

РОЗДІЛ 1. ІСТОРИЧНІ ЗАКОНОМІРНОСТІ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ ДАВНІХ ЛЮДЕЙ

1.1. РЕЛІГІЙНІ ВІРУВАННЯ ТА РИТУАЛИ ПЕРВІСНИХ ЛЮДЕЙ

Релігія є складовою частиною людського суспільства, яка впливає на його емоційний, ідеологічний та практичний аспекти, переплітаючись із соціальною структурою. Вона має ряд специфічних особливостей, таких як встановлення посередників у взаємодії людини з божествами, створення місць для ритуального поклоніння та виконання сакральних обрядів, а також створення відповідної атрибутики для ритуалів. Дослідження релігійної та ритуальної сфери первісного суспільства часто стикається з труднощами у визначенні подібних елементів, особливо в контексті суспільств, які не залишили текстових свідчень. Це зазвичай призводить до розмежування між ментальними аспектами, що стосуються релігійних вірувань, та матеріальними проявами, пов'язаними з ритуальними практиками. Такий поділ створює певну відстань між дослідниками, які займаються реконструкцією обрядових дій (археологи), і тими, хто досліджує релігійні переконання та вірування давніх суспільств (історики релігії, антропологи).

У огляді наукової літератури ми прагнемо продемонструвати не стільки кількість досліджень, пов'язаних із нашою тематикою, скільки окреслити основні вектори таких досліджень. Протягом останніх років зростає зацікавлення академічної спільноти аналізом вивчення духовного світу первісних людей у різних регіонах та у різні часові проміжки, адже первісність – найбільш тривалий і насправді мало вивчений період в історії людства. Комплексний підхід до вивчення релігійних і ритуальних практик первісних спільнот, що інтегрує матеріальну складову культури із соціальним і символічним аспектами, сприяє глибшому розумінню формування й розвитку складної взаємодії всередині людських колективів та взаємодію з оточуючим світом.

R. Walthert у своїй монографії ретельно проаналізував погляди Е. Дюркгейма, К. Маркса, Л. Вітгенштайна і П. Бурдьє на релігію та її роль у житті суспільства та спільнот. Зокрема, особливу увагу він приділив розробкам соціології релігії Е. Дюркгейма, які й по сьогодні багато в чому є актуальними. R. Walthert розглянув еволюцію ритуалів, їхнього символізму та значення на різних історичних шаблях, наголосивши на зміні їхнього впливу як на окремих індивідів, так і на спільноти загалом, особливо під дією медіа. У його дослідженні йдеться й про громадянську релігію. Дана праця є цінною для розуміння еволюції релігії та ритуальних практик протягом тривалого історико-культурного розвитку людських спільнот [1].

Зацікавлення релігійними системами та ритуалами первісних людей виявляють і археологи. Попри те, що за допомогою археології вивчають речові пам'ятки від часів палеоліту до пізнього середньовіччя, реконструюючи давню історію суспільства, тобто йдеться про дослідження матеріальних речей, все-таки увага до релігії та ритуалів вже є частиною археологічних досліджень. Зокрема, у монографії «Religion, Archaeology, and the Material World» під редакцією L. Fogelin автори пропонують різноманіття підходів до археологічного дослідження релігії, у різних географічних та хронологічних контекстах. Основна дослідницька увага сфокусована на тому, як максимально ефективно можна використовувати матеріальні рештки первісної культури для вибудовування розуміння релігії і ритуалів у житті тогочасних людей [2]. Журнал «Neo-Lithics» видав тематичний випуск на тему «Походження ритуальних центрів у ранньому неоліті». Тематика випуску охоплює два основні вектори: порушення питання про відсутність ритуальних центрів до часів неоліту на Близькому Сході та можливість формування централізованої ритуальної практики у неолітичний період. Таким чином, постає можливість охопити широкий спектр проблематики донеолітичних періодів та власне неоліту. Головне дослідницьке завдання такого формату випуску – сформувати наукову спільноту задля глибшого розуміння ролі ритуалів та їх структури в археологічному контексті на території Близького Сходу [3].

Зростає увага археологів й до таких явищ, як шаманізм, культ предків, жертвоприношення, змінені стани свідомості. Однак

маловивченим у науковому дискурсі залишається феномен табу, на що вказує у своїй статті S. M. Fowles. Дослідник наголошує на відсутності в теорії археології цілісного осмислення табу як культурного механізму, регулятора суспільних та соціальних відносин в епоху первісності. Це видається автору дивним, адже, як слушно зазначено у дослідженні, значна частина табу в історії людства пов'язана саме з речами (предметами, речовинами, формами споживання і тактильними контактами), тобто пов'язані із матеріальним, з тим, що якраз і досліджує археологія. Табу формує взаємодію із матеріальним світом, у якому річ/предмет/явище набувають сакрального звучання через обмеження доступу чи регламентацію й ієрархію використання. Звідси випливає, що матеріальна культура є ключовою у функціонуванні табу, що, своєю чергою, є чудовою перспективою до формування такого наукового напрямку, як археологія табу – вивчення сакралізованих речей, просторових заборон та низки інших обмежень у контексті первісних релігійних уявлень і ритуалів [4].

У сучасному науковому дискурсі зростає увага до всебічного аналізу релігійних систем, у межах яких матеріальна первісна культура, соціальна структура первісного суспільства та символічні аспекти життя наших далеких пращурів перебувають у тісній взаємодії (синкретичний характер первісної культури), спрямованій на формування і трансформацію ритуальних практик, відповідно до розвитку мислення, мовлення та технологій. Такий підхід не лише сприяє розширенню наукових об'єктів у розумінні первісної духовності, але й створює передумови для розвитку міждисциплінарних досліджень, у яких інтегруються соціологічні, археологічні, культурологічні та психологічні методології.

Мета полягає у дескриптивному аналізі процесів формування й трансформації релігійних уявлень та ритуальних практик первісного суспільства, з виявленням загальних тенденцій їх розвитку в часи палеоліту, мезоліту та неоліту.

Ще у 1912 р. в Парижі побачила світ праця Е.Дюркгейма «Елементарні форми релігійного життя» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*). Однак погляди філософа і соціолога Е. Дюркгейма й досі мають вплив на наукове осмислення релігії. На перший погляд, може видаватися, що його праця – про релігію. Однак вона значно глибша, й

охоплює проблеми менталітету та людського суспільства, на витоки уявлень людей про себе як соціальних істот, на розвиток людської думки. Е. Дюркгейм аналізував релігію як систему вірувань і як соціальний інститут, який має вагомий вплив у колективному житті. Згідно з поглядами науковця, релігія є соціальним феноменом. Тому зрозумівши її сутність, можна краще зрозуміти саме суспільство. На той час його погляди були досить-таки революційні, адже він прагнув пояснити релігію з точки зору соціології, а не богословських чи філософських тлумачень. Він не аналізував релігію як ілюзію чи обман, як це було притаманно деяким мислителям часів Просвітництва. Вона для нього була фундаментом, яка забезпечувала цілісність суспільства. Е. Дюркгейм зосередився на формах і функціональному наповненні релігійних вірувань, богів/богинь, міфів. На його думку, усі релігії, попри різні форму і зміст, мають спільну структуру. Для виявлення цієї структури він звернувся саме до найпростіших релігійних систем. Зокрема, його увагу привернув тотемізм австралійських аборигенів. Він застосував емпіричний та історико-порівняльний підходи у своїх наукових пошуках. При цьому він прагнув сформувати універсальну соціологію релігії. Одним із його головних внесків у наукове осмислення релігії є священне і профанне, чіткий поділ світу на ці дві категорії. Як зазначив R. Walthert, «Мало яка інша праця мала такий тривалий вплив на осмислення релігії в соціології, етнології та релігієзнавстві, як *Formes*. Цьому є кілька причин. З одного боку, це пов'язано з авторитетом самого Дюркгейма, здобутим ще його попередніми роботами. З іншого боку — з тим фактом, що він розробив всебічну теорію релігії, яка ґрунтувалася не на філософських міркуваннях, а на емпіричних даних» [1, С. 1].

Ритуал, за визначенням Е. Дюркгейма, це – правила поведінки людини стосовно священних речей. На сьогодні таке розуміння рідко використовується стосовно ритуалів. Загалом ритуал науковці розглядають з різних точок зору та підходів. Їх можна звести до тлумачення ритуалу як універсального виміру людської дії або ж як специфічну форму взаємодії. Однак розуміння ритуалу Е. Дюркгеймом тематично зближує його з релігією (через згадку про взаємодію зі священними речами) [1, С. 50]. К. Леві-Строс, аналізуючи ставлення людей сучасної цивілізації до первісності, до первісних людських

спільнот, наголошував, що, говорячи про первісні народи, йдеться передусім про фактор історії або часу. Адже саме слово «первісний» несе в собі ідею початку. Однак чи можемо ми при цьому називати первісними народами ті суспільства, які продовжують зберігати спосіб життя, який своїми витокami сягає коренів людського суспільства? Це, на думку К. Леві-Строса, виглядає дуже привабливо, але проблема у тому, що про справжній початок людства насправді на сьогодні ми не знаємо достеменно. Найдавніші археологічні знахідки людської діяльності – знаряддя праці та зброя, не є першими продуктами розвитку людського мозку. Адже вони вже свідчать самим фактом свого існування про певні технічні навички та вміння, які, напевно, розвивалися поступово. Окрім того, такі техніки виготовлення цих знарядь є практично однаковими на значних ділянках земної поверхні (одна з характерних рис первісної культури – її гомогенність, тобто однорідність по усій території поширення. – Авт.). Тобто, було достатньо часу для їх поширення й впливу один на одного й стати однорідними. При цьому, народи, які продовжують вести спосіб життя, який ми називаємо первісним, знайомі принаймні з деякими техніками та видами мистецтва, які постали на значно більш пізніх щаблях розвитку цивілізації. Отже, первісність (чи «примітивність») народів, які займаються землеробством. Розводять домашню худобу, вирощують дерева, займаються ткацтвом і гончарством, є досить-таки відносною у часовому проміжку загальної тривалості історії людства. Також К. Леві-Строс задається питанням: «(...) зрештою, хіба принаймні деякі з цих народів не продовжують дотримуватися способу життя, набагато давнішого за наш, набагато більше схожого на спосіб життя людини в найдавніші віки?» [5]. Як приклад, дослідник наводить аборигенів Австралії або Південної Америки, які ведуть кочовий спосіб життя у посушливих регіонах, займаються збиральництвом та полюванням. Вони не займаються ткацтвом чи гончарством, й донедавна використовували кам'яні знаряддя праці. Однак тому є пояснення: такий спосіб життя є результатом не тривалого збереження давнього способу життя, а регресом. Наприклад, австралійці могли дістатися свого континенту як мореплавці, але з часом забули це мистецтво. Зникнення гончарства можна пояснити відсутністю відповідного матеріалу (глини) у місці проживання після тривалої

міграції. Тому абсурдно думати, що якщо ми не знаємо чи майже не історії таких народів, то їй не було. Вони переживали війни, епідемії, міграції, злети й падіння, злидні й процвітання. У них були свої герої, які залишили слід у міфах, ритуалах, моралі, мистецтві. Це минуле, яке вони трактують по-своєму, а ми, люди сучасної цивілізації, нічого про нього не знаємо [5].

