

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 213:2-136.7+24-183.4

DOI 10.35423/2078-8142.2025.1.1.11

О. І. Пономаренко,
аспірант кафедри філософії,
Рівненський державний гуманітарний університет,
м. Рівне, Україна
e-mail: tauva@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9102-0472>

МЕЖІ СВІДОМОГО В АНІМІЗМІ

У статті розглянуто усвідомлення дії як необхідний чинник для її визначення в якості анімістичної. Розгляд відбувається крізь призму нового анімізму, як його описано в наріжних працях Едуарда Вів'єруша де Кастро, Нуріт Бьорд-Девід, Тіма Інголда та Філіпа Десколи – авторів, що і сформували саме поняття, точніше – сучасне переосмислення давньої концепції анімізму. Наголос зроблено на аналізі власне нового анімізму, порівнянні його з високоінституалізованими релігіями та паралельним аналізом чинника «свідомості» в межах даної онтології. Проведено паралелі з багатьма побутовими діями наших сучасників. Автор доходить висновку щодо домінації практики над інституціями у межах анімістичної онтології, більшої її належності до типів «світосприйняття», ніж «світогляду» та, відповідно, відсутності потреби у свідомому визначенні своїх дій як анімістичних для надання їм такої характеристики.

Ключові слова: новий анімізм, релігія, релігієзнавство, онтологія, філософія, філософія релігії, епістемологія, ідентичність, свідомість, досвід, природа.

Порушуючи тему місця анімізму в межах будь-якої постмодерної культури, що багато в чому відійшла від звичаєвих норм (але не позбулася спадщини звичок), часто-густо постає питання: а

чи справді прояви поведінки окремих людей у суспільстві можна розцінювати як анімістичні? Тим паче, коли людина не слідує анімізму свідомо, навіть може не називати його у такий спосіб, або не помічати згаданих проявів? Найчастіше це питання постає, коли у суспільстві історично домінує певна інституалізована релігія, тож чітка релігійна ідентичність вважається нормою. А решта вірувань особи відкидаються як «повір'я», які начебто не впливають на ці самі релігію чи ідентичність.

Проте, сучасний світ невпинно розвивається і глобалізується, а з глобалізацією змінюється і побутова релігійність. У суспільствах колективного Заходу дедалі складніше виявити межі релігійної приналежності окремої людини, особливо серед молоді. Нехай особа може визнавати власну релігію християнством, адже була хрещеною, але це ще не означає, що вона є безпосередньою частиною християнської спільноти, не має маленької китайської статуетки Будди на полиці, не медитує, чи не практикує йогогу разом із власним гуру. За Середньовіччя бодай частина переліченого могла призвести до відлучення від церкви та визнання людини належною до так званої ересі. Нині ж це – звичайні практики багатьох громадян розвинених країн, тож домінуючі релігійні інституції ставляться до подібних явищ толерантно.

У такому хаотичному середовищі для того, щоб виявити межі необхідного волевиявлення чи *свідомого залучення* в дію, практику чи традицію для характеризування її як «анімістичної», спершу нам потрібно з'ясувати, що таке власне *анімізм*. Перші кроки до переусвідомлення цього терміна, а водночас – і утворення поняття, відомого як «новий анімізм», були зроблені понад три десятиліття тому, тож варто відзначити новизну, яку має дане дослідження. У загальносвітовому контексті, як ми побачимо, «дослідники-реформатори» анімізму цікавляться ним з антропологічної точки зору, розглядаючи явище у значно більш «стерильному» середовищі. Переважно це культури, в яких межі анімістичної онтології носіїв є чіткими та «незаплямованими» тенденціями глобалізму. Тож вони ніяк не можуть ставити під сумнів свідому залученість представників цих культур у процес анімістичної взаємодії.

