

DOI 10.33294/2523-4234-2025-35-1-314-325

УДК 2(213+2-1/9)

ORCID: 0000-0002-1934-2559

Віталій Вікторович Щепанський

Анімізм як онтологія: релігієзнавча перспектива

Узагальнено походження оновленої концепції анімізму в релігієзнавчих студіях з акцентом на його значенні як альтернативної онтології щодо натуралізму. Також проаналізовано розвиток поглядів на анімізм, який виходить за межі традиційних позитивістських та еволюціоністських підходів, підкреслюючи його архаїчну, але водночас сучасну природу.

Розглянуто анімізм як систему, що також включає тварин, рослини та інші природні об'єкти як активних суб'єктів, наділених волею та намірами. Здійснено критичний огляд праць провідних дослідників, зокрема Едуарду Вівейруш ді Кастру, Філіпа Дескола, Нуріт Бьорд-Девід та Тіма Інголда, що допомагає виокремити ключові відмінності між анімістичними та натуралістичними онтологіями.

Продемонстровано, як анімістичний світогляд може збагатити науковий дискурс щодо розуміння релігійних вірувань і практик, а також взаємин між людьми і природою, пропонує нові перспективи для релігієзнавчих досліджень.

Ключові слова: анімізм, онтологія, гносеологія, натуралізм, корінні народи, Філіп Дескола, Едуарду Вівейруш ді Кастру, Тім Інголд, Нуріт Бьорд-Девід

Vitalii Shchepanskyi

Animism as Ontology: a Religious Studies Perspective

The concept of animism is critically reviewed, including an examination of its evolution in anthropology and religious studies. It is stated that traditionally animism was understood as a simple belief in spirits inhabiting natural entities, often categorized as a primitive stage in the development of human religious thought. However, recent scholarly developments have redefined animism as a complex ontological framework, one that recognizes humans, animals, plants, and even inanimate objects as active, sentient participants in the world's dynamic processes.

In contrast to older, evolutionist models – particularly Edward Tylor's view of animism as a rudimentary form of religion – contemporary interpretations that emphasize animism's enduring relevance are highlighted. Drawing on the work of scholars like Eduardo Viveiros de Castro and Philippe Descola, it is argued that animism is not a mere relic of past belief systems but remains a crucial lens through which we understand various cultural and religious practices today. These scholars present animism as a sophisticated worldview that challenges modern conceptions of nature and culture.

The perspectives of Tim Ingold and Nurit Bird-David, whose contributions have been pivotal in rethinking animism, are incorporated. It is noted that Ingold's focus on the relational dynamics between humans and their environments, along with Bird-David's emphasis on the agency of non-human beings in indigenous cosmologies, further enriches our understanding of animism as a dynamic and interconnected worldview. These ideas emphasize how animism integrates human and non-human elements into a coherent whole, thus blurring the boundary between culture and nature.

In addition, the implications of this redefined animism for our understanding of the relationship between nature and culture are examined. By questioning the long-standing divide between these

domains, the new conceptualization of animism invites a more integrated perspective, where both are seen as co-constructed through relationships. This shift not only enhances our understanding of human interactions with the non-human world but also contributes to ongoing environmental discussions. Ultimately, a revised framework for the study of animism is presented – one that challenges traditional assumptions in religious studies and anthropology – offering new understanding of the complex interplay of beliefs, identity, and environment.

Keywords: animism, ontology, gnoseology, naturalism, indigenous peoples, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Tim Ingold, Nurit Bird-David

Актуальність і мета дослідження. З початку 1990-х рр. антропологи переосмислили поняття анімізму, надаючи йому новий зміст та позбавляючи його позитивістських і еволюціоністських конотацій. Сучасне трактування анімізму сприймається як своєрідна онтологія, яка є альтернативною модерній, але водночас зберігає свою архаїчну суть. Це поняття вийшло за межі антропології, зацікавивши дослідників з інших дисциплін, зокрема релігієзнавців, оскільки архаїчні рудименти анімістичної онтології можна віднайти майже у кожному релігійному світогляді.

Значущість цього явища для релігієзнавчих студій полягає в тому, що переосмислення анімізму сприяє виявленню нових моделей розуміння архаїчних і сучасних релігійних систем. Зокрема, багато старих етнографічних текстів та дослідницьких підходів отримали нові інтерпретації, оскільки їх розглядають у світлі оновлених концепцій анімізму. Це дозволяє формувати нові уявлення про немодерні онтології та епістемології, пропонуючи альтернативний погляд на взаємодію людини зі світом. Результати цих досліджень мають значний вплив на гуманітарні науки загалом, спонукаючи переосмислити підходи до вивчення релігійних феноменів.

