УДК 213:2-136.7+24-183.4
DOI https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.7

Пономаренко Олександр Іванович,
аспірант
Рівненського державного гуманітарного університету
orcid.org/0009-0009-9102-0472
tauva@ukr.net

РЕЛІГІЙНЕ ЯДРО НОВОГО АНІМІЗМУ

У статті розглянуто малодосліджене у вітчизняній науці явище нового анімізму у світлі актуального питання релігійності й наявності поля для дослідження релігієзнавцями в оновленому останніми десятиліттями баченні цього самого явища. Основний наголос зроблено на аналізі нового анімізму як такого, порівняно з найпопулярнішими сучасними працями про визначення релігії та її ознак. Розгляд іде через формування цільного визначення самого явища, описаного й «оновленого» переважно антропологами: Еду-ардо Вів'єрушем де Кастро в його праці "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", Нуріт Бьорд-Девід у "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology", Тімом Інголдом у "The Perception of the Environment" і Філіпом Десколою у "Beyond Nature and Culture", а також низки визначень релігії та її ознак, що ми їх знаходимо в працях від більш соціологічних, як-от "Theories of Primitive Religion" Еванса Прітчарда, до більш релігієзнавчих, як-от "Sacred and Profane" Мірча Еліаде. Для цього застосовано історико-порівняльний метод, феноменологічний метод, метод аналізу, метод синтезу й метод формальної логіки. Порушуються питання наявності в тому, що переважно зветься «онтологією», або в рідкісному випадку «епістемологією», а також прослідковується в багатьох часто відмінних у своїй культурі та міфологічних образах народів, такого: обрядової поведінки, ритуалів, довготривалого порядку, загальних символів, а також Священного з його всеосяжністю й передачею людині правил космогонізації Невідомого хаосу. Зрештою, автор доходить висновку щодо дійсної релігійності нового анімізму як явища, попри відсутність таких звичних нам у релігійних явищах аспектів, як чітко зафіксоване відмежування саркального й профанного чи формалізація обрядів у злагоджену систему, що є наслідком низького рівня інституалізації розглянутих анімістичних релігій.

Ключові слова: новий анімізм, релігія, релігійність, релігієзнавство, онтологія, філософія, історія, історія релігії, епістемологія, свідомість, досвід, священне.

Ponomarenko Oleksandr,
Postgraduate Student
Rivne State University of Humanities
orcid.org/0009-0009-9102-0472
tauva@ukr.net

RELIGIOUS CORE OF THE NEW ANIMISM

The article examines the phenomenon of new animism, which is little studied in Ukrainian science, in search of religiosity and availability of a research field for religious scholars in the vision of this phenomenon that has been updated in recent decades. The main emphasis is placed on the analysis of new animism as such, in comparison with the most popular modern works on the definition of religion and one's features. Research is made through the formation of a comprehensive definition of the phenomenon itself, which is described and "updated" mainly by anthropologists: Eduardo Vivierus de Castro in his work "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", Nurit Bird-David in "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology", by Tim Ingold in "The Perception of the Environment" and by Philip Descola in "Beyond Nature and Culture", as well as a number of definitions of religion and its features that we find in works from sociology, such as "Theories of Primitive Religion" by Evans Pritchard, to religious studies, such as "Sacred and Profane" by Mircea Eliade. For this, the historical-comparative method, the phenomenological method, the method of analysis, the method of synthesis and the method of formal logic were used. The questions are raised about the presence in what is mainly called "ontology", or in rare cases "epistemology", and is also traced in many often different in their culture and mythological images of peoples, of: ritual behavior, rituals, long-term order, common symbols, as well as the Sacred, with its

comprehensiveness and the transfer to man of the rules of cosmogonization of the Unknown chaos. Ultimately, the author comes to a conclusion about the real religiosity of the new animism as a phenomenon, despite the absence of such aspects familiar to us in religious phenomena as a clearly defined demarcation of the sacred and the profane, or the formalization of rituals into a coherent system, which is a consequence of the low level of institutionalization of the considered animistic religions.

Key words: new animism, religion, religiosity, religious studies, ontology, philosophy, philosophy of religion, epistemology, conscience, experience, sacred.

