів в Баренштайні [100]. Він об’єднав традиції класичної церемоніальної магії і сучасної йому рунології. З. Куммер також був засуджений за дискредитацію та неповагу до сакральної спадщини аріїв.

Наприкінці Другої Світової війни “німецька духовність” (до якої включали все, що стосується геополітичного містицизму, євгеніки (яка так і не відродилася) і, звичайно, німецького неоязичництва, піддалася осуду. Деякі сучасні дослідники [406] відмічають включення до неоязичництва (аріософів) на початку ХХ ст. расової арійської ідеї. Але, незважаючи на те, що націоналізм у своїй початковій фазі був тісно пов’язаний з неогерманізмом (наприклад, з Німецьким орденом), після захоплення влади А. Гітлером у 1933 р. національно-релігійні групи були заборонені, а переслідувань зазнавали ті члени, котрі не бажали працювати в державних структурах. На нашу думку, слід виокремити чотири причини:

1) культурний антимодернізм націоналістів не приймався ідеологією Третього рейху, оскільки під націоналізмом розумілось імперський і сучасний соціалістичний рух;

2) націонал-соціалісти не ідентифікували себе з ірраціоналізмом і окультизмом;

3) релігійна політика Третього Рейху орієнтувалася на запобігання конфліктів з церквою, з метою набуття лояльного ставлення з боку християн. У зв'язку з цим, створення умов для розвитку неоязичницькому руху суперечило б стратегії примирення з християнськими церквами;

4) особливістю політики А. Гітлера була ліквідація опозиційних сил та запобігання інтерпретацій поза межами ідеології Третього рейху націонал-соціалізму. Внаслідок цього, лише деякі послідовники неоязичницьких груп змогли закріпитись у системі націонал-соціалізму.

Отже, дійсно “спроби німецьких неоязичників вийти на широкий загал призвели до того, що їх досі звинувачують у контактах з гітлерівським режимом. Чи було так насправді – вже неважливо, проте гітлерівський режим дійсно використовував чимало з німецьких язичницьких традицій, втиснутих в необхідні вожням фашизму рамки. Це призвело до формування негативного ставлення до німецького неоязичництва” [273, с. 26].

Після закінчення Другої світової війни почалося відродження неогерманських груп. Проте націоналістичні неоязичницькі організації не мали (і не мають) великого суспільного впливу, а з 1990-х р. взагалі ізольовані всередині неоязичницького руху.

Таким чином, етап розвитку неоязичництва перших десятиліть ХХ ст. пов'язаний з кризою позитивізму та розгортанням волюнтаризму в європейській духовності [110]. На розгортання даного напрямку вплинула філософія Ф. Ніцше, пронизана язичницьким духом. Потрібно зазначити, що розвиток неоязичництва на початку ХХ ст. стосується в першу чергу релігійної культури Заходу. У даний період нації намагаються вирішувати проблеми національної ідеї шляхом релігійного пошуку. Необхідно відмітити, що стан

країн після Першої Світової Війни, також спровокував пошук національної ідеї, що вплинуло на відродження язичницьких рухів.

З другої половини ХХ ст. спостерігається зацікавлення віруваннями і релігіями стародавньої Європи, Америки і Африки. В Англії відміняють закон, згідно якого чаклунство каралось, як наслідок виникають відьомські гуртки. А. Кроулі працює з архетипами єгипетських богів і передрікає Новий Еон. З'являються перші вікканські язичницькі громади, орієнтовані, головним чином, на первісну віру у Велику Матір і її чоловіка – Короля. З'являється церемоніальне релігійне язичництво.

Західна європейська культура другої половини ХХ ст. визначається як гедоністична [195]. Центральними концептами філософських, культурологічних, психоаналітичних праць стають поняття “тілесності”, “чуттєвості”, “насолюди”, “бажання”. Після виходу роботи З. Фрейда “По той бік принципу задоволення” (1920 р.) [371], з'являється ціла плеяда праць даної проблематики: “Ерос і цивілізація” (1955 р.) Г. Маркузе [222], “Еротика” (1957 р.) Ж. Батайя [30], “Задоволення від тексту” (1973 р.) Р. Барта [29], “Спокуса” (1979 р.) Ж. Бодрійяра [48], “Історія сексуальності” (1976– 1984рр.) [376] та “Використання задовольень” (1984р.) М. Фуко [377], “Гедоністичний імператив” (1995 р.) Д. Пірса [456]. З. Фрейд, постулюючи принцип насолоди у якості фундаментальної основи при дослідженні психіки та поведінки людини, відроджує філософію гедонізму [15].

Ієрархія цінностей, які базуються на звеличенні життя, прагненні до насолоди, починається з етичної системи давньогрецького філософа Епікура, яка отримала самостійну назву “епікуреїзм”. На думку Р. Апресяна, “варто взяти насолоду в якості вищої цінності, як перехід від піднесених і благородних насолод до чуттєвих виявиться неминучим, бо самі насичені і гострі насолоди пов'язані саме з чуттєвими втіхами” [14].

“Французькі матеріалісти” другої половини ХVIII ст. дотримувались головного твердження гедонізму стосовно людського прагнення до задоволення, яке властиве їй від природи. Як зазначав Ж.-Ж. Руссо: “Будучи рабом своїх почуттів, я ніколи не міг протистояти їм; найнікчемніше задоволення в

сьогоденні більше спокушає мене, ніж всі втіхи раю” [305, с. 40]. На думку утилітаристів І. Бентама [36] і Дж.С. Міля [231], потяг до задоволення властивий більшій частині людей і є вихідним критерієм моральності.

У середині ХХ ст. гедонізм являвся головним положенням молодіжних рухів Західної Німеччини, які відрізнялися посиленою зацікавленістю до власного релігійного минулого. Внаслідок їх критичного відношення до колоніалізму та імперіалізму, народи, які населяли Північну і Центральну Європу в пізній античній період (кельти, германці, слов'яни), розглядалися в якості жертв колоніальних процесів, якими були індіанці в Америці. В Німеччині германців і кельтів вважали “вітчизняними індіанцями”, що спонукало вивчення культурної спадщини предків. Новостворені товариства організовували “культові місця” в лісах. Для молодого покоління почався духовний пошук поза рамками традиційних церковних доктрин, що давало надію на повернення до екологічного і цілісного способу життя.

У другій половині ХХ ст. виникає рух хіппі, учасники якого створювали власні комуни, з метою відділення себе від зовнішнього світу. Їхньою особливістю було вживання наркотичних речовин (ЛСД) для розширення можливостей людської свідомості. Коли рух хіппі набув значного поширення, ЛСД не належав до наркотиків і не заборонявся в США. Внаслідок цього велика кількість молодих людей, ґрунтуючись на медичинських дослідженнях, займались самокорекцією власної свідомості. Музика молодіжного руху синтезувала у собі рок, фольк, блюз та психоделічний рок. Дана культура так само втілилась в літературі, драмі, образотворчому мистецтві, кіномистецтві. Поява рок-музики у другій половині ХХ ст. з її ірраціональними пристрастями давала уявлення про дораціональне світовідчуття, допомагала “особистості об'єднатися з початковим буттям” [82, с. 136].

Саме погляди Ф. Ніцше та К. Юнга викликали прояв ірраціональних пластів європейської культури. Відкриття вроджених універсальних структур свідомості К. Юнгом призвело до народження теорії про колективне несвідоме. К. Юнг визначав колективне несвідоме “частиною душі, яка може бути відокремлена від особистого несвідомого, оскільки, на відміну від останнього,

не ґрунтується на особистому досвіді, і, отже, не є особистим надбанням... Концепція архетипів, що випливає з ідеї колективного несвідомого, вказує на існування в душі певних форм, які, схоже, існували завжди і скрізь” [432, с. 488].

Колективне несвідоме незбагненне і не досягається раціональним наміром. Засобом для вираження реальностей, що лежать по ту сторону свідомості, слугують символи і ритуали. Символи потрібні для продовження психічного розвитку за межами раціональності. Ритуал використовується у вигляді метафори для опису психічних реальностей колективного несвідомого, пов’язаних з архетипами, які розкривають універсальний стан людини. Колективне несвідоме є загальним, яке вміщує символічну спадщину всіх людей та надає сенс досвіду. Певні загальні символи або архетипи вважаються універсальними для людського досвіду.

Сучасну епоху К. Юнг характеризував односторонньою раціональністю, яка провокує небезпечний дисбаланс у колективній психіці. Замість однобічної захопленості раціональністю і розумом пропонувалось розміщення їх в загальній схемі душевної боротьби за цілісність. Сучасність переосмислювалась як поєднання духовного і раціонального. Даний пошук цілісності міг включати і минуле з його міфами і символами, які К. Юнг вважав вікнами в несвідоме. Зазначалось на важливості обох меж існування для душі, про які не можна забувати у прагненні побудувати цілісну структуру для росту і розвитку.

На думку Д. Уолдрон і Ш. Уолдрон [355], роботи К. Юнга призвели до значних змін у розумінні неоязичництвом культурно-історичного процесу. Акцент змістився від езотеричних ритуалів і пошуку доказів історичної спадкоємності до пошуку архетипних образів, які викликаються глибокими переживаннями. Багато неоязичників звернулися до міфології і масової культури в пошуках символів, де за допомогою концепції К. Юнга знаходяться архетипи колективного несвідомого. Образи і ритуали почали розумітись джерелом символів і знаків для набуття психологічної цілісності (словами К. Юнга, за інтеграцію). Цінність ритуалів та символів неоязичництва

обумовлюється не зв'язком з окремими язичницькими традиціями минулого, а скоріше засобом розвитку до психологічної зрілості.

Як зазначають дослідники, використовуючи роботи К. Юнга, теоретики неоязичництва залучають символи і ритуали інших традицій, поміщаючи їх в абсолютно інший, чужий їм контекст. Таким чином, природа символу повністю змінюється, і передбачуваний символічний вплив цих знаків стає малоімовірним. Д. Уолдрон і Ш. Уолдрон вважають, що неоязичницька версія юнгіанства має значні відмінності з аналітичною психологією, тому можна констатувати, що вони сформували власний підхід до символів, релігій і культур [355].

Одна з найбільш впливових представниць неоязичництва М. Адлер, дотримується юнгіанського підходу у здобутті історичної культурної ідентичності та автентичності різних ритуалів і символів неоязичницького руху. Вона пропонує основні значення психологічних і культурних символів, що походять з колективного несвідомого, не покладаючись на підтвердження історичної легітимності: “Давня релігія могла і не існувати в історичному або географічному сенсі, але вона існувала в юнгівському сенсі, тобто в тому сенсі, що люди черпають з одного спільного джерела” [439, с. 243]. Для представників неоязичництва джерелом істинності та легітимності їх релігії є символічний вплив, психічний досвід, набутий під час ритуальної практики. Ці істини існують самі по собі, незалежно від емпіричної достовірності. Важливою є психічна реальність символічних уявлень, що піднімаються з колективного несвідомого. З цієї точки зору емпірична історія не має значення.

Р. Нолл визначає філософську теорію К. Юнга небезпечною для церкви. У своїй книзі “Юнгіанський культ. Витоки харизматичного руху” Р. Нолл відносить К. Юнга до репрезентанта пангерманського окультизму, який виробив теоретичну основу нацизму [265]. Як показує Р. Нолл, К. Юнг належить до представників німецькомовної інтелігенції, які перед Другою світовою війною, демонстрували занепад християнства і прагнули відродити “нову” релігію. Центральною містерією, в яку мали проникнути послідовники цієї релігії, було ототожнення з сонячним божеством.

На нашу думку, роботи К. Юнга могли бути ідеологічним джерелом для історичних феноменів, забезпечивши їх теоретичною моделлю та мовою, сприяючи легітимації релігійних переконань, ритуальних практик та історико-культурної ідентичності. Не виключенням може бути і заміна іудейського і християнського культів давніми язичницькими ритуалами посвячення.

Істотним науковим проривом, в якому знайшло відображення нове розуміння ментальних структур, стало релігієзнавство в особі видатних представників традиціоналізму – М. Еліаде [417, 418, 419, 420, 421, 422, 423], Р. Генона [83, 84, 85], Ю. Еволи [415, 416] та ін. Досліджуючи фундаментальні релігійні структури, М. Еліаде [422] наголошував, що у європейській культурі зустріч з “іншими” проявиться як новий тип релігійності.

Своєю метою традиціоналісти вважали за необхідне реконструювати те, що ще може бути відновлене, “тобто тієї частини таємничої і зародкової історії, від якої європейська людина виявилась відсіченою, і зміст якої вона вже не в змозі розшифрувати без допомоги досвіду Сходу та поглиблення в структури архаїчної свідомості” [247]. На думку традиціоналістів, історичний розвиток обумовлює повернення до джерел – до священного, що є фундаментом для побудови нового гуманізму майбутнього.

М. Еліаде і К. Юнга, феноменологію релігії та глибинну психологію поєднували пошуки “втраченої” релігійності, основи, що не можна пояснити, але, яка показує справжнє положення людини в Космосі, транс-історичного, що виявляє релігійний факт через історію і феномени психіки [247]. На думку філософів, релігійне наявне в прихованих рівнях людської психіки, несвідоме є релігійним, а сакральне є обов’язковою складовою частиною профанного світу.

Крипторелігійність (несвідома релігійність) – одне з найбільш важливих понять у концепції М. Еліаде. Його підхід до історії релігії знаменував собою найважливіший поворот у дослідженні духовності. Кожна людина, на його думку, релігійна по своїй природі. Можливість знову долучитися до релігійного досвіду зберігає кожне людське “Я”. Можна погодитись з Ю. Наріжним, що “потреба повернення до своєї “онтологічної батьківщини”, до єдності з

Універсумом, до реінтеграції з Єдиним – фундаментальна антропологічна потреба, яка реалізується в містичних переживаннях” [247].

М. Еліаде [422] розвиток європейської духовності ототожнював з подвійним гріхопадінням: перше пов’язане з становленням іудео-християнської традиції, що обумовило відділення від первісної традиції, розірвання зв’язку з Першоєдиним, формування розірваної релігійної свідомості. Друге гріхопадіння пов’язане з втратою релігійності, масовою раціоналізацією, атеїзацією і з переходом до невір’я, в результаті чого релігійність опускається в глибини несвідомого, набуває латентного характеру, перестає усвідомлюватися в якості потреби і потенції. Схід же, згідно з поглядами традиціоналістів, живе, ще не зробивши гріхопадіння.

На думку Ю. Еволи, сучасну Західну цивілізацію захопили гроші та машини, “природа для західних людей перестала бути живим тілом із символів, богів і ритуалів – блискучим Космосом, в якому вільно рухається людина: природа стала затьмареною, фатальною поверхнею, і її таємниці намагаються обійти за допомогою нікчемних законів і нікчемних гіпотез” [416, с. 100].

Ю. Евола протиставляє справжньому знанню, яке панувало у стародавні часи, дискурсивно-наукове, яке витіснило органічні стосунки людини з природою і викликало панування машин і техніки. Витоки механізації життя мислитель бачить в семітській революції. Розповсюдження християнства призвело до повстання низьких верств населення. Як наслідок, духовні цінності зникли, людські потреби обмежились господарськими та промисловими. “Раннє християнство з трансцендентальністю своїх цінностей, яке тяжіло до очікування того “Царства”, яке “не від світу цього”, з характерною семітською волею до покірності Богу і до смиренності, зруйнувала той “сонячний” синтез духовної і політичної могутності, синтез королівського і божественного, який знав стародавній світ” [416, с. 116].

Претензії до християнства, стосовно відсутності в його ідеології екологізму, висловлювали інші відомі філософи. У даному аспекті особливої уваги заслуговують судження Л. Уайта, на думку якого, монотеїзм та знецінення язичництва знищили містицизм та анімізм, що, як наслідок,

проявилось у відділенні людини від природи. Людина почала експлуатувати природу, суспільство відмовилось від відповідальності за результати своєї діяльності, забуло свій моральний обов'язок перед природою, що призвело до винищення навколишнього середовища. Л. Уайт, у заміщенні язичництва християнством, вбачав парадигмальні зміни у свідомості і, як наслідок, в історії культури; християнство “несе на собі величезний тягар історичної провини” [354, с. 199.], оскільки є релігією, яка дала поштовх науково-технічному прогресу. У християнстві є передусім два небезпечних дефекти. По-перше, християнство – монотеїстична релігія, де Бог є творцем природи. По-друге, згідно з положенням Біблії людина визначається вінцем природи.

Розглядаючи людину як образ Божий, антропоцентричність християнства підготувала фундамент до експлуатації природних ресурсів. Внаслідок цього сучасний технократичний світ втратив здатність до самовідновлення, до якого були спроможні стародавні і середньовічні суспільства. Відношення людини до природи обумовлені її вірою відносно своєї сутності, долі, тобто релігією.

В епоху античності все в природі мало свого духа-захисника. Тому людина боялася наслідків актів руйнування навколишнього середовища. Християнське вчення емансипувало людину від цього стримуючого початку. Знищивши язичницький анімізм, тотемізм, християнська традиція надала людині психологічну можливість нераціонально використовувати природні ресурси. Духи, які раніше жили в природних об'єктах і захищали природу від людини, перестали існувати. Таким чином, знищення християнством язичницьких уявлень, які ґрунтувались на обожненні природи, сприяло експлуатації людиною навколишнього середовища. Вихід з екологічної кризи Л. Уайт вбачає у релігійному оновленні, тобто переосмисленні старої релігії або утворенні нової [354].

А. Тойнбі [341] погоджується з Л. Уайтом і вважає, що християнство є відчуженою релігією по відношенню до природи. Відповідальність за експлуаторське відношення до природи та загострення екологічних проблем А. Тойнбі виявляє у положеннях християнського віровчення, де людський рід визначається найвищою ланкою природи та її розпорядником (Бут. 1:26). В

політеїстичний період природа не розглядалась людиною джерелом матеріальних благ, на відміну від епохи християнської традиції, де присутня трансцендентність біблійного Бога по відношенню до створеної ним природи. Філософ вважав, що для вирішення цієї проблеми та відновлення гармонії з природою, необхідно здійснити революцію пантеїзму, де природа має набути привілейованого статусу.

В епоху античності всі явища природи та сама природа були об'єктами поклоніння та свято шанувались. Природа була повністю насичена богами, духами, невідомими силами, які, в залежності від людського ставлення, визначали врожайність, популяцію тварин тощо. Віра в обожнення природи охороняла її від безмежного використання та знищення з боку людини. Монотеїзм, трансцендентність бога, панівне положення людини нівелювали шанобливе відношення до природи та страх перед нею. Внаслідок цього, експлуатарське ставлення до природи швидко поширилось у культури східних країн, сформованих на її шануванні. А. Тойнбі прикладом цьому наводить Японію, за віросповіданням язичницьку країну, де сповідується синтоїзм і буддизм, яка обрала курс на індустріалізацію [341]. Як вважає А. Тойнбі, екологічність, природоорієнтованість є критерієм істинності релігії. Серед екологічних релігій він називає стародавні язичницькі культури, синтоїзм і даосизм, буддизм, зороастризм, оскільки в них наявний мотив милування природою, а не панування над нею.

М. Шелер наголошував, що головною причиною появи неоязичництва є повстання людини проти технократичності світу. Він протиставляв справжнє природознавство, яке вимагає самовіддачі людини науковому знанню про природу з його пізнавальною метою, спрямованою на панування над природою [400]. Такої думки дотримується Е. Кассіерер, вважаючи, що “повстання” є відповіддю на наступ технічної епохи [152]. Розвиток технологій призвів до перегляду ціннісних орієнтирів та ставлення людини до природи. Господарська діяльність людини спричинила суттєві зміни у біосфері – виснаження родючих ґрунтів, зміна клімату, зникнення біологічних видів, осушення водойм.

XX ст. відзначилося діяльністю Римського клубу – міжнародної неурядової організації, діяльність якої спрямована навколо досліджень глобальних проблем суспільства і шляхів їх вирішення, перспектив розвитку біосфери, положення людини в сучасному світі, ідеям гармонізації відносин людини і природи. Серед теоретиків Римського клубу переважали думки, що вирішення екологічних проблем можливе через духовні зміни в людині, “людську революцію”, результатом якої буде “новий гуманізм”, що складається з усвідомлення суспільством глобальних проблем і радикальною зміною його поведінки по відношенню до природи.

Отже, з другої половини XX ст. розгортається новий етап неоязичництва – гедоністичний, який виступив противагою європейській культурі [110]. Даний етап розвитку неоязичництва відбувається в рамках постмодернізму. Постмодерністська революція підносила нові норми і цінності в науці, культурі, мистецтві. Вектори філософії постмодернізму були направлені на подолання християнської спадщини, язичницьке світовідчуття, інший тип ірраціонального досвіду. Європейський культурний досвід характеризується невдалим, кризовим, оскільки він функціонує на ґрунті західного християнства. Існує навіть визначення постмодернізму як “постхристиянства” [302, с. 75]. Розрив суспільства з природою, глибинними релігійними джерелами, власним несвідомим і інстинктами і тому схильність до масових психічних епідемій визначались наслідком розвитку європейської культури. Для нашого аналізу найбільш значущим є висновок К. Юнга про те, що людина відрізана від власного несвідомого, а західна релігія не здатна бути розрадою для ірраціонального і несвідомого життя душі, яка знаходить собі вихід в інших формах.

Таким чином, друга стадія неоязичництва, яка розпочалася після Другої світової війни і набула особливої сили у 60-х рр. XX ст., характеризується втратою авторитету наукою, культурою, новою хвилею недовіри до традиційних релігій, наголошенням на існуванні екологічних проблем, розгортанням проявів ірраціоналізму в європейській духовності.

У 90-х роках ХХ ст. розгортається третій етап неоязичництва – космоцентричний [110]. Відбувається теоретичне осмислення даного феномену. З'являється велика кількість праць, присвячених явищу неоязичництва як феномену сучасної культури. Емпіричний матеріал для даних досліджень був накопичений завдяки інтернету, де неоязичницькі організації мали можливість ознайомити суспільство зі своїми ідеями. А. Карафлджка зауважує: “Вже кілька років інституціоналізовані релігії, церкви, храми і нові релігійні рухи прагнуть якомога швидше розмістити свої сторінки на веб-сайтах. Великі області оперативних інформаційних служб – таких як AOL і Yahoo – присвячені релігії, починаючи від груп, що вивчають Біблію в лоні традиційного християнства, і до неоязичницьких ритуалів, що проводяться у віртуальних чат-форумах” [452, с. 279]. Даний період ознаменувався видавничим бумом. Внаслідок цього збільшилась кількість історичної літератури, історико-публіцистичних статей в газетах і журналах. Також у ці роки набуває великої популярності фольклористика та поновлення інтересу до національної культури. Таким чином відбувався процес національного пробудження, формування етнічної самосвідомості, спрямованого на відродження національної культури.

Зміна політичного курсу держав 90-х р. ХХ ст. дала початок активному процесу відродження національної самосвідомості пострадянських народів. Результатом втрати людьми єдиних ідеалів радянського суспільства стало посилення інтересу до національної історії та культури. Відбувався пошук нових ціннісних орієнтирів і ідей, які об'єднують суспільство.

Соціально-економічний чинник виявлявся в економічних кризах, зміни у структурі суспільства, що призводило до відчуття загальної нестабільності і напруженості. Внаслідок цього люди зверталися до духовної спадщини, пошуку національних коренів. Падіння рівня життя населення і як результат неспроможність задовольнити свої базові потреби, призвело до психологічного дискомфорту. Це спонукало до пошуку кращого в минулому, що має відображення в дохристиянському.

Соціолог О. Гайдуков у своєму аналітичному матеріалі “Молодіжна Субкультура слов’янського неоязичництва в Петербурзі” [72] бачить економічну кризу під час переходу до ринкової економіки. Як зазначає дослідник, зuboжіння населення, що виражається у відсутності належних умов, потрібних для нормальної життєдіяльності, призводять до формування неоязичницької культури.

Отже, в умовах кризи відбувався пошук нової релігійної та етнічної ідентичності, “в яких найбільш значимим і масовим ставало переорієнтація на рівень етнічної ідентичності, який єдино здатний компенсувати зруйновані рівні ідентифікації, вселити людині гордість і гідність, відродити зруйновані емпатичні зв’язки” [241, с. 32]. Неоязичництво постало фактором етнічної мобілізації, засобом етнічної ідентифікації, доказом своєї самобутності, особистості. Набули поширення ідеї приналежності до “свого” народу, так як “радянська влада десятиліттями вселяла людям ідеї колективізму і непорушної спільності. Ці ідеї сприймалися людьми на двох рівнях: на одному – як спільність “радянського народу”, або громадянська спільність, на іншому – як етнічна чи етнокультурна спільність” [409, с. 75].

Важливим фактором поставали демографічні процеси, які притаманні західному суспільству, що виражалось міграцією великої кількості етнічного складу представників Близького Сходу, Китаю та країн “третього світу”. Такі зміни спричиняли поширення етнічних релігій вищеперахованих держав та послаблення християнства.

Неоязичницька система цінностей ґрунтується на запереченні іудео-християнської традиції, пропонується усунення прірви між цивілізацією і духовністю через повернення до сакральних цінностей. Як вважають неоязичники, людство втратило головні життєві цінності, властиві стародавній людині, відхрестившись від анімістичного бачення світу. Основоположник Відродження Рідної Віри Українців В. Шаян наголошував, що занепад Старої Віри призвів до втрати свідомості “нашого історичного “Я” [396, с. 76], зтерлася з пам’яті стародавня історія України. Християнство боролось проти української культурної і духовної спадщини. Внаслідок християнської традиції

як нерідної українцям, “яка утворена на культурних набутках іншої нації (непритаманних ментальності і світогляду етнічних українців)”, “Україна і українська нація без своєї ідеологічної основи, тобто Рідної Віри, дійшли такого стану, який ми маємо зараз” [396, с. 2].

Людина розглядається як мікрокосм, яка є включеною в природу і живе з нею за одними законами. Неоязичники прагнуть відродити зв'язок з природою, поклоніння їй, створюють поселення для навчання правильному ставленню до навколишнього середовища. Неоязичництво пропагує природовідповідну систему виховання, засновану на вірі в надприродні сили природи і її духовність, визнанні зв'язку природи і людини.

Єдність “усього у всьому” розкриває зв'язок людини і Космосу. Концепція генотеїзму В. Шаяна втілюється в ідеї про Єдино-Божество як многопроявну, багатоіменну і багатоособову Істоту, що підтверджується його словами: “Всі боги існують у Сварозі і через Сварога. Це є Сварог, батько богів і Всесвіту. Це все є Сварог у безконечній многопроявності своєї істоти. Він є один і безконечно множественний у своїх проявах, у своїй творчості” [396, с. 61]. У вченні Об'єднання Рідновірів України (ОРУ) Бог “багатопроявний і многоназивний Закон Прави, що правує Всесвітом, нашою Галактикою, Землею і людьми. Він невидимий смертним, непізнаний і незнищений. Він існує вічно” [197]. Багатоаспектність Бога проявляється в образах різних Богів, які є полісемантичною цілісністю або множинною єдністю. Існування єдиної космічної мислячої оболонки Всесвіту, “універсального космічного закону, за яким невпорядкований стан (хаос) перетворюється в гармонійно упорядкований Всесвіт (космос)” [197], розглядає людину складовою космічної енергії, стихії і Світового Розуму, розкриває виникнення і сутність людини тільки в єдності з Космосом.

Смерть у неоязичницькій світоглядній системі заперечується, визнається безсмертя думок, слів людини і її душі. Визнається переселення душ після тілесної смерті людини в інше тіло – реінкарнація, яка потрібна для подальшого духовного розвитку. Людські незгоди і хвороби розглядаються результатом втрати рівноваги людського життя з законами Космосу і нездатності керувати

процесами їх гармонізації. Наприклад, безсмертя душі у вченні ОРУ пояснюється подорожуванням через світи Права, Ява і Нава і остаточним поверненням до Сварога. Душа може уявлятися в образі птаха, вітру, пари, вогню. Здатністю душі є можливість швидкого перенесення в різні місця, вона невидима, але наділена деякою фізичною силою, приходять людям уві сні або під час безсоння у вигляді привида, який відокремлений від тіла, але подібний до нього. “Смерть відкриває шлях до вічного життя. Вона є святом, бо вона є переходом до Небесного Раю Сварога” [201, с.7]. Отже, небуття – це основа буття, а смерть – лише відхід, повернення до своїх витоків. Зі смертю людина має можливість повернутися на Землю.

