

Post-Satanic Groups as a Component of Countercultural Movements in the United States in the Second Half of the 20th Century

UDC: 94(4):32(019):343.341

DOI: <https://doi.org/10.172534>**Pomazan Dmytro**Ph.D., Assistant Lecturer, <https://orcid.org/0000-0003-4342-130X>, dmytro.pomazan@mospu.edu.ua**Hudz Viktor**Dr.Sc., Full Prof., <https://orcid.org/0000-0001-5756-1683>, viktorvgudz@gmail.com*Bohdan Khmelnytskyi Melitopol State Pedagogical University (Zaporizhzhia, Ukraine)*

Abstract.

Relevance. In the second half of the 20th and early 21st centuries, Western civilization underwent significant transformations in the spheres of religiosity and counterculture, which led to the emergence of new spiritual phenomena. One such phenomenon is post-Satanism, a form of alternative religiosity that manifests as a protest against traditional sacrality and social norms. Despite its growing influence, this issue remains almost unexamined in Ukrainian historiography. The purpose of this study is to identify the specific features of post-Satanism as a sociocultural and religious phenomenon within the context of Western civilization in the second half of the 20th and early 21st centuries. Particular attention is given to the genesis of post-Satanist churches in the United States, their ideology, symbolic language, and the transformation of perceptions of religiosity, rebellion, and freedom.

Results. The article characterizes the mechanisms of post-Satanism formation in the context of modern spiritual searches and countercultural movements. It establishes that post-Satanic groups function not only as religious entities but also as a form of protest against the dominant monotheistic discourse. The influence of these movements on identity processes, particularly among youth, is highlighted, along with the traits of post-Satanic religiosity, which is based on philosophical atheism, ethical individualism, and theatrical opposition.

Conclusions. Post-Satanism should be understood as a complex cultural-religious phenomenon that goes beyond traditional religious frameworks. It responds to the crisis of the sacred in the conditions of late modernity and represents a tendency toward «counter-cult» religiosity, combining individualistic meaning-seeking, criticism of religious orthodoxy, and new forms of self-identification.

Keywords: post-Satanism, post-Satanic groups, alternative religiosity, counterculture, new religious movements, protest identity, secularism, atheism, symbolic language, USA

Постсатаністські групи як складові контркультурних рухів на території США у другій половині XX ст.

Помазан Дмитро, Гудзь Віктор*Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького (Запоріжжя, Україна)*

Анотація.

Актуальність. У другій половині XX – на початку XXI століття західна цивілізація зазнала глибоких трансформацій у сфері релігійності та контркультури, що зумовило появу нових духовних явищ. Одним із таких феноменів є постсатанізм — форма альтернативної релігійності, що репрезентує протест проти традиційної сакральності та соціальних норм. Незважаючи на його зростаючий вплив, в українській історіографії ця тема досі майже не досліджувалася. Метою дослідження є з'ясування особливостей постсатанізму як соціокультурного й релігійного феномена у контексті західної цивілізації другої половини XX – початку XXI століття. Особливу увагу приділено генезі постсатаністських церков у США, їхній ідеології, символічній мові, а також трансформації уявлень про релігійність, бунт і свободу.

Результати. У межах дослідження охарактеризовано механізми формування постсатанізму в контексті новітніх духовних пошуків і контркультурних рухів. Встановлено, що постсатаністські групи діють не лише як релігійні утворення, а й як вираз протесту проти домінантного монотеїстичного дискурсу. Визначено їхній вплив на ідентичнісні процеси, особливо серед молоді, а також описано характерні риси постсатаністської релігійності, яка ґрунтується на філософському атеїзмі, етичному індивідуалізмі та театралізованій опозиції.

Висновки. Постсатанізм слід розглядати як складний культурно-релігійний феномен, що виходить за межі традиційного розуміння релігії. Він є реакцією на кризу сакрального в умовах пізньої модерності, демонструючи тенденцію до «контркультової» релігійності, в якій поєднуються індивідуалістичні пошуки сенсу, критика релігійної ортодоксії та нові форми самоідентифікації.

Ключові слова: постсатанізм, постсатаністські групи, альтернативна релігійність, контркультура, неорелігії, протестна ідентичність, секуляризм, атеїзм, символічна мова, США

Вступ.

Сучасний сатанізм (постсатанізм), який легально практикується мільйонами людей в багатьох країнах належить до неорелігійних течій синкретичного типу з ознаками езотерики. Цей нетеїстичний рух часто плутають з релігійним дияволопоклонництвом, люциферизмом, чії послідовники, здійснюють акти вандалізму, культові жертвоприношення, оргії й тому подібні акції. Раціональні постсатаністи не поклоняються нікому – ні Богу, ні Сатані, використовуючи образ останнього лише як символ протесту і свободи, кидаючи виклик суспільній моралі своїм крайнім індивідуалізмом, прагматизмом, егоїзмом, культом сили. Актуальність вивчення історичного аспекту постсатанізму зумовлена необхідністю розуміння його місця та ролі в соціокультурних трансформаціях, ідеологічних течіях, політичних рухах кінця XX – початку XXI століття, потребою запобігання деструктивному впливу на сучасне суспільство. Постсатанізм розглядається як реакція на глобалізаційні процеси, секуляризацію та лібералізацію суспільства, кризи традиційних релігійних інституцій. Прояви цього феномену на практиці виникають і в Україні, що викликає суспільний резонанс та дискусії щодо меж релігійної свободи, моральної автономії особистості та культурного радикалізму. Як демонструють соціологічні дослідження, електоральна база подібних організацій край різноманітна (Lewis, 2001). Тому рух має не ігноруватися, а вивчатися, як і інші неорелігії.