Проте в українському релігієзнавстві такі підходи залишаються практично невідомими. Саме в цьому полягає наукова новизна публікації: вона має на меті ознайомити українських науковців із новітніми підходами до розуміння та переосмислення архаїчних релігійних вірувань, а також із теоретичними концепціями, що пояснюють подібні феномени. Цей внесок дозволить вітчизняним дослідникам долучитися до сучасних дискусій, пов'язаних із гносеологією, епістемологією та онтологією релігійних феноменів.

Ступінь опрацювання теми. Протягом останніх десятиліть, антропологи і релігієзнавці здійснили чимало досліджень форм і проявів анімізму, зосередившись на корінних народах Північної (Basso, 1996; Hallowell, 1960) і Південної Америки (Descola, 2013; Viveirosde Castro, 1998; Viveirosde Castro, 2015), чи Північної (Corsín Jiménez A. & Willerslev R., 2007; Pedersen, 2002; Vitebsky, 2005; Willerslev, 2007) та Південної (Bird-David, 1999) і Південно-Східної Азії (Århem, 2016). У релігієзнавчому контексті питання анімізму як онтології піднімалося у теоретичних напрацюваннях Ізабель Лаак (Laack, 2020), а також Грегга Гарві (Harvey, 2017).

Варто згадати, що класичне використання і розуміння терміну “анімізм” не вийшло із широкого вжитку, зокрема для українського релігієзнавства. Воно походить від визначення релігії Едвардом Тайлором як “віри в духів” (Harvey, 2017, р. 6) і відноситься до припущення, що найдавніші релігійні системи були засновані на вірі в те, що душа чи дух існують у кожній істоті або природному об'єкті: у тваринах,

рослинах, річках, горах тощо. Будь-яке подібне розуміння у пізніших релігійних практиках, протягом історії, вважалося простим пережитком первісних вірувань. Для самого Едварда Тайлора, анімізм – це не якась форма релігійних вірувань, як інколи подається у найновіших вітчизняних підручниках із релігієзнавства (Брильов, 2018, с. 42), а термін для класифікації типу форм релігійних практик та вірувань, які, принаймні наприкінці XIX ст., європейські та американські вчені вважали менш цивілізованими. Також еволюціоністичний підхід до розуміння анімізму як форми релігійних вірувань можна прослідкувати в підручнику Олега Шепетьяка “Історія релігії. Том перший” (Шепетьяк, 2019, с. 27; 51) чи у статті Мирослави Антоненко (Антоненко, 2012, с. 137–138).

Виклад основного матеріалу. Думка Едварда Тайлора щодо анімізму стала загальноприйнятою серед багатьох поколінь дослідників. Зокрема його позитивістський підхід, який полягав у тому, що анімізм був першим етапом еволюції релігійної свідомості, яка рухалася від анімізму до політеїзму, а потім до монотеїзму, який був найбільш “цивілізованою” формою релігії. З цієї точки зору анімізм розумівся як “найпримітивніший вид релігійності”, тоді як європейське християнство, у його протестантському варіанті, вважалося найбільш “розвиненим” серед усіх релігій.

Наприклад, нова інтерпретація анімізму в релігієзнавстві представлена у доповіді Грегга Гарві, який вирізняє анімізм від натуралізму, що передбачає фундаментальну роздвоєність між об’єктивним характером Природи і суб’єктивною культурою (інтерпретацією природи). Тобто анімізм позначає інтерсуб’єктивний і персоніфікований Всесвіт, у якому декартовий розкол між людиною та річчю розчиняється і стає помилковим. В анімістичному Всесвіті тварини і рослини, істоти та речі – всі можуть бути активними суб’єктами та особистостями, наділені волею, наміром і свободою волі. Примат фізичної причинності замінюється навмисним причинно-наслідковим зв’язком та соціальною активністю. Ідеї та практики, які традиційно ототожнюються з анімізмом, досі є поширеними серед багатьох традиційних суспільств у світі, що робить тему ще більш актуальною. Це стосується не лише корінних та локальних релігій, але і доктринальних практик у модерних суспільствах (Harvey, 2017, р. 187–194). Однак, тут варто зазначити, що подібне розуміння анімізму було отримане після тривалого переосмислення класичних текстів з новими напрацюваннями сучасної антропології.