Відчуття причетності людини до космічного буття, намагання подолати свою плинність у часі і просторі проявляється у близьких до неоязичництва ідеях – космічної духовності та космічної свідомості, відповідальності за розвиток Землі. Дана тенденція у світорозумінні існує з кінця ХІХ ст., згідно якої пропонувалось поглянути на життєвий шлях суспільства з точки зору космічного виміру його буття. Цієї позиції дотримувались представники російського космізму (М. Федоров, К. Цюлковський, В. Вернадський). Основний принцип космоцентричного підходу полягає в увленні про нерозривний зв’язок людини з космосом, космічне походження людини і космічний обсяг її діяльності. Дана позиція висвітлена в “Філософії загальної справи” [360] М. Федорова, який прагнув поєднати два підходи до розуміння природи людини: антропологізм і космізм, пов’язати долю людини і всесвітнього буття. Людина, згідно М. Федорова, розглядалась відповідальною за збереження та оберігання життя. Моральний критерій людських дій поширився не тільки на відносини людини до людини, але і на всю область відносин людини до природи. Бог у філософії М. Федорова розглядається не в якості потойбічної всемогутньої сили, а як іманентний буттю верховний Розум, універсальна світооб’єднуюча Любов. Бог не тотожний природі, і одночасно невідокремлений від неї, він проявляє себе через волю і розум людей.

Головною ідеєю у вченні М. Федорова була ідея перемоги над смертю, яка полягала у воскресінні померлих [360]. На протипагу християнським

віруванням, воскресіння людини відбудеться не в потойбічному світі, а в посюсторонньому, і не духовно, а фізично, у речовому воскресінні душі і тіла, в їх єдності. Концепція воскресіння охоплює два аспекти, які полягають у здатності природи до самовідновлення та розкритті творчого потенціалу людини. Також до проблеми воскресіння належать екологічні заходи, спрямовані на оздоровлення планети Земля та збереження життя.

Таким чином, у 90-х рр. ХХ ст. в умовах розвитку інформаційних технологій розпочалась третя стадія неоязичництва. В деяких країнах (пострадянські, Німеччина) причиною популярності неоязичництва є зміна політичного курсу держав, де воно виконує терапевтичну функцію. Державній системі цінностей починає протиставлятися етнічна культура, як спосіб ствердження національної ідеї, національного самовизначення.

Сучасний етап неоязичництва характеризується перфекціоністським, культурно-гедоністичним [110]. Сучасне неоязичництво розкривається в епоху постмодернізму, яка характеризується втратою віри в безмежні можливості розуму, віри в науку, прогрес, упорядкованість Всесвіту і людської культури. В епоху постмодерну відбувається “перехід до нового типу свідомості”, “від класичної раціональності до раціональності постнекласичної” [246].

Сучасне неоязичництво має один вектор з постмодернізмом. Згідно постмодернізму, історія будь-якого знання: філософського, антропологічного, історичного, літературно-критичного, не являє собою прогресивного руху у напрямку до істини і об’єктивності. Знання є сукупністю альтернативних і взаємовиключних спроб у розумінні певних предметів вивчення. Так виникає безліч теорій, які за своїм змістом не є кращими або гіршими за попередні, вони просто інші. З постмодерністської точки зору наукове знання не має доступу до світу в абсолютному значенні, оскільки залежить від ряду припущень і зовнішніх практик, які задаються у науковому колі. Отже, наукове знання не є таким, що послідовно накопичується і систематизується, а як і інші форми пізнання, являє собою альтернативні і взаємовиключні способи говорити про світ. Природна наука не є більш наближеною до істини про реальність, ніж гуманітарні чи соціальні науки.

Ще у ХХ ст. антрополози розпочали процес усунення відмінностей між цивілізацією і дикістю. Завданням антропологів було показати людяність і благородство “дикунів”, пояснюючи внутрішню логічність, цілісність, послідовність і зміст їх життєвих укладів. Риси, якими характеризувались виключно примітивні люди, тепер інтеріоризовані як частина західного розуміння власних практик. Ще наприкінці ХІХ – поч. ХХ ст. в літературі примітивне мислення описувалося як нижчий щабель розвитку, ніж наукове мислення. Примітивне мислення характеризувалося емоційним, нерозривно пов’язаним з інтересами виживання, терпимим до протиріч, нерелективним. Наукове мислення характеризувалося протилежними рисами: позбавленим людських емоцій, людського інтересу, яке допускало суперечності і враховувало факти, які оскаржують будь-яку з теорій, будь-яке з положень. Одна за одною, ці дихотомії піддавалися критиці в антропології ХХ ст. Праці Б. Малиновського, К. Леві-Стросса реабілітували “первісне мислення” та показали його логічний характер і теоретичну складність. Ця метаморфоза стимулювала переоцінку наукового мислення. Роботи про науку К. Поланьї, Т. Куна і П. Фейєрабенда показали, що наука менш відкрита і менш раціональна. Як наслідок, деякі дослідники традиційних культур наголошують, що не має значних відмінностей між “примітивним” і науковим мисленням.

У ХХ ст. в антропології з’явився інсайт, що, вивчаючи “Інших”, ми можемо дізнатися багато нового про себе. Міфи і ритуали традиційних суспільств являють собою багату і значиму альтернативу секулярним і релігійним віруванням нашого власного суспільства, тому вивчення “Іншого” веде до освіти і просвітління.

Неоязичники доводять головну ідею антропології ХХ ст. до її логічного висновку. Якщо ці “Інші” суспільства володіють цінним досвідом, значить різні форми їхнього життя необхідно відроджувати. Тому неоязичники шукають стародавні вірування і практики, які могли б знадобитися в їх власному житті. Антропологічні і історичні описи традиційних суспільств виконують для неоязичників функцію, яку в традиційних релігіях виконує Письмо. Вони підказують їм моделі для організації сучасного суспільства і життя. У цьому

сенсі неоязичництво являє собою спробу, наскільки це дозволяє наше технологічне суспільство, жити життям “Іншого” і випробувати, що “Інший” може нам запропонувати. Таким чином, сучасний поворот до традиції сформованій антропологією і висхідний до самого Відродження.

Отже, наука в світорозумінні постмодерністів втрачає виключне становище у пізнанні істини. Існуючі протиставлення природничих і гуманітарних наук або знімаються, або послаблюються і релятивізуються. Рациональне та ірраціональне, наука і література, наука і релігія не набувають принципового розрізнення, наголошується, що між ними немає особливих відмінностей. Висуваються ідеї повернення релігії колишнього пріоритету, так як вона дає абсолютні, фундаментальні істини.

“У “новій раціональності” наука урівнюється з іншими формами чи проявами свідомості – релігією, міфом, магією, грою, мистецтвом, поезією, самим мовленням, усією сукупністю “культурного космосу”, а такі форми душевної діяльності як сон, марення, фантазія набувають характеру справжніх проявів людської сутності” [111, с. 98]. Представники неоязичництва наголошують на єдності природного (матеріального) і духовного (ідеального) начал [197] та синтезу “старої віри із наймодернішим становищем науки, а зокрема філософії” [396, с. 68]. Як зазначає О. Гуцуляк “якщо у класичних греків переважав раціональний первінь над інтуїтивно-ірраціональним, а у ранньому неоязичництві Ф. Ніцше та модерністів навпаки – інтуїтивно-ірраціональна епістемологія над “ідеологією”, то у сучасному неоязичництві жоден з цих первнів не є переважаючим” [111, с. 106].

Аналізуючи розвиток постмодерної культури в умовах глобалізації можна зауважити, що величезна роль належить екологічній свідомості, основним постулатом якої є ідея про непорушний зв’язок людського та природного середовищ і холистичної сутності світу. Можна сказати, що неоплатонічна, холистична, метафізична концепції світорозуміння набувають актуальності, в яких ідеальне первинне щодо матеріального, а ціле визначає властивості частин. Використовуючи вчення К. Юнга про несвідоме, яке містить все суще, встановлюється тотожність людини світу; свідомість індивіда розширюється до

планетарного масштабу. Формування холістичної системи уявлень зумовлене тенденцією переходу від індивідуалістичного світорозуміння до комунітарного, яка допомагає долати соціальну ентропію. Паралельне звернення до екології та комунітарності є цілком логічним, так як в основі обох лежить принцип взаємозв'язку і взаємозалежності. Отже, розуміння природи та суспільства як єдиного цілого, є основним у сьогоднішній філософській картині світу, що є ключовим у формуванні особливостей постмодерністського дискурсу.

Для сучасного неоязичництва характерне уявлення про наступ “нової форми свідомості”, пропагування ідеї спіритичного пробудження, космічної свідомості, холізму (цілісного підходу до людини і світу з їх нерозривним зв'язком і взаємодією). На перший план висуваються екологічні проблеми, пропонується природоузгоджений стиль життя. Ідеям сучасних неоязичників притаманне прагнення підвищити свій людський потенціал, досягти гармонійних відносин з навколишнім середовищем. Удосконалення особистості пов'язується з розвитком фізичних, психічних та інтелектуальних складових людини і набуття завдяки цьому гармонійних відносин зі світом. Реалізація удосконалення вбачається не у “царстві небесному”, а в земному існуванні, в результаті своїх власних досягнень. Отже, сучасному неоязичництву притаманний “потяг до “синтезу духа та тіла” ... на основі трьох екзистенціалів людського існування – духовності, свободи та відповідальності” [111, с. 103]. Як констатує А. Прокоф'єв: “Сучасне язичництво являє собою комплексне світобачення, основа якого – шлях особистого самовдосконалення з використанням самостійного мислення. На думку інтелектуалів, язичництво – це Поезія; особливий мистецтвознавчо-поетичний погляд на Світ; це те, що відповідає слову “витончено”. Язичник відчуває себе частиною Світу, який і є Бог, вільною творчою особистістю” [287].

У межах постмодерної парадигми, неоязичниками пропонується створення нової модифікації суспільного устрою з новою інтелектуальною екологією і принципами міжособистісних відносин, де зміна взаємовідносин суспільства і природи починається зі зміни самої структури нашого “я”. Традиційна аргументація стосовно протилежності “я” і оточуючого світу

замінюється положенням, яке полягає в тому, що наше “я” – це горизонт, який безперервно розширюється, збагачується, посилюється та об’єднується з усім існуючим на планеті. Піклування про природу виливається в турботу про себе, перестають існувати бар’єри між “я” і природою, людина проникає в природу, ніби стає її частиною та починає мислити “зсередини” природи. Відбувається переформатування особистості – людина починає ототожнювати себе з природою, говорити від імені природи, як наслідок формується її “еко-я”. В межах неоязичницького вчення висувається система дій, яка дає можливість з’єднатись з природою через ритуальні форми дій, що залучають “я” людини до універсального екологічного “я”. Ідея співпраці з природою, наголошення на святості Землі і Природи присутнє в українських неоязичників, які відродження Рідної Віри пов’язують з ідеєю шанування природи, як живої істоти.

Неоязичницька концепція Природи близька до моделі романтиків, до Ж.-Ж. Руссо, Й. Гердера і Г. Гегеля. Їх “релігія природи” звеличує світ природного навколишнього середовища, яка не порушена цивілізацією, і прагне привести людське життя в гармонію з цим середовищем. Однією з ідейних основ неоязичництва є нівеляція відмінностей між людським, природним і божественним, вони розглядаються аспектами один одного. Таким чином, рисами неоязичницького вчення є екологічність, органічність, холізм і пантеїзм.

Неоязичники визначають відчуження в широкому сенсі як головну проблему, що стоїть перед людською особистістю, і тільки повернення до природи забезпечить повернення до істинної людяності. Відчуження відбувається також через певні авторитарні та ієрархічні соціальні структури, які домінують у суспільстві. Вони позбавляють індивідуума автономії, змушуючи його залежати від інших людей, яких вони наділяють більшою владою і знанням. Ці структури є шкідливими для суспільства, оскільки вони засновані на ієрархічних відносинах усередині спільнот і таких же відносинах самих спільнот один з одним, а також спрямовані на те, щоб назавжди закріпити ці відносини в незмінному вигляді.

Сучасні неоязичники піддають критиці релігії, які утворюють ієрархічні структури і пригнічують незалежність і гідність людини. Особливо звинувачуються іудаїзм і християнство у підтримці ієрархічних структур, які пригнічують розвиток і автономію особистості. Неоязичники також не визнають жодного Письма, зібрання книг або творів, які складають джерело істини, дане раз і назавжди. Неоязичники поміщають джерело істини всередині людини. Вони заперечують, що джерело істини знаходиться повністю зовні і протистоїть особистості.

В. Крутоус говорить про зв'язок “новоязичництва” не тільки з новими релігіями, але і з усією сучасною культурою: “Феномен новоязичництва пов'язаний з системою культури як мінімум в трьох аспектах. По-перше, він є приватним проявом загальносистемних закономірностей, таких як криза культури тощо. По-друге, висхідна до Ф. Ніцше опозиція культура-контркультура виявляється базовою для формування його світоглядних основ. І, по-третє, очевидним є спорідненість новоязичництва з підсистемою так званої масової культури” [181, с. 80]. Однією з складових масової культури як засобу компенсації світоглядної кризи, стає література в жанрі “фентезі”, що формує міфологічне мислення і подальшу міфотворчість [157]. Як зауважує А. Прокоф'єв: “В своїй більшості, книги даного стилю побудовані на описі подвигів героїв у реаліях дохристиянської Русі. Головне в них – це проголошення язичницьких ідеалів, як максимально відповідних образу “справжньої людини”. Дохристиянський період проголошується свого роду “золотим віком” Русі” [287].

Отже, постмодернізм постає у якості специфічної рефлексії нового світовідчуття, та обумовлений становленням нових ментальних структур. Постмодерна культура висвітлює світоглядні зміни у свідомості європейців. Неоязичництво постає з метою “інтеграції справжніх духовних досягнень стародавніх релігійно-філософських вчень в цілісну світоглядну систему, що відповідає запитам еволюціонуючої людини” [126, с. 108]. Неоязичництву притаманний антисциєнтизм. Воно протидіє філософії Нового часу, де “знання розуміється як сила підкорення природного універсуму, засіб соціального

контролю, бере гору інструментальний розум, для якого ідеал єдності Істини, Краси і Блага в житті людини виглядає позбавленим сенсу. Відбувається раціоналізація не тільки сфери економіки, але й усіх областей соціальної і політичної діяльності, формуються відповідні дисципліни наукового пізнання” [98, с. 87].

Прихильники неоязичництва вважають, що “вже час усвідомити, що ми вступили в постхристиянську еру і переживаємо процес, зворотний тому, який переживало людство при входженні християнства в історію” [76, с. 3], нам слід відмовитись від християнства та постхристиянської нетеїстичної віри у науковий прогрес, який перейняв від християнства віру у можливість експлуатації людиною світу для задоволення власних потреб.

“Нова архаїка” проголошується новою якістю життя, умовами якої мають бути “повернення таємниці, дієвості ритуалу і організуючої сили стародавнього символу” [308, с. 153]. Неоязичництво постає шляхом до нового і більш гармонійного майбутнього: “Не виключено, що наша епоха в очах нащадків залишиться як перша епоха, яка знову відкрила “розсіяний релігійний досвід”, скасований з утвердженням християнства. Не виключено, що інтерес до вивчення діяльності несвідомого, інтерес до міфів і символів, пристрасть до екзотики, первісного, архаїчного, зустрічі з “іншими”, неминуче викликають у людей амбівалентні почуття, – все це рано чи пізно виявиться чимось на зразок нового типу релігійності” [417, с.10-11].

Отже, людина в епоху постмодерну орієнтується на нові ціннісні парадигми, не відкидаючи науку. Але вона вже не наділяє її релігійною місією, здатністю лише науковими засобами вирішувати проблеми сучасності. Неоязичницька світоглядна орієнтація спрямована на формування інакшого менталітету сучасної людини, у напрямку екологізації її свідомості, створивши гармонійні взаємини людини і природи. Неоязичницька система цінностей ґрунтується на прагненні відродити зруйновану єдність світобудови, цінність людської душі, усунення прірви між людиною і природою.

Висновки до 2-го розділу.

Другий розділ присвячений виявленню світоглядних передумов, які сприяли формуванню неоязичництва та етапам його становлення у ХХ-ХХІ ст.

Встановлено, що незважаючи на витіснення первісних вірувань у процесі поширення християнства, боротьбу церкви з язичництвом і його рудиментами в народній культурі, язичницькі атавізми мали місце впродовж історії людства [156]. Відродження стародавніх вірувань відбувалось за часів правління Юліана (відкривались храми, відновлювались культу богів, жертвопринесення); доба Ренесансу означена зверненням до Античності, завдяки чому провідною ознакою філософського світогляду стає антропоцентризм. Пантеїстичі ідеї були в основі філософії М. Кузанського та філософських поглядів Дж. Бруно. Поняття “Бога” як іманентної причини світу знаходить своє втілення у філософії Б. Спінози. Поняття “природи”, “людської природи”, “природної моралі” розвивали англійські філософи (Т. Гоббс, Дж. Локк); французькі матеріалісти ХVІІІ ст. (П. Гольбах, Д. Дідро, Ж. Руссо); представники німецької класичної філософії (І. Кант, Л. Фойєрбах, Г. Фіхте).

Швидкий темп модернізації суспільства супроводжувався зростанням раціоналізму і секуляризацією, у зв'язку з чим варто відмітити філософію Нового часу, з притаманною їй секуляризацією мислення та критикою християнської релігії. Антихристиянська тематика набуває розвитку у ранніх працях Г. Гегеля, де позитивність християнства ототожнюється з утиском і захистом деспотизму, на відміну від вільного самовираження у язичництві стародавніх греків. Фізичний світ, природа стають основоположними об'єктами досліджень філософів Просвітництва. Онтологічний редуціонізм зумовив послідовну відмову від Абсолюту; людина та її пізнавальні можливості, природа і сутність розуму набули принципового переосмислення.

Проведений аналіз німецького романтизму виявив, що представники цього напрямку займалися пошуком способів трансформації суспільства через створення нової культури. Ф. Шлегель і Ф. Шеллінг убачали в стародавній культурі потенції для соціальних перетворень.

Представники романтизму у своїх літературних творах відтворювали міфологічну свідомість. Вираженого міфологічного змісту набувають твори Ф. Новаліса, Л. Тіка. Провідною рисою міфологічної свідомості романтиків є синкретизм мислення, де уявний образ постає носієм виняткового змісту, а вигадка і мрія є самобутньою формою дійсності. Романтизм зосереджує свою увагу на питаннях філософії мистецтва та естетичній проблематиці, в якій міфології надається ключове значення, а мистецтво, набуваючи онтологічного статусу, постає: по-перше, самою культурою; по-друге, пізнанням світу; по-третє, творчістю, особливою духовною практикою; по-четверте, формою вивільнення тієї первісної природної енергії (“поезії”), яка закладена в самій людині й становить основу її життя і творчості. Це дало можливість виявити зв'язок між романтичною концепцією міфу і процесом “реміфологізації” культури у ХХ ст. та показати визначальну роль романтичної концепції в розвитку феномену неоязичництва.

У ХХ ст. відбувається оформлення нігілістичних ідей у європейській культурі. Нігілізм Ф. Ніцше заклав основу для формування альтернативних християнству філософсько-релігійних поглядів. Ідея “смерті Бога” Ф. Ніцше трансформувалась філософами-екзистенціалістами та сприяла виникненню “теології смерті Бога”, основним постулатом якої було проголошення відсутності божественного промислу. Як наслідок, відмова від Абсолюту обумовила перегляд ціннісних аспектів реальності й формування нових світоглядних орієнтирів.

Проаналізовано етапи неоязичництва в темпоральному та сутнісному планах [156]. При визначенні періодизації неоязичництва за основу було взято підходи М. Епштейна та О. Гуцуляка. Перший етап неоязичництва (початок ХХ ст.) відзначається кризою позитивізму і розгортанням волюнтаризму. Ф. Ніцше проголосив ідею звільнення суспільства від християнської духовності, а джерелом цінностей для людини проголошував “волю до влади”. Саме така позиція Ф. Ніцше є волюнтаристською, а його філософія – “неязичницькою”. Культивування волюнтаризму знаходить своє втілення у ранньому неоязичницькому русі з появою німецького “народницького неоязичництва” та

утворенням спектру неогерманських груп. На наступному етапі свого розвитку (60-ті рр. ХХ ст.), неоязичництво виступає як протипага європейській культурі та характеризується розгортанням ірраціоналізму. Постає гедоністичний етап неоязичництва. Ірраціоналізм виступає протипагою науковому, матеріалістичному світогляду. Переорієнтація від раціональних установок, від притаманного Новому часу культу розуму до ірраціональності, до таких елементів людської психіки, як воля та інстинкти, інтуїція, емоції, підсвідомість. Теорія архетипів К. Юнга зумовила розуміння існування богів всередині самої людини у вигляді образів або подій.

У 90-х рр. ХХ ст. розгортається третій етап неоязичництва – космоцентричний. Репрезентанти “космоцентричного неоязичництва” розглядають людину з позиції космічного виміру її буття. Зв’язок “усього з усім”, існування єдиної космічної мислячої оболонки Всесвіту, “загального космічного закону”, показує неподільність людини і космосу, космічну суть індивіда і космічний обсяг його діяльності.

Сучасний етап неоязичництва (перфекціоністський або культурно-гедоністичний) характеризується пошуком балансу між ірраціональним і раціональним. У добу постмодерну відбувається зміна світоглядної парадигми, основними особливостями якої постають: 1) інтерес до дохристиянської язичницької чуттєвості та нових форм ірраціонального досвіду; 2) технократичність, у зв’язку з чим наголошується на відновленні природи; 3) критичний стан сучасної цивілізації пов’язується з християнською традицією, подолання якого пропонується через повернення до стародавніх вірувань; 4) постмодерністи наслідують філософські здобутки Ф. Ніцше, вважаючи його ідеї основними постулатами сьогодення; 5) перехід від класичної раціональності до постнекласичної, “знімається” протиставлення раціонального та ірраціонального, наука урівнюється з релігією, міфом, магією, мистецтвом. Людина доби постмодерну не надає науці домінуючого статусу, але у пошуках нових ціннісних орієнтирів не відмовляється від наукового знання. В межах постмодерністського дискурсу, неоязичницька система поглядів прагне до реконструкції існуючого світу і людини, через комплексне вдосконалення

фізичних, психічних та інтелектуальних можливостей особистості, що можна означити як “синтез духу і тіла”, єдність матеріального (природного) і духовного, урівняння раціонального та ірраціонального начала. Реалізація неоязичницького світовідчуття відбувається саме у культурному просторі. Суттю концепції “нової людини” є природоорієнтований спосіб життя та переформатування її мислення у напрямі “екологізації” свідомості.

РОЗДІЛ 3

НЕОЯЗИЧНИЦЬКІ ІНТЕНЦІЇ В КУЛЬТУРІ

3.1. Вплив неоязичництва на формування сучасної мистецької творчості.

Феномен неоязичництва, будучи репрезентантом релігійних змін у суспільстві, є нерозривно пов'язаним з сучасною культурою та впливає на сучасну мистецьку творчість. Тому вивчення неоязичництва необхідно проводити з урахуванням загального культурного контексту. Сьогодні все частіше відмічається новий досвід мистецтва, і в цілому нове світовідчуття.

У цьому контексті П. Сорокін в основі соціокультурної динаміки вбачав зміни панівних ідей в культурі. Історія людства розглядається дослідником як систематична зміна – “циклічна флуктуація” – певних соціокультурних суперсистем, основою яких є періодично змінні цінності і норми. П. Сорокін виокремив такі типи культури: чуттєвий тип, в якому переважає емпірично-чуттєве, гедоністичне сприйняття реальності; ідеаційний тип, де панують абсолютні, духовні, релігійні цінності; ідеалістичний – проміжний тип, в якому поєднуються чуттєвий і ідеаційний типи [329]. Характерні особливості цих типів культури найбільш яскраво виражаються в мистецтві.

Згідно з дослідником, в Європі до середини ХХ ст. частка творів образотворчого мистецтва, присвячених релігійній тематиці, складала лише 4%. П. Сорокін акцентує на кризі, яка пов'язана з розпадом чуттєвого типу культури, що властивий Новому часу, і пророкує появу інтегрального або ідеаційного типу культури [329]. Зміна чуттєвого типу культури інтегральним призведе до зростання релігійних настроїв, але не обов'язково цей процес передбачає відродження традиційних релігій. На думку багатьох дослідників, процес “розчаклування світу” (М. Вебер), що відбувається протягом Нового часу, змінився своєю протилежністю – появою ірраціоналізму, містичних і релігійних настроїв. У творах мистецтва з'являється “новий спалах сакральності”. Дані “спалахи” або “хвилі” властиві не тільки окремим художнім школам або напрямкам мистецтва, але для всього мистецтва. Дійсно, сьогодні

мистецтву властиві нові пріоритети цінностей, внаслідок чого з'являється як нова релігійність, так і нова, “постнекласична” естетика.

В існуванні людини Г. ван дер Леу виявляє шляхи, які ведуть людину до Бога в сфері мистецтва. Він розглядає реальне мистецтво як релігійне мистецтво [51]. Сакральна напруга між суб'єктом і об'єктом релігії виявляється у відношеннях між мистецтвом та релігією, що постає у вигляді двох форм: шлях від людини до Бога і шлях Бога до людини, який досягає найвищої точки в релігійному таїнстві.

Сакральний момент у різних формах мистецтва (танок, драма, слово, образотворче мистецтво, музика) знаходиться в есхатологічному зв'язку між людським і божественним. В теологічній естетиці Г. ван дер Леу шукає те, що сутнісно об'єднує мистецтво та релігію, красу і святість. Він описує чотири структури, які розкриваються у співвідношенні між мистецтвом та релігією: 1) тотожність релігії та мистецтва в примітивних культурах; 2) освячене релігійне мистецтво у зовнішньому зв'язку між мистецтвом та релігією (розглядається як перехідна структура); 3) контраст між ними як естетична структура (як аспект фрагментарного характеру сучасної культури); 4) релігійне мистецтво як “служіння”, за допомогою якого виникає нове єднання з божеством. Теологічно єднання між мистецтвом та релігією існує тільки в есхатологічному смислі. Вони являють паралельні лінії, які зустрічаються тільки в безкінечності, тобто вони знаходять один одного в Бозі.

Культурні зрушення ХХ ст. призвела до появи нових зразків мистецтва, які проголошують і поширюють різноманітні релігійні ідеї, оформлені в доступні художні форми. Крім того, найважливішою особливістю “нової релігійної свідомості” було гіпертрофоване розуміння людської свободи (наприклад, вже у М. Бердяєва, свобода передує буттю і навіть Богу, а людська особистість є сама свобода). Зі свободою ж безпосередньо пов'язана і творчість. “Релігійне відродження” ХХ ст. мало пов'язано з надбанням християнства, в свою чергу набувають актуальності язичницькі практики. Це період досягнень музичної культури і балетного мистецтва. Народжуються нові шедеври музичних і сценічних творінь. “Раптовий інтерес європейської творчої

інтелігенції до культурних витоків раннього Середньовіччя та первісної давнини, дав початок багатьом шедеврам мистецтва” [406, с. 59].

Таким чином, мистецтво, яке в період Нового часу було секуляризованим, повертається до своїх релігійних витоків. Але це повернення не набуває першопочаткових форм, а виражається, як і в релігійній сфері, у реконструкції язичницького світорозуміння, обрядовості на сюжетному рівні і відродженні взаємозв'язку людини і Космосу “мовою” танцю і музики.

У зарубіжному музичному мистецтві моделювання міфу не було новим. Так чи інакше з міфотворчістю взаємопов'язані усі головні етапи розвитку музично-мистецьких стилів: давньогрецький міф, скандинавські сказання, піднесення епохою Відродження міфів античності, античні сюжети класицизму, романтична інтерпретація міфу, “античні епіграфи” імпресіонізму. Тут важливо згадати творчість М. Римського-Корсакова. Він подібно Р. Вагнеру, творчість якого побудована навколо скандинавської міфології, у своїх операх відроджував язичницькі вірування. Використовуючи слов'янські обряди і ритуали, які передаються переказами і легендами, композитор формує традицію міфу. У своїй творчості М. Римський-Корсаков висвітлював природній цикл світобудови, так як “кожен великий поет покликаний трансформувати на щось ціле ту частину світу, яка йому відкрилась і з цього матеріалу створити власну міфологію” [401, с. 147]. В контексті творчості композитора Д. Андреев у трактаті “Троянда світу” характеризує мистецтво як інстанцію, обов'язком якої є духовне управління суспільством “і яка, в особі найбільших своїх представників, цей обов'язок чітко усвідомлювала. Інстанція ця – вісництво. Вісник – це той, хто <...> дає відчутти крізь образи мистецтва в широкому сенсі слова вищу правду і світло, що ллються з світів інших” [12, с. 34]. Тим самим вони прагнуть “проголошувати й показувати крізь магічний кристал мистецтва, вищу реальність” [12, с. 35].

Як зазначав О. Шпенглер, будь-якій культурі передуює міфологічна епоха [412]. Культура, яка переживає власний занепад, завжди повертається до міфу. Між початковою міфологією і міфологією занепаду знаходиться “аналітична”, раціональна модель культури. Культура у завершальній своїй стадії

повертається до міфу і наступає епоха “другої релігійності”: “Від скепсису шлях веде до “другої релігійності”, яка не передує культурі, а йде слідом за нею” [412, с. 269].