Вступ. Питання основних ознак релігії в релігієзнавстві постає стільки, скільки існує сама галузь, зазвичай проявляючись у дискусіях стосовно визначення самого поняття «релігія» та предмета дослідження релігієзнавства. Коли ж на міжгалузевих теренах виникає нове явище (чи то пак переосмислення старого), тут і там починає лунати питання: «Чи всім належить його вивчати?» Так, новий анімізм, будучи переосмисленням загальновідомого в релігієзнавстві явища, фактично сформований працями соціальних антропологів Едуарду Вів'єруша де Кастро й Тіма Інголда, культурної антропологині Нуріт Бьорд-Девід і навіть філософа Філіпа Десколи. Оригінальне визначення теж укладене антропологом, хай Едвард Тейлор і не цурався називати анімізм передусім «істинною релігією». Дійсно, цитуючи відомого вітчизняного дослідника Ігоря Козловського, «релігієзнавство – це «міждисциплінарний простір» (Антонов, 2013, с. 16). Та ми не можемо просто спинитися на цій тезі чи, тим паче, полишити анімізм антропологам: усе ж, згідно з Мірча Еліаде, релігія має вивчатися як дещо релігійне. Релігійність легко зчитується дослідниками з християнських культур, коли вона інституалізована та яскраво відокремлена від секулярної буденності, коли ж межа буденного й сакрального розмивається, починають виникати питання щодо належності явища до царини релігії загалом. Перед нами постає необхідність визначити релігійні ознаки нового анімізму й виявити його придатність як поля для наукової діяльності релігієзнавців, потенційно розкривши його з небаченого до цього боку.

Метою статті є дослідження релігійності концепції нового анімізму та спроба виявити доцільність його вивчення в межах релігієзнавчої галузі. Для цього ми зануримося в явище нового анімізму та проаналізуємо, чи підпадає воно принаймні під частину найвідоміших зі світових і вітчизняних визначень «релігії», від Едварда Тейлора до Анатолія Колодного й Мірча Еліаде.

Наукова новизна праці полягає як у поліпшенні розуміння самого явища нового анімізму у вітчизняному науковому дискурсі, у якому нині лише Віталій Щепанський узявся за розкриття питання (Щепанський, 2024), так і першій повноцінній оцінці явища на наявність ознак предмета релігієзнавства.

Виклад основного матеріялу. Почнемо з визначення нового анімізму. Дослідники, що займаються «оновленням» уже давно відомого поняття в багатогранну новітню концепцію, переважно уникають надання йому кінцевого визначення, натомість підкреслюючи найвизначніші риси. Наріжна така риса вдало підкреслена антропологом Філіпом Десколою у видатній монографії "Beyond Nature and Culture" (Descola, Lloyd, & Sahlins, 2013, с. 129). Анімізм в оновленому баченні – це

... наділення людьми нелюдей внутрішнім світом, ідентичним до власного. Це наділення ... дає їм змогу не лише поводитися відповідно до соціяльних норм та етичних уявлень людей, а й установлювати комунікативні відносини як із людьми, так і між собою.

Ця риса дійсно є наріжною, проте не єдиною визначною для явища. Антрополог Едуарду Вів'єруш де Кастро в праці "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism" (De Castro, 1998) пропонує розглядати анімізм як онтологію, що вирізняється в дихотомії природа-культура (чи то тіло-дух) перервністю першої та неперервністю останньої. Тіло всіх осіб є непостійним, але дух сталим, подібним. Це відрізняє її від звичної для «західної цивілізації» онтології натуралізму, що ґрунтується якраз на фізичній подібності всього світу, але відокремлює людину від природи завдяки її культурі (духу), що проявляється в «цивілізованості». Відповідно, основною властивістю анімізму постулюється протилежне – проблемність (чи повна неможливість) відокремлення

природи від універсального соціяльного простору, яким є дух. Межі «людини», «тварини», «рослини» чи «явища» розмиваються до незначущості. Інколи настільки, що одні особи вважаються такими, що можуть нав'язувати власне світосприйняття іншим із катастрофічними та незворотними для останніх наслідками (De Castro, 1998, с. 483):

Такі зустрічі можуть бути смертельні для співрозмовника, що, пересилений нелюдською суб'єктивністю, переходить на її бік, перетворюючи себе в сутність того ж виду, що мовець: мерця, духа чи тварину.

Пан Кастро підкреслено застерігає від дуалістичного сприйняття анімізму як онтології, що «переносить соціальне на природу» (De Castro, 1998, с. 474), як можна було б сприйняти його через визначення пана Десколи. Адже саме протиставлення «культура-природа» є концептом онтології натуралістичної, що означає вдавання до зовнішньої оцінки анімізму на противагу спробі дійсно його пізнати таким, яким його сприймають носії. За останнє, до речі, неодноразово критикується доробок Едварда Тейлора, адже, на його думку, анімізм є ґрунтом релігії в сенсі переносному та буквальному. У його словах це не лише необхідна вимога для розвитку філософії релігії, це ще й «найнижчий» щабель її розвитку. Подібні еволюціоністські твердження не мають жодного підґрунтя, будучи лише спробою натураліста оцінити певне явище як менш чи більш прогресивне на основі науково-технологічного прогресу його спільноти порівняно зі спільнотою інших, де це явище спостерігається, попри проблемність спроби визначити «прогресивність релігії» загалом. Тож у подальшому, нехай ми й розглянемо визначення анімізму Тейлора для повноти картини, ми також уникатимемо подібної помилки.