Очищена від свого еволюціоністського і колоніального змісту, нова концепція анімізму зберегла частину того, що ми можемо назвати “феноменологічною основою” анімізму Едварда Тайлора, зрозумілою як схильність представників корінних народів у всьому світі до антропоморфізації нелюдських істот та речей. Тобто уявлення про те, що не тільки люди мають душу (свідомість, волю, наміри), але й тварини, рослини та ціла низка інших предметів та явищ. Таким чином, для Е. Тайлора анімізм був особливим станом реальності, що він назвав “філософією природи” (Tylor, 1903, р. 169).

Британський антрополог відчував певну відмінність світогляду корінних народів від тогочасних “розвинених суспільств”, однак через свої погляди і вже сформовану власну теорію на розвиток релігії не зміг пояснити їх обґрунтовано, тому й до сьогодні

IV. ФІЛОСОФСЬКІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

його праці викликають критичні зауваження. Він намагався розібрати походження і розвиток релігії зі спекулятивної точки зору: через ідею про те, що людська душа – це усвідомлення нематеріального “Я”, розуміння якого приходить зі сновидінь та фантазійних переживань. Це було перенесено на нелюдські істоти і речі. Згідно з цим сценарієм, загальна ідея “нелюдських душ” (анімізм) з часом перетворилась на поняття персоніфікованих духів і божеств (політеїзм) і, врешті-решт, на монотеїзм (Tylor, 1871). Варто зазначити, що оцінка Е. Тайлором анімізму була широкою і всеохоплюючою, з розумінням ідеї про “філософію природи”, також він передбачав зв’язок між загальною ідеєю антропоморфізації природи (“жива природа”) та концептуалізацією духів як автономних суб’єктів чи агентів.

Замість еволюціоністської та спекулятивної теорії анімізму Е. Тайлора оновлена концепція формулює анімізм як особливу онтологію – моністичну альтернативу натуралізму. Вона розчиняє натуралістичне розмежування природи та культури, речей та людей, і оформлює можливість буття чуттєвої природи – “одухотворені” рослини, тварини та об’єкта природи. Анімістичні космології припускають “соціальний” космос, заселений людьми та не-людьми (тваринами, рослинами, духами, божествами), що спілкуються та взаємодіють один з одним як автономні суб’єкти в інтерсуб’єктивному полі відносин.

Анімізм постає як онтологія, що сильно відрізняється від натуралізму, з яким знайомі філософи з концепції дуалізму Рене Декарта. Проте, це онтологія, яка припускає існування “природного” порядку, що в багатьох своїх прагматичних проявах перегукується з натуралістичним світоглядом, залишаючись логічно послідовною та зрозумілою з огляду на власні основні засади. Водночас вона пропонує в деяких аспектах альтернативний погляд на відносини людини та довкілля, що потенційно може краще враховувати ключові особливості світу, ніж домінуючі нині природничі парадигми.

Значною мірою сучасне розуміння анімізму було передбачене Ірвінгом Галловеллом у 1960-х рр. У своїй роботі з онтології народу оджибве (Hallowell, 1960), він зауважив, що оджибве живуть у повністю персоналізованому космосі. В їхній онтології немає поняття фізичних законів природи, крім навмисних дій та персоналізованої сили. Немає місця і для знеособлених “надприродних” сил, які нібито “магічно” впливають на події у світі, що в натуралістичному розумінні для поняття “природа” не існує вираження (Hallowell, 1960, р. 43–45). У цьому світлі “анімістичної онтології” оджибве, хоч І. Галловелл і не використовував саме цей вислів, він надав основну для “нового анімізму”.

У 1990-х рр. із двох теоретичних джерел формується концепт під назвою “новий анімізм”. Перший напрямок думок, представлений антропологами Філіпом Десколою та Едуарду Вівейруш ді КаSTRU. Інший, представлений поглядами Тіма Інголда та Нуріт Бьорд-Девід.

Перший підхід, у контексті структуралізму, представлений Ф. Дескола, який виступає як інтелектуальний спадкоємець Клода Леві-Стросса. Саме він воскресив термін “анімізм” і, таким чином, відкрив теоретичну дискусію, яку останній оголосив закритою у своїй роботі про тотемізм (Lévi-Strauss, 1962). Цікавий момент з історії

антропологічної думки, який можна відзначити – праця французького антрополога була написана практично одночасно з публікацією І. Галловелла. У певній послідовності своїх впливових робіт для антропології Ф. Дескола (Descola, 1992; Descola & Pálsson, 1996) відновив термін “анімізм” для характеристики онтології, широко поширеної в Амазонії та в цілому у Південній Америці серед корінних народів.