Попри зростаючий інтерес феноменом постсатанізму в культурологічному та релігієзнавчому дискурсах, його історичний розвиток, трансформації та впливи на суспільні процеси досліджено вкрай недостатньо. Більшість авторів зосереджуються на класичних формах сатанізму або його впливі на мистецтво та субкультури, оминаючи його подальшу еволюцію в сучасних і постмодерних умовах. Окрім загальної слабкої дослідженості постсатанізму, важливо зазначити, що його історичні витoki, зокрема у вітчизняній історіографії, також залишаються мало вивченими. Це ускладнює розуміння феномену постсатанізму, його формування та еволюції як соціокультурного явища, у взаємозв'язку з іншими ідеологічними та релігійними течіями.

Метою дослідження є з'ясування особливостей постсатанізму як соціокультурного й релігійного феномена у контексті західної цивілізації другої половини XX – початку XXI століття. Особливу увагу приділено генезі постсатаністських церков у США, їхній ідеології, символічній мові, а також трансформації уявлень про релігійність, бунт і свободу.

Хронологічні межі дослідження охоплюють XX століття, що зумовлено формуванням модерного розуміння сатанізму (постсатанізму)

в соціокультурному дискурсі. Географічні рамки визначені територією Сполучених Штатів Америки (далі – США), де юдео-християнська традиція, невід'ємною частиною якої є образ Сатани, набула широкого поширення (Luijk, 2016, p. 16).

Аналіз попередніх досліджень і публікацій.

Історіографічна база дослідження – досить різноманітна, через незначне поширення цієї тематики у сучасному науковому дискурсі. Проблематика постсатанізму залишається однією з найменш досліджених тем у сучасній історичній науці. Найбільше поширення постсатанізму у США спонукало до більш широкого висвітлення цього явища американськими науковцями. Так, у колективній монографії «Переляк сатанізмом» постсатанізм, якому протистоїть антикультовий рух (АСМ), розглянуто як соціальну проблему, загрозу для суспільної культури та моралі, особливо для молодіжного середовища (Richardson et. al., 1991).

Кеннет Гренгольм у окремому розділі праці «The Devil's Party» дослідив концепцію лівобічного шляху та постсатанізму, зосередившись на прикладі діяльності Храму Сета. На думку дослідника, термін «сатанізм» може бути обмеженим для опису груп, які використовують сатанинську символіку і ритуали, хоч не ідентифікують себе як сатаністи. Натомість поняття «постсатанізм» К. Гренгольм застосовує для опису таких груп, які, хоча і використовують сатанинську символіку, але прагнуть до більш еклектичних та індивідуалістичних духовних практик, виходячи за межі традиційного сатанізму (Granholt, 2012). Як відзначив К. Гренгольм, сатанізм – це контркультурна форма духовності, яка спрямована, на «внутрішню» (особисту) сакралізацію. Водночас постсатанізм – це продовження еволюції класичного (релігійного) сатанізму серед груп та індивідів, але без маніфестування фігури Сатани або залучення його сакрального наративу (Granholt, 2009, p. 86-87). Якщо спростити це визначення до більш секулярного контексту, то, очевидно, має рацію А. Петерсен, визначаючи поняття «постсатанізм» як «культ опозиції» (Petersen, 2016, p. 1-2).

Осборн Дюрендаль та його колеги у монографії «The Invention of Satanism» пропонують комплексний аналіз історії та соціології сатанізму. Автори досліджують процес трансформації поняття «сатанізм» із терміну обвинувачення в самостійно обрану релігійну ідентичність. Перша частина роботи висвітлює те, як образ Сатани поступово відокремлювався від традиційного християнського дискурсу і ставав центральним елементом західного езотеризму та індивідуалістичних релігійних практик (Dyrendal, et, al, 2015, p. 30-32).

У центрі дослідження – становлення організованого сатанізму в США, насамперед на діяльності А. ЛаВея та заснуванні Церкви Сатани у 1966 році. Автори аналізують основні ідеї, закладені

в *The Satanic Bible* (1969), а також соціокультурний контекст, у якому сатанізм перетворився на впізнаваний світоглядний рух. Окремо розглядається феномен «сатанинської паніки» кінця XX ст., де увага зосереджена на використанні риторики сатанізму у кримінальних та політичних контекстах, а також на суспільній реакції на організований сатанізм (Dyrendal et. al., 2015, p. 27-29).

У фундаментальному дослідженні «*Satanism: A Social History*» Масімо Інтровіньє проаналізовано соціальну історію сатанізму та антисатанізму від XVII століття до сучасності. Автор з'ясував, як міфи, легенди та реальні випадки, пов'язані із сатанізмом, впливали на суспільство, формуючи його страхи, моральної паніки та культурні тенденції. Водночас науковець дослідив історію сатаністських церков США, зокрема роль Антона ЛаВея та у теоретичному та організаційному оформленні сучасного сатанізму. М. Інтровіньє охарактеризував створення Церкви Сатани (1966) як ключовий момент в історії релігійного сатанізму. ЛаВей, на відміну від середньовічних демонологів або романтичних письменників XIX століття, створив нову філософію, що базувалася не на поклонінні дияволу в традиційному християнському розумінні, а на культі особистої свободи, егоцентризму та «чуттєвого натуралізму». Дослідник дійшов висновку, що американський сатанізм значною мірою виріс із контркультурного середовища 1960-х років, однак за своєю суттю він був реакцією не лише на християнську мораль, але й на ідеологію пацифізму та колективізму руху хіпі (Introigne, 2016).

Еспер А. Петерсен, у вступі до збірки «*Contemporary Religious Satanism*» проаналізував сучасний релігійний сатанізм, підкреслюючи його різноманітність та складність. Він зазначив, що сучасні сатанинські групи та індивіди по-різному інтерпретують фігуру Сатани, використовуючи її як символ бунту, індивідуалізму або духовного розвитку. Є. А. Петерсен встановив, що ці інтерпретації виходять за межі традиційних уявлень про сатанізм як протистояння божественному, що свідчить про його еволюцію в постмодерному контексті (Petersen, 2016, p. 1).