Протягом ХХ ст. вивченням ритуалів займалися переважно антропологи та соціологи, тобто превалювали соціокультурні погляди на сутність ритуалів. У 2017 р. була опублікована стаття N. M. Hobson, J. Schroeder, J. L. Risen, D. Xygalatas і M. Inzlicht, де на ритуали поглянули з точки зору психології, розкриваючи причинно-наслідкові механізми, які керують цим аспектом людської поведінки. Дослідники зосередилися на трьох основних регуляторних функціях ритуалів: «регуляції (а) емоцій, (б) цільових станів виконання та (в) соціальних зв'язків (...)» та розглянули «(...) можливі механізми, що лежать в основі кожної функції, (...) висхідні процеси, що виникають з фізичних особливостей ритуалів та низхідні процеси, що виникають з психологічного значення ритуалів» [6]. Такий підхід збагачує розуміння ритуалів та загалом людської поведінки. N. M. Hobson разом з колегами виокремили спільні психологічні риси для усіх ритуалів: вони мають задалегідь визначену послідовність, яка характеризується жорсткістю, формальністю та повторенням; вони вбудовані в більш розгалужену символічну систему; містять елементи, яким бракує прямого інструментального призначення; вони не є практичними. Щодо останнього, то без знання історико-культурного контексту важко зрозуміти, що намагаються зробити за допомогою того чи іншого ритуалу [7].

У різноманітних релігійних системах віра у надприродне висловлюється через низку ритуалів: колективні та особисті молитви, свята, жертвопринесення. У багатьох релігійних традиціях присутні поведінкові та моральні норми, з посиленням на могутні вищі сили, що впливають на людей та їхнє життя. Наприклад, A. Norenzayan, стверджує, що віра людей у «Великих Богів» як всевидящих істот, дозволила людським спільнотам масштабуватися від невеликих, внутрішньоорієнтованих груп до великих цивілізацій. Тобто, саме віра у підтримку вищих сил, у їхній нагляд та контроль за усіма сферами

життя людей, сприяли внутрішній довірі та соціальній згуртованості, а також забезпечували співпрацю із чужинцями. Об'єднуючи великі групи, така релігійна структура водночас загострювала конфлікти з іншими, хто мав відмінні релігійні переконання та ритуали. Таким чином, запропоновано пояснення того, як релігія формує соціальну згуртованість людських спільнот [8].

Вивчаючи печерні малюнки та наскельний живопис, ми можемо знайти докази того, наскільки давнім є походження релігії. Первісні митці в усіх ареалах розселення первісних людей зображували надприродних істот, гібриди людей і тварин (теріантропів) [9].

Наприклад, на півночі Норвегії, у Нурд-Тренделаг та Нурланн, виявили печерні розписи, на яких зображено близько 170 фігур. Ці печери – унікальні об'єкти, оскільки є єдиними відомими на сьогодні прикладами подібного мистецтва у регіоні. Вони розташовані у малолюдній місцевості уздовж узбережжя океану, в гірських районах зі стрімкими кам'янистими берегами. Провідною науковою гіпотезою є трактування більшості розписів як таких, що були створені представниками спільнот мисливців-збирачів-рибалок часів бронзи або раннього залізного віку. Прийнято вважати, що ці печери використовували виключно для тимчасового перебування, яке мало ритуальне призначення. Загальна довжина печер із наскельними малюнками суттєво варіюється; найдовша має близько 195 м. Пересуватися печерами вкрай складно через наявність валунів і нерівностей, а також падіння гострих уламків. Темні підземні проходи у різних культурах зазвичай вважалися місцями, де зосереджена надприродна сила, яка через свої сакральні властивості співвідноситься з космічним порядком, а ритуали, проведені в таких місцях, сприяють його підсилению. Це сприйняття було притаманне й дохристиянським саамам із Північної Фенноскандії, які надавали священного значення горам і озерам, вважаючи їх осередками зв'язку з духами предків і божествами. У цих місцях вони здійснювали жертвоприношення як частину власних релігійних обрядів. Попри те, що етнічне формування саамів відбулося на більш пізньому етапі, їхня духовно-релігійна традиція має глибокі витoki. Ймовірно, предки саамів поділяли анімістичні вірування та ритуали з іншими мисливцями-збирачами регіону, які свого часу створювали норвезькі наскельні малюнки. Ці

малюнки є частиною циркумполярної культурної спадщини, а аналіз саамської релігійної символіки дозволяє краще зрозуміти доісторичне мистецтво Північної Фенноскандії. Дохристиянське світосприйняття саамів, з його шаманістичною традицією і глибоко архетипічним характером, має ключове значення для інтерпретації наскельних малюнків. У їхній культурі світ уявлявся як взаємодія двох вимірів, матеріального і духовного, які перебували в постійній залежності одне від одного. Гармонізація цих вимірів досягалася через ритуали жертвоприношень, що проводилися на священних місцях. Для корінних народів Північної Європи духовний світ був вважався дзеркальним відображенням видимого. Природні стихії, такі як небо, гори або море, символізували космічні рівні існування. Норвезькі наскельні печери через свою асоціацію з підземним світом сприймалися як сакральні центри і своєрідні брами до духовного виміру. Наскельні малюнки, знайдені в норвезьких печерах, свідчать про їх ритуальне використання, особливо в період 1700-500 рр. до н.е. Хоча після льодовикової епохи багато печер залишалися доступними й видимими, лише деякі з них мали ці мистецькі символи. Це може означати, що місця для нанесення малюнків обиралися вибірково, ймовірно працюючи як інструмент маркування ідентичності конкретної спільноти. Віддалені та глибокі підземні простори з унікальною топографією та абсолютною темрявою створювали сприятливі умови для занурення у медитативні стани, подібні до шаманських трансів. Проведення кількох годин у такій ізоляції могло викликати специфічні видіння, характерні для практик шаманів. Таким чином, є припущення, що ці печери використовувалися для стимуляції доступу до духовних світів. У зв'язку з цим норвезькі печери часто асоціюють із шаманізмом, хоча прямих доказів перебування шаманів у цих місцях небагато. Вибір шамана передбачав тривалий і жорсткий процес підготовки, що включав періоди ізоляції та фізичних випробувань. Цей процес часто проходив під наглядом досвідчених шаманів і контактів з духами померлих наставників. Існує думка, що норвезькі печери могли використовуватися як місця для таких ритуалів посвяти та тренування майбутніх шаманів. Простір печер був найбільш прийнятним для здійснення ритуальних практик. У доісторичну епоху люди ретельно досліджували та адаптували кожен печеру відповідно до її топографічних особливостей, шаманської

космології і соціальних умов тієї доби. Комбінування фізичних властивостей темряви та організації простору стимулювало формування когнітивної моделі, яка слугувала основою для проведення обрядових дій. Оскільки кожна печера мала свою специфіку, то й ритуальні практики могли сильно варіюватися. Зазвичай, наскельні зображення розташовувалися в межовій зоні між освітленими ділянками і темрявою або у віддалених частинах печери, де збиралися групи для проведення колективних церемоній. Функція печер як ритуальних ареалів підтверджується їх топографічною будовою та присутністю наскельних малюнків. Групові ритуали, які керувалися шаманом, прагнули спричинити глибокий емоційний ефект, своєрідний катарсис. Проведення таких обрядів потребувало відповідно організованого простору. Завдяки своїй стабільності та непорушності печери стали одними з найважливіших сакральних просторів до появи спеціальних архітектурних споруд [10, С. 7-15].

Палеоліт є найдавнішим періодом в триперіодній класифікації історії людства, яку розробив Крістіан Томсон (Christian Thompson). Її основу складає використання матеріалів для створення знарядь праці. Цей етап характеризується виробництвом інструментів виключно з каменю, без застосування металевих сплавів. Перші знаряддя праці того періоду, чопери, це односторонньо оброблені камені, призначені для різання, рубання, шкрябання та проколювання. Згодом з'явилися більш складні інструменти, які оброблялися з кількох боків. Приблизно 1,5 млн років тому *Homo erectus* та *Homo ergaster* почали виготовляти ручні рубила, що стали важливим етапом у розвитку інструментів. Виробництво таких рубил потребувало ретельної обробки кам'яних уламків і включало до сотні точних ударів. Це свідчить про високий рівень майстерності і здатність до стратегічного мислення. Ручні рубила є характерною рисою ашельської індустрії (Acheuléen), яка вважається вершиною розвитку технологій нижнього палеоліту. Вона виникла в Африці й поширилася далі завдяки міграціям первісних людей. Загалом в часи палеоліту була низка локальних відмінностей, зокрема, й у хронологічних межах його існування та перебігу [11]. Однак можна виокремити таку характерну рису, як клинкова індустрія – виготовлення вузьких кремнієвих лез, з яких виготовляли різноманітні скребки, свердла, наконечники списів. З часом з'явилися й

вироби із кісток і рогів тварин. Також були мікроліти – дрібні кремнієві уламки, які використовували для виготовлення більш складних знарядь. Носіями мустьєрської культури були як неандертальці, так і ранні *Homo sapiens*. Археологічно підтверджено й використання вогню. При виборі місць для таборування перевагу первісні люди віддавали територіям зі змішаним ландшафтом. Займалися збиральництвом, мисливством, риболовлюю. У знайдених похованнях палеоліту не було виявлено супутніх речей (посуду, їжі, прикрас). Натомість прикраси або елементи одягу з'являються лише поодинокі у верхньому палеоліті. Також немає достеменних доказів постійних поселень, але є сезонні стоянки. Відсутні на сьогодні й докази накопичення запасів харчування або ведення землеробства, тобто можна зробити висновок, що господарське життя тогочасних людей будувалося на використанні природних ресурсів. Аналіз кісток свідчить про наявність харчового дефіциту, тобто про сезонні нестачі їжі. Першопочатково переважало колективне мисливство, що вимагало використання пасток, загонів, сіток і способів заманювання. Індивідуальне полювання стало можливим вже в часи пізнього палеоліту. Щодо організації праці, то можна вести мову про просту кооперацію та відсутність спеціалізації. У сферах виробничих відносин, власності та розподілу ресурсів археологічні знахідки цього періоду не містять чітких, конкретних відомостей. Археологічні знахідки епохи палеоліту не надають на сьогодні й переконливих доказів існування розвинених релігійних уявлень. Відсутність культових споруд, зображень або артефактів, які можна було б однозначно пов'язати з релігійною діяльністю, спонукала деяких дослідників припустити існування допередрелігійної символіки. Це була епоха світу без богів, коли релігія ще не утворилася як окрема система. На цьому етапі релігія, ймовірно, не відокремлювалася від загальної культурної площини, а символічне мислення стародавніх людей зосереджувалося переважно на розрізненні знайомого та незнайомого, свого та чужого, безпечного й небезпечного тощо. Лише з часом відбулося усвідомлене розмежування між буденним (іманентним) і священним (трансцендентним). Це розмежування, за системною теорією Лумана, стало ключовим моментом у становленні релігії як самостійної форми комунікації. Оскільки прямих доказів немає, сучасні уявлення про релігію палеоліту ґрунтуються на аналогіях

з етнографічними дослідженнями мисливсько-збиральницьких суспільств. Такі реконструкції, попри свій гіпотетичний характер, дозволяють припустити, що ранні вірування були пов'язані з природними силами, циклами життя і смерті, а також ритуалізацією повсякденних дій. Однак вони не передбачали існування персоніфікованих богів або чіткої релігійної ієрархії. Мірча Еліаде спростовував припущення щодо існування «нерелігійних» періодів у розвитку людства, наголошуючи на думці, що релігійність становить ключову антропологічну рису, притаманну людині ще з часів палеоліту. За його твердженням, навіть у доісторичних суспільствах проявлялося переживання священного, яке виражалося через сакральне ставлення до знарядь праці, ритуальних практик та віру в можливість відновлення життя тварин після їх смерті. З огляду на недостатність археологічних доказів, він будував свої висновки на основі аналогій з більш пізніми культурами, а також на універсальних символах, властивих людській духовній спадщині [12, С. 31, 32, 35, 37, 41, 43, 48, 49].

