

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Історичний факультет
Кафедра модерної доби та новітнього часу

До захисту допущено

Кафедрою модерної доби та новітнього часу, протокол № 6 від 03.06.2026 р.

В.о. завідувача кафедрою _____ Юрій ВОЛОСНИК

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА

здобувача першого(бакалаврського) рівня вищої освіти

Мартинов Євгеній Олегович.

(прізвище, ім'я, по батькові здобувача)

«Образ державності в українському неоязичництві.»

(тема роботи)

Спеціальність 032 «історія та археологія»

Освітня програма «історія та археологія»

Здобувач освіти _____
підпис Є.О. Мартинов.

Керівник роботи _____
підпис П.В. Єремєєв.

Харків –2026

Зміст.

Вступ.	5
1 Розділ. Образ ранньоісторичної державності в Об'єднанні Рідновірів України.	21
2 Розділ. Образ державності Київської Русі в Об'єднанні Рідновірів України. .	35
3 Розділ. Образ козацької державності в Об'єднанні Рідновірів України.	52
Висновки.	67
Список використаних джерел та літератури.	72

Анотація.

У кваліфікаційній роботі досліджено конструювання образів української державності в ідеологічних та історіософських наративах українського неоязичництва, передусім на матеріалі праць Галини Лозко та членів Об'єднання Рідновірів України.

Метою дослідження є з'ясування механізмів, завдяки яким у рідновірському дискурсі державність набуває сакрального характеру й осмислюється історично безперервною лінією з міфічних часів.

Об'єктом дослідження виступає українське неоязичництво кінця XX початку XXI століття представлене зокрема Об'єднанням Рідновірів України. Предметом є образи державності та способи його символічного й ідеологічного осмислення всередині релігійної спільноти.

Методологічну основу складають принципи історизму, системності та міждисциплінарності. Застосовано дискурс-аналіз, герменевтику, також теоретичні концепції Моріса Хальвбакса, Ентоні Сміта, Хейдена Уайта, Бенедикта Андерсена, Еріка Хобсбаума та П'єра Нора.

Доведено, що державність в рідновірському дискурсі репрезентується як сакральний спосіб буття нації який нерозривно пов'язан із язичницькими культами. Образи вибудовуються через редукацію історичних явищ, їх інтерпретацію та конструюванні історичних міфів.

Новизна дослідження полягає в декомпозиції образів української державності всередині українського неоязичницького руху.

Ключові слова: українське неоязичництво, рідновірство, державність, Галина Лозко, Володимир Шаян, колективна ідентичність, місця пам'яті, сакралізація історії.

Annotation.

This qualification thesis examines the construction of images of Ukrainian statehood within the ideological and historiosophical narratives of Ukrainian neo-paganism, drawing primarily on the works of Halyna Lozko and members of the Union of Native Faith of Ukraine.

The aim of the study is to identify the mechanisms through which, in the Ridnovir discourse, statehood acquires a sacred character and is conceptualized as a historically unbroken continuity stretching back to mythical times. The object of the study is Ukrainian neo-paganism of the late twentieth and early twenty-first centuries, represented in particular by the Union of Native Faith of Ukraine. The subject of the study is the images of statehood and the ways in which they are symbolically and ideologically constructed within the religious community.

The methodological foundation consists of the principles of historicism, systemic thinking, and interdisciplinarity. The study employs discourse analysis and hermeneutics, alongside the theoretical frameworks of Maurice Halbwachs, Anthony Smith, Hayden White, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, and Pierre Nora.

It is demonstrated that statehood in the Ridnovir discourse is represented as a sacred mode of national existence, inseparably linked to pagan cults. These images are constructed through the reduction of historical phenomena, their reinterpretation, and the fabrication of historical myths.

The novelty of the study lies in the decomposition of images of Ukrainian statehood within the Ukrainian neo-pagan movement.

Keywords: Ukrainian neo-paganism, Ridnovirstvo, statehood, Halyna Lozko, Volodymyr Shayan, collective identity, sites of memory, sacralization of history

Вступ.

Актуальність дослідження. В умовах війни та трансформації українського суспільства питання ідентичностей виходить на перший план. Неоязичницькі рухи, попри їхню маргінальність, демонструють своєрідний спосіб осмислення історії та пошуку національного та етнічного коріння. Звернення до дохристиянського минулого як до «золотого віку» стає частиною ширшого процесу формування національної самосвідомості та альтернативної історичної пам'яті. В Україні неоязичництво окрім релігійної течії стає й частиною культурного руху незалежної України, яка відображає настрої частини суспільства, зокрема молоді, інтелігенції (Левко Лук'яненко, Михайло и Софія Чумаченко – батьки дружини колишнього президента Ющенко, Володимир Пилат) та національно орієнтованих середовищ¹. Воно є лабораторією нових «міфів походження» української нації, де відбувається активне конструювання минулого. Образ державності займає особливе місце у світогляді неоязичників. Для них давні державні утворення постають як уособлення «справжньої», «автентичної» української державності, не зіпсованої «чужою релігією»².

Цей образ використовується як ідеалізована модель, що впливає на політичні уявлення релігійно ангажованих спільнот та загальний сучасний націєтворчий дискурс. На цьому етапі ми можемо використати два підходи для дослідження цього питання. Перш за все ідеалізований образ національної державності слугує місцем пам'яті для язичників за П'єром Нора, оскільки повноцінної передачі язичницької традиції в сучасному українському суспільстві не зберіглося. Нормативний конструкт стає радше символічним конструктором який допомагає неоязичникам прокласти умовний «місток» від

¹ Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Релігійні меншини України та державно-конфесійні відносини. URL: <https://rmu.uarr.info/runvira/> (дата звернення: 13.05.2026).

Див. також Українська раса і нова українська політична еліта – Левко Лук'яненко. Народний Оглядач | Головна сторінка. URL: <https://www.ar25.org/article/ukrayinska-rasa-i-nova-ukrayinska-politychna-elita-levko-lukyanyenko.html> (дата звернення: 13.05.2026).

² Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / ed. by M. F. Strmiska. — Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005. — 382 p.

міфічних і доісторичних епох до Київської держави X століття, через добу козаччини до сучасних adeptів рідновірства. Для істориків та культурологів дослідження неоязичництва дозволяє простежити зокрема механізми створення історичної пам'яті та ідеології в окремій частині суспільства. Для релігієзнавців дослідження цієї теми дає змогу зрозуміти, як нові релігійні рухи вибудовують власні наративи національної історії. Для суспільства загалом – це можливість зрозуміти загальну тенденцію формування альтернативних ідентичностей як особистих так і колективних.

Об'єкт дослідження. Об'єктом дослідження виступає українське неоязичництво як сучасний суспільно-культурний феномен, що включає релігійні громади та організації, зокрема «Об'єднання рідновірів України. Об'єкт охоплює цілісний комплекс проявів сучасного українського неоязичницького руху в межах Об'єднання Рідновірів України. Об'єднання рідновірів України це релігійна конфесія, офіційно зареєстрована у 2001 році, що позиціонує себе правонаступником етнічної релігії Київської Русі. Згідно з позицією засновниці руху Галини Лозко, ОРУ є автохтонною традиційною природною релігією. Лозко стверджує, що релігія існувала тисячоліттями у прихованих народних формах поряд із християнством. Діяльність організації базується на сучасному осмисленні та реконструкції певних традицій, що ідеологічно було започатковано Володимиром Шаяном. Основна мета конфесії полягає у сакралізації національної ідеї через тріаду «рідної землі, рідної мови та рідної віри» що виступає альтернативою глобалізації.³

Академічні дослідники класифікують ОРУ як провідну течію неоязичництва. Науковці зазначають, що цей рух є результатом творчості міської інтелігенції, яка шляхом реконструкції прагне відродити дохристиянські вірування як основу національної духовності. Дослідники підкреслюють, що попри заяви про пряму спадковість, рух має ознаки НРР»

³ Лозко Г. С. Критерії типології НРР і релігієзнавча класифікація Рідної Віри. Наукові праці. Соціологія. 2015. Вип. 246, т. 258. С. 114–121.; Об'єднання рідновірів України : офіційний сайт. URL: <https://www.oru.org.ua/index.php/component/content/article/34-hto-mi-k/80-oru.html> (дата звернення: 27.05.2026).

через значний розрив із давньою духовною традицією та специфічну модернізацію догматів⁴.

Предмет дослідження. Предметом дослідження є образ української державності в межах організації, тобто специфіка інтерпретації рідновірами історії української державності, моделі державного устрою та влади, які вони пропонують, а також символічні уявлення про державність як «місце пам'яті» у культурній пам'яті сучасної України. Предмет зосереджується на тому, як у межах неоязичницького дискурсу конструюється ідея державності, які традиції та символи залучаються до цього процесу та яким чином вони функціонують у суспільно-політичному контексті сьогодення.

Хронологічні межі. Хронологічні межі дослідження визначаються травнем 2001 року - 2026 роком. Нижня межа 24 травня 2001 року обумовлена офіційною реєстрацією Релігійного центру Об'єднання релігійних громад рідновірів України. Верхня межа сучасності обумовлена безперервною діяльністю організації і сьогодні, спираючись на данні з офіційного сайту останній пост датований 17 березня 2026 року⁵.

Територіальні межі. Територіальні межі дослідження охоплюють територію України як основний простір формування Об'єднання Рідновірів України. На сьогодні громади організації присутні в місті Київ, Львів, Нікополь, Бердянськ, Бориспіль, Тернопіль, Івано-Франківськ⁶.

Історіографічний огляд. Історіографія теми вміщує в собі праці істориків, релігієзнавців та культурологів яких доцільно буде розділити на групи, відповідно напрямку та періоду досліджень. Соціо-релігієзнавчий напрям, що сформувався у 1990-2010 роках, заклав підґрунтя для вивчення неоязичництва як значущого суспільного руху.

⁴ Тупик О. Неоязичництво в Україні (на прикладі РУНВіри та Рідної Віри). Етнічна історія народів Європи. 2001. Вип. 12. С. 33–37.; Куровський В. Сучасна українська етнічна релігія: суть та основні течії. Українське релігієзнавство. 2005. № 33. С. 34–46.; Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців. Релігія в Україні. 2012. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannyaх-ukrayinciv.html> (дата звернення: 27.05.2026).

⁵ URL: <https://www.oru.org.ua/index.php/bogoznavstvo/kolo-svarozhe/509-blahovishchennia-i-blahovisnyk.html> (дата звернення: 13.05.2026).

Див. також Кислюк К. В., Кучер О. М. Релігієзнавство : навчальний посібник. Київ : Кондор, 2003. 634 с.

⁶ URL: <https://www.oru.org.ua/index.php/gromady.html> (дата звернення: 13.05.2026).

Анатолій Колодний, очолюючи українську школу релігієзнавства, одним із перших запропонував розглядати рідновірство як варіант національної ідеї в умовах глобалізації. У своїх працях «Україна в її релігійних виявах» та «Нові релігії України» він наголошує, що неоязичництво виконує функцію духовної самоорганізації інтелігенції, яка прагне компенсувати дефіцит національної ідентичності після розпаду СРСР. Колодний також виокремлює етапність розвитку руху від очищення «духовної скарбниці» В. Шаяном до спроб інтеграції рідновірства й рунвірства у 2000-х роках⁷.

Людмила Филипович, у свою чергу, зосереджується на проблемі релігійної ідентичності в постсекулярній Україні, розглядаючи неоязичництво як результат усвідомленого культурно-цивілізаційного вибору. У кризові моменти історії, зокрема після Майдану, громадяни звертаються до «рідних» богів як до способу легітимації свого права на землю і державу⁸.

Філософсько-культурологічний напрям, що розвивається з 2000-х років, аналізує неоязичництво як інтелектуальний конструкт і продукт епохи постмодерну. Олег Гуцуляк у своїй дисертації та монографії «Пошуки заповітного царства» вводить поняття «теології ностальгії», стверджуючи, що неоязичництво це проєкт майбутнього, заснований на міфі про «золотий вік» і «втрачений рай». Образ державності в Гуцуляка пов'язаний із пошуком «Великого Стилю» та реалізацією проєктів, які були придушені християнською цивілізацією⁹.

Оксана Сморжевська у своїх останніх роботах «Постмодерністські візії релігійності» розглядає неоязичництво як міську субкультуру, що використовує історичні образи для творення нової етики. Ключовий внесок Сморжевської

⁷ Колодний А. М. Нові релігії України. Київ, 2010. Т. 8. 828 с. (Історія релігії в Україні); Колодний А. Неоязичництво-рідновірство у своїй суті і перспективах. Українське релігієзнавство. 2008. № 48. С. 239–252.

⁸ Дудар Н. П., Филипович Л. О. Нові релігійні течії в Україні: український контекст: огляд, документи, переклади. Київ : Наукова думка, 2000. 132 с.; Religion and the Churches in Modern Ukraine / ed. by A. Kolodny, L. Filipovych, N. Biddulph. Kyiv, 2001.; Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України / за ред. Л. Филипович. Київ, 2009.

⁹ Гуцуляк О. Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2005. 27 с.; Гуцуляк О. Б. Пошуки заповітного царства. Міф – Текст – Реальність. Івано-Франківськ : Місто НВ, 2007. 540 с.; Гуцуляк О. «Повернення варвара» (Ренесанс поганізму). Гуцуляк О. Б. Явище сучасного неоязичництва: сутність та прояви. Бібліотека навчання. URL: <http://bibl.com.ua/filosofiya/25690/index.html> (дата звернення: 17.01.2014).

полягає в детальному аналізі образу князя Святослава Хороброго в літературі рідновірів. Вона доводить, що цей образ функціонує як ідеал «воїна-державотворця», чия вірність «вірі предків» є запорукою незалежності держави на противагу «слабкому» й «підступному» Володимир-хрестителю¹⁰.

Напрямок аналізу історичних і політичних міфів, що набув розвитку у 2010–2020х роках фокусується на тому, як неоязичники «переписують» історію задля обґрунтування суверенітету.

Ірина Окорочкова зокрема у праці «Українське неоязичництво як продукт історичного міфу» аналізує, як рідновірство використовує міфологему автохтонності. Вона пояснює як всередині рідновірського дискурсу функціонує спадкоємність від Трипілья та аріїв для доведення давності української державності. Вона зазначає, що неоязичницькі тексти слугують інструментом подолання «постколоніального синдрому», приписуючи українцям месіанську роль в Європі¹¹.

Тетяна Хміль спеціально досліджувала вчення Лева Силенка і характеризує його проект як спробу створення «громадянської релігії» для України. Концепція Силенка є свідомим проектуванням етнокультурної ідентичності, де нація зводиться до рангу найвищої сакральної цінності, а державність розуміється як форма буття духу нації¹².

¹⁰ Сморжевська О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) : монографія. Київ : Видавець Олег Філюк, 2016. 198 с.; Сморжевська О. О. Неоязичництво/рідновір'я як варіант національної ідеї в умовах культурної глобалізації. Історико-політичні студії. 2013. № 1. С. 51–60. Сморжевська О. Святині як важлива складова практичної діяльності рідновірів (сучасних язичників) в Україні (кінець XX – початок XXI ст.). Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Серія: Історія. 2010. Вип. 99. С. 48–52.; Сморжевська О. Воїн-язичник: від теорії до практики. Сучасне язичництво (неоязичництво) у міській культурі: український та європейський контексти : зб. матеріалів круглого столу (Київ, 18 жовтня 2019 р.). Київ, 2020. С. 19–20.; Сморжевська О. Неоязичництво/рідновір'я як міська субкультура. Києвознавчі читання: історичні та етнокультурні аспекти : зб. матеріалів Міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 27 березня 2014 р.). Київ : ПП «Фоліант», 2014. С. 434–437.

¹¹ Окорочкова І. Г. Українське неоязичництво як суспільне явище (1991–2011 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Запорізький нац. ун-т. Запоріжжя, 2012. 20 с.; Окорочкова І. Г. Українське неоязичництво як продукт історичного міфу. Історія релігієзнавчої думки. С. 114–120.; Окорочкова І. Г. Українське неоязичництво та національна ідентичність. Історія релігій в Україні : наук. щорічник. Львів : Логос, 2012. Кн. 2. С. 263–270.; Окорочкова І. Г. Сприйняття неоязичництва українським суспільством. Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2011. Вип. XXXI. С. 269–275.

¹² Хміль Т. В. Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Нац. гірничої академії України ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2001. 165 с.; Хміль Т. Поняття духовної революції в релігійно-етичній концепції Л. Силенка. Українське релігієзнавство. 2001. № 17. С. 13–20.

Євген Смульський, досліджуючи питання національно-культурної ідентичності, зосереджується на тому, як категорії «расової свідомості» та «метагенетики» проникають у неоязичницький дискурс про державу, формуючи образ закритої етнічної спільноти, що захищає свої кордони від глобалізації¹³.

Характеризуючи праці західних дослідників неоязичництва можна сказати, що перший ключовий вимір цих досліджень стосується конструювання так званих «фундаментальних історій». Бетсі Чедборн зазначає, що всі неоязичницькі релігії створюють оповіді про своє походження, які майже завжди претендують на історичну достовірність, аби надати релігії смислу. В українському контексті це проявляється у творенні міфу про давню язичницьку державність від міфічних епох що протиставляється «нав'язаній» християнській або імперській моделі¹⁴.

Не менш важливим є розгляд неоязичництва як «опозиційної культури». Сабіна Магліокко і Рейчел Морган висвітлюють таке положення як спосіб повернення маргіналізованих традицій і протест проти домінуючих парадигм. Образи української держави в неоязичництві нерідко будуються як антиколоніальний проект, спрямований на звільнення від «ментального рабства» християнства чи російського впливу, що перегукується з критикою «механістичного» і «колоніального» світогляду у Морган¹⁵.

Окрему роль відіграє діаспора у формуванні політичних міфів. Марго Адлер описує випадок Гліба Боткіна, який заснував Церкву Афродіти в США,

¹³ Смульський Є. Концепти метагенетики та расової свідомості як елементи неоязичницької ідеології. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Філософія. Дніпропетровськ, 2013. Вип. 6 (3). С. 61–65.; Смульський Є. В. Національно-культурна ідентичність в слов'янських неоязичницьких течіях України кін. XX – поч. XXI ст. : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 2014. 17 с.; Смульський Є. Національна ідентичність у вченні Об'єднання рідновірів України (за матеріалами публікацій Г. Лозко). Гілея: науковий вісник. Київ, 2013. Вип. 72. С. 664–668.; Смульський Є. Рецепція категорій панславізму, толерантності та ксенофобії у вченні Об'єднання рідновірів України. Гілея: науковий вісник. Київ, 2013. Вип. 74. С. 290–292.; Смульський Є. В. Українське та вірменське неоязичництво: спорідненість витоків та передумов виникнення. Дні науки філософського факультету – 2012 : матеріали міжнар. наук. конф. (Київ, 18–19 квіт. 2012 р.). Київ : ВПЦ «Київський університет», 2012. Ч. 4. С. 72–73.

¹⁴ Чедборн Б. С. Is Paganism a Religion? Exploring the Historical and Contemporary Relevance of Paganism. *Inquiries Journal*. 2013. Vol. 5, No. 12

¹⁵ S. Magliocco. *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2004. 280 p. Morgain R. *The Alchemy of Life: Magic, Anthropology and Human Nature in a Pagan Theology*. *The Australian Journal of Anthropology*. 2013. Vol. 24, No. 3. P. 290–309.

плекаючи мрії про теократичне правління. Це важливий прецедент для української історіографії, адже ключові ідеологи українського неоязичництва, зокрема Лев Силенко і Володимир Шаян також формували свої концепції державності перебуваючи в еміграції у Британії, США та Канаді¹⁶.