Для розрізнення від сатанізму Й. А. Петерсен одним із перших запропонував термін «постсатанізм» з метою чіткої ідентифікації цього напрямку у суспільному та науковому дискурсі епохи постмодерну. Історик наголосив, що постсатанізм є надзвичайно широким поняттям, яке охоплює численні концепції, рухи та світоглядні моделі, що суттєво відрізняються одна від одної і не вкладаються в рамки традиційного сатанізму (Petersen, 2016, p. 1-2).

Щодо українських дослідників, то про належність постсатанізму саме до культів, а не до усталених релігій наголошено в окремій описовій статті В.

Петрика (1999), та колективному навчальному посібнику з нетрадиційних культів (Петрик et. al., 2003, с. 7-8). Автори посібника поділяють сатаністів на ортодоксальних дияволопоклонників, люциферіанців (прометейців), реформованих дияволопоклонників (лавеївського типу) (Петрик et. al., 2003, с. 317). Саме про останніх, «для яких Сатана є символом та засобом звільнення людини від моральних, соціальних та релігійних догм, а також повної реалізації свого Ego», і йде мова у чинному дослідженні. (Петрик et. al., 2003, с. 318).

Результати дослідження.

Отже, позаяк існують різні визначення концепту «постсатанізм», треба наголосити, що постсатанізм – це складне й багатогранне явище, яке виходить за межі традиційного сатанізму та його окультних, релігійних або протестних форм. На відміну від класичних форм сатанізму, що переважно базуються на антирелігійному спрямуванні чи ритуальних практиках, постсатанізм являє собою культурний та філософський феномен, який відображає переосмислення ідеологічних, етичних та соціальних норм у сучасному світі. Тож, постсатанізм можна розглядати як постмодерну протестну відповідь на традиційні релігійні й ідеологічні конструкції. Він не обмежується певними догмами чи жорсткими доктринами, а натомість синкретичний і фокусується на радикальній автономії індивіда, відмові від усталених систем цінностей та експериментальному підході до моральності й ідентичності. Це явище часто проявляється у формах контркультурного руху, мистецьких концепціях, субкультурних практиках та інтелектуальних дискусіях.

Постсатанізм як напрям не можна вважати винятково модерновим явищем, бо йому передувала історія та традиція сатанізму. Сатанізм як культ виник ще в дохристиянський період, а в Європі набув поширення у середні віки. Новозавітні уявлення про Диявола значною мірою ґрунтувалися на юдейській апокаліптичній традиції, тоді як грецький вплив був другорядним. У Новому Заповіті диявол постає як занепалий ангел, володар демонічних сил і уособлення зла. Його найчастіше називають «Сатаною» або «Дияволом», але також – «Беліалом», «Спокусником», «Князем світу цього» та «Князем демонів». Хоча в пізнішій християнській традиції Сатану ототожнили з Люцифером, у Новому Завіті цей зв'язок не є очевидним. У тексті підкреслюється боротьба між Богом і Дияволом: світ, затьмарений гріхом, перебуває під владою Диявола, тоді як Христос прийшов, щоб зламати його силу та відновити зв'язок людства з Богом.

Диявол асоціюється з гріховною природою, смертю та земним світом, який протиставляється Царству Божому. Він панує над світом через спокуси та страждання, тоді як Христос приносить надію та спасіння. У ранньохристиянських текстах сатана

виступає як противник Христа, зокрема під час його спокус у пустелі. Новий Завіт розрізняє Диявола і демонів: Диявол – це уособлення абсолютного зла, тоді як демони – нижчі злі духи. Це розрізнення, однак, поступово стиралося, особливо під впливом елліністичної філософії та апокаліптичної традиції, яка розглядала сатану як ватажка занепалих ангелів.

Християнство утримувало рівновагу між дуалістичним поглядом, згідно з яким зло є незалежною силою, і твердженням, що сатана все ж підпорядкований Богові. У християнському світогляді він є могутнім противником, але не рівнозначним принципом зла (Russell, 1991, p. 45-47).

У період Просвітництва та Промислової революції відбувається фундаментальна трансформація європейського світогляду, що супроводжується ослабленням християнської парадигми. Епоха Просвітництва кардинально змінила політичне та релігійне життя, спрямовуючи суспільну думку до секуляризації й раціоналізму. У цей період релігійні уявлення про Сатану поступово втрачають свою значущість для широких мас, однак філософи й митці відкривають у цьому образі нове джерело натхнення. Адже особливістю сатанізму є відмова від християнського смирення та покірності. Ідеї бунтарства, атеїзму й індивідуалізму, насолоди гедонізму, набули особливого поширення у романтичному дискурсі (Dyrendal et. al., 2015, p. 30-32). Таким чином, у культурному дискурсі Сатана поступово перестав бути винятково релігійним антагоністом та перетворився на символ бунту й інтелектуальної свободи.

Дві світові війни, що прокотилися Європою у першій половині XX століття, спричинили масштабний занепад у сфері інтелектуального розвитку та культурної динаміки. Авторитарні та тоталітарні режими, які утвердилися в різних частинах континенту, прагнули уніфікувати суспільну свідомість, знищуючи будь-які альтернативні ідеологічні орієнтири. Репресії проти інакомислячих, жорстка цензура та масова пропаганда стали інструментами, що придушували свободу думки та унеможливлювали появу нових філософських концепцій. Водночас, безперервні бойові дії та економічні кризи руйнували соціальне й інтелектуальне середовище, в якому могли б зароджуватися та поширюватися нові світоглядні моделі. Війна створювала атмосферу страху й виживання, у якій домінували прагматичні та милітаризовані цінності, а будь-які радикально нові ідеї або містичні вчення не знаходили підґрунтя для поширення (Hanegraaff, 1999, p. 146).