У мезоліті кількість пам'яток вже значно перевищує палеолітичні. Це є свідченням зростання щільності населення. Такі демографічні зміни спричинили й нові соціальні виклики, які знайшли відображення у духовному, релігійному та мистецькому житті. Поселення тогочасних людей стали частиною коротших циклів періодичного пересування. При цьому вони водночас використовувалися на триваліші терміни. Напівосілий спосіб життя забезпечувався різноманітним раціоном. Він складався здебільшого з рослинної їжі, моллюсків та риби. Така харчова база дозволяла тимчасово залишатися осілими, що пояснює виникнення кладовищ біля рибальських і мисливських поселень. Умови побуту сприяли інноваціям у різних галузях, зокрема виготовленню кераміки та знарядь із рослинних матеріалів, наприклад, посуду або мисливської зброї [13].

Людство, зосереджене у відносно великих спільнотах, переживало важливу метафізичну трансформацію. Вона полягала у символічному освоєнні Природи задовго до широкого поширення одомашнення рослин і тварин. Розвинені й масштабні поселення, такі як Маунт-Сандел в Ірландії та Стар-Карр в Англії, свідчать про значну щільність населення. Також можна вести мову про здатність створювати відкриті ритуальні споруди з природних матеріалів. Просторове планування цих

місце нагадує дерев'яні й глиняні конструкції окремих північноамериканських індіанських племен, які будувалися для проведення обрядів або важливих зібрань [14]. Такі культурні контексти сприяли формуванню нових релігійних уявлень, у центрі яких були антропоморфні істоти та символізм, що асоціювався з образом раю на Землі. У цих уявленнях людина покидає гармонійний союз із природою й вступає в конфлікт із нею через діяльність, пов'язану із землеробством і скотарством. У середземноморському регіоні маємо приклади кам'яної храмової архітектури, як-от Лепенський Вір у Сербії та Гьобеклі-Тепе в Анатолії. У мезоліті релігійні споруди набували стаціонарного характеру та орієнтувалися на космічні рухи. Житла розташовували з орієнтацією на схід, а храми розкривалися своїми формами до небес. На колонних рельєфах Гьобеклі-Тепе зображено диких тварин, як-от журавлів і кабанів. У Лепенському Вірі вражають величезні кам'яні статуї, що інтерпретують людські фігури з широко розплющеними очима, спрямованими до сходу сонця. Взаємозв'язок із сонячними рухами тут очевидний, контрастуючи з календарними орієнтирами кочових мисливців, що базувалися на місячному циклі. Цей зсув у світогляді чітко корелює зі змінами, спричиненими переходом до осілого способу життя, задовго до початку землеробства [15, С. 2]. У густих лісах континентальної Європи лук став одним із найефективніших знарядь для полювання. Його використання допомагало людям розвивати швидкість, точність і здатність влучати по рухомих цілях на відстані. Це забезпечило ключову перевагу над дикими тваринами, суттєво зменшуючи шанси здобичі на виживання й демонструючи зростаючу домінуючу роль людини у стосунках із природою. З часом лук та стріли набули глибокого символічного значення, перетворившись на знак сили, інтелекту і людської переваги, майже божественної. У міфах і релігіях пізніх епох цей інструмент став атрибутом царів, шаманів і богів, які спрямовували стріли до небес, прокладаючи шлях крізь межу між земним світом і космосом [16].

У мезоліті поруч із напівосілими мисливсько-рибальсько-збиральницькими поселеннями починають з'являтися кладовища у сучасному розумінні. Це свідчить про прагнення контролювати простір не лише для живих, а й для мертвих. J. M. Grünberg у своїй публікації

2024 р. пише, що «наразі у 25 європейських країнах відомо понад 280 мезолітичних поховань зі скелетними рештками близько 2400 осіб» [17]. Якщо в палеоліті померлих ховали у прикритих ямах, то в мезоліті кількість поховань суттєво збільшується, набуваючи масового характеру. Цвинтарі, такі як мушлеві могильники Муге в Португалії, стають символом утвердження права на територію, значно відрізняючись від рідкісних поховальних практик палеоліту. Зміст могил відображає бажання закріпити символічне панування на території. Поруч із покійними знаходять різноманітні прикраси, виготовлені з мушель і зубів, а також частини тварин, що асоціюються з агресивністю (роги оленів, биків тощо). Ці предмети свідчать про спробу подолати природні цикли та залишити матеріальний слід у часі й культурному просторі [15, С. 1-5].

Мезоліт став своєрідним джерелом, предтечею релігійних систем неолітичної доби. Це період в історії людства, у якому вже почалося оформлення характерних рис та ознак релігійної думки.

Неоліт – складне й багатовимірне явище в історії людства. Він поєднав в собі як елементи, успадковані з часів палеоліту та мезоліту, так і низку справді революційних винаходів та технологій. Такий дуалізм, тобто спадковість/традиційність та радикальні новації, ускладнюють однозначні інтерпретації витоків неоліту та формулювання загальних моделей його розвитку. Якщо вести мову про особливості релігійної сфери в часи неоліту, то тут, як стверджують А. Belfer-Cohen і N. Goring-Morris, «(...) Слід пам'ятати, що дані археологічного запису не завжди дозволяють однозначно ототожнити масштаб явища з його центральністю або загальною значущістю. Видається, що соціокультурні системи вірувань раннього неоліту вирізнялися насамперед гнучкістю та відсутністю стандартизованих ієрархічних практик [18, С. 22]. Відповідно, при трактуванні археологічного матеріалу, пов'язаного із релігійно-ритуальною сферою, особливо у випадках, коли інтерпретацію доводиться робити, спираючись на неповні або контекстуально неоднозначні дані, важливо бути вкрай обережним у формулюваннях та висновках. Водночас, наявні на сьогодні археологічні матеріали дозволяють зробити припущення, що ранньонеолітичне розуміння сакрального й надприродного формувалося у рамках доволі-таки гнучких систем

вірувань, без чітко усталених ієрархічних структур чи строго регламентованих доктрин. На думку А. Belfer-Cohen і N. Goring-Morris, варто зважати на позицію К. Schmidt, відомого археолога, який під час розкопок у Туреччині Гебеклі Тепе (Göbekli Tepe) виявив унікальні мегалітичні храмові споруди. Результати своїх археологічних досліджень К. Schmidt опублікував у книзі «Sie bauten die ersten Tempel: Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli» (Вони збудували перші храми: Таємниче святилище мисливців кам'яної доби. Археологічне відкриття в Гьобеклі-Тепе). На думку дослідника, це — найстаріший у світі храмовий комплекс, вік якого сягає 12000 р. Храм – величезне святилище, збудоване представниками культури мисливців-збирачів. Тривалий час була загальноприйнятою думка, що лише осіле населення здатне на такі масштабні споруди. Також у науковому дискурсі утвердилася думка, що перехід від культури мисливців-збирачів до осілої сільськогосподарської культури відбувся на території Родючого Півмісяця (території Месопотамії, яка була розташована переважно на території сучасного Іраку, що визначається алювіальною рівниною річок Євфрат і Тигр; Верхня Месопотамія біля передгір'їв гір Тавр і Загрос на півночі; Левант, тобто сучасні Сирія, Ліван, Ізраїль, Йорданія, Палестини на узбережжі Середземного моря на заході) [19]. Відкриття К. Schmidt підтвердили ці припущення. Але вік храмового комплексу, його розміри, монументальність скульптурних зображень, високий рівень технології і естетики кам'яної кладки перевершили будь-які найсміливіші очікування. Таке бажання творити можна пояснити релігійними мотивами. Лише значна кількість людей, які протягом тривалого часу працювали над досягненням спільної мети, зорганізувалися через поділ праці та інноваційні на той час логістичні стратегії, могли створити такий мегалітичний храмовий комплекс. Таким чином, на думку німецького археолога К. Schmidt, храмовий комплекс Гьобеклі-Тепе можна розглядати як посередника між культурою мисливців-збирачів та культурою землеробства, ставши таким чином відсутньою ланкою у ланцюгу в історії культури людства [20]. К. Schmidt пропонує розглядати релігійність раннього неоліту як продовження шаманських практик пізнього палеоліту. Такий підхід,

зважаючи на наявні на сьогодні археологічні дані, видається цілком аналітично виваженим [18, С. 22].

Якщо вести мову про неоліт на теренах України, то природні умови на той час були близькими до сучасних, хіба що не було вираженої зони лісостепу, а різкий перехід від лісів до степів. Також значно ширшими й повноводними були річки та озера. Люди селилися переважно на високих й сухих берегах, навчилися робити човни й плавати на них. Житла були у формі прямокутних куренів. Як будівельний матеріал, використовували переважно лозу, очерет, глину. На Наддніпрянщині, лісостеповому Лівобережжі й Поліссі переважало мисливство, рибальство, збиральництво. На південному заході, біднішому на природні ресурси, розвивалися хліборобство і скотарство, чому сприяла й близькість до центрів культур Середземномор'я та Близького Сходу. У південно-західній зоні особливо інтенсивно відбувалося одомашнення тварин; з'явилося гончарство. Населення різних регіонів України було як автохтонним, так і прийшлим, про що свідчать археологічні дані. Також археологічні розкопки засвідчують відсутність майнової нерівності, хоча вже зароджувалася родова старшина. Щодо релігійних уявлень, то люди неоліту вірили в загробне життя. Можливо, на початку неоліту йшлося про таке життя самої людини, але вже наприкінці неоліту – лише її душі. Можна вести мову й про наявність на Наддніпрянщині культу вогню. Історична доля неолітичних племен на теренах України не була однорідною: одні зникли майже безслідно, інші були асимільовані, а були й такі, хто залишив яскравий слід, породивши низку цікавих версій, легенд та міфів [21].