Аналізуючи історію людства як еволюціно-циклічний процес, М. Бердяєв зауважував на зміні епох. Нашу епоху філософ розглядав завершенням “нової історії і початком нового середньовіччя” [25]. При аналізі перехідної епохи, дослідники виокремлюють наступні особливості: “1) зміни у відносинах людини до простору і часу, 2) активізація міфу і архетипу, 3) культ творчості; 4) відкриття логіки “вічного повернення”; 5) есхатологічні переживання в історії; 6) активізація особистості маргінального типу; 7) криза колективної ідентичності; 8) автономізація видів мистецтва і “ренесанс” естетичних теорій синтезу” [386, с. 71]. Н. Хренов, розглядаючи перехідні епохи, відмічає “вибух діонісійської стихії”, “спалах сакральності” [385].

У Е. Фромма [373], Н. Мейлера [226] постає тема матріархату як потенційно можливого в майбутньому суспільного устрою. Це свідчить про виведення на перший план неоязичницького “повернення до природи”, тому що в часи матріархату природа є пануючою над членами суспільства. Саме в всезагальній любові, злитті з природою, на думку Е. Фромма, потребує сучасна людина, обтяжена патріархальною спадщиною воєн, насильства, жорстокості тощо. Отже, неоязичницькі і неоматріархальні тенденції є свідченням кризового стану суспільства.

Ренесанс язичницької теми в мистецтві мав місце вже на початку ХХ ст. Мистецтво даного періоду охоплювало найрізноманітніші художні тенденції, що розвивалися паралельно, інколи у взаємозв’язку або взаємовиключенні: пізній романтизм, імпресіонізм, символізм, експресіонізм, реалізм, неопримітивізм, конструктивізм, натуралізм, кубізм, сюрреалізм, дадаїзм. Особливістю розвитку мистецтва постає множинність його художніх тенденцій. Композиторам властиві активні пошуки і зміни творчих прийомів, що проявилось у композиціях І. Стравінського, А. Шенберга, Б. Бартока, П. Хіндеміта, композиторів французької “Шістки”. На місце головного напрямку ХІХ ст. романтизму, а також течіям кінця століття – символізму, натуралізму,

веризму приходять нові тенденції. Такі течії як імпресіонізм і експресіонізм видозмінюються в умовах культурних перетворень.

Кінець 1900-х рр. був активним періодом у розвитку європейської музики, який тривав приблизно двадцять років. У результаті відбулись докорінні трансформації в системі жанрів, композиційних засобах, музичній мові. Це початковий етап музичного авангарду, маніфестом якого були цінні відкриття і історичні новації. В умовах змін ХХ ст. музиканти звертаються до глибинних пластів культурної пам'яті. Як писав П. Валері, “у майбутнє ми входимо, озираючись на минуле”, наголошуючи на вічному значенні істин, які завжди є актуальними та безкінечно будуть відроджуватись у наступних поколіннях [60].

У перші десятиліття ХХ ст. виник неофольклоризм – музичний напрямок, який поширився практично по всій Європі (Б. Барток і З. Кодай в Угорщині, Л. Яначек і Б. Мартіну в Чехії та Словаччині, К. Шимановський у Польщі, Д. Енеску в Румунії, М. де Фалья в Іспанії, С. Прокоф'єв і І. Стравінський в Росії) і на певні латино-американські країни (К. Чавес в Мексиці і Е. Віла-Лобос в Бразилії). До середини ХХ ст. до даної тенденції приєдналися прибалтійські, закавказькі країни, держави Середньої Азії. Кінець століття означений виникненням “музики світу”, яка синтезувала академічні та етнічні особливості з характерними рисами масово-популярної музики.

У новому музичному напрямку відобразились найважливіші ідеї часу: втілення свободи і непокірливості провокувало до розриву з академізмом і пошуку інших життєвих цінностей, інших прийомів музичної мови; антиромантичний напрям, на відміну від чуттєвості романтизму та витонченості імпресіонізму, ввів динаміку ритму, руху, енергію; відбувалось переосмислення понять “народне” і “національне” через синтез “європейського” та “національного”, “професійного” та “народного”, “сучасного” та “стародавнього”.

Композитори запропонували власну інтерпретацію фольклору, естетизували його, який, внаслідок цього, набуває міжнародного розголосу і стає головним здобутком Європи. Сама назва напрямку, що включає приставку “нео”, вказує на якісну новизну течії, основою якої є розкриття та використання

стародавнього фольклору (в першу чергу обрядового). Обрядові дійства, культ предків наділяються актуальним змістом, засобами сучасної інтерпретації “позачасових” проблем. Маніфестом неофольклоризму став балет І. Стравінського “Весна священна”, жанровою основою якого були часи язичницької Русі.

Язичницькі тенденції, які зародились у ХХ ст. як у релігійній сфері так і у мистецтві, продовжуються нині. Яскравим прикладом постає мистецтво танцю, де у процесі створення сюжетних ліній і нових напрямків, хореографи звертаються до релігійних витоків танцювального мистецтва.

Танець як вид практично-духовного освоєння дійсності виник у межах первісного ритуалу. Потрібно зауважити, що в первісну епоху танець не міг зводитись лише до однієї з форм мистецтва, це стало можливим в більш пізні періоди людської історії. На початковій стадії цивілізації, крім естетичної складової, великого значення мала синкретична цінність танцю. Дослідження антропологів показують, що танець будучи феноменом культури, є релігійним праксисом людини, який спрямований на опанування фундаментальних начал буття. “Даний процес був можливий лише в синкретичній єдності ритуалу: танцю, музики, магічних формул та заклинань” [125, с. 74]. В епоху архаїки танець був головним елементом релігійного ритуалу, який функціонував у якості з’єднуючої ланки між сакральним та профанним, був сутнісною складовою міфологічної структури світу. Бажаючи відчутти свою включеність в структуру світового буття, “людина в танцях та мистецтві давнини була ніби втіленням підсвідомості Всесвіту” [354].

Міфологічній структурі світу властиве розуміння людини і природи як елементів єдиного космічного порядку, включеними в єдине поле взаємодій і взаємозалежностей. Існування профанного світу співвідносилось з законами космосу. В обрядових танцях людина мала можливість досягти містичного зв’язку з космосом, символічно відобразити своє ставлення до світу. Платон говорив, що гармонії Всесвіту “повинен слідувати кожен з нас, щоб через розуміння гармоній і кругообертів світу виправити кругооберти у власній голові, порушені вже при народженні” [276, с. 498].

У рамках міфологічної свідомості людина постає органічною частиною природи, сприймає навколишній світ живим, активним, спрямованим на неї. Тому метою стародавньої людини було гармонійне існування з навколишнім середовищем. Засобом у досягненні цієї гармонії слугувала ритуально-обрядова сторона життя. Наприклад, ритмічність міфу про вмираючого і воскресаючого бога, який властивий для землеробських культур Середземномор'я, відображає періодичність подій в природі – оновлення світу зі зміною сезонів [239]. Відсутність дощу або неврожай, викликані смертю бога, змінювались оновленням, відродженням природи внаслідок воскресіння бога. Міфи календарного циклу (про Ізиду, Осіріса, Адоніса, Аттіса, Деметру, Персефона) знайшли своє вираження в багатьох містеріях, які з використанням танцювальних рухів відтворювали основні епізоди міфу про оновлення природи. Танець, який зображав смерть і воскресіння богів, передбачав сутнісну трансформацію людської природи та повернення людини в первісну стихію світобудови. Отже, практичною стороною міфологічної свідомості виступав ритуал, обряд.

Танцювальні рухи, жести і пози ритуалу або обряду мали священне значення. Першопочатково сакральність була сутністю всіх танців, тобто вони мали свої божественні зразки (приклади, аналоги). В одних випадках цим прикладом поставала тотемна або символічна тварина. Тому мета танцювальних рухів полягала у заклинанні тварини за допомогою магії для збільшення її популяції або отримання дару втілення в цю тварину. Зразком танцювальних рухів могло виступати божество (наприклад, пірихій – танок зі зброєю, вигаданий Афіною) або герой (танок Тесея в лабіринті) [418]. Інколи танок виконувався для того, щоб знайти їжу, вшанувати мертвих або упорядкувати Космос. Кожен танець має надприродне походження, оскільки він був створений предком, тотемною твариною, богом або героєм в первісну епоху, в міфічний час [417]. Впорядковані танцювальні рухи виникають поза межами профанного життя людини, оскільки відтворення рухів тотемної або символічної тварини, або рухів космічних об'єктів саме по собі є ритуалом (рух по лабіринту, стрибки, дії з культовими предметами). Танець завжди відтворює

еталонну або міфологічну дію, тобто, є відтворенням і як наслідок реактуалізацією “того часу”.

Людина, пояснючи незбагненні природні явища, вважала їх виникнення результатом волі божеств. З метою створення сприятливих умов для свого існування, вона намагалася задовольнити богів особливими магічними діями. Наприклад, у північноамериканського племені шушонів основним ритуалом року є “Танець Сонця”. Його основою є обряд подяки, під час якого учасники виражають вдячність Верховній істоті за минулий рік і звертаються з проханням зробити наступний рік благополучним та врожайним. В інших північноамериканських індіанців також є схожі ритуали подяки, які проводяться кожного року і збереглись до наших часів. “Танець Отця”, інша назва цього ритуалу, виконувався у колі, під час якого учасники танцювали довкола кедра та плескали в долоні на знак схвалення або вітання божества. Виконавці ритуалу співали та висловлювали подяку “Отцю” за його щедрість і благали про великий врожай та сприятливі погодні умови. У даному церемоніалі кедр символізував Світове Дерево, виступав знаком існування “Отця”. Індіанські племена Мезоамерики у своєму ритуальному комплексі мали обряд “Танець Сили”, який здійснював чоловік-цілитель на вершині гори. Цей обряд має іншу назву – “Танець Чотирьох Вітрів”, оскільки при його виконанні актор набував сили вітрів, які співвідносяться з чотирма сторонами світу та символізують чотири першоелементи [344]. “Танець Сили” виконувався з метою набуття та реалізації особистісної сили та її використання у цілительстві.

Культово-обрядові танці були неодмінним складовим елементом богослужіння. Часто рухи і музика строго регламентувались і обумовлювались особливостями церемонії. Мексиканські племена танцювали навколо жертвовного капища під час здійснення жертвоприношень на честь бога Сонця. В Північній Америці церемонія посвячення чоловіків в доросле життя супроводжувалась ритуальними танцями, які пов’язувались з магічними можливостями духів предків. Наприклад, завдяки знанню священної історії клану і виконанню танцю неофіти отримують від духів у володіння “Чарівний гарпун”, необхідний для вдалого полювання, Воду, що воскрешає з мертвих,

Вогонь, який обпалює на відстані. Для індіанців квакітуль – танець є драматичним зображенням міфу про сходження духу і отримання від нього дару. Духи самі показують танець посвяченим, а ті в підтвердження своєї ініціації, повторюють цей танок в масці з емблемами своїх духів-покровителів. Танцюючи, вони втілюють його в тварній формі, оскільки “сам церемоніал був встановлений в міфічну еру, коли Творець ще не зафіксував кожен річ в її остаточній формі” [141].

Тубільці Тробріанських островів святкуючи свої племінні свята вважали, що за їхніми магічними танцями спостерігають духи предків. В танці вони встановлювали ментальний зв'язок з потойбічним світом. “Учасники таких святкувань, виконавці магічних танців злиті один з одним воєдино, як і з усіма речами в природі. Вони не розділені: їх радість відчуває вся природа, її поділяють також їх предки. Простір і час зникають, минуле стає сьогоднішнім, знову настає золотий вік людства” [152, с. 551]. У міфологічному святі з'єднуються сакральна і профанна сфери життя, смислова значимість полягає в зустрічі з божеством. Під час ритуалу, в тому числі і танцювального, нарощується ідеальна сутність божества, “концентрація його субстанційної присутності” [388]. Танець давнини був не розвагою, а священнодійством. Без відповідного духовного приготування заборонялося брати участь у танцювальних обрядах.

При формуванні стародавніми людьми міфоритуального комплексу, відбувалось несвідоме регулювання їх психічної рівноваги. Велике значення відводилось танцювальним рухам, як важливому засобу контролю за психічним здоров'ям. Для психіки танці виконували важливу компенсаторну функцію. Ритм поставав способом вираження почуттів, емоцій. Почуття виражалися не тільки і навіть не стільки тілесними рухами, скільки ритмічною формою цих рухів. Компенсаторна роль руху ґрунтувалась на розвантаженні психіки від надмірного напруження, звільненні від психічної енергії. “Стихійні пориви і пристрасті, які збурювали дух первісної людини і провокували її до насильства і вбивств, знаходили собі вихід в ритмі, перетворювались, очищалися вогнем танцю” [63, с. 397]. Ритмічно організований рух впливав на підсвідомість, а

потім і на свідомість. Динамічні ритмізовані форми були присутні у військових ритуальних танцях, при виконанні яких звільнялась велика кількість енергії. Даний ефект досягався завдяки об'єднанню акторів і глядачів ритуальної дії у цілісному, злагодженому ритмі.

Завдяки танцю ясновидець або шаман набував стану екстазу, в результаті чого він опинявся поза межами феноменального світу і здатний був до сприйняття трансцендентних істин. Після цього стану шаман відкривав новий світ образів, нове поле знання, робив передбачення, пророцтва. Багато народів виконували танці під час війни, голоду або якого-небудь іншого лиха, задля отримання сили, впевненості в собі, щоб долати труднощі. Про зворотний вплив рухової активності на духовний стан стародавньої людини писав Платон в “Державі” [276], відмічаючи виникнення почуття гармонії, яке робить їх рівноваженими (У11 522 а).

У багатьох народів основною фігурою танцю є коло - учасники кладуть на плечі один одному руки або беруться за руки. Дані рухи сприяли появі містичного почуття спорідненості, зв'язку людей один з одним, тобто танець був засобом психологічного зближення, єднання.

Не зважаючи на те, чи виступав танець складовою релігійного обряду, або знаряддям спілкування, або магічним танцем-замовлянням, він обов'язково був чітко вибудованим. Метою тотемних танців була ідентифікація учасників ритуалу зі своїм тотемом. Тотемні ритуали склались з декількох частин, яким відповідали певні міфи. За приклад можна навести танець крокодила, в якому проводир племені “рухався якоюсь особливою ходою. У міру зростання темпу він все більше притискався до землі. Його руки, витягнуті назад, зображували дрібні брижі, які виходили від крокодила, що повільно занурювався під воду. Раптом його нога з величезною силою викидалася вперед і все тіло починало звиватися і скручуватися в гострих вигинах. Даними змінами положення свого тіла вождь племені нагадував рухи крокодила, який відшукував свою жертву. Коли він наближався, ставало навіть моторошно” [171, с. 56]. Ритуальні танці, спрямовані до певного тотему, були засобом втілення його якостей, з метою отримання підтримки. Але головним, на думку В. Тимінського [353], є той

містичний стан, коли кордони профанного світу стають прозорими і сакральний світ стає таким же схоплюваним.

Широко відомими були жіночі ритуальні танці, які, переважно, за своїм змістом символізували культ родючості. Виконавиці своїми рухами зображали тварини або рослини з метою збільшення їх популяції або врожаю відповідно. Жіночий танець вважався магічним, у ньому часто були присутні елементи чаклунства. Також, у жіночому виконанні існували мисливські та військові ритуально-обрядові танці, які символізували перемогу на війні, вдале полювання.

З формуванням стародавніх цивілізацій танець почав виконувати інтеграційну та ідеологічну функції. Танець розглядався як спосіб розкриття сутності речей, а його смислове навантаження передбачало глибокого філософського осмислення, космогонічного трактування. Як наслідок, танцю надавався статус божественного походження. В античну епоху танець мав вплив не лише на психофізичний стан, а і на етичні якості індивіда. Танець розумівся як засіб соціального впливу на індивідуальну свідомість, виховував моральні якості людини. Сутнісною ознакою буття танцю постав принцип універсальної гармонії, розуміння людини як елемента у системі природи і громадянина політичного поліса.

Танець здавна виконував і виховну функцію. На початку I тисячоліття конфуціанство, як офіційна ідеологія Китаю, надавала особливого значення танцю в етичному вихованні людини. У Стародавній Греції танець вважався засобом удосконалення моральних та духовних якостей індивіда. Перелік та характеристика давньогрецьких танців наявна у Арістотеля, Софокла, Евріпіда, в трагедіях Есхіла, в комедіях Арістофана, Філострата. Існування танцювального мистецтва у римлян описане Горацієм та Цицероном. Цікавим є трактат Лукіана “Діалог про танець”, де танець визначається у якості міфічної історії, яку виконавець повинен добре пам’ятати та вміти відобразити належним чином кожен міфічну подію: “він повинен знати все, починаючи з самого хаосу та виникнення першооснов всесвіту” [309]. Танцівник повинен досконало володіти “подіями вихолощення Урану, появою на світ Афродіти,

битву з Титанами, народження Зевса, обман Реї, підкладання каменю, поміщення в кайдани Крона, розподіл світу по жеребу між трьома братами” [309].

Різноманітні напрями танцювального мистецтва існували в Стародавньому Єгипті. Більша частина релігійних церемоній Єгипту включала виконання ритуального танцю. Існувала навіть школа, де виховувались жриці-танцівниці. Танцювальному мистецтву відводилось значне місце у суспільному житті, доказом цьому є знайдені малюнки і скульптури на стінах гробниць. Дані знахідки є свідченням про особливості староегипетських танців. По-перше, більшість з них – це ритуальні танці, які виконувались з метою вшанування божеств, і обрядові, які супроводжували весілля і поховання. Танцювальні рухи цілковито регламентувались, імпровізація при виконанні не допускалась. По-друге, в більшості випадків жінки відокремлювались від чоловіків. Найголовнішу роль у хореографічних постановках виконували жінки. В свою чергу, чоловіки, які брали участь у відправленні церемоній, здебільшого були жерцями або невідьниками. По-третє, рухи були хоч і витонченими, але одночасно силовими, з елементами акробатики. Танцюючі створювали геометричні фігури (коло, квадрат, трикутник) або прями лінії.

Розповсюдженим у єгиптян був священний танець Зодіаку, який виконувався довкола місця відправлення жертвопринесень дванадцятьма жрицями з відтворенням відповідних зодіакальних сузір'їв. Н. Вашкевич у книзі “Історія хореографії всіх віків і народів” подає опис даного ритуалу: “Вночі, під ясним зоряним небом, навколо жертовника, на якому палав вогонь, сходилися дванадцять дівчат танцівниць-жриць і, взявшись за руки, створювали навколо нього коло, символізуючи дванадцять знаків Зодіаку навколо сонця (бога Ра), яке зображав жертовник. “Хоровод” рухався повільно, як повільно проходить рух світил; потім кожна виконавиця зображувала відповідне сузір'я” [55, с. 10].

Н. Вашкевич описує інший культово-обрядовий танець – танець Осіріса. Танок “символізував мімічно ідеї величі і милосердя божества і часто змінювався пантомімою, яка зображувала в обличчях епізоди народження,

дитинства божества, кохання і з'єднання його з Ізідією і вбивство ним злих братів. Все це супроводжувалося повільною, урочистою музикою. Але музика і спів, а за ними і танець переходять в *fortissimo*, висловлюючи захоплення божеству: стрибки з широкими жестами рук, з перегинами корпусу, коливанням піднятих рук ... Перед капищем, з якого видно колосальну статую Осіріса і куди вводять Апіса, танцівниці починають швидко крутитися і падають ниць, а за ними падає ниць і весь народ” [55, с. 11].

В Стародавній Індії танцювальне мистецтво також виникає з релігійного культу. Індійці при поклонінні богу Сонця на світанку повертались на схід і вітали його танцем. Рухами свого тіла наслідували рух по колу божества. В такій формі проявлялись молитви індійців, їх хороводи, їх жертва божеству. Таким чином, двічі протягом доби вони умилостивляли бога Сонця. В індійських храмах наявна велика кількість скульптур, фресок, які змальовують танцювальні рухи богів та людей. Яскравим цьому прикладом є лицьовий бік храму Шиви (м. Чидамбарам), на якому розміщені скульптурні зображення 108 канонічних позицій класичного танцю Бхаратанат'ям. Також свідченням того, що танцювальне мистецтво відігравало велику роль у житті індійців є наявність у храмах спеціальних майданчиків і залів для виконання танцю. Ритуальним рухам танцівниць при храмах – девадасі та виконанню мелодій музикантами надавали священного значення. Дії виконавців ритуалу символізували божественне просвітлення та виявлялись засобом для звільнення від карми і виходу з кола сансари.

Згідно індійським віруванням, першим творцем та виконавцем танцю був Бог Шива, за допомогою якого він створив світ з нічого і, одночасно, танцем міг його зруйнувати [239]. Ім'я Шива Натарадж – означає Владика Танцю. Він також навчив танцювати свою дружину Парваті, внаслідок чого виник і жіночий танець. Танець спочатку був доступний лише божествам, але завдяки своїм заслугам, наймудріший з смертних Бгарато отримав можливість побачити танець богів у палаці Індри. Шива і Брахма дозволили Бгарато розкрити основи класичного індійського танцю у трактаті “Наука про танець” (“Нат'я Шастра”).

Шива і Парваті зійшовши на землю, стали першими вчителями класичного танцю в Індії – “Лаліта калу”.

Чотири класичні стилі індійського танцю виникли від ритуальних танців. Танець Бхаратанат'ям відтворювався жрицями в храмах бога Шиви у вигляді молитовного танцю до божества. Танець Катхасі виконувався жрецькими, в якому розкривались основні положення релігії та життєдіяльність бога Крішни та його дружини Радхі. Танець Маніпурі також відображав взаємовідносини між Крішною і Радхою. Легенди з давньоіндійських епосів Рамаєна і Махабхарата відображував пантомімічний танець-драма Кахкалі.

Особливості танцювального мистецтва Стародавньої Греції є достатньо дослідженими та структурованими. Найбільш поширеними були танці, які виконувались в честь бога Діоніса. Церемонії набували масового характеру та проявлялись у різноманітних хореографічних постановках.

Невід'ємною складовою релігійного культу у Стародавній Греції був танець з акробатичними трюками. Ритуальний танець міг виконуватись на честь одного божества. Наприклад, значного розповсюдження отримали танці присвячені звеличенню Афродіти. Танці Алоенес, Анфема, Буколос, Епикредрос виконувались в честь богині Церери. Також поширеними в буденному житті стародавніх греків були релігійні свята на честь Аполлона і Діоніса, обов'язковим атрибутом яких ставали різноманітні за композиційним малюнком і тематикою танці. Виконання танцювальних дійств, присвячених Аполлону, набували урочистого, церемоніального характеру, а ритуальні танці для бога Діоніса мали вільне і пристрасне оформлення.

У Стародавньому Римі танець перейняв традиції та звичаї мистецтва Греції елліністичного періоду. Але сакральний зміст танцю поступово втрачав свою актуальність. З часом, через зміну світоглядних орієнтирів давньоримського суспільства, танець перейшов у статус популярно-розважального мистецтва. В часи свого розквіту Римська імперія зазнала впливу танцювальних традицій завойованих народів. Набули поширення етруські, єгипетські ритуальні танці. Але не втрачали своєї актуальності

ритуальні танці, які виконувалися під час відправлення культів родючості. Надалі вони трансформувались в державні свята (сатурналії).

Ритуали стародавніх слов'ян також завжди супроводжувалися танцями. Багатоактні дійства язичницького ритуального комплексу найбільш виразно втілюються у русаліях, світоглядна основа яких сягає архаїчних форм культу предків-покровителів [56]. Головним ритуальним дійством, де зберігся стародавній елемент “русалійка” – є русалійське коло (танці з мечами). Учасники обрядового дійства склались виключно з чоловіків, які розподілялись на дві групи та вибирали ватажка. На відміну від інших учасників, в руках ватажка була сокира. В центрі русаліального знамення знаходиться хрест. Металеві хрести також прикріплювались на шапці та грудях учасників (русаліїв). Схрещені мечі є типовим атрибутом русаліального кола. Однією з основних фігур є фігура хреста. В основі хрестоподібних композицій русалій відображається характерне язичницькій обрядовості дійство, яке направлене на запобігання від будь-якого зла “з усіх чотирьох сторін”. Також визначним символом русалій є сокира. Здіймаючи сокиру до неба, ватажок вказував на початок і закінчення танцю. Направленість культових дій в Священний Космос підтверджується і позицією музичних інструментів – звернення до верху, направленість до неба. У пізнанні сутності русалій вельми важливою являється позиція ватажка. Він, танцюючи в центрі, сокирою подає знаки учасникам русалійського кола. Схожим є циганський обряд проводжання посланця до священних предків. Заключним актом обряду є танець у колі, в центрі якого знаходиться виконавець головного дійства. Він тримає довгий батіг з кам'яним молотом (космічний символ) на кінці. Обрядовий танець завершується биттям цим молотом по голові посланця до предків. Практика умилювання духів і богів жертвопринесенням і поклонінням призвела до створення досить складного релігійного культу. Дана практика отримала пишне оформлення з чітко розробленим ритуалом.

Отже, взаємозв'язок танцю з міфологією є багатоаспектним. Насамперед, є психологічна спорідненість танцю і міфу. У танці як складової релігійно-обрядового комплексу учасники досягали стану зміненої свідомості, з метою

набуття містичних контактів з потойбічним світом. О. Мень дотримується позиції, що танцювальні культури були засобом досягнення вищої духовної реальності, поверненням повноти буття [228]. Також в основі танцю може бути архе, деяка подія сакральної історії, яка стала первинним природним образом або прототипом. Останнє, взаємозв'язок танцю та міфології обумовлений знаково-семантично, а саме жест, поза є знаками властивостей божества, синтез яких надавав конкретне значення.

Проаналізований взаємозв'язок міфу і танцю позначає міфологічні конструкції в танці, показує зразок священної події (сюжет), психологічну складову (міфологічне світосприйняття), а також символіку священного, яка відображається рухами та положеннями тіла. Отже, танцювальність характерна міфологічній свідомості, являється її особливістю. Міфопоетизований світогляд сприймав дійсність в динаміці гармонійних форм, виявляв містичну співпричетність до світу. Все, що існує в часі, людина підпорядковувала ритмічним закономірностям, була сама ритмічно підпорядкована Космосу і в танці зливалася зі світом [171]. Осмислюючи Космос потужним і гармонійно організованим, прагнучи бути в гармонії з ним, народився танець, який і є одним з найбільш ранніх проявів людської культури.

З поширенням християнства поволі змінювались побут та традиції. Танці з піснеспівом на честь язичницьких божеств поступово втрачали свій колишній характер. Але знищення стародавнього культу відбувалося не одразу. З поширенням християнства в Європі і на Русі стародавні язичницькі святкування не зникали, а пристосовувалися до нової релігії. Багато з них частково дійшли до сьогодення. Дякуючи усталеній формі здійснення святкувань, взаємопов'язані з ними танці здебільшого змогли зберегти свій початковий вигляд. Християнська традиція увібрала значну кількість язичницьких обрядів. Взаємовплив християнської традиції і язичницького світорозуміння проявлявся не лише в народних поетичних сказаннях, а і в танцювальній культурі.

Язичницькі вірування, хоч і поступово втрачали свій вплив, але заклали такий фундамент, що сліди стародавніх обрядів зберігаються по наш час. А. Бенуа вважає, що язичництво ніколи не вмирало, "язичницькі цінності

продовжували жити – як в колективному несвідомому, так і в певних традиційних народних обрядах (помилково іменуються “фольклорними”), богослов’ї деяких великих “християнських” єретиків, а також в незліченних мистецьких та літературних ренесансах” [37, с. 58]. Навіть після офіційного введення християнства деякі язичницькі традиції не заборонялись. При дворі Костянтина Великого виконувались вистави з зображенням різноманітних хтонічних символів.

Танець, який відігравав головну роль у релігійних ритуалах язичників, у Середньовіччя втратив своє призначення, танцювали здебільшого селяни під час сільських свят. У даний проміжок часу не віталось танцювальне мистецтво. Танець зайняв своє місце в контркультурному середовищі та існував і самобутньо розвивався у творчості жонглерів, скоморохів, вуличних артистів. Засудження і заборона танцю тогочасною пануючою церквою не припинила його існування і поступового проникнення в придворну світську культуру. Народні свята, пляски, ігрища були необхідною умовою для нормального психічного стану людини. Ренесанс колишніх танцювальних звичаїв розпочався у 1489 р., у зв’язку з весіллям герцога міланського, для якого хореограф Бергонціо ді Ботта створив світську танцювальну виставу. За часів правління Катерини Медічі танець потрапив до Франції, де при дворі французького короля Людовика XIV став основним видом мистецтва. Вистава “Triomphe de l’Amour” (1681 р.) започаткувала жанр опери-балету. В системі придворного етикету танець набуває нового суспільного призначення. Танцювальне мистецтво стає способом укріплення домінуючих політичних ідей, засобом досягнення нових вершин у кар’єрі або елементом любовної інтриги. До цього часу в історії ще не існував парний танець. Строго регламентований етикет поширювався і на бали, які були формою соціальної організації, що визначало тип поведінки всередині світської культури. У часи процвітання придворної культури, бальний і народний танець набувають полярної протилежності. Цей період став сприятливим для виникнення професійного сценічного танцю. Під час піднесення куртуазної бальної культури виник класичний балет, який пізніше стає самостійним видом мистецтва. Рухи класичного балету направлені

на створення діалогу з глядачем, передачі інформації за допомогою художнього образу. Танець виконує аксіологічну функцію, створює суспільно значущі цінності.