Доволілогічно, що саме у цей період з'являється у публічному просторі перший «пророк» постсатанізму – Алістер Кроулі. На початку XX ст. Кроулі заснував власний релігійний рух під назвою Телема (Воля) та залишив значну інтелектуальну спадщину, зокрема

«Книгу Закону». Сучасні дослідники вважають його найвидатнішим окультистом XX ст. (Granhölm, 2009, p. 90). Ідеї Кроулі мали значний соціокультурний вплив на території Європи та США та навіть мають послідовників у сучасній Україні. Саме Алістер Кроулі був однією з «ікон» контркультурного руху 60-х років (Jones, 2014, p. 26-27).

Протягом життя та після смерті А. Кроулі, його неодноразово звинувачували у сатанізмі. Частково це було наслідком його провокаційного іміджу та значного впливу на поп-культуру, особливо в контексті образів чорних магів. Звинувачення в тому, що Телема є формою сатанізму, або що сатанізм – це викривлений варіант «Кроуліанства», зазвичай висуваються в контексті нападок чи саркастичних зауважень, рідко спираючись на глибоке розуміння Телеми чи сатанізму. На наш погляд, твердження про те, що сатанізм є лише спрощеною версією Телеми або сумішшю Телеми з інверсією християнства, не відповідають ідеям А. Кроулі, який вважав, що людині необхідно розвивати самодисципліну, аніж слідувати тваринним бажанням (Morgan, 2013, p. 157-158).

Попри відсутність загальноприйнятого академічного визначення сатанізму, дослідники, зокрема Петерсен, пропонують розглядати його через три дискурсивні позиції: раціональний, езотеричний та реактивний сатанізм. Вони всі характеризуються антиноміанізмом, «саморелігією», використанням понять на кшталт «Сатана» як позитивних ідентифікаційних маркерів та певною ідеологічною генеалогією. Якщо застосувати цей підхід до А. Кроулі, то ми побачимо, що він використовує сатанінський дискурс у традиції, яка простежується від Вільяма Блейка до Шарля Бодлера. Він також застосовує термінологію, запозичену з езотеричного прочитання гностичних текстів, активно послуговується антиноміанськими мотивами й створює образ «Звіра 666». Таким чином, Кроулі сприяв деконструкції християнської демонології та перевизначенню образу Сатани в езотеричному контексті як позитивного символу. Водночас він ніколи не ототожнював себе із сатанізмом та не належав до жодної сатаністської традиції. Тому його слід розглядати радше як ключового провідника між літературним сатанізмом минулих століть та організованими формами сатанізму пізнішого часу (Dyrendal, 2012, p. 369-370).

Із завершенням Другої світової війни та поступовою лібералізацією суспільств спостерігалось відродження інтелектуального плюралізму, що проявилось у вибуховому зростанні контркультурних рухів. Вони пропонували нетрадиційні, часом революційні підходи до розуміння реальності, кидаючи виклик усталеним догмам та суспільним нормам. Доказом цієї тенденції є широка популяризація езотеричних учень у русі Нью-ейдж, який виник у другій половині XX століття.

Його філософія поєднала елементи містицизму, східних релігійних традицій та альтернативних духовних практик, що стало своєрідною реакцією на раціоналізовану й технократичну культуру воєнного та повоєнного періоду (Hanegraaff, 1999, p. 146).

У 1960-х роках розпочався справжній розквіт контркультурного руху, найяскравішим виразом якого стала течія «хіпі». Ця субкультура, що набула масового характеру у США та низці європейських країн, сформувалася в умовах глибокої соціальної кризи, викликаній війною у В'єтнамі, боротьбою за громадянські права та розчаруванням у традиційних суспільних інститутах. В основі світогляду хіпі лежав радикальний пацифізм, відмова від насильства та прагнення до духовного звільнення. Одним із найвідоміших гасел, що стало своєрідною мантрою руху, було: «Кохайся, а не воюй» (Make love, not war). Однією з найважливіших рис руху була глибока зацікавленість східними релігіями та філософськими системами, що призвело до стрімкої популяризації буддизму, індуїзму та даосизму серед молоді. Хоча вже на початку 1980-х років класичний рух хіпі значною мірою втратив свою популярність, він залишив після себе унікальний інтелектуально-духовний спадок. Саме у цьому середовищі народжувалися нові езотеричні концепції, альтернативні духовні течії та синкретичні релігійні рухи (Lewis, & Kemp, 2007, p. 7-10).

Паралельно із занепадом традиційних релігійних структур та розширенням інтелектуального простору контркультур, у XX столітті відбувалося посилення ролі держави та світських інститутів у житті індивіда. Держава поступово перебрала на себе ті функції, які раніше виконували релігія та громада: забезпечення соціального порядку, підтримка моралі, а також вирішення екзистенційних і правових питань. У сучасному суспільстві механізми правосуддя та соціального регулювання стали настільки розвиненими, що потреба в архаїчних ритуалах чи сакральних випробуваннях для встановлення істини зникла. Конституція та закони відіграють роль своєрідних «священих текстів» світського суспільства, регулюючи як життя окремого громадянина, так і державний порядок у цілому. Змінився і символічний код суспільства. Якщо в традиційних цивілізаціях сакральний порядок забезпечувався релігійною системою вірувань, то сучасна держава має свої власні символи, ритуали та навіть «обряди». Прапор, герб, гімн, державні свята та виборчі кампанії виконують функцію колективних об'єднавчих механізмів, які раніше були прерогативою церкви та релігійних спільнот (Novorun, 2016, p. 23).