У праці "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology" (Bird-David, 1999) антропологиня Нуріт Бьорд-Девід розглядає анімізм не як онтологію, а як «реляційну епістемологію», «спосіб пізнання через відношення». Важливість *відношення* для вибудовування картини світу особи проявляється, наприклад, у постійній оцінці іншого як складника системи відносин (наприклад, людей в оточенні прийнято називати не по імені, а саме «родич»), а самими складниками рівноправно виступають як людські, такі й нелюдські особи.

Найкраще можна зрозуміти, про що йде мова, розглянувши концепцію «де вару» ("devaru"). На думку пані Бьорд-Девід, адаптувати це слово англійською як "spirit" (дух, душа) є некоректним. Зі слів авторки, з якими складно сперечатися, цей термін викликає асоціяції з модерною дихотомією "body-spirit" (тіло-душа), різко відділяючи перше від другого. Натомість вона пропонує до вжитку термін «надперсона» чи «надособа» ("superperson") – щось умовно-відмінне від людей ("avaru"), але що існує в тій же площині спільності (Bird-David, 1999, с. 73).

Взаємодія з девару є цілковито нормальним способом відносин зі світом для анімістичної спільноти народу наяка, що його культуру Бьорд-Девід і досліджувала. Попри нормальність, зовні ця взаємодія може багатьом видатися яскравим проявом саме що релігійної поведінки, продиктованої віруваннями чи ритуалом. Девару може бути будь-що й визначається, чи є щось девару не за власними ознаками, а за взаємодією, а точніше, її ініціацією. Не кожен камінь є девару, але камінь, що «стрибнув» до людини, може ним бути. Людина може вирішити «жити разом» із таким каменем, утворюючи соціяльні відносини з нелюдською особою. Тобто характерною рисою анімізму в новому розумінні є не лише нормальність соціяльної взаємодії між людиною та нелюдиною, а й також її непостійність. Взаємодія мусить бути присутня лише в ті моменти, коли вона спеціяльно ініціюється. І нехай опис конкретних варіянтів того, як саме мусить, відбувається ця ініціяція, не є «вирізьбленим у камені», сама лише вимога створює певні рамки анімістичної поведінки – ще не табу, але вже окреслені правила, що буде важливим фактом для нас у подальшому аналізі.

Антрополог Тім Інґолд у книзі "The Perception of the Environment" із великою обережністю приписував свої дослідження до сфери «нового анімізму», головно стверджуючи, що закінчення «-ізм» плутає, наче автоматично натякаючи на «високість», недвозначно сформульовану доктринальну систему, якою об'єкт його дослідження ні в якому разі не є. Натомість досліджувані ним явища він називав «орієнтаціями, що глибоко вкорінені в повсякденну практику», додаючи, що вони

є «не стільки системами, до яких себе зараховують люди, скільки власне способом відношення». Мова йде насамперед про «спосіб сприйняття оточення мисливців-збирачів» (“Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”), за підсумком аналізу якого пропонується такий висновок: «... анімічний світ діалогічний», а «... анімічний космос населяють сутності, як людські, так і нелюдські, задіяні в тривалу двосторонню взаємодію» (Ingold, 1999, с. 144).

Отже, підсумуємо основні ознаки нового анімізму: наділення людьми нелюдських осіб внутрішнім світом, ідентичним власному; особливе значення міжособової взаємодії як такої, починаючи з моменту її ініціації; неможливість відмежувати соціяльний простір від несоціяльного через відсутність дихотомії природа-культура; діалогічність і тривала двостороння взаємодія.

Із цим знанням повернемося до витоків – анімізму пана Тейлора, загальновідомого батька терміна. Звісно, справжнім батьком він не був, адже сам позичив його в німецького лікаря та хіміка Георга Ернста Шталя, що використовував слово «анімізм» для наукового позначення унікальності живої матерії, що відрізняє останню від неживої. Однак за часів Шталя термін не став популярним, був наново введений у загальний ужиток уже англійським антропологом Едвардом Тейлором, який використав його в праці “Primitive Culture” (Taylor, 1920, с. 426):

Я пропоную під назвою анімізму дослідити глибинну доктрину Духовних Істот, яка втілює саму суть спіритуалістичної філософії на противагу матеріалістичній. Анімізм не є новим технічним терміном, хоча наразі рідко використовується. З його особливого відношення до вчення про душу буде видно, що він має особливу відповідність викладеному тут погляду на те, як теологічні ідеї розвивалися серед людства... Сенс спіритизму в його більш широкому прийнятті, загальна віра в духовних істот, тут передається анімізму.

Визначенням анімізму Тейлора є «загальне вірування в духовні сутності». Проте визначення це не відокремлюється від поняття релігії через цю саму загальність, що проявляється у відсутності складної доктринальної системи. Навпаки, автор приписує анімізму роль необхідного ґрунту для будь-якого подальшого розвитку філософії релігії (Taylor, 1920, с. 426):

Анімізм, по суті, є основою філософії релігії, від дикунської до належної цивілізованим людям. І хоча на перший погляд може здатися, що воно дає лише голе й мізерне визначення мінімуму релігії, його виявиться практично достатнім, бо де є корінь, там, як правило, виростуть гілки.

