

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
СХІДНОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. ВОЛОДИМИРА ДАЛЯ

Факультет гуманітарних та соціальних наук

«Допущено до захисту »

Завідувач кафедри

_____ «__» _____ 2025 р.

Магістерська робота

на здобуття кваліфікації магістра філологічної освіти

**ЗЕМЛЯ ЯК ІСТОТА В ХУДОЖНЬОМУ ДИСКУРСІ КОРІННИХ НАРОДІВ
ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ: ЕКОКРИТИЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ ТВОРУ L.
SILKO «CEREMONY»**

Романо-германські мови та літератури: перша англійська (переклад включно)

035 Філологія

Виконавець _____ Жадько Вікторія Анатоліївна _____

Науковий керівник _____ Шостак Оксана Григорівна _____

Київ - 2025

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ.....	9
РОЗДІЛ 2. Земля ЯК ІСТОТА ТА ОСНОВА СВІТОГЛЯДУ КОРИННИХ НАРОДІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ.....	21
2.1. Концепт Землі як істоти в світогляді корінних народів Північної Америки...	21
2.2. Просторова та сакральна ідентичність: Земля як активний учасник колективної пам'яті та духовного досвіду.....	33
2.3. Колоніальні трансформації взаємозв'язку людини та Землі та їхній вплив на традиційні системи ідентичності.....	37
Висновки до розділу 2.....	43
РОЗДІЛ 3. ЕКОКРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ Землі ЯК ІСТОТИ В РОМАНІ L. SILKO «CEREMONY».....	45
3.1. Гностичні, міфопоетичні та космогонічні засади конструювання Землі як істоти.....	45
3.2. Земля як активний суб'єкт та учасник ритуальної дії у художньому наративі.....	50
3.3. Екокритичні наративні стратегії подолання травми та відновлення ідентичності героя через взаємодію з Землею-істотою.....	56
Висновки до розділу 3.....	63
ВИСНОВКИ	65
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	71

ВСТУП

Проблематика взаємодії людини та простору у творчості корінних народів Північної Америки набуває особливої значущості для сучасних гуманітарних досліджень. Земля постає не лише як фізичний ресурс, а як духовна та культурна основа, що формує етнічну ідентичність і колективну пам'ять спільноти. В романі L. Silko «Ceremony» Земля виступає активним суб'єктом, через який відбувається реконструкція культурних та етнічних цінностей, передача традицій та зміцнення соціальних зв'язків [65, с. 21].

Земля в культурі корінних народів є духовним фундаментом та ядром етнічної ідентичності. L. Weaver підкреслює, що Земля зберігає пам'ять спільноти та формує зв'язки між поколіннями [61], що робить її невід'ємною складовою культурної спадщини. Водночас, втрата Землі, насамперед, через колонізацію, порушує ці зв'язки, руйнує систему цінностей і підриває почуття приналежності [61], що безпосередньо впливає на ідентичність корінних громад. E. Swan зауважує, що кожен об'єкт, Земля або тварина пов'язані з історіями предків, а ритуали та догляд за природою формують культурну ідентичність [55], підкреслюючи таким чином, що відновлення зв'язку з природою є необхідним для збереження культурної цілісності. У цьому контексті S. Blumenthal показує, що символіка худоби відображає процес відновлення ідентичності та виживання, а її «напівкровність» резонує з досвідом Тайо, який сам відчуває подвійність походження [20], тим самим ілюструючи, як особиста історія героя переплітається з культурним наративом.

Ідентичність Тайо ускладнюється його етнічною приналежністю: мати – корінна американка, батько – білий, що породжує відчуття відчуженості та постійну боротьбу між двома культурами [65, с. 22]. Вважаємо, що саме через цю подвійність герой переживає конфлікт приналежності, який проявляється у його взаємодії з довкіллям та спільнотою. Взаємодія з Землею та тваринами, участь у ритуалах і догляд за худобою допомагають Тайо відновити зв'язок із культурною спадщиною та активізують його роль у житті спільноти, демонструючи значення

практик, що відновлюють культурні та духовні зв'язки. У цьому контексті Н. Martin відзначає, що гібридні ландшафти виступають як каталізатори культурного примирення, а S. Holm наголошує на взаємозв'язку літературного наративу з питаннями суверенітету та індігенізму [31; 38], що додатково підкреслює важливість просторового та політичного аспекту ідентичності.