Проте цей процес не означає повного зникнення потреби в сакральному. Навпаки, люди продовжують шукати форми духовності, які відповідають їхнім особистим переконанням та світоглядним концепціям. Традиційні релігії поступово поступаються місцем

більш індивідуалізованим духовним практикам, які дозволяють інтегрувати містичний досвід у сучасний раціональний світ. У таких умовах в багатьох розвинутих країнах відбувається поступова відмова від релігії як загального «цементу» суспільства, та її місце займають світські інститути, нові культурні традиції та особистісні форми духовного пошуку (Hanegraaff, 1999, p. 151-153).

Ключовою подією у формуванні постсатанізму та його відмежуванні від сатанізму стало заснування у 1966 р. Церкви Сатани в США. Її засновником та лідером виступив музикант і фотограф Антон Шелдон ЛаВей. Взявши за основу філософію Ф. Ніцше з його волею до влади та ідеєю надлюдини, він запропонував абсолютно новий підхід до організації сатаністського руху (Andrade, 2018, p. 35-37). Церква Сатани була створена та офіційно зареєстрована в період масштабного духовного та контркультурного зрушення. Важливо усвідомлювати, що Церква Сатани отримала значну суспільну підтримку, через активну діяльність ЛаВея у ЗМІ та залучення доволі поширених символів. Наприклад, пентаграма та «Бафомет», якого запровадив Еліфас Леві вже мали історичний та культурний фон, що сприяло затвердженню організації у суспільному дискурсі (Andrade, 2018, p. 32-33).

До цього часу сатанізм існував переважно як розрізнене поєднання ідей, окремих практик, легенд та міфів, проте створення організованої структури докорінно змінило його статус у суспільному дискурсі. А. ЛаВей розглядав цю подію як початок « нової ери сатанізму », підкреслюючи її розрив із попередніми формами демонології. Але його вчення, викладене у «Біблії Сатани», не ґрунтувалося на обоженні Диявола як реальної надприродної істоти. Натомість він використовував цей образ як символ своєї філософії, яка була зосереджена на індивідуалізмі (его-релігія), відповідальності лише перед собою та прагненні кожного до реалізації власних потреб, до насолоди. А. ЛаВей переконано стверджував, що традиційні «світлі» релігії намагаються стримувати людські інстинкти, які є невіддільною та природною складовою людського життя. Натомість він запропонував альтернативний погляд на моральність, відкидаючи традиційні догми на користь прагматизму, особистої свободи та самовираження (Holt, & Petersen, 2016, p. 441-442). ЛаВей сприймав Сатану не як об'єкт поклоніння, а як символ боротьби з догматичними засадами традиційних релігій. Він вважав, що традиційні релігійні доктрини навмисно пригнічують людські інстинкти та бажання, змушуючи людину жити за штучними обмеженнями, які суперечать її істинній природі (Luijk, 2016, p. 196-197).

Сучасні дослідники не дарма вважають створення Церкви Сатани одним з найважливіших етапів формування постсатанізму. Сам факт

заснування подібної організації яскраво демонструє зміну світоглядних орієнтирів постіндустріального суспільства. Різноманітні тенденції контркультурного руху, які призвели до деконструкції традиційних соціальних міфологем, значно сприяли цьому процесу. Усвідомлення символу Сатани як опонента релігійних, політичних та соціальних парадигм відіграло ключову роль у формуванні постсатанізму як окремої ідеологічної течії. Парадокс постсатанізму полягає в тому, що сатанізм апіорно опозиційний, тому навіть Церква Сатани підлягає постійній критиці від концептуально близьких груп (Holt, & Petersen, 2016, p. 448-449).

З метою більш комплексного висвітлення проблематики постсатанізму, доречно розглянути застосування цього терміну у сучасному дискурсі. Часто міфологічні образи, які мають антагоністичний або незалежний характер у традиційних релігіях, автоматично зараховуються до сатанізму, хоча між ними можуть бути лише умовні паралелі. Безперечно, можна знайти подібності в тому, як різні рухи використовують символічні образи в окультизмі та езотеричних практиках. Проте узагальнене зарахування всіх цих груп до сатанізму видається спрощенням.

Цю тезу можливо підтвердити на прикладі історії трьох груп: Храм Сета, Рунічна Гільдія та Храм Сатани. Храм Сета був заснований у 1975 році як відгалуження від Церкви Сатани. Це сталося після внутрішніх змін в організації, які викликали незгоду серед частини членів. Один із них, шукаючи відповіді, провів магічний ритуал, результатом якого став текст, що містив заклик до створення нової організації. Ця структура повинна була продовжити ідеологічну роботу, розпочату в попередній організації, але з новим акцентом. Головною фігурою Храму є Сет – давньоєгипетське божество хаосу, змін та сили, яке у традиційній міфології виступає антагоністом, але не є аналогом сатани.

Як і більшість організацій, що належать до окультизмі, Храм Сета діє як ініціативне товариство. Його члени проходять кілька рівнів посвяти, де особливо важливим вважається третій ступінь, який дає змогу увійти до священства Храму. Центральне поняття філософії організації – це ідея особистого становлення, що передбачає перетворення волі людини та її еволюцію до вищого стану буття. Магічні практики Храму, зокрема Мала та Велика Чорна Магія, відображають ці концепції. Перша спрямована на вплив на об'єктивну реальність, тоді як друга – на внутрішнє перетворення, яке зрештою може змінювати та зовнішній світ (Granholm, 2009, p. 91-92).

Постсатанізм не просто відкидає теїстичний або антитеїстичний дуалізм; він оперує архетипами, іронією, індивідуалізмом як міфотворенням. І в цьому контексті Храм Сету виступає як гранична форма

переходу: від культу до парадигми, від демонізації до метафізики, від бунту до самотворення. Сет тут – не «ворог Бога», а той, хто не потребує Бога взагалі. Це вже не сатанізм як заперечення, а постсатанізм як становлення – з темрявою не як запереченням світла, а як його передумовою.