Як антрополози, вони також схильні упускати питання їх релігійної ідентичності. Для вітчизняної ж науки новий анімізм загалом є недослідженим напрямом. Першим дослідницьким кроком у цьому напрямі, крім поодиноких перекладів окремих текстів, можемо відзначити недавню працю Віталія Щепанського «“Християнський анімізм” як теоретичний конструкт і релігійна практика» [4], однак автор не надто вдається у питання *усвідомлення* анімістичної взаємодії особою, яка є безпосередньою її частиною чи ініціаторкою. Більш значним внеском у дослідження розглядуваного напрямку є, на нашу думку, вихід у світ збірки «Новий анімізм: хрестоматія» [2], упорядником і співперекладачем якої також є В. Щепанський. Однак від виходу у світ останньої не минуло й кількох місяців, тож в українських підручниках та Філософському енциклопедичному словнику досі зустрічаються такі визначення, як: «Анімізм (від лат. *animus* – дух, життєве начало) – форма найдавніших вірувань, пов’язаних з уявленням про існування в тілі людини її двійника, носія життя – душі» [1, с. 23]. Одразу відкинемо це твердження, очевидно сформоване на основі доробку Едварда Тейлора – видатного антрополога, проте людини свого часу, погляди якого давно розкритиковані і визнані проблемними з багатьох причин, зокрема через колоніальний чи еволюціоністський його аспекти. Тому перейдемо до сучасного визначення предмета нашого дослідження. Тож, чим є «новий анімізм»?

Новий анімізм – це багатогранне переосмислення титульної концепції, що розвивалося багатьма вченими паралельно, у дискусії та діалозі. Воно зводиться до тези, згідно з якою анімізм – це онтологія, наріжною ідеєю котрої є соціальність простору між людським та нелюдським, а також спосіб пізнання світу через відношення людиною себе до нього.

Уточнимо також, що термін «онтологія» взято із праць західних учених («animistic ontology»), котрі посилаються на його сприйняття у межах західної філософської традиції. Згідно з останньою, йдеться не так про певне *вчення* про світ (до проблемності погляду на анімізм через таке його сприйняття ми звернемося далі), як про *інтуїтивне розуміння* найзагальніших принципів буття.

Тобто, ми розглянемо анімізм не як «світогляд», а як «світосприйняття».

Розглянемо докладніше праці дослідників, які дали поштовх «новому анімізму». Незважаючи на досить різні погляди на новий напрям, засновниками його можна вважати вчених Філіпа Десколу, Едуарда Вів'єруша де Кастро, Нуріт Бьорд-Девід і Тіма Інголда.

Філіп Дескола, будучи людиною, яка повернула обговорення анімізму до сучасного наукового дискурсу, у своїй монографії «Beyond Nature and Culture» [6] типологізує загальні онтології, до яких належать: анімізм, тотемізм, аналогізм і натуралізм. Розрізняються вони за фактором подібності (чи відмінності) Природи та Культури між «я» та «іншим». Природа тут є рівнозначною зовнішньому світу, «тілу», а культура відповідає за світ внутрішній, «душу».

Згідно з даною типологією, анімізм являє собою світосприйняття, в якому внутрішній світ «я» та «інших» є ідентичним, але зовнішній – відмінним. Його протилежністю є натуралізм, який часто-густо приписується всій сучасній західній культурі як базовий світогляд. Натуралістична онтологія ґрунтується на зворотних засадах: духовно людина відрізняється від усього довкілля, але тілом є подібною до нього – тобто різна культура, єдина природа.

Однак відзначимо, що, на думку Ф. Десколи, популярність езотерики, нью-ейджу, нео-шаманізму, а також теми людяності кіборгів і штучного інтелекту у сучасних натуралістичних суспільствах є ознакою внутрішнього потягу людини до невинності давно забутого світу, в якому «рослини, тварини та об'єкти були нашими співгромадянами» [6, с. 398]. Відповідно, ці явища дослідник розглядає як анімістичні за характером, навіть якщо вони існують у межах більш ніж натуралістичної культури і, безперечно, не можуть миттєво змінити світогляд своїх адептів на докорінно протилежний. Цей перехід відбувається поступово, і десь між усіма його суперечностями і протилежностями, які, згідно із твердженням самого автора, неунікно властиві натуралізму, проглядаються анімістичні типи поведінки та відносин з оточенням.