Спочатку дослідник визначав анімізм як симетричну зворотну сторону тотемізму: режим концептуалізації природи з точки зору елементарних категорій суспільства. Отже, якщо тотемізм моделює суспільство після природи, то анімізм моделює природу після суспільства. Однак, зазначає він, існує принципова різниця між двома способами побудови відносин людина/довкілля: тоді як тотемізм передбачає метафоричне співставлення, тобто розрив між природою і культурою, натомість анімізм передбачає метонімічну безперервність між двома цими порядками. На протигагу тотемізму, який, на думку К. Леві-Стросса, трактує природні види як ознаки, анімізм припускає, що тварини і рослини можуть бути справжніми “особами”. Анімістична онтологія наділяє природних істот людськими характеристиками і, таким чином, включає природу в соціальний домен. Анімістичні космології, на думку Ф. Дескола, насправді є соціологіями природи (Descola, 1992).

Це поняття анімізму як “олюдненої природи” було розроблене в оригінальний напрямок В. ді Кастру в його відомій праці про амазонський перспективізм (Viveirosde Castro, 1998). Перспективізм Вівейруш ді Кастру означає різновид анімізму, характерний для багатьох амазонських корінних народів, що не лише відповідає людській суб’єктності тварин (та інших природних видів), але й розвиває ідею універсалізованої суб’єктивності до уявлення своєрідного “об’єктивного світу” з погляду кожного живого виду.

На його думку людство розглядається як загальна умова буття; всі живі істоти та певні речі є “людськими” в тому сенсі, що вони є суб’єктами з власною точкою зору і відчуттями. Те, що відрізняє людей від тварин (рослин, речей тощо) і те, що відрізняє один вид тварин від іншого, це їхній організм, який розуміється у широкому сенсі відмінної тілесної форми з виокремленими можливостями, звичками і ефектами. Тіло визначає точку зору з перспективи того, що його можна побачити (як певна ідентичність суб’єктності) (Viveirosde Castro, 1998, p. 477). Отже, В. ді Кастру визначає перспективізм як соматичне доповнення до анімізму.

Оскільки суб’єктивність будь-якого виду істоти формально однакова, кожна істота “бачить” один і той же світ, структурований так само, як і людський життєсвіт. Але ідентичність істот і предметів, які вона бачить, відрізняється, оскільки перспектива того хто сприймає змінюється залежно від його тілесної форми і ефектів: здобич сприймає мисливця як ягуара або духа хижака, тоді як ягуар або дух бачить людину як здобич або “їжу”. Точно так само те, що люди бачать як кров, ягуари сприймають як маніокове пиво тощо. Інакше кажучи, те, як усі істоти бачать світ і самих себе – однакове, але те, що вони бачать відрізняється від виду до виду (Viveirosde Castro, 1998, p. 478).

Перспективізм, наголошує В. ді Кастру, є реляційним, а не релятивістським. Перспективізм відрізняється від натуралізму в тому, що натуралізм визначає куль-

туру як конкретну (відносну), а природу як загальну (універсальну). Перспективізм стверджує протилежне: культура (душа, дух) універсальна, а природа (тіло) відносна (бо змінюється залежно від перспективи в якій знаходиться суб'єкт) (Viveirosde Castro, 2015, p. 479–480). Таким чином, у відомому формулюванні, В. ді Кастру стверджує, що, хоч натуралізм і мультикультурний, перспективізм, однак, є “мультиприродним” – він передбачає одну культуру і множинні природи.

Натомість Ф. Дескола, підводячи підсумки своїх інтелектуальних пошуків у фундаментальній монографії “По той бік природи і культури”, описує чотирикратну типологію загальних онтологічних типів світогляду: анімізм, тотемізм, аналогізм і натуралізм. Такий розподіл він вибудовує на основі опозиції: зовнішня (тілесна) та внутрішня (духовна) сфери, тобто взаємовідносини між “Я” та “Інший” (Людина-Природа, Людина-Духи, Людина-Людина тощо). З цих опозицій Ф. Дескола виводить чотири способи ідентифікації “Я” відносно “Іншого”, тобто чотири “онтології” (Descola, 2013, p. 112–125):

1. Тіло і душа докорінно відрізняються від тіла і душі іншої істоти (“аналогізм”).
2. “Я” та “Інший” мають однакові тіла і душі (“тотемізм”).
3. “Я” та “Інший” мають однакові тіла, але різний внутрішній світ (“натуралізм”).
4. “Я” та “Інший” мають однаковий внутрішній світ, але по-різному організовані зовнішні світи (“анімізм”).