Тісні зв'язки з Храмом Сета має «Рунічна гільдія», яка була заснована у 1980 році американським дослідником германських традицій та окультистом Стівеном Е. Флаверсом, який публікується під псевдонімом «Едред Торссон». Першочергово вона мала назву «Інститут рунічних студій, Асатру», що вже тоді вказувало на її подвійний вектор – академічний та магічний. Торссон, маючи науковий ступінь з германістики, поєднував університетську рунологію з езотеричними практиками, вбачаючи в рунах не лише історичний феномен, а й ключ до самопізнання, трансформації й досягнення глибинної структури буття.

Його особистий шлях до створення Гільдії пролягав через знайомство з окультизмом середовищем США 1970-х років. Він на короткий час приєднався до «Церкви Сатани», а згодом, у 1984 році, вступив до «Храму Сета», де пройшов ініціації аж до ступеня Магуса – звання, яке у цій організації пов'язане з формуванням доктринального концепту. Торссон увійшов до «Ордену Трапеції», що зосереджувався на інтерпретації германської міфології у рамках традиції лівої руки, і згодом очолив його. Саме тоді, за його словами, він отримав «слово сили» – Rûna, яке стало внутрішнім знаком покликання до рунічного шляху (Granholm, 2010, p. 105-106).

У 1991 році вийшов друком навчальний курс «Дев'ятеро дверей Мідгарду», що заклав основу ініціативного навчання. Рунічна практика тут охоплює медитативне занурення, галдор (магічне проголошення рун), створення талісманів, рунічну дивінацію, а головне – шлях особистої трансформації. Цей шлях подається як «внутрішнє опанування рун», коли сили, закладені в них, розкриваються через досвід і змінюють як зовнішнє життя, так і внутрішній світ практикуючого.

З початку 1990-х років діяльність гільдії активізувалася: було відкрито центр «Ірмінхол» у Техасі, створено видавництво «Руна-Рейвен Прес», а згодом – дослідницьку інституцію «Інститут Вудгарроу». Почали проводитися міжнародні зустрічі членів гільдії, де поєднувалося обговорення практик, наукові доповіді та ритуальні дії. Членство в гільдії відбувається поступово – від асоційованого учня до майстра, а далі – до рівня філософа-еруліана, який формулює власну доктрину в межах германської традиції (Granholm, 2010, p. 105-107).

Отже, діяльність «Рунічної гільдії» є характерним прикладом постсатанізму – культурного явища, що виростає з ідей і практик сатанізму другої половини XX століття, але переосмислює їх у

ширшому традиціоналістському, герметичному та міфологічному ключі. Гільдія переймає структурні та ініціаційні моделі, властиві «Храму Сета» та іншим організаціям, однак наповнює їх змістом, який апелює до реконструкції сакрального знання германської традиції. Замість прямої опозиції до християнства чи домінантної культури, характерної для класичного сатанізму, тут бачимо спробу побудови автономної сакральної системи з власною метафізикою, мовою, ритуалом і духовною ієрархією.

Найсучаснішою течією у вимірі постсатанізму на території США, доречно вважати «Храм Сатани». Ця організація була заснована студентами зі Стенфордського університету у 2013 році та майже одразу стала популярною, через серію провокативних перфомансів (White, & Gregorius, 2019, p. 89-90). Ця організація активно використовує образ Сатани, щоб привернути увагу до проблем, пов'язаних з релігійною та політичною ситуацією в Америці. Відомою стала їхня пропозиція встановити статую Сатани на території капітолію в Оклахомі як відповідь на встановлення пам'ятника Десяти Заповідям, що порушує принцип розділення церкви та держави. Грівс зазначає, що мета була в тому, щоб показати, що якщо релігійні групи можуть домогтися того, щоб їхні переконання були визнані державними інститутами, то це має бути доступно для всіх, незалежно від їхніх поглядів.

Така діяльність Храму Сатани підкреслює два важливі аспекти: по-перше, проблему порушення розділення церкви та держави, а по-друге, домінування християнських цінностей у державних установах США. Підкреслюючи різноманіття суспільства та права на релігійну свободу, організація намагається кинути виклик християнському привілею, домагатися рівності та визнання для меншості.

Крім цієї символічної боротьби, Храм Сатани активно займається соціальними та політичними кампаніями, такими як розповсюдження сатанинських розвиваючих книг серед школярів, коли у відповідь на надані Біблії дітям у школах, а також проведення акцій протесту, наприклад, гей-цілунку на могилі одного з основних діячів антигей-руху Фреда Пелпса. Вони також займаються екологічними ініціативами, такими як «усиновлення» доріг для поширення ідей організації серед громадськості. Водночас вони ставлять собі за мету не просто привертати увагу через скандали, а й активізувати суспільство до більш свідомого, гуманного підходу до різних питань (Holt, & Petersen, 2016, p. 449-450).

Основною метою Храму Сатани є не поширення ідей сатанізму як релігії, але й просування ідеї секуляризму, боротьби за права людини, соціальну справедливість та рівність. Через свої публічні акції, вони ставлять на меті змінити суспільство в бік більшої свободи та меншого впливу релігійних структур на державні та соціальні процеси. Тому їхні

дії більше спрямовані на досягнення гуманістичних та прогресивних цілей, ніж на пропагування сатанізму як такого.

Враховуючи викладені вище факти, варто зазначити – термін «постсатанізм» може використовуватися у двох взаємопов'язаних значеннях. По-перше, він дозволяє позначати групи та окремих осіб, які певним чином пов'язані з ідеєю сатанізму, але відмовляються від цієї назви для самоідентифікації. У такому випадку сатанізм розглядається радше як явище минулого, початковий етап, який може привернути увагу шукача неосатанізму, але зрештою поступається місцем «зрілішим» альтернативам.