Основна частина фундаментальної праці іншого дослідника, Едуарда Бів'єруша де Кастро, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism» присвячена перспективізму. На думку вченого, перспективізм можна вважати майже «поглибленим анімізмом». Як наслідок, він згадується у Десколи, проте не виокремлюється у запропонованій ним типології. Ми ж акцентуємо увагу на тій частині тексту де Кастро, яка присвячена власне анімізму.

Тут зберігається протилежність «анімізм-натуралізм», до того ж зауважується, що останньому властива гостра дуальність «Природа-Культура». Відзначається, що «Культура» є не більш, ніж сучасним словом для позначення того, що раніше вкладали у поняття «Дух», тобто «Надприрода» («Supernature») [8, с. 474]. Відповідно, основний фокус натуралістичної думки полягає у відмежуванні Природи від Духу. Питання про те, де закінчується тварина і починається людина, постає знов і знов, будучи дуалістичним у своїй основі, адже відповідь на нього вимагає встановлення чіткої межі між двома однозначно різними явищами.

Анімізм же постає онтологією, основною властивістю якої є проблемність (а може й неможливість) відокремлення Природи від Духу як універсального соціального простору. Відповідно, межі понять «людина», «тварина», «рослина» чи «явище» розмиваються, стають незначущими. На перший план виходять геть інші питання, інший підхід, інше сприйняття. Важливим застереженням де Кастро є небезпека визначення анімізму як онтології, що «переносить соціальне на природу» [8, с. 474], адже самою лише формою воно завчасно закладає у предмет розгляду натуралістичний дуалізм. Відповідно, можна розуміти твердження автора так, що будь-який прояв анімізму логічно мусить бути позбавлений цієї дуальності. І тут ми наближаємося до питання свідомості виконання дії як необхідного складника класифікації цієї самої дії як такої, чи інакшої.

Існує думка, що за релігійною поведінкою людини ми можемо визначити її конфесійну належність. Так, якщо людина побожно хреститься – певно, що християнин. Якщо трьома пальцями і зліва-направо – православний. Але, що як вона припускає, що Бо-

га немає, і робить цей жест за звичкою? Існують тисячі людей, які ідентифікують себе одночасно християнами та атеїстами, стверджуючи, що вбачають в обраній релігії цінну моральну основу. Святе Писання містить низку пересторог щодо необхідності ментального прийняття Ісуса Христа як єдиновірного Бога. А саме християнство є релігією не так «правильності дій», як «правильності стану», чи «правильності думок». І все ж мало хто назве хрещення дитини таким атеїстом «не-християнською» поведінкою.

Тут можна було б поставити крапку, зауваживши, що коли людина навіть з таким взаємовиключним світоглядом може вчиняти речі, що будуть розцінюватися у відриві від частини її ідентичності, то годі дивуватися анімістичним проявам поведінки в людині з натуралістичним світоглядом. Але зробимо ще крок, адже для анімізму, на протигагу християнству, несвідомість дії може бути навіть важливішою за свідомість. Бо чого вимагає «свідома взаємодія з не-людиною, як із людиною?» Насамперед, відмежування між даними суб'єктами. А якщо особа без зайвого осмислення починає соціальну взаємодію з тим, що у межах загальноприйнятого світогляду її суспільства узвичаєно вважати за «Природу, а не за Дух» – чи не є така поведінка підкреслено-анімістичною? Адже у мить цієї взаємодії не постає питання чи вимоги від суб'єкта, до якого звертаються, бути чимось більшим, ніж він є «насправді». Навпаки, в основі таких відносин постає універсальність мови обох її учасників, що виключає можливість імітації анімістичної поведінки з натуралістичної точки зору.