У цій схемі анімізм та натуралізм є дзеркальними протилежностями і логічними доповненнями одне одного. Ф. Дескола тут виправляє своє попереднє формулювання анімізму як концептуалізації природи з точки зору соціальних відносин. У своєму новому формулюванні анімізм знаходиться паралельно до перспективізму як онтологія, де люди і не-люди мають однаковий внутрішній вигляд, але диференціюються за тілами, в яких вони мешкають. Натуралізм, навпаки, має об'єднуючий характер, як об'єктивна фізична реальність та множинність, як специфічне для культури уявлення про природу.

Тут варто зауважити, що колектив данських дослідників піддав критиці аналіз концептуальної пари “анімізм-тотемізм” Ф. Дескола. У цьому контексті автори дослідження, опираючись на аргументи Мортена А. Педерсена (Pedersen, 2002), критикують методологічні обмеження чотирьохпольової схеми Дескола (натуралізм, анімізм, тотемізм, аналогізм) щодо онтологій корінних народів Північної Азії. Вони зазначають, що анімізм серед північних суспільств, що займають території від Сибіру до Гренландії, є складним і вимагає багатовимірного підходу (Walsh et al., 2023, p. 8–9). Однією з ключових проблем є неоднозначність використання етнонімів, таких як “самоїди” та “тунгуси”, що часто призводить до складнощів у чіткому розмежуванні етнічних груп (Walsh et al., 2023, p. 10). Автори підкреслюють необхідність стандартизації термінології та ретельного аналізу історичних джерел для підвищення точності етнографічних досліджень. У цьому контексті підхід Ф. Дескола видається надмірно абстрактним, оскільки він не враховує складні взаємозв'язки між людьми, тваринами та екологічним середовищем, що є характерними для цих суспільств. Також онтологічні категорії анімізму та тотемізму є недостатніми для опису північних світоглядів. Вони пропонують доповнити ці категорії концепціями

циклічної есхатології та перспективізму В. ді Кастру, які також є важливими елементами космології корінних народів Півночі (Walsh et al., 2023, p. 11–12). Автори дослідження використовують ці ідеї для критичного переосмислення підходу Ф. Дескола, наголошуючи на тому, що його модель не відображає повною мірою унікальні онтологічні структури, в яких анімістичні та тотемістичні уявлення інтегруються в єдину систему.

Наприклад, дослідження шаманських практик серед евенків і тунгусів показує складні уявлення про взаємозалежність між людьми і тваринами. Також корінні народи Північної Азії сприймають тварин не лише як об’єкти полювання, а й як духовні сутності з власною агентністю, що безпосередньо впливає на екологічні та культурні практики цих спільнот. Це вказує на те, що онтологічна реальність цих суспільств не вкладається в жорсткі межі натуралізму чи аналогізму.

Отже, критика підходу Філіпа Дескола веде до висновку, що анімізм необхідно переосмислити як складну та багатогранну сукупність онтологічних практик. Автори наголошують на необхідності розробки методологій, що враховують культурну специфіку та багатовимірність стосунків між людьми, природою і світом духів (Walsh et al., 2023, p. 11). Це дозволить уникнути спрощених узагальнень і забезпечить глибше розуміння складної онтологічної реальності корінних народів Північної Азії та Америки.

Другий підхід до розуміння анімізму як онтології сформований у контексті етнографічних напрацювань Тіма Інголда та Нуріт Бьорд-Девід. Вони розробили концепцію сприйняття навколишнього середовища “мисливцями та збирачами”, дуже схожу на поняття анімізму, запропоноване Ф. Дескола. Хоча Т. Інголд постійно обережно застосовував термін “анімізм” для того, що він називає “сприйняття навколишнього середовища мисливцями та збирачами” (Ingold, 2000, p. 26). Н. Бьорд-Девід обрала термін “анімізм” для опису тієї самої ідеї, яку вона називає “реляційною гносеологією” (Bird-David, 1999, p. 77). Вони обоє зробили значний внесок у формування сучасної концепції “нового анімізму” та дискурсу навколо нього як онтології.