Друге значення терміна «постсатанізм» стосується тих рухів, філософій та груп, які мають сатаністське коріння, але з різних причин відмовилися від нього, виключаючи будь-який особливий наголос на фігурі Сатани або подібних поняттях. До таких організацій належить, наприклад, Храм Сета. Хоча цей орден походить від Церкви Сатани ЛаВея, його акцент зміщено на божество Сета, а самі поняття «сатанізм» і «Сатана» майже повністю зникають із внутрішньої доктрини, хоч і залишаються в матеріалах, доступних для широкої публіки. Це своєрідний парадокс: публічний імідж може зберігати сліди сатаністського минулого, але внутрішня філософія давно відійшла від нього (Granholm, 2012, p. 215).

На відміну від традиційного сатанізму, що ґрунтується на прямих запереченнях християнської догматики, постсатанізм акцентує на метафізичних і філософських аспектах боротьби з усталеними нормами. Його адепти можуть звертатись до образів богів, які історично асоціювалися з хаосом, боротьбою, магічними практиками та силою волі. Сет у давньоєгипетській традиції постає як бог хаосу, змін і протистояння, а Один у скандинавській міфології відомий як володар магічного знання та ініціатор сакральної трансформації. Ці постаті відіграють провідну роль у сучасних езотеричних традиціях, що тяжіють до постсатанізму, оскільки вони символізують не лише руйнування, а й відродження через особистісну ініціацію та розширення свідомості.

Необхідно зауважити, що окрім релігійно-містичного виміру, постсатанізм також виконує важливу соціальну функцію як протестний дискурс. У сучасному світі, де традиційні ідеології поступово втрачають свою гегемонію, постсатанізм стає засобом критики соціальних структур, що обмежують індивідуальну самореалізацію. Використання образів темних богів у цьому контексті є символічним актом протистояння суспільним нормам, що нав'язують конформізм та підкорення. Це особливо актуально у добу зростання інтересу до альтернативної духовності та відмови від догматичних систем вірувань у ліберальних та мультикультурних суспільствах.

Висновки.

Отже, феномен постсатанізму охоплює широкий спектр проявів – від повноцінної релігійної традиції з обрядами, спільнотними цінностями та ієрархією до індивідуалістичної філософії, яку можна охарактеризувати як «атеїстичний епікуреїзм». Інші підходи до сатанізму визначають його як «егоцентричну філософію», що заперечує теологічні концепції та трансформовану в постсатанізм. Підтверджено тезу Дж. Петерсена про те, що сатанізм епохи постмодерну віддалився від релігійного наративу та перетворився на так званий «культ опозиції».

Концепція постсатанізму поєднує матеріалістичні й трансцендентні уявлення про людське «Я», а також містить як атеїстичні, так і теїстичні постулати щодо образу Сатани. З'ясовано, що більшість сучасних сатаністських рухів і, зокрема, постсатаністських груп США, трактують цей образ не як реальну сутність, а як символ, архетип або природну силу, що відображує людську природу. Сучасний сатанізм також позбавлений жорстких догм і часто базується на принципах індивідуального пошуку істини, особистісного сакралізму та еклектики, поєднуючи різні ідеї та підходи. Тобто йдеться, скоріше, про відображення світоглядної тенденції до синкретизму та прагнення самостійно формувати власну духовність і спосіб мислення. Уточнено, що попри свою варіативність, постсатанізм залишається сатаністським у тому сенсі, що його послідовники так чи інакше апелюють до постаті Сатани – розглядаючи його як силу, зразок для наслідування або символ

самоствердження. Саме в цьому аспекті можна говорити про сатанізм як про «культ опозиції», який неможливо повністю відокремити від християнської культури, у межах якої він і сформувався.

Сатана став неоднозначним символом у США та загалом у західному світі, втілюючи якості, що сприймаються як привабливі: гордість, силу, сексуальність, нонконформізм, бунтарство та індивідуалізм. Тому, як впливає з аналізу діяльності американських груп «Рунічна гільдія», «Храм Сатани», «Храм Сета» та інших, помилково зводити постсатанізм лише до антирелігійного протесту або інверсії християнських догм. Його суть глибша та пов'язана зі складними історичними та соціокультурними процесами переосмислення та розвитку цієї традиції.

Попри свою значущість, тема постсатанізму залишається недостатньо дослідженою в академічному середовищі. Подальше вивчення цього явища потребує комплексного підходу, який містив би аналіз його історичних передумов, взаємозв'язків із філософськими та релігієзнавчими традиціями, а також його впливу на сучасні соціальні процеси. Особливу увагу варто надати способам, у які постсатанізм використовує міфологічні архетипи та езотеричні концепції, адаптуючи їх до нових культурних контекстів та практикам залучення у свої лави нових adeptів. Знання теорії та практики постсатаністських організацій сприятиме забезпеченню від їх потенційно негативних впливів на суспільство, особливо молодь.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