На противагу запереченню своїми сучасниками наявності релігії в «примітивних народів», пан Тейлор висуває ідею спрощення самого визначення релігії, по суті, дехристиянізуючи поняття, прибираючи з нього потребу в єдиному вищому божестві, посмертному суді, жертовні практики й решту речей, що західна думка пов’язує з релігією, зводячи її до «мінімального визначення» – «віри в духовні сутності». Звісно, це погляд натураліста. Недаремно пані Бьорд-Девід критикує навіть сам ужиток слова “spirit” (дух). «Примітивна культура» дійсно пронизана широко розкритикованим еволюціоністським підходом, починаючи з назви. Тим не менше пан Тейлор першим наділяє не-монотеїстичну релігійність суб’єктністю та прирівнює її до монотеїстичної. І, як ми можемо бачити, анімізм виступає тут явищем релігійним, основою будь-якого подальшого розвитку не лише культури чи світосприйняття, а й філософії релігії загалом.

Звісно, навіть відкинувши еволюціоністський аспект, ми не можемо повністю покладатися на таке широке визначення релігії, як «віра в духовні сутності». Воно примусово обмежує нас зовнішньою точкою зору, не дає розглянути релігійні в своїй суті світогляди, які не мають потреби у *вірі* в щось, що є настільки ж реальним і невіддільним від буденності в межах їх традиційного знання, як і повітря. У контексті анімізму нас також не цікавлять визначення Фрейда та Вебера як такі, що, очевидно, не мають сенсу в межах самого анімізму. «Віра в надприродні сили, які неможливо пояснити науково» вимагає існування розподілу на природне та неприродне, непритаманне людській думці ще до відносно недавніх часів. Докладна критика цих визначень описана в “Theories of Primitive Religion” Еванса Прітчарда (Pritchard, 1965). Щоправда, сам пан Прітчард не береться чітко формулювати натомість власне. Тож ми будемо послуговуватися

всім підрозділом «Висновки», щоби виявити її ознаки.

Для автора це явище обов'язково побудовано на ритуалах, які далеко не зобов'язані включати в себе магічний елемент. Він стверджує, що хай людство й відкинуло магію з вирішенням усе більшої кількості власних побутових проблем завдяки технологіям – з утратою єднальних факторів сім'ї, роду та племені роль релігії лише зросла. Анімізм може видаватися таким, що часто не має чітких ритуалів або принаймні не зобов'язує до їх наявності – дається в знаки низький рівень інституалізації. Проте, як ми вже зрозуміли, оновлений анімізм фокусується на певних *правилах* взаємодії, виводить із порушення цих правил негативні *наслідки*, фактично табуюючи некоректну поведінку. Слідування цим правилам і табу так чи інакше викликатиме обрядову поведінку в людині. У розглянутих текстах ми можемо бачити, як вона проявляється в поведінці шаманів чи мисливців, однак нам відомі приклади й із наших терен, як-от обов'язкове шанування господаря певної території людиною, що планує забрати щось із неї, через обрядовий обмін: виставлення чарки лісовику мисливцем, насипання махорки водянику рибалкою, частування хлібом і горілкою польовика женцями чи власником поля.

Пошуки не стільки «ознак релігії», скільки дійсної спроби дати їй визначення, неодмінно приводять будь-якого дослідника до праці "Religion as a Cultural System" антрополога й соціолога Кліфорда Ґірца, що й понині зберігає певну популярність через легкодоступність пересічному читачеві:

...релігія – це система символів, що діють задля встановлення могутніх, всепроникних і довготривалих настроїв і мотивацій у людини через формулювання концепцій загального порядку існування, вбираючи ці концепції в таку ауру фактичності, що настрої та мотивації видаються надзвичайно реалістичними.

Одразу можна зауважити, як відчувається це визначення саме що соціологічним, адже для людини, яка не намагається сприймати релігію як релігію, не існує принципової різниці між нею та, наприклад, державною пропагандою чи конспірологією. Нехай конкретне визначення й робить спробу виключити із себе згадані явища, у кінцевому результаті воно все ще охоплює надмірну кількість очевидно зайвих тут речей. У них існує система, символи, всепроникні й довготривалі настрої та мотивація, пояснення загального порядку існування, імітація реалістичності. Під загальне визначення пана Ґірца підпадає навіть наукова дисципліна (Hochstrasser, 2020) як явище. Тож для нас не буде подивом, якщо підпаде й новий анімізм. А проте з акцентом останнього на сприйнятті та взаємодії як наріжному факторі разом із певним відчуттям безсистемності й інтуїтивності нам ліпше пересвідчитися в цьому самотужки.