Нуріт Бьорд-Девід (Nurit Bird-David) у своїй праці «“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology» пропонує дещо відмінний погляд на анімізм, не знецінюючи вже розглянутих. У своєму розгляді світосприйняття народу наяка дослідниця відходить від питання «анімізму як онтології» на користь «анімізму як реляційної епістемології», або ж «епістемології відносин» («relational epistemology») [5, с. 68]. У даному контексті, анімістична складова життя людини розглядається, першою чергою, як спосіб пізнання, згідно з яким наріжним каменем постають моментарні відносини між суб'єктами. Це яскраво прояв-

ляється не лише у постійному сприйнятті іншого як частини цілого (так, людей з близького оточення прийнято називати не за іменем, а просто «родич»), але й у концепції «девару» («devaru»).

На думку Н. Бьорд-Девід, адаптувати це слово англійською як «spirit» (дух, душа) є некоректним, адже цей термін автоматично посилається на модерну дихотомію «body-spirit» (тіло-душа), відокремлюючи одне від іншого. Не будемо тут міркувати щодо багатогранності українського відповідника поняття «дух», нехай він куди більше пристосований для невіддільного розгляду внутрішнього та зовнішнього світу, оскільки читач усе ще може спробувати вловити нашаровані століттями християнства нотки згаданої дихотомії. Натомість, пояснимо «девару» так, як це пропонує зробити власне авторка, а саме – як «надперсона» чи «надособа» («superperson») [5, с. 73], щось умовно-відмінне від людей («avaru»), але таке, що існує у тій самій площині спільності.

Іззовні взаємодія з девару може багатьом здатися яскравим проявом релігійної поведінки, проте всередині спільноти є лише (анімістичною) нормою відносин зі світом. Так, камінь може бути девару. І, у такому разі, людина може вирішити «жити з ним». А проте, не кожен камінь є девару. Девару визначається за тим, чи почав він першим взаємодію. Каміння є камінням, але камінець, що «стрибнув» до людини, є девару. Слони є слонами, але слон, що «подивився людині прямо в очі», є девару. Понад те, одна й та сама тварина може бути девару в один момент, і не бути в інший: «Брак взаємозалученості унеможливив тип відносинності, який визначив би цього слона (у цю мить) як девару, попри те, що він може розглядатися як девару в іншому випадку» [5, с. 75].

Тобто те, що з натуралістичної точки зору ми можемо назвати «соціальною анімістичною взаємодією», не відбувається постійно, а лише в ті моменти, коли ця сама взаємодія ініціюється. Це за замовчуванням означає відсутність потреби в безумовному сприйнятті певного типу предметів, як «живих» чи «неживих». Насамперед, сама спроба оцінити анімістичність погляду людини на світ чи її поведінку крізь призму розподілу світу на «живий та неживий» є некоректною. І, як ми вже зрозуміли, куди коректнішим є

погляд крізь призму сприйняття того чи іншого суб'єкта як такого, з яким існують моментарні відносини, чи ні. Так, людина починає розмову з комп'ютером не випадково, а зазвичай через його провокацію, ініціацію даної взаємодії – наприклад, несправну чи надповільну роботу. Продовжуючи, людина також одразу встановлює межі відносин. Часто можна почути тезу: «я не дружу з технікою», чи «техніка мене не любить». Після завершення цієї взаємодії, подібне ставлення-відносини може як зберігатися, так і змінитися, адже моментарна взаємодія вичерпана. Мені особисто пощастило записати схожу взаємодію молодій людині з Києва з геть випадковим каштаном [3] (один з багатьох, саме він привернув увагу, а тому з ним були встановлені *дружні* відносини, що тривали роками). Дуже спрощуючи та натуралізуючи питання можна сказати, що в побуті люди розцінюють далеко не всіх інших людей як «живих створінь», тож вимагати подібного підходу від анімізму є не лише некоректним, а й лицемірним.