Зокрема, у цьому контексті можна згадати культуру Трипілля-Кукутень. Вона вирізняється своїми унікальними релігійними уявленнями та обрядами. Релігія трипільців виконувала вагомий соціальну функцію, слугуючи засобом регулювання суспільних відносин, а також забезпечуючи збереження і передачу традицій, норм і звичаїв. Центральне місце у ритуалах займали антропоморфні глиняні жіночі статуетки, котрі виконували широкий спектр завдань: охороняли оселю, домашнє вогнище й запаси їжі, були обов'язковою складовою брали різноманітних виробничих і ритуальних дій, виступали посередниками між людьми та божествами, а також супроводжували

душі померлих у загробний світ. Для визначення функцій цих артефактів необхідно враховувати їхню форму, спосіб виготовлення та археологічний контекст знахідки. Одним із важливих елементів трипільських обрядів було навмисне розбивання статуеток як символ смерті та духовного відродження, що тісно перепліталось із сезонними святами землеробського циклу і скотарства, а також у якості оберега для вагітних жінок. Антропоморфна пластика трипільців є ключовим компонентом магічних, ритуальних і соціальних практик, що розкривають їхній світогляд у культурному контексті землеробсько-скотарського способу життя [22, С. 56].

Завалій О. вивчав сакральне значення інтер'єру Небелівського храму – трипільського храмового комплексу. Він мав класичний набір рис стародавніх храмових будівель: двір, приміщення під дахом і без, місця для священних вогнищ, церемоніальний посуд та мундус (центральне місце як основа сакрального простору). Прикметно, що у храмі відсутні скульптури богів/богинь, що є свідченням переважання надприродних сил над людськими. У ритуалах використовувалися антропоморфні статуетки, однак вони не виконували роль головних об'єктів шанування й поклоніння. Ймовірно, вони були своєрідною релігійною метафорою. Провідне місце належить символу «Дерева». У храмі було сім вівтарів, умовно поділені між ритуальною залою і святилищем на 3 (три кульмінаційні точки Сонця) і 4 (чотири сторони світу). Завалій О. припускає, що храм символізував собою уявлення трипільців про будову Всесвіту [23].

Як писав свого часу Карл Ясперс, «Ми нічого не знаємо про душу людини, котра жила 20 тис. років тому. Проте знаємо, що впродовж відомої нам історії людства, цього короткого проміжку часу, людина не змінилася суттєво ні за своїми біологічними, ні психологічними властивостями, ані за своїми первинними неусвідомленими імпульсами» [24, С. 289-290]. Однак археологічні дослідження тривають. До того ж ще маємо можливість вивчати життя нечисельних груп людей, що продовжують вести спосіб життя, який був притаманний нашим далеким пращурам. Тому крапку у розумінні духовного світу епохи первісності ставити зарано.

Релігія та ритуал у первісному суспільстві виступають не так духовною складовою життя спільноти, як радше важливим соціальним

механізмом, який забезпечував єдність колективу, структурував взаємодію людини з навколишнім світом та формував уявлення про світобудову.

Первісна релігійність міцно вплетена у соціальну організацію, символіку та господарську діяльність. Ще не була обов'язковою віра в персоналізованих богів, однак присутнє уявлення про вищі сили, гармонію або, навпаки, конфлікт, із навколишнім світом.

На основі археологічного аналізу періоду палеоліту можна дійти висновку, що наразі немає прямих доказів існування розвинених релігійних систем. Відсутність культових споруд та артефактів, які однозначно можна трактувати як релігійні, вказує на те, що релігія ще не сформувалася як окрема сфера людської діяльності. Ймовірно, символічне мислення людей тієї епохи концентрувалося навколо бінарних опозицій, таких як своє/чуже або безпечне/небезпечне. Також не було чіткого розмежування між буденним і священним. Це, за Луманом, є фундаментальним аспектом для становлення релігії. Етнографічні аналогії з суспільствами мисливців-збирачів дозволяють припустити, що ранні вірування були спрямовані на взаємодію з природними силами та ритуалізацію щоденного життя, проте не включали уявлення про персоналізованих богів.

Зростання щільності населення та поступовий перехід до напівосілого способу життя з менш тривалими циклами переміщень, зокрема поблизу риболовних і мисливських поселень, стали важливим поштовхом до змін у релігійних уявленнях в часи мезоліту. Це спричинило, зокрема, виникнення кладовищ, які свідчать про бажання встановити контроль над простором не лише для живих, але й для мертвих, що своєю чергою символізує закріплення права на конкретну територію. У період мезоліту відбувся суттєвий розвиток релігійних уявлень, у центрі яких постали антропоморфні образи та символізм «раю на Землі». Відмінністю від палеоліту стало виникнення стаціонарних релігійних споруд, які набули сакрального значення. До таких прикладів належать кам'яні храмові комплекси, як Лепенський Вір і Гьобеклі-Тепе, що часто були зорієнтовані на природні явища, зокрема на схід Сонця. Ця тенденція демонструє зміну світогляду від місячного циклу кочових мисливців до сонячного, що стало наслідком переходу до осілого способу життя. Також є низка печер, які

використовувалися для ритуальних дій. Релігійні уявлення мезоліту яскраво проявлялися через символіку. Зображення тварин та антропоморфних істот у наскельному живописі вказують на зв'язок людства з Природою. Лук і стріли, як новий інструмент, як важливий технологічний винахід, набувають сакрального значення, перетворюючись на символ сили, розуму і навіть переваги людини над доквіллям. Масові поховання стають звичною практикою, а предмети в могилах, такі як прикраси з мушель, зуби та роги тварин, вказують на прагнення подолати природні цикли та залишити матеріальний слід на Землі. Це демонструє ускладнення релігійних і ритуальних практик того часу.

Для неоліту притаманний духовний дуалізм, який поєднував традиції мезоліту з новаторськими, як для того часу, ідеями. Попри появу монументальних храмових комплексів, релігійні вірування цього періоду залишалися досить-таки гнучкими. Вони ще не мали чітко визначеної ієрархії чи строгих догматичних норм, що ускладнює їх однозначне трактування. Це свідчить про те, що уявлення про сакральне в часи неоліту формувалося в умовах адаптивних систем, а не жорстких структур. Відкриття Г'юбеклі-Тепе свідчить про те, що релігійні мотиви стали ключовою рушійною силою для спорудження масштабних мегалітичних комплексів ще до переходу людства до осілого способу життя. Цей храмовий комплекс, створений мисливцями-збирачами, може слугувати своєрідною ланкою між архаїчними шаманськими практиками і формуванням осілої релігійної та ритуальної культури. Він демонструє здатність великих спільнот до ефективної організації праці та розроблення нововведень задля реалізації спільної релігійної мети. Виділяється роль релігії як важливого чинника у процесі соціального структурування. Неолітичні релігійні уявлення на території України відображали радикальні зміни, що супроводжували перехід до осілого способу життя та землеробства. Віра в загробне існування набувала більшої значущості, трансформуючись від сприйняття продовження життя тіла до уявлень виключно про існування душі. Крім цього, однією зі складових духовних практик був культ вогню. Особливості трипільської культури демонструють унікальну релігійну систему, яка мала важливе символічне та соціальне значення. Центральне місце в магічних і ритуальних обрядах займали

антропоморфні жіночі статуетки, що уособлювали захист, родючість та зв'язок між людиною й божественним. Ритуальні дії, як-от навмисне розбивання статуєток, були метафорою смерті та відродження, безпосередньо пов'язаних з циклом землеробства. Архітектура Небелівського храму трипільської культури, хоч і не містила скульптур божеств, свідчить про існування складного сакрального простору. Символіка «Дерева» і шанування Сонця у релігії трипільців відображають їхні космогонічні погляди на структуру Всесвіту.

1.2. РОЛЬ ПРИРОДИ У ФОРМУВАННІ СВІТОГЛЯДУ ДАВНІХ ЛЮДЕЙ

Питання виникнення світогляду віддавна є і залишається в центрі уваги філософів, релігієзнавців, антропологів, соціологів релігії, істориків первісних суспільств. Адже розуміння першовитоків людської свідомості можна розглядати як ключ до глибшого пізнання феномену людського розуму. Дослідження цього найменш вивченого, з очевидних причин, періоду історії, однак, сповнене труднощів, що часто призводить до ідеологічних спекуляцій. Минуле нерідко використовується не для об'єктивного аналізу, а для виправдання сучасних проблем, як-от агресія чи експлуатація, шляхом перенесення цих явищ у первісні часи. Таким чином, замість того, щоб зрозуміти історію людства, деякі автори намагаються довести «природність» або «віковічність» соціальних хвороб, якими страждає наше суспільство. Досі залишаються дискусійними ключові питання: час виникнення світогляду, його первинні форми, причини та передумови [25]. Ця невизначеність підкреслює складність і недостатню вивченість теми, що посилює її актуальність для подальших наукових пошуків. Ми не ставимо собі за мету пошук відповіді на питання, коли і як, за яких обставин, під впливом яких факторів та історичних подій і процесів виник світогляд людини. Нас цікавить, яким чином на первісний світогляд впливала природа. Як писав свого часу фундатор соціології релігії Е. Дюркгайм, «біологічну еволюцію збагнули зовсім інакше, починаючи з того моменту, коли дізналися, що існують одноклітинні істоти. Так само деталь релігійних фактів пояснюється по-різному залежно від того, що ставлять у зародження еволюції – близькість до

природи, анімізм або якусь іншу релігійну форму. Навіть великі вчені, якщо вони не бажають обмежити себе завданням чистої ерудиції, якщо вони хочуть збагнути факти, які вони аналізують, змушені обирати ту чи ту гіпотезу й нею надихатися. Хочуть вони того чи ні, але запитання, які вони ставлять собі, неодмінно набирають такої форми: як натуризм, себто наближення до природи, чи анімізм були змушені набути тут, чи там такого особливого вигляду, збагачуючись чи збіднюючись у той чи той спосіб» [26, с. 8].

Отже, прагнення осмислювати роль природи у формуванні світогляду наших далеких пращурів дозволяє більш прискіпливо поглянути на фактори й механізми зародження й розвитку людської свідомості крізь призму первісного світогляду. За такого бачення дослідження природного чинника є не лише історико-філософським завданням, а й ще одним кроком до розуміння першовитоків сучасних аксіологічних орієнтирів.

Вже стали класикою, але не втрачають своєї наукової ваги та актуальності працювання Дж. Даймонда, Е. Дюркгайма, М.Еліаде, М.Гімбутас, Дж. Кемпбелла, Е. Б. Тайлора, Дж. Фрезера [26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33].