- Петрик, В. (1999). Сатанинські секти. *Українське релігієзнавство*, (9), 77-93.
- Петрик, В. М., Сьомін, С. В., та ін. (2003). *Нетрадиційні релігійні та містичні культи України: Навчальний посібник* (В. Остроухов, ред.). Київ.
- Andrade, G. (2018). Anton Lavey's Satanic philosophy: An analysis. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 9(1), 28-42. <https://digitalcommons.usu.edu/imwjourn/vol9/iss1/4>
- Dyrendal, A. (2012). Satan and the beast. In H. Bogdan & M. Starr (Eds.), *Aleister Crowley and Western esotericism* (pp. 369-388). Oxford University Press.
- Dyrendal, A., Lewis, J. R., & Petersen, J. (2015). *The invention of Satanism*. Oxford University Press.
- Granholm, K. (2009). Embracing others than Satan: The multiple princes of darkness in the Left-Hand Path milieu. In J. A. Petersen (Ed.), *Contemporary religious Satanism: A critical anthology* (pp. 85-101). Ashgate.
- Granholm, K. (2010). The Rune-Gild: Heathenism, traditionalism, and the Left-Hand Path. *International Journal for the Study of New Religions*, 1(1), 95-115. <https://doi.org/10.1558/ijnsr.v1i1.95>
- Granholm, K. (2012). The Left-Hand Path and post-Satanism. In *The Devil's Party* (pp. 209-228). Oxford University Press.
- Hanegraaff, W. J. (1999). New Age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. *Social Compass*, 46(2), 145-160. <https://doi.org/10.1177/003776899046002003>
- Holt, C., & Petersen, J. A. (2016). Modern religious Satanism: A negotiation of tensions. In J. R. Lewis & I. Tøllefsen (Eds.), *The Oxford handbook of new religious movements* (Vol. 2, pp. 441-452). Oxford University Press.
- Hovorun, C. (2016). Ideology and religion. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 3, 23-24.
- Introvigne, M. (2016). *Satanism: A social history*. Brill.
- Jones, R. (2014). *In the shadow of the beast: The impact of Aleister Crowley on new religious movements and contemporary culture* [Master's thesis, Georgia State University].
- Lewis, J. R. (2001). Who serves Satan? A demographic and ideological profile. *Marburg Journal of Religion*, 6(2).
- Lewis, J. R., & Kemp, D. (2007). Defining the New Age. In J. R. Lewis & D. Kemp (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 1-24). Brill.
- Luijk, R. van. (2016). *Children of Lucifer: The origins of modern religious Satanism*. Oxford University Press.
- Morgan, M. (2013). The heart of Thelema: Morality, amorality, and immorality in Aleister Crowley's Thelemic cult. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 13(2), 167-168.
- Petersen, J. A. (2016). Introduction: Embracing Satan. In *Contemporary religious Satanism* (pp. 1-36). Routledge.

- Richardson, J. T., Best, J., & Bromley, D. G. (Eds.). (1991). *The Satanism scare*. Aldine de Gruyter.
- Russell, J. B. (1991). *The prince of darkness*. Cornell University Press.
- White, M. H., & Gregorius, F. (2019). The Satanic Temple: Secularist activism and occulture in the American political landscape. *International Journal for the Study of New Religions*, 10(1), 89-110. <https://doi.org/10.1558/ijsnr.38954>

REFERENCES

- Andrade, G. (2018). Anton Lavey's Satanic philosophy: An analysis. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 9(1), 28-42. <https://digitalcommons.usu.edu/imwjjournal/vol9/iss1/4>
- Dyrendal, A. (2012). Satan and the beast. In H. Bogdan & M. Starr (Eds.), *Aleister Crowley and Western esotericism* (pp. 369-388). Oxford University Press.
- Dyrendal, A., Lewis, J. R., & Petersen, J. (2015). *The invention of Satanism*. Oxford University Press.
- Granholm, K. (2009). Embracing others than Satan: The multiple princes of darkness in the Left-Hand Path milieu. In J. A. Petersen (Ed.), *Contemporary religious Satanism: A critical anthology* (pp. 85-101). Ashgate.
- Granholm, K. (2010). The Rune-Gild: Heathenism, traditionalism, and the Left-Hand Path. *International Journal for the Study of New Religions*, 1(1), 95-115. <https://doi.org/10.1558/ijsnr.v1i1.95>
- Granholm, K. (2012). The Left-Hand Path and post-Satanism. In *The Devil's Party* (pp. 209-228). Oxford University Press.
- Hanegraaff, W. J. (1999). New Age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. *Social Compass*, 46(2), 145-160. <https://doi.org/10.1177/003776899046002003>
- Holt, C., & Petersen, J. (2016). Modern religious Satanism: A negotiation of tensions. In J. R. Lewis & I. Tøllefsen (Eds.), *The Oxford handbook of new religious movements* (Vol. 2, pp. 441-452). Oxford University Press.
- Hovorun, C. (2016). Ideology and religion. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 3, 23-24.
- Introvigne, M. (2016). *Satanism: A social history*. Brill.
- Jones, R. (2014). *In the shadow of the beast: The impact of Aleister Crowley on new religious movements and contemporary culture* [Master's thesis, Georgia State University].
- Lewis, J. R. (2001). Who serves Satan? A demographic and ideological profile. *Marburg Journal of Religion*, 6(2).
- Lewis, J. R., & Kemp, D. (2007). Defining the New Age. In J. R. Lewis & D. Kemp (Eds.), *Handbook of New Age* (pp. 1-24). Brill.
- Luijk, R. van. (2016). *Children of Lucifer: The origins of modern religious Satanism*. Oxford University Press.
- Morgan, M. (2013). The heart of Thelema: Morality, amorality, and immorality in Aleister Crowley's Thelemic cult. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 13(2), 167-168.
- Petersen, J. A. (2016). Introduction: Embracing Satan. In *Contemporary religious Satanism* (pp. 1-36). Routledge.
- Petryk, V. (1999). Satanic sects. *Ukrainian Religious Studies*, (9), 77-93.
- Petryk, V. M., Semin, S. V., et al. (2003). *Non-traditional religious and mystical cults of Ukraine: Textbook* (V. V. Ostroukhov, ed.). Kyiv.
- Richardson, J. T., Best, J., & Bromley, D. G. (Eds.). (1991). *The Satanism scare*. Aldine de Gruyter.
- Russell, J. B. (1991). *The prince of darkness*. Cornell University Press.
- White, M. H., & Gregorius, F. (2019). The Satanic Temple: Secularist activism and occulture in the American political landscape. *International Journal for the Study of New Religions*, 10(1), 89-110. <https://doi.org/10.1558/ijsnr.38954>