Нарешті, дослідження Сари Пайк підкреслюють зв'язок між «релігією природи» і захистом конкретних територій. Для українського неоязичництва державність нерозривно пов'язана з «рідною землею», яка сприймається як живий, сакральний організм, що потребує політичної незалежності заради свого збереження¹⁷.

За дослідницьким фокусом усіх авторів можна розподілити на три групи. Першу складають представники антропологічного й культурологічного аналізу – Мальокко і Морган, які досліджують неоязичництво як живу культуру і систему знань. Мальокко зосереджується на тому, як неоязичники використовують наукові парадигми історії і археології для «конструювання автентичності», водночас відкидаючи академічний авторитет. Морган аналізує неоязичницьку теологію як виклик західному раціоналізму, пов'язуючи магічне мислення із соціальною справедливістю й антиколоніалізмом.

До другої групи належать автори історично-описового та соціологічного профілю як Адлер, Кліфтон і Пайк, чії праці фіксують хронологію, різноманіття груп і соціальний портрет руху. Адлер дає масштабний опис руху, наголошуючи на його антиавторитарному характері та різноманітті шляхів долучення до нього. Кліфтон досліджує «приховане» коріння й вигадані родоводи американського неоязичництва, а Пайк детально розглядає сучасний стан спільнот, їхні ритуали переходу та вплив соціальних рухів, як то фемінізм й екоактивізм, на ідентичність.

Третю групу представляє Чедборн із концептуально-теологічним підходом. Вона зосереджується на визначенні неоязичництва як релігійної системи,

¹⁶ M. Adler. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. Revised and Updated. New York : Penguin Books, 2006. 720 p.

¹⁷ S. Pike. *New Age and Neopagan Religions in America*. New York : Columbia University Press, 2004. 205 p. (Columbia Contemporary American Religion Series)

аналізуючи розрив між давньою реальністю і сучасними романтизованими реконструкціями.

Джерельна база дослідження. Джерельна база теми складається з трьох основних типів первинних джерел.

Головними джерелами є книги і праці голови ОРУ Галини Лозко. Ці тексти містять світоглядні концепції, уявлення про історію та державність, описи ритуалів і символіки, які формують систему релігійних та культурних уявлень рідновірів¹⁸.

Другим типом джерел є часопис «Сварог». У цих матеріалах відображаються офіційні позиції, програмні засади, сучасне трактування історичних символів та державних уявлень, а також способи інтеграції рідної віри у соціокультурний контекст¹⁹.

Наступним видом джерел є контент, розміщений в інтернеті, включно з офіційним сайтом організації, тематичними форумами та блогами. На цих ресурсах висвітлюються сучасні практики, святкування, ритуали та обговорюються питання державності²⁰. Залучення цих джерел дає змогу відстежити динамку розвитку ідей та актуальні уявлення про державність, її символіку та роль у сучасному житті рідновірської спільноти.

Дотичними джерелами також є праці попередніх ідеологів українського язичництва, такими ідеологами є зокрема Володимир Шаян котрий у 30х роках минулого століття заклав основу українського неоязичництва та ідеям якого наслідує Галина Лозко, а також ідеологічні напрацювання засновника РУНВіри

¹⁸ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с.

Див. також Лозко Г. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс : [наук. моногр.] / Галина Лозко. — Харків: Див, 2006. — 464 с.

Див. також Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с.

¹⁹ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ: Громада Українських Язичників «Православ'я», 1995. — Випуск № 1-21.

²⁰ URL: <https://www.oru.org.ua/> (дата звернення: 13.05.2026).; Ютуб канал «Сварга».

URL: <https://www.youtube.com/@Сварга-г8й> (date of access: 27.05.2026).

Лева Силенка, дискурс якого значно вплинув на формування і ідеї сучасного рідновірства²¹.

Мета. Метою дослідження є комплексна характеристика образу державності в українському неоязичництві, яке розглядається як явище, що поєднує релігійні, культурні та соціальні практики. Дослідження спрямоване на з'ясування того, яким чином рідновіри конструюють уявлення про державність, які історичні традиції та символи використовують для легітимації власних ідей, а також якою мірою ці уявлення впливають на сучасне українське суспільство і формування національної ідентичності.

Завдання. Виходячи з поставленої мети, у роботі визначено наступні завдання:

- 1) Дослідити основні джерела українського неоязичництва, зокрема праці ідеологів рідновірського руху, публікації громад та інтернет-контент.
- 2) Виявити головні символи й історичні образи, за рахунок яких в рідновірському середовищі конструється уявлення про українську державність.
- 3) Систематизувати еволюцію поглядів на державність в межах українського неоязичництва.
- 4) Визначити взаємозв'язок між історичною пам'яттю, релігійними практиками та конструюванням колективної ідентичності державність у межах рідновірського дискурсу.

Методологія та метод. З загальнологічних методів у роботі застосовано аналіз, синтез та індукцію.

Аналіз реалізується через послідовний розбір текстів ОРУ. Праці Лозко, часопис «Сварог» та матеріали офіційного сайту організації досліджено за тематичними блоками. Образ міфічної та доісторичної державності, Київської Русі та козацтва досліджуються послідовно. У кожному розділі виокремлено

²¹ Силенко Л. Мага Віра (Maha Vira) : Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Велике світло волі. Співвідношення віри, науки, філософії, історії. Спринг Глен (Нью-Йорк) : ОСІДУ РУНВіра, 1979. ; Шаян В. Віра предків наших. Том I / ред. В. О. Брага, Л. Ситник. Гамільтон : Об'єднання Українців Рідної Віри, 1987. 893 с.

механізми конструювання наративів на кшталт архаїзації, сакралізації, героїзації, ретроспективної демократизації минулого.

Синтез застосовано в міждисциплінарному поєднанні результатів історичного та релігієзнавчого аналізу з теоретичними концепціями колективної пам'яті та ідентичності. Це дозволяє в заключній частині звести розрізнені спостереження в цілісну модель функціонування колективної пам'яті в рідновірському середовищі.

Індукцію залучено до логіки кожного розділу. Накопичені конкретні приклади з джерел слугують підставою для загальних висновків про механізми символічного конструювання державності.

З методів історичного дослідження у роботі були використані джерельний критицизм, порівняльно-історичний метод, хронологічний аналіз та історико-типологічний метод. Джерельний критицизм застосовується у подвійному вимірі. Проявляється це в оцінюванні достовірності та контексті первинних джерел як рідновірів, так і тих джерел на які вони спираються. Крім цього критично аналізується те, як самі рідновіри працюють із джерельним матеріалом.

Порівняльно-історичний метод реалізується через зіставлення рідновірських інтерпретацій генеалогії української державності із висновками академічної науки.

Хронологічний аналіз забезпечує відстеження ідейної еволюції руху від Шаяна і Силенка (діаспори 1930х та 1970х років) до Лозко та ОРУ з їх діяльністю в сучасності. Також простежено трансформацію конкретних концептів, зокрема «оріянської» ідеї та ставлення до «Велесової книги» крізь ці три ідейні покоління.

Історико-типологічний метод дозволяє виявити, що одні й ті самі структурні прийоми, як конструювання «золотого віку», введення наративу розриву, героїзація «хранителя традиції» типологічно відтворюються в усіх трьох досліджуваних часових зрізах, утворюючи єдину інтерпретаційну схему рідновірського дискурсу.

З релігієзнавчих методів у роботі застосовано системний аналіз релігійних текстів, семіотичний аналіз символіки, герменевтичний метод та дискурс-аналіз.

Системний аналіз релігійних текстів використовується для виявлення теологічної системи ОРУ як цілісної структури. Концепти внутрішнього дискурсу розглядаються у взаємозв'язку, що дозволяє показати, як богословська система організації безпосередньо генерує її державницькі уявлення.

Семіотичний аналіз символіки застосовується до конкретних знакових практик. Встановлення кумира Перуна на Старокиївській горі розглядається як символічний акт «повернення» традиції, козацький оселедець включається в ланцюг спадковості від скіфів до сучасних рідновірів, «Велесова книга» аналізується як сакральний символ незалежно від питання автентичності, що займає в системі ОРУ місце, аналогічне Рігведі та Еддам.

У теоретичному обґрунтуванні семіотичного аналізу ми спираємось на концепцію Юрія Лотмана. За Лотманом семіосфера є смисловим простором, поза межами якого неможливе виробництво семіозису – виробництва будь яких символів. Рідновірський рух доцільно розглядати з позиції замкненої семіотичної системи. Вона має власні межі, внутрішню мову опису та механізми перекодування «чужих» культурних текстів у «свої». Завдяки цьому підходу стає можливим пояснити, чому символи набувають у межах цієї системи сакрального статусу незалежно від їхнього академічного тлумачення. Вони функціонують як «тексти» у розумінні Лотмана, тобто як носії колективної пам'яті та ідентичності, що одночасно підтримують внутрішню цілісність семіосфери рідновірів і маркують її зовнішні межі.

Герменевтичний метод реалізується через уважне прочитання текстів Шаяна, Силенка та Лозко з увагою до їхньої внутрішньої логіки. Показовим прикладом є виявлення пошуку «проговорів» про язичницькі практики у текстах християнської епохи, які сама Лозко вважає навмисно відредагованими.

Дискурс-аналіз є найбільш наскрізним методом роботи. Завдяки йому ми виявили системні механізми конструювання реальності в текстах ОРУ. Насамперед це бінарна опозицію «своє-чуже», дискурсивна онтологізація

державності як примордіальна ознака нації, а також механізми табування дискусії. Будь-яка альтернативна інтерпретація маркується як «зрада» чи «духовна окупація».

Методологічну основу дослідження складають принципи історизму, системності та міждисциплінарного підходу, реалізовані через залучення низки теоретичних концепцій, що дозволяють аналізувати механізми конструювання колективної пам'яті, національної ідентичності та символічних уявлень про державність у рідновірському середовищі.

Концепція «місць пам'яті» П'єра Нора використовується для пояснення того, як образи трипільської культури, дохристиянської Русі та козацтва перетворюються на символічні опорні точки рідновірського дискурсу. За Нора, місця пам'яті виникають тоді, коли жива традиція переривається і спільнота потребує матеріальних, ритуальних чи наративних форм для утримання зв'язку з минулим. Саме ця логіка пояснює функцію кумирів, ритуалів та сакралізованих текстів в ОРУ.

Концепція «винайдення традиції» Еріка Гобсбаума є ключовою для аналізу механізму. Завдяки цьому підходу ми бачимо як рідновіри подають новостворені практики та наративи за відновлення прадавньої неперервної спадщини. У цій роботі даний підхід дозволяє пояснити, чому рідновірські інтерпретації Трипілля, Русі і Гетьманщини мають вигляд «відновлення», а не конструювання.

Теорія соціальної зумовленості особистої пам'яті Моріса Хальбвакса застосовується для обґрунтування тези про конструювання ідентичності в рідновірських спільнотах. За Хальбваксом, індивідуальна пам'ять є точкою зору на колективну, а отже члени ОРУ засвоюють вже сформовану ідеологічну модель минулого як нормативну рамку, що визначає межі «свого» й «чужого».

Концепція культурної пам'яті Яна Ассмана дозволяє розглядати тексти та праці ідеологів руху як «обґрунтовуючу історію» і текстуальний корпус, що надає сучасному проекту рідновірства легітимації через апеляцію до

сакралізованого минулого. Ассман показав, що міф і історія можуть виконувати функціонально тотожні ролі у формуванні культурної ідентичності.

Теорія «уявних спільнот» Бенедикта Андерсона застосовується для пояснення того, як розрізнені рідновірські громади починають відчувати себе єдиною спільнотою через спільні наративи, ритуали та уявлення про спільне походження. Особливо продуктивним є підхід Андерсона до регулярних соціальних практик як механізму відтворення належності.

Етносимволізм Ентоні Сміта забезпечує концептуальну рамку для аналізу ролі міфів, символів, героїчних епох і сакралізованої території у формуванні рідновірської версії нації. За Смітом, нація конструюється через систему спільних символів і «золотих епох», що є центральним механізмом дискурсу ОРУ.

Нарешті, концепція наративної природи історичного письма Хейдена Уайта дозволяє аналізувати тексти рідновірів як форму «метаісторії», тобто корпусу ідей, що організовують факти відповідно до заздалегідь обраної сюжетної схеми. У випадку ОРУ ця схема виглядає як золотий вік-занепад-майбутнє відродження. Підхід Уайта ілюструє, що рідновірська «історія» є передусім ідеологічно навантаженим літературним жанром, а не спробою наукової реконструкції минулого.

Застосований у дослідженні комплекс методів забезпечує всебічне та методологічно коректне вивчення обраної проблематики. Загальнологічні методи дозволяють структурувати масив джерел і вибудовувати доказову базу від конкретних текстових свідчень до узагальнених висновків. Методи історичного дослідження забезпечують критичне осмислення джерельної бази, простеження ідейної еволюції рідновірського руху в часі та виявлення типових механізмів конструювання наративу на різних історичних рівнях. Релігієзнавчі методи, своєю чергою, уможливають проникнення у внутрішню логіку досліджуваного дискурсу — розкриття символічних систем, богословських конструктів та механізмів ідеологічного виробництва смислів. Сукупність цих підходів у поєднанні з міждисциплінарною теоретичною рамкою створює

надійне методологічне підґрунтя для досягнення мети та вирішення завдань дослідження.

Наукова новизна цього дослідження полягає у комплексному та міждисциплінарному аналізі образу державності в українському неоязичництві, який раніше у науковій літературі практично не розглядався як самостійний феномен. Дослідження пропонує новий методологічний підхід, поєднуючи класичні історичні та релігієзнавчі методи з концептуальними рамками П'єра Нора, Еріка Гобсбаума, Моріса Хальвбакса та Бенедикта Андерсена. Це дає змогу розглядати рідновірські тексти, символи та ритуали у ширшому контексті, як засоби конструювання уявлень про державність і національну ідентичність у сучасному українському соціокультурному просторі. Також новизна полягає у систематизації свідчень неоязичницьких громад стосовно образу державності, що дозволяє простежити не лише символічні та ритуальні форми, але й їхню роль у суспільній легітимації державних і національних наративів.

Практичне значення отриманих результатів полягає у можливості використання матеріалів і висновків дослідження для подальшого вивчення сучасного українського неоязичництва, політики пам'яті та механізмів конструювання національної ідентичності. Напрацювання можуть бути застосовані у викладанні курсів з історії релігії, культурної антропології, релігієзнавства, історії України та досліджень колективної пам'яті. Окремі положення дослідження можуть бути корисними для аналізу сучасних ідеологічних та світоглядних рухів, які апелюють до історичного минулого як джерела легітимації власних концепцій державності та національної традиції. Також результати роботи можуть бути використані при підготовці наукових статей, конференційних доповідей, міждисциплінарних досліджень та в подальшому вивченні українського рідновірського середовища як складової сучасного соціокультурного простору України.

Апробація дослідження. Апробація результатів дослідження здійснювалася шляхом участі у трьох міжнародних наукових конференціях.

Основні положення та висновки роботи були оприлюднені у формі тез доповідей, опублікованих у відповідних збірниках матеріалів.

Вперше тематика дослідження була апробована у доповіді «Місця пам'яті українських неоязичників (на прикладі РУНВіри)», представлений на 42-й Міжнародній краєзнавчій конференції молодих учених «Традиції та актуальні завдання краєзнавства в Україні (до 220-річчя заснування Каразінського університету)» (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, 29 листопада 2024 р., онлайн-формат). У рамках доповіді було проаналізовано специфіку «місць пам'яті» у світосприйнятті послідовників РУНВіри крізь призму концепції П'єра Нора, досліджено механізми символічного поєднання дохристиянського минулого із сучасністю через обрядовість та сакралізацію природних і культурно-історичних об'єктів. Тези доповіді опубліковано в електронному збірнику матеріалів конференції.

Друга доповідь «Роль обрядів у конструюванні ідентичності українських неоязичників (на прикладі РУНВіри)» була представлена на 78-й Міжнародній науковій конференції «Каразінські читання (історичні науки)» (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, 25 квітня 2025 р.) та опублікована у відповідному збірнику тез доповідей (Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2025. С. 164–165). У рамках цієї доповіді було досліджено механізми використання обрядовості як інструменту формування колективної ідентичності в середовищі українських рідновірів на прикладі організації РУНВіра, а також здійснено спробу застосування концепції «місць пам'яті» П'єра Нора до аналізу ритуальних практик неоязичницьких спільнот.

Третя доповідь під назвою «Образ Київської Русі в сучасному українському неоязичництві (на прикладі Об'єднання Рідновірів України)» була представлена на 79-й Міжнародній науковій конференції «Каразінські читання (історичні науки)» (Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, м. Харків, 24 квітня 2026 р.) та опублікована у відповідному збірнику тез доповідей (Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2026. С. 169–171). У доповіді було проаналізовано способи функціонування образу Київської Русі в дискурсі

Об'єднання Рідновірів України. Висвітлено механізми сакралізації дохристиянського минулого, ідеалізації постаті князя Святослава та вибіркового використання академічної історіографії в контексті концепції «винайдених традицій» Е. Гобсбаума.

Структура роботи передбачає введення, три розділи та висновки зі списком використаних джерел та літератури.

1 Розділ. Образ ранньоісторичної державності в Об'єднанні Рідновірів України.

Сучасне українське рідновір'я є складовою ширшого глобального феномену сучасного язичництва, який у світовій науці розглядається як багатогранна екологічна та духовна практика, заснована на новому прочитанні²². Дослідження цього явища в крос-культурній перспективі дозволяє виокремити спільні механізми адаптації давніх вірувань до потреб модерних суспільств, причому особлива увага приділяється специфіці регіону Центральної та Східної Європи, де неоязичництво найтісніше переплітається з процесами національного самовизначення²³. Важливим контекстом для розуміння українських реалій є також аналіз оккультно-езотеричного підґрунття пострадянської релігійності, що став об'єктом колективного дослідження західних фахівців. При цьому ключову роль у легітимації таких рухів відіграють специфічні нарративи минулого, в яких ідеї традиціоналізму органічно поєднуються з актуальними націоналістичними дискурсами²⁴.

У дискурсі Об'єднання Рідновірів України реконструкція найдавнішої державності подається як цілісна, неперервна та сакралізована історична траєкторія, що зводить в один ланцюг орійську (арійську) прабатьківщину, трипільську цивілізацію й міфічні об'єднання на кшталт «Скупи Вкраїнської» та «Руськолані». У часописі «Сварог» № 2 у рубриці «Во время оно» наведено чітку ієрархічну послідовність, що легітимізує тяглість нації від міфічних часів до сьогодення. Редакція журналу пропонує розглядати історію як єдиний потік, де ланками одного ланцюга виступають Орії, Трипільці, Кіммерійці, Скіфи,

²² Chadbourn B. C. Is Paganism a Religion? Exploring the Historical and Contemporary Relevance of Paganism. *Inquiries Journal*. 2013. Vol. 5, No. 12. Ст 2.

²³ The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions / ed. by B. Menzel, M. Hagemeister, B. Glatzer Rosenthal. Munich ; Berlin : Sagner, 2012. 448 p.

²⁴ Harvey G. Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth. New York : NYU Press, 1997. 250 p.

Див. також Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / ed. by M. F. Strmiska. Santa Barbara : ABC-CLIO, 2005. 382 p.

Див також Tyutina O. S., Aitamurto K. Paganism, Traditionalism and Nationalism: Narratives of the Past in the Study of Rodnoverie. *Vestnik of Minin University*. 2017. No. 4.