Певні погляди Тіма Інголда стали засадничими для «нового анімізму» навіть зважаючи на те, що сам дослідник називав їх такими хіба що з великою обережністю. Серед них, наприклад, «спосіб сприйняття оточення мисливців-збирачів» («Hunting and gathering as ways of perceiving the environment»). Та причина цієї обережності найкраще розкривається автором у другій частині книги «The Perception of the Environment»:

«Мені варто негайно виправити оманливе враження, згідно з яким додавання (закінчення. – *О. П.*) «-ізм» має надавати високо-сті, головним чином наче терміни посилаються на зв'язні та недвозначно сформульовані доктринальні системи. Звісно ж, вони не є нічим подібним, будучи скоріше орієнтаціями, що глибоко вкорінені у повсякденну практику. Або, іншими словами, вони є не так системами, до яких себе відносять люди, як власне способом відношення» [7, с. 111].

І навіть подальший вжиток автором терміна «animic system» з переліком певних притаманних анімізму моделей поведінки чи світогляду не може затьмарити висновку: «анімічний світ діалогічний», «анімічний космос населяють сутності як людські,

так і не-людські, задіяні у тривалу двосторонню взаємодію» [7, с. 114]. Так, можна багато міркувати на тему рівня анімістичності цілої культури, значущості решти згаданих її ознак, як-от залежності погляду на інших від «того, звідки ти дивишся», а також наскільки важливою в цій культурі є «не субстанція сутності, але відносне позиціонування себе та іншого в контексті діалогу». А проте, ми не намагаємося визначити, скільки анімістичного типу взаємодії має пронизувати культуру, щоб усю її назвати анімістичною. Натомість, ми шукаємо *анімістичність* в окремих прикладах побутової поведінки людини. Наостанок, відзначимо словами автора: «Якщо антропологія колись має віднайти джерело натхнення у краще-встановленій науці, їй варто звернутися до хімії, а не фізики чи біології... По-правді, люди здатні виробляти нові поєднання, тим самим змінюючи властивості поєданого... У схематизації різних аспектів переживання світу та інших, опізнання та відношення можуть бути поділені на низку модальностей, внутрішні характеристики яких відрізняються, чи допускаючи, чи виключаючи їх співіснування у будь-якому частковому поєднанні чи, у випадку відносин, їх взаємодії між панівною формою та однією-двома другорядними» [6, с. 392].

Ф. Дескола тут припускає, що «онтологічна мішанка» таки можлива навіть у межах світогляду однієї окремо взятої людини. Ми не можемо цілком виключати можливості принаймні тимчасового співіснування відношень, притаманних геть різним онтологіям, якщо не в будь-яких пропорціях, то принаймні у форматі «панівна та другорядні». Що остаточно підкреслює некоректність заперечення *анімістичності* певної поведінки особи виключно через наявність елементів іншої онтології в її світогляді як такому.

Підсумовуючи відзначимо, що у проаналізованих працях учених, яким ми власне і завдячуємо сучасній концепції «нового анімізму», можна простежити прихований, але все ж присутній наголос: безпосередня практика в анімістичній онтології завжди є важливішою за чітко прописану систему, виходячи з поведінкових проявів дотримання якої ми і звикли відносити людину до тієї чи іншої релігійної ідентичності. Розглянувши наочні приклади вті-

лення такої практики можемо сміливо стверджувати, що у наших спробах виявлення анімізму чи анімістичного підходу до будь-якого питання домінуючою ознакою має бути саме світосприйняття особи у *конкретну мить*, а не сформульоване людиною уявлення про її власний світогляд. Відповідно, рівень *свідомості залучення* в анімістичну взаємодію не має розглядатися як ключовий фактор у визначенні цієї взаємодії як анімістичної. Вона може бути присутньою у побутовому житті людини, не будучи відрефлексованою, виступаючи другорядним складником світосприйняття, який проявляється лише за певних обставин. Нехай останнє зазвичай корелює зі світоглядом, та все ж цей світогляд, який ми не можемо безумовно віднести до анімістичного (що звичний нам натуралістичний, що розмитий у своїх межах впливами глобалізму), цілком може містити у собі по-справжньому анімістичні елементи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. В. І. Шинкарук. НАН України, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
2. Новий анімізм : хрестоматія / упоряд. В. Щепанський. Київ : Вид-во Руслана Халікова, 2024. 263 с.
3. Пономаренко О. Техноанімізм в Україні: поширення анімістичної онтології за межі традиційної культури. *Матеріали конференції МЦНД*: Матеріали конф., м. Дніпро, 12 квітня 2024 р. С. 133. URL: <https://doi.org/10.62731/mcnd-12.04.2024.004> (дата звернення: 07.12.2024).
4. Щепанський В. «Християнський анімізм» як теоретичний конструкт і релігійна практика. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*. 2023. № 33. С. 140–147. URL: <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147> (дата звернення: 06.12.2024).
5. Bird-David N. «Animism» Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. 1999. Vol. 40. URL: <https://doi.org/10.1086/200061> (дата звернення: 31.12.2024).
6. Descola P. *Beyond Nature and Culture*. Chicago : The University of Chicago Press, 2013. 463 p.