Просторовий вимір колективної самосвідомості наочно демонструє місто Галлап, яке з колишньої території корінних американців перетворилося на туристичний центр, де біле населення витісняє корінних мешканців на околиці [17]. Такий просторовий контроль підкреслює політичні та культурні наслідки втрати Землі та її сакральної функції, водночас підсилюючи травматичний досвід героїв, які намагаються відновити зв'язок із власною культурою. В силу цього, J. Todd зазначає, що процес «переплетення» особистих і колективних історій, ритуалів і міфологічних сюжетів в романі демонструє важливість взаємодії людини та Землі для відновлення ідентичності [60], створюючи природний зв'язок між особистим досвідом Тайо та ширшими культурними наративами його спільноти.

Q. Zhou детально аналізує гібридність як ключовий чинник відновлення самоусвідомлення корінних американців [65, с. 24]. Автор звертає увагу на те, що Тайо перебуває у проміжному стані між культурними системами: він одночасно носій традицій індіанської спільноти та продукт колоніального впливу білих американців. При цьому, гібридність проявляється не лише в етнічній приналежності, а й у способі взаємодії героя з навколишнім світом, його сприйнятті ритуалів, природних символів та історій предків. Водночас Q. Zhou підкреслює, що процес самовизначення Тайо неможливий без активної реконструкції зв'язків із Землею та культурною спадщиною: гібридність в романі слугує не джерелом розриву, а потенціалом для інтеграції й відновлення цілісної ідентичності [65, с. 24-25].

Таким чином, роман L. Silko «Ceremony» репрезентує Землю не лише як фізичний простір, а як активного учасника художнього наративу, через якого конструюються духовні, культурні та соціальні аспекти життя корінних народів Північної Америки. У межах тексту Земля функціонує як істота, що зберігає

колективну пам'ять, виступає носієм ритуальних і символічних практик та формує взаємозв'язок між індивідуальною та спільотною ідентичністю. Екокритичний аналіз роману демонструє, що взаємодія героя з Землею як живим суб'єктом стає центральним механізмом відновлення культурної ідентичності, переживання травми та відтворення соціальних і духовних зв'язків.

Крім того, дослідження просторових і сакральних характеристик Землі, його символічних та міфопоетичних аспектів підкреслює значущість концепту Землі як істоти для розуміння художнього дискурсу корінних громад, де природне середовище не відокремлене від культурної та ритуальної практики. У цьому контексті роман «*Ceremony*» постає як унікальний джерельний матеріал для глибокого екокритичного осмислення способів, якими художній текст відображає та відтворює взаємозв'язок людини, природи та культурної традиції, що визначає актуальність подальших досліджень у сфері літературного й культурного аналізу корінних народів Північної Америки.

Актуальність дослідження. Сучасна гуманітаристика вимагає осмислення Землі як активного суб'єкта, що бере участь у формуванні культурної пам'яті, етнічної ідентичності та духовних практик. Роман «*Ceremony*» Л. Сілко показує, що взаємодія людини та Землі є динамічним процесом, де духовне, культурне та екологічне переплітаються. Теоретично це відкриває нові перспективи для літературознавчих, антропологічних та екокритичних досліджень, а практично – сприяє переосмисленню політик збереження культурної спадщини та територіальної ідентичності корінних народів.

Незадовільне вивчення ролі Землі як агента в художньому дискурсі та недостатня інтеграція культурної, екологічної й політичної перспектив зумовили вибір теми наукового дослідження: *«Земля як істота в художньому дискурсі корінних народів Північної Америки: екокритичне осмислення твору L. Silko «Ceremony».*

Об'єкт дослідження: художній дискурс роману L. Silko «*Ceremony*» як форма відображення взаємодії людини та Землі.

Предмет дослідження: концепт Землі як живої сутності в романі Л. Сілко та її роль у реконструкції етнічної та культурної ідентичності корінних народів.

Мета дослідження: проаналізувати художнє зображення Землі як активного суб'єкта в романі «*Ceremony*», визначити механізми її впливу на культурну ідентичність та дослідити екокритичні аспекти твору.