Сармати, Слов'яни, Русичі та сучасні Українці²⁵. Визначальним тут є не стільки відтворення минулого, скільки його концептуальне перекроювання відповідно до актуальних запитів ідентифікації. Це корелює з тезою М. Хальбвакса, згідно з якою пам'ять постає як реконструкція минулого у світлі сучасності заради майбутнього²⁶. Відповідно, у текстах ОРУ фігурує радше спрямоване конструювання «обґрунтовуючої історії» у значенні Яна Ассмана, тобто такої, що надає легітимації теперішньому через апеляцію до сакралізованого минулого²⁷.

Перший рівень цієї побудови це орійська прабатьківщина, яку локалізують у Наддніпрянщині. У праці Лозко Г. «Українське язичництво» знаходимо таке твердження – «Українці належать до спадкоємців давньої культури, яка була також основою для формування культур інших народів: слов'янських, балтійських, германських, індійських, іранських та інших, які нині прийнято називати індоевропейською культурою. Хоча вона має й іншу назву арійська (в «окаючих» мовах – орійська)»²⁸. Наведена формула працює на ефект максимальної історичної тяглості, виносячи українську державність за межі власне історичного часу.

Мова йдеться про практики, які дають відповідь на сучасну ситуацію з відсилкою до старої, що й простежується в орійській концепції походження. Важливо зазначити, що подібна назва міфоісторичного образу не є авторським тлумаченням Галини Лозко. Коріння такої категорії сягають 1960-1970х років в часи розквіту організації Рідної Української Національної Віри заснованої Левом Силенко. В головному тексті РУНВіри «Мага Віра» ми також зустрічаємо такі міфологеми – «Слово «оріяни» впроваджую в українську мову

²⁵ Україна: етногенез — культурогенез — ментальність — геокультура // Сварог. — 1995. — Випуск № 2. — С. 16. (Ланцюг від Оріїв до Українців).

²⁶ Хальбвакс Морис. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007. — 348. Ст 157.

²⁷ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с. Ст 55.

²⁸ Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с.56.

також тому, що воно в українській мові звучить рідніше, як «арійці» писав Лев Силенко у Мага Вірі²⁹.

В ідеологічній системі Силенка ці образи набувають максимального розвитку в ідеї про «Оріяну» як колыску людської цивілізації і прародительниці багатьох європейських і азійських народів «Віра в Умирання і Воскресіння «Бога» чи «сина Божого» була утверджена п'ятнадцять тисяч років тому над берегами Дніпра і поширилася вона в різні часи (десять, сім, п'ять тисяч років тому) з Оріяни (Праукраїни) в Єгипет, Азтекію, Месопотамію, Індію, Ханаан.»³⁰. Однозначних тверджень про те, чи перейняла «орійську» ідею Лозко саме від Силенка в джерелах ОРУ не знайдено.

Важливо додати, що Лозко цілковито спирається на спадщину Шаяна та називає його своїм «поважним попередником»³¹. В той же час Лев Силенко виходить за межі інтелектуального простору Шаяна що можна побачити при дослідженні джерел «Силенкова Віра в Дажбога нова Віра. Силенко нікого не повторює і залишиться ніким неповторений», крім того і сама Лозко розмежовує їх вчення «Громади рідновірів, ще малочисельні, мають два напрямки. Послідовники вчення Лева Силенка вважають, що є один істинний бог українців – Дажбог. Учні професора Володимира Шаяна визнають усіх прадавніх українських Богів.»³². Подібна неоднорідність неоязичницького руху ускладнює дослідження, виходячи з актуального положення ми не можемо або однозначно ствержувати, або однозначно спростувати інтенцію щодо наслідування або не-наслідування Силенкових ідей у Лозко.

Другим рівнем доісторичної української державності постає трипільська культура, яка в дискурсі ОРУ зміщується зі статусу археологічної культури до образу повноцінної цивілізації з приписуваними їй ознаками державності.

²⁹ Силенко Л. Мага Віра (Maha Vira) : Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Велике світло волі. Співвідношення віри, науки, філософії, історії. Спринг Глен (Нью-Йорк) : ОСІДУ РУНВіра, 1979. Ст 101.

³⁰ Силенко Л. Мага Віра (Maha Vira) : Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Велике світло волі. Співвідношення віри, науки, філософії, історії. Спринг Глен (Нью-Йорк) : ОСІДУ РУНВіра, 1979.65.

³¹ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 98.

³² Лозко Г. С. Українське язичництво. Київ : Укр. центр духов. культури, 2009. 92 с. Ст 79.

Див. також Силенко Л. Гість з Храму Предків. З Піснею у Духовній Державі Історії, Релігії, Філософії. Вид. 2-ге. Спринг Глен, Н. Й. : Оріяна, 1996. Ст 4.

Твердження на зразок того, що «поняття Прави як універсального закону руху Всесвіту мали ще трипільські землероби»³³, демонструє перенесення пізніших релігійно-філософських категорій у доісторичний контекст. Це відповідає механізму, який Я. Ассман описує як зближення міфу та історії у межах культурної пам'яті, де обидва виконують спільну функцію заради обґрунтування сучасного³⁴.

У цій оптиці Трипільля постає як своєрідний золотий вік, подібне прочитання узгоджується з дослідженнями неоязичництва, у яких прямо зазначено, що саме цей період рідновіри нерідко трактують як нормативну або ідеальну модель суспільного устрою³⁵. Водночас відбувається характерна для «місць пам'яті» кристалізація символів, де трипільські орнаменти, писанки та культ предків інтерпретуються як нібито безперервно збережені компоненти «рідної віри»³⁶.

У праці «Велесова Книга — Волховник» Лозко вибудовує розгорнутий наратив сакральної неперервності навколо образу писанки. Відправною точкою слугує космогонічний сюжет із тексту «Велесової Книги»: «Се бо Дажбог створив нам яйце, яке є світ-зоря, що нам сяє» — таким чином побутовий предмет отримує статус символу світобудови. Хронологічна глибина цієї традиції відраховується від трипільської культури, що дозволяє авторці подавати писанкарство як «релігійно-магічний обряд» семитисячолітньої давнини.

Збереження звичаю впродовж християнських століть пояснюється через механізм «генетичної пам'яті». Українці нібито підсвідомо продовжували виконувати «Предківський Звичай», вкладаючи в яйце не християнський, а космічний зміст. За Лозко відбувався опір церкви, яка тривалий час

³³ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 28.

³⁴ Assmann, Jan. *Collective Memory and Cultural Identity* / Jan Assmann ; transl. by J. Czaplicka // *New German Critique*. — 1995. — № 65. — P. 125–133.

³⁵ Огорокова І. Г. Українське неоязичництво як продукт історичного міфу. *Історія релігієзнавчої думки*. 2012. С. 118–124. Ст 117.

³⁶ Сварог: часопис Громади українських язичників «Православ'я» / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1996. — Випуск № 4. — 48 с. Ст 26.; Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1998. — Випуск № 7. — 48 с.

засуджувала писанки як «поганські» атрибути, але так і не змогла їх викоринити. Це подається як доказ автентичності традиції, що вистояла під тиском «чужої» ідеології.

Загалом логіка Лозко зводиться до сакралізації етнографічного факту через прив'язку до археологічної доби та сакрального тексту, що дає підставу проголосити сучасних українців прямими спадкоємцями тисячолітніх космічних знань³⁷. За Нора, подібні елементи активізуються саме тоді, коли відсутня жива пам'ять, й тому вона фіксується через символічні об'єкти та ритуали як засоби її утримання.

Черговий рівень це ранні політичні утворення, зокрема «Скупа Вкраїнська», яку описують як федерацію родів із колективним управлінням через віча³⁸. Тут виразно проступає ретроспективна демократизація минулого. Акцент на владі громади, виборності керівників і звичаєвому праві подається як автохтонна форма української державності, що контрастує з пізнішими «апаратами насильства»³⁹.

Отже, маємо свідоме зміщення категоріального апарату, коли поняття модерної політичної теорії застосовуються до міфологічних та доісторичних суспільств. Ця невідповідність між академічною наукою, зокрема дослідженнями Трипільської культури Михайла Війденко та рідновірським наративом виглядає не випадковою, а функціонально зумовленою⁴⁰. Як наголошує Я. Ассман, повторення і інтерпретація розглядаються як процеси, що можуть виконувати функціонально ідентичні ролі у формуванні культурної ідентичності⁴¹. Саме повторюваність мотивів автохтонності, неперервності, сакральності землі і створює відчуття історичної єдності. Водночас, у термінах Хальбвакса, індивідуальна пам'ять у цій моделі цілком підпорядковується

³⁷Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 16, 99.

³⁸Косуха О. Скупа Вкраїнська // Сварог. — 1995. — Випуск № 1. — С. 8–9.

³⁹Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ: Громада Українських Язичників «Православ'я», 1995. — Випуск № 1. — 16 с.9.

⁴⁰Наукові зустрічі / Scientific meetings. Нові дослідження Трипільської культури, 2026. YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rWQ0Ymf95S0> (дата звернення: 13.05.2026).

⁴¹Assmann, J. Collective Memory and Cultural Identity / Jan Assmann ; transl. by J. Czaplicka // New German Critique. — 1995. — № 65. — P. 125–133.

колективній «Однак, своїх спогадів людина, як правило, набуває, відтворює в пам'яті, впізнає і локалізує саме в суспільстві»⁴².

Члени спільноти переважно засвоюють уже сформовану схему минулого. Додаткової стійкості наративу надає концепція триєдності «рідної землі, мови і віри», яка функціонує як нормативний каркас ідентичності. Вона безпосередньо співвідноситься з ідеєю про те, що винайдені традиції інструменталізують історію як спосіб легітимації особистих дій. У цьому контексті давня «державність» є не історичним фактом який верифікується, але постає ідеологічним ресурсом. Таким чином, у дискурсі ОРУ образ найдавнішої державності вибудовується через поєднання кількох взаємопов'язаних механізмів, а саме ретроспективного проектування сучасних понять на минуле, сакралізації археологічних культур, символічного закріплення «місць пам'яті» та відтворення «винайдених традицій».

У підсумку формується цілісна й внутрішньо узгоджена, проте значною мірою міфологізована модель історії, яка виконує ключову для цього дискурсу функцію – легітимацію сучасної ідентичності через апеляцію до уявлюваного «золотого минулого».

Насамперед варто зафіксувати, що у джерелах ОРУ репрезентування етногенетичної та державної тематики саме у вигляді дискусії на підставі наукових джерел досить мало, заяви та позиції постають уже встановленими, очевидними і загалом мало проблематизованими. Саме тут формується базова логіка наративу. Різночасові історичні пласти «зшиваються» в одну часову вісь, де кожен наступний етап нібито закономірно й без розривів впливає з попереднього. Ця «природність» є наслідком цілком конкретного інтерпретаційного вибору, що передуює роботі з джерельним матеріалом. Її продуктивно описувати в термінах Еріка Хобсбаума, який аналізував механізми творення «винайдених традицій», що «встановлюють безперервність із

⁴² Хальбвакс Морис. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с. Ст 28.

відповідним історичним минулим»⁴³, хоча сама ця безперервність досить фіктивна. У випадку ОРУ йдеться про те, що ідентичнісна модель, яка відповідає сучасним культурним і політичним запитам, подається як відновлення прадавнього стану, тобто як повернення до нібито первинної норми, що передувала історичним «викривленням»⁴⁴.

Центральним механізмом цієї побудови виступає архаїзація, тобто цілеспрямоване перенесення витоків державності, культури та сакрального порядку в максимально віддалене минуле. Трипільська культура в цьому контексті перестає бути лише археологічною реальністю з певною матеріальною культурою, хронологією й регіональними варіаціями та перетворюється на образ «золотого віку», носія первісної гармонії і космічного порядку.

Ця ідеологічна лінія спирається на засадниче для ОРУ твердження Галіни Лозко про те, що «поняття Прави як універсального закону руху Всесвіту мали ще трипільські землероби», що фактично перетворює трипільську археологічну добу на джерело сакральних знань та витік українського «генетичного коду»⁴⁵. Подібні формули свідчать про накладання пізніших релігійно-філософських категорій на матеріал, що сам по собі прямих свідчень відповідного змісту не містить. Саме цю функцію міфу – обґрунтовувати сучасність через апеляцію до минулого підкреслював Ян Ассман, зазначаючи, що і міф, і історія можуть виконувати роль «обґрунтовуючої історії»⁴⁶.

У такій перспективі трипільський «золотий вік» стає нормативною моделлю, до якої апелює сучасний рідновірський проект використовуючи минуле як моральний і символічний ресурс. Наступним кроком є перетворення окремих елементів минулого на символічні опорні точки, тобто на «місця пам'яті», що

⁴³ Винайдення традиції / За ред. Ерика Гобсбаума та Теренса Рейнджера; Пер. з англ. М. Климчука. — К.: Ніка-Центр, 2005. — 448 с. Ст 13.

⁴⁴ Schuon, F. Alternations in Semitic Monotheism / Frithjof Schuon // Studies in Comparative Religion. — Vol. 11, No. 3. — World Wisdom, Inc. Ст 1.

⁴⁵ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 28.

Див. також Сварог 9 ст 22.

⁴⁶ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 368 с. Ст 54.

виконують функцію концентрації та репрезентації історії. До таких точок належать Трипілля, «Велесова книга», а також образи ранніх політичних утворень на кшталт «Скупи Вкраїнської» і «Руськолані». У джерелах ОРУ «Скупа» описується як федерація родів із виборною владою та демократією⁴⁷. Тим самим на доісторичний або міфологізований період переноситься сучасний набір уявлень про народовладдя, горизонтальні зв'язки, легітимність влади через вибір і консенсус.

Звертаючись до джерел дослідників ідентичності українських неоязичників можна казати, що ідентичність приймає вигляд міфомоторики. Нація в цьому випадку стає чинником який рухає історію⁴⁸. Саме тому трипільські орнаменти, писанки чи уявлення про «Праву» інтерпретуються як безперервно збережені елементи давньої культури. Водночас зв'язок цих елементів із трипільською добою в більшості випадків не має прямого джерельного підтвердження і потребує додаткових припущень, які в наративі ОРУ зазвичай не проблематизуються.

У підсумку відбувається подвійний рух. З одного боку, археологічний матеріал переосмислюється через релігійні категорії — наприклад, через реконструйовану космогонію, культ предків, концепт «Прави» або інші метафізичні рамки, що надають йому цілісного смислового горизонту. З іншого боку, ці інтерпретовані елементи функціонують в сучасності уже як нібито відновлена традиція, яка має право на нормативність саме тому, що подається як «давня» та «власна». У цьому контексті показовим є й твердження про 7500-річну історію «рідної віри»⁴⁹, адже воно створює кількісно вимірювану глибину

⁴⁷ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ: Громада Українських Язичників «Православ'я», 1995. — Випуск № 1. — 16 с. 9.

⁴⁸ Долгочуб В. Пригадуючи майбутнє: нариси з етнографії українського неоязичництва / Валентин Долгочуб. — Одеса, 2015. — 107. Ст 60.

⁴⁹ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст. 16.

Див. також Сварог: часопис Громади українських язичників «Православ'я» / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1996. — Випуск № 4. — 48 с. Ст 16.

Див. також Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис / голов. ред. Г. Лозко. — Київ: Громада Українських Язичників «Православ'я», 1995. — Випуск № 3. — 48 с. Ст. 35.

часу, формує ефект точності та об'єктивності й додатково підсилює відчуття історичної тяглості через номінальне «вимірювання» давнини.

Ключове значення має те, що ця система закріплюється через механізми колективної пам'яті та групової соціалізації. Як підкреслював Морис Хальбвас, пам'ять є соціально зумовленою, а індивідуальна пам'ять «є точкою зору на колективну пам'ять»⁵⁰. Це означає, що члени рідновірських спільнот засвоюють уже сформовану модель минулого як нормативну рамку, у межах якої визначаються критерії «свого» і «чужого», а також формулюються очікування щодо правильної поведінки, належної етики й уявлень про спільне походження. Регулярне наголошення на ключових сюжетах – автохтонність, сакральність землі, неперервність традиції тут виконує ту функцію, яку Хобсбаум вважав основною для «винайдених традицій», де через ритуалізоване повторення вони «впроваджують певні цінності і норми поведінки»⁵¹. У результаті наратив історичної тяглості діє як механізм дисциплінування смислів і стабілізації групових меж.

У підсумку окреслюється відносно чіткий механізм де розрізнені елементи минулого (археологічні культури, міфологічні тексти, етнографічні практики) відбираються, далі інтерпретуються в межах неоязичницької доктрини, поєднуються в лінійну генеалогію та закріплюються як символічні «місця пам'яті», до яких можна звертатися в аргументації та ритуальній практиці.

Ця генеалогія, хоча й не відповідає академічним реконструкціям, є внутрішньо узгодженою та функціонально ефективною в межах власного дискурсивного поля. Її ефективність полягає в тому, що вона створює переконливу модель безперервної державницької традиції, яка легітимує сучасну ідентичність через апеляцію до уявлюваного, проте нормативно значущого «прадавнього минулого», і водночас забезпечує стабільний набір символічних ресурсів для самоопису спільноти.

⁵⁰ Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Edited, translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992. Ст 40.

⁵¹ *The Invention of Tradition*. Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (Canto edition, 1992). Ст 45, 58.

Відтак історичний наратив тут не обмежується констатацією подій. Він задає критерії легітимності держави, визначає межі припустимого та пропонує уявлення про те, якими мають бути засадничі принципи політичного устрою. У дискурсі ОРУ відповідний механізм проявляється в тому, що трипільська культура, «орійська праатьківщина» або ранні об'єднання на кшталт «Скупи» фігурують радше як взірці, до яких апелюють у державотворчих уявленнях, ніж як предмети критичного дослідження, відкриті для альтернативних пояснень і перевірки джерельної бази.

Другою значущою функцією виступає конструювання «золотого віку» як оптики, крізь яку оцінюється теперішнє, зокрема через критику сучасних соціальних, політичних і культурних станів. У працях, присвячених неоязичницьким середовищам, часто підкреслюється, що кризові явища пояснюються «відмовою від віри предків». У такому тлумаченні минуле не просто ідеалізується, а системно протиставляється сучасності як втрачений еталон, який нібито задає «правильний» початковий стан спільноти⁵².

Логіка аргументації вибудовується так, що сучасність постає як відхилення, тоді як «давня державність» розглядається як первинна норма, з якою варто зв'язати політичні й культурні орієнтири. У випадку ОРУ така апеляція виконує подвійну роль. З одного боку, вона пропонує рамку пояснення кризи, з іншого – формує її можливе «розв'язання», яке мислиться як символічне або практичне «повернення» до язичництва. Водночас варто зауважити, що подібне повернення зазвичай здійснюється не шляхом відтворення конкретних історичних практик, а через сучасні інтерпретації, які наділяють минуле функцією морального орієнтира.

⁵² Smith, Anthony D. *Ethno-symbolism and nationalism: a cultural approach*. — Taylor & Francis e-Library, 2009. — Стр. 27, 30, 35.

Див. також Strmiska, Michael F. (ed.). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. — ABC-CLIO, 2005. — Стр. 1, 9, 18, 41-42.

Див. також Ivakhiv, Adrian. "The Revival of Ukrainian Native Faith" // *Modern Paganism in World Cultures*. — ABC-CLIO, 2005. — Стр. 216-218

Див. також Laruelle, Marlène. "The Rodnoverie Movement: The Search for Pre-Christian Ancestry and the Occult" // *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. — München-Berlin: Verlag Otto Sagner, 2012. — Стр. 301-302, 309.

Третім ключовим аспектом є легітимація автохтонності та, відповідно, аргументація історичного права на державність. Через конструювання безперервної лінії «орійці – трипільці – давні об'єднання – українці» формується уявлення про первинність і невід'ємність зв'язку народу з певною територією. У цій рамці держава інтерпретується як природний, майже органічний спосіб існування спільноти. Натомість ігнорується результат складних і нерідко суперечливих історичних процесів, пов'язаних із війнами, імперськими трансформаціями, інституційним запозиченням або соціально-економічними змінами.