При вивченні першовитоків світогляду важливим джерелом інформації є археологічні дослідження, особливо ті, які пов'язані із наскельним живописом, вивченням зображень на кераміці, кістах, кам'яних знаряддях праці [34]. А.М. Wright, апелюючи до методології археології корінних народів, доводить, що наскельний живопис недостатньо розглядати лише як візуальні артефакти. Залучення археологічного і реляційного підходів дозволяють більш глибоко розуміти взаємодію людей і природи [35]. Також привертають увагу наукові дослідження, присвячені вивченню шаманізму та анімізму, зокрема, трактування означених явищ з точки зору шляхів пізнання світу та отриманих знань і магічних практик [36]. С. Fowler аналізує анімістичні уявлення часів неоліту на території сучасних Британії та Ірландії. На прикладі дрібної пластики автор виходить за межі традиційних наукових трактувань анімістичних сенсів таких культурних артефактів та пропонує поглянути на них як на зразки анімістичних, теотемістичних та натуралістичних неолітичних практик, наголошуючи таким чином на онтологічному різноманітті того періоду

в повсякденні людей [37]. У дослідженні С. S. Vanpool і E. Newsome наголошено на синкретичному характері первісної культури, зокрема на тому, що люди часто наділяли своє оточення, зокрема, й знаряддя праці, «життєвою сутністю», що перетворювало їх на складову соціальних та ритуальних практик. У сучасній археології все більшої ваги набуває вивчення того, як такі одухотворені, оживлені предмети впливали на поведінку людей. Дослідниці демонструють свої методологічні підходи на прикладі гончарства з південно-західних регіонів Північної Америки. Розгляд матеріальних артефактів через призму анімізму розширює дослідницькі горизонти для інтерпретації соціальних та ритуальних практик первісних суспільств [38]. Іконографічний аналіз та археометричні вимірювання петрогліфів на стоянці Мусайкіра (Саудівська Аравія) дозволили М. О. Andreae, A. Al-Amri, F. H. Al-Jibrin, A. M. Alsharekh виокремити кілька фаз створення наскельного живопису (пізній палеоліт, бронзовий і залізний вік, ісламський період), що відображали різні художні традиції та зміну соціально-економічних і екологічних умов [39]. G. Harvey досліджує взаємодію культур на прикладі розуміння їхніми носіями свого зв'язку із тваринами, рослинами, камінням, хмарами та іншими складовими свого природного середовища. також розмірковую про розуміння зв'язку навколишнього середовища із людьми з точку зору давніх та сучасних анімістичних уявлень. Автор розглядає різновиди анімізму, анімістичні ритуали та практики на прикладі корінних американців. маорі, аборигенів Австралії та екозичників. Автор, спираючись на свій багаторічний досвід наукових пошуків, також пропонує поглянути на перформативні, екологічні та активістські результати різноманітних анімістичних уявлень [40].

Огляд наукових напрацювань, пов'язаних із даною тематикою, демонструє різноплановий науковий інтерес до вивчення первісного світогляду, особливо через призму анімізму та його тлумачення й характеристик. Сучасні дослідження, спираючись на класичні визначення, все-таки виходять за їх рамки, використовуючи реляційні та онтологічні підходи, зокрема, в археології, антропології та релігієзнавстві. Це дозволяє не лише переосмислити значення таких артефактів, як наскельний живопис і кераміка, а й зрозуміти, яким

чином первісні люди сприймали своє оточення як живу, соціальну та взаємопов'язану систему.

Метою є дослідження впливу природного середовища на формування світогляду первісних спільнот людей через призму анімізму, символічного освоєння світу і традиційні екологічні знання й досвід.

Сучасне розуміння первісного світогляду тісно пов'язане з концептами шаманізму та анімізму. Наразі їх сучасних дедалі частіше розглядаються в межах реляційної чи онтологічної археології [41; 42]. Такий підхід дозволяє не лише оновити аналітичні інструменти та методологію антропології та релігієзнавства, а також виявити їхню евристичну цінність у дослідженні зв'язку людини з природою на різних щаблях розвитку [43].

Тривалий час у науковому дискурсі превалювало класичне визначення Е.Тайлором анімізму як віри в духовних істот. Сучасна наука трактує його значно ширше. Наприклад, Г.Харві означив анімізм як спільноту усього того різноманіття уявлення про світ, що не є людьми:

«Світ переповнений особами (людьми, якщо хочете), та мало хто із них є людиною. Світ сповнений особами, відмінними від людей. Світ сповнений особами, відмінними від дубів. Світ сповнений особами, відмінними від їжаків. Світ сповнений особами, відмінними від лососів. Світ сповнений особами, відмінними від зимородків. Світ сповнений особами, відмінними від скель. «Відмінний від» стосується щонайменше трьох речей і: нагадує нам, що ми особи у відносинах з іншими, нагадує нам, що багато наших найближчих родичів – люди, коли найближчі родичі дубів – дуби, тож найлегше нам говорити з людьми, коли камінню найлегше говорити з іншим камінням... нагадує нам говорити перш за все про те, що ми знаємо найкраще (нам найближче) (...) Анімізм не є ані моністичним, ані дуалістичним, він тільки починається, коли ви виходите за межі підрахунку один, два ... У своїх кращих проявах він цілковито, славно, безсоромно, нестримно плюралістичний. (...). Іноді нам потрібні шамани, які б говорили за нас. Іноді нам потрібні шамани, які б говорили з нами. Анімізм ось прямо за мостом, що пролягає понад картезіанською прірвою, знаючи як відповісти на питання «який ваш улюблений колір?» Можливо, це і є

міст. Можливо, немає розриву, і анімісти – це люди, які відмовляються вступати в змову з ілюзією. Анімізм часто відкривають сидячи під деревами, на пагорбах, у річках, з їжачками, коло вогнищ... анімізм краще передається через брехливі казки, душевні пісні, сильну поезію, надихаючі ритуали і/або елементарний етикет, аніж через маніфести» [44].

У цьому контексті анімізм розуміється як онтологія, в якій об'єкти природи й нелюдські істоти наділені життєвою силою, душею та певними рисами особистості. Така перспектива суттєво збагачує аналіз ранніх форм світогляду, демонструючи, що природа для давніх людей не була просто беззмістовним середовищем, а радше взаємним партнером у процесах пізнання та виживання. О.Пономаренко запропонував огляд наукового переосмислення анімізму не як пережитку минулого, а як актуальну онтологію. Головна ідея полягає в тому, що анімізм не варто трактувати прямолінійно як віру в одухотворену природу. Радше йдеться про спосіб пізнання світу через інтуїтивне розуміння найзагальніших принципів буття. Він ґрунтується на усвідомленні соціальності простору між людським і нелюдським світами. Тому термін «онтологія» тут означає не стільки вчення, скільки інтуїтивне світосприйняття. Основними засновниками цього напрямку вважаються Філіп Дескола, Едуардо Вів'єруш де Кастро, Нуріт Бьорд-Девід і Тім Інголд. Ф. Дескола, який повернув анімізм у центр сучасного наукового обговорення, у своїй монографії «Beyond Nature and Culture») запропонував типологію чотирьох онтологій: анімізму, тотемізму, аналогізму і натуралізму. Ф. Дескола розрізняє їх, ґрунтуючись на двох факторах: подібності або відмінності між Природою (зовнішній світ, «тіло») і Культурою (внутрішній світ, «душа») у відносинах між «Я» та «Іншим». Таким чином, він створив систему, що дозволяє аналізувати різні світогляди з точки зору їхнього ставлення до взаємодії між цими двома сферами. Е. Вів'єруш де Кастро у своїй роботі «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism» зосереджується на концепції перспективізму, яку він розглядає як «поглиблений анімізм». Е. Вів'єруш де Кастро проводить чітку межу між анімізмом і натуралізмом, зауважуючи, що останній характеризується гострим дуалізмом «Природа-Культура». Він стверджує, що «Культура» є сучасним еквівалентом поняття «Дух» або

«Надприрода». Основна відмінність натуралістичного мислення полягає в постійній спробі відокремити Природу від Духу, що виражається в дуалістичному питанні: «Де закінчується тварина і починається людина?». Це питання вимагає встановлення чіткої межі між двома нібито різними явищами. Натомість, анімізм постає як онтологія, де відокремити Природу від Духу неможливо, адже вони існують як універсальний соціальний простір. Це призводить до розмивання меж між поняттями «людина», «тварина», «рослина» та «явище». Дослідник застерігає від помилкового сприйняття анімізму як явища, що накладає соціальне на природу, оскільки така інтерпретація вже містить в собі натуралістичний дуалізм, від якого анімізм є вільним. Це підводить нас до розуміння, що справжній анімізм має бути логічно позбавлений цієї двоїстості. Н.Бьорд-Девід у «“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology» пропонує розуміти анімізм як спосіб пізнання світу, де в основі лежать відносини між суб'єктами у певному моменті. Науковець наводить для прикладу традицію називати людину з близького оточення не по імені а просто «родич». Також для розгляду пропонується концепція «devaru» - «над персона», «над особа», відмінне від людей. Для сучасної людини взаємодія із «devaru» може виглядати як вияв релігійної поведінки. Однак для спільноти це є нормою взаємодії зі світом. Наприклад, не кожен камінь є «devaru». А лише такий, що першим виявив взаємодію із людиною – «стрибнувши» на неї. Або слон, з яким людина зустрілася поглядом, також може бути «devaru». Але в інших ситуаціях ні камінь, ні слон не матимуть статусу «devaru». Відсутність взаємодії унеможливує такі відносини, що підкреслює їхню ситуативну та динамічну природу. Т. Інголд, попри своє обережне ставлення до терміна «новий анімізм», зробив значний внесок у його розвиток. У своїй праці «The Perception of the Environment» він застерігає від уявлення, що терміни із закінченням «-ізм» є чіткими та однозначними доктринами. Навпаки, він стверджує, що вони є радше певними орієнтирами на повсякденну практику. Тобто, анімізм не є системою, до якої люди себе відносять, а це спосіб взаємин зі світом. За Т.Інголдом анімістичний світ діалогічний. Цей космос населений як людськими, так і нелюдськими сутностями, які постійно перебувають у двосторонній взаємодії. Він наголошує на важливості не форми

сутності, а її контекстне позиціонування у процесі діалогу, взаємодії. Замість того, щоб визначати, наскільки культура є анімістичною, він пропонує шукати анімістичні прояви в окремих прикладах повсякденної поведінки людей. Дослідник пропонує поглянути на антропологію крізь призму хімії, а не фізики чи біології. З його точки зору, люди здатні створювати нові поєднання, які змінюють властивості об'єктів, з якими вони взаємодіють [45, с. 203-208].