Завдання дослідження:

1. Здійснити огляд та аналіз літературних джерел із теми дослідження.
2. Проаналізувати світоглядні уявлення корінних народів Північної Америки щодо концепту Землі як істоти та визначити їхнє значення для формування етнічної та культурної тотожності.
3. Дослідити роль просторової та сакральної ідентичності Землі у колективній пам'яті та духовному досвіді корінних громад, а також вплив колоніальних трансформацій на взаємозв'язок людини та Землі.
4. Провести екокритичний аналіз роману Л. М. Сілко «*Ceremony*» з метою виявлення гностичних, міфопоетичних та космогонічних засад конструювання Землі як істоти.
5. Розкрити роль Землі як активного суб'єкта й учасника ритуальної дії в художньому наративі і дослідити її вплив на процеси відновлення культурної та етнічної ідентичності героя.
6. Проаналізувати екокритичні наративні стратегії подолання травми та відновлення ідентичності героя через взаємодію з Землею-істотою та узагальнити результати для формування цілісного розуміння значущості Землі у художньому дискурсі.

Теоретичне значення дослідження: визначено провідні підходи до розуміння Землі як істоти в художньому дискурсі корінних народів Північної Америки; проаналізовано гностичні, міфопоетичні та космогонічні засади конструювання Землі в романі L. Silko «*Ceremony*»; визначено роль Землі як активного суб'єкта у відтворенні колективної пам'яті, сакральних практик та етнічної ідентичності героя.

Практична значущість дослідження: розроблено методичні підходи до екокритичного аналізу художніх текстів, що дозволяють визначати взаємодію людини з природним середовищем та символічну роль Землі в культурних наративах; окреслено рекомендації для викладачів, дослідників і культурних практиків щодо використання літературних прикладів корінних народів Північної Америки в навчальних і наукових проєктах для глибшого осмислення екологічних та культурних концептів.

Методи дослідження включали комплекс теоретичних і практичних підходів, що забезпечували всебічний аналіз художнього дискурсу, просторово-сакральної ідентичності та символічної функції Землі в романі L. Silko «Ceremony».

Вивчення спеціалізованої літератури та наукових джерел дозволило здійснити систематичний огляд сучасних досліджень щодо концепту Землі як істоти, її роль у формуванні культурної ідентичності та колективної пам'яті корінних громад, а також розкрити основні підходи до екокритичного осмислення художніх творів. Аналіз джерел включав роботи як зарубіжних, так і вітчизняних науковців, що забезпечило порівняльний підхід та визначення тенденцій у сучасному культурологічному й літературознавчому дослідженні.

Загальнонаукові методи теоретичного дослідження (аналіз, порівняння, узагальнення, класифікація) застосовувалися для систематизації наявних знань про роль Землі в художньому дискурсі, структурування теоретичних підходів до її репрезентації та визначення закономірностей взаємодії людини й природи в літературному наративі.

Методи збору та обробки даних передбачали систематизацію, класифікацію, порівняння й узагальнення інформації з наукових джерел і художніх текстів, а також зіставлення теоретичних положень із конкретними прикладами функціонування Землі як активного суб'єкта в романі Л. Сілко, що забезпечило комплексне і глибинне осмислення теми дослідження.

Апробація результатів. Основні положення магістерської роботи представлено на науково-практичній конференції 27-28 листопада 2025 р. у

Варшаві «Викладання, навчання, методичний та психологічний супровід як виклики XXI століття: дошкільна, середня, позашкільна, професійно-технічна, вища та післядипломна освіта.»

1. Жадько В. Земля як істота в художньому дискурсі корінних народів північної америки: Екокритичне осмислення твору L. Silko «Ceremony». *Викладання, навчання, методичний та психологічний супровід як виклики XXI століття: дошкільна, середня, позашкільна, професійно-технічна, вища та післядипломна освіта*. Варшава, 27-28 листопада. 2025.

Структура роботи: вступ, три розділи, висновки; містить 68 сторінок основного тексту, загальний обсяг роботи 79 сторінок. Список джерел включає 65 найменування літератури.