Така аргументація має виразний ідентифікаційний ефект, адже пропонує просту й психологічно зрозумілу схему тяглості, що мінімізує розриви та неоднозначності. Це узгоджується з підходом Моріса Хальбвакса, який підкреслював, що колективна пам'ять конструюється відповідно до потреб соціальної групи⁵³. У цьому випадку потребою виступає закріплення уявлення про історичну глибину, неперервність і, як наслідок, символічну «природність» державності як форми самоорганізації.

Окремого розгляду потребує механізм закріплення цієї моделі через практики та символічні форми. Фігурують не тільки програмні тексти чи публіцистику. Послідовники залучаються також до ритуальних дії, календарних свят, апеляції до трипільської символіки, культу предків як елементів світоглядної системи. Саме через регулярне відтворення таких елементів виникає відчуття їхньої «давності» та очевидності, а повсякденна повторюваність переводить їх у площину звички, де вони сприймаються як природні.

Тут знову актуалізується логіка «винайденої традиції», у межах якої повторення є способом інституціоналізації норм і цінностей та створення ефекту спадкоємності. Водночас ці символи й практики можуть бути інтерпретовані як те, що П'єр Нора визначав як «місця пам'яті», тобто символічні конструкції, покликані компенсувати відсутність безпосереднього

⁵³ Halbwachs, Maurice. On Collective Memory. Edited, translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992. Ст 40.

зв'язку з минулим і відтворити його відчуття через матеріальні знаки, ритуалізовані дії або стабільні нарративні формули⁵⁴.

У результаті пам'ять відтворюється через конкретні практики, які забезпечують її присутність у житті спільноти. У підсумку формується відносно цілісна система, в якій історія, релігія та державність поєднуються в єдину ідеологічну конструкцію. Показовим у цьому плані є твердження, що рідна віра «етнічна релігія має стати тією консолідуючою силою, яка у майбутньому забезпечить самозбереження свого етносу – так, як це було і в минулому»⁵⁵, оскільки воно фактично стирає межу між духовною та політичною сферами й підкреслює їхню взаємну легітимацію.

Сучасне українське рідновірство є складовою глобального феномену неоязичництва, який у світовій науці розглядається як багатогранна духовна практика, що ґрунтується на творчій реконструкції та поверненні до маргіналізованих традицій минулого. У межах цієї парадигми державність мислиться як органічне продовження сакралізованого етнокультурного організму, витoki якого зводяться до уявного «золотого віку» – міфологізованого періоду ідеального суспільного ладу та глибокого зв'язку з рідною землею.

Унаслідок цього політична сфера набуває сакрального виміру, а сакральне – політичної функціональності. Захист національної ідентичності та суверенітету перетворюється на форму духовного служіння. Такий синтез міфології та соціального активізму дає рідновірським спільнотам потужний дискурс спротиву домінуючим глобальним чи імперським системам. Це суттєво підвищує їхню внутрішню згуртованість і мобілізаційний потенціал у процесі утвердження національного суверенітету⁵⁶.

⁵⁴ Іщенко, Є. О. (2020). Концепція «місць пам'яті» П'єра Нора в контексті досліджень про колективну пам'ять. Питання культурології, (36), с. 54-55.

Див. також Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representations, No. 26, pp. 7–24.

⁵⁵ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1998. — Випуск № 8. — 48 с. Ст 5.

⁵⁶ Adler, Margot. (2006). Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America. Revised and Updated Edition. New York: Penguin Books; Clifton, Chas S. (2006). Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America. Lanham: AltaMira Press / Bloomsbury Academic; Morgain, Rachel. (2013).

Отже, «давня державність» у дискурсі ОРУ виконує комплекс взаємопов'язаних функцій. Вона легітимує сучасні політичні претензії та нормативні уявлення про державу, бере участь у формуванні колективної ідентичності, забезпечує символічну безперервність історичного часу, слугує інструментом критичного осмислення сучасності через протиставлення «еталонному» минулому та інтегрує різні сфери суспільного життя в єдину світоглядну рамку. У цьому сенсі вона постає як активний ресурс конструювання сучасного соціального та політичного порядку, де минуле використовується для обґрунтування теперішніх норм, меж і пріоритетів.

Аналіз джерел ОРУ показує, що уявлення про ранньоісторичну державність вибудовуються як цілісна ідеологічна схема, що зводить в єдиний ланцюг орійську прабатьківщину, трипільську культуру та «Скупу Українську». Провідним механізмом тут є архаїзаціяб перенесення витоків державності у максимально віддалене минуле, яке свідомо виводиться за межі будь-якої перевірки. Трипільська культура при цьому зміщується зі статусу археологічної культури до рівня високорозвиненої цивілізації з приписуваними їй ознаками державного управління та сакрального знання.

Відсутність надійних джерел слугує додатковим аргументом. Знищення «книг волхвів» подається як доказ умисного замовчування, «генетична пам'ять» пояснює збереження звичаїв попри тисячоліття «чужих» впливів. Це знімає потребу доводити безперервність традиції. Заяви та позиції в текстах ОРУ з'являються вже як усталені висновки, а не як результат роботи з джерелами.

Ця система закріплюється через ритуальні практики, календарні свята і апеляцію до сакралізованих текстів, що перетворюють абстрактний наратив на спільно переживаний досвід. Пам'ять тут відтворюється через конкретні практики, які забезпечують її присутність у житті громади. Зрештою, «давня державність» у дискурсі ОРУ виконує кілька взаємопов'язаних функцій. Вона легітимує сучасні претензії на особливу роль України, формує колективну ідентичність, пояснює нинішні кризи через апеляцію до ідеалізованого

минулого і задає нормативну модель державного устрою подаючи її не як повернення до природного порядку речей.

2 Розділ. Образ державності Київської Русі в Об'єднанні Рідновірів України.

У дискурсі Об'єднання Рідновірів України уявлення про Київську Русь конструюється як концептуально цілісна та внутрішньо самодостатня модель державності, яка до 988 року постає органічним поєднанням політичного устрою, нормативно-правового регулювання та духовної сфери. У програмних текстах підкреслюється, що «Русь перед християнізацією була державою з глибокою культурною традицією»⁵⁷, і цим задається рамка, в якій ідеться не стільки про початкові етапи державотворення, скільки про вже сформовану цивілізаційну систему зі стійкими уявленнями про порядок, легітимність і належне.

Концептуальним ядром такої побудови стає поєднання влади громади із сакральним авторитетом волхвів, на сторінках монографії «Українське язичництво» Галини Лозко можемо бачити наступне формулювання: «жерці й волхви мали більшу силу впливу на народ, ніж князь і могли... примусити князя діяти на користь всього племені»⁵⁸. У цій логіці політична влада описується як така, що спирається насамперед на традиційне право та сакральне знання, через що Русь подається як альтернативна модель державності, відмінна від класичних схем централізованої монархії і ближча до уявлень про обмежену владу та нормативні запобіжники.

Цю конструкцію додатково підсилює теза про виборність і змінюваність влади, а громади, за відповідним твердженням, зберігали самоуправління до XIX ст.⁵⁹. На цій підставі формується образ Русі як прототипу народної, майже республіканської системи, у якій влада має походження «знизу» і перебуває під

⁵⁷ Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с. Ст 75.

⁵⁸ Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с. Ст 4.; Сварог: часопис українців, про українців і для українців / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1997. — Випуск № 5. — 48 с.

⁵⁹ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. 103-104.

Див. також Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с. 4-5.

Див. також Шаян В. Русь і Візантія // Сварог. — 1995. — Випуск № 3. — С. 15.

постійним контролем колективу, а не є одностороннім примусом «згори». Водночас такий образ, як правило, постає узагальненою схемою, що схильна переносити пізніші уявлення про громаду та самоврядування на ранньосередньовічний матеріал. Саме на цьому рівні виразно проявляється притаманна рідновірському дискурсу тенденція вибудовувати нормативну модель «належної» держави через апеляцію до минулого, використовуючи його як джерело авторитету та критерій оцінки теперішнього.

Центральною фігурою уявлюваної «правильної Русі» виступає князь Святослав, який у рідновірській інтерпретації набуває статусу еталонного державника.

У межах ідеологічної реконструкції «золотого ланцюга» української традиції, яку здійснює Галина Лозко, наслідуючи вчення Володимира Шаяна про «священний героїзм», постать Святослава Хороброго виводиться за межі суто політичного аналізу і стає сакральним символом неперервності національного Духу. У науковій статті «75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення», опублікованій у гуманітарно-релігієзнавчому віснику «Софія» (2018 рік), авторка концептуалізує його образ як «запорожця на престолі» та медіума, через якого проявляється вдача предків, їхня духовна сила та вроджена шляхетність що демонструє цитата «Великий князь Київський Святослав Ігорович який «не зрадив віру предків»⁶⁰. Його постать цілеспрямовано насичується додатковими семантичними акцентами. Він описується не лише як воїн і політичний діяч, а як носій сакральної традиції, «добре обізнаний з основами віри предків», унаслідок чого його державницькі рішення отримують релігійне виправдання і символічну вагу.

Таке трактування образу князя Святослава є засадничим і надзвичайно типовим для українського та російського неоязичництва, оскільки він виступає ключовим елементом «фонду героїчності», покликаною легітимізувати сучасну рідновірську ідентичність. У рідновірському дискурсі Святослав постає «справжнім руським лицарем» та «сином Перуна», чий світогляд був

⁶⁰ Лозко Г. С. 75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. — 2018. — № 2(11). — С. 22.

сформований волхвами як елітарною жрецькою кастою, що наділяє його постать статусом носія сакрального знання. Завдяки цьому його державна діяльність та військові походи інтерпретуються не як прагматична політика, а як «священна борня» за збереження «природного порядку» та оборона автентичної віри від зовнішнього християнського втручання⁶¹.

Подібні механізми героїзації та сакралізації історичних діячів є характерною рисою всього слов'янського неопанізму, де складні історичні процеси редукуються до зрозумілих міфологічних опозицій «свого» і «чужого» задля консолідації групи.

У цьому контексті військові походи переосмислюються як спроба створити перешкоди на шляху християнізації Русі⁶², що відчутно розходиться з академічними інтерпретаціями, де такі кампанії переважно аналізуються в площині геополітичних балансів, контролю торговельних шляхів і конкуренції за ресурси⁶³. Рідновірська оптика тут не стільки деталізує історичний портрет, скільки здійснює його нормативне «переналаштування».

Ключовим вузлом усієї конструкції знову виступає трактування хрещення Русі. Воно не розуміється як тривалий і багатовимірний процес інтеграції до християнського світу з конфліктами, компромісами та культурними трансформаціями. Цей аспект однозначно інтерпретується актом насильства і зради «Хрещення Русі відбулося шляхом віроломного руйнування рідної духовної системи... Це був перший акт зради власного народу»⁶⁴. Далі ця теза вибудовується у причинно-наслідковий ланцюг за яким прийняття християнства інтерпретується як капітуляція перед зовнішньою загрозою. У

⁶¹ Смержевська О. О. Героїзація історії в працях ідеологів та засновників українського рідновірського руху // Етнічна історія народів Європи. — 2010. — Вип. 33. — С. 117.; Смержевська О. О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) : монографія. — Київ : Видавець Олег Філюк, 2016. — С. 93–95.; Смержевська О. О. Образ князя Святослава Хороброго в літературній творчості українських рідновірів. — С. 69.

⁶² Сварог: науково-пізнавальний та релігійно-історичний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2007. — Випуск № 21. Ст 17.; Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2006. — Випуск № 19–20. — 88 с Ст 54.

⁶³ Гуревич Ф. Д. Византийский импорт в городах Западной Руси в XII–XIII вв. // Византийский временник. — Т. 47. — С. 81. Ст 81. Толочко П. П. Витоки давньоруської державності // Археологія. — 2013. — № 1. — С. 7–16. Ст 8.

⁶⁴ Сварог: науково-пізнавальний та релігійно-історичний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2007. — Випуск № 21. — 92 с. Ст 14.

підсумку політичні трансформації пояснюються насамперед релігійним чинником, тоді як сама держава подається як така, що поступово стає залежною від «чужої» ідеології, а отже втрачає автономність не лише інституційно, а й на рівні смислів.

Ця логіка доводиться до радикалізованого висновку, ніби-то християнство постає причиною втрати державності й чужоземного рабства. Відповідно, до 988 року Русь мислиться як ідеальна та органічно впорядкована система, а після – як така, що деградує і дедалі більше підпорядковується зовнішнім впливам, які трактуються як руйнівні.

Символічною кульмінацією цього розриву слугує посилення на волхвів, які «Руські волхви тисячу років тому, вбравшись на Олеговій горі, застерігали киян, пророкуючи тяжкі наслідки цієї духовної зради. Та князі не хотіли слухати святих старців, насильно штовхаючи народ на цю зраду. Таке запаморочення на думку волхвів триватиме тисячу років. Ті довгі роки вже проминули – час повертатися до своїх праджерел, до природньої гармонії, до справжньої національної духовності вже на новому витку космічної спіралі.»⁶⁵.

У результаті формується виразна історіософська схема, що задає нормативний ритм історії де за «золотим віком» йде занепад, за яким повинно відбутися сучасне відродження. Її функція полягає у впорядкуванні минулого за допомогою моральних категорій і у наданні теперішньому телеологічного горизонту. Важливу роль у легітимації окресленої картини відіграє апеляція до втраченої писемності та знищених текстів.

Стверджується, що волхви були «першими літописцями», тоді як християнські джерела нібито лише вміщують «більш ранні записи», що дозволяє припускати існування перерваної або зумисне знищеної традиції письма. У цьому контексті «Велесова книга» розглядається як доказ наявності такої традиції⁶⁶, попри її відкидання академічною наукою⁶⁷. Її функція в межах

⁶⁵ Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с. Ст 74.

⁶⁶ Сварог: часопис українців, про українців і для українців / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1997. — Випуск № 5. — 48 с. Ст 15.; Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ: Громада Українських Язичників «Православ'я», 1995. — Випуск № 1. — 16 с. Ст 15.

конструкції є доволі прозорою. Вона необхідна щоб заповнити розрив між сучасністю і дохристиянським минулим, створивши відчуття безперервності, а також запропонувати «власний» текст як підставу для авторитетного знання, незалежного від корпусу християнських або академічних джерел.

Саме на цьому тлі доцільно зафіксувати базовий механізм – описана модель Русі функціонує як форма колективної пам'яті, у межах якої минуле перебудовується відповідно до потреб сучасної ідентичності та до критеріїв символічної легітимації. Як зауважує Ян Ассман, міфологічні нарративи виконують функцію легітимації сучасних ідей і в цьому випадку образ дохристиянської Русі слугує для того, щоб представити сучасний рідновірський проект як «повернення». Аналогічно, у логіці Бенедикта Андерсона така побудова перетворює історичний розрив на уявну безперервність, що розглядається як необхідна умова формування спільноти, відтворення меж «ми» та підтримання відчуття спільної історичної тривалості⁶⁸.

Першим і водночас базовим механізмом у цьому контексті постає сакралізація політичного порядку. У корпусі текстів ОРУ державність Русі репрезентується як вияв надіндивідуального, майже космологічного принципу. Це досить виразно простежується у висловлюваннях про збіг понять «правда» і «право», а також у апеляції до триєдиного порядку Прави, Яви і Нави, яким нібито керується «Дажбожий онук»⁶⁹. У межах такої логіки політична влада перестає тлумачитися як продукт домовленостей, конфліктів або конкуренції еліт. Натомість вона виводиться з універсального порядку буття, що задає нормативний горизонт «належного». Як наслідок, держава виноситься за межі історичної конкретики, а її образ набуває статусу позачасової моделі, яка

⁶⁷ Зализняк А. А. Из заметок о любительской лингвистике / Андрей Зализняк. — М. : Русскш Мірб : Московские учебники, 2010. — 240 с. — (Серия «Литературная премия Александра Солженицына»). Ст 45.

⁶⁸ Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. — Revised Edition. — London: Verso, 1991. — 224 p. Ст 4.

⁶⁹ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 28.

Див. також Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1999. — Випуск № 9. — 48 с. Ст 22.

Див. також Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2004. — Випуск № 15–16. — 68 с. Ст 21.

претендує на вічність і передбачувану нормативність, зменшуючи значення історичної мінливості та контексту.

Другим важливим механізмом є персоналізація ідеалу через постать князя Святослава, що виконує функцію концентрованого носія «правильної» державності. Складні, багатofакторні процеси державотворення та політичної еволюції редукуються до діяльності одного героя, у межах чого структурні чинники як то економічні, зовнішньополітичні, династичні чи інституційні відходять на периферію. У джерелах Святослав описується як правитель, який «не зрадив віру предків» і був «справжнім руським лицарем», тобто його легітимність та історична вагомість обґрунтовуються переважно моральними категоріями⁷⁰.

У такий спосіб історичний процес інтерпретується через етичну дихотомію вірності або зради, яка задає спрощену, але емоційно переконливу оптику. Це дозволяє перетворювати політичну історію на моральний наратив, де державність постає похідною від духовного вибору правителя. В цей же час відкидаються результати взаємодії інтересів, ресурсів і інституцій.

Третій механізм полягає знову у накладенні ідеї «золотої доби» на дохристиянську середньовічну епоху, у межах якого дохристиянська Русь описується як гармонійний і внутрішньо узгоджений тип суспільної організації. Водночас спостерігається вибіркове використання історичних елементів.

Окремі фрагменти, мотиви та реконструкції узагальнюються і поєднуються у цілісну ідеалізовану модель, де суперечності, невизначеності та регіональні відмінності або мінімізуються, або не розглядаються. Як зазначають дослідники неоязичництва, для рідновірського середовища характерне «оспівування Русі як яскравої епохи української державності», що вказує на цілеспрямоване формування нормативного образу минулого⁷¹. У такій перспективі минуле

⁷⁰ Волхвиня Зореслава [Лозко Г.]. Указ про заснування Ордену Святослава Хороброго як відзнаки за особливі заслуги у Відродженні Української Рідної Віри // Сварог. — 2003. — Випуск № 13–14. — С. 3.; Лозко Г. Святослав Хоробрий // Сварог. — 1998. — Випуск № 8. — С. 21–25.; Шаян В. Священний Героїзм (Як основа українського національного світогляду) // Шаян В. Віра предків наших. — Гамільтон, 1987. — С. 448–465.; Матеріали до теми «Безсмертя Полку Перунового» // Сварог. — 2003. — Випуск № 13–14. — С. 40.

⁷¹ Колодний А. Неоязичництво-рідновірство у своїй суті і перспективах. Українське релігієзнавство. 2008. № 48. С. 239–252. Ст 246.

виступає джерелом символічних візрів і аргументів для сучасних ідентифікаційних практик. Показовим в цьому світлі є мотив прихованого язичництва навіть після хрещення. За Лозко деякі князівські постаті попри прийняття державою християнства продовжували сповідувати язичницькі культи.

У книзі «Українське язичництво», вперше виданій у 1994 році, Галина Лозко, аналізуючи тривалий спротив християнізації та збереження автентичного світогляду навіть серед правлячої еліти, зазначає: «Серед князівських родів були окремі особи, які підтримували волхвів або таємно поклонялися прадавнім богам. Так, Судислав, брат Ярослава Мудрого, був прихильником традиційної віри, за що Ярослав погрожував йому стратою. Таємні зв'язки з волхвами підтримував і син Ярослава Ігор. Повідомлення про боротьбу християнської церкви з традиційною вірою знаходимо ще й у XV – XVI ст. Ці записи свідчать, що в глушині, в лісових хащах, у горах ще існували стародавні капища, мольбища, священні дерева, скелі, ідоли. Тут молилися українці, які не принизили свої душі, не віддалились в рабство до чужого бога.»⁷². В цьому твердженні Лозко посилається на свідчення з «Повісті врем'яних літ» та «Руської правди», проте з застереженнями на тому, що тексти ці були відредаговані християнами із за чого вона шукає «проговори» про повстання волхвів і їх зв'язки з двовірством князів⁷³.