Скільки б дослідники нового анімізму не зауважували, що він репрезентує не конкретну релігію, а певну основу для світоглядних переконань, світосприйняття як таке, на цю основу завжди спирається відносно подібна загальна система символів. Так, у тексті пана Кастро ми бачимо, що й «первинна людськість», яка слугує точкою відліку для всіх істот сучасної нам природи, і «змінна шкіра», що завжди є лише зовнішньою оболонкою (De Castro, 1998, с. 470–472), є фактично загальноаніміcтичними символами, притаманними багатьом американдіанським народам водночас. Вони ж присутні в культурі корінних народів Сибіру (Pedersen, 2001). Вони ж присутні в культурі українців, де мало який казковий сюжет обходиться без перетворення через скидання шкіри, а тварини завжди є окремими персонажами, суб'єктами історії. Перспективізм, який сам пан Кастро називає практично поглибленою версією анімізму, також охоплює передусім «символічних і практичних тварин», що свідчить про важливість символів для самого існування перспективізму. Ба навіть роль мисливця в суспільстві для перспективістської (а часто й анімістичної) спільноти є символом у собі. «Звеличення полювання» притаманне цим онтологіям постулює наявність у людини певних унікальних (стосовно решти спільноти) умінь, часто пов'язаних не стільки з фізичним процесом полювання, скільки взаємодією з нелюдськими особами. Приклад таких умінь знаходимо в "Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies" Мортена Педерсена (Pedersen, 2001, с. 422):

... умілий мисливець мусить дозволити нелюдському тваринному Іншому відтворити його у своїй подобі. Однак це є допустимим виключно тому що юкаґірський мисливець володіє здібністю повернутися до своєї

людської форми неушкодженим, віддалившись від зіткнення з Іншістю й відтворивши власне самовизначення як людської особи.

Очевидно, що, утілюючи вміння в самій ролі людини, яка часто в традиційній спільноті призначається їй не з власної волі, «могутні, всепроникні та довготривалі настрої й мотивації» встановлюються самі собою: людина, що володіє унікальними здібностями, що дають лише їй змогу виконувати певну працю, по суті, зобов'язана займатися нею заради виживання спільноти. І, звісно ж, анімістична взаємодія з її акцентом на важливості особистих зв'язків установлює загальний порядок існування. Звісно, оповідки й перекази підкреслюють важливість правильного вшанування пращурів, небезпеку особистої взаємодії з конкретними типами нелюдських осіб, а також показують її повсякчасну двобічність, безперервність, закономірність. Та показовим є й те, як анімістичні спільноти між «невдалою взаємодією» та «відсутністю взаємодії» надають перевагу останньому, щоби не допустити публічного прояву того, що може вважатися егоїзмом (Bird-David, 1999, с. 73).

Отже, анімістична онтологія самовільно формує в культурі її носіїв усе, що відповідає визначенню релігії Кліфорда Ґірца. Проте й на цьому ми спинитися не можемо. Усе ж чим уе визначення не описує умовну «ідеологію»? Що в ньому має вирізняти саме *релігію*? Для стороннього споглядача, соціолога – нічого й немає, бо різниця не є принциповою. Для релігійної людини ж усе навпаки. І зараз ми розглянемо найліпші відповіді на питання: «У чому ця різниця полягає?»

Говорячи про відомі вітчизняні визначення, можемо натрапити на різке, а все ж справедливе твердження відомої та шанованої релігієзнавиці Людмили Филипович про ігнорування нашими колегами непевної теми об'єкта та предмета дослідження науки, у якій вони самі й оперують. Та це не значить, що визнаного варіянта не існує. Так, пані Филипович називає об'єктом дослідження релігієзнавства не саму релігію, а «такий особистісний стан людини (інтерпретований у різний спосіб), який відомий український релігієзнавець А. Колодний називає станом самовизначення у світі, здобуття людиною самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним» (Филипович, 2006). Трохи більше деталей, у свою чергу, знаходимо в лекціях самого пана Колодного (Колодний, 2006):

Будь-яка гуманітарна наука вивчає специфічний аспект відносин людини. Об'єктом вивчення релігієзнавства є такий особистісний стан людини, який можна назвати станом самовизначення її в світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним, божественним. Його ще прийнято називати релігійним досвідом індивіда.

І нехай далі автор стверджує, що релігія «не піддається зовні об'єктивованому вираженню, об'єктивному формулюванню», ми можемо впевнено сказати, що саме описаний релігійний досвід і є головною ознакою релігії, що вирізняє її. Подібну ж думку висловлює відомий релігієзнавець Ігор Козловський у виступах, описуючи серед значимих ознак релігії «віру в невидиме, з яким треба встановити відносини» (Козловський, 2021). Та перш ніж стверджувати про підпадання нового анімізму під подібний опис, ми впираємося в потребу визначити кілька речей: що є божественне (трансцендентне, невидиме) та як ідентифікувати віднайдення особою зв'язку з ним у собі, коли ми говоримо про неструктуроване явище, яке не має низки священних текстів, що описували б, яким має (чи не має) бути релігійний досвід? Пан Колодний не вдається в ці деталі, проте зауважує важливість ще одної наріжної для релігієзнавства категорії – «святе». Весь опис святого, наведений у лекції, практично повністю збігається з переказом певно найвпливовішого визначення релігії станом на сьогодні, яке ми й розглянемо далі.