РОЗДІЛ 1

ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРИ

Проблематика осмислення Землі як живої істоти, що володіє власною суб'єктністю, посідає центральне місце в дослідженнях культурної антропології, екокритики та корінних онтологій Північної Америки. Сучасні гуманітарні студії виокремлюють специфічний світогляд корінних народів, у якому Земля постає не фоном людської діяльності, а рівноправним учасником космологічних, духовних і соціальних процесів. До того ж, художня література відіграє роль чутливої інтелектуальної оптики, що дозволяє відчитати глибинні зв'язки між людиною та простором, а також механізми формування колективної пам'яті. Тому роман L. Silko «Ceremony» є одним із ключових текстів, що репрезентує цілісну індігенну¹ модель взаємодії зі світом, де Земля розглядається як істота, наділена волею, пам'яттю та здатністю взаємодіяти з людьми.

Наукові підходи, які формують сучасне розуміння індігенних земельних онтологій, демонструють їхню багатошаровість та відхід від європейських дуалістичних схем. Дослідники – зокрема S. Rudenko, Y. Sobolevskyi – наголошують, що світогляд корінних народів заснований на принципах взаємності й відповідальності, де Земля не об'єкт, а «той, хто діє»; вона вступає у відносини з людьми, формує їхню соціальність та етичні практики [49]. Водночас інші автори, як-от P. Burow, S. Brock та M. Dove, акцентують на понятті «гібридних онтологій», що постають унаслідок контакту корінних традицій із колоніальною епістемологією, але при цьому зберігають власну системну цілісність [22]. При цьому, в таких підходах Земля фіксується як мережевий актор, що поєднує природні, духовні та соціальні виміри.

¹ **Індігенний** – це поняття, що позначає не лише факт автохтонного походження спільноти, а комплексну онтологічну позицію, згідно з якою культурні практики, епістемології та духовні моделі буття формуються у безперервному взаємозв'язку з територією проживання, ритуальними екосистемами й генеалогіями предків. Індігенність охоплює не етнічну або формально-юридичну характеристику, а цілісну систему знань, уявлень і соціальних структур, що конституують спосіб існування народу через сакралізацію Землі, практику культурної тяглості, колективну пам'ять і взаємну відповідальність між людськими та «більш, ніж людськими» агентами довкілля; отже, термін «індігенний» описує ґрунтовну форму світоглядної укоріненості, яка неможлива поза простором, історичним досвідом і багатовимірною екологічною взаємодією.

У міждисциплінарних студіях особливого значення набуває ідея «земельних онтологій взаємин» (land-based ontologies of relation), яка наголошує на тому, що людська ідентичність формується не лише всередині соціуму, а й у постійній онтологічній взаємодії з Землею. Цю позицію переконливо демонструють автори, які аналізують освітні, культурні й політичні прояви індігенних знань, підкреслюючи зв'язок між місцем, історією та тілесно-відчуттєвим досвідом. Зокрема, у дослідженні A. Paul та R. Roth «*Relational ontology and more-than-human agency in Indigenous Karen conservation practice*» Земля представлена як динамічний агент, що взаємодіє з людськими спільнотами в межах практик збереження та управління ресурсами, формуючи специфічні моделі колективної поведінки та мислення [46, с. 378]. Вважаємо, що таке бачення є особливо важливим для інтерпретації роману L. Silko, де герой не просто перебуває у просторі, а входить у живий діалог із Землею, здатною лікувати, карати чи повертати до гармонії.

Окремий напрям літератури представлено студіями, присвяченими традиційним індігенним поняттям «manitou» та «orenda», що позначають духовні сили, розосереджені в усіх елементах світу. Як доводять T. Norton-Smith та L. Whitt, ці концепти є основою світобачення, в якому немає чіткої межі між природним і надприродним: будь-який елемент Землі має власний голос, енергію та агентність² [43, с. 23-25]. Разом із тим, у світлі такого підходу Земля в художніх текстах функціонує не як метафора, а як реальний учасник подій – носій історичної пам'яті, духовної сили та етичного авторитету.