Сучасна академічна історіографія, хоча й розглядає прийняття християнства князівською елітою насамперед як прагматичний політичний крок задля зміцнення державної легітимності, значною мірою підтверджує факти тривалого спротиву новому віровченню та збереження язичницьких пластів.

Девід Сьюелл у праці «The Riurikid Dynasty's Relationship with the Orthodox Christian Church in Kievan Rus» зазначає, що залучення церкви було «прагматичною інвестицією в майбутнє», покликаною створити зв'язок між

⁷² Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ : Український центр духовної культури, 2009. — С. 65.

⁷³ Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник Громади Українських Язичників «Православ'я» / [голов. ред. Г. Лозко]. — Київ : Громада українських язичників «Православ'я», 1998. — Випуск 8. — 48 с.ст 22

світською та релігійною владою для легітимізації Рюриковичів⁷⁴. Дослідники погоджуються, що літописні джерела є продуктом пізніших християнських редакцій.

Н. Зернов у статті «Vladimir and the Origin of the Russian Church» доводить, що політичні мотиви Володимира були свідомо приховані, а Френсіс Батлер у роботі «Ol'ga's Conversion and the Construction of Chronicle Narrative» трактує літописні сюжети як «амальгаму легенд і фактів», створену для демонстрації політичної незалежності від Візантії⁷⁵.

Щодо «таємного язичництва» серед еліти, Наталія Яковенко в «Нарисі історії України» вказує на глибокий симбіоз. Навіть у XII ст. такі пам'ятки, як «Слово о полку Ігоревім», демонструють закоріненість у поганську символіку (Дажбог, Велес, Стрибог) при відсутності християнських образів, що свідчить про «поверховість» ранньої християнізації⁷⁶.

Відкриті повстання волхвів, зокрема заколот 1071 року в Новгороді, трактуються Володимиром Мариничем у дослідженні «Revitalization Movements in Kievan Russia» як потужні «нативістські рухи», спрямовані проти варязької еліти та її культурних інновацій⁷⁷.

Сергій Плохій у книзі «The Origins of the Slavic Nations» зазначає, що «Повість врем'яних літ» насправді містить «множинні ідентичності», які дозволяють реконструювати голоси опозиції та регіонального спротиву на периферії⁷⁸. Яковенко також підтверджує живучість архаїчних вірувань у глухих регіонах (зокрема на Гуцульщині), де язичницька міфологія та культ «топірця» зберігалися до ранньомодерного часу.

⁷⁴ David Siewell. The Riurikid Dynasty's Relationship with the Orthodox Christian Church in Kievan Rus. Western Oregon University, 2012. — Pp. 4, 9, 30–32.

⁷⁵ Francis Butler. Ol'ga's Conversion and the Construction of Chronicle Narrative // Russian Review 67, no. 2. 2008. — Pp. 233–234.; N. Zernov. Vladimir and the Origin of the Russian Church // The Slavonic and East European Review 28, no. 70. 1949. — Pp. 125–130.

⁷⁶ Наталія Яковенко. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. Київ: Генеза, 1997. — С. 43, 45, 178, 251.

⁷⁷ Vladimir Marinich. Revitalization Movements in Kievan Russia // Journal for the Scientific Study of Religion 15, no. 1. 1976. — Pp. 61–66.

⁷⁸ Serhii Plokhy. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. Cambridge University Press, 2006. — Pp. 15, 20, 28, 30.

Нарешті, Олексій Толочко в «Очерках начальной Руси» закликає до критичного ставлення до літописних «проговорів», вважаючи багато сюжетів про початки Русі «видумками та фарсом», сконструйованими значно пізніше⁷⁹.

Ключовим конструктивним елементом залишається введення нарративу розриву, який пов'язується з хрещенням Русі і слугує пояснювальною віссю для поділу історії на «до» і «після». Подібна схема створює схему, у якій сучасність осмислюється як наслідок первинної помилки, котра ніби потребує корекції або символічного «виправлення».

Водночас така логіка задає чіткий причинно-наслідковий каркас, який може зменшувати видимість альтернативних інтерпретацій, складних взаємовпливів та багатовекторності історичних змін. Наступним досить важливим механізмом легітимації рідновірської ідей виступає апеляція до «втрачених джерел» і знань як способу компенсувати дефіцит верифікованої фактографії та посилити претензію на автентичність. Галина Лозко пропонує тезу про високий рівень інтелектуального та духовного розвитку дохристиянської України, де волхви постають як «стародавня інтелігенція» та носії фундаментальних знань про природу, медицину та космос. Вона стверджує, що християнізація супроводжувалася цілеспрямованим нищенням автентичної інтелектуальної спадщини, яку церква маркувала як «поганську» або «бісовську», щоб розірвати зв'язок народу з його корінням.

Для ідеології ОРУ це перерахування назв є доказом існування розвиненої писемної традиції та природничих наук задовго до візантійського впливу. Показовим є перелічення таких джерел: «Маємо також відомості про те, які книги волхвів знищувалися служителями церкви: «Острологія», «Звездочот», «Громовник», «Колядник», «Сносудець»; «Волховник»; «Путник», «Лічебник», «Травник», «Зілейник», «Цвітник». Ці книги розповідали про природні явища, ворожіння за фазами Сонця, Місяця, за зірками і блискавками тлумачили сни, передбачали погоду, вчили розпізнавати людей за їхньою зовнішністю,

⁷⁹ Олексій Толочко. Очерки начальной Руси. Київ: Laurus, 2015.

знайомили з цілющими властивостями рослин тощо.»⁸⁰ У рідновірському дискурсі стверджується, що дохристиянська Русь мала власну писемну традицію, носіями якої були волхви як «перші літописці», а також що ця традиція була цілеспрямовано знищена внаслідок християнізації⁸¹.

Таким чином, відсутність корпусу надійних текстових свідчень пояснюється наслідками історичного насильства, що підтримує наратив втрати й водночас знімає потребу у строгій доказовості.

Особливу роль тут відіграє «Велесова книга», яка подається як маркер давньої духовної і культурної спадщини, попри її неприйняття академічною наукою та наявність аргументів щодо проблематичності її походження.

В межах нашого дослідження принциповим є описати відношення до «Велесової Книги» серед творів Шаяна, Силенка і Лозко. Ставлення Володимира Шаяна, Лева Силенка й Галини Лозко до «Велесової книги» можна характеризувати як один із головних чинників, що сприяв ідейному розмежуванню українського неоязичницького руху на два базові напрями – умовно ортодоксальне рідновірство та реформовану, монотеїстично зорієнтовану РУНВіру.

Для Шаяна «Велесова книга» була не тільки матеріалом для історичної інтерпретації. Він поводився з нею як із сакральним текстом, у якому, на його переконання, простежується спадкоємність дохристиянської духовної традиції українців. У своїх оцінках він подавав її як помітну пам'ятку історії та духовної культури, що може істотно скоригувати уявлення про минуле слов'янського світу. Водночас він зіставляв її значення для слов'ян із роллю Рігведи в індо-арійській традиції. Шаян послідовно підтримував тезу про автентичність пам'ятки, пояснюючи це тим, що гіпотетичний фальсифікатор навряд чи спромігся б відтворити з такою деталізацією елементи давньослов'янського

⁸⁰ Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ : Український центр духовної культури, 2009. — С. 38-39.

⁸¹ Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ : Український центр духовної культури, 2009. — С. 39.

світогляду та ритуальної практики. Також відомо, що він фактично до кінця життя працював над перекладом цього тексту⁸².

Натомість у Силенка ставлення до «Велесової книги» набуло більш відстороненого й реформаторського характеру. Хоча на початках на нього впливали ідеї Шаяна, з часом Силенко вибудував власну релігійну систему, центровану на культі єдиного божества Дажбога та викладену в книзі «Мага Віра». Саме цей відхід від політеїстичної моделі, а також відмова надавати «Велесовій книзі» визначального сакрального статусу спричинили конфлікт між двома ідеологами⁸³.

У середовищі рідновірства це часто сприймалося як розрив із традицією, яку намагалися реконструювати, спираючись на Велесову Книгу. У джерелах, що пов'язують із колом послідовників Шаяна, діяльність Силенка нерідко подається як прагнення до радикальної модернізації рідновірської доктрини. Найпослідовніший захист і популяризацію «Велесової книги» в сучасному українському неоязичництві можна визнати за Галиною Лозко, яка трактує цей текст як засадниче джерело української духовності та державницької традиції. Лозко на офіційному рівні визначає Велесову Книгу як «Святе Письмо українців»⁸⁴, здійснила повний переклад сучасною українською мовою⁸⁵ та опублікувала текст із розлогими коментарями, що подаються як релігієзнавчі, під назвою «Велесова Книга – Волховник».

У своїх працях вона систематично підтримує позицію щодо автентичності пам'ятки, а академічну критику з її боку інтерпретує як наслідок ідеологічного, а також християнськи мотивованого тиску на національну духовну традицію⁸⁶.

⁸² Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 8, 68.; Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ: Український центр духовної культури, 2009. — 92 с. 56. Ст 40.

⁸³ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2004. — Випуск № 15–16. — 68 с. 23. Ст 16.

⁸⁴ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1999. — Випуск № 9. — 48 с. 20. Ст 18.

⁸⁵ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2003. — Випуск № 13–14. — 68 с. 30.

⁸⁶ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 314.

Крім того, спираючись на корпус текстів ВК, Лозко реконструює систему давньослов'янської теології – зокрема концепції Прави, Яви та Нави і водночас обґрунтовує уявлення про багатотисячолітню історію «Рідної Віри». Такий прийом дозволяє замінювати емпіричну перевірку посиланням на «втрачену, але нібито автентичну традицію», що в межах відповідної спільноти може виконувати функцію символічного архіву.

Представники ОРУ безпосередньо позиціонують себе як нащадків і правонаступників етнічної Церкви, яка, згідно з цією оптикою, існувала до 988 року⁸⁷, тобто пропонують не лише культурну спорідненість, а й претензію на спадковість. Водночас у цьому випадку йдеться про символічне встановлення зв'язку з минулим, яке має підтвердити «природність» сучасного вибору та надати йому додаткової ваги.

Нарешті, суттєву роль відіграє ритуалізація і матеріалізація пам'яті, завдяки чому наратив про дохристиянську державність фіксується не лише на рівні текстів, а й у чуттєво переживаних діях та об'єктах. Ідеї закріплюються у практиках від проведення обрядів до створення й установлення культових предметів, зокрема кумирів, які у публічному просторі виконують функцію знаків присутності традиції. Прикладом може слугувати встановлення кумира Перуна та пов'язані з цим ритуальні дії, що інтерпретуються як символічне «повернення» або відновлення перерваної спадкоємності⁸⁸.

Встановлення ідолів Перуна на Старокиївській горі у 2009 та 2013 роках стало для сучасного українського рідновірства подіями глибокого символічного значення. 24 серпня 2009 року, у День Незалежності, рідновіри встановили триметрову дубову статую Перуна біля Національного музею історії України. Кумира, створеного скульптором О. М. Альошкіним і «освяченого живим вогнем та водою з українських джерел», несли на руках від Подолу на Гору. Такий спосіб обрано для ритуального перекреслення подій 988 року, коли ідол Перуна був скинутий у Дніпро. Статуя простояла кілька років і стала місцем

⁸⁷ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1997. — Випуск № 6. — 48 с. Ст 5.

⁸⁸ Сварог: науково-пізнавальний та релігійно-історичний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2007. — Випуск № 21. — 92 с. Ст 18.

паломництва, проте в ніч на 1 листопада 2012 року невідомі таємно спіяли її, залишивши лише пеньок⁸⁹.

20 липня 2013 року, під час «Перунового тижня», рідновіри здійснили спробу відновити святилище. Нова статуя, створена львівським скульптором Антоном Лубієм, була значно масштабнішою – майже шість метрів заввишки та дві з половиною тонни вагою. Образ зображував «діда воїнів» у шоломі, а біля основи були вирізьблені дев'ять козаків-характерників як «Перунова рать». Встановленню намагалася перешкодити міліція, однак статуя таки з'явилася на горі. Щоправда, простояла менше доби. О третій годині ночі спецпідрозділ «Беркут» разом із працівниками служби благоустрою знесли ідола та вивезли його вантажівкою на очах у вірян⁹⁰.

Для рідновірської спільноти обидві акції виходять далеко за межі публічної демонстрації. Старокиївська гора сприймається як сакральний центр, де зосереджена «генетична пам'ять» нації, а боротьба за це місце зокрема через безпосереднє сусідство з Десятинною церквою є боротьбою за право мати власну «природну віру» на своїй землі⁹¹. Перун при цьому уособлює не лише воїнський етос і чоловічу силу, яких, на думку Лозко, бракує сучасній Україні, а й символ державної незалежності у її метафізичному вимірі. Знесення ідолів державними структурами рідновіри трактують як підтвердження того, що влада небезпідставно боїться відродження національного духу⁹².

Відвідуючи такі дієства, адепти ніби самі долучаються до поступового духовного визволення від «чужих» ідеологічних впливів і пробудження «генетичної пам'яті», відновлення безпосереднього зв'язку з «рідною вірою». Крім того, подібні ритуали для учасників майже неминуче поєднуються з уявленням про відродження державної могутності, адже в неоязичницьких доктринах нерідко звучить теза, що повернення до автохтонної віри може бути запорукою подолання «цивілізаційної катастрофи» й відновлення сили нації.

⁸⁹ Перун простояв на Десятинці у Києві менше доби // Український тиждень. — 2013. — 21 липня.;

⁹⁰ Новеньку статую Перуна у Києві «беркутівці» знесли разом із постаментом // ТСН. — 2013. — 21 липня.

⁹¹ Ridna Vira. *Рідна Віра*. URL: <https://www.svit.in.ua/news/new22.htm> (date of access: 28.05.2026).

⁹² URL: <https://oru.org.ua/index.php/zhurnal-svarog/307-bytva-proty-kyivskoho-peruna-tryvaje.html> (дата звернення: 28.05.2026).

Сам образ Перуна, посилений фігурами козаків-характерників, яких окреслюють як «Перунову рать»⁹³, у цьому контексті читається як прагнення до побудови сильної, незалежної держави, яку мислять такою, що спирається на принципи теократії та етнічної єдності. У результаті посилюється вплив запропонованої моделі минулого і формується стійкіша рамка історичної пам'яті, яка може відтворюватися поза академічними процедурами перевірки та критики джерел.

Образ Київської Русі в інтерпретації Об'єднання Рідновірів України постає ретельно окресленим інструментом дискурсивної роботи. Він набуває виразно функціонального статусу. Слугує засобом легітимації, механізмом колективної ідентифікації та ресурсом мобілізації, формуючи відносно цілісну систему уявлень. Через таку систему сучасність осмислюється опосередковано не «сама по собі», а крізь призму реконструйованого минулого, яке наділяється пояснювальною та нормативною вагою.

Київська Русь у цьому дискурсі виконує роль семантичного ядра, довкола якого вибудовується інтерпретація історії, структурується колективна пам'ять і задаються орієнтири для соціальної дії. Передусім зазначений образ використовується як спосіб легітимації сучасної рідновірської ідентичності та її претензії на історичну тривалість. За такої логіки сучасна релігійна практика описується не як інновація чи «конструкція» пізньомодерної доби, а як відновлення традиції, яку колись було перервано насильницьким або принаймні зовнішнім втручанням.

Київська Русь постає як точка безпосереднього історичного походження сучасного рідновір'я і саме ця прив'язка дозволяє аргументувати його «автентичність». У цьому сенсі формується уявна безперервність між минулим і сучасністю, вона функціонує як підґрунтя групової ідентичності, як наративне виправдання її існування та як засіб утвердження символічних кордонів між «своїми» і «чужими» в релігійному полі.

⁹³ Перун простояв на Десятинці у Києві менше доби // Український тиждень. — 2013. — 21 липня.;

Другою важливою функцією стає обґрунтування ідеї відродження державності, що виводить образ Русі за межі суто релігійної проблематики й розміщує його на перетині релігії, політики та культурної пам'яті. Дохристиянська Русь у рідновірському дискурсі подається як зразок «правильної» держави, причому «правильність» набуває морально-нормативного значення. Вона пов'язується з уявленнями про гармонію, звичаєве право, духовну цілісність і органічну єдність народу. У такій схемі сучасність прочитується як відхилення від норми, як історично пізніша деформація, тоді як майбутнє мислиться у формі «повернення», реконструкції його засад у нових умовах⁹⁴. У випадку ОРУ це означає, що реконструйований образ Русі перетворюється на нормативну матрицю, придатну для проектування майбутнього української державності. Внаслідок цього дискурс про Русь працює як аргументуючий ресурс, який дозволяє одночасно критикувати сучасні інституційні форми та пропонувати альтернативний еталон політичного й культурного порядку.

Наступним аспектом є мобілізаційна функція, яка проявляється у перетворенні історичного наративу на практику та виведенні символічних тверджень у площину публічної дії. У цьому випадку ідеї про дохристиянську державність і «первісну» духовність не залишаються на рівні декларацій чи текстових реконструкцій, а реалізуються через ритуали, обрядову практику, публічні акції та різні форми колективної присутності в міському просторі.

Такі дії виконують функцію матеріалізації історичної пам'яті. Вони роблять абстрактний образ минулого сенсорно відчутним і соціально переживаним, переносячи дискурс із площини інтерпретації у площину досвіду. У цьому контексті нація й релігійна спільнота постають не лише як уявні конструкції, а

⁹⁴ Огорокова І. Г. Українське неоязичництво як продукт історичного міфу // Історія релігій в Україні : науковий щорічник. — 2011. — Кн. 1. — С. 480–489.

Див. також Смержевська О. Героїзація історії в працях ідеологів та засновників українського рідновірського руху // Етнічна історія народів Європи. — 2010. — Вип. 33. — С. 114–120.

Див. також Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. — Москва : Языки славянской культуры, 2004. — С. 55, 80–83.

Див. також Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. — Москва : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2001. — С. 328.

як утворення, що відтворюються через повторювані практики, синхронізовані емоції та тілесно – ритуальну участь. Така логіка корелює з міркуваннями Бенедикта Андерсона про те, що колективна ідентичність підтримується завдяки регулярним соціальним практикам, які роблять належність упізнаваною та відтворюваною в повсякденних і публічних режимах.

Слід також виокремити компенсаторну функцію цього образу, пов'язану з поясненням сучасних кризових досвідів через апеляцію до ідеалізованого минулого. Ідеалізація дохристиянської Русі як «золотої доби» створює інтерпретаційну рамку, в межах якої політичні, культурні та соціальні проблеми сучасності подаються як наслідок відмови від «рідної віри» та втрати первісної духовної цілісності. У працях дослідників неоязичництва звертається увага на те, що рідновіри послуговуються міфологемою «золотого минулого» як зручним інструментом для інтерпретації сучасної кризи та для надання їй морально зрозумілої причинності⁹⁵. Такий підхід вибудовує психологічно правдоподібне пояснення за яким занепад державності й послаблення самотності пов'язують із конкретною подією – хрещенням Русі, яке в рідновірському дискурсі подається як «зрада» та умовний початок втрати автентичності. Відповідно, повернення до «справжніх» духовних основ постає як концептуальний шлях виходу з кризи, як відновлення порушеної рівноваги, а також як нарративна пропозиція, що поєднує особисту релігійну мотивацію з ширшими колективними очікуваннями щодо культурного й політичного відновлення.