7. Ingold T. The Perception of the Environment. London : Taylor & Francis e-Library, 2002. 465 p. URL: <https://archive.org/details/the-perception-of-the-environment-tim-ingold> (дата звернення: 09.11.2024).

8. 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> (дата звернення: 26.10.2024).

REFERENCES

Philosophical Encyclopedic Dictionary (2002). Shynkaruk, V. I. (Ed.). NAS of Ukraine, The Hryhorii Skovoroda Institute of Philosophy, Abrys. [In Ukrainian].

Shchepanskyi, V. (Ed.). (2024). *New Animism: Chrestomathy*. Ruslan Khalikov's Publishing House. [In Ukrainian].

Ponomarenko, O. (2024). Technimism in Ukraine: spreading of animistic ontology beyond traditional culture bounds. *MCND conference proceedings: Conference proceeding, Dnipro, Ukraine, 12 April*, 133. <https://doi.org/10.62731/mcnd-12.04.2024.004>. [In Ukrainian].

Shchepanskyi, V. (2023). “Christian Animism” as a theoretical construct and religious practice. *Scientific Yearbook "History of Religions in Ukraine"*, (33), 140-147. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>. [In Ukrainian].

Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40, 1. <https://doi.org/10.1086/200061>

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

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

Viveiros, de Castro E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3). <https://doi.org/10.2307/3034157>

Oleksandr Ponomarenko

PhD Student, Rivne State University of Humanities; Rivne, Ukraine; e-mail: tauva@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9102-0472>

Bounds of Conscience in Animism

Abstract

The article examines the aspect of “consciousness” in action as a necessary factor for its definition as animistic, while renewing the definition of “animism” in Ukrainian scientific discourse. The examination is made through the prism of “new animism”, as it is described in the seminal texts of Eduardo Viveiros de Castro, Nurit Bird-David, Tim Ingold and Philippe Descola – authors whose phenomenal work formed and popularized the very concept, or more precisely – a modern reimagination of an older concept of animism, that is being discussed. The main analytic emphasis is placed on new animism as such, using comparison of animistic behavior examples from said works or author’s surroundings with how some highly institutionalized world religions are treating the aspect of “consciousness” behind different actions of their members, and parallel analysis of “consciousness” factor within the framework of discussed ontology. Parallels are also drawn with many everyday and routine actions performed by our contemporaries in Ukraine, specifically to underline that animistic behaviour is not just a thing of the past, tribal communities or traditional culture only, but could be a common occurrence in a modern society. It is stated that demand for “consciousness” in actions to be considered as part of a group that is common amongst many monotheistic religions is less common outside of them. Ultimately, the author comes to the conclusion of practice over institutions dominance within the framework of animistic ontology, argues for animism belonging to the category of “world perceptions” rather than “worldviews” and, furthermore, the lack of need to consciously define one’s actions as animistic by a performer themselves in order for those actions to be categorized as animistic by a viewer.

Keywords: *new animism, religion, ontology, epistemology, conscience.*

Стаття надійшла / Article arrived: 25.02.2025

Схвалено до друку / Accepted: 12.04.2025