Отже, з часом відбулось відділення танцю від трудових процесів та побутових обрядів. Професіоналізація танцю спричинила появу різноманітних сценічних танцювальних стилів. Розвиток культури призвів до виокремлення танцю в самостійний вид мистецтва, що неминуче позначилося на його смисловій ідеї.

Як зазначалося вище, з початку ХХ ст. відбуваються докорінні зміни у мистецтві, виникають нові течії, зразки мистецтва, які несуть інше ідейне навантаження. Їх зазвичай позначають поняттям “авангард”. Найбільш очевидна ознака авангарду – незадоволеність зведенням предмета мистецтва до чуттєвого. У зв'язку з авангардом Е. Хевлок [451] говорить про нову релігійність, про релігійний порив. Так, маючи на увазі “другий романтизм” або символізм, який став джерелом авангарду, Е. Хевлок відмічає релігійне відродження в мистецтві. У даний період спостерігається розвиток і поширення неоязичницьких вчень. Зазначений феномен проявив себе як в релігійній сфері, так і власне в мистецтві, зокрема в танці. Звертаючись до своїх релігійних витоків, танець знову формує взаємозв'язок з міфологією у декількох аспектах. По-перше, ідейними основами танцю (сюжетними лініями) стають події сакральної історії, міфологічні образи або стародавня обрядова система; по-друге, танцювальні ритми, музичне оформлення впливають на свідомість глядача, нагадують людині про її єдність з Космосом; по-третє, засобами хореографії демонструється знаково-семантичний зв'язок танцю і міфології. Тому важливим є аналіз сучасного функціонування танцювального мистецтва в його міфологічних проявах, що додатково підтверджує новий зв'язок танцю з релігією та демонструє неоязичницькі інтенції в культурі.

Танець перейняв символіку сакральності, пов'язану з ритуальною стороною життя стародавнього суспільства. Образність танцювальної культури зберегла символи багатьох існуючих релігійних культів, зокрема небесних, солярних, лунарних та ін.

Танцювальний напрямок “модерн”, що виник у ХХ ст., обґрунтовує свої принципи, виходячи з природної пластики людського тіла. Загальна для всіх різновидів цього напрямку ідея Життя, виражена за допомогою хвилястої лінії, природньої хвилі, є символом лунарної сакральності. Людське тіло утворює хвилясту лінію, воно згинається, нахилиється, розгойдується, падає, піднімається і т.д. Хвиля Життя або хвиляста лінія лежить в основі всієї Природи, в тому числі і природи Людини. Хребет має форму хвилястої лінії; хвилеподібний силует утворює тулуб; кінцівки людини за допомогою суглобів мають можливість рухатись плавно, утворюючи хвилясту лінію; дихання і серцебиття здійснюються як нескінченна хвиля.

Архаїчна людина жила у відчутті Космічної єдності. Місяць, як постійне повернення до первісних форм, вічно відроджується з своєї власної субстанції і “це нескінченне чергування перетворює Місяць у світило життєвих ритмів” [423, с. 292]. Тому не дивно, що він керував всіма циклічними процесами. “Інтуїтивне сприйняття космічних доль Місяця стало для архаїчної свідомості початком своєрідної антропології. В “житті” Місяця людина впізнавала саму себе” [423, с. 299].

У період архаїки сформувалась символіка Місяця: спіраль, змія, хвиляста лінія, блискавка. “Так, наприклад, з незапам’ятних часів, принаймні, вже в епоху неоліту, одна і та ж символіка об’єднувала Місяць, Води, Дощ, плодючість жінок і тварин; врожай, загробну долю людини і ритуал ініціації. Мисленнєві узагальнення, синтез, що став можливим через відкриття місячного ритму, об’єднує різноманітні сфери дійсності” [423, с. 294]. Отже, основною ознакою лунарних ритуалів є здатність Місяця об’єднувати, приводити до одного ритмічного знаменника, завдяки чому весь Космос стає збагненим і організованим.

У міфології танцювального модерну простежується основна ідея взаємозв’язку усього з усім, хвиляста лінія Життя і її залежність від життя Природи. Усі лунарні ієрофанії відкривають життя, яке ритмічно відтворює саме себе. Неможливо відтворити в усій повноті те різноманіття відтінків і

смислів, якими було наповнене релігійне життя наших пращурів. Але символи, пов'язані з Місяцем, несуть у собі в систематизованому вигляді сакральний досвід архаїчної свідомості.

Тіло людини реагує на вираження тих чи інших символів і активно відгукується на них. Спрямованість хореографії модерну до космічного ритму і включеністю людини в Буття позитивно впливає на тіло людини, що підтверджує ще раз ідею про зв'язок тіла з ритмами Землі і Місяця. Отже, аналіз символіки модерну виявляє наявність специфічного зв'язку танцювальної образності з міфологічними прообразами.

Найбільш міфологічною та міфотворчою формою танцювального мистецтва постає балет. Міфологічний балет з наявними у ньому сплячими красунями, зачарованими принцесами та сільфідами являється особливим типом відображення навколишньої дійсності. Балет відображає задану нам певну реальність. К. Юнг [432] поняттям “архетип”, визначив універсальний характер цієї реальності. Термін “архетип” відноситься до образів і сюжетів, які є подібними в усіх культурах і цивілізаціях, від стародавнього світу і до наших днів. До архетипів можуть належати сюжети (оповідання про пошуки коштовностей, далекі подорожі), персонажі (змія, яка є виявом мудрості), образи (дерево життя або лабіринт). Крім того, існують загальні архетипи руху: руки, направлені догори під час молитви або заклинання; або руки, які демонструють обійми; переповнене почуттями тіло, яке згинається. Вищеперераховані архетипні рухи найчастіше зустрічаються в балеті, які роблять можливим вихід за межі конкретного часу і місця.

Балету властиві окриленість, здатність літати, які завжди були символом подолання кордонів існування людини, виходу її на більш високий рівень буття. У будь-якій релігійній практиці наявна символіка сходження на Небо, підйоми по сходах, сходження на гору, польоти, які означають спрямованість до небесної сакральності. Небо набуває глибокого релігійно-міфологічного змісту. “Висота”, “піднесеність”, безмежний простір на думку М. Еліаде є вищим зразком сакральності. “Окриленість”, здатність літати стає символічною формулою виходу за

рамки умов людського існування; можливість злетіти, злетіти означає доступ до вищих, останніх реальностей буття” [423, с. 209-210]. Аналіз класичних рухів виявляє їх символічне значення. Це дає можливість зрозуміти підтекст, прихований сенс, що міститься у них. Прикладом є арабеск. “Це дуже ясний жест, прагнення вгору, в далечінь ... потяг всього тіла ... рух всім єством” [370, с. 359].

“Метафоричність, а точніше навіть символічність – якість взагалі притаманна хореографії; власне кажучи, символічна вся система танцю, особливо класичного, з його устремлінням до невагомості, підтримкою кавалером балерини, всього балету з його сільфідами, наядами, віллісами, з його чайками, чарівними дівчатами та іншими персонажами, як вираженням ідеального, духу людини на протигагу буденному” [121, с. 73].

На ряду з проаналізованим сьогодишнім побутуванням танцю в його міфологічних проявах, важливо зазначити, що пошук нових шляхів розвитку танцювального мистецтва у XX – XXI ст. дало поштовх до реставрації втраченої “релігійності”. Як зазначав М. Бежар, “я прийняв танець всерйоз, бо переконаний, що танець – явище релігійного порядку. І, крім того, – явище соціальне. Поки танець розглядається як обряд, обряд одночасно сакральний і людський, він виконує свою функцію. Перетворений на забаву, танець перестає існувати” [33, с. 52]. Танець, відрізаний від релігії, на думку М. Бежара, “перетворений в забаву, перестає існувати, залишається щось на зразок фейверку” [33, с. 54]. Він перестає служити обряду, висвітлювати сакральне.

Цікавими виявляються сучасні авангардні танцювальні напрямки, які базуються на філософії пізнання свого внутрішнього світу через гармонію єдності тіла, розуму і душі. Досвід східних медитативних практик заключається в почутті єднанні з світом, відчутті себе органічною часткою цілого. Лише пізнавши себе, пізнається світ, і, навпаки, лише розуміючи ціле, можна пізнати себе. Прикладом є японське Будо – противники професіоналізації мистецтва. Досягнення свого високого технічного рівня пояснюють розвитком духу, а не тіла. Заради злиття з “загальним”,

представники Буто вибілюють обличчя та іноді голять голови. “Я танцюю єдиний танець все своє життя. Мій танець – це постійна революція. У танці я можу вдосконалюватися духовно, проповідувати морально-етичні цінності, вивчати історію. У танці я отримую силу, щоб протистояти іншій силі. За допомогою танцю я хочу пізнати Бога. Через танець я хочу досягнути сенс життя. Танцюючий буто подібний всепроникаючій блискавці. Це – те, чим я хочу бути” [127, с. 225]. Сьогодні Буто прагне повернути втрачене людством значення танцю. Тілесність розуміється як жива єдність духу і тіла.

Такі сучасні напрямки музики і танцю як рок, поп, фанк, диско, рейв з переважаючим значенням ритму, в якому все інше відходить на другий план, частково нагадують ритмізовані ритуали. “Молодь, яка стихійно шукає об’єднання, тягнеться до року, поп-музики або “диско” в пошуках нових обрядів, – і в цьому вона права. Кожна епоха має створити свої обряди – так як обряди наших батьків омертвіли і втратили сенс” [33, с. 52].

Отже, первісний танець існував у системі міфологічного обряду, з його характерними рисами, які проявляються в класичному танцювальному мистецтві – балеті, у мові якого закладена стародавня символіка. Проаналізувавши витоки та тенденції розвитку танцювального мистецтва ХХ - ХХІ ст., прослідковано побутування язичницьких рудиментів, що проявляється на двох рівнях: зовнішньому – безпосереднє звернення до язичницької тематики; внутрішньому – складають основу хореографічних рухів і жестів.

3.2 Язичницька тематика в балеті як прояв феномену неоязичництва в культурі.

Чітке вираження феномену неоязичництва в культурі та його організаційне оформлення відбулось у ХХ ст., але існували прояви неоязичницьких тенденцій вже у мистецтві ХІХ ст. Мова йде про творчість М. Римського-Корсакова. У своєму світогляді композитор тяжів до стародавніх

слов'янських традицій та язичницького пантеїзму. “Прочитавши дещо по частині описів і досліджень цієї сторони народного життя, наприклад, Сахарова, Терещенко, Шейна, Афанас'єва, я захопився поетичною стороною культу поклоніння Сонцю і шукав його залишки і відзвуки в мелодіях і текстах пісень” [293]. Вивчення народного фольклору та заняття обрядовою пісенністю сформували творчі устремління композитора. Б. Асаф'єв пов'язує ці устремління композитора з його “відходом від народницьких гасел Могутньої купки” і набуттям “справжньої сфери свого таланту: російська дійсність і природа, які ідеалізовані або стилізовані в образах романтичної казки і слов'янської міфології”, з переходом “народництва соціально-політичного” в “естетичний інтерес до всього народно-художнього” [293].

Зацікавленість М. Римським-Корсаковим язичницьким світорозумінням втілилась в ідею створення ряду оперних творів на основі слов'янських ритуалів, які б розкрили “сонячний купальський культ”. За своїм змістом його чотири опери відображають цикл слов'янсько-язичницьких святкувань. Перша опера – “Травнева ніч”, пов'язана з обрядами Троїцького або русального тижня. У другій опері, “Снігуронька”, відображено святкування Масляної, яке символізує перехід від зими до літа. В опері-балеті “Млада” відтворено святкування дня літнього сонцестояння. Язичницькі гуляння в ніч на Івана Купала виявляються завершенням весняно-літнього циклу. Свій музично-язичницький світ М. Римський-Корсаков доповнює оперою “Ніч перед Різдвом”. Тобто, композитором створений цикл опер, які відображають стародавній язичницький ритуально-обрядовий комплекс. “Тепер у мене буде виконаний весь сонячний культ”, – писав М. Римський-Корсаков [299, с. 73].

Моделюючи слов'янський міф, М. Римський-Корсаков визначив характерні риси релігійного світорозуміння слов'ян, які полягали у синтезі двох релігійних традицій – язичницької і християнської. “Хіба є принизливим зображати світ і природу крізь язичницький світогляд?” [299]. “Хіба мелодії старовинних православних піснеспівів не давнього язичницького походження? .. Свята Великодня, Трійці і т. д. чи не суть пристосування християнства до язичницького культу?” [297, с. 179]. “Хіба російське православне дзвоніння не є

танцювальною церковною інструментальною музикою”, в якій “поєдналися спогади про давнє пророцтво, про євангельську розповідь і загальна картина великодньої служби з її “язичницьким святкуванням” [297, с. 179].

Отже, М.Римський-Корсаков формує власний міф, що ґрунтується на сюжетах, які передбачають “у своєму вогняному язичництві і пристрасності вознесіння до міфу і до тих меж преображення міфу в музиці, які були досягнуті Вагнером” [18, с. 171]. Не особливо висловлюючи особисту думку стосовно релігійних питань (у “Літописі” він пише про це досить неупереджено), в бесідах з близькими, композитор був більш відвертим і одного разу зауважив: “Як там не кажіть, а опери мої, незалежно від їхньої музики, вже по самій суті своїй – релігійні, так як я усюди в них поклонявся природі або ж оспівував це поклоніння” [437, с. 304].

Язичницька тематика, що представлена у творчості композитора, не є простою демонстрацією примітивного поклоніння давньослов'янським божествам. Оперний цикл змальовує еволюцію релігійних вірувань від реконструкції язичницьких сцен до світу християнських цінностей. У православному віровченні та богослужінні М. Римський-Корсаков спостерігав наявність значної кількості язичницьких образів і символів. Стосовно співвідношення язичництва і православ'я та стійкість язичницьких обрядів композитор зазначав: “...хоча поклоніння Сонцю зовсім зникло при світлі християнства, проте, все коло обрядових пісень та ігор до останнього часу засноване на стародавньому язичницькому поклонінні Сонцю, що живе несвідомо в народі. Народ співає свої обрядові пісні за звичкою і звичаєм, не розуміючи їх і не підозрюючи, що власне лежить в основі його обрядів та ігор” [298, с. 119].

Отже, у своїх операх М. Римський-Корсаков розкриває процес становлення релігії від язичництва до прийняття християнства. Чотири з них зображують сонячний культ стародавніх слов'ян: в “Снігуроньці” і “Младі” змальовані дохристиянські часи, в “Травневій ночі” і “Ночі перед Різдвом” – епоха після хрещення Русі.

Ми звернулись до розгляду опери-балету “Млада”, сюжет якої ґрунтується на історичних та культурних фактах з життя слов’ян. Специфікою художньої концепції “Млади” є звернення великої уваги до язичництва, дохристиянської і позахристиянської культури та гармонійне єднання язичницького світовідчуття з християнською традицією. Жанрова особливість “Млади”, яку Б. Асаф’єв назвав “геніальною партитурою” [16, с. 201], ґрунтується на тому, що – це опера-балет, де хореографія займає визначне місце. Провідна роль вистави (юна княжна Млада) відведена балерині, а саме образ головної героїні формується внаслідок синтезу музичних та хореографічних прийомів. У цьому відношенні можна згадати про значення балету у французькій опері, і насамперед у “Німії з Портічі” Ф. Обера, де головна роль, також як і у “Младі”, відводиться балерині. Лірична музика, яка створює образи Млади і Яромира, наслідує образи головних дійових осіб романтичних балетів Л. Деліба і А. Адана. Як зазначає О. Кандинський, “образ Млади виник в сценарії Гедеонова не без впливу балету “Жизель” А. Адана” [147, с. 92].

Головними джерелами опери-балету були праці А. Гільфердінга “Історія балтійських слов’ян” [86] і “Нарис слов’янської міфології” М. Касторського [153]. Зв’язок з цими джерелами підтверджується не лише тотожністю історичних назв, імен, відтворенням обрядово-релігійних дій, але у “відображенні історичного процесу (взаємовідношення племен, міжплемінні святкування, труднощі об’єднання для боротьби з німцями)” [17, с. 74]. Пізнавальну цінність і світоглядне значення для композитора також мали дослідження російських вчених, особливо “Поетичні погляди слов’ян на природу” А. Афанасьєва [20] та ідеї німецьких філософів, зокрема Л. Фойєрбаха, А. Шопенгауера. Жанровою особливістю опери-балету є синтез рис історичної, лірично-побутової та релігійно-міфологічної опер, що відображало всі аспекти життя стародавніх слов’ян у сучасній інтерпретації.

Прем’єра “Млади” відбулася 20 жовтня (1 листопада) 1892 р. в петербурзькому Маріїнському театрі. Мабуть “як і Р. Вагнер, єдиний в західноєвропейській культурі, так і М. Римський-Корсаков, в російській

музичній культурі XIX ст., виявилися носіями міфологічної свідомості, досягнення яких в цьому сенсі виходять за рамки власне естетичного. “Млада” – таке ж саме індивідуальне трактування міфу, як і “Кільце нібелунга” Р. Вагнера” [293]. Можна стверджувати, що в першому лібрето вже було закладено лінії перетину М. Римського-Корсакова з Р. Вагнером.

Описуючи “Младу”, М. Римський-Корсаков зазначав: “У мене є все, що я хотів виразити – русалки, лісовики, російська пастораль, хороводи, обряди, перетворення, східна музика, ночі, вечори, світанки, пташки, зірки, хмари, потопа, бурі, повені, злі духи, язичницькі боги, потворні чудовиська, полювання, танці, жерці, ідолослужіння, музичний розвиток російських та різних слов’янських елементів” [299, с. 202]. На відміну від попередніх опер, у “Младі” присутній вагнеризм, Схід, слов’янська музика з польським характером. Головне місце займає описова музика міфічного характеру. На думку О. Кандинського “Млада” М. Римського-Корсакова надзвичайно цікавий приклад “зустрічі” історично різних явищ романтичного музичного театру XIX ст. на ґрунті індивідуального стилю російського композитора” [147, с. 103].

Ідея “Млади” розкривається в контексті боротьби вогню-світла (Радегаста-сонця) з пекельним полум’ям (Мореною-темрявою). В центрі опери свято Купали, літнього сонцевороту, коли за народними повір’ями сонячні промені вступають в боротьбу з чаклунською нечистю, яка виходить з надр землі. Протистояння Радегаста і Морени відображається на житті людей: людські персонажі Яромир і Млада, під заступництвом світлої богині Лади, викривають злі умисли Мстивою і Войслави; жрець сонячного культу – втілення Радегаста, знищує магичні заклинання Святохни – земного образу Морени [293].

В опері-балеті відображено життя Полабських слов’ян (Балтійські слов’яни). У другій половині XII ст. землі Полабських слов’ян були захоплені германськими племенами, що призвело в основному до їх винищення або онімечення. Верховною засадою життя балтійських слов’ян була віра, тому дійсна влада належала жерцям як вісникам-тлумачам волі богів та їх найближчим служителям. Кожне слов’янське плем’я мало власний храм і

божество-покровителя. Поряд з цим у балтійських слов'ян існували міста загальнонародного значення, з найбільш шанованими храмами, які ставали осередком єдності кількох племен. Центральними містами були Ретра, у Доленського озера з храмом Радегаста і місто Аркона, що перебувало на острові Руяні (Рюгене) в Одерській затоці з храмом Світоvida [293].

Місто Ретра, було відомим центром ідолослужіння. Його побудували у формі трикутника, навколо якого розташовувався великий ліс (в опері – Мілетинські ліси), де заборонялось вирізати дерева. В іншому джерелі [160] зазначається, що місто з усіх боків оточене озером (в опері – Доленське озеро). Головною святинею у місті було дерев'яне капище, яке трималось на рогах різних звірів. Ретряни хотіли панувати над іншими племенами, так як до них зверталися всі слов'янські народи просити “божих відповідей та віддавали щорічну данину для жертвопринесення” [285]. Також Ретра була торговим осередком завдяки вдалому місцю розташування. Іноземні купці, прибуваючи до її берегів, приносили в дар богам кращий свій товар, інакше його не допускали до продажу.

Місто Аркона було незручним ні для торгівлі, ні для місцезнаходження світської влади, оскільки розташовувалось на високій горі, що вдавалася в море. Головне призначення міста – проведення богослужінь. В його межах знаходилась площа з храмом Світоvida – осередком слов'янського язичництва більш пізнього періоду. Причиною знищення цих народів було невідступність у захисті своєї віри. В опері-балеті власне змальовується припинення існування полабських слов'ян – знищення храму Радегаста.

В сюжеті “Млади” М. Римським-Корсаковим відтворений язичницький міф про боротьбу світлих та темних богів в поцейбічному світі. Опера-балет має чотири дії. В першій дії ратарський князь Мстивой прагне приєднати до своїх володінь багате Арконське князівство. Для цього він хоче одружити Арконського князя Яромира на своїй дочці Войславі. Заради свого задуму закохана у Яромира Войслава, змовившись з батьком, підклала отруту Младі – нареченій Яромира. Але навіть після смерті Млади Яромир продовжує кохати її. Мстивой докоряє дочці і наполягає на тому, щоб вона застосувала будь-які

засоби у заворожінні Яромира. Задля досягнення своєї мети Войслава погоджується віддати свою душу пекельній богині Морені. На противагу Морені, яка допомагає Войславі, до захисту Яромира долучаються тінь Млади і богиня добра Лада. У найближчому майбутньому Войслава переконується у підтримці Морени. Під час святкування Дня Івана Купала до Мстивоя прибуває князь Яромир. У його серці спалахнула пристрасть до Войслави. Після закінчення свята, уві сні Яромиру з'являються бачення, в яких пояснюється істинна причина смерті Млади. Богиня добра Лада з тінню Млади демонструють останні хвилини життя його нареченої: смерть Млади спричинила отруєна обручка, яка була подарована Войславою.

У другій дії відтворюється свято Купали з характерними для святкування танцями, іграми, обрядовими ворожіннями. Несподівана поява тині Млади розділяє Войславу і Яромира, відводить князя в гірську щілину.

Третя дія балету розгортається на горі Триглав, куди злітаються тині померлих. Зі сходженням Місяця, з'являється Млада, яка пояснює Яромиру причину своєї смерті. Звільнившись від злих чар Яромир, знову закохується у Младу. У цей час породження пекла, злі божества – Чорнобог, Кощій, Морена, Чума, які намагаються перемогти Яромира, виконують свій шалений танець. Але сонячні промені знищують їх владу. Після нічних видінь, Яромир звертається до жерця храму Радегаста за відповіддю, чи насправді його наречена Млада стала жертвою вбивства [298].

Четверта дія описує зустріч Яромира з жерцем храму Радегаста. Викликані заклинанням жерця химери слов'янських князів підтверджують провину Войслави. Наступний епізод балету зображує появу Войслави, яка зізнається у скоєному злочині. Ставши на коліна, вона благає Яромира покохати її. Раптом над головою Войслави спалахує знамення Морени - вогненний вінець. За скоєне вбивство Яромир заколює мечем Войславу. В останні хвилини життя Войслава викликає Морену. У відповідь богиня насилає бурю і повінь, що призводять до руйнування міста. Балет закінчується з'єднанням душ Яромира і Млади на небесах [298].

Таким чином, основою “Млади” є релігійна лінія, яка зображена “трьома образними сферами відповідно трьом рівням світобудови: небесне царство (світлі боги і духи), земний світ, підземне царство (пекельні сили)” [285]. В опері-балеті присутні слов’янські імена божеств та потойбічних сил. Дія опери-балету – свято Купало – день літнього сонцестояння. Вночі напередодні цього дня слов’яни йшли на ритуальні пагорби (в опері-балеті – йдуть у священний ліс, а на пагорбі – горі Триглав збираються боги і духи, спочатку світлі (Жива, Лада), а потім темні. Жива – в західнослов’янській міфології головне жіноче божество (по хроніці Гельмольда (XII ст..) у полабців), що символізує життєву енергію та виступає протилежністю міфологічному втіленню смерті – Нежить (російська назва нечистої сили) [235]. Лада – богиня світової гармонії, богиня Всесвіту, краси і кохання, покровителька шлюбу і благополуччя. Після народження нового Сонця, богиня Лада спільно з Сварогом упродовж 12 ночей створює увесь Світ.

Важливу роль у слов’янських віруваннях відіграло колесо: палаюче колесо, що котиться з гори, символізувало поворот сонця на зиму (вниз). Основою хореографії опери-балету виступає “коло”, яке символізує колесо, рух сонця, циклічність природи.

В опері-балеті відображений культ шанування гір, найближчих до неба точок землі. Поклоніння горам обумовлене уявленнями про височини як місця священного зосередження світлої сили. Все це важливо для розуміння суті і форм ритуальних дійств на горах, високогір’ях і височинах. Гори були місцем зібрань, жертвопринесень та символізували Центр Світу. За М. Еліаде символіку структури Центра можна розкрити в трьох смислових навантаженнях. По-перше, Священна Гора – це місце сакральної напруги, де стикається Небо та Земля. Гора Триглава символізує Центр Світу, де робиться вільним вхід до вищої реальності (в божественний світ) або до низу (нижній рівень, царство мертвих). Таким чином три космічні рівні - земля, небо та підземний світ створюють одине ціле. По-друге, “кожен храм або палац є священною горою, а тому може ставати центром світу” [418]. Саме на горі було збудовано святилище Світовида в місті Арконі. Останнє, “гора, місто або

священний храм розглядаються як місце входу або виходу на землю, небо та підземний світ” [418]. Вхід Яромира до ущелини гори символізує місце входу на небо, де він бачить Младу не в якості тіні, а в людському образі. У слов’янській міфології Триглав є також божеством, який охоплює три космічні рівні – небесний, земний і підземний. “Триглав уособлює три дії: творіння, збереження і знищення. Хоча Триглав уособлює простір і час, цей бог тяжіє до середнього світу і від того вважається темним божеством, на відміну від світлих божеств небес. Триглав символізує жіноче, земне і водне начало. У чоловічого триголового божества була жіноча іпостась з ім’ям Триглава. Богиня ця уособлювала єдність трьох стихій – землі, води і небес” [99, с. 185]. Також в балеті втілений культ каменів, гаїв, дерев як домівок божеств (поклоніння лісу, озеру, Бужкаменю – Божому каменю), річок, озер. Можливо це обумовлено тим, що у слов’ян не існувало єдиного уявлення про місце знаходження потойбічного світу і про шляхи переходу у світ предків. Потойбічний світ знаходиться то під землею, або над небозводом, за горизонтом, водними просторами, височинами гір. Шлях туди веде через повітряний простір, непрохідний (зачарований) ліс, через ущелини, болота, моря, озера, річки.

Представники злих сил представлені трьома головними богами темного царства: Чорнобог, Кощій і Морена. Згідно дохристиянських вірувань Чорнобог уявлявся богом зла, темряви, ворогом людей і світла; покровителем нечистих сил, правителем царства мертвих. За переказами він набував образу чорного лебедя і знаходився в постійному протистоянні з Білобогом.

Кощій – в східнослов’янській міфології недобррозичливий чаклун. Його смерть прихована в кількох магічних тваринах і речах, які поміщені один в іншого: “На морі на океані є острів, на тому острові дуб стоїть, під дубом скриня зкопана, в скрині – заєць, в зайці – качка, в качці – яйце, в яйці – смерть Кощія” [138, с. 278]. Цар, чародій, інколи – верхівець на чарівному коні, який вміє розмовляти. Часто уявляється у вигляді викрадача нареченої головного героя. Згідно слов’янських вірувань – володар і охоронець підземного світу, царства мертвих.

Морена у слов'янській міфології богиня, яка уособлює смерть (Мара), календарні обряди вмирання і відродження природи, і, крім того, обряди навіювання дощу. Західні слов'яни у обрядах переходу від зими до весни які символізували перемогу життя над смертю, використовували солом'яне опудало, яке розривали, спалювали на свято Купала, з метою забезпечення кращого врожаю. Власне це солом'яне опудало називали Мореною, як втілення смерті та зими. У західнослов'янській міфології відоме сезонне божество Маржана, що ототожнюється польським хроністом Я. Длугошем з римською Церерою.

В опері-балеті присутні персонажі – Чума, Черв'як (Червь) – божество винищення злаків, Топилець – божество повені і утоплених, що являють найбільшу небезпеку для землеробів і рибалок, а також всякого роду відьми, потвори, перевертні.