Образ Київської Русі в дискурсі ОРУ вибудовується через вибіркове залучення академічного матеріалу. Джерела приймаються лише там, де вони підтверджують заздалегідь задану схему. Дохристиянська Русь постає органічним поєднанням сакрального та державного де виборність влади, вічова

⁹⁵ Огорокова І. Г. Українське неоязичництво як продукт історичного міфу // Історія релігій в Україні : науковий щорічник. — 2011. — Кн. 1. — С. 117.; Смержевська О. О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) : монографія. — Київ : Видавець Олег Філюк, 2016. — С. 11–13, 31. Гуцуляк О. Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філософ. наук. — Львів, 2005. — С. 14–15.

демократія і обшинне самоврядування подаються як прояв вічного «природного порядку», притаманного українцям від найдавніших часів.

Центральною постаттю цього образу є Святослав Хоробрий, «син Перуна», вихований волхвами. Його походи, які академічна історіографія здебільшого пояснює геополітичними та торговельними мотивами, у дискурсі ОРУ переосмислюються як спроба захистити Русь від майбутньої християнізації. Це характерна операція накладання сучасних ідеологічних категорій на матеріал, що сам по собі таких свідчень не містить.

Структурним стрижнем розділу є рідновірський наратив «цивілізаційного краху» 988 року. Хрещення фігурує як «метафізична катастрофа», що перервала природній розвиток української державності. Відсутність прямих джерел про «волхвівську писемність» знову пояснюється умисним знищенням. Це підтримує наратив втрати і знімає потребу в суворій доказовості. Символічним втіленням цих уявлень стали акції встановлення кумира Перуна на Старокиївській горі у 2009 та 2013 роках, де ритуальна дія матеріалізувала абстрактний образ у просторі міста. Образ Русі виконує у підсумку легітимаційну, ідентифікаційну та компенсаторну функції. Будучи водночас дзеркалом бажаного майбутнього і поясненням нинішніх суспільних суперечностей.

3 Розділ. Образ козацької державності в Об'єднанні Рідновірів України.

У межах дискурсу Об'єднання Рідновірів України козацтво також вбудовується в ланцюг сакралізованої генеалогії державності. Епоха Гетьманщини діє в ОРУ як один із визначальних етапів становлення української державності, однак його смислові рамки також навмисно зміщуються за межі усталеного погляду на ранньомодерну історію України. Організація пропонує бачення, за яким козацький феномен трактується як продовження значно давнішої, дохристиянської традиції, що нібито передуює появі козацтва як суто соціального та політичного утворення. В дискурсі ОРУ козацтво та Гетьманщина не репрезентується як соціально-політичний феномен XVI-XVIII століть, який пов'язаний із прикордонними режимами та регіональними конфліктами. Воно радше описується як детерміноване божественним втручанням відновлення «природного» порядку української державності, яка, за припущенням авторів відповідного нарративу, існувала у прадавні часи і була згодом деформована та спалюжена християнізацією⁹⁶.

Центральною ланкою такої конструкції є уявлення про козацтво як носія архаїчної духовної спадщини, що нібито збереглася попри тривалу присутність християнських інституцій. Зокрема, вказується, що козаки начебто підтримували дохристиянські вірування й практики, а їхня релігійність мала приховані, але впізнавані сліди старіших культових форм. Прикладом тому є і прихований козацький культ «Матері Слави» яка прийняла вигляд «козацької

⁹⁶ Шоявер С. Вище слово національного генія // Сварог. — 2007. — Випуск № 21. — С. 21–26. — С. 23, 25.

Див. також Пилат В. Світогляд воїнів гопака // Сварог. — 2006. — Випуск № 19–20. — С. 78.

Див. також озко Г. Чи маємо ми нині українську національну філософію віри? // Сварог. — 1995. — Випуск № 1. — С. 5–7.

Див. також Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — Київ : Український центр духовної культури, 2009. — 92 с. — С. 3–5, 53

Покрови»⁹⁷, «присяга Землею»⁹⁸ або воїнський ритуал побратимства через пиття з ритуального ритона з відсилкою на скіфів, зображених на золотих бляшках з кургану Солоха⁹⁹. Через це козацтво вбудовується у ширший ланцюг спадкоємності, який поєднує трипільську, «орійську» та давньоруську спадщину з пізнішими історичними формами, і зв'язок цей подається одразу змістовно – історичним через положення на кшталт «Священного Героїзму» згідно з яким воїнська звияга козаків має ту ж саму релігійну основу, що й у їхніх предків. Вчення про «Полк Перунів» та воїнів, які після загибелі на полі бою йдуть на «Луки Сварожі» до своїх прабатьків, об'єднує орійців, дружинників Святослава та запорізьких козаків в одну воїнську касту¹⁰⁰.

Політична організація козацької доби так само описується у категоріях спадкоємності та «повернення» до первинних моделей. Запорозька Січ у цьому підході репрезентується як форма «природної держави», де визначальними називаються виборність влади, колективне ухвалення рішень і опора на звичаєве право як на нормативний фундамент¹⁰¹. Таке трактування фактично зближує козацькі інститути з уявленнями про давні вічові або племінні форми самоорганізації, які вже були раніше введені у рідновірський дискурс як первинна матриця української державності.

Показовою тут є положення: «Клятва Землею свідчить, насамперед, про чесне ім'я заприсяжуваного, про його рівноправність як члена громади, про його зв'язок з родовим колективом (нацією) і рідною країною (державою). Повноправний статус, правоздатність члена язичницької громади визначається його належністю до родової групи (громади, в якій він посвятився в Рідну Віру,

⁹⁷ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України та діаспори / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1999. — Випуск № 10. — 48 с. Ст 22.

⁹⁸ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2005. — Випуск № 17–18. — 76 с. Ст 20.

⁹⁹ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2003. — Випуск № 13–14. — 68 с. 25.

¹⁰⁰ Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця: Континент-Прим, 2007. — 520 с. Ст 40-41.

¹⁰¹ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2005. — Випуск № 17–18. — 76 с. Ст 71.; Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2003. — Випуск № 13–14. — 68 с. Ст 24.

якій присягнув спільністю Землі). Отже, зрада цієї присяги має розглядатися як втрата зв'язку з Землею, а через неї й з Родом, громадою і вважається не тільки втратою повноправності, а й дорівнює духовній смерті.»¹⁰². Водночас сама козацька політичність у цій логіці постає проявом «закономірного» відновлення традиції після періоду занепаду¹⁰³.

Особливе місце у наративі займає сакралізація державотворчої діяльності, що змінює кут зору на історичні події та їхню інтерпретацію. Боротьба козаків за автономію або за політичні права описується як «священна борня за природне право і святий обов'язок нації», тобто фактичні політичні конфлікти переводяться у площину релігійно-етичних категорій, де вирішальним стає не стільки аналіз інтересів і ресурсів, скільки оцінювання відповідності поведінки певному моральному чи сакральному стандарту¹⁰⁴. У працях В. Шаяна ця настанова отримує концептуальне оформлення у вигляді ідеї «священного героїзму», який подається як визначальна риса української історії загалом і як оптика, крізь яку пропонується читати козацьку добу і яка наслідуються Галиною Лозко¹⁰⁵.

Водночас ключові історичні постаті козацького періоду зазнають специфічного переосмислення, де біографічні факти та політичні рішення підпорядковуються вибудованій ціннісній шкалі. Богдан Хмельницький у такому викладі постає носієм сакралізованої державницької ідеї, а ті аспекти його діяльності, що в академічному дискурсі оцінюються як суперечливі або контекстно зумовлені¹⁰⁶, (зокрема Переяславська угода), тлумачаться через припущення про негативний або спотворювальний вплив «християнського фактору». Іван Мазепа, зі свого боку, описується як трагічна фігура боротьби

¹⁰² Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2005. — Випуск № 17–18. — 76 с. Ст 20.

¹⁰³ Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1999. — Випуск № 9. — 48 с. Ст 4.

¹⁰⁴ Волхвиня Зореслава [Лозко Г.]. Священний смисл Присяги на тлі суспільного хаосу // Сварог. — 2003. — Випуск № 13–14. — С. 23–27.

¹⁰⁵ Лозко Г. С. 75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. — 2018. — № 2(11). — С. 24. Ст 22.

¹⁰⁶ Plokhy, Serhii. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. — New York: Cambridge University Press, 2006. — 379 p. Ст 208. Subtelny O. Ukraine: A History. — 4th ed. — Toronto: University of Toronto Press, 2009. — 784 p. Ст 135

проти «чужинського» панування, причому його дії розглядаються як прояв моральної чи навіть метафізичної відповідальності, що може позначатися навіть категорією «карми»¹⁰⁷. У результаті історичні діячі стають радше персонажами морального оповідання про належне та неналежне, ніж об'єктами контекстуального аналізу.

У монографії «Наливайкова віра» Сергій Плохій подає козацьку духовність як змішану форму, де церковні норми поєднувалися з народною релігійністю та архаїчними, зокрема язичницькими, уявленнями. У межах козаччини він окреслює «двовір'я» де постаті на кшталт козаків-характерників співіснували з християнським кодексом честі. Дослідник зауважує, що раннє козацьке середовище могло сприйматися як неупорядкований простір, який дисонував з офіційною набожністю¹⁰⁸. Цей мотив частково перегукується з позиціями сучасних українських неоязичників, які виводять козацьку силу з дохристиянських джерел. Водночас Плохій підкреслює що саме засвоєння православної ідеології дало козацтву змогу перетворити її на «повстанську віру», обґрунтувати претензію на елітність і роль політичного представника руського народу¹⁰⁹.

Отже, попри наявність у народній основі віри язичницьких архетипів, визначальним чинником формування ранньомодерної ідентичності для козаків стало християнство.

Окремого розгляду потребує інтерпретація козацької релігійності, яка у рідновірському дискурсі виступає одним із головних аргументів на користь тези про дохристиянську тяглість. Таке припущення обґрунтовується апеляцією до елементів народної культури, до стійких обрядових форм, а також до легендарних образів (передусім характерників), що дозволяє реконструювати козацтво як частину передхристиянської духовної традиції навіть за відсутності

¹⁰⁷Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 2005. — Випуск № 17–18. — 76 с. Ст 15.

¹⁰⁸ Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. — Вид. 2-ге, випр. — К.: Критика, 2006. — 495 с. Ст 217.

¹⁰⁹Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. — Вид. 2-ге, випр. — К.: Критика, 2006. — 495 с. Ст 143.

прямих інституційних маркерів її існування¹¹⁰. У цьому сенсі «двовір'я» виконує роль пояснювального механізму, який одночасно визнає факт християнської домінанти й зберігає тезу про приховане язичництво.

У цілому козацтво в дискурсі ОРУ описується як ідеалізована форма української державності, що поєднує демократичні інститути, військову організацію та сакральний світогляд. Одночасно воно постає як етап боротьби за збереження «автентичної» національної культури, де мова йде не лише про політичну автономію, а й про оборону певного типу ідентичності, яку трактують як первинну та природну. У такій рамці козацтво стає зразком нормативної історії. Воно слугує не стільки описом минулого, скільки ресурсом для визначення бажаного образу держави, суспільства і «правильного» світогляду в сучасності. Разом із тим подібне трактування помітно розходиться з висновками академічної історичної науки, яка розглядає козацтво як продукт специфічних соціально – політичних умов ранньомодерної доби.

У сучасних дослідженнях наголошується на прикордонному характері українських земель, на розвитку військових спільнот у зоні конфліктів і мобільних кордонів, а також на складній взаємодії з Річчю Посполитою, Османською імперією та Московським царством, що впливала на інституційні форми та політичні стратегії. Політичні інститути Запорозької Січі справді містили елементи виборності й колективного управління, проте в академічному описі вони не подаються як пряме продовження архаїчних форм. Натомість їх пояснюють конкретним історичним контекстом, функціональними потребами військово-політичної організації та характером соціальної мобілізації¹¹¹.

Не отримує підтвердження у наукових джерелах і теза про переважно язичницький характер козацької культури, якщо під цим розуміти збереження цілісної дохристиянської релігійної системи. Наявні історичні матеріали радше свідчать про глибоку інтегрованість козацтва в православну традицію, яка

¹¹⁰ Сварог: часопис українців, про українців і для українців / голов. ред. Г. Лозко. — Київ, 1997. — Випуск № 5. — 48 с. Ст 11. Сварог: релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис / голов. ред. Г. Лозко. — Київ: Громада Українських Язичників «Православ'я», 1995. — Випуск № 3. — 48 с. Ст 43.

¹¹¹ Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків: у 3-х т. — Т. 1. / Пер. з рос. І. І. Сварника. — Львів: Світ, 1990. — 319 с. Ст 119-120, 149-150.

виконувала важливу роль у формуванні ідентичності, легітимації політичних дій та виробленні ідеологічних аргументів. Елементи народної обрядовості, локальні вірування або фольклорні мотиви можуть інтерпретуватися як прояви культурної тяглості й синкретизму, однак вони самі по собі не є достатнім доказом існування безперервної, внутрішньо узгодженої дохристиянської релігійної системи в козацькому середовищі. Крім того, інтерпретація діяльності історичних постатей крізь категорії сакрального героїзму або моральної «карми» виходить за межі наукового аналізу і належить до сфери ідеологічної чи міфологічної реконструкції минулого.

Такі підходи мають тенденцію редукувати складні історичні процеси до бінарних опозицій «свого» і «чужого», де багатовимірність мотивацій, обмеження ресурсів, зовнішньополітичний тиск та внутрішні конфлікти відступають на другий план. У підсумку козацька історія постає як моральна притча або сакральний наратив, що може виконувати мобілізаційні функції, однак не відтворює повною мірою реальної складності історичного розвитку¹¹².

Аналіз доступних джерел свідчить, що уявлення про козацтво як носія «автентичної» української державності формується завдяки цілеспрямованому переукладанню образу минулого. У межах такого переукладання взаємодіють історичні фрагменти, міфологічні мотиви й різновиди символічної практики, які разом задають рамку інтерпретації та очікувану «читаність» козацького сюжету¹¹³. У цьому процесі нам доцільно виокремити декілька

¹¹² Лозко Г. С. Велесова Книга — Волховник. Наукове текстологічне дослідження, переклад на сучасну українську мову, релігієзнавчий коментар, публікація архівних матеріалів та оригінальних текстів / Галина Лозко. — Вінниця : Континент-Прим, 2007. — 520 с. ст 40 -41.

Див. також Лозко Г. Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс : [наук. моногр.] / Галина Лозко. — Харків : Див, 2006. — 464 с.

Див. також олхвиня Зореслава. Як це відбувалося (Присяга Землею) // Сварог. — 2005. — Випуск № 17–18. — С. 20.

Див. також Лозко Г. Рідна Віра як єдина альтернатива світовому глобалізму // Сварог. — 2006. — Випуск № 19–20. — С. 8–10.

¹¹³ Смержевська О. О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) : монографія. Київ : Видавець Олег Філюк, 2016. 198 с

Див. також Смержевська О. Воїн-язичник: від теорії до практики. Сучасне язичництво (неоязичництво) у міській культурі: український та європейський контексти : зб. матеріалів круглого столу (Київ, 18 жовтня 2019 р.) / упоряд. О. О. Смержевська. Київ, 2020. С. 19–21

Див. також Lesiv M. Glory to Dazhboh (Sun-god) or to All Native Gods?: Monotheism and Polytheism in Contemporary Ukrainian Paganism. The Pomegranate. 2009. Vol. 11, № 2. P. 197–222.

Див. також Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / ed. by M. F. Strmiska. Santa Barbara, CA : ABC-CLIO, 2005. 412 p.

взаємопов'язаних механізмів, що підтримують відтворюваність наративу та його соціальну переконливість у середовищах колективної пам'яті.

Передусім уваги потребує конструювання тягlosti через «винайдену традицію», коли тривалість і безперервність спадкоємності подається як історично очевидна, хоча між відповідними етапами наявні суттєві розриви в політичних, культурних і релігійних режимах.

Козацтво у цій логіці інтерпретується як прямий спадкоємець дохристиянської культури, і сам зв'язок оформлюється не стільки через демонстрацію суцільного ряду підтверджених даних, скільки через перенесення окремих елементів із одного контексту в інший. Зокрема, певні риси – звичаєве право, обрядовість, уявлення про предків, локальні символічні коди які вибірково «прикріплюються» до козацького матеріалу, після чого узагальнюються як нібито стабільна та незмінна традиція.

Як наголошується у теорії «винайдених традицій», подібні конструкти функціонують насамперед через повторюваність, ритуалізацію й символічну апеляцію до минулого навіть за умови, що зв'язок із цим минулим є значною мірою умовним, він може залишатися соціально дієвим завдяки впізнаванню форм¹¹⁴. Другим ключовим механізмом виступає міфологізація історії, тобто перетворення складних, суперечливих і багатофакторних процесів на цілісний наратив із виразною композицією та нормативним підґрунтям.

У такому форматі козацтво постає як «золотий період» боротьби за свободу і державність, де конфлікти, компроміси та неоднозначні рішення редукуються до зрозумілої схеми «правильного» вибору. Відповідно до підходів, що розглядають міф як спосіб осмислення реальності, такий наратив не обмежується описом минулого. Він також задає інтерпретаційну матрицю для сучасності, пропонуючи критерії «справжності» й «нормативності»¹¹⁵. Як

¹¹⁴ Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. Representations, No. 26, pp. 12, 19. Див. також Halbwachs, M. (1992). On Collective Memory. Edited and Translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, pp. 40, 51.

Див. також Anderson, B. (1991). Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised Edition. London: Verso, pp. xiv, 9.

¹¹⁵ Огорокова І. Г. Українське неоязичництво як продукт історичного міфу. Історія релігій в Україні : науковий щорічник. 2011. Кн. 1. С. 480–489.

наслідок, козацька тема починає працювати як інструмент символічної орієнтації, у межах якого історична складність підмінюється ідеальною моделлю бажаного порядку.

Тісно пов'язаним із цим є механізм героїзації та сакралізації історичних постатей, що переводить політичну історію в площину моральних, інколи напіврелігійних категорій. Діяльність козацьких лідерів (Б. Хмельницький, І. Мазепа, І. Сірко) подається як прояв «священного героїзму», де особистий вибір, військово-політичні рішення та контекстні обмеження витлумачуються як реалізація надіндивідуальної місії. У результаті історичні події та постаті перестають бути об'єктом суто раціонального аналізу, натомість починають функціонувати як приклади для наслідування, тобто як етичні моделі, покликані впорядковувати поведінкові очікування та уявлення про належне.

Така сакралізація не стільки заперечує історичність, скільки змінює режим її використання, і минуле стає ресурсом легітимації, а не полем критичного зіставлення джерел¹¹⁶. Важливу роль відіграє також селективна інтерпретація та переакцентування фактів, завдяки чому з множини даних формується узгоджена, хоча й вибіркова картина. Історичні явища, що не вписуються у задану схему (наприклад, тісний і тривалий зв'язок козацтва з православ'ям, інституційні форми церковної присутності, політичні союзи, які важко узгодити з уявленням про «позаконфесійність»), або відсуваються на периферію, або пояснюються як «зовнішній» чи «нав'язаний» шар. Натомість підкреслюються ті риси, які дозволяють говорити про нібито збереження дохристиянської традиції, наприклад мотиви двовір'я, елементи народної обрядовості, локальні легендарні сюжети про характерників. У такій оптиці окремі свідчення, що

Див. також Смержевська О. О. Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті) : монографія. Київ : Видавець Олег Філюк, 2016. 198 с.

Див. також Lesiv M. Glory to Dazhboh (Sun-god) or to All Native Gods?: Monotheism and Polytheism in Contemporary Ukrainian Paganism. *The Pomegranate*. 2009. Vol. 11, № 2. P. 197–222.