Визначення відомого історика релігії, дослідника мітології та релігієзнавця Мірча Еліаде ґрунтується на дихотомії священного і мирського (сакрального і профанного). Однак подібне просте формулювання породжує спокусу звести все релігійне світосприйняття до постійного визначення людиною належності речей до першого чи другого. Було б помилкою спинитися на ньому. На думку пана Еліаде, важливим складником релігії є сама *наявність* сакрального, тоді як його протилежність профанному – лише найпростіший спосіб виявлення. Натомість кращим варіянтом є пошук у явищі набору характеристик, що їх можна

узагальнити словом «усеосяжність». Усеохопне Священне в його текстах слугує не просто поясненням, не сухою відповіддю, а початком і кінцем космогонічної взаємодії людини із собою та своїм оточенням. Зі слів Еліаде можна зрозуміти, що в сприйнятті *людини релігійної* Священне подібне окремій сутності, що подекуди проявляє власну волю стосовно людини. Через ієрофанію (процес проявлення себе священним) воно передає останні закони й заборони, спосіб космогонічного влаштування життя, відтворення сталого космосу в межах власної поведінки, оселі та довкілля. Усе це за своєю суттю є процесом сакралізації профанного. І «мирське» не зобов'язане виступати «протилежністю священного», достатньо «браку священного», «незбігу зі священним», «порушення священного». Невідповідності, що викликає в людини потребу сакралізувати світ довкола.

Критика такого підходу до пошуку релігійного ґрунтується на незрозумілості причин, із яких саме *всеохопність* є критерієм. Чому, наприклад, не універсальна важливість для людини? Ясер Мірдамаді в статті "The Plurality of the Sacred" (Mirdamadi, 2015) стверджує, що феноменологічно варто вважати речі абсолютного занепокоєння (ultimate concern) священними для особи, наводячи приклад «позарелігійного священного» – любові. На думку автора, любов змушує людину забутися, натомість стати готовою віддати все заради особи, до якої любов виявляє. Так само як і релігійне переживання, любовне містить сакральне сприйняття суб'єкта любові, що проявляється в специфічній мові, яка відрізняється від «профанного» погляду зі сторони. На особисту думку автора статті, подібний підхід не дає нам нічого, крім розмивання меж релігійного в суті терміна, що унеможливлює подальший розгляд священного як чогось відмінного від просто важливого. Подібні описаним переживання та прагнення можуть бути тимчасові, короткі, спонтанні, ба навіть нездорові. Саме наповнення слова «любов» змінюється від культури до культури, від віку до віку, тож стверджувати, що саме почуття закоханості є наочним проявом священного в нерелігійному контексті є сумнівним. Так, в обставинах, де почуття прив'язаності до іншої особи утискається, а натомість підміняється замінником, теж може виникати практика самозабуття на користь замінника. Наркотично та психологічно залежні готові віддати все заради своєї залежності, крім того, бачать її інакше від стороннього спостерігача. Людині без обсесивно-компульсивного розладу ніколи не відчути, чому певні речі є настільки важливими для людини з ним. Однак це не є ознакою священності джерела залежності в очах залежного. На противагу цьому, коли замінником є *всеосяжна* інституція, як-от тоталітарний державний апарат, дискусія щодо релігійності переживань залежних від цієї самої інституції виникає практично сама собою. Отже, усеосяжність не лише інтуїтивно відчувається більш органічною рисою священного, а й більше пасує первинному значенню терміна «священне», ніж спроба розширити його значення до «дуже важливе», що породжує більше запитань і нестиковок, ніж дає відповідей.

Тепер, коли ми відкинули критику визначення релігії Мірча Еліаде, розглянемо, чи пасує йому новий анімізм. Дихотомія священного й мирського може видаватися відсутньою в останньому, але, як ми вже розібрали, звертати увагу на саму *дихотомію* є некоректним, адже не її наявності ми шукаємо згідно з Еліаде. Це погляд натуралістичний, спроба одразу протиставити одне іншому, виявити чітку межу. Наявність сакрального не зобов'язує до утворення системи, що різко відмежовує ці поняття. Простого недотримання сакрального достатньо для утворення профанного. Розглянемо краще ідею розподілу простору на священний і невідомий (Eliade, 1963, с. 63–64) як джерело прагнення людини до космогонізації свого оточення:

... досвід священного простору уможливлюється «створення світу»: де священне проявляє себе в просторі, розкривається реальне, починає існувати світ ... релігійна людина може жити лише у священному світі, оскільки лише в такому світі вона бере участь у бутті, по-справжньому існує. Ця релігійна потреба висловлює невтолиму онтологічну спрагу. Релігійна людина прагне існувати. Її жах перед хаосом, що оточує її заселений світ, відповідає її жаху перед небуттям. Невідомий простір, що лежить за межами Світу, – некосмонізований, бо неосвячений, проста аморфна площина, з якої ще не виокремилася жодна структура, – цей мирський простір є для релігійної людини абсолютним небуттям. Коли через нещасливу

випадковість людина заблукає в ньому, вона відчуватиме, що позбавлена своєї «реальної» сутності, почне розчинятися в Хаосі й зрештою помре.

Священним простором анімізму є відносини. У згаданій раніше цитаті Ігор Козловський фактично перефразував Еліаде більш анімістичним чином, стверджуючи, що релігія обов'язково включає встановлення відносин із «невидимим». Невідомим в анімізмі може бути практично будь-що за межами особи, адже не стільки невідоме тут важливе, скільки ініціація відносин. Це відносини між особами формують світ, а не самі особи. Їх правила й заборони, обов'язкові наслідки й неможливість існування у форматі простого словесного обміну без додаткового значення – усе це вказує на священність. Відносини всеохопні, всевизначаючі. Відповідно, мирським простором анімізму є їх відсутність. Для анімістичного світосприйняття, на відміну від інституалізованих натуралістичних релігій, не є важливим виділити самотність чи ізольованість як щось негативне, щоби це стало очевидним. Достатньо встановити світовий порядок і заохотити осіб, що населяють цей світ, відтворювати його повсюдно – сакралізувати профанне. Невпинне встановлення відносин з *іншим* (яким може бути людина, тварина, предмет, місцина) є процесом воістину космогонічним, адже сакралізує як оточення людини, так і саму людину, позбавляючи її профанності – невідносності.

Наостанок варто згадати, що в записах Нуріт Бьорд-Девід ми зустрічаємо ніщо інше як ієрофанію – описану нею ініціацію взаємодії, яка слугує точкою відліку відносин, точно відповідає цитаті (Eliade, 1963, c. 11):

Людина усвідомлює присутність священного, тому що воно проявляє себе, показує себе… Щоб охарактеризувати прояв священного, ми запропонували термін ієрованія (з грецького hieros – святий, тарпаіпотаі – являтися, проявлятися). Він зручний ще й тому, що не потребує додаткового уточнення: він виражає тільки те, що містить у собі його етимологічне значення, а саме: той факт, що дещо священне являє себе нам... Священний камінь або священне дерево обожнюються тому, що вони – ієрофанії, бо «показують» те, що вже не є ані каменем, ані деревом, а є священним, зовсім іншим.

Уточнимо лише, що в межах анімізму теза «не є каменем» перетворюється на «є насамперед особою, а вже потім каменем», адже зовнішня ознака (природа, тіло), на противагу внутрішній (культурі, духу), є другорядною, змінною, непостійною. Водночас священним він стає не за фактом набуття нової внутрішньої ознаки «святенності», а надання доступу людині до дійсного священного – взаємодії.

Тепер ми вже чітко бачимо, що новий анімізм таки витримує ознаку вітчизняного визначення релігії – наявність власного «релігійного досвіду». Нехай цей досвід відносно повсюдний і складно відрізняється від того, що для погляду натураліста може видаватися «профанною розмовою», він тим не менше є куди наповненішим за таку. Досвід установлення й підтримки відносин з оточенням у межах нового анімізму, з його правилами, заборонами, з довгограючими (і часто трансцендентними) наслідками є, безумовно, релігійним досвідом, хай і вкрай незвичним у своєму сусідстві з такими речами, як «присутність Святого духа» чи «одкровення».

Висновки. За часів визначення Едварда Тейлора анімізм видавався самоочевидно релігійним поняттям. Проте нині, коли ми вже оновлюємо це саме визначення, ми можемо з чистою душею оновити й визначення релігійності головних ознак нового анімізму: наділення людьми нелюдських осіб внутрішнім світом, ідентичним власному, є космогонічним процесом, що депрофанізує довкілля та саму людину; особливе значення міжособової взаємодії як такої, починаючи з моменту її ініціації, указує на наявність чітких правил і заборон у священному – цій самій взаємодії; неможливість відмежувати соціяльний простір від несоціяльного через відсутність дихотомії природа-культура не заважає несоціяльному простору фактично існувати там, де (тоді, коли) взаємодія відсутня; а діалогічність і тривала двостороння взаємодія є не просто «важливою цінністю», а дійсною «основою анімічного космосу». Проаналізувавши новий анімізм через призму визначень релігії Еванса Прітчарда, Кліфорда Ґірца, Анатолія Колодного й, певно найважливіше, Мірча Еліаде, ми доходимо однозначного висновку: новий анімізм – явище релігійне, а тому заслуговує на розгляд у собі *як* дещо релігійне й усе ще відповідає предмету дослідження релігієзнавства.