Проект Т. Інголда передбачає стійку критику домінуючого антропологічного поняття пізнання та культурних конструктивістських тенденцій у дисципліні антропології. Він стверджує, що в поєднанні спадщини культурної та екологічної антропології, як правило, закріплюють західну дихотомію між природою/культурою і, таким чином, антропологія у класичній методології стає недоречною при намаганні осмислити не західний спосіб життя і мислення. Т. Інголд припускає, що “мисливці та збирачі” не сприймають своє оточення за допомогою або через культурні образи чи концептуальні конструкції. Ані культурна, ані ментальна модель не може втрутитись у їхнє сприйняття та пізнання світу. На його думку сприйняття – і є пізнанням. За його словами, космологія є конструктом західної модерності.

Тому порівнювати західну та не західну космологію невірно з самого початку. Натомість, слід порівнювати різні способи сприйняття чи розуміння світу. У західній традиції відокремлений спосіб сприйняття довкілля викристалізувався в дуалістичну “онтологію відстороненості”, яка систематизована як космологія або культурна репрезентація дійсності. “Мисливці та збирачі”, навпаки, сприймають своє оточен-

ня під час активної, практичної взаємодії з ним, як моністичне розуміння дійсності. Цей заангажований спосіб осягнення світу, який Тім Інголд, натхненний філософією Мартіна Ґайдеггера, називає “перспективою проживання”, рівнозначний “онтології залучення”. І як зазначає Інголд “він не є поглядом або уявленням *про* світ, а його *розглядом*” (Ingold, 2000, p. 42).

На його думку, західна дихотомія природа/культура замінена на діаду людина/середовище. “Розум існує лише від самої участі особи у світі; він ніколи не відривається від неї. Мисливці-збирачі пізнають світ через участь у ньому” (Ingold, 2000, p. 25). Дослідник, ймовірно, натякає на те, що така не західна онтологія, насправді краще описує природу реальності, ніж західна дуалістична онтологія відстороненості. Відносини людина/середовище є взаємними. На відміну від традиційного екологічного мислення, навколишнє середовище не дане чи інертне, а живе і чуйне. Екологія для “мисливців та збирачів” – це “розумна екологія”.

На відміну від західного онтологічного дуалізму між природою та культурою, “мисливці та збирачі” сприймають анімізм як єдине ціле: люди, тварини, рослини та всі неживі речі існують на єдиній онтологічній площині. Вони є онтологічно рівними – особами. Тварини та рослини як такі мають інтелект та свободу волі. Особистість людини – лише одна з багатьох (зовнішніх) форм особистості. Таким чином, стосунки між людьми та не-людьми є взаємовідносинами між суб’єктами. Оскільки люди є не просто відстороненими розумами, а цілісними істотами, яких утворює розум і тіло.

Розуміння Т. Інголдом сприйняття/пізнання “мисливців та збирачів”, його актуальність для реконцептуалізації анімізму чітко висвітлено у відомій праці Н. Бьорд-Девід про анімізм у середовищі народу наяка (Bird-David, 1999). Анімізм, стверджує вона, *не є* дивною системою релігійних переконань, як віра в духів природи або живої природи, а реляційним режимом пізнання світу.

Спираючись на етнографію наяка, Н. Бьорд-Девід формулює кілька важливих пунктів. Наяка, що живуть у Південній Індії, використовують концепт “девару”. Його можна передати як “відмінні-від-людей істоти” (Bird-David, 1999, p. 74–75). У суспільстві наяка спільне використання всіх наявних живих істот і речей є основним принципом організації. Це *не* тільки керує їхніми соціальними відносинами, але і відносинами з довкіллям і становить їхню концепцію особистості: “людина – є тим, ким ми ділимося”. Отже, оскільки наяка відноситься до тварин і рослин “у режимі спільного використання”, вони активно уявляють їх як людей. Це *не* про те, що не-люди і предмети класифікуються або категорично представляються як особи, а отже розглядаються як такі. Швидше, все навпаки, а саме, коли і через те, що люди взаємодіють з певними тваринами, рослинами або неживими предметами в режимі спільного використання, вони визначають їх як осіб (Bird-David, 1999, p. 75–76).