Див. також vakhiv A. In Search of Deeper Identities: Neopaganism and “Native Faith” in Contemporary Ukraine. *Nova Religio*. 2005. Vol. 8, № 3. P. 7–38.

¹¹⁶ Проблема історичної пам'яті у всесвітньо-історичному дискурсі (1945–2015 pp.). (2016). Київ: ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», с. 22-25, 45-51

Див. також Радянська спадщина в політиці пам'яті та свідомості населення України 1991-2014 pp. (2014), с. 33, 41, 75

можуть мати різне походження та різну функцію, збираються в єдиний доказовий ряд.

Окремим механізмом постає символічна реконструкція через ритуал і практику, оскільки нарратив закріплюється не лише в текстах, а й у повторюваних діях.

Відтворення обрядів, використання козацької символіки, створення парамілітарних формувань у межах рідновірських організацій – усе це перетворює історичний сюжет на тілесно переживаний досвід, який складніше піддається дистанціюванню. У цьому контексті ритуал виконує таку функцію, за якої абстрактні ідеї перекладаються у мову практик, дисципліни та групової участі, а отже стають частиною повсякденної ідентичності. Водночас ритуалізація створює ефект очевидності і те, що регулярно виконується й має впізнавану форму, сприймається як таке, що «завжди існувало», навіть якщо конкретні форми є новими або гібридними.

Козацтво посідає особливе місце в рідновірському нарративі, виконуючи роль містка між міфологізованою трипільською давниною та модерною добою. У цій системі воно постає не як окремий соціальний стан, а як черговий прояв прадавнього воїнського духу нації. Шаян заклав основу цієї ідеї, вписавши козацтво в традицію «лицарського ордену», що продовжував дружинний етос Святослава Хороброго. Його воїни йшли на смерть до «Гаю Перунового» з вірою у безсмертя душі, а козацька доба стала документально зафіксованим підтвердженням тяглості «священного героїзму» від арійських часів¹¹⁷.

Силенко пішов далі, стверджуючи, що сама назва «козак» походить від прадавнього оріянського звичаю носити чуб-косу, який нібито запозичили єгипетські фараони від трипільців-оріян ще три тисячі сімсот років тому. У цій логіці навіть Будда виявляється «козаком», оскільки належав до «скитів предків українців»¹¹⁸.

¹¹⁷ Шаян В. Віра Забутих Предків / Володимир Шаян. — Лондон — Гаага : Млин, 1979. — С. 4, 9, 15, 27, 37.

¹¹⁸ Силенко Л. Мага Віра / Лев Силенко. — Велика Британія — США — Канада — Австралія — Західна Німеччина : ОСІДУ РУНВіри, 10979. — С. 155, 156, 169, 172, 192–193, 197, 233.

Лозко, своєю чергою, вбачає в козацьких звичаях збереження «генетичної пам'яті» нації. Покрова трактується як прихований культ Матері-Слави, козацькі колядки як відлуння прадавніх арійських обрядів, а обряд «стриження на козака» як дохристиянська магічна практика, що вціліла попри церковні заборони¹¹⁹.

Нарешті, варто відзначити дискурсивну відмінність від історіографії як окремий, хоча й наскрізний механізм.

Колективна пам'ять конкретно в цьому випадку, на відміну від наукового знання, як правило, не орієнтується на відтворення минулого «як воно було» у сенсі процедурної перевірюваності та конкуренції інтерпретацій. Натомість вона вибудовує такі нарративи, які зберігають значущість для спільноти та підтримують її саморозуміння.

Такий висновок знаходить підтвердження серед теорій колективної пам'яті. На відміну від академічної історії, колективна пам'ять орієнтується на «актуальність», тобто здатність спогаду бути значущим і корисним для сучасної самоідентифікації спільноти.

Як зазначає Ян Ассман, у такому процесі історія перетворюється на «обґрунтовуючу історію», міф, головним критерієм якої є не відповідність документам, а її формуюча та нормативна сила для «ми-ідентичності». У випадку українського рідновір'я цей механізм працює через селективний відбір «фонду героїчності», де образи минулого реконструюються так, щоб заповнити духовний вакуум і легітимізувати претензії на історичну тривалість. Колективна пам'ять тут виконує функцію «коннективної структури», яка пов'язує індивідів через спільні нарративи, навіть якщо вони не мають прямого підтвердження в наукових джерелах. Таким чином, «істиною» у межах цього дискурсу вважається те, що підтримує символічну цілісність групи та її здатність діяти в теперішньому часі¹²⁰.

¹¹⁹ Лозко Г. С. 75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення // Софія. — 2018. — № 2(11). — С. 21–24.; Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко. — К. : УЦДК, 2009. — С. 703, 718.; Часопис «Сварог». — 1999. — № 10. — С. 22; Часопис «Сварог». — 2006. — № 19–20. — С. 35, 72.

¹²⁰ Assmann, Jan. Collective Memory and Cultural Identity // New German Critique, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), pp. 125-133. Ст 128, 130

Саме тому міфологізовані уявлення про козацтво можуть залишатися переконливими незалежно від ступеня їх відповідності емпіричним фактам, їхня «істинність» визначається не стільки верифікацією, скільки здатністю забезпечувати смисл, внутрішню узгодженість та символічну цілісність колективної ідентичності, а також пропонувати зрозумілі підстави для самоопису в умовах сучасних соціокультурних напружень.

Передусім таке конструювання можна розглядати як спрямоване на легітимацію сучасної національної ідентичності завдяки ретроспективній проекції державності у минуле та наданню їй вигляду тривалої історичної безперервності. У дискурсі ОРУ Українська державність описується не як феномен, що сформувався в умовах модерної епохи під впливом інституційних трансформацій, масової політики та новочасних уявлень про націю. Вона пропонується у вигляді послідовного розгортання «первісних» форм суспільної організації.

Відправною точкою стають оріянський/арійський субстрат і пов'язана з ним архаїчна сакралізація походження, далі вибудовується лінія до Київської Русі, а потім до козацтва як до етапу, який фіксує перехід від міфологізованої давнини до більш артикульованих політичних форм. У цій логіці козацтво виступає своєрідним «доказовим вузлом», тобто місцем, де припущення про тяглість отримує опору у відносно відомих історичних образах.

Саме через цей вузол сучасна нація набуває символічного права на історичну глибину, а також на політичну суб'єктність, що постає як нібито давно закорінена й тому легітимна. Другим рівнем можна вважати конкуренцію

Див також Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London: Verso, 1991. Ст 6.

Див також Nora, Pierre. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire* // *Representations*, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring, 1989), pp. 7-24. Ст 8.

Див. також Hobsbawm, Eric, and Ranger, Terence (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Ст 1-2.

Див також Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Edited, Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

за інтерпретацію Русі та її спадщини, що у постімперських і націєтворчих контекстах є особливо чутливою ділянкою символічної політики¹²¹.

У ширшому неоязичницькому дискурсі Київська Русь часто або переосмислюється як «первинна українська держава», або, навпаки, виводиться з альтернативних праісторичних конструкцій, де ключову роль відіграють оріянські чи арійські моделі походження. У таких побудовах Русь набуває значення не лише історичного епізоду, а й семантичного ресурсу, через який відбувається розподіл спадщини, а відтак і право говорити від імені «початку» державності.

Водночас козацтво виконує функцію більш «емпірично переконливого» мосту між цією міфологізованою давниною та історично засвідченою політичною організацією, оскільки дозволяє поєднати елементи легендарного наративу з образами, що краще впізнаються у колективній пам'яті, освіті й культурних репрезентаціях. У підсумку формується багаторівнева схема де прадавня сакралізована спільнота передує Русі як ранній формі державності, а за нею йде козацтво як «відновлення» з продовженням в сучасність. Це надає можливість інтегрувати різні, часом взаємовиключні, пласти минулого в єдину ідеологічну конструкцію, де суперечності часто згладжуються завдяки символічним переходам і акценту на спадкоємності, а не на розривах.

Таке право, відповідно до логіки неоязичницького дискурсу, закорінене у сакралізованій традиції, а отже набуває характеру передполітичної даності, яку не стільки створюють, скільки «відкривають» або «відновлюють». Саме тому козацтво описується через категорії виборності, звичаєвого права і «священного обов'язку», тоді як соціально-економічні умови, конфлікти інтересів, інституційні компроміси чи міжнародні обставини відсуваються на периферію або розглядаються як другорядні.

¹²¹ Яворницький, Дмитро Іванович. Україно-руське козацтво перед судом історії / Д. Яворницький; Львів. нац. ун-т імені І. Франка, Наук. б-ка, Львів. обл. від-ня Т-ва зв'язків з українцями за межами України (Т-во "Україна-Світ"). Львів: ЛА "Піраміда", 2006. 68, [1] с. (Дрібненька бібліотека ; ч. 14). Ст 51.

Завдяки цьому джерело легітимності переноситься з сучасних державних інститутів у реконструйовану історичну глибину, де правомірність випливає з уявлюваної давності та «природності», а не з процедурної раціональності. Четвертим елементом є ідентифікаційно-опозиційний ефект, що набуває особливої ваги в контексті постімперських інтерпретацій і практик відмежування від колишніх центрів влади та культурного домінування. Через протиставлення «автентичної» козацької державності зовнішнім впливам – імперським або церковним, вибудовується чітка модель культурної автономії, у якій «своє» визначається через відмінність і спротив.

У ширшому міфологічному горизонті таке протиставлення корелює з уявленням про «оріянську» або архаїчну первинність як джерело нібито чистої культури, що згодом могла бути викривлена, витіснена або підпорядкована. У цьому наративі козацтво постає історично фіксованим носієм «чистої лінії», тобто кінцевою точкою, де архаїчна первинність ще зберігається у впізнаваних формах, а далі, за задумом, має бути відновлена в сучасності вже як культурно-політичний проект.

Нарешті, ця конструкція виконує мобілізаційно-нормативну функцію, оскільки формує модель поведінки та ціннісну рамку для сучасної спільноти, пропонуючи не лише опис минулого, а й набір очікуваних чеснот і зразків. Ідеалізований образ козака як воїна, що захищає «землю, віру і свободу», трансформується на етичний стандарт, який виходить за межі історичного опису й переноситься у площину сучасної соціальної етики та політичної лояльності. У такій перспективі минуле не просто пояснює теперішнє через причинно – наслідкові зв'язки.

Воно нормативно структурує його, задаючи орієнтири допустимого, бажаного і належного. Відтак історичний наратив функціонує як ресурс консолідації та як інструмент мобілізації ідентичності. Будь яке інше прочитання історії та минулого сприймається як порушення спільнотної лояльності. Це спосіб затвердження інтерпретацій, де відхилення від канонічного образу може трактуватися як відступ від спільнотної норми.

Показовими прикладами наслідків таких дій є офіційні акти відлучення від Рідної Віри, ніби рідновірська анафема. В джерелах знаходимо інформацію про такі відлучення зокрема за порушення присяги та дії, які маркуються керівництвом ОРУ як «несумісні з честю і совістю рідновіра»¹²².

Внутрішня дисципліна ОРУ підтримується через механізм відлучення, яке розглядається як крайній захід захисту «чистоти Традиції» і «золотого ланцюга спадкоємності». Інформація про «опальних» рідновірів знаходиться у статті «Вони не належать до Української Рідної Віри. Оповісник ОРУ.» (тут містяться дані про Добжанського, Петрова, Пархоменко та Куровського). У 1998 році Священна Рада ОРУ офіційно відлучила від «Української Рідної Віри» кількох осіб за дії, «несумісні з честю і совістю рідновіра». Едуард Добжанський був виключений за порушення присяги, складеної 25 травня 1996 року, та наклеп на керівництво організації; окремо наголошувалося, що він ніколи не був посвячений у сан священника і не мав жодних канонічних підстав проводити обряди посвячення. Георгій Петров і Марія Пархоменко, що склали присягу 21 липня 1997 року, були відлучені за тими самими підставами – за наклеп і зловживання званням рідновіра.

Показовою є також справа Володимира Куровського, священника Подільського полку організації «Характерне Козацтво України», який склав присягу жерця 8 вересня 2002 року. Священна Рада звинуватила його в перевищенні повноважень: він самовільно проголосив себе «першоволхвом» і почав проводити посвячення у сан волхвів, що суперечило Статуту ОРУ¹²³.

Після того як у січні 2013 року Куровський оголосив про перехід своєї організації на позиції монотеїстичного вчення Силенка, Священна Рада офіційно дистанціювалася від нього, фактично позбавивши його канонічного статусу. Загалом підставами для відлучення в ОРУ є порушення Священної Присяги, що прирівнюється до «духовної смерті», самовільні спроби змінити канони, закладені Шаяном, а також публічна критика керівництва організації.

¹²² Сварог : часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. Київ : ОРУ, 2003. № 13–14. 68 с. Ст. 68.

¹²³ Вони не належать до Української Рідної Віри // Оповісник ОРУ. Сварог. — 2003. — Випуск № 13–14. — С. 68.

Відлучених членів ОРУ характеризує як «морально неповноцінних людей», застерігаючи вірян від будь-яких контактів з ними¹²⁴.

Йдеться про інструмент побудови багаторівневої ієрархії походження, у якій поєднуються архаїчні («оріянські») уявлення, ранньодержавні моделі (Русь) та ранньомодерні сюжети (козацтво), причому зв'язки між ними конструюються так, аби мінімізувати розриви і підкреслити спадкоємність. У результаті постає цілісна міфо-історична модель, що забезпечує сучасній спільноті відносно стійку систему самовизначення та аргументації власної суб'єктності в умовах конкуренції альтернативних історичних наративів і змагання за право визначати символічні межі колективної пам'яті.

Козацька доба посідає в дискурсі ОРУ особливе місце саме тому, що, на відміну від трипільської чи давньоруської, вона є культурно впізнаваною і вкоріненою в загальнонаціональній пам'яті. Це робить її найзручнішим ресурсом для просування рідновірських ідей у широкому середовищі. Козацтво вбудовується в ланцюг сакралізованої генеалогії державності як свідчення того, що дохристиянська традиція ніколи повністю не зникла, а лише ховалась у народних звичаях.

Головний аргумент цієї конструкції — теза про збереження язичницьких практик в часи розвиненого християнства. Козаки-характерники стають «воїнами Перуна», Покрова переосмислюється як прихований культ Матері-Слави, козацький оселедець вписується в ланцюг спадковості від скіфів до сучасних рідновірів. Наукові джерела, зокрема Плохій, свідчать про переважно православний характер козацької релігійності та феномен «двовір'я». Проте ця інтерпретація в дискурсі ОРУ або ігнорується, або перевертається на підтвердження прихованої язичницької тяглості.

Ключові постаті доби зазнають характерного переосмислення. Хмельницький постає захисником рідної землі, але з застереженням щодо православного чинника в його політиці. Мазепа отримує статус «трагічного героя», чия поразка під Полтавою трактується як «метафізична

¹²⁴ Волхвиня Зореслава [Лозко Г.]. Таємні механізми ідеологічної боротьби з Рідною Вірою // Сварог. — 2006. — Випуск № 19–20. — С. 72–74.

відповідальність» нації за відступ від рідної традиції. Козацький образ виконує мобілізаційну функцію. Відтворення обрядів, козацька символіка і парамілітарні формування в межах рідновірських організацій перетворюють історичний сюжет на тілесно переживаний досвід. Минуле тут стає, за Ассманом, «обґрунтовуючою історією», тобто корпусом ідей, де головним критерієм є здатність формувати і скріплювати «ми-ідентичність» спільноти.

Висновки.

Проведене дослідження дає підстави стверджувати, що в неоязичницьких концепціях Галини Лозко образи української державності постають як сакральна й позаісторична категорія, якій приписують метафізичне походження. Дискурс Об'єднання Рідновірів України звертається до історії як до символічного ресурсу, за допомогою якого організація легітимізує сучасний національний проект через апеляцію до минулого. У межах таких уявлень державність уже не виглядає наслідком еволюції політичних інститутів, натомість її описують як прояв «духу нації», як природне й первинне право на окремішнє існування.

Одним із головних висновків роботи є те, що рідновіри фактично здійснюють онтологізацію державності. Вони виводять її зі сфери політичної практики й переносять у площину сакрального буття. У працях державність подається як «онтологічна властивість нації», що може існувати незалежно від фактичної наявності державних інститутів. Саме тому говорячи про періоди бездержавності в ОРУ наголошують на тимчасовому «затемненні» сакральної сутності народу. У концепціях ОРУ простежуються як ідеї «священного героїзму і борні за дух нації» Шаяна, так і ідеї Лева Силенка, зокрема модель Оріяни. Відтак українська державність в ОРУ перетворюється на аргумент цивілізаційної першості українців і на засіб обґрунтування особливої історичної місії України. У дискурсі організації ранню державність пропонують також зокрема через образ «Скупи Вкраїнської» як ідеалізованої форми народовладдя, де влада князя стримується громадою і сакральним авторитетом

волхвів. Отже, в усіх часових періодах які нам вдалося дослідити державність осмислюється як прояв «природного» духовного порядку.

Важливим висновком дослідження стало також те, що конструювання цього образу державності відбувається через механізми міфологізації історії та «винайдення традиції». Аналіз продемонстрував що історичні сюжети в текстах неоязичницьких авторів добираються вибірково, внутрішні суперечності в них згладжуються, а самі сюжети вбудовуються в один безперервний наратив ланцюга міфічних часів, доісторичних та ранньоісторичних, середньовічних та ранньомодерних аж до сучасного рідновірства. Така логіка корелює з моделями колективної пам'яті, описаними в працях Яна Ассмана, Моріса Хальбвакса та П'єра Нора, де минуле функціонує як символічний ресурс для самоопису спільноти. Відчутну роль у цьому процесі відіграє і етносимволізм Ентоні Д. Сміта, згідно з яким нація формується через систему міфів, символів, героїчних епох і сакралізованої території. Саме тому у працях Шаяна, Силенка та Лозко провідними стають образи «золотої доби», героїчного минулого, сакральної землі, а також історичної місії українців.

Особливе місце посідають сакралізовані тексти та символічні концепти. Для Шаяна і ОРУ таким текстом стає «Велесова книга» яку попри академічне неприйняття залучають як «священне письмо» українців і як доказ існування дохристиянської писемної культури. Через цей текст рідновіри намагаються заповнити лакуни ранньої історії та аргументувати безперервність «рідної віри». Важливою також у Шаяна стає концепція «Святого Ордену» та сакралізація воїнської етики, у межах якої історія переплітається з містичним баченням національного відродження. Ці ідеї наслідує Галина Лозко і тому вони є важливими в межах дослідження. У сукупності ці елементи перетворюють історію на ідеологічно навантажену систему символів, що покликана формувати і підтримувати релігійну й національну ідентичність.

Дослідження засвідчило також, що центральною точкою історичної травми в усіх трьох концепціях постає Хрещення Русі. Саме цей момент інтерпретується як «метафізична катастрофа», яка, за відповідною логікою,

спричинила втрату українцями власної духовної традиції та підпорядкування «чужій» цивілізаційній моделі. В усіх трьох наративах ця риторика набуває найрадикальнішого оформлення де князь Володимир описується як зрадник. Крім того в ОРУ наголос робиться на мотиві «тисячолітньої духовної окупації» й на пророцтвах волхвів про майбутнє повернення «Рідних Богів». Виходячи з такого положення сучасне неоязичництво подається як завершення циклу історичного занепаду й як повернення до «природного порядку». У такий спосіб історія України в цих дискурсах структурується через дихотомію «свого» та «чужого», а державність постає нерозривно пов'язаною з боротьбою проти зовнішнього духовного впливу.