Переосмислення анімізму, як це пропонують сучасні дослідники, дає нам ключ до розуміння світогляду як первісних людей, так і сучасних суспільств. Відходячи від морально застарілих уявлень, ми бачимо, що анімізм жодним чином не варто трактувати як примітивне явище. Це радше — глибока онтологія та епістемологія. Він розкриває, як люди взаємодіяли з Природою, сприймаючи її не як об'єкт, а як активного учасника спільного буття. Такий підхід допомагає нам краще зрозуміти вірування та практики, що стосуються тварин, рослин, гір і річок, як у минулому, так і в сьогоденні. Це переосмислення дає нам можливість подолати дуалізм між «людиною» та «природою», що тривалий час домінував у західному світогляді, й відкриває шлях до більш гармонійної взаємодії з навколишнім світом, особливо в умовах нинішньої екологічної ситуації та викликів, пов'язаних з кліматичними змінами [46, с. 146]. Наприклад, у контексті розуміння анімізму як онтології, а не як архаїчної віри, E. Helander-Renvall пропонує поглянути на анімістичний світогляд саамських оленярів як живий приклад нової парадигми, розуміння розсунення меж між людьми, тваринами, культурою і природою. Саами сприймають світ не просто як навколишнє середовище, а як живу спільноту, у якій люди, тварини та духи є рівноправними особистостями. Цей соціальний простір дозволяє всім істотам взаємодіяти між собою. Їхні стосунки з нелюдськими істотами не є випадковими, а контекстуально обумовлені і базуються на взаємній турботі та повазі. Наприклад, олені віддають себе людям, а люди надають їм притулок. Крім того, для саамів ландшафт має особливе значення, адже певні місця є центрами для їхнього міфічного дискурсу, формою спілкування з нелюдськими істотами. Цей діалог допомагає їм у повсякденному житті та діяльності. Отже, анімізм може бути логічною та раціональною основою для формування світогляду, а не просто об'єктом етнографічних

досліджень. Він пропонує глибоке розуміння того, як взаємодія з природою може бути інтегрована в повсякденне життя. Також є основою для розуміння впливу природи на формування світогляду наших пращурів у доісторичні часи [47].

Для розуміння складності однозначних інтерпретацій і трактувань щодо означеної нами проблематики, пропонуємо познайомитися з двома полюсними поглядами на суть взаємодії первісних людей з навколишнім середовищем. У 1971 р. у журналі «Blue Jay» була опублікована стаття D.A.Guthrie «Primitive Man's Relationship to Nature».

Автор досить-таки скептично відгукується про поширену думку гармонійного співіснування людини і природи у первісному суспільстві та превалюванням екологічного мислення, якщо можна так висловитися стосовно епохи первісності. на той час вже активно точилися дискусії про причини екологічної кризи. Низка дослідників вважала, що сучасна людина неприродно поводить себе стосовно навколишнього середовища, що і є основною причиною цієї кризи. Частково це пояснювалося уявленнями про те, що первісні люди мали гармонійні взаємини із природою. І саме цю гармонію сучасне суспільство втратило, у силу різних причин. У втраті гармонії звинувачували, зокрема, християнство та технологічний розвиток. Однак означене розуміння втрати гармонії через християнство і розвиток технологій – не єдина точка зору. Наголошувалося й на тому, що експлуатація природи є спільною для багатьох культур.

Незважаючи на це, уявлення про те, що первісні люди, зокрема американські індіанці, були особливо «налаштовані» на природне середовище, досі зберігається, як зазначив D. A. Guthrie: у книзі Стюарта Юдалла «The Quiet Crisis» (1964) йдеться про «земельну мудрість» корінного американського населення; у праці «The Making of a Counter Culture» (1969) Теодора Розака, де близькість первісної людини до природи, проявлена через віру в духів та магію, розглядається як ознака здатності жити в гармонії з довкіллям; у твердженнях Ф.Фертіга (1970) про життя індіанців як частину природного порядку, у майже ідеальній взаємодії з тваринним і рослинним світом та з мудрістю й екологічним чуттям. Що є незамінним для сучасного виживання людства. У відповідь на зазначені

погляди, D. A. Guthrie стверджує – первісні люди до свого довкілля ставилися не більш гармонійно чи раціонально, аніж сучасне людство. І що образ первісної людини, яка нібито живе у гармонії з природою, є вкрай спрощеним і викривленим з точки зору історичних фактів.

Для обговорення первісних культур у порівнянні із сучасним суспільством варто зважати на три ключові аспекти. По-перше, розмір тогочасної людської популяції. По-друге, рівень розвитку технологій. Населення первісних ватаг (за влучним визначенням Дж. Даймонда) і племен було невеликим і розпорошеним. Відходи їхніх культур були здебільшого біологічно розкладні й не накопичувалися у таких кількостях, щоб засмічувати чи ще якось переважувати біологічні системи (наприклад, викидання сміття природнього походження у річку, яке перегниє чи буде з'їдене мешканцями водойми і сучасні тони пластикових відходів, які вже стали справжньою екокатастрофою для світового океану – Авт.). Сучасна ситуація кардинально різниться, порівняно із первісністю. Щільність населення на планеті настільки велика, що відходи не можуть бути перероблені природними процесами. До того ж ми перетворюємо ресурси довкілля на нові синтетичні форми, які не розкладаються природним шляхом і забруднюють екосистеми. Окрім того, сучасні технології дозволяють споживати ресурси у значно більших масштабах, ніж це було можливо для первісної людини. Цю реальну різницю у здатності впливати на довкілля між первісними суспільствами та сучасним світом не слід плутати з уявною різницею у ставленні до природи. По-третє, різниця у світогляді. Первісні культури і сучасне суспільство суттєво різняться у сприйнятті природи. Первісні релігійні уявлення, насичені духами та міфами, часто відображають глибоку спорідненість із природою, або символічне її сприйняття, відповідно до поглядів Е. Кассирера. На думку Е.Кассирера, людина втратила суттєву частину своєї первісної природи. Насамперед, йдеться про комунікацію і пристосування. Цю втрату вона компенсує символічними формами. Тобто, якщо тварини безпосередньо реагують на зовнішні стимули, то людині потрібно здійснити мисленнєве перетворення, трансформуючи зовнішню дійсність у форми, зрозумілі та прийнятні для себе. Саме цей процес створює символічний світ людини. Символ виступає як посередник між людиною та навколишнім світом, а їхня сукупність формує культуру.

Через цей символічний універсум, — культуру, людина пізнає та усвідомлює себе. Тому Е. Кассіер визначає людину як *homo symbolicum*. Мислитель застосував трансцендентальний метод по-новому: не для об'єктивного наукового пізнання, а задля аналізу суб'єктивної сфери культури. Оскільки людина взаємодія із символами, то пізнати її поза контекстом символічного світу, притаманному саме для неї, неможливо [48]. Символічний спосіб пізнання світу дуже помітний і у висловлюваннях американських індіанців. Зокрема, D.A.Guthrie, посилаючись на Т. Roszak, цитує слова індіанця з племені Вінту (Каліфорнія): ««Білі люди ніколи не дбали про землю, про оленів чи ведмедів. Коли ми, індіанці, вбиваємо дичину, ми з'їдаємо все. Коли ми викопуємо коріння, ми робимо маленькі ямки... Ми струшуємо жолуді та шишки. Ми не рубасмо дерева. Ми використовуємо тільки мертву деревину. А білі люди орють землю, викорчовують дерева, вбивають усе. Дерево каже: «Не треба. Мені боляче. Не роби мені боляче». Але вони його рубають і розпилюють. Дух землі їх ненавидить... Індіанці ніколи нічому не шкодили, а білі люди все руйнують». Також озвучується низка й інших висловів індіанців, які характеризують їхній зв'язок із природою («земля наша мати», «наші батьки отримали землю від Бога») [49].

Попри те, що первісні люди могли сприймати свої стосунки з природою зовсім інакше, аніж сучасні, дії стосовно навколишнього середовища слід розглядати окремо. Між культурними ідеалами та прагненнями і їх практичним втіленням може бути суттєва різниця. Однак це зовсім не варто розглядати як заклик до трактування дій індіанців чи інших носіїв давнього світогляду, не як екологічні. Звісно, що для виживання первісні люди мусили бути у гармонії із природою. Спільноти, які не напрацювали такого «екологічного усвідомлення», просто-напросто вимерли, не зумівши пристосуватися до природних реалій. Проте така гармонія поставала не як результат усвідомленого аналізу, а швидше шляхом проб і помилок та запам'ятовування отриманого досвіду й передавання його в усній традиції наступним поколінням. Як наслідок, шкідливі звички не усувалися. Якщо вони не загрожували негайному виживанню і не заважали впровадженню нових винаходів чи способів життя, які могли бути екологічно руйнівними. Наприклад, представники деяких племен корінних американців ніколи

б не наважилися орати плугом свою землю-матір, але при цьому під час полювання на бізонів могли зігнати стадо зі скелі чи влаштувати пожежу для загону тварин [50]. Принагідно зазначимо, що за однією із гіпотез, причиною масового вимирання тварин у період плейстоцену була діяльність людини, а саме – надмірне полювання, «людина швидко винищила тварин у великій бійні» [51].

Інша популярна гіпотеза пов'язана з тим, що тварини вимерли через зміну клімату, сильне похолодання. У Північній Америці зникло близько 70% ссавців вагою понад 40 кг (біля 100 видів великих тварин), серед яких мамонти, мастодонти, шаблезубі тигри, гігантські наземні лінивці, гігантські бобри, гігантські пекарі, страшні вовки, короткоморді ведмеді... На території Євразії вимерло близько 3/4 великих ссавців. Масові вимирання охопили й Південну півкулю. Австралія втратила приблизно 90% своїх великих тварин, зокрема велетенських кенгуру та вомбатів. Пізніше, коли людина освоїла територію Нової Зеландії, протягом 600 років, близько 1000 р. н.е., було винищено колосальну кількість птахів, серед них гігантський моа. Також останніми роками озвучують ще одну можливу причину, опосередковано пов'язану із людиною, але вона не має стільки переконливих доказів, як дві вищезазначені. Йдеться про гіпотезу зараження: люди були носіями різних хвороб, що викликали епідемії й серед диких тварин, які могли заразитися через контакти із собаками, котами, шурами.

Дебати між прихильниками різних гіпотез тривають. Попри значні інвестиції у дослідження та накопичення великих обсягів даних, наукова спільнота не досягла єдності щодо пояснення причин масового вимирання фауни. Дискусії між прихильниками різних теоретичних підходів тривають, що може свідчити про наявність певних обмежень у базових припущеннях стосовно реконструкції минулого [51].