Список використаних джерел:

Антонов, К., Арінін, Є., Головащенко, С., Єленський, В., Карасьова, С., Кисельов, О., Козловський, І., Костилєв, П., Міхельсон, О., & Сафронов, Р. (2013). *Обличчя релігієзнавства в сучасному світі.* Філософська думка. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2013_3_4.

Козловський, І. (2021, January 27). Що таке релігія? (Ч1/12) Історія релігії, Ігор Козловський [Video]. YouTube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=8qOTFqOKmUQ.

Колодний, А. (2006). *Основи релігієзнавства: курс лекцій.* Коло.

Филипович, Л. (2006). Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію. Українське Релігієзнавство, 69–92. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukrr_2006_40_8.

Щепанський, В. (Упоряд.). (2024). *Новий анімізм: хрестоматія.* Київ : Вид-во Руслана Халікова, 2024. 263 с.

Bird-David, N. «Animism» Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology.* 1999. Vol. 40, S1. URL: https://doi.org/10.1086/200061.

Descola, P. Beyond Nature and Culture : монографія. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 463 p.

Eliade, M. (1987). The sacred and the profane: the nature of religion. URL: http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA32459129.

Evans-Pritchard, E. E. (1965). Theories of primitive religion. URL: https://ci.nii.ac.jp/ncid/BA07903894.

Hochstrasser, J. (n.d.). A mental game. Horizons – the Swiss Research Magazine. URL: https://www.horizons-mag.ch/2020/03/05/a-mental-game/.

Ingold, T. (2002). The Perception of the Environment. London : Taylor & Francis e-Library, 465 p. URL: https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold.

Mirdamadi, Y. (2015). The Plurality of the Sacred-Critical remarks on Mircea Eliade's conception of the Sacred. Open Journal of Philosophy, 05(07), 397–402. https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.57048.

Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3), 411–427. https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070.

Taylor, E. B. (1974). Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. URL: http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9780511705960.

Viveiros de Castro E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4, № 3. URL: https://doi.org/10.2307/3034157.

References:

Antonov, K., Arinin, Ye., Holovashchenko, S., Yelenskyi, V., Karasova, S., Kyselov, O., Kozlovskyi, I., Kostyliev, P., Mikhelson, O., & Safronov, R. (2013). Oblychchia relihiieznavstva v suchasnomu sviti [Face of religious studies in modern world]. Filosofska dumka. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Philos_2013_3_4 [in Ukrainian].

Kozlovskyi, I. (2021, January 27). Shcho take relihiia? (P1/12) Istoriia relihii, Ihor Kozlovskyi [History of religion by Ihor Kozlovskyi] [Video]. YouTube. Retrieved from: https://www.youtube.com/watch?v=8qOTFqOKmUQ [in Ukrainian].

Kolodnyi, A. (2006). Osnovy relihiieznavstva: kurs lektsii [Fundamentals of Religious Studies: Lecture Course]. Kolo [in Ukrainian].

Fylypovych, L. (2006). Ukrainske relihiieznavstvo v konteksti svitovoi nauky pro relihiiu [Ukrainian religious studies in the context of world religious studies]. Ukrainske Relihiieznavstvo, 69–92. Retrieved from: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukrr_2006_40_8 [in Ukrainian].

Shchepanskyi, V. (Editor). (2024). Novyy̆ animizm: khrestomatiia [New Animism: Chrestomathy]. Ruslan Khalikov's Publishing House. 2024. 263 s.

Bird-David, N. «Animism» Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology.* 1999. Vol. 40, S1. Retrieved from: https://doi.org/10.1086/200061.

Descola, P. Beyond Nature and Culture : монографія. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 463 p.

Eliade, M. (1987). The sacred and the profane: the nature of religion. Retrieved from: http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA32459129.

Evans-Pritchard, E. E. (1965). Theories of primitive religion. Retrieved from: https://ci.nii.ac.jp/ncid/BA07903894.

Hochstrasser, J. (n.d.). A mental game. Horizons – the Swiss Research Magazine. Retrieved from: https://www.horizons-mag.ch/2020/03/05/a-mental-game/.

Ingold, T. (2002). The Perception of the Environment. London : Taylor & Francis e-Library, 465 p. Retrieved from: https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold.

Mirdamadi, Y. (2015). The Plurality of the Sacred-Critical remarks on Mircea Eliade's conception of the Sacred. *Open Journal of Philosophy*, 05(07), 397–402. https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.57048.

Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(3), 411–427. https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070.

Taylor, E. B. (1974). Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. Retrieved from: http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9780511705960.

Viveiros de Castro E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 1998. Vol. 4, no. 3. Retrieved from: https://doi.org/10.2307/3034157.