Імена земних персонажів не були вигадані композитором: ім'я Мстивого, князя Ратарського, взято з “Історії балтійських слов'ян” А. Гільфердінга [87] (князь одного з полабських племен); Яромир, ймовірно, походить від “Яровіт”, який символізує сонце. Крім того, йому поклонялися як Богу війни, оскільки характеру цього героя властиві войовничість і любов – “війна і мир”. Млада – одна з Трьох дів в пантеоні язичницьких божеств, “під заступництвом яких знаходилися юність, молодість, захоплення, закоханість” [234]. Ім'я Войслава, ймовірно, пов'язано з Власлава (так називали переможену, вмираючу людину, яка виходила з темного світу Морени) [153].

У “Младі” самобутньо поєдналися різноманітні оркестрові та оперні стилі. О. Кандинський звертає увагу на те, що “в “Младі” поєднуються ознаки чарівно-міфологічної і частково історико-побутової опери” [147, с. 91]. Хоча “Млада” і наслідує традиції російської “чарівної” опери першої половини ХІХ ст. – традиції оперного театру А. Верстовського, К. Кавоса, не кажучи вже про “Руслана і Людмилу” М. Глінки, а також “Рогнеду” А. Серова. Але необхідно зазначити, що в основу сюжету “Млади” покладена міфологія західнослов'янських народів, що обумовило своєрідність музичної мови опери-балету.

Інтернаціональний характер творчості М. Римського-Корсакова виражений у зацікавленості іншими національними культурами. Окрім художнього опису культури західних слов'ян, у сюжеті “Млади” втілена культура Стародавнього Єгипту. Дослідження творчих здобутків Р. Вагнера цим і пояснюється.

Нові творчі надбання М. Римського-Корсакова були розвинуті в музиці ХХ ст. Язичницька тематика розробляється С. Прокоф'євим (“Скіфська сюїта”), Н. Корндорфом (“Ярило”), В. Кіктою (“Володимир Хреститель”, “Фрески Софії Київської”), Є. Станковичем (“Ольга”). Але перш за все важливо відмітити творчість І. Стравінського, який повною мірою підхопив цю естетику і втілює її в жанрі балету. Ідея реконструкції язичницького ритуалу з'явилася у І. Стравінського під час написання балету “Жар-птиця” (початок 1910 р.), яка втілюється у його творі “Весна священна”. “В моїй уяві абсолютно несподівано виникла картина священного язичницького ритуалу: мудрі старці сидять у колі і спостерігають передсмертний танок дівчини, яку вони приносять у жертву богу весни, щоб здобути його прихильність” [431]. З ідеєю композитора ознайомились художник М. Реріх, творчість якого була присвячена слов'янському язичництву, та імпресарію С. Дягілеву – організатор “Російських сезонів” у Парижі. Обидва висловили готовність до співпраці. Пристрасний археолог і знавець обрядів стародавніх слов'ян М. Реріх підготував докладний опис деяких обрядів, який вислав С. Дягілеву: “В балеті “Весна священна”, як вирішили ми зі Стравінським, моєю метою є представлення декількох сцен, в яких показана земна радість слов'ян і їх поклоніння язичницьким божествам” [60]. Сюжет за усталеними нормами відсутній, але І. Стравінський сформулював зміст наступним чином: “Світле Воскресіння природи, яка відроджується до нового життя, воскресіння повне, стихійне воскресіння” [333, с. 203].

Композитором відтворені часи язичницької Русі з календарно-обрядовими ритуалами стародавніх слов'ян, наповненими ігрищами, танцями, жертвопринесеннями, які присвячені весняному оновленню природи. В музиці І. Стравінського на перший план виходять наспівні формули і ритм. “Робота з

окремими інтонаціями фольклорних мелодій, їх поєднання і взаємодія стають творчим принципом, що зберігається протягом всього балету” [431]. Рухи, що підвласні пануючому, стихійному, всепоглинаючому ритму, характерні для давньослов'янських ритуалів. За словами М. Реріха, для язичницької культури “ритм, священний символ і витонченість жесту були великими і святими поняттями” [431].

Новаторство музичної мови “Весни священної” ґрунтується на двох факторах – робота з мелодійними наспівами і ритм. Мелодії складаються з коротких мотивів імпровізаційного характеру, які нагадують різноманітні народні наспіви. Під час їх одночасного звучання створюється звукова палітра, в якій, як вважає І. Стравінський, можна почути “почухування, попискування, метушню птахів та звірів” [333, с. 107]. В процесі посилення, ритм відіграє ще більш важливу роль і стає виразнішим, звучання – компактнішим, чутно різноманітність дисонансів – слухач поринає у світ дикої природи та стародавніх язичницьких обрядів, де перебуває до кінця твору. Перша частина твору має назву “Поцілунок Землі”. Її можна охарактеризувати як природну, пейзажну, в ній відчувається стихія, всезагальне пробудження весняної природи. У другій частині, під назвою “Велика жертва”, формується атмосфера напруженого очікування кульмінації всього обряду – жертвопринесення. Обидві частини твору складені за принципом “динамічного *crescendo*” – поступового збільшення сили звуку, яке має своє завершення в заключних номерах кожної частини. Образи, тематика і характер музичних прийомів “Весни священної” пронизані стихією безмежного природного становлення, реконструюють архаїчні моделі світовідчуття, тим самим демонструючи язичницькі цінності.

Костюми та декорації балету відобразили властиві мистецтву М. Реріха стильові риси. Язичницьке світорозуміння і традиції північної Русі являлись свого роду творчою батьківщиною художника. Серед створених ним картин, вже існували зображення язичницької весни (“Поморяне”, “Ранок” (1906 р.), “Кам'яний вік” (1910 р.), “Пращури людства” (1911 р.). Тому для М. Реріха

тематика “Весни священної” була властивою і стала логічним продовженням його творчих пошуків.

Специфіка сюжету “Весни священної” призвела до відповідної хореографії, яка відтворювала особливості первісної епохи, що призвело до вилучення рис класичного танцю з балету. “У цьому балеті, – якщо тільки балетом його можна назвати, – писав С. Волконський у книзі “Відгуки театру”, – панує не па, а жест. І жест тривалий, незмінний, і жест не поодинокий, а масовий, множинний” [62, с. 23]. Балет був пройнятий нагнітаючою експресією, чому сприяло навмисне надання пластичному малюнку архаїчних рис: скутість у рухах, безладні жести, екстатичність поз (зігнуті коліна і спина, схилені або закинуті назад голови, вивернуті всередину ступні ніг). Однак особливістю і безсумнівною гідністю хореографії В. Ніжинського вважалася її повна ритмічна відповідність музиці. Стихійна хореографія В. Ніжинського відповідала неприборканій музичній силі І. Стравінського, що віддалило “Весну священну” від витонченого класичного балету. У 1914 р. “Весна священна” була належним чином оцінена глядачами і критикою у постановці П. Монте і до сьогодні залишається оригінальним, автентичним і своєрідним здобутком у творчості І. Стравінського.

Для того часу, ознаменованого незвичайним успіхом балету (“Російські сезони” в Парижі) взагалі властивим є культ танцю, ідея танцю як символу енергії життя. Якраз під час “Російських сезонів” була виконана “Весна священна”. Задум балету полягав у тому, щоб музичними засобами відобразити закони стародавнього порядку, споконвічний взаємний зв’язок природних, стихійних сил життя, з яких виростає все. Балет був ексцентричний за тематикою, далеким від тодішнього європейського мистецтва, тому став справжнім мистецьким вибухом.

У балеті відображений культ божественної природи, яка вважалась особливим об’єктом релігійного шанування у слов’ян-землеробів. Священний образ природи наділявся рисами усіх божеств, пантеон яких зводився до творчої космічної пари: обожненого Неба і обожненої Землі. Балет “Весна священна” символізує Русь часів язичництва з присутніми у ній культом Землі,

весняними ворожіннями, жертвопринесеннями в знак шанування богині Весни. В балеті експресивною і яскраво окресленою є стихія ритму, як першооснови музики, що сходить до глибинних характеристик природи людини.

У першій картині з'являються юнаки зі старою жінкою – знавцем всіх таємниць природи, яка навчає своїх синів віщуванню. У цей час з берега річки спускаються дівчата. Тут особливого значення набуває річка, як місце здійснення ритуалів. Це пояснюється прикордонною функцією річки: вона межа між реальним і потойбічним світом, між своїм простором і чужим, межа переходу в інший світ. Річка – місце жертвопринесень, в тому числі і людських, місце куди приводили хворих для лікування або приносили покійника, щоб відправити його на човні в царство мертвих. В межах річки живуть річкові божества, “водяна мати”, духи річок та вод [348]. Вода є символом наповненості, єдності усіх потенцій, лоном будь-якого існування. М. Еліаде відмічає, що “в космогонії, міфі, ритуалі, іконографії вода виконує одну і ту ж функцію: вода передує будь-якій формі і лежить в основі будь-якого творіння, живить його. Вона символізує принцип нерозрізненого і можливого, основу кожного космічного явища, вмістилище всіх зародків” [423, с. 347]. В балеті символіка річки постає в наступних значеннях: вхід в потойбічний світ, жіночий принцип, води Матері-Землі, родючість, багатство, життя, мир.

Далі сцена балету продовжується тим, що дівчата формують вінок та об'єднуються з хороводом юнаків. В даному дійстві відбувається поєднання чоловічого та жіночого начал, Неба та Землі, яке втілюється в колі, в безкінечності, нероздільності. Вони єднуються, але в їх ритмі наявне протистояння. Надалі групи юнаків діляться і починають змагатися між собою.

Відповідні танцювальні рухи є аналогом ритуальних дій, які здійснювали язичницькі племена біля опудала Костроми (в балеті “Обрана”) на березі річки. Вони ставали в коло, поклонялись Костромі та виконували перед нею різноманітні рухи. Скоріш за все, це пережиток обрядового танцю у колі. Згадування цього ритуалу є важливим, оскільки він проходив на узбережжі річки. Це повна відповідність ритуалу, який відображається в першій дії балету і дає передумови вважати, що ритуальний круговий танець здійснювався на

узбережжі напередодні того, як призначеного до відсилання “в інший світ” приносили в жертву. Язичницький ритуал відправлення “в інший світ” знаходив своє відображення у формах поховань. В ритуалах медіації сил природи розповсюдженим було кидання покійників в озеро, болото або інші водойми як відправлення вісників в обожнений Космос. Як вважає В. Пропп [289], опудало Костроми є зосередженням енергії плодючості, яку під час виконання ритуалу намагаються віддати полям. У часових перетвореннях ритуалу лялька Костроми зайняла місце не божества Костроми, а жертвопринесення людини, яке приносилось в знак подяки цим природним силам та їх символам. Іншим варіантом ритуалу, який відображається в балеті є свято – ляльник (слов’яни відмічали 22 квітня) на честь божества весни та молодості – Лелії. Зібравшись у лузі, дівчата визначали Лялю (в балеті “Обрана”). Її одягали в білий одяг (символ чистоти) та огортали талію і руки зеленню (символ життя). На голову надівали вінок з квітів і виконували довкола неї хороводи та зверталися з проханням до богів про гарний врожай.

Важливими є елементи боротьби, які прослідковуються в сцені балету. Необхідно виокремити пережитки обрядових змагань, які виконувались напередодні обрядової дії, яка символізувала умиртвіння жертви на узбережжі річки або озера. Протиборство, поєдинок були обов’язковою складовою обряду відсилання до предків. Ритуальні змагання виконувались в кульмінаційний момент ритуалу, будучи складовою частиною вшанування перед жертвопринесенням. Зазначені елементи ритуальних змагань наявні в різноманітних типах обрядовості, пов’язаних з культом шанування предків. Ритуальні протиборства також є посиленням, укріпленням сил предків і відплатою їм своєю кров’ю та життям.

Раптом з’являється Найстаріший-Наймудріший з племені, який впавши обличчям униз, розвівши руки і ноги (зображення хреста) в різні боки, благословляє землю (поцілунок землі). Його благословення – знак звільнення ритмів природи. Всі збігаються і об’єднуються у великі групи, які символізують сили природи. Це – танець Землі. В цій сцені І. Стравінський показує ритуал поклоніння Землі, який полягав у поцілунках Землі, тобто відбувається

безпосередня взаємодія з сакральним предметом та зображення на цьому місті хреста. Хрест символізував концентрацію сакрального. Земля являє собою фундамент Всесвіту і тому наділяється різноманітністю релігійних значень. Її шанували за сталість та незмінність, за те, що все з неї виходить і в неї повертається.

Наступна картина балету (“Велика жертва”) відкривається грою юнаків. Згодом, під звучання музичної прелюдії, основою якої є містичний спів, танцюють дівчата. Останні своїми рухами описують місце посвячення та жертвопринесення Обраної священній Весні. Своєю жертвою Обрана поверне Весні силу для відродження природи. Далі дівчата танцюють навколо Жертви, прославляючи її (Звеличення Обраної). Потім слідує очищення Землі і звернення до праотців. Дія закінчується Спокутним танком (Великий священний танок) у виконанні Обраної, навколо якої групуються предки (Дійство Старців – чоловічих праотців) і яка приносить себе у жертву богам.

Метою ритуалу жертвопринесення є періодичне відродження сакральних сил. “Будь-який ритуал за будь-якого сценарію спрямований на відродження якоїсь сили, постає відтворенням первісного акту Творіння, що мав місце *ab initio* (з самого початку)” [420, с. 319]. Ритуальне принесення людини в жертву є символічним повторенням Творення. Космогонічні міфи часто включають в себе ритуальну смерть героя, обраного(ї), з тіла якого були створені світи та з’явилися рослини. Виникнення рослин, насамперед злаків, пов’язують з подібними жертвопринесеннями. “Принесення в жертву людей, щоб відродити силу врожаю, є відтворенням акту Творіння, який вперше дав життя зерну” [420, с. 319]. Ритуал знову створює Всесвіт, час немов втрачає динаміку руху та зупиняється і відтворюється первісна мить Творення, відроджуючи силу рослинності. Сутністю ритуалу є відновлення сакральної сили природи.

Первісна людина жила в постійному страху перед тим, що сили, які її оточували і приносили багато користі, можуть закінчитись. У первісної людини існували побоювання, що при наступному зимовому сонцестоянні сонце зникне, рослини не зійдуть. Те саме вона відчувала по відношенню до всіх сил, насамперед, до сутнісних сил рослинності, циклічність якої упродовж року

відображала моменти очевидної її смерті. А якщо людині здавалось, що послаблення сил є результатом її втручання, вона намагалась спокутувати вину, шляхом принесення жертви, щоб примиритись з силами і отримати дозвіл на подальше їх використання.

“Весна священна” є відображенням творчих пошуків І. Стравінського в області музики. В балеті значне місце займають архаїчні народні наспіви, що стають характерними для мови І. Стравінського. Нові музичні і хореографічні прийоми “Весни священної” справили суттєви вплив на розвиток європейської музики і балету ХХ – ХХІ ст.

“Весна священна” відкрила двері в сучасний балет. Існує понад двохсот версій “Весни священної”, хоча І. Стравінський визнавав найкращою постановку В. Ніжинського і С. Дягілева і скептично відносився до появи нових. У 2013 р., в зв’язку з сторіччям “Весни священної”, по всьому світу пройшли нові постановки цього балету.

Вплив творчості І. Стравінського випробували на собі Б. Барток, Б. Мартіну, М. де Фалья, Е. Вілла-Лобос, А. Онеггер, О. Мессіан, П. Гіндеміт, К. Орф, С. Прокоф’єв, Д. Шостакович, Р. Щедрін, С. Слонімський, В. Гаврилін, А. Шнітке.

Також відомим класиком неофольклоризму є Б. Барток, який спільно з З. Кодай займався збиранням, дослідженням фольклору та використовував його елементи у своїй творчості. Його естетичні погляди залишалися стійкими протягом усієї творчості, в якій світ, як позитивний життєвий початок, протипоставлявся сучасному індивідуалізму. Язичницькі образи наявні в його балетах “Дерев’яний принц” (1916 р.) і “Чудовий мандарин” (1919 р.).

У першій половині ХХ ст. язичницька тематика і заперечення усталеного музичного матеріалу надали фольклору нового звучання. С. Прокоф’єв, як і І. Стравінський, докорінно змінював традиційні основи. Язичницькі образи змальовані композитором у балеті “Ала і Лоллій” (1915 р.). Сам композитор зазначав: “Приймаюсь за балет – IV ст., ідоли, бики на небі і ін.” [288, с. 43]. Єдність з природою, поклоніння стихіям висвітлюють родове общинне життя. Люди язичницького часу представлені гармонійними істотами. В стихійних

імпульсах найстародавнього періоду розвитку С. Прокоф'єв бачив могутні сили, які спроможні відновити європейську цивілізацію.

У кінці ХХ – поч.ХХІ ст. в українському балеті зростає інтерес до язичницьких образів, тематики, символіки. 12 грудня 2010 р. у Національному академічному театрі опери та балету України імені Тараса Шевченка відбулась прем'єра балету Є. Станковича “Володар Борисфену”. Балет постав у межах проекту “Україна: історія великого народу” і увійшов до циклу опер та балетів з історії Києва, який також складають опери “Аскольдова могила” О. Верстовського, “Руслан і Людмила” М. Глінки, “Ярослав Мудрий” Г. Майбороди, “Рогнеда” О. Серова, балети “Ольга”, “Вікінги” Є. Станковича, “Володимир Хреститель” та “Фрески Софії Київської” В. Кікти.

Основу балету складають історичні події воєнних кампаній гунів спільно з слов'янськими племенами та війну на Каталаунських полях тодішньої Галлії. Оскільки належної кількості історичних даних про даний етап формування Київської Русі не залишилось, автори прийшли до висновку створити балет у казково-феєричному дусі, не ставлячи за мету достовірно висвітлити тодішні події. Жанр балету визначений авторами як балет-легенда.

Обстановка казковості складається завдяки художньому оздобленню сцени. Загальний ефект перенесення глядача у стародавні часи здійснюється завдяки кількаярусним декораціям із картинами язичницького капища, яке очолює бог Перун. Не останню роль у створенні ефекту язичницьких часів грають костюми виконавців.

Балет відкривається переказом гусяра, який оспівує історичні події часів становлення Києва. Надалі балет продовжується появою дітей, які граються з вінками та танцем Зореслави з дівчатами, які виконують хороводи в знак шанування язичницьких божеств. У даній картині хореограф використав властиві для хороводів кола, півкола, утворення двох кіл, коло із солісткою у центрі [164]. При виконанні хореографічної постановки, у руках дівчат знаходяться вінки, які символізують молодість, дівоцтво, щастя, славу, перемогу. Танець закінчується складанням вінків біля зображення бога Перуна, що є підготовкою до церемонії навернення юнаків у воїни.

Наступною сценою балету є відтворення стародавнього обряду посвячення майбутніх воїнів. Ритуал закінчується одяганням дівчатами вінків на голови новонавернених. В даному випадку вінок символізує обраність, призначення для “відсилення в інший світ”.

Балет продовжується жертвопринесенням Перуну. Жерцями здійснюється посвята Кия, яка супроводжується блискавкою та громом, що є знаком прихильності Перуна до князя та пророкує йому значні досягнення.

У балеті Є. Станкович показує національний колорит, аутентичний народому духу, ритуальну магію язичництва. У музиці Є. Станкович відтворює “звукову симфонію” почуттів, барв, вібрацій і обертонів життя Природи, земного біосу як космічного універсуму, в якому сакральне переплітається із земним, людським [217]. Отже, важливою стороною “Володаря Борисфену” окрім музики, хореографії, сценічних засобів є його тематика, яка полягає у зверненні до світу стародавніх слов’ян.

Проаналізовані опера-балет “Млада” М. Римського-Корсакова, балет “Весна священна” І. Стравінського, “Володар Борисфену” Є. Станковича відмічені інтересом до теми язичництва, синтезі вираження національного та етнічного начала з новітніми хореографічними засобами, що відзначає ренесанс язичництва.

Висновки до 3-го розділу.

Третій розділ дисертації присвячений дослідженню язичницьких тенденцій в мистецтві, зокрема балеті. Встановлено, що ХХ-ХХІ ст., з характерними для них інтенсивними релігійними шуканнями, ознаменувалися впливом релігійних процесів на мистецтво. Мистецтво починає культивувати нові релігійні цінності, про що свідчить спадщина композиторів І. Стравінського, Є. Станковича. Творча діяльність даних композиторів не зводиться лише до мистецтва. Вона охоплює більші горизонти, ніж просто естетична діяльність.

Увага до релігійного в мистецтві ХХ-ХХІ ст. не викликає сумнівів. Мистецтво звертається до релігійних сюжетів, з метою побудови нових

ціннісних орієнтирів для сучасного суспільства. На нашу думку, передбачення П. Сорокіна про зміну чуттєвого типу культури інтегральним типом фактично збулося: релігійні тенденції в мистецтві, зокрема реконструкція архаїчних (язичницьких) практик відбувається на тлі науково-технічного прогресу та інформаційного прискорення.

Мистецтво, його релігійні пошуки, осмислюються в контексті радикальних змін всієї західної культури. Спостерігається хвиля інтересу до неоязичницьких вчень. Ця хвиля проявила себе як в мистецтві (музика, танець), так й у власне релігійній сфері.

Важливим постає аналіз сучасного функціонування танцювального мистецтва в його міфологічних проявах, що додатково підтверджує зв'язок танцю з релігією та демонструє неоязичницькі інтенції в культурі. Встановлено, що танець постає частиною релігійного культу, засобом духовно-практичного осмислення та сприйняття реальності давньою людиною. Релігійно-обрядова хореографія була органічною складовою міфологічного світосприйняття. Танець взаємопов'язаний з міфологією через символи та знаки, тобто рухи, жести, пози є знаками божественних характеристик, синтез яких мав точне значення. У сучасному танцювальному напрямі “модерн” виявлені символи лунарної сакральності, а хореографія вирізняється спрямованістю до космічного ритму, зв'язком із міфологічними прообразами. У балеті спостерігаються міфологічні образи: сплячі красуні, сільфіди, зачаровані принцеси, вілліси, наяди; “архетипи”: образи, символи (дерево життя, лабіринт, історичні події), сюжети (народження, ініціація, смерть); універсальні архетипи руху (руки, здійснені в молитві або заклинанні; руки, що демонструють обійми; рух по колу тощо). При аналізі класичних рухів виявляється їх символічність.

Важливо відзначити, що балет впливає на неоязичництво шляхом формування своєрідної “язичницької” картини світу, “підживлює” її сюжетами на язичницьку тематику. Велика кількість прикладів залучення язичницьких ідей і символів в балеті та їх трактування в дусі нової релігійності наводиться в дисертації. Отже, можна вважати, що балет – провідник ідей неоязичництва в сучасну культуру.

Проаналізований творчий доробок М. Римського-Корсакова (“Млада”), І. Стравінського (“Весна священна”), Є. Станковича (“Володар Борисфену”), де виявлена наявність неоязичницьких тенденцій, їх прояв у зверненні до язичницьких вірувань [155]. Те, що у сучасній культурі використовуються елементи язичницьких культів, – безсумнівно. Відродження язичницьких ритуалів у повній мірі було характерним вже для М. Римського-Корсакова (XIX ст.), ця ж лінія сьогодні продовжується багатьма танцювальними напрямками та сучасними балетами.

У досліджених балетах присутні визнання і навіть своєрідний культ язичництва. За допомогою балету вдається віртуально зобразити ті перетворення, які відбуваються в релігійній сфері.

З усіх видів мистецтв, як сучасних, так і мистецтв минулого, балет виявився найбільш близьким містеріальним практикам давнини. Паралелі прослідковуються як на ідейному рівні (тематики), так і при аналізі засобів їх подачі. Балети можуть бути охарактеризовані як “сучасні ритуали”.

Простежується зв'язок відродження язичницької культури в балеті з неоязичницьким рухом: так, проаналізовані тенденції в балеті, в якому ніби відроджуються первісні магічні ритуальні дії, а музика є ключем у досягненні особливого емоційного і психологічного стану, тотальному злитті з навколишнім світом. Він звертається до первісних людських інстинктів, як в музиці, так і в хореографії, що нагадує культові танці первісних народів. Музика повертає людину до стародавніх, первісних станів, безпосередньо звертається до глибин несвідомого. Балет засобами мистецтва відроджує атмосферу стародавніх язичницьких практик, колективної молитви. Розвиток мистецтва є виокремленням особистості із загального руслу народної творчості, з ритуалу. Балет, в свою чергу, є спробою повернення танцю, а, зокрема, особистості в ритуал.

ВИСНОВКИ

У висновках дисертації представлено теоретичні підсумки роботи, які в узагальненому вигляді відображають мету, завдання і наукову новизну дослідження.

1. Досліджено феномен неоязичництва та виявлені його теоретичні джерела, які розкриваються в роботах українських та зарубіжних релігієзнавців, філософів, культурологів. Варто зазначити, що поняття “неоязичництво” не є загальноновизнаним і використовується для позначення різноманітних явищ – від своєрідних проявів у політиці до ідейних спрямувань у мистецтві. Дослідники пропонують виокремити наступні підходи при розгляді неоязичництва: конфесійний, негативістський та визначення представників неоязичництва. Проблема ускладнюється тим, що кожна із зацікавлених сторін, характеризуючи зазначений феномен, ставиться до нього упереджено, розглядаючи крізь призму своїх релігійних, політичних, етнічних переконань. Тематика дисертації обумовила авторське визначення неоязичництва в релігієзнавчому та культурологічному аспектах.

2. Узагальнено та обґрунтовано світоглядні джерела формування неоязичництва. Встановлено, що культивуванню язичницької естетики і системи цінностей сприяли соціально-політичні, економічні та духовні трансформації суспільства. Формування неоязичництва у ХХ-ХХІ ст. зумовлене культурою Постмодерну, під час якої відбувається девальвація християнських цінностей, проголошення нових ціннісних орієнтирів, формування світогляду на основі пантеїстичних уявлень. Проблеми сучасної цивілізації пропонується подолати через повернення до стародавніх вірувань.

З’ясовано, що на появу неоязичництва в сучасній культурі вплинув загальний процес секуляризації, який розпочався з епохи Відродження. Духовний розвиток починає зазнавати впливу світської культури, яка формує нові норми і цінності. Як наслідок, філософія Нового часу зосереджується на дослідженні не потойбічного, а поцейбічного: природи, особистості, людської сутності.

Світоглядними джерелами неоязичництва в більшості виступає антихристиянська філософія. Язичництво мислилося як протилежність до християнської традиції, сприймалося як щось споконвічне, сутнісне, здатне призвести суспільство до ідейного оновлення. “Неоязичницький поворот” в культурі є своєрідною реакцією на сучасні світові проблеми, зокрема тотальний наступ техногенної цивілізації, що створює передумови для включення механізму “ретроутопії”. Як наслідок культура постмодерну проголошується нехристиянською, постхристиянською.

3. Виявлено, що генеза неоязичництва обумовлювалась посиленням національної самосвідомості та кризою офіційної релігійності. Виникнення неоязичництва пов’язане з прагненням вирішувати проблеми національної ідентичності, з орієнтацією на утвердження національної ідеї, національного самовизначення без іншокультурних нашарувань, що визначало шлях релігійного пошуку. Простежено, що перші три етапи становлення неоязичництва характеризуються інтуїтивно-іраціональним началом, на відміну від сучасного неоязичництва, вихідним положенням якого є намагання урівноважити раціональне та іраціональне шляхом їх синтезу. Сучасне неоязичництво пропагує “новий тип свідомості”, який не заперечує наукові досягнення, але виступає проти розуміння знання як сили підкорення природного Універсуму, історичної форми раціональності.

Згідно неоязичництва, надмірна увага, яка приділялася розуму, детермінувала проблеми сучасного суспільства. Антитезою існуючим західним релігійним традиціям висувається “релігія природи”. Сучасні неоязичники вважають, що поява християнства та іудаїзму призвела до знищення “релігії природи”, яка передувала цим історичним традиціям. Неоязичники намагаються усунути розрізнення між людським, природним і божественним, концептуалізуючи їх як аспекти один одного. Отже, неоязичництво тяжіє до екологічності, органічності, холізму і пантеїзму.

4. Плюралістичною, багатоваріантною постає розробка неоязичницьких інтенцій і мотивів у сфері культури. Тут можна виокремити ряд модифікацій, що вимагають різних підходів до їх оцінки. Неоязичництво естетичне і

неоязичництво релігійне – явища різного порядку. Перше є компонентом мистецької свідомості, друге – релігійної. При всіх властивих їм спільних рисах, періодах та формах історичної взаємодії ці два види свідомості все ж не збігаються один з одним за обсягом. Мистецька свідомість досить самостійна і корелює з релігійною свідомістю більш складним чином, ніж при однозначній відповідності.

В останні роки в культурфілософській і естетичній літературі посилилося розуміння того, що розвиток культури має не простий, лінійний характер, а включає в себе елементи циклічності, повернення до етапів, вже пройдених, але ще не вичерпаних раніше в своєму потенціалі до кінця. Зазвичай поштовхом до такого повернення слугує надмірна ускладненість і канонічність культурних форм, їх значний відрив від природних основ суспільного процесу. Симптомом подібних моментів розвитку виступає характерне відчуття “втоми від культури”. У такому контексті мистецьке неоязичництво є закономірним феноменом. Природним є звернення до стародавніх традицій, міфів, образів язичницького етапу історії.