Можна припустити, що деякі первісні народи, особливо ті, які жили в ізольованих і просторово обмежених регіонах, як-от острови, формували уявлення про природу як про обмежену й таку, що потребує збереження [52]. Як приклад, згадаємо про мешканців острова Тікопія. Станом на 2024 р. на острові проживало близько 1200 людей. Сам острів – один із найвіддаленіших, на сході Соломонових островів. Його площа лише 5 квадратних кілометрів. Він вражає неймовірною красою своєї

природи, але є важким для проживання людини. Перші люди дісталися острова у 900 р. до н.е. Задля виживання їм довелося докласти чимало зусиль. Головна проблема, з якою стикаються мешканці острова – це перенаселення та загроза голоду через обмеженість ресурсів. Тривалий час задля виживання спільноти жертвували окремими особами способами, які сучасній людині видаються жорстокими і варварськими: «(...) самотніх людей вішали на дереві, деякі батьки жертвували собою разом зі своїми дітьми, топлячись у морі, і навіть новонароджених ховали живцем, ніби їх ніколи й не існувало. Усі ці практики існували на острові до запровадження християнства в 1858 році. Зараз, коли спостерігається перенаселення, найпоширенішим явищем є те, що молодь залишає острів, щоб шукати нового напрямку у своєму житті на іншому архіпелазі або на сусідньому острові. Сьогодні найбільшою загрозою для остров'ян є зміна клімату, оскільки кожне стихійне лихо знищує їхній врожай та домівки. Це спонукало короля острова Ті Намо відвідати західний світ, щоб розглянути ці події та знайти рішення» [53]. Свого часу жителі острова свідомо відмовилися від використання сталевих знарядь праці, через неможливість їх самостійного виготовлення у разі пошкодження або повної зношеності. Ми бачимо в цьому модель мислення, яка ілюструє розуміння навколишнього світу, природи як замкненого і сакралізованого простору, який накладає на спільноту людей відповідальність й усвідомлення своїх дій, стратегічне бачення життя. Тоді як для людей, які мешкали на великих просторах, на континентах, світогляд визначався уявленнями про неосяжність, безмежність простору й, відповідно, ресурсів. Бачимо це на прикладі міфів про земні дари, про далекі подорожі. Подібний спосіб світосприйняття поєднував віру в духів і спорідненість із природою з переконанням у її невичерпності [49]. Таким чином, різні типи природного оточення формували відмінні світоглядні настанови: від сприйняття природи як замкненого сакрального світу до уявлення про її безмежність. Усі ці моделі були закріплені в міфології, табу й ритуалах, що визначали місце людини у світі та її стосунки з довкіллям.

Кардинально протилежні погляди, висловлені D. A. Guthrie щодо взаємодії людини і природи, ми зустрічаємо у статті L. Black Elk «Native Science: Understanding and Respecting Other Ways of Thinking». Як етноботанік і дослідниця екології рослин корінного населення

Америку, L. Black Elk вважає, що природні пасовища мають не лише екологічне і економічне значення, а й глибоке культурне значення й духовну цінність. Такі землі є осердям життя корінних народів протягом тисячоліть. З покоління у покоління формувалися знання про землю, процеси, що відбуваються завдяки їй та як цим управляти. Набутий досвід, знання, постали завдяки уважному спостереженню, практичним експериментам та безпосередній залученості у природне середовище. Зазвичай у наукових працях такі знання позначають як «традиційні екологічні знання», «способи освоєння простору корінними народами», «спосіб життя корінних народів» тощо. Незалежно від термінології, життєво важливо проявляти повагу до цих знань, особливо під час взаємодії з корінними громадами. Визнання науки корінних народів означає шанобливе ставлення до людей, ритуалів, норм поведінки, церемоній, історії, усної традиції та екологічних практик. Дослідник, який прагне бути компетентним, повинен уважно слухати й намагатися відчувати різні світогляди та відкривати свій розум до цих знань, які можуть зробити в наукові дослідження та збагатити вектори сприйняття. Особливо важливо усвідомлювати, що належне управління пасовищами, згідно з наукою корінних народів, ґрунтується на розумінні взаємозв'язків у природі. Яскравим прикладом цього є концепція мови племені дакота «mitákuye oyás'ŋŋ», що буквально перекладається як «всі мої родичі». Згідно концепції, люди пов'язані з усім живим і неживим, від високих тополь і прохолодного вітру до лугових собак та родючого ґрунту. Усвідомлення взаємозалежності і взаємопов'язаності робить дослідження більш глибокими та значущими, а результати набувають додаткової цінності, коли вчені визнають, що люди, землі, рослини та тварини є частиною однієї великої спільноти-родини. Багато дослідників упереджено ставляться до внеску науки корінних народів, частково через недостатнє розуміння методології, яка лежить в її основі. Насправді ж наука корінних народів спирається на ті самі принципи наукового методу, що й західна наука. Зокрема, вона починається зі спостереження. Дані довготривалих спостережень не є новинкою для корінних народів: вони вивчають навколишній світ тисячоліттями, накопичуючи знання про його системи та процеси. Крім того, наука корінних народів включає експериментальний підхід. Ранні

антропологічні праці часто зображували корінних американців як людей, які навчалися методом випадкових спроб і помилок, ніби перевіряючи істинність ягід на жертвах серед племені. Насправді процес введення нових продуктів передбачав спостереження (чи їдять інші люди або тварини цю ягоду?), консультації та фонове дослідження (пошук інформації у старійшин чи сусідніх племен) та контрольовані експерименти (чи викликає ягода подразнення, оніміння чи біль?). Такий метод міг тривати місяці, а результати широко поширювалися через торгівельні й культурні шляхи між племенами. Якщо цей процес нагадує західний науковий метод, це не випадково: подібні принципи отримання знань використовувалися в різних культурах світу з найдавніших часів. Водночас між західною наукою та наукою корінних народів існують важливі відмінності, що пов'язані з контекстом, цінностями та способами передачі знань. На прикладі зображення на ковдрі восьмикутної зірки, яка є сакральним символом для багатьох племен корінного населення Америки Великих рівнин) [Такий символ є священним й для багатьох інших культур і народів – Авт.] та символізує життя й довголіття, дослідниця вказує на важливості снів і сновидінь як засобу пізнання світу від сивої давнини. Адже, за переказами, візерунок понад століття тому створила жінка з племені дакота, побачивши його перед тим уві сні. Багато племен корінних американців не мали письмових систем у сучасному розумінні. Проте вони користувалися усними та символічними методами збереження й передачі знань. Наука корінних народів включає історії, пісні, церемонії та ритуальні й церемоніальні практики як частину пізнавальної діяльності. Попри поширену думку, більшість пісень не містять прихованих містичних знань, а служать засобом організації, систематизації та передачі інформації майбутнім поколінням.

Наука корінних народів відрізняється від західної насамперед тим, що ґрунтується на активній участі в природних процесах. Люди не відокремлюють себе від Землі та її циклів. Крім того, вони не прагнуть до абсолютної об'єктивності. Західна наука часто акцентує увагу на об'єктивності, проте багато вчених давно визнають її обмеженість. Для корінних народів це переконання має давню традицію: дослідник вважає себе учасником подій, а не лише пасивним спостерігачем. Спостереження однієї людини можуть суттєво відрізнитися від

спостережень іншої; двоє людей можуть бачити одне й те саме явище і описувати його зовсім по-різному. Крім того, наука про корінні рослини відрізняється інтегрованим підходом. Її практичне та теоретичне застосування не розділяється на вузькі дисципліни. Ботаніку важко розглядати окремо від зоології, ґрунтознавства чи кліматології. Дослідження тісно пов'язані між собою, а рішення приймаються з урахуванням цілісної екосистеми. Пасовища не є ізольованими об'єктами, вони є частиною ширшого природного та культурного комплексу, який завжди слід враховувати при прийнятті рішень. Дослідження пасовищ має бути міждисциплінарним процесом. Зокрема, при роботі на землях корінних народів або поблизу них слід враховувати традиційні знання місцевих громад. Спілкування з людьми, які проживали на цій території протягом сотень або навіть тисяч років, дозволяє отримати глибоке розуміння навколишнього середовища, що здатне суттєво підсилити наші наукові дослідження. Якщо ми відкриті до цього досвіду, наука корінних народів пропонує «нові» способи осмислення ландшафту та його можливостей, враховуючи хімічні, фізичні й екологічні процеси та складові екосистеми [54].

Отож, природа була фундаментальним стрижнем у формуванні світогляду первісних людей. Вона аж ніяк не сприймалася як пасивним фон, а виступала активним учасником усіх процесів життя людської спільноти. Виживання залежало від навколишнього середовища, що виховувало раціональне (у відповідному часові та усвідомленні ресурсозабезпечення) ставлення, обрамлене відповідним ідейно-моральним та ідеологічним обґрунтуванням.

Ми продемонстрували різні підходи до розуміння взаємодії первісних спільнот із природою, задля демонстрації складності й багатовимірності проблеми. Формування у наукового дискурсу розуміння анімізму та переосмислення його ролі у житті первісних спільнот, бачення в якості онтології, а не примітивного пояснення світу навколо себе, демонструє складність соціогуманітарного простору первісних людей. Світогляд тих часів виступає як глибока система знань і практик, які формували взаємини між людьми, тваринами, рослинами, загалом оточуючим світом, який розглядався як єдине ціле в екосистемі, де людина виживала, зважаючи на природне оточення.

Водночас, критичний підхід, продемонстрований D.A.Guthrie, засвідчує, що первісні спільноти далеко не завжди діяли екологічно раціонально (з точки зору сучасної людини). Їхня «гармонія з природою» базувалася на адаптації через досвід, а не усвідомлений аналіз, часом призводячи до екологічних втрат, включно із масовим вимиранням фауни (що є на сьогодні однією із гіпотез цього вимирання). При цьому важливо пам'ятати про три ключові аспекти впливу на формування типів світогляду: роль середовища, розмір території, доступність ресурсів. Саме це формувало сприйняття природи як обмеженого сакрального простору або ж навпаки – як безкрайнього джерела багатства й сили.

На протигагу скептичному погляду, L. Black Elk пропонує поглянути на досвід корінних народів, який формувався століттями, а то й тисячоліттями, та є глибокого екологічно орієнтованим й демонструє раціональне ставлення до природних багатств, в тому числі й через відповідні ритуали та символічне осмислення, які можуть стати нагоді для сучасної науки в умовах екологічної кризи та пошуку шляхів виходу з неї.