Н. Бьорд-Девід конкретизує це твердження яскравою дискусією про поняття духів. У контексті наяка тварини та речі – слони, камені та пагорби – ситуативно сприймаються і трактуються як духи. У повсякденних домашніх справах наяка постійно стежать за своїм оточенням, і коли вони сприймають те, що інтерпретується як “знакова реальність” певних істот чи предметів, такі предмети сприймаються як

духи. Отже, духи є предметами у людському аспекті сприйняття; вони об’єктивують особливі та персоналізовані стосунки з навколишнім середовищем.

На сам кінець Н. Бьорд-Девід пропонує визначити, що анімізм найкраще розуміти як реляційну гносеологію, тобто як специфічний спосіб пізнання світу через відношення до нього. Взаємодія з не-людьми та речами, коли люди загострюють увагу на них, збільшує знання про навколишнє середовище. Анімізм робить людей обізнаними про зв’язок “Я” та довкілля. Відповідно до запропонованого розгляду світогляду наяка, дослідження Н. Бьорд-Девід про анімізм конкретизує підхід Т. Інголда у його загальній концепції.

Висновки. Аналіз новітніх підходів щодо анімізму підкреслює важливість оновленої методології для дослідження релігійних феноменів, зокрема в контексті архаїчних релігійних вірувань. Методологія “нового анімізму” дозволяє по-новому трактувати архаїчні світогляди, усуваючи обмеження, притаманні еволюціоністським та позитивістським підходам, водночас зберігаючи зв’язок із традиційними уявленнями про взаємодію людини та природи. Цей підхід може бути ефективно застосований для дослідження релігійних практик, наприклад в Україні, де на основі етнографічних матеріалів можна виявити елементи анімістичних онтологій у народних віруваннях і ритуалах.

Концепція “нового анімізму” розширює горизонти дослідження не лише архаїчних вірувань, а й релігійних елементів у сучасних культурних контекстах, зокрема в народному християнстві. Вона підкреслює важливість анімістичних уявлень як основи для розуміння релігійного синкретизму, який поєднує традиційні уявлення з елементами сучасної релігійної культури, зокрема в ідеях, неошаманізму, неоязичництва та різних нью-ейдж рухах.

Нова методологія вивчення анімізму дає можливість уточнити наявні методологічні засади в українському релігієзнавстві, оскільки вона стимулює перегляд вже відомих етнографічних джерел і теоретичних конструкцій. Зокрема, це включає необхідність чіткого розмежування таких понять, як анімізм і тотемізм, а також врахування нових категорій, зокрема циклічної есхатології, що розвиває сучасне релігієзнавство та дозволяє глибше аналізувати релігійні системи.

Концепція “нового анімізму”, яка розглядається як онтологічна або світоглядна парадигма, відкриває нові перспективи для релігієзнавчих досліджень, надаючи інструменти для глибшого аналізу релігійних практик і вірувань. Водночас нові підходи до анімізму значно розширюють контекстуалізацію ключових теорій, методологічних і гносеологічних досягнень сучасної культурної антропології, що є важливим внеском у гуманітарні науки в цілому. Зокрема, дискусії навколо “нового анімізму” дозволяють актуалізувати важливі для сучасного релігієзнавства теми, такі як гносеологічні орієнтири, дисциплінарна ідентичність та вплив західної натуралістичної онтології на наукові дослідження релігії.

Ці нові підходи безсумнівно сприятимуть розвитку релігієзнавчих досліджень, поглибленню розуміння складних онтологічних структур і дозволять уникати спрощених узагальнень у вивченні релігійних феноменів, що дає можливість переглянути багато старих досліджень через призму нових підходів до архаїчних релігійних вірувань, зокрема анімізму.