5. Заповненість повсякденної соціальної реальності язичницькою культовою символікою знаходить своє відображення в творах мистецтва, зокрема балеті. Танцювальне мистецтво, що має язичницьку праснову, вимагає релігієзнавчого аналізу з таких причин: по-перше, язичництво має системоутворюючий характер щодо культури; по-друге, язичництво сьогодні досить широко репрезентоване в балеті, але його функціонування в новій соціальній системі не відрефлексоване сучасною релігієзнавчою теорією.

При дослідженні міфоритуальних основ у появі танцю, встановлено, що в архаїчну добу танцювальна мова була практичним засобом формування соціального життя (танець як ритуал) і сприяла накопиченню духовного досвіду людини, а також “побудові священного простору”. В структурі взаємовідносин людини із зовнішнім світом, танець виконував важливі життєві функції: магічні (військові, трудові); соціально-комунікативні (обряди ініціацій, культ предків); релігійні, присвячені поклонінню божествам (тотемні танці, календарні святкування).

Багато жестів виникають із синкретичного стану людини, які є універсальними для багатьох культур. Таким чином, утворились пластичні міфологеми, які є носіями референтів архетипних змістів, тримають зв'язок з практичним досвідом стародавньої епохи. Серед важливих міфологем постає сам взаємозв'язок танцю і міфологічної свідомості. Продемонстровано, що танець є носієм прихованої міфологічної суті людського буття.

На нашу думку, танець є елементом релігійного ритуалу та органічною складовою міфологічної структури світу. Танець постає засобом спілкування з вищими духовними силами, носієм і зберігачем священних правил, табу, одночасно він набуває сакрального змісту. За допомогою рухів і жестів, відповідних тому чи іншому божеству, стародавні люди відтворювали дії священних міфічних персонажів або міфічні події. Балет є найбільш міфологічною та міфотворчою формою танцювального мистецтва.

6. Дослідження проявів феномену неоязичництва в культурі дало можливість встановити, що починаючи з ХІХ ст., композитори у своїй творчості звертаються до язичницького міфу. При аналізі балетних спектаклів М. Римського-Корсакова, І. Стравінського, Є. Станковича, виявлено сюжетні лінії саме язичницького характеру.

Досліджені балети демонструють світоустрій стародавніх слов'ян на різних історичних етапах. Основою балетів є відтворення календарно-обрядових ритуалів, зображення культу шанування природи, реконструкція язичницьких уявлень про світлих і темних богів та їх вплив на поцейбічний світ, відображення трьох рівнів світобудови (небесна, земна, підземна), репрезентація слов'янського язичницького пантеону. Образи, перейняті з фольклору стародавніх народів з новаторськими хореографічними та музичними засобами, репрезентують неоязичництво в культурі, будується модернізований язичницький пантеїзм, в якому природа постає одухотвореним началом, а людина суб'єктом, здатним проникати в таємниці божественного світоустрою. Аналіз творчості композиторів свідчить про відродження ними пантеїстичного сприйняття світу на основі стародавніх символів.

Неоязичницька традиція становить сьогодні ядро культури, яка реалізується через міфологію, символізм, мову культури (ремінісценції, метафори, інтертекстуальність творів мистецтва). Неоязичницький характер культури XX – XXI ст. виявляється практично у всіх видах мистецтва – живописі, музиці, балеті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛ

1. Авдеев, А. Происхождение театра [Текст] / А. Авдеев. - Л. - М.: Искусство, 1959. - 271 с.
2. Авдеев, В. Преодоление христианства [Текст] / В. Авдеев - М.: ТОО "Капъ", 1993. - 368 с.
3. Авдеев, В. Расовые мисленія давніх греків [Текст] / В.Авдеев // Сварог. – Київ, 1999. – №.10. – С. 33 –39.
4. Аверинцев, С. Литература христианского направления в ФРГ [Текст] / С. Аверинцев // Философия. Религия. Культура: Критич. анализ совр. бурж. философии / Отв. ред. Г. Тавризян. – М.: Наука, 1982. – С. 104 – 134.
5. Аверинцев, С. Поэты [Текст] / С. Аверинцев. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1996. – 364 с.
6. Аверинцев, С. Ранний Мандельштам [Текст] / С. Аверинцев // Новый мир. – Москва, 1990. – Ч.4. – С. 207 – 212.
7. Аверинцев, С. Судьба [Текст] / С. Аверинцев // Философская энциклопедия: в 5 тт. / Гл. ред. Ф. Константинов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. – Т.5. – С. 158 – 159.
8. Аверинцев, С. Теодицея [Текст] / С. Аверинцев // Философская энциклопедия : В 5 тт. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. – Т.5.- С.197 – 198.
9. Аверинцев, С. Язычество [Текст] / С. Аверинцев // Философская Энциклопедия: В 5 тт. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. – Т.5. – С. 611 – 612.
10. Аверинцев, С. Софія – Логос [Текст]: Словник / С. Аверинцев; упоряд. та післямова К. Сігова. – К.: Дух і літера, 1999. – 464 с.
11. Агафонов, И. Неоязыческие и антихристианские тенденции в современной общественно-политической жизни" [Электронный ресурс] / И.Агафонов. – Режим доступа: <http://ansobor.ru/articles.php?id=137>.
12. Андреев, Д. Роза Мира [Текст] / Д. Андреев. - М. : Редакция журнала "Урания", 1998. - 606 с.

13. Аничков, Е. Язычество и Древняя Русь / [Текст] / Е. Аничков. – СПб. : Тип. М.М. Стасюльбича, 1914. – 386 с.
14. Апресян, Р. Идея морали и базовые нормативно-этические программы [Электронный ресурс] / Р. Апресян. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru>
15. Апресян, Р. Принцип наслаждения и интимные отношения [Электронный ресурс] / Р. Апресян // Человек. – 2005. – № 5. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Princip_nasl.html
16. Асафьев, Б. К возобновлению “Млады” [Текст] / Б. Асафьев // Об опере. – Л.: Музыка, 1976. – С. 201 – 203.
17. Асафьев, Б. Музыка Римского-Корсакова в аспекте народно-поэтической славянской культуры и мифологии [Текст] / Б. Асафьев // Советская музыка. - 1946. - № 7. - С. 67-79.
18. Асафьев, Б. Об опере: Избранные статьи [Текст] / Б. Асафьев. - Л.: Музыка, 1985. – 344 с.
19. Асеев, О. Язычество в современной России: социальный и этнополитический аспекты [Текст]: Автореф. диссертации на соиск. уч. ст. канд. филос. наук 09.00.06 - философия религии / О. Асеев; Российская академия государственной службы при президенте России. - М., 1999. - 24 с.
20. Афанасьев, А. Поэтические воззрения славян на природу [Текст] : опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. / А. Афанасьев. – Т. 1. - М. : Современный писатель, 1995. - 412 с.
21. Афанасьев, А. Славянская мифология [Текст] / А. Афанасьев. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 1520 с.
22. Ахутин, А. Поворотные времена [Текст] / А. Ахутин - СПб.: Наука. - 743 с.
23. Багалеи, Д. Русская история [Текст] / Д. Багалеи. - М., 1914. - Т. 1. – 654 с.
24. Базик, Д. Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців [Электронный ресурс] / Д. Базик // Релігія в Україні. – 2012. – Режим доступа:

<http://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannyaх-ukrayinciv.html>].

25. Балагушкин Е. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ [Текст] / Е. Балагушкин. - Ч. 1. - М., 1999. – 244 с.
26. Балагушкин, Е. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен [Текст] / Е. Балагушкин // *Общественные науки и современность*. – 1996. – № 5. – С. 90–100.
27. Балла, О. Корни и крона [Текст] / О. Балла // “Знание – сила”. - 2000. - № 4. - С. 60 – 71.
28. Баркер, А. Новые религиозные движения: практическое введение [Текст] / А. Баркер. - СПб : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997. - 284 с.
29. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика [Текст] / Р. Барт ; пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
30. Батай, Ж. Проклятая часть: Сакральная социология [Текст] / Ж. Батай; пер. с фр., сост. С. Н. Зенкина. – М. : Ладомир, 2006. – 742 с.
31. Беднарчик, Т.М. Український рідновірський релігійний рух у діаспорі ХХ століття [Текст]: Автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук 09.00.11 – релігієзнавство / Т.М. Беднарчик; Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди. – К., 2007. – 19 с.
32. Бедненко, Г. Возрождение и идеология скандинавского язычества [Электронный ресурс] / Г. Бедненко. – режим доступа: <http://pryahi.indeep.ru/nordika/pagandom.html>
33. Бежар, М. Мгновение в жизни другого [Текст]: Мемуары / М. Бежар; пер. с фр. Л.Зониной. – М.: В/О Союзтеатр, 1989. – 238 с.
34. Белла, Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества [Текст] / Р. Белла // *Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии*. - М., 1996. – С. 127 - 134.

35. Бент, М. Немецкая романтическая новелла: Генезис, эволюция, типология [Текст] / М. Бент. – Иркутск: Издательство Иркутского государственного университета, 1987. – 120 с.
36. Бентам, И. Избранные сочинения Иеремии Бентама [Текст] / И. Бентам; пер. А. Цыпина, А. Неведомского. - Спб, 1897. – Т. 1. – 179 с.
37. Бенуа, А. Как можно быть язычником [Текст] / А. Бенуа; пер. с англ. С.А Петров. - М.: “Русская правда”, 2004. – 240 с.
38. Бердяев, Н. Самопознание (Опыт философской автобиографии) [Текст] / Н. Бердяев; сост., предисл., подгот. текста, коммент. А. Вадимова. - М.: Книга, 1991. - 446с.
39. Бердяев, Н. Собрание починений [Текст]: В 4 т. / Н. Бердяев. – Париж: “УМСА-Press”, 1989. – Т. 3. - 714 с.
40. Бердяев, Н. Собрание сочинений [Текст]: В 4 т. / Н. Бердяев. – Париж: УМСА- Press, 1990. - Т. 4. - 600 с.
41. Бердяев, Н. Философия свободы : Смысл творчества [Текст] / Н. Бердяев. - М.: Правда, 1989. - 607 с.
42. Берковский, Н. Я. Романтизм в Германии [Текст] / Н.Я. Берковский. - Л., 1973. - 238 с.
43. Бесков, А.А. Восточнославянское язычество. Религиоведческий анализ [Текст] / А.А. Бесков. - Verlag: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. - 197 с.
44. Біблія, або Книги Святого письма Старого й Нового Завіту [Текст] : із мови давньоєврейської та грецької на укр. наново перекладена. - К. : Біблійні товариства, 1995. - 296 с.
45. Блок, Л. Классический танец: История и современность [Текст] / Л. Блок. - М.: Искусство, 1987. – 560 с.
46. Богдановський, І. Відновлення національно-духовних традицій в сучасному язичництві [Текст] / І. Богдановський // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – К., 2011. – С. 8-11.
47. Богуславский, В. Ламетри [Текст] / В.М. Богуславский - М.: Мысль, 1977. - 160 с.

48. Бодрийяр, Ж. Соблазн [Текст] / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. А. Гараджи. – М. : Издательство Ad Marginem, 2000. – 319 с.
49. Ботникова, А.Б. Немецкий романтизм: Диалог художественных форм [Текст] / А.Б. Ботникова – М.: Аспект Пресс, 2005. – 351 с.
50. Бруно, Дж. Избранное [Текст] / Дж.Бруно. - Самара, 2000. – 547 с.
51. Ваарденбург, Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе работ Герарда ван дер Леу. Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования [Текст] : введение и антология / Ж. Ваарденбург ; пер. с англ. под общ.ред. Е.И. Аринина. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2010. – 408 с.
52. Вартофский, М. Дидро и развитие материалистического монизма [Текст] / М. Вартофский // Модели. Репрезентация и научное понимание. - М.: Прогресс, 1988. - С. 324-375.
53. Васильев, М. Неоязычество на постсоветском пространстве [Текст] / М. Васильев // Славяноведение. - 2002. - № 4. - С. 100 – 105.
54. Васина-Гроссман, В. Рассказы о музыке [Текст] / В. Васина-Гроссман. - М., 1968. – 79 с.
55. Вашкевич, Н. История хореографии всех веков и народов [Текст] / Н. Вашкевич. – М. : Кнебель, 1908. - Вып. 1. – 85 с.
56. Велецкая, Н. Символы славянского язычества [Текст] / Н. Велецкая ; отв. ред. Е. Лазарев. - М. : Вече, 2009. - 320 с.
57. Велецкая, Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов [Электронный ресурс] / Н. Велецкая. – Режим доступа: <http://jsulib.ru/Lib/Articles/966/421/>.
58. Великие христианские мыслители [Текст] / Пер. с нем., сост., вст. ст. и именной указатель О. Ю. Бойцовой. - СПб.: Алетейя, 2000. - 442 с.
59. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика [Текст] / А.Н. Веселовский. - М.: Высшая школа, 1989. - 408 с.
60. Весна священная. Языческая Русь в балете И.Стравинского [Электронный ресурс] / [б.а.]. – Режим доступа: <http://music->

fantasy.ru/materials/vesna-svyashchennaya-yazycheskaya-rus-v-balete-i-stravinskogo.

61. Висоцький, С. Княгиня Ольга і Анна Ярославна – славні жінки Київської Русі [Текст] / С. Висоцький. – К.: Наукова думка, 1991. - 104 с.
62. Волконский, С. Мои воспоминания [Текст]: в 2 томах / С. Волконский. – Т. 2. - М.: “Искусство”, 1992. – 383 с.
63. Волошин, М. Лики творчества [Текст] / М. Волошин; издание подготовили В.А. Мануйлов, В.П. Купченко. - Л.: “Наука”, 1988. - 848 с.
64. Волынский, А. Книга ликований: Азбука классического танца [Текст] / А. Волынский. - М. : Артист. Режиссер. Театр, 1992. – 304 с.
65. Гаврилов, Д.А. Боги славян. Язычество. Традиция [Текст] / Д.А. Гаврилов, А.Е. Наговицын. - М.: Рефл-Бук, 2002. – 464 с.
66. Гайденко, П. Д.С. Мережковский и Апокалипсис “всесокрушающей религиозной революции” [Текст] / П. Гайденко // Вопросы литературы. - М., 2000. - № 5. - С. 98 - 126.
67. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 406.
68. Гайденко, П.П. Смерть [Текст] / П.П. Гайденко // Философская энциклопедия: В 5 тт. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. - Т.5. - С. 34-36.
69. Гайденко, П.П. Соблазн “святой плоти” (Сергей Соловьев и русский серебряный век) [Текст] / П.П. Гайденко // Вопросы литературы. - М., 1996. - № 7-8. - С. 72-127.
70. Гайденко, П.П. Философия жизни [Текст] / П.П. Гайденко // Философская энциклопедия: В 5 тт. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970. –Т. 5. – С. 349 – 351.
71. Гайденко, П.П. Философия культуры Карла Ясперса [Текст] / П.П. Гайденко // Вопросы литературы. - М., 1972. - № 9. - С. 64 – 92.
72. Гайдуков, А. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге [Текст] / А. Гайдуков // Молодёжные движения и субкультуры Санкт-Петербурга. - СПб., 1999. – С. 24 – 50.

73. Гайдуков, А.В. Идеология и практика славянского неоязычества [Текст]: Автореф... дисс. канд. филос. наук / А.В. Гайдуков; Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. - СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2000. - 19 с.
74. Гальковский, Е. История Русской Церкви [Текст] / Е. Гальковский; императорское общество истории и древности российских. – Т. 1. – М. : Императорская типография, 1901. – 958 с.
75. Гальковский, Н.М. Борьба христианства с остатками язычества древней Руси [Текст] / Н.М. Гальковский. – Т. 1. - Х. : Епархиальная типография, 1916. – 376 с.
76. Гальцева, Р. Христианство перед лицом современной цивилизации [Текст] / Р. Гальцева - М.: Новая Европа, 1994 - С. 3 – 13.
77. Гальцева, Р.А. Западноевропейская культурфилософия между мифом и игрой [Текст] / Р.А Гальцева // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / Сост. Р.А. Гальцева. – М.: Политиздат, 1991. – С. 8 – 22.
78. Гамильтон, У. Отчего постигло нас все это? Проблема человеческих страданий [Текст] : пер. с англ. / У. Гамильтон. - Донецк : Libre, 2004. - 168 с.
79. Гараджа, В. Религиоведение [Текст]: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений и преподавателей средней школы / В. Гараджа. - 2-е изд., дополн. - М.: 1995. - 351 с.
80. Гаркави, А. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских [Текст] / А. Гаркави. – СПб. : Типография Императорской академии наук, 1870. – 308 с.
81. Гегель, Г. Работы разных лет: В 2-х тт. [Текст] / Г. Гегель; сост., общ. ред. и вступ. ст. А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – 668 с.
82. Генис, А. Вавилонская башня: искусство настоящего времени [Текст] / А. Генис. - М.: 1997. – 256 с.
83. Генон, Р. Криза сучасного світу [Текст] / Р. Генон // Перехід-IV. - К., 2000. - № 1 (3). – С. 45 – 50.

84. Генон, Р. О смысле “карнавальных” праздников [Текст] / Р. Генон // Вопросы философии. - М., 1991. - № 4. – С. 45 – 48.
85. Генон, Р. Традиция и бессознательное [Текст] / Р. Генон // Вопросы философии. – М., 1991. – № 4 – С. 51 – 53.
86. Гильфердинг, А.Ф. История балтийских славян [Текст]: В 3-х ч. / А.Ф. Гильфердинг; Институт российской истории Российской Академии наук. – М.: “Русская панорама”; СПб.: РБИЦ “Блиц”, 2013. - 704 с.
87. Гиренок, Ф. Экология как язычество культуры [Текст] / Ф. Гиренок // Стратегия выживания: космизм и экология / Отв. ред. Л. В. Фесенкова. - М.: ИФ РАН, 1997. - С. 88 – 99.
88. Глинка, Г.А. Вера и верования русского народа [Текст] / Г.А. Глинка, С.В. Максимов. – М. : Воениздат, 2003. – 256 с.
89. Глінка, М. Міфопоетика у творчості Д.Г. Лоуренса [Текст] / М. Глінка // Наукові записки НУ “Києво-Могилянська Академія”– 1998. – Т.4. - С. 126-128.
90. Гоббс, Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної [Текст] / Т. Гоббс ; пер. з англ. Р. Димерець [та ін.] ; наук. ред. Т. Польська. - К. : Дух і Літера, 2000. - 600 с.
91. Гольбах, П. Избранные произведения: В 2-х тт. [Текст]: пер. с франц / П. Гольбах. – М.: Соцэкгиз, 1959. – Т. 2. – 563 с.
92. Горбаченко, Т.Г. Религия в системе духовной культуры [Текст] : монография / Т.Г. Горбаченко. - К. : КГУ, 1992. - 190 с.
93. Горфункель, А.Х. Философия эпохи Возрождения [Текст] / А.Х. Горфункель. - М., 1980. – 368 с.
94. Гофман, Э.Т. Эликсир Сатаны [Текст] / Э.Т. Гофман. - М., 1992. - 237 с.
95. Грешных, В.И. Ранний немецкий романтизм. Фрагментарный стиль мышления [Текст] / В.И. Грешных. - СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1991 . – 142 с.
96. Гройс, Б. Русский авангард по обе стороны “Черного квадрата” [Текст] / Б. Гройс // Вопросы философии. - 1990. - № 1. - С. 67 – 73.

97. Грошева, Е. Архетипическая интерпретация культуры [Текст] / Е. Грошева // Смыслы культуры. - СПб., 1996. - С. 283 – 305.
98. Губман, Б.Л. Западная философия культуры XX века [Текст] / Б.Л. Губман - Тверь: ЛЕАН, 1997. - 287 с.
99. Гудзь-Марков, А. Пантеоны богов индоевропейцев и прапантеон [Текст] / А. Гудзь-Марков. - М.: Белые альвы, 2001. – 208 с.
100. Гудрик-Кларк, Н. Оккультные корни нацизма: Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию [Текст] / Н. Гудрик-Кларк; пер. с англ. П. Лосева. – СПб.: Евразия, 1996. – 244 с.
101. Гундорова, Т. Ранній український модернізм: До проблеми естетичної свідомості [Текст] / Т. Гундорова // Радянське літературознавство. - К.: 1989. - № 12. – 453 с.
102. Гуревич, П. Возрожден ли мистицизм?: Критические очерки [Текст] / П. Гуревич. – М.: Издательство политической литературы, 1984 - 304 с.
103. Гуревич, П.С. Философская антропология [Текст] / П.С. Гуревич. – М.: Вестник, 1997. – 448 с.
104. Гуревич, П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации [Текст] / П.С. Гуревич // Общественные науки и современность. - М., 1995. – № 4. – С. 154 – 162.
105. Гурко, А. Неоязычество в Беларуси: предпосылки и условия возникновения, организационные формы, перспективы [Текст] / А. Гурко // Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В. Шнирельман. – М., 2001. С. 68 – 79.
106. Гурко, А. Новые религии в Республике Беларусь : генезис, эволюция, последователи [Текст]: монография / А. Гурко ; Минский ин-т упр. - Минск : Изд-во МИУ, 2006. - 274 с.
107. Гуцуляк, О. Дезетатизаційний здвиг у площині української національної ідеї в другій половині XX сторіччя [Текст] / О. Гуцуляк // Кінець кінцем : Альманах про сучасне візуальне мистецтво і культуру. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 1999. – С. 81 – 83.

108. Гуцуляк, О.Б. Ефект трайбу як метод подолання кризи [Текст] / О. Гуцуляк // Криза економіки України та можливості виходу з неї (Тези доповідей та повідомлень всеукр. наук.-теоретич. конференції) / Ред. Й.М. Гах та ін. - Івано-Франківськ: Вид-во ІФНГ, 1993. – С. 167 – 168.
109. Гуцуляк, О.Б. Літописні тиверці, їхній “толк” і таємнича Оратанія [Текст] / О. Гуцуляк // Вісник Прикарпатського університету. Історія. - Івано-Франківськ: Плай, 1999. - Вип. 2. - С. 28 – 33.
110. Гуцуляк, О.Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз) [Текст]: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Гуцуляк Олег Борисович ; Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. - Л., 2005. - 27 с.
111. Гуцуляк, О.Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз) [Текст]: дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Гуцуляк Олег Борисович ; Прикарпатський національний ун-т ім. Василя Стефаника. - Івано-Франківськ, 2004. - 192 с.
112. Гуцуляк, О.Б. Третя культура [Текст] / О.Б. Гуцуляк // Плерома. - Івано-Франківськ, 1998. – № 3. - С. 110.
113. Гуцуляк, О.Б. Фактор майя: Язичеська репліка в постмодерному дискурсі [Текст] / О.Б. Гуцуляк // Плерома. - Івано-Франківськ, 1996. - № 1-2. - С. 71-76.
114. Да скроется тьма! [Текст] : французские материалисты XVII в. об атеизме, религии, церкви / П. Гольбах [и др.] ; сост. и авт. вступ. ст. В. Н. Кузнецов. - М. : Политиздат, 1976. - 303 с.
115. Даль, В. Словарь живого великорусского языка В. Даля [Электронный ресурс] / В. Даль. - Режим доступа: <http://dal.sci-lib.com/>.
116. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа [Текст] / Н.Я. Данилевский; сост., послесл., коммент. С.А. Вайгачева. - М.: Книга, 1991. - 574 с.
117. Данилова, Е.Н. Идентификационные стратегии: российский выбор [Текст] / Е.Н. Данилова // Социс. - 1995 - №6 - с. 45-61.
118. Дворцов, А.Т. Жан Жак Руссо [Текст] / А.Т. Дворцов - М.: Наука, 1980. – 112 с.

119. Делез, Ж. Ницше [Текст] / Ж. Делез; пер. с франц. О. Хомы. – СПб.: Аxioma, 1997. – 186с.
120. Дмитриев, А.С. Проблемы йенского романтизма [Текст] / Дмитриев А.С. - М.: Издательство Московского университета, 1975. - 263 с.
121. Добровольская, Г. Танец. Пантомима. Балет [Текст] / Г. Добровольская. - Л.: Искусство, 1975. - 123 с.
122. Добровольский, А. Волхвы-вещуны-оборотни [Электронный ресурс] / А. Добровольский // Русская правда – 1994. - № 6 (9). – Режим доступа: <http://nashrod-gimn.narod.ru/dobro1.htm>.
123. Дудар, Н. Нетрадиційна релігійність у суспільному житті сучасної України [Текст] / Н. Дудар // Людина і політика. - 1999. - № 2. - С. 42-47.
124. Дудар, Н. Причини та мотиви захоплення молоддю альтернативними релігіями (вченнями) [Текст] / Н. Дудар // Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея: Науково-практична конференція (Київ, 17-18 лютого 1998 р.): Доповіді, повідомлення / Упоряд. В.Д. Туркевич та ін. – К.: УПЦ КП, 1998. – С. 244 – 247.
125. Дьяконова, Л. Архаичный танец: к постановке проблемы [Текст] / Л. Дьяконова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: в 3-х ч. - Тамбов: Грамота, 2011. - № 6 (12). - Ч. I. - С. 74-76
126. Еремеев, В.Е. Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология [Текст] / В.Е. Еремеев. - М.: АСМ, 1996. - 208 с.
127. Еремина, М. Роман с танцем [Текст] / М. Еремина. - СПб.: “Созвездие”, 1998. – 267 с.
128. Ерохина, Т. И. Ритуальная основа танца Пины Бауш [Текст] / Т.И. Ерохина, В.И. Дрогобецкая // Ярославский педагогический вестник. – Ярославль, 2013 – № 4 – Том I. – С. 267-271.
129. Жайворонок, В. Знаки української етнокультури [Текст]: Словник-довідник / В. Жайворонок. – К.: Довіра, 2006. – 703 с.

130. Живов, В.М. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII - XVIII века [Текст] / В.М. Живов, Б.А. Успенский // Из истории русской культуры. - М., 1996. - Т. 4. (XVIII - начало XIX века). - С. 466-476.
131. Жирмунский, В.М. Немецкий романтизм и современная мистика [Текст] / В.М. Жирмунский – СПб. : Тип. т-ва А. С. Суворина "Новое Время", 1914. – 207 с.
132. Забияко, А. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха) [Электронный ресурс]: Доклад, представленный в рамках проекта “Наука и духовность” / А. Забияко. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/site/sci_spir/papers/zabiyako.html.
133. Забияко, А.П. Русское “неоязычество” [Текст] / А.П. Забияко // Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. - 2-е изд., перераб. и дополн. - М.: Высшая школа, 1998. - С. 119 – 120.
134. Загорц, М. Танцы [Текст] / М. Загорц; пер. И. Ругел. – Москва : Ижица, 2003. – 79 с.
135. Замалеев, А. История русской философии [Текст] / А. Замалеев. - СПб.: Изд-во философского факультета СПбГУ, 2012. - 354 с.
136. Захаров, Р. Записки балетмейстера [Текст] / Р. Захаров. - М.: Искусство, 1976. – 352 с.
137. Иванов, В. Кашей Бессмертный [Текст] / В. Иванов, В. Топоров // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. Мелетинский. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – С. 278 - 279.
138. Иванов, В. Славянская мифология [Текст] / В. Иванов, В. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия. - М., 1980. - Т. 2. - С.450-456.
139. Історія релігій світу [Текст] : навч. посіб. / В.І. Лубський, Є.А. Харьковщенко, М.В. Лубська, Т.Г. Горбаченко. - К. : “Центр учбової літератури”, 2014. - 536 с.
140. Йейтс, Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция [Текст] / Ф. Йейтс; пер. с англ. Г. Дашевского. - М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 529 с.

141. Каган, М. Философия культуры [Текст] / М. Каган. - Спб.: [б. и.], 1996. - 415 с.
142. Каграманов, Ю.М. Метаморфозы нигилизма: О “новых философах” и новых правых” [Текст] / Ю.М. Каграманов. - М.: Политиздат, 1986. – 160 с.
143. Кайуа, Р. Мир и человек. Человек и сакральное [Текст] / Р. Кайуа; пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. - М.: ОГИ, 2003 - 296 с.
144. Камю, А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде [Текст] / А. Камю // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлевой. – М.: Политиздат, 1989. - С. 222 – 318.
145. Камю, А. Сочинения [Текст] : в 5 т. / А. Камю. - Х. : Фолио, 1997 . - Т. 2. - 527 с.
146. Кандинский, А. История и легенда. Образ Псковитянки в опере Римского-Корсакова [Текст] / А.Кандинский // Научные труды МГК им. П.И. Чайковского. - М., 2000. - С. 30 - 45.
147. Кандинский, А. История русской музыки. Вторая половина XIX века. Н. А. Римский-Корсаков [Текст]: Учебник для муз. вузов / А. Кандинский. - 2-е изд., испр. и доп. - Т. 2, кн. 2. – М.: Музыка, 1984. – 310 с.
148. Канетти, Э. Масса и власть [Текст] / Э. Канетти. - М.: Издательская фирма “Ad Marginem”, 1997. - 527 с.
149. Кант, И. Сочинения [Текст]: В 6 тт. / И. Кант; под ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. - М.: Мысль, 1968. - Т. 4, ч. 1. - 544 с.
150. Карамзин, Н. История государства Российского [Электронный ресурс] / Н. Карамзин. – Т. 1. – Режим доступа: http://az.lib.ru/k/karamzin_n_m/text_0040.shtml.
151. Карпенко, О. Неоязичничество [Электронный ресурс] / О.Карпенко – Режим доступа: http://www.karpenko.net/Dip_Neoyaz.html.
152. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке [Текст] / Э. Кассирер ; пер. Б. Вимер [и др.] ; сост. С. Я. Левит, Л. В. Скворцов ; гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. - М. : Гардарика, 1998. - 780 с.
153. Касторский, М. Начертание славянской мифологии [Текст] / М. Касторский. – Спб.: Тип. Е. Фишера, 1841. – 191 с.