Окремий блок висновків пов'язаний із героїзацією воїнства та сакралізацією образу захисника держави. У всіх розглянутих концепціях важливими стають постаті князя Святослава, козаків – характерників і борців за незалежність. Святослав постає як антипод князя Володимира - «лицар-язичник», який не зрадив віру предків і уособлює поєднання політичної сили та дохристиянських культів. У РУНВірі козацтво трактують крізь індо-арійську модель касти кшатріїв, і навіть зовнішні атрибути як оселедець чи «коса» включаються в символічний ланцюг спадковості від міфічних персонажів до сучасної української нації. В ОРУ козацтво та Гетьманщина, у свою чергу, осмислюються як спроба реставрації «природного порядку», тоді як характерники подаються як свідчення збереження дохристиянських магічних практик у межах християнської культури. Через це державність військово – релігійного виміру.

У процесі роботи проявився і ряд труднощів. Основною проблемою виявився дефіцит верифікованої джерельної бази, адже неоязичницькі автори систематично апелюють до «втрачених знань», до авторських символічних реконструкцій і до текстів зі спірним статусом. Це змушувало зосереджуватися на механізмах конструювання історичної пам'яті та колективної ідентичності. Додаткову складність становило й свідоме розмивання хронологічних меж у працях Шаяна та Силенка, де трипільці, скіфи, русичі й козаки нерідко

зводяться в єдину «кровну» традицію. З огляду на це для інтерпретації відповідних концепцій необхідним стало залучення теорій колективної пам'яті, етносимволізму та політичної міфології. Попри те що в середовищі неоязичників активно обертаються історичні образи та сакралізовані символи, ці нарративи лише частково піддаються поясненню через концепцію «місць пам'яті» П'єра Нора. У тому класичному сенсі, який пропонував Нора, *lieux de memoire* є реакцією на зникнення «живої пам'яті» яка актуалізується щоб компенсувати цю втрату. Спільнота знову вводить у обіг окремі уламки минулого, котрі більше не підтримуються безперервною традицією. У випадку ж українського рідновірства мова зазвичай заходить не про повернення реально збереженої історичної пам'яті, а радше про те, як вибудовуються нові символічні моделі минулого, що мають вигляд переконливої історичної оповіді. Саме з цієї причини для аналізу видається значно продуктивнішою концепція «винайдення традиції» Еріка Хобсбаума. Неоязичницькі автори, працюючи з фрагментами історії, переказами та образами, крок за кроком складають цілісні, міфологізовані уявлення про нібито безперервність «рідної віри», про сакральну державність, а також про етнокультурну спадкоємність українців. У цих побудовах центральним є саме механізм надання сенсу. Щоб досягти відчуття тяглості, інтерпритуються впізнавані знаки й мотиви, які вибудовують послідовну картину «свого» минулого.

Водночас у самому рідновірському середовищі ці «винайдені традиції» поступово починають працювати вже як «місця пам'яті» у розумінні Нора. «Винайдені традиції» в рідновірському дискурсі виконують не лише роль ідеологічної легітимації, але й набувають статусу сакралізованих «місць пам'яті», завдяки яким спільнота утримує символічний зв'язок з уявленим минулим.

Проведене дослідження окреслює також перспективи для подальших наукових досліджень. Перспективним видається аналіз того, як неоязичницька пам'ять матеріалізується в публічному просторі на прикладі встановлення кумирів, формувань «місць сили», розвиток бойового гопака та появу нових

ритуальних практик. Не менш вагомим є дослідження того, як неоязичницькі образи «священного героїзму» впливають на сучасну військову й патріотичну культуру. Окремим напрямом може бути порівняльне вивчення українського рідновірства з подібними рухами Центрально – Східної і Західної Європи, що дозволить глибше описати універсальні механізми адаптації архаїчних міфів до потреб модерного націоналізму. Отже, неоязичництво в розглянутих концепціях постає сучасною форою символічного конструювання нації, у межах якої історію використовують як підґрунтя для проектування майбутнього та легітимації української суб'єктності через апеляцію до сакралізованого «золотого віку».

Список використаних джерел та літератури.

1. «Велесова Книга — Волховник : наук. текстол. дослідж., пер. на сучас. укр. мову, релігієзнав. комент., публ. архів. матеріалів та оригін. текстів Ю. Миролюбова» / уклад. Г. С. Лозко. Вид. 4-те. Вінниця : Континент-Прим, 2007. 520 с.
2. «Дружинна філософія лицарів великого князя Святослава. RidiVira.» URL: <https://www.ridivira.com/uk/istoriya/druzhynna-filosofia-lytsariv-velykoho-kniazia-sviatoslava> (дата звернення: 20.03.2026).
3. Лозко Г. С. «75-ліття Ордену Бога Сонця: філософсько-історичне осмислення». СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2018. № 2 (11). С. 21–25.
4. Лозко Г. С. «Пробуджена Енея: європейський етнорелігійний ренесанс». Монографія. Харків : Див, 2006. 464 с.
5. Лозко Г. С. «Українське язичництво». Київ : Укр. центр духов. культури, 2009. 92 с.
6. Об'єднання рідновірів України : офіційний сайт. URL: <https://www.oru.org.ua> (дата звернення: 13.05.2026).
7. «Самобутня Україна-Русь» : вид. ОСІДУ РУНВіри. Спринг Глен, Н. Й. : Громада «Оріяна», 1996. Вип. 1.
8. «Самобутня Україна-Русь» : вид. ОСІДУ РУНВіри. Спринг Глен, Н. Й. : Громада «Оріяна», 1998. Вип. 2 (квіт.–лип.).
9. «Самобутня Україна-Русь» : вид. ОСІДУ РУНВіри. Спринг Глен, Н. Й. : Громада «Оріяна», 1999. Вип. 4 (берез.).
10. «Самобутня Україна-Русь» : вид. ОСІДУ РУНВіри. Спринг Глен, Н. Й. : Громада «Оріяна», 2000. Вип. 7 (жовт.–груд.).
11. «Самобутня Україна-Русь» : вид. ОСІДУ РУНВіри. Спринг Глен, Н. Й. : Громада «Оріяна», 2001. Вип. 9 (квіт.–черв.).
12. «Самобутня Україна-Русь» : вид. ОСІДУ РУНВіри. Спринг Глен, Н. Й. : Громада «Оріяна», 2003. Вип. 10.

13. «Сварог : часопис Громади Українських Язичників «Православ'я» / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1995. Вип. 1. 16 с.
14. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Громади Українських Язичників «Православ'я» / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1995. Вип. 2. 32 с.
15. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Громади Українських Язичників «Православ'я» / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1995. Вип. 3. 48 с.
16. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1996. Вип. 4. 48 с.
17. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1997. Вип. 5. 48 с.
18. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1997. Вип. 6. 48 с.
19. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1998. Вип. 7. 48 с.
20. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1998. Вип. 8. 48 с.
21. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1999. Вип. 9. 48 с.
22. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний збірник / голов. ред. Г. Лозко. Київ : Громада УЯ «Православ'я», 1999. Вип. 10. 48 с.
23. «Сварог : часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. Київ : ОРУ, 2003. № 13–14. 68 с.
24. «Сварог : часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. Київ : ОРУ, 2004. № 15–16. 68 с.
25. «Сварог : релігійно-історичний та науково-пізнавальний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. Київ : ОРУ, 2005. № 17–18. 80 с.

- 26.«Сварог : науково-пізнавальний та релігійно-історичний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. Київ : ОРУ, 2006. № 19–20. 92 с.
- 27.«Сварог : науково-пізнавальний та релігійно-історичний часопис Об'єднання Рідновірів України / голов. ред. Г. Лозко. Київ : ОРУ, 2007. № 21. 92 с.
- 28.Силенко Л. «Гість з Храму Предків. З Піснею у Духовній Державі Історії, Релігії, Філософії». Вид. 2-ге. Спринг Глен, Н. Й. : Оріяна, 1996.
- 29.Силенко Л. «Мага Віра (Maha Vira) : Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Велике світло волі. Співвідношення віри, науки, філософії, історії». Спринг Глен (Нью-Йорк) : ОСІДУ РУНВіра, 1979.
- 30.Силенко (Орлигора) Л. «Мага Врата (Maha Vrata)». Нью-Йорк ; Вінніпег : Оріяна, 1969.
- 31.Силенко Л. «Переоцінка духовної вартості». Спринг Глен (Нью-Йорк) : ОСІДУ РУНВіра, 1982.
- 32.Шаян В. «Віра забутих предків : аналіз «Влес Книги» / упоряд. М. Скрипник. Лондон ; Гага : МЛИН, 1979. 58 с.
- 33.Шаян В. «Віра предків наших.» Т. I / ред. В. О. Брага, Л. Ситник. Гамільтон : Об'єднання Українців Рідної Віри, 1987. 893 с.
- 34.Шаян В. «Джерело сили української культури : теоретично-ідеологічні основи.» Лондон : Орден, 1966.
- 35.Шаян В. «Повстань Перуне : ораторійна поема в дев'яти частинах ; Про Перуна знання таємне : міто-онтологічний есей». Вид. 2-ге. Лондон : Орден, 1967.
- 36.Шаян В. «Проблема української віри : історіософічний есей із циклу «Основи». Вид. 3-тє. Лондон ; Торонто : Інститут Володимира Шаяна, 1972.
- 37.Ютуб канал «Сварга». URL: <https://www.youtube.com/@Сварга-г8й> (дата звернення: 27.05.2026).

- 38.Андерсон Б. «Уявні спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму» / пер. з англ. В. Морозов. Київ : Критика, 2001. 272 с.
- 39.«Археологія : науковий журнал» / НАН України, Ін-т археології. Київ : Академперіодика, 2013. № 1. 152 с.
- 40.«Винайдення традиції» / за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера ; пер. з англ. М. Климчука. Київ : Ніка-Центр, 2005. 448 с.
- 41.Горобець В. М. «Влада та соціум Гетьманату. Дослідження з політичної і соціальної історії ранньомодерної України». Київ : Інститут історії України НАН України, 2009. 271 с.
- 42.Долгочуб В. «Пригадуючи майбутнє». Одеса : Громада «Мокоша», 2015. 40 с.
- 43.Дудар Н. П., Филипович Л. О. «Нові релігійні течії в Україні: огляд, документи, переклади». Київ : Наукова думка, 2000. 132 с.
- 44.Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / пер. с фр. Т. В. Цивьян. Москва : Наука, 1986. 234 с.
- 45.«Етнічна культура в глобалізованому світі» : зб. наук. праць Першої міжнар. наук. конф. студентів, аспірантів та молодих вчених (Одеса, 2013) / Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2013. 180 с.
- 46.Іщенко Є. О. «Концепція «місць пам'яті» П'єра Нора в контексті досліджень про колективну пам'ять». Питання культурології. 2020. № 36. С. 52–60.
- 47.«Історія українського козацтва : нариси : у 2 т.» / редкол.: В. А. Смолій (відп. ред.) та ін. Київ : Києво-Могилянська академія, 2007. Т. 2. 724 с.
- 48.Козлов А. В. «Духовність як літературознавча категорія» : монографія. Київ : Акцент, 2005. 272 с.
- 49.Колодний А. М. «Неоязичництво-рідновірство у своїй суті і перспективах». Українське релігієзнавство. 2008. № 48. С. 239–252.

50. Колодний А. М. «Язичництво як релігійний феномен». Українське релігієзнавство. 2004. № 29. С. 48–60.
51. Кислюк К. В., Кучер О. М. «Релігієзнавство : навчальний посібник». Київ : Кондор, 2003. 634 с.
52. Набок С. В. «Простір і пам'ять: на перехрестях контекстів». Наукові записки ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса. 2017. Вип. 5–6 (91–92). С. 244–253.
53. «Незнайома Кліо. Таємниці, казуси і курйози української історії. Козацька доба» / відп. ред. В. Смолій ; упоряд. В. Горобець, Т. Чухліб. Київ : Наукова думка, 2004. 310 с.
54. «Новітні міфи та фальшивки про походження українців». Збірник статей: Популярне видання / Редактор: Юлія Олійник. — К.: Темпора, 2008. — 136 с.
55. Носова Г. Ю. «Пам'ять проти історії за П. Нора. Чому і як?» Мультиверсум. Філософський альманах. 2020. Вип. 2. С. 172. С. 3–14.
56. «Нові релігії України» / за наук. ред. А. Колодного. Київ, 2010. 828 с.
57. Огорокова І. Г. «Суспільно-політичні умови та причини поширення рідновірського руху в Україні 1991–2011 рр». Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. 2012. Вип. XXXII. С. 314–318.
58. Огорокова І. «Українське неоязичництво як продукт історичного міфу». Історія релігій в Україні : науковий щорічник. 2011. Кн. 1. С. 480–489.
59. «Перун простояв на Десятинці у Києві менше доби». Український тиждень. 2013. 21 липня.
60. Плохій С. «Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні» / автор. пер. з англ. С. Грачової. Вид. 2-ге, випр. Київ : Критика, 2006. 495 с.
61. Рахно К. «Створення світу з глини в космогонічних легендах українців». Народознавчі зошити. 2024. № 4 (178). С. 838–861.

62. Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра). Релігійні меншини України та державно-конфесійні відносини. URL: <https://rmu.uarr.info/runvira/> (дата звернення: 13.05.2026).
63. Рогатін В. М. «Модифікації язичництва в сучасному неоязичництві». Історичний архів. Наукові праці. 2012. Вип. 9. С. 169–174.
64. «Roxolania Historica» / голов. ред. С. І. Світленко. Дніпро : ДНУ, 2018. Вип. 1 (16). 188 с.
65. Сморжевська О. О. «Героїзація історії в працях ідеологів та засновників українського рідновірського руху». Етнічна історія народів Європи. 2010. Вип. 33. С. 114–120.
66. Сморжевська О. «Постмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті)» : монографія. Київ : Видавець Олег Філюк, 2016. 198 с.
67. Сморжевська О. «Воїн-язичник: від теорії до практики. Сучасне язичництво (неоязичництво) у міській культурі: український та європейський контексти» : зб. матеріалів круглого столу (Київ, 18 жовтня 2019 р.) / упоряд. О. О. Сморжевська. Київ, 2020. С. 19–21.
68. «Terra Cossacorum: студії з давньої і нової історії України» : наук. зб. на пошану д-ра іст. наук, проф. В. О. Щербака. Київ : Інститут історії України НАН України, 2007. 434 с.
69. Тупик О. «Неоязичництво в Україні (на прикладі РУНВіри та Рідної Віри)». Етнічна історія народів Європи. 2001. Вип. 8. С. 60–64.
70. Тупик О. О. «Язичницькі традиції в духовній культурі українців в 90-х рр. ХХ ст.» : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2002. 253 с.
71. «Українська держава другої половини XVII–XVIII ст.: політика, суспільство, культура» : колективна монографія / відп. ред. В. Смолій. Київ : Інститут історії України НАН України, 2014. 671 с.
72. Филипович Л. «Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми». Релігійна свобода. 2011. № 16.

- 73.Яворницький Д. І. «Історія запорізьких козаків : у 3 т.» / пер. з рос. І. І. Сварника ; упоряд. ілюстр. О. М. Апанович. Львів : Світ, 1990. Т. 1. 319 с.
- 74.Яворницький Д. І. «Україно-руське козацтво перед судом історії». Львів : ЛА «Піраміда», 2006. 69 с.
- 82.Adler M. «Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America». Rev. and updated ed. New York : Penguin Books, 2006. 720 p.
- 83.Alexander J. C. et al. «Cultural Trauma and Collective Memory». Berkeley : University of California Press, 2004. 316 p.
- 84.Anderson B. «Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism». London ; New York : Verso, 1983. 160 p.
- 85.Assmann J. «Collective Memory and Cultural Identity» / transl. by J. Czaplicka. New German Critique. 1995. No. 65. P. 125–133.
- 86.Butler F. «Ol'ga's Conversion and the Construction of Chronicle Narrative. Russian Review». 2008. Vol. 67, no. 2. P. 230–242.
- 87.Chadbourn B. C. «Is Paganism a Religion? Exploring the Historical and Contemporary Relevance of Paganism». Inquiries Journal. 2013. Vol. 5, no. 12.
- 88.«Critical review of Aleida Assmann's transformations between history and memory». The Well-Travelled Postcard. URL: <https://thewell-travelledpostcard.com/portfolio/critical-review-of-aleida-assmanns-transformations-between-history-and-memory/> (дата звернення: 10.05.2026).
- 89.Donk A. «Kommunikation über Vergangenheit. Soziales Gedächtnis in kommunikationswissenschaftlicher Perspektive // Konstruktion von Kommunikation in der Mediengesellschaft» / hrsg. K. Merten. Wiesbaden : Verlag für Sozialwissenschaften, 2009. S. 13–29.
- 90.Eyerman R. «Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity». Cambridge : Cambridge University Press, 2001. 233 p.

91. Halbwachs M. «On Collective Memory» / ed., transl. and with an introd. by L. A. Coser. Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1992. 237 p. (The Heritage of Sociology).
92. Harvey G. «Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth». New York : New York University Press, 1997. 250 p.
93. Ivakhiv A. «In Search of Deeper Identities: Neopaganism and «Native Faith» in Contemporary Ukraine». *Nova Religio*. 2005. Vol. 8, no. 3. P. 7–38.
94. Kølvræ C. «Past and Future in the Construction of Communal Identity».
95. Lesiv M. «Glory to Dazhboh (Sun-god) or to All Native Gods?: Monotheism and Polytheism in Contemporary Ukrainian Paganism». *The Pomegranate*. 2009. Vol. 11, no. 2. P. 197–222.
96. Magliocco S. «Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America. Philadelphia» : University of Pennsylvania Press, 2004. 280 p.
97. «Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives» / ed. by M. F. Strmiska. Santa Barbara : ABC-CLIO, 2005. 412 p.
98. Morgain R. «The Alchemy of Life: Magic, Anthropology and Human Nature in a Pagan Theology». *The Australian Journal of Anthropology*. 2013. Vol. 24, no. 3. P. 290–309.
99. Nora P. «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire» / transl. by M. Roudebush. *Representations*. 1989. No. 26. P. 7–24.
100. Pallotti D. «The Present of things Past: Notes on Tradition». *JEMS: Journal of Early Modern Studies*. 2022. Vol. 11.
101. Pike S. «New Age and Neopagan Religions in America». New York : Columbia University Press, 2004. 205 p. (Columbia Contemporary American Religion Series).
102. Plokhy S. «The Cossack Myth: History and Nationhood in the Age of Empires». Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2012. 386 p.
103. Plokhy S. «The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus». Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2006. 379 p.

104. Schuon F. «Alternations in Semitic Monotheism». *Studies in Comparative Religion*. 1977. Vol. 11, no. 3.
105. Siewell D. «The Riurikid Dynasty's Relationship with the Orthodox Christian Church in Kievan Rus». Western Oregon University, 2012.
106. Smith A. D. «Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach.» London ; New York : Routledge, 2009. 208 p.
107. Strmiska M. «Neopaganism and Native Faith in Central and Eastern Europe». *Nova Religio*. 2016. Vol. 20, no. 2. P. 5–18.
108. Subtelny O. «Ukraine: A History. 4th ed.» Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2009. 784 p.
109. «The Invention of Tradition» / ed. by E. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 320 p.
110. «The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions» / ed. by B. Menzel, M. Hagemeister, B. Glatzer Rosenthal. Munich ; Berlin : Sagner, 2012. 448 p.
111. Wanner C. «Everyday Religiosity and the Politics of Belonging in Ukraine». Ithaca : Cornell University Press, 2022. 270 p.
112. Zernov N. «Vladimir and the Origin of the Russian Church». *The Slavonic and East European Review*. 1949. Vol. 28, no. 70. P. 123–138.