1. Århem, K. (2016). Southeast Asian animism: a dialogue with Amerindian perspectivism. *Animism in Southeast Asia*, 279–301. London: Routledge.
2. Basso, K. H. (1996). Wisdom sits in places: notes on a Western Apache landscape. *Senses of place*, 53–90.
3. Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (supplement), 67–91.
4. Corsín Jiménez, A. & Willerslev, R. (2007). An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3), 527–544.
5. Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. *Conceptualizing Society*, 107–126.
6. Descola, P. & Pálsson, G. (ed.). (1996). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
7. Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
8. Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, 357–390. New York, NY: Columbia University Press.
9. Harvey, G. (2017). *Animism: respecting the living world*. London: Hurst & Co.
10. Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge.
11. Laack, I. (2020). The New Animism and Its Challenges to the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 32, 115–147.
12. Lévi-Strauss, C. (1962). *Totemism*. London: Merlin Press.
13. Pedersen, M. (2002). Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 411–427.
14. Skvirskaja, V. (2012). Expressions and experiences of personhood: spatiality and objects in the Nenets tundra home. *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, 146–161. New York: Berghahn.
15. Tylor, E. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, (Vol. I). London: John Murray.
16. Tylor, E. B. (1903). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, (Vol. II). London: John Murray.
17. Grotti, V. E. & Ulturgasheva, O. (2012). Introduction – animism and invisible worlds: the place of non-humans in indigenous ontologies. *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, 1–27. New York: Berghahn.
18. Vitebsky, P. (2005). *Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia*. Harper Collins.
19. Viveirosde Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469–488.
20. Viveirosde Castro, E. (2015). *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
21. Walsh, M., O’neill, S., W. Geertz, A., Sørensen, J., Riede, F. & Willerslev, R. (2023). *Disparate Ontologies? Revisiting Descola’s ontological schema among Northern societies*. Aarhus Universitet. Religionsvidenskabelige Skrifter, Study of Religion Book Series No. 2023:2 Religionsvidenskabeligt Tidsskrift.

22. Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

23. Антоненко, М. (2012). Світоглядні та екзистенційні аспекти архаїчних форм суспільної самосвідомості на прикладі анімізму, тотемізму, фетишизму. *Українознавчий альманах*, 8, 137–140.

24. Брильов, Д. (ред.). (2018). *Релігієзнавство*. Навчальний посібник. Київ: Дух і Літера.

25. Шепетяк, О. (2019). *Історія релігій. Том перший*. Жовква: Місіонер.

References

1. Århem, K. (2016). Southeast Asian animism: a dialogue with Amerindian perspectivism. *Animism in Southeast Asia*, 279–301. London: Routledge (in English).

2. Basso, K. H. (1996). Wisdom sits in places: notes on a Western Apache landscape. *Senses of place*, 53–90 (in English).

3. Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (supplement), 67–91 (in English).

4. Corsin Jiménez, A. & Willerslev, R. (2007). An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3), 527–544 (in English).

5. Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. *Conceptualizing Society*, 107–126 (in English).

6. Descola, P. & Pálsson, G. (ed.). (1996). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge (in English).

7. Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press (in English).

8. Hallowell, A. I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view. *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, 357–390. New York, NY: Columbia University Press (in English).

9. Harvey, G. (2017). *Animism: respecting the living world*. London: Hurst & Co. (in English).

10. Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge (in English).

11. Laack, I. (2020). The New Animism and Its Challenges to the Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 32, 115–147 (in English).

12. Lévi-Strauss, C. (1962). *Totemism*. London: Merlin Press (in English).

13. Pedersen, M. (2002). Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 411–427 (in English).

14. Skvirskaja, V. (2012). Expressions and experiences of personhood: spatiality and objects in the Nenets tundra home. *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, 146–161. New York: Berghahn (in English).

14. Tylor, E. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, (Vol. I). London: John Murray (in English).

16. Tylor, E. B. (1903). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, (Vol. II). London: John Murray (in English).

17. Grotti, V. & Ulturgasheva, O. (2012). Introduction – animism and invisible worlds: the place of non-humans in indigenous ontologies. *Animism in rainforest and tundra: personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, 1–27. New York: Bergmann (in English).

IV. ФІЛОСОФСЬКІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

18. Vitebsky, P. (2005). *Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia*. Harper Collins (in English).
19. Viveirosde Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469–488 (in English).
20. Viveirosde Castro, E. (2015). *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press (in English).
21. Walsh, M., O’neill, S., W. Geertz, A., Sørensen, J., Riede, F., & Willerslev, R. (2023). *Disparate Ontologies? Revisiting Descola’s ontological schema among Northern societies*. Aarhus Universitet. Religionsvidenskabelige Skrifter, Study of Religion Book Series No. 2023:2 Religionsvidenskabeligt Tidsskrift (in English).
22. Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press (in English).
23. Antonenko, M. (2012). Svitohliadni ta ekzystentsiini aspekty arkhainykh form suspilnoi samosvidomosti na prykladi animizmu, totemizmu, fetyshyzmu. *Ukrainoznavchyi almanakh*, 8, 137–140 (in Ukrainian).
24. Brylov, D. (red.). (2018). *Relihiieznavstvo. Navchalnyi posibnyk*. Kyiv: Dukh i Litera (in Ukrainian).
25. Shepetiak, O. (2019). *Istoriia relihii. Tom pershyi*. Zhovkva: Misioner (in Ukrainian).