154. Качан, К.Є. Неоязичницькі організації на території сучасної України [Текст] / К.Є. Качан // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. Лях В.В. - К., 2014. - Вип. № 8-9 (136-137). - С. 180-188.
155. Качан, К.Є. Осмислення язичницького міфу в танцювальному мистецтві: на прикладі балету [Текст] / К.Є. Качан // Гілея. Науковий вісник.- К., 2015. - Вип.97 (№ 6). – С. 214-218.
156. Качан, К.Є. Передумови та етапи розвитку неоязичництва [Текст] / К.Є. Качан // Науковий часопис НПУ ім. М.П.Драгоманова. Серія 7. (Релігієзнавство.Культурологія. Філософія). - К., 2013. - Вип.29(42). - С. 30-34.
157. Качан, К.Є. Причини появи неоязичництва у світі [Текст] / К.Є. Качан // Вісник Київського національного університету ім.Т.Шевченка. Філософія. Політологія. -К.,2014. - Вип.1(115). – С. 14-16.
158. Качан, К.Є.Терміносистема язичництва та неоязичництва [Текст] / К.Є. Качан // Мультиверсум. Філософський альманах. - К., 2012. - Вип. 9 (117). - С. 229-236.
159. Качан, К.Є. Явище сучасного українського неоязичництва [Текст] / К.Є. Качан // Нова парадигма. Філософія. Політологія. Соціологія. - К.,2014. - Вип.121. - С. 134-144.
160. Квашнин-Самарин, Н. Новые источники для изучения русского эпоса. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом [Текст] / Н. Квашнин-Самарин. - М. : [б.и.], 1874. - 44с.
161. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций [Текст] / А. Забияко, Е. Воронкова, А. Лапин и др.; под ред. А. Забияко. - Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала “Религиоведение”, 2012. - 208 с.
162. Кіндер, К. Сакральна символіка в орнаментиці українських хороводів [Текст] / К. Кіндер // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: Зб. наук. праць. – К.: Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв, 2004. – Вип. XII. - С. 141-146.

163. Кіндер, К. Танець як знаково-символічний комплекс [Текст] / К. Кіндер // Вісник КНУКіМ: Зб. наук. праць. Серія “Мистецтвознавство”. – К., 2002. - Вип. 7. - С. 49-55.
164. Козинко, Л. Елементи фольклорної хореографії в сучасному балетному театрі України [Текст] / Л. Козинко // Студії мистецтвознавчі. - К.: ІМФЕ НАН України, 2011. - № 3(35). - С. 88-94.
165. Козубовская, Г. Проблема мифологизма в русской поэзии конца XIX – начала XX веков [Текст]: монография / Г. Козубовская. - Самара – Барнаул: БГПУ, 1995. - 160 с.
166. Колодний, А. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи [Текст] / А. Колодний; від. ред. Б.О. Лобовик. - К.: Наук.думка, 1984. - 159 с.
167. Колодний, А. РУНВіра (Рідна Українська Національна віра) [Текст] / А. Колодний. – К.: Світ Знань, 2002. – 64 с.
168. Колодний, А. Рідновірство: Витоки, течії, тенденції [Текст] / А. Колодний // Українське релігієзнавство. - К., 1996. - Вип. 1. - С. 41 – 43.
169. Конотоп, Л. Г. Людська суб’єктивність у філософії та психотерапії [Текст]: монографія / Л.Г. Конотоп. – Херсон, 2013. – 186 с.
170. Конотоп, Л. Г. Російська традиція філософування кінця XIX – початку XX століття: Тенденції містики в мистецтві [Текст]: монографія / Л.Г. Конотоп. – К., 2011. – 176 с.
171. Королева, Э. Ранние формы танца [Текст] / Э. А. Королева. – Кишинев: Штиинца, 1977. – 215 с.
172. Косарев, А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость [Текст] / А. Косарев. - М.: ПЕР СЭ, 2000. - 304 с.
173. Костомаров, Н. Славянская мифология [Текст] : исторические монографии и исследования / Н. Костомаров. - М. : Чарли, 1995. - 688 с.
174. Костомаров, Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей [Текст] / Н. Костомаров. - Т.2.- Ростов н/Д: Феникс, 1997.- 608 с.
175. Кочарян, М.Т. Гольбах и современность [Текст] / М.Т. Кочарян. - Ереван, 1987. - 214 с.

176. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения [Текст] : учебное пособие / Александр Николаевич Красников ; Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. - М. : Академический Проект, 2007. - 240 с.
177. Красовская, В. Русский балетный театр от возникновения до середины XIX века [Текст] / В. Красовская. - М.: Лань, 2008. – 384 с.
178. Кроули, А. Хронологический словарь всемирной истории [Текст] / А. Кроули; ред. коллегия словаря: В. Л. Маслийчук, М. В. Панова, С. В. Патрашиков, Я. Л. Пундик, В. Е. Татаринов, А. В. Терихова, В. В. Чугунов, Т. А. Шеховцова, А. В. Шило, Е. Ф. Широкоград. - М.: Эксмо, 2006. -1536 с.
179. Крутоус, В.П. Заметки о новоязычестве – многоликом Протее раздвоенной культуры [Текст] / В.П. Крутоус // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. - 2000. - № 5. – С. 80 – 92.
180. Крутоус, В.П. Истоки и особенности новоязычества как культурно-эстетического явления [Текст] / В.П. Крутоус // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 7. - 1994. - №.2. - С. 87-89.
181. Крутоус, В.П. Новоязычество в современной культуре [Текст] / В.П. Крутоус // Свободная мысль-XXI. - 2000 - №7 - С. 80.
182. Кузанский, Н. Избранные филоофские произведения [Текст] / Н. Кузанский. - М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 437 с.
183. Кузьменко, Є. Психологічна сутність первісних танців [Текст] / Є. М. Кузьменко // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Серія : Психологічні науки. – Чернігів, 2014. - Вип. 121. - С. 188-193.
184. Кулачинський, М.М. Суспільна роль релігії за оцінкою Т. Гоббса та Ж. Боссюе [Текст] / М.М. Кулачинський // Записки історичного факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова. - Одеса, 2002. - Вип. 12. - С. 423-430.

185. Кураев, А.В. Дары и анафемы: Что христианство принесло в мир: Размышления на пороге III тысячелетия [Текст] / Диакон Андрей Кураев. - М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троиц. Сергиевой Лавры, 2001. - 443, [1] с.

186. Кураев, А.В. Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и Православии (комплект из двух книг) [Текст] / Андрей Вячеславович Кураев (диакон). - М. : Изд-во "Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры", 2007. - 960 с.

187. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой [Текст] / Дж. Кэмпбелл ; отв. ред. С. Иващенко. - М. : Ваклер, 1997. - 231 с.

188. Кюнг, Х. Религия на переломе эпох: Тринадцать тезисов [Текст] / Х. Кюнг // Иностранная литература. - М., 1990. - № 11. - С. 223 - 230.

189. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль. - М.: Педагогика-Пресс, 1994. - 608 с.

190. Леви-Строс, К. Первобытное мышление [Текст] / К. Леви-Строс; пер. А. Островского. - М. : Терра; Книжный клуб Республика, 1999. - 392 с.

191. Литвинова, Д. Дніпропетровська община "Слов'янська Православна Віра": діяльність та ключові ідеологічні позиції [Текст] / Д. Литвинова // Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Серія Історія. - 2009. - Вип. 97. - С.36-39.

192. Литвинова, Д. Екологічна течія в сучасному українському неоязичництві [Текст] / Д. Литвинова // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. - К. : ВІР УАН, 2011. - Вип. 51. - С. 104-107.

193. Литературные манифесты Западноевропейских романтиков: Собрание текстов [Текст] / Под ред. А. Дмитриевой. - М. : Изд-во Московского университета, 1980. - 630 с.

194. Лихачев, Д. Крещение Руси и государственная Русь [Текст] / Д. Лихачев // Хрестоматия по истории России: в 4-х т / Сост. И. Бабевич, В. Захаров, И. Уколова. - Т. 1. - М.: МИРОС Междунар. отношения, 1994.- С.45-48.

195. Ліповецкі, Ж. Ера порожнечі. Споживання і гедонізм: до постмодерністського суспільства [Електронний ресурс] / [пер. з фр. Надії

- Вербовки] // Незалежний культурологічний часопис "Ї". – 2002. – № 25. –
Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n25texts/lipivecki1.htm>.
196. Лозко, Г. Велеслава книга – Волховник [Текст] / Г. Лозко; Українська Духовна академія рідновірів. – Вінниця: Континент-Принт, 2007. – 520 с.
197. Лозко, Г. Українська Рідна Віра [Електронний ресурс] / Г. Лозко // Об'єднання рідновірів України та діаспори. - Режим доступу: <http://www.redkyb.ru/lozko/vira.html>.
198. Лозко, Г. Велесова Книга: Святе Письмо українців [Текст] / Г. Лозко // Рідні джерела. - К., 1999. - № 4. - С. 20 – 30.
199. Лозко, Г. Арійський політеїзм і семітський монотеїзм як протилежні світоглядні системи [Текст] / Г. Лозко // Сварог. - 2003. - Випуск 13-14. – С. 17-22.
200. Лозко, Г. Право славимо ! [Текст] / Г. Лозко // Людина і світ. - К., 1995. - № 9. - С. 43 – 45.
201. Лозко, Г. Рідна віра [Текст] / Г. Лозко // Дивослово : Українська мова й література в навчальних закладах. - К., 1996. - № 5-6. - С. 25-28.
202. Лозко, Г. Українська віра (українське язичництво) – етнічна релігія українців [Текст] / Г.Лозко // Релігійна панорама. – К.: 2001. – № 8-9. – С. 99 – 105.
203. Локк, Д. Розвідка про людське розуміння: у 4-х кн. [Текст] / Д. Локк ; пер. з англ. Н. Бордукова. – К. 1. - [X.] : Акта, 2002 . - 152 с.
204. Ломоносов, М.В. Древняя Российская история от начала Российского народа до кончины Великого князя Ярослава Первого или до 1050 года [Текст] / М.В. Ломоносов. - М. : Директ-Медиа, 2010. – 105 с.
205. Лопухов, Ф. Хореографические откровенности [Текст] / Ф. Лопухов. - М.: “Искусство”, 1972. – 215 с.
206. Лосев, А. Диалектика мифа [Текст] / А. Ф. Лосев. - М. : Академический Проект, 2008. - 303 с.
207. Лосев, А. Знак, символ, миф: Труды по языкознанию [Текст] / А. Лосев. - М.: МГУ, 1982. – 480 с.

208. Лосев, А.Ф. В поисках смысла (Беседа с Вик. Ерофеевым) [Текст] / А.Ф. Лосев // Вопросы литературы. - М., 1985. - № 10. - С. 205 – 231.
209. Лосев, А.Ф. Владимир Соловьев и его время [Текст] / А.Ф. Лосев; послесл. А. Тахо-Годи. - М.: Прогресс, 1990. - 720 с.
210. Лосев, А.Ф. Модернистская модель [Текст] / А.Ф. Лосев // Вестник Моск. Ун-та. Сер.9. Филология. - 1996. - № 1. - С. 136-149.
211. Лотман, Ю. Семиосфера [Текст] / Ю. Лотман. - СПб.: Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
212. Лотман, Ю.М. Статьи по семиотике и топологии культуры [Текст] / Ю.М. Лотман. – СПб. : Академический проект, 2002. - 543 с.
213. Лубський, В.І. Історія релігій [Текст] : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В. І. Лубський, М. В. Лубська. - 2-ге вид. - К. : Центр учбової літератури, 2009. - 776 с.
214. Лубський, В.І. Релігієзнавство [Текст] : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В.І. Лубський, В.І. Теремко, М.В. Лубська ; за ред. В.І. Лубського. - 3-тє вид., перероб. - К. : Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2008. - 431 с.
215. Лукач, Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества [Текст] / Г. Лукач. - М.: Наука, 1987. - 367 с.
216. Лукина, А. Ритуальный танец битии в контексте мировоззренческий и религиозных представлений якутов [Электронный ресурс] / А. Лукина // Universum: Филология и искусствоведение : Электрон. науч. журнал. - 2015. - № 1(15). – Режим доступа : <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/1878>
217. Луніна, А. Нова форматність музики Євгена Станковича [Текст] / А. Луніна // Часопис національної музичної академії України ім. П.І.Чайковського. – 2012. - № 4 (17). – С. 43-55.
218. Максов, А. Вячеслав Гордеев: Балет - это призвание [Текст] / А. Максов // Балет : журнал. - М., 1996. - № 6. – С.19 – 25.
219. Маликов, Е.В. Миф и танец. Опыт занимательной герменевтики: научная монография [Текст] / Е.В. Маликов; под ред. М.С. Кухта. - М. : “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2012. - 304 с.

220. Манн, Т. Собрание сочинений в 10 томах [Текст] / Т. Манн ; под ред. Н.Н. Вильмонта и Б.Л. Сучкова. - М., 1960. - Т. 9. - 655с.
221. Манхейм, К. Диагноз нашего времени [Текст] / К. Манхейм; пер. с нем. и англ. - М.: Юрист, 1994. - 700 с.
222. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [Текст] / Г. Маркузе ; пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина ; сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2002. – 526 с.
223. Марченко, О. Феномен нетрадиційної релігійності в постмодерну епоху: український контекст [Текст] / О. Марченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2014. – №1 (1). – С. 15-19.
224. Масаев, М. Осмысление герменевтики символического языка балета в свете концепции парадигмальных образов и символов эпох, цивилизаций и народов [Текст] / М. Масаев // “Гілея: науковий вісник”: Збірник наукових праць. Філософські науки. – К., 2014. – Вип. 82. – С. 319-322.
225. Маффесоли, М. Околдованность мира или божественное социальное [Текст] / М. Маффесоли // Социо-Логос. - М.: Прогресс, 1991. - Вып. 1. - С. 274 – 284.
226. Мейлер, Н. Вечера в древности [Текст] : [роман] / Н. Мейлер ; пер. с англ. Т. Ротенберг, А. Фесюн. - СПб. : Амфора, 2007. - 771 с.
227. Мелетинский, Е. Поэтика мифа [Текст] / Е. Мелетинский. 2-е изд., репринтное. - М.: Изд. фирма “Восточная лит-ра” РАН; Школа “Языки русской культуры”. - 1995. - 408 с.
228. Мень, А. История религии [Текст] : в 7 т. / А. Мень. - М. : Слово, 1992. - Т. 3: У врат молчания. Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия. - 239 с.
229. Местные религии. “Русь Языческая”: этническая религиозность в России и Украине XX - XXI вв. [Текст] : сборник / Нижегород. гос. пед. ун-т; сост. Р. В. Шиженский. – Нижний Новгород : НГПУ, 2010 - . Вып. 1. - 232 с.

230. Микулинская, Т.А. Человеческий фактор в эпоху техногенной цивилизации [Электронный ресурс] / Т.А. Микулинская, Б.В. Сорвилов. – Режим доступа: http://www.metolit.by/imc_ysb/txt19_0.php.

231. Милль, Дж. С. Утилитаризм. О свободе [Текст] / Дж. С. Милль // Политология: хрестоматия / Сост. проф. М.А. Василик, доц. М.С. Вершинин. - М.: Гардарики, 2000. – С. 146 - 153, 162 - 173.

232. Минина, О. Народный танец как социальная коммуникация [Текст] / О. Минина // Таврійські студії. Культурологія. - Сімф.: АРІАЛ, 2013. - № 3. – Режим доступа : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/tsk_2013_3_16.pdf.

233. Мириманов, В. Искусство и миф [Текст] : центральный образ картины мира / В. Мириманов. - М. : Согласие, 1997. - 327 с.

234. Миролубов, Ю. Русский языческий фольклор. Очерки быта и нравов [Текст] / Ю. Миролубов. - М.: Беловодье, 1995. – 312 с.

235. Мифологический словарь [Текст] / Гл.ред. Е.М. Мелетинский - М.: “Советская энциклопедия”, 1990. - 672 с.

236. Михеева, И. Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции [Текст] / И. Михеева // Ценности и смыслы. – 2010. – № 1. – С. 81– 90.

237. Монен, Э.И. От язычества к европейскому неоязычеству [Электронный ресурс] / Э.И. Монен. – 1996. – Режим доступа: <http://www.letov.ru/DK /ataka.htm>.

238. Морелли. Кодекс природы, или Истинный дух ее законов [Текст] / Морелли; пер. с франц. М.Е. Ландау. - М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. - 304 с.

239. Морина, Л. Ритуальный танец и миф [Текст] / Л.П. Морина // Религия и нравственность в секулярном мире: материалы научной конференции. - СПб., 2001. - С. 118-124.

240. Мосейко, А. Культурно-ментальное пограничье в эпоху глобальных перемен [Текст] / А. Мосейко // Граница. Рубеж. Переход. Социокультурное пограничье в глобальном и региональном аспектах. - М., 2005. - С.72-73.

241. Мосейко, А.Н. Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка - сравнительный анализ) [Текст] / А.Н. Мосейко // Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов. Материалы докладов секции VIII международной конференции африканистов. – Москва, сентябрь 1999 / Отв. ред. Д.М. Бондаренко. – М., 2001. – 57 с.
242. Мосейко, А.Н. Русский характер и политические мифы [Текст] / А.Н. Мосейко // Золотой Лев. - М., 1998. - № 3-4. - С. 67-70.
243. Музыкальная эстетика Германии XIX века [Текст]: в 2 т. / Ред., сост. А. В. Михайлов и В. П. Шестаков. – М. : Музыка, 1981. - Том 1. – 411 с.
244. Мунтян, М. А. Россия в третьей цивилизационной революции [Электронный ресурс] / М.А. Мунтян. - 1993. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/177/645/1219/017.MUNTIAN.pdf>.
245. Мунье, Э. Персонализм [Текст] / Э. Мунье ; РАН, Институт научной информации по общественным наукам. - М. : [б.и.], 1993. - 130 с.
246. Нарижный, Ю. Культурная ситуация начала 21 века. Прощание с мифами модерна [Электронный ресурс] / Ю. Нарижный. – Режим доступа: <http://www.philosophy.co.ua/?p=219>.
247. Нарижный, Ю. Религиозная сфера в эпоху постмодерна [Электронный ресурс] / Ю. Нарижный. – Режим доступа: // <http://postmodern.in.ua/?p=1686>.
248. Немецкая романтическая повесть [Текст]: В 2 тт. / Под редакцией Н. Берковского - М.-Л.: Academia, 1935. – Т. 1. - 528 с.
249. Неоязычество на просторах Евразии [Текст] / Сост. В.А. Шнирельман. - М.: Изд-во Библиейско-Богословского института св. ап. Андрея, 2001. - 280 с.
250. Нетужилова, Н. Миф и ритуал как первооснова искусства танца [Текст] / Н. Нетужилова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – СПб, 2009. - № 3. – С. 256-259.

251. Нетужилова, Н. Язык мифа и ритуала в искусстве балета [Текст] / Н. Нетужилова // Вестник Русской христианской духовной академии. – СПб, 2009. – Вып. 1. – Т. 10. - С. 115-120.
252. Никандров, П.Ф. Русская философия IX - XIX вв. [Текст] / П.Ф. Никандров, А.А. Галактионов. - 2-е издание, исправленное и дополненное. – Л.: Изд-во Ленинградского университета. 1989. – 744 с.
253. Никифоров, М. Раннехристианские апологеты [Электронный ресурс]: Статья из III тома “Православной энциклопедии” / М. Никифоров. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/443736.html>.
254. Ницше, Ф. Антихристианин. Проклятие христианству [Текст] / Ф. Ницше. - М.: Мысль, 1990. - 192 с.
255. Ницше, Ф. Веселая наука [Текст] / Ф. Ницше; пер. с нем. М. Кореневой, С. Степанова, В. Топорова. - СПб.: Азбука-классика, 2011. - 352 с.
256. Ницше, Ф. Полное собрание сочинений [Текст]: В 13 томах / Ф. Ницше; пер. с нем. В. М. Бакусева, Ю. М. Антоновского, Я. Э. Голосовкера и др.; ред. совет: А. А. Гусейнов и др.; Ин-т философии РАН. — М.: Культурная революция, 2005. – Т. 12. – 560 с.
257. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки [Текст] / Ф. Ницше; пер. с нем. Г. Рачинского. - СПб.: Азбука, 2014. - 224 с.
258. Ницше, Ф. Человеческое слишком человеческое; Весёлая наука; Злая мудрость [Текст]: Сборник / пер. с нем.; худ. обл. М. В. Драко. - Мн.: ООО “Попурри”, 1997. - 704с.
259. Новалис. Генрих фон Офтердинген [Текст] / Новалис // Избранная проза немецких романтиков. - М.: Художественная литература, 1979. - С. 205 – 337.
260. Новалис. Гимны к ночи [Текст] / Новалис; пер В. Микушевич. - М.: Энигма, 1996. – 192 с.
261. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М.: Мысль, 2000 – 2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>.

262. Новерр, Ж. Письма о танце [Текст] / Ж. Новерр; пер. с фр. А. Гвоздева. – 2-ое изд. – СПб. : “Лань”, 2007. – 384 с.
263. Новиков, А.И. Нигилизм и нигилисты: Опыт критической характеристики [Текст] / А.И. Новиков. - Л.: Лениздат, 1972. - 296 с.
264. Нолл, Р. Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга [Текст] / Р. Нолл; пер. с англ. - М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. - 432 с.
265. Нолл, Р. Юнгианский культ. Истоки харизматического движения [Текст] / Р. Нолл // Тайная жизнь Карла Юнга. - К.: Ваклер, 1998. - 430 с.
266. Огорокова, І. Сприйняття неоязичництва українським суспільством [Текст] / І. Огорокова // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. - 2011. - Вип. XXXI. - с. 269-275.
267. Ондар, И. Шаманский танец в Туве [Текст] / И. Ондар // Мир культуры, науки, образования. – Горно-Алтайск, 2011. - № 4(29). – С. 348-345.
268. Осипов, А.И. Путь разума в поисках истинны [Текст] / А.И. Осипов. – 6-е изд. испр. - М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010. - 496 с.
269. От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации [Текст]: сборник статей / Отв. ред. Е. Дуков, Н. Кузнецова. - М.: Идея-Пресс, 1998. - 400 с.
270. Пархоменко, В. Начало христианства Руси [Текст] / В. Пархоменко. - Полтава, 1913. – 246 с.
271. Пасічник, О.С. Теорія ритуалів переходу А. ван Геннепа: напередодні сторічного ювілею [Текст] / О.С. Пасічник // Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури: Зб. наук. праць. Випуск XX. – К.: Міленіум, 2008. – с. 79-88.
272. Пасічник, О.С. Поховальна обрядовість крізь призму теорії обрядів переходу А. ван Геннепа [Текст] / О.С. Пасічник // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія №7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць. – К.: Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008 – №17(30). – с. 231-237.
273. Пенник, Н. История языческой Европы [Текст] / Н. Пенник, П. Джонс. - СПб.: ИГ “ЕВРАЗИЯ”, 2000. - 448 С.

274. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. [Текст] / АН СССР Карел. фил. Ин-т яз., лит. и истории; под ред. Б. Н. Путилов. – Петрозаводск: Карелия, 1989-1991. - Т. 1. - 527 с.

275. Петров, И.И. Немецкая классическая философия [Текст] / И.И. Петров // Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. - 7-е изд., перераб. и доп. - М.: Калыма, 2001. – С. 376 – 385.

276. Платон. Собрание починений в четырех томах [Текст] : научно-исследовательское издание / Платон; общ. ред. А.Ф. Лосева, Я.Ф. Асмуса; пер. с древнегр. С.С. Аверинцева, А.Н. Егунова. – М. : “Мысль”, 1994. – Т.3. – 635 с.

277. Платонов, С. Лекции по русской истории [Текст]: Учебное пособие / С. Платонов. - М.: Высшая школа, 1993. - 736 с.

278. Повель, Л. Утро магов: Посвящение в фантастический реализм [Текст] / Л. Повель, Ж.Бержье; пер. с франц. - К.: София, 1994. – 480 с.

279. Попов, М.И. Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями [Текст] / М.И. Попов; . – Б.м. : Salamandra P.V.V., 2010. – 80 с.

280. Попович, М.В.Мировоззрение древних славян [Текст] / М. В. Попович ; отв. ред.: В. М. Ничик . – Киев : Наукова думка, 1985 . – 167 с.

281. Потебня, А. О некоторых символах в славянской народной поэзии [Текст] / А. Потебня. - Х.: Тип. ун-та, 1860. - 155 с.

282. Потебня, А. Переправа через воду как представление брака [Текст] / А. Потебня // Древности: Археол. вестн. - М., 1863. - Т. I. - Вып. 6. - С. 254–266.

283. Предко, О.І. Психологія релігії [Текст] : підручник / Олена Іллівна Предко. - К. : Академвидав, 2008. - 344 с.

284. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой [Текст] / И. Пригожин, И. Стенгерс; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова; пер. с англ. Ю. А. Данилова. - М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

285. Приступлюк, О. Гармония языческих образов: “Млада” Н.А. Римского-Корсакова [Электронный ресурс] / О. Приступлюк // Портал

“Российский музыкант”. – 2009. – Режим доступа: <http://rmusician.ru/archives/4878/comment-page-1.htm>.

286. Прозоров, Л. Язычники крещеной Руси. Повести Черных лет [Текст] / Л. Прозоров. – М. : Эксмо, 2006. – 320 с.

287. Прокофьев, А.В. Современное славянское неоязычество [Электронный ресурс] / А.В. Прокофьев. – Режим доступа: <http://www.paganism.ru/neo-pag.htm>.

288. Прокофьев, С. Альбом [Текст] / С. Прокофьев ; сост. М. Нестьева. - Москва : Музыка, 1981. - 158 с.

289. Пропп, В. Русские аграрные праздники [Текст] / В. Пропп. - СПб. : Terra-Азбука, 1995. - 176 с.

290. Пропп, В.Я. Морфология волшебной сказки [Текст] / В.Я. Пропп; научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. - М. : Издательство “Лабиринт”, 2001. - 192 с.

291. Ранчин, А.М. Своеобразие древнерусской литературы [Электронный ресурс] / А.М. Ранчин // Образовательный портал “Слово”. – Режим доступа : <http://www.portal-slovo.ru/philology/42393.php>.

292. Ранчин, А.М. Язычество и христианство в “Слове о полку Игореве” [Электронный ресурс] / А.М. Ранчин // Образовательный портал “Слово”. – Режим доступа : http://www.portal-slovo.ru/philology/37322.php?ELEMENT_ID=37322&PAGEN_1=4.

293. Рахманова, М. Опера Римского-Корсакова “Млада” [Электронный ресурс] / М. Рахманова. – Режим доступа: <http://www.belcanto.ru/mlada.html>.

294. Реверсов, И. Защитники христианства (Апологеты) [Текст] / И. Реверсов. - СПб.: Сатисъ, 2007. - 191 с.

295. Релігієзнавство [Текст]: Підручник / За ред. В.І. Лубського, В.І. Теремка. - К.: ВЦ “Академія”, 2000. - 408 с.

296. Риккерт, Г. Философия жизни [Текст] / Г. Риккерт; пер. с нем., предисл. А. Юдин. - К.: Ника-Центр, 1998. - 512 с.

297. Римский-Корсаков, Н. Летопись моей музыкальной жизни [Текст] / Н. Римский-Корсаков. - М.: Музыка, 1980. – 454 с.