Список використаних джерел

1. Walthert R. *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*. Wiesbaden : Springer VS, 2020. 484 s. ISBN 978-3-658-27594-5. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-658-27594-5> (дата звернення: 26.08.2025)
2. *Religion, Archaeology, and the Material World*. Urbana : Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 36, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1146/ANNUREV.ANTHRO.36.081406.094425> (дата звернення: 23.08.2025)
3. Boyd B., Belfer-Cohen A., Rollefson G. Some comments on archaeology and ritual. *Neo-Lithics*. 2014. No. 2(5). URL: https://www.researchgate.net/publication/264411356_BelferCohen_A_A_N_Goring-Morris_2005_Which_way_to_look_Conceptual_frameworks_for_understanding_Neolithic_processes_In_Dialogue_on_the_Early_Neolithic_Origin_of_Ritual_Centres_Neo-Lithics_205_22-24 (дата звернення: 26.08.2025)

4. Fowles S. M. Steps Toward an Archaeology of Taboo. Religion, Archaeology, and the Material World. Urbana : Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 36, 2008. P. 15–37. URL: https://www.researchgate.net/publication/265071004_Steps_Toward_an_Archaeology (дата звернення: 25.08.2025).
5. Lévi-Strauss C. Primitives? UNESCO. 2019. 8 July. URL: <https://www.unesco.org/en/articles/primitives-0> (дата звернення: 25.08.2025).
6. Hobson N. M., Schroeder J., Risen J. L., Xygalatas D., & Inzlicht M. The Psychology of Rituals: An Integrative Review and Process-Based Framework. *Personality and Social Psychology Review*. 2017. Vol. 22, no. 3. P. 260–284. DOI: <https://doi.org/10.1177/1088868317734944> (дата звернення: 25.08.2025).
7. Wood C. A Cognitive (and Social) View of Ritual. *Patheos*. 2018. 26 June. URL: <https://www.patheos.com/blogs/scienceonreligion/2018/06/a-cognitive-and-social-view-of-ritual/> (дата звернення: 28.08.2025).
8. Norenzayan A. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2015. 264 p. URL: <https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691169743/big-gods> (дата звернення: 27.08.2025).
9. Saeli J. The rise of religious ritual. Why belief sticks around. *Medium*. 2023. 25 May. URL: <https://medium.com/@mindandculture/the-rise-of-religious-ritual-fb94cf934b08> (дата звернення: 28.08.2025).
10. Norsted T. The Cave Paintings of Norway. *Adoranten*. 2013. P. 5–24. URL: <https://www.rockartscandinavia.com/the-cave-paintings-of-norway-by-terje-norstedt-aa83.php> (дата звернення: 23.08.2025).
11. Paleolithic Period anthropology. *Britannica*. 2025. 24 July. URL: <https://www.britannica.com/event/Paleolithic-Period> (дата звернення: 22.08.2025).
12. Schwarz H. Frühe Formen der Religion. Eine kritische Untersuchung zu den Theorien über die frühen Wirtschaftsformen und über die ursprüngliche Entwicklung der religiösen Struktur unter besonderer Berücksichtigung des vorgeschichtlichen Nahen Ostens. Hannover : Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover, 2012. URL:

- <https://core.ac.uk/download/pdf/304103873.pdf> (дата звернення: 20.08.2025).
13. Mesolithic. Britannica. 2025. 26 July. URL: <https://www.britannica.com/event/Mesolithic> (дата звернення: 20.08.2025).
 14. Pueblo architecture. Britannica. URL: <https://www.britannica.com/technology/puebloarchitecture> (дата звернення: 21.08.2025).
 15. Otte M. Mesolithic religions. Academia.edu. 2020. URL: https://www.academia.edu/45656131/Mesolithic_religions (дата звернення: 28.08.2025).
 16. 7 Famous Mythological Bows (Facts & Pics). Working the Flame. 2023. 6 June. URL: <https://workingtheflame.com/mythological-bows/> (дата звернення: 26.08.2025).
 17. Grünberg J.M. Mesolithic burials and mortuary practices: Traditions, developments and individuality of the early postglacial hunter-fisher-gatherers in Europe. *L'Anthropologie*. 2024. Vol. 128, Issue 3. 103278. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.anthro.2024.103278> (дата звернення: 26.08.2025).
 18. Belfer-Cohen A. & Goring-Morris N. Which Way to Look? Conceptual Frameworks for Understanding Neolithic Processes. *Neo-Lithics*. 2014. No. 2(5). P. 22–24. URL: https://www.researchgate.net/publication/264411356_Belfer-Cohen_A_A_N_Goring-Morris_2005_Which_way_to_look_Conceptual_frameworks_for_understanding_Neolithic_processes_In_Dialogue_on_the_Early_Neolithic_Origin_of_Ritual_Centres_Neo-Lithics_205_22-24 (дата звернення: 28.08.2025).
 19. Crabben van der J. Agriculture in the Fertile Crescent & Mesopotamia. *World History Encyclopedia*. 2023. 22 March. URL: <https://www.worldhistory.org/article/9/agriculture-in-the-fertile-crescent--mesopotamia/> (дата звернення: 20.08.2025).
 20. Schmidt K. Sie bauten die ersten Tempel: Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe. German : C.H. Beck, 2007. 288 p.

- 21.Півторак Г. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. Київ : Видавничий центр «Академія», 2001. 152 с. Ізборник. URL: <http://litopys.org.ua/pivtorak/pivt01.htm> (дата звернення: 28.08.2025).
- 22.Сухонос М., Синявська Л. Магічні обряди стародавніх трипільців. Актуальні проблеми природничих і гуманітарних наук у дослідженнях молодих учених «Родзинка – 2019». Черкаси : Інституційний репозитарій Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького, 2020. С. 55–57. URL: <https://eprints.cdu.edu.ua/3448/> (дата звернення: 18.08.2025).
- 23.Завалій О. Реконструкція сакрального значення інтер'єру Небелівського храму та його головного символу. Мультиверсум. Філософський альманах. 2021. Вип. 1(173), т. 1. С. 87–110. DOI: <https://10.35423/2078-8142.2021.1.1.07>. (дата звернення: 18.08.2025).
- 24.Гарбуз Р. Палеолітичні першооснови образотворчого мистецтва: до історії питання. Вісник Львівської національної академії мистецтв. 2012. Вип. 23. С. 280–290. URL: https://lnam.edu.ua/uk/visnyk_detail/id-23.html (дата звернення: 27.08.2025).
- 25.Арцишевський Р. Світогляд: сутність, структура, функції. Філософські студії: збірка наукових праць. Луцьк, 2013. Випуск 1. С. 4-52. Electronic Volyn National University Institutional Repository. <https://evnuir.vnu.edu.ua/handle/123456789/4886?locale=en>
- 26.Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. Київ : Юніверс, 2002. 424 с.
- 27.Даймонд Дж. Зброя, мікроби і харч. Витоки нерівностей між народами. Київ: Ніка-Центр, 2016. 487 с.
- 28.Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 591с .
- 29.Gimbutas M. The Living Goddesses. 1999. Internet Archive. <https://archive.org/details/gimbutas-living-goddesses-1999>
- 30.Кемпбелл Дж. Богині. Таємниця жіночої божественності. Київ : Terra Incognita, 2025. 320 с.
- 31.Кемпбелл Дж. Герой із тисячею облич. Київ: Видавничий дім «Альтернативи», 1999. 392 с.

32. Tylor E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. London : Murray, 1920. 524 p. Internet Archive. <https://archive.org/details/primitivculture01tylouoft/page/n7/mode/2up>
33. Frazer J. G. *Totemism*. Edinburgh, A. & C. Black, 1887. 117 p. Internet Archive. <https://archive.org/details/totemism00frazgoog>
34. Zawadzka D. Rock art and animism in the Canadian Shield. *Time and Mind*. 2019. 12(2), 79–94. <https://doi.org/10.1080/1751696X.2019.1610219>
35. Wright A. M. Indigenous Archaeology, Collaborative Practice, and Rock Imagery: An Example from the North American Southwest. *Arts*, 2025, 14(3), 53; <https://doi.org/10.3390/arts14030053>
36. Harrison-Buck E., Freidel D. A. Reassessing Shamanism and Animism in the Art and Archaeology of Ancient Mesoamerica. *Religions*, 2021, 12(6), 394. <https://doi.org/10.3390/rel12060394>
37. Fowler C. Ontology in Neolithic Britain and Ireland: Beyond Animism. *Religions*, 2021, 12(4), 249; <https://doi.org/10.3390/rel12040249>
38. Vanpool C. S., Newsome E. The Spirit in the Material: A Case Study of Animism in the American Southwest. *American Antiquity*, 72(2), 243–262. DOI: <http://10.7183/0002-7316.77.2.243>
39. Andreae M. O., Al-Amri A., Al-Jibrin F.H., Alsharekh A.M. Iconographic and archaeometric studies on the rock art at Musayqira, Al-Quwaiyah Governorate, central Saudi Arabia. *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 2021, 32 (S1). DOI: <http://10.1111/aae.12191>
40. Harvey G. *Animism: Respecting the Living World*. Columbia University Press. 2005. 262 p.
41. Herva V.-P. Living (with) Things: Relational Ontology and Material Culture in Early Modern Northern Finland. *Cambridge Archaeological Journal*. Volume 19. Issue 3. October 2009, pp. 388–397. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774309000572>
42. Kerkko Nordqvist K., Herva V.-P. Copper Use, Cultural Change and Neolithization in North-Eastern Europe (c. 5500–1800 BC). *European Journal of Archaeology*. Volume 16. Issue 3. 2013, pp. 401–432. DOI: <https://doi.org/10.1179/1461957113Y.0000000036>

43. Hume L. Anthropology and Religion Studies: A Personal and Academic Symbiosis. *Journal for the Academic Study of Religion*, 2019. 32(2-3):166-181. DOI: <https://10.1558/jasr.39604>
44. Щипанський В. Грем Харві: Маніфест анімистів. Пломінь. 15.01.2021. <https://plomin.club/animist-manifesto/>
45. Пономаренко О. Межі свідомого в анімізмі. *Multiversum. Philosophical almanac*. 2025. Issue 1(181). Vol. 1. С. 200-211. DOI <http://10.35423/2078-8142.2025.1.1.11>
46. Щипанський В. «Християнський анімізм» як теоретичний конструкт і релігійна практика. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*. 2023. № 33. С. 140-147. DOI <http://10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>
47. Helander-Renvall E. Animism, personhood and the nature of reality: Sami perspectives. *Polar Record*. Volume 46. Issue 1. January 2010, pp. 44-56. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0032247409990040>
48. Клокун А. «Символічна» природа людини за Ернстом Кассирером. Пломінь, 12 листопада 2018. <https://plomin.club/symbolic-human-nature-by-e-cassirer/>
49. Guthrie D. A. *Primitive Man's Relationship to Nature*. Blue Jay, 1971. 29(4). 169-172. DOI: <http://10.29173/bluejay3466>
50. *Cultural Traditions of Native American Hunting & Gathering*. Tribal Trade, April 2020. https://tribaltradeco.com/blogs/teachings/cultural-traditions-of-native-americanhuntingandgathering?srsltid=AfmBOoo1L2_MhYMiwh5v6PG_g8vtw2Q9wqFXvvqVBo4KsBE0UYu_J5ID
51. Oard M. J. The Extinction Wars. *Answers in Genesis*, October 1, 2004. <https://answersingenesis.org/extinct-animals/ice-age/the-extinction-wars/>
52. De Bont R. «Primitives» and Protected Areas: International Conservation and the «Naturalization» of Indigenous People, ca. 1910–1975. *Journal of the History of Ideas*, vol. 76 no. 2, 2015, p. 215-236. <https://dx.doi.org/10.1353/jhi.2015.0014>; <https://muse.jhu.edu/article/580296>
53. Острів, де вбивали самотніх людей та немовлят, щоб решта населення могла вижити. *Індекс Online*. 20 вересня 2024.

<https://indiksonline.net/uk/ishulli-ku-beqaret-dhe-foshnjat-vriteshin-per-te-mbijetuar-pjesa-tjeter-e-popullise/> Indeks Online. 20 вересня 2024.

54. Black Elk L. «Native Science: Understanding and Respecting Other Ways of Thinking. Rangelands. Volume 38, Issue 1, February 2016, Pages 3-4. <https://doi.org/10.1016/j.rala.2015.11.003>