298. Римский-Корсаков, Н. Летопись моей музыкальной жизни. Полное собрание сочинений [Текст] / Н. Римский-Корсаков. - Т. I. - М.: Музгиз, 1955. - 399 с.
299. Римский-Корсаков, Н. Полное собрание сочинений. Литературные произведения и переписка [Текст] / Н. Римский-Корсаков. - Т. 5. - М.: Музгис, 1963. – 591 с.
300. Рогальская, П. АУМ: Синтез мистических учений Запада и Востока [Текст] / П. Рогальская. – М.: Терра, 1990. – 267 с.
301. Рожков, Н. Русская история в сравнительно-историческом освещении [Текст] / Н. Рожков. - Л.; М., 1928. - Т. 1. – 435 с.
302. Рормозер, Г. Ситуация христианства в эпоху “постмодерна” глазами христианского публициста [Текст] / Г. Рормозер // Вопросы философии. - 1991. - № 5. - 118 с.
303. Рубан, В. Берегиня: Историчний роман [Текст] / В. Рубан. - К.: Укр. Письменник, 1992. - 191 с.
304. Руднев, В. Словарь культуры XX века [Текст] / В. Руднев. - М.: Аграф, 1997. - 384 с.
305. Руссо, Ж.-Ж. Избранные сочинения [Текст]: В 3 тт. / Ж.-Ж. Руссо. - М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. - Том 3. – 728 с.
306. Рыбаков, Б.А. Язычество Древней Руси: монография [Текст] / Б.А. Рыбаков; Институт археологии АН СССР. – М. : Наука, 1987. – 784 с.
307. Рыбаков, Б.А. Язычество Древних Славян [Текст]: монография / Б.А. Рыбаков; Институт археологии РАН. - 2-е издание. – М. : Наука, 1994. - 608 с.
308. Савчук, В.В. Кровь и культура [Текст] / В.В. Савчук - СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1995. - 180 с.
309. Самосадский, Л. О пляске [Электронный ресурс] / Л. Самосадский; пер. Н. П. Баранова // Библиотека Якова Кротова. – Режим доступа: http://krotov.info/acts /02/03/lukian_43.htm.

310. Сартр, Ж.П. Экзистенциализм - это гуманизм [Текст] / Ж.П. Сартр // Сумерки богов. - М., 1989. - с. 121-187.
311. Сахаров, И.П. Сказания русского народа [Текст] : в 2-х т. / И.П. Сахаров; сост. и отв. ред. О.А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, 2003. – Т 1. - 800 с.; Т 2. – 928 с.
312. Сердешнов, Е. Ритуальный характер танца в мифе как первичной форме бытия социальной памяти [Текст] / Е. Сердешнов // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. - Саратов, 2012. - Вып. 4. - С. 37-41.
313. Середа, Г.В. Особливості модернізації релігійних сект у сучасних умовах [Текст] / Г.В. Середа // Міжнародна наукова конференція “Дні науки філософського факультету - 2005”. - Ч 5. - К. : КПЦ “Київський університет”, 2005. - С. 25-27.
314. Силенко, Л. Мага Віра (Рідна Українська Національна Віра). Святе письмо: Велике світло волі: Співвідношення віри, науки, філософії, історії [Текст] / Л. Силенко. - 2-е вид. - К.: АТ “Обереги”, 1998. - 1192 с.
315. Силенко, Л. Навчання (Катехизис). Пісня. Молитви [Текст] / Л. Силенко. - Нью-Йорк: Вид-во ОСІДУ РУНВіри, 1987. - 157 с.
316. Ситковский, Е.П. Робине о природе [Текст] / Е.П. Ситковский. - М., 1936. - 267 с.
317. Слов'янська духовна течія “Великий Вогонь” [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ogin.in.ua>.
318. Слонимский, Ю. В честь танца [Текст] / Ю. Слонимский. - М.: Искусство, 1968. – 402 с.
319. Слонимский, Ю. Драматургия балетного театра XIX в. [Текст] / Ю. Слонимский. - М.: Искусство, 1977. – 344 с.
320. Слонимский, Ю. О драматургии балета [Текст] / Ю. Слонимский // Музыка и хореография современного балета. - Л., 1974. - Вып. 1. – С. 31- 49.
321. Смирнов, В. История зарубежной музыки. Начало XX в. середина XX в. МНТ [Текст]: Учебник для музыкальных вузов / В. Смирнов. - СПб.: Издательство “Композитор”, 2001. - 626 с.

322. Смирнова-Сеславская, М. Цыганский танец в России [Текст] / М. Смирнова-Сеславская // Цыгане. Серия "Новые исследования по этнологии и антропологии" РАН.- М., 1999. – С. 67 – 84.

323. Смержевская, О. Ученые о неоязычестве: краткий обзор публикаций [Текст] / О. Смержевская // Colloquium heptaplomeres. – 2014. - № 1. – С. 44-51.

324. Смульский, Е. В. К развитию вопроса о понятии “неоязычество” [Текст] / Е. В. Смульский // COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: Научный альманах. – 2014. - Вып. I. – С. 24 – 33.

325. Снегирев, И. Русские народные пословицы и обычаи [Текст] / И. Снегирев. – М. : Университетская типография, 1848. – 550 с.

326. Собрание народных песен П.В. Киреевского: Записи П.И. Якушкина [Текст] / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом) ; подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. З.И. Власовой. – Л. : Наука. Ленингр. отд-ние, 1983. – Т. 1. – 342 с.

327. Соловьев, С. История России [Текст] / С. Соловьев. - М.: Голос, 1993. - Кн. 1. - 768 с.

328. Соловьев, С. История России с древнейших времен [Электронный ресурс] / С. Соловьев. – Т. 1. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxew_sergej_mihajlowich/text_1010.shtml

329. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество. [Текст] / П. Сорокин; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; пер. с англ. - М.: Политиздат, 1992. - 543 с.

330. Спиноза, Б. Богословско-политический трактат [Текст] / Б. Спиноза. - Харьков: Фолио, 2001. - 656 с.

331. Срезневский, И. Святилища и обряды. Богослужения древних славян [Текст] / И. Срезневский. – Х.: Университетская типография, 1846. – 189 с.

332. Стеценко, Е. От хаоса к космосу : путь к гармонизации человека, социума и мироздания в постмодернистском дискурсе [Текст] / Е. Стеценко // Профессионалы за сотрудничество. - М., 2002. - Вып. 5 - С. 167-168.

333. Стравинский, И. Диалоги. Воспоминания, размышления, комментарии [Текст] / И. Стравинский. - Л., 1971. – 414 с.
334. Субетто, А. И. Введение в неклассическое человековедение [Текст] / А. И. Субетто. - СПб.; Кострома, 2000. – 211 с.
335. Суворов, А. Неоязычество [Электронный ресурс] / А. Суворов // Наш современник. – 2002. - №7. – Режим доступа: <http://nash-sovremennik.ru/p.php?y=2002&n=7&id=5>
336. Сумцов, Н. Символика славянских обрядов: Избранные труды [Текст] / Н. Сумцов; отв. ред. А. Байбурин. – М. : ИФ “Восточная литература” РАН, 1996. – 296 с.
337. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура [Текст] / Э.Б. Тайлор. – М. : Издательство политической культуры, 1989. – 573 с.
338. Тернер, В. Символы в африканском ритуале [Текст] / В. Тернер // Символ и ритуал / В. Тернер. - М.: Наука, 1983. – С. 7 – 11.
339. Тиллих, П. Систематическое богословие [Текст] / П. Тиллих; пер. с англ. науч.ред. С.В. Грушецкий. - СПб.: Алетейя, 1998. - Том 1. - 493 с.
340. Тойнби, А. Средства спасения [Текст] / А. Тойнби; пер. с англ. А. Рыкаловой // Наука и религия. - 1974 - № 9. - С. 52 - 54.
341. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории [Текст]: Сборник / А. Тойнби. - М.: Рольф, 2002. - 592 с.
342. Тойнбі, А. Дослідження історії [Текст] / А. Тойнбі. - К.: Основи, 1995. - Т.1. - 614 с.
343. Токарев, С.А. Ранние формы религии [Текст] / С.А. Токарев. - М.: 1990. - 622 с.
344. Толмачев, А. Анализ славянского ритуального танца в свете мировых эзотерических традиций [Электронный ресурс] / А. Толмачев, Г. Адамович // “Традиционная физическая культура белоруссов” : Материалы конференции. – Минск, 1999. – Режим доступа : <http://find-book.org/reader?file=401574>.

345. Толстых, А. Личность в системе возрастных когорт и поколений [Текст] / А. Толстых // Философские исследования. – М., 1994. - №2. - С. 97-108.
346. Топорков, А. Теория мифа в русской филологической науке XIX века [Текст] / А. Топорков. - М.: Индрик, 1997. - 456 с.
347. Топоров, В. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов [Текст] / В. Топоров, В. Иванов. - Москва: Наука, 1974. – 342 с.
348. Топоров, В. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы [Текст] / В. Топоров. - М: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. - Т. 2. - 496 с.
349. Топоров, В. О ритуале. Введение в проблематику [Текст] / В. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М., 1988. – С. 7 – 60.
350. Тофлер, Е. Третья хвиля [Электронный ресурс] / Е. Тофлер. – Режим доступа: <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/posibnuku/307/33.pdf>.
351. Тулаев, П.В. Родная вера в свете ведической традиции [Электронный ресурс] / П.В. Тулаев // Правдинформ. – 2013. – Режим доступа: <http://trueinform.ru/modules.php?name=News&sid=12222>.
352. Тураев, С. В. От просвещения к романтизму [Текст] / С.В. Тураев - М.: Наука, 1983. – 254 с.
353. Тыминский, В. Освежающая кровь Макомы [Текст] / В. Тыминский // Танец. – 1996. – № 4–5. – С. 24–25.
354. Уайт, Л. Исторические корни нашего экологического кризиса [Текст] / Л. Уайт // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. - М.: Прогресс, 1990. - С. 188 - 202.
355. Уолдрон, Д. Юнг и нео-языческое движение [Электронный ресурс] / Д. Уолдрон, Ш. Уолдрон. – Режим доступа: <http://castalia.ru/perewody/posledovateli-yunga-perevody/400-devid-uoldron-i-shemuoldron-yung-i-neo-yazyicheskoe-dvizhenie.html>.

356. Ухова, И. В. Славянская мифология и искусство: проблемы взаимоотношения и аспекты исследования [Текст] / И. В. Ухова // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры. - 2003. - № 2. - С. 36-41.
357. Фаликов, Б.З. Неоязычество [Текст]/ Б.З. Фаликов // Новый мир. - М., 1999 - № 8. - С.148-168.
358. Фаликов, Б.З. Социально-политические аспекты восточных религиозных движений в США (индуизм и буддизм) [Текст] / Б.З. Фаликов // Религия в политической жизни США (70-е – начало 80-х годов) / Отв. ред. Ю.А. Замошкин, Д.Е. Фурман. - М.: Наука, 1985. - С. 194 – 222.
359. Фаминцын, А.С. Скоморохи на Руси [Текст] / А.С. Фаминцын. – СПб. : Типография Э.Арнольда, 1889. – 191 с.
360. Федоров, Н. Ф. Сочинения [Текст] / Н.Ф. Федоров – М.: Мысль, 1982. – 712с.
361. Федоров, Ф.П. Романтический художественный мир: пространство и время [Текст] / Ф.П. Федоров. – Рига: Зинатне, 1988. – 454 с.
362. Фефелова, А. Миф и ритуал в либретто оперных циклов Р. Вагнера и Н. Римского-Корсакова [Текст] / А. Фефелова // Вестник Пермского университета. - Пермь, 2012.- № 1(17). С. 173-179.
363. Филипович, Л. Неорелігії в Україні у контексті свободи віровизнання [Текст] / Л. Филипович // Свобода віровизнання: церква і держава в Україні (матеріали міжнародної наукової конференції). - К., 1996. - С. 62.
364. Филипович, Л. Неорелігії: Поява і стосунки з державою [Текст] / Л.Филипович // Рідна школа (Київ). - 1996. - № 2. - С. 72 – 74.
365. Филипович, Л. Поширення нових релігій в Україні: Примха часу чи закономірність? [Текст] / Л. Филипович // Вісник Національної Академії Наук України. - К., 1998. - № 5 – 6. - С. 84 – 95.
366. Философия [Текст]: Учеб. пособие для студ. вузов / А.С. Глушак, П.К. Дедяев, Д.Н. Есипенко, А.С. Каневский, М.С. Колесов, А.В. Миронов, Ю.Ф. Сафонов, А.А. Чемшит, С.В. Чугунов. - К.: Укр. центр духовной культуры, 1999. - 380 с.

367. Фихте, И. Г. Наукоучение 1801 года [Текст] / И. Г. Фихте ; пер.с нем. Б. В. Яковенко. - М. : Логос : Издательская группа “Прогресс”, 2000. - 192 с.
368. Філатов, С. Сучасна Росія і секти [Текст] / С. Філатов // Іноземна література. - 1996 - № 8 - с. 34-47.
369. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истинны: Опыт православной теодицеи [Текст] / П.А. Флоренский. – М. : ООО “Издательство Аст”, 2003 . – 640 с.
370. Фокин, М. Против течения [Текст] / М. Фокин. – Л.: Искусство, 1981 – 510 с.
371. Фрейд, З. По ту сторону принципа удовольствия [Текст] / З. Фрейд // Психология бессознательного / З. Фрейд; сост., науч. ред., вступ. ст. М. Г. Ярошевского. – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.
372. Фрейденберг, О. Миф и литература древности [Текст] / О. Фрейденберг. – 2-е издание, исправленное и дополненное. – М. : ИФ “Восточная литература” РАН, 1998. – 800 с.
373. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности [Текст] / Э. Фромм. - М. : Республика, 1994. - 447 с.
374. Фрэзер, Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии [Электронный ресурс] / Дж. Фрэзер; пер. с англ. М.К. Рыклина. – М. : Политиздат, 1980. – Режим доступа : <http://www.frezer.org/contents.html>
375. Фуке, Ф. де ла Мотт. Ундина [Текст] / Фридрих де ла Мотт Фуке. - Москва.: “Издательский Дом Мещерякова”, 2011 г. - 560 с.
376. Фуко, М. История сексуальности-III: Забота о себе [Текст] / М. Фуко ; пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хо- мы ; под общ. ред. А. Б. Мокроусова. – Киев : Дух и литера ; Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. – 288 с.
377. Фуко, М. Пользование наслаждением [Текст] / М. Фуко // Гуревич П. Эрос: антология: философские маргиналии профессора П. С. Гуревича (Страсти человеческие). – М. : Алетейа, 1998. – С. 131–138.
378. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер ; пер.с нем. В. В. Биbihин. - М. : Ad Marginem, 1997. - 452 с.

379. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм [Текст] / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. - М.: Республика, 1993. - с. 63 – 177.
380. Хайдеггер, М. Преодоление метафизики [Текст] / М. Хайдеггер // Что такое метафизика?. - М.: Академический проект, 2013. - С. 230 – 251.
381. Хайдеггер, М. Слова Ницше “Бог мертв” [Текст] / М. Хайдеггер // Вопросы философии. - 1990 - № 7. - с. 143-176.
382. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? [Текст] / М. Хайдеггер. – 2-е изд. - М.: Академический проект, 2013. – 288 с.
383. Харьковщенко, Є.А. Релігієзнавство [Текст] : підручник /. Є. А. Харьковщенко, Ю. А. Калінін. - 5-ге вид., доопрац. - К. : Наук. думка, 2000. - 352 с.
384. Хейзинга, Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры [Текст] / Й. Хейзинга ; сост., пер. и авт. вступ.ст. Д. В. Сильвестров. - М. : Прогресс : Традиция, 1997. - 416 с.
385. Хренов Н. Культура в эпоху социального хаоса [Текст] / Н. Хренов. - М.: Едиториал УРСС, 2002. - 448с.
386. Хренов, Н. Социальная психология искусства: переходная эпоха [Текст] / Н. Хренов. - М.: АльфаМ , 2005. – 624 с.
387. Хромец, В. К проблеме феноменологического подхода в религиоведении [Текст] / В. Хромец // Феноменология религии: между сакральным и профанным. Материалы Международной зимней религиоведческой школы / Научн. ред. А.В. Белокобыльский, О.С. Киселёв. - Донецк: Донбасс, 2011. - С. 20-30.
388. Хюбнер, К. Истина мифа [Текст] / К. Хюбнер; пер с нем И. Касавина. - М.: Республика, 1996. - 448 с.
389. Чистякова, В. Ролан Пети [Электронный ресурс] / В. Чистякова. - М.: Искусство, 1977. – Режим доступа: <http://wysotsky.com/0009/389.htm>
390. Чичеров, В. Русское народное творчество [Текст] / В. Чичеров. - М.: Издательство Московского университета, 1959. - 525 с.

391. Чулков, М.Д. Краткий мифологический лексикон [Электронный ресурс] / М.Д. Чулков. – СПб.: Лань, 2013. – 71 с. – Режим доступа: http://e.lanbook.com/books/element.php?pl1_cid=25&pl1_id=28214.
392. Чучин-Русов, А. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? [Текст] / А. Чучин-Русов // Вопросы философии. - 1999. - № 4. - С. 24 – 41.
393. Шавріна, І. В. Релігійно-аксіологічна проблематика і життєдіяльність людини [Текст] / І. В. Шавріна // Вісник Національного авіаційного університету. Сер. : Філософія. Культурологія. - 2014. - № 2. - С. 117-120.
394. Шавріна, І. В. Співвідношення релігії та культури: особливості взаємодії [Текст] / І. В. Шавріна // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7, Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : наукове видання / М-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. - Київ : НПУ , 2008. - Вип. 18 (31). - С. 17-23
395. Шамиссо, А. Необычайные Приключения Петера Шлемиля [Текст] / Адельберт фон Шамиссо. - М.: “Художественная литература”, 1955. - 436 с.
396. Шаян, В. Віра предків наших [Текст] / В. Шаян. - Гамільтон (Канада): Об'єднання українців Рідної віри, 1987. - Том 1. - 864 с.
397. Шаян, В. Священний героїзм як основа українського національного світогляду [Текст] / В. Шаян // Український світ. - К., 1996. - № 1-3 (12). - С. 6 – 7.
398. Швед, З.В. Слов'янська релігійна філософія: головні особливості та динаміка руху ідей [Текст]: навчальний посібник / З.В. Швед, Л.Г. Конотоп. – К.: Літера, 2006. – 391 с.
399. Шелбанова, Т. Языческое наследие в современной духовной культуре [Электронный ресурс] / Т. Шелбанова, Ю. Болотова - Режим доступа: http://www.metolit.by/imc_ysb/txt19_0.php.
400. Шелер, М. Избранные произведения [Текст] / М. Шелер; пер. с нем. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филлипова А. Ф.; под ред. Денежкина А. В. - М.: Издательство “Гнозис”, 1994. - 490 с.

401. Шеллинг, Ф. Философия искусства [Текст] / Ф. Шеллинг. - М. : Мысль, 1966. - 496 с.
402. Шестов, Л. Угроза современных варваров [Текст] / Л. Шестов // Вестник Академии Наук СССР. - М., 1991. - № 5. - С. 125 – 131.
403. Шиженский, Р. Indigenous religions “Русь языческая”: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв. [Электронный ресурс] / Р. Шиженський – Режим доступа: <http://ogin.in.ua/>.
404. Шиллер, Ф. П. Фридрих Шиллер. Жизнь и творчество [Текст] / Ф.П. Шиллер - М.: Гослитиздат, 1955. – 430 с.
405. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика [Текст] : В 2-х томах / Ф. Шлегель. - М. : Искусство, 1983. - Т.1. - 480 с.
406. Шнирельман, В. Многоликое неоязычество [Текст] / В. Шнирельман // Родина - 2003. - №4 - с. 57-75.
407. Шнирельман, В. Неоязычество и национализм: восточноевропейский ареал [Текст] / В. Шнирельман // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. – М., 1998. - № 114. - С. 2 – 25.
408. Шнирельман, В. Ценность прошлого: Этноцентрические исторические мифы, идентичность и этнополитика [Текст] / В. Шнирельман // Реальность этнических мифов / Под ред. М.Б. Олкотт, А. Малашенко. - М.: Гендальф, 2000. - С. 12 – 33.
409. Шнирельман, В.А. От “советского народа” к “органической общности” [Текст] / В. Шнирельман. – Славяноведение. – 2005. – № 6 – 78с.
410. Шнірельман, В. Неоязичництво на обширах Євразії [Текст] / В. Шнірельман // Людина і світ. - К., 1999. - № 11–12. - С. 9 – 15.
411. Шопенгауэр, А. Под завесой истины [Текст]: Сборник произведений / А. Шопенгауэр. - Симферополь: Реноме, 1998. - 496 с.
412. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории [Текст] / О. Шпенглер; пер.с нем., вступ.ст. и прим. К. А. Свасьян. - [Б. м.] : [б.и.], 1998. - Т. 1. : Гештальт и действительность.- 663 с .

413. Штирнер, М. Единственный и его собственность [Текст] / М. Штирнер; пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба и М.Л. Гохшиллера. - СПб.: Издательство С.Венгерова, 1907. - 312 с.
414. Щеглов, А. Возвращение богов. Политическая социология неоязычества [Текст] / А. Щеглов. - М. : Издательство "Пробел", 1999. – 19 с.
415. Эвола, Ю. Империя [Текст] / Ю. Эвола // Наш современник. – М., 1992. - Ч. 9. - С. 113 - 121.
416. Эвола, Ю. Языческий Империализм [Текст] / Ю. Эвола; перевод с немецкого и послесловие А. Дугана - М., Историко-религиозное Общество "Арктогея", 1994. - 172 с.
417. Элиаде М. Мефистофель и андрогин [Текст] / М. Элиаде. - СПб.: Изд-во "Алетейя", 1998. - 384 с.
418. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении [Электронный ресурс] / М. Элиаде // Библиотека Гумер - гуманитарные науки. - Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eliade/01.php.
419. Элиаде, М. Мифы. Сновидения, мистерии [Текст] / М. Элиаде. – М.: REFL-book; К.: Ваклер, 1996.- 288 с.
420. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения. Избранные сочинения [Текст] / М. Элиаде ; отв.ред. В. Я. Петрухин. - М. : Научно-издательский центр "Ладомир", 1999. - 488 с.
421. Элиаде, М. Под тенью лилии [Текст] / М. Элиаде; пер. с румын. предисл. С. Александреску; послесл. Ю. Стефанова.- М.: Энигма, 1996. – 864 с.
422. Элиаде, М. Священное и мирское в современном мире [Текст] / М. Элиаде // Поликарпов В.С. История религий: Лекции и хрестоматия. - М.: Гардарика; Экспертное бюро, 1997. – С. 298 – 305
423. Элиаде, М. Трактат по истории религии [Текст]: в 2 т. / М. Элиаде; пер с фр. А. Васильев. - СПб. : Алетейя, 2000. - Т. 1. - 394 с.
424. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии [Текст] : с прилож.: К. Маркс "Тезисы о Фейербахе" / Ф. Энгельс. - М. : Политиздат, 1981. - 70 с.

425. Эндрюс, Т. Магия танца [Текст] / Т. Эндрюс. - М.: REFL-book; К.: Ваклер, 1996. - 256 с.
426. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона [Электронный ресурс] / Под ред. И. Андриевского, К. Арсеньева. - СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1890-1907. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/brokgauz/>.
427. Эпштейн, М. В поисках “естественного” человека: “Сексуальная революция” и дегуманизация личности в западной литературе XX века [Текст] / М.Н. Эпштейн // Вопросы литературы. – М., 1976. – № 8. – С. 111 – 145.
428. Эпштейн, М.Н. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX – XX веков [Текст] / М.Н. Эпштейн. – М.: Сов. Писатель, 1988. – 416 с.
429. Эпштейн, М.Н. Природа. Мир, тайник вселенной ...: Система пейзажных образов в русской поэзии [Текст] / М.Н. Эпштейн. – М.: Высш.шк., 1990. - 303 с.
430. Эткинд, А. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века [Текст] / А. Эткинд. - М.: “ИЦ-Гарант”, 1996. - 413 с.
431. Юзова, А. “Весна священная”: к триумфу сквозь поколения [Электронный ресурс] / А. Юзова. – Режим доступа: <http://www.doc4net.ru/doc/3445077202594>.
432. Юнг, К.Г. Архетип и символ [Текст] / К.Г. Юнг - М.: Ренессанс, 1991. - 304 с.
433. Юнг, К.Г. Архетипи і колективне несвідоме [Текст] / К.Г. Юнг. - Львів: Астролябія, 2012. - 588 с.
434. Якимович, А. Магическая Вселенная. Очерки по искусству, философии и литературе XX века [Текст] / А. Якимович. - М.: Галарт, 1995. - 134 с.
435. Яacobсон, Р.О. Композиция и космология Плача Ярославны [Текст] / Р.О. Яacobсон // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. - Л.; М., 1969. - Т. 24. - С. 32-34.
436. Ясперс, К. Ницше и христианство [Текст] / К. Ясперс; пер. с нем. Т.Ю. Бородай. - М.: Медиум, 1994 - 114с.

437. Ястребцев, В. Николай Андреевич Римский-Корсаков. Воспоминания [Текст]: в 2 т. / В. Ястребцев; ред. А. В. Оссовский. – Т. 1. - Л. : Музгиз, 1959-1960. – 247 с.
438. Яшин, В. “Церковь Православных Староверов - Инглингов” [Электронный ресурс] / В. Яшин. – Режим доступа: <http://www.velesovkrug.ru/obnovleniya-na-sayte/tserkov-pravoslavnyih-staroverov-inglingov.html>.
439. Adler, M. Drawing Down the Moon : Witches, Druids, Goddess Worshippers and Other Pagans in America Today [Text] / M. Adler - New York: Penguin Group Publishing. - 342 p.
440. Altizer, T. Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity [Text] / Thomas J.J. Altizer - Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990. – 236 p.
441. Altizer, T. Genesis of God [Text] / Thomas J.J. Altizer - Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993. - 324 p.
442. Altizer, T. History as Apocalypse [Text] / Thomas J.J. Altizer - Albany: State University of New York Press, 1985. - 254 p.
443. Altizer, T. The Gospel of Christian Atheism [Text] / Thomas J.J. Altizer - London. St. James s Place: Collins,1967 – 170 p.
444. Altizer, T. The Self-Embodiment of God [Text] / Thomas J.J. Altizer - New York: Harper & Row, 1977. - 367 p.
445. Angus, S The Mystery-Religions [Text] / S. Angus. – New York: Dover Publications, 2011. – 384 p.
446. Claudia, S. Tieck-Bibliographie [Text] / S. Claudia // Ludwig Tieck : Leben – Werk – Wirkung / Claudia Stockinger und Stefan Scherer. - Berlin [u. a.]: de Gruyter, 2011. - 872 s.
447. Ellis, G. Global and non-global problems in cosmology [Text] / G. Ellis // General Relativity: Papers in Honour of J. L. Synge, L. O’Raifeartaigh. - Oxford: Clarendon Press, 1985. – P. 35–59.
448. Ellis, G. Topology and cosmology [Text] / G. Ellis // General Relativity and Gravitation. – 1980. - № 2. – P. 7–21.

449. Gallagher, E. The New Religious Movements Experience in America [Text] / Eugene V. Gallagher. - Annotated edition. - Westport, Conn. : Greenwood Press, 2004. - 299 p. - Glossary : p. 251-255. - Select Annotated Bibliography : p. 255-289. - Index : p. 289-297.
450. Grimm, J. Deutsche Mythologie [Text] / Jacob Grimm. - [Б.м, б.п.], 2003. - 1044 p.
451. Havelock, E. The Dance of Life [Text] / E. Havelock. – London: Benediction Classics, 2010. – 230 p.
452. Karaflogka, A. Religious Discourse and Cyberspace [Text] / A. Karaflogka // Religion. - 2002. - № 32. - P. 279-291.
453. Kraemer, C. H. Seeking the Mystery: An Introduction to Pagan Theologies [Text] / C.H. Kraemer. -Englewood: Patheos Press, 2012. - 138 p.
454. Lomax, A. Folk Song Style and Culture [Text] / A. Lomax. – London: Transaction Publishers, 1968 – 386 p.
455. Novalis. Schriften [Text] / Novalis.- Stuttgart, 1965. – 650 p.
456. Pearce, D. The Hedonistic Imperative (1995–2007) [Electronic resource] / D. Pearce. – Access mode: <http://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm>.
457. Robbins, T. Getting straight with Meher Baba: A study of drug rehabilitation, mysticism, and post-adolescent role conflict [Text] / T. Robbins, D. Anthony // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1972. - Vol 11. – P. 122–140.
458. Sachs, C. The Rise of Music in the Ancient World, East and West [Text] / C. Sachs. - New York: W.W. Norton & Co., 1943. – 324 p.
459. Tillich, P. Christianity and the Encounter of the World Religions [Text] / P. Tillich. - New York, London, 1963. – 390 p.
460. Wallis, R. Three Types of New Religious Movement [Text] / R. Wallis // Cults and New Religious Movements: A Reader / Lorne L. Dawson (ed.). - Oxford: Blackwell Publishing, 2003. – P. 36–44.
461. York, M. Pagan Theology: Paganism as a World Religion [Text] / M. York. – New York: University Press, 2005. – 241 p.

462. Zeiller, J. Paganus. Étude de terminologie historique [Text] / J. Zeiller.-
Paris: Fribourg, 1917. - 1 vol. - 112 p.