У дослідженнях, присвячених творчості L. Silko, простежується послідовна увага до ролі міфу, ритуалу та просторової пам'яті. Зокрема, S. Austgen підкреслює, що реконструкція ідентичності в романі «Ceremony» відбувається через відновлення зв'язку з Землею як живою сутністю, а процес зцілення головного героя нерозривно пов'язаний із поверненням до космологічного порядку племені [17]. Такий підхід підтримує сучасну екокритичну методологію, що розглядає

² **Агентність** – це комплексна характеристика здатності суб'єкта або сутності ініціювати дії, спричиняти зміни в соціальному чи природному середовищі та формувати наслідки, які не зводяться до простого механічного реагування.

природу не як «середовище», а як активного формотворчого чинника художнього смислу [1, с. 123].

У сучасних міждисциплінарних студіях, присвячених світоглядним системам корінних народів Північної Америки, особливої ваги набуває питання про те, яким чином людина співіснує з Землею – не як із ресурсом чи тлом, а як із повноправною істотою, що активно залучена до спільного життя. На думку Т. Лазаренко, ця інтелектуальна перспектива тісно перегукується з глибинними гуманістичними традиціями, у яких центральне місце посідає цінність людського буття, його зв'язок із природою та здатність до морального осмислення світу [5]. В даному випадку література, яка відтворює індігенний досвід, зокрема роман L. Silko «Ceremony», продовжує широку філософську лінію, започатковану ще в епоху Просвітництва, – лінію, що ставила перед людиною завдання не лише пізнати закономірності природи, а й навчитися жити в гармонії з ними.

Як і просвітницька думка XVIII століття, що прагнула збагнути причинно-наслідкові зв'язки в світі, індігенні онтології виходять із постулату, що все живе є взаємопов'язаним і взаємозалежним. У працях мислителів тієї епохи просувається ідея про виховання людини, здатної слухати природу, співвідносити власні дії з її ритмами та законами, що вказує на ранні спроби формувати відповідальне ставлення до довкілля. Подібне бачення отримує значно глибший і духовний вимір у культурних традиціях корінних народів Північної Америки, де Земля постає не просто як вчитель чи моральний орієнтир, а як живий співрозмовник, носій пам'яті та мудрості, здатний допомагати людині відновити внутрішній баланс [31, с. 249].

Зазначений вище гуманістичний та етичний вимір, властивий і Просвітництву, і індігенним традиціям, знаходить підтвердження в роботі W. Cronon, де наголошено, що справжнє розуміння світу можливе за умови, коли людина здатна встановлювати взаємозв'язки не лише з іншими людьми, а й із просторами, ландшафтами та живими істотами, що її оточують [26]. Дослідження W. Churchill [25], A. Booth [21], H. Aslam [16], T. Wikström, [63], S. Monani [41-42] підтверджують, що для корінних культур Північної Америки не менш важливою є

турбота про Землю як про істоту, що має власну гідність і голос, а відтак гуманізм набуває форми, яка виходить за межі класичного антропоцентризму.

У цьому сенсі американська література доби Просвітництва й індігенний художній дискурс, хоч і походять із різних культурних середовищ, торкаються схожих питань: як людина проживає свій зв'язок із природою, чи здатна вона почути Землю та яким чином література може сприяти формуванню відповідальної особистості, що відчуває спорідненість із світом. Естетичні засади, які формувалися в американській літературі XVIII століття – рівновага, природність, цінність гармонійної взаємодії – резонують із сучасними екокритичними підходами, що акцентують на емоційно насиченому та відповідальному ставленні до Землі як до живої учасниці буття, що відзначають О. В. Вертипорох, І. Рудійко та А. Кравченко [1, с. 125; 9].

Таким чином, гуманістична увага до природи, що в епоху Просвітництва набувала форми раціонального пізнання, в індігенному художньому дискурсі трансформується в духовну та практичну взаємність. Цей перехід – від абстрактного визнання природних законів до пережитого досвіду співжиття з живою Землею – є особливо значущим для інтерпретації роману L. Silko «Ceremony». R. Kimmerer у праці «*Braiding Sweetgrass*» підкреслює, що концепт Землі як істоти не є метафорою, а виступає методом пізнання та формою етичної регуляції взаємин людини і довкілля, одночасно формуючи модель «двох поглядів» – наукового та індігенного, які взаємодіють і створюють цілісну епістемологію взаємності, що дозволяє глибше зрозуміти роль Землі у духовному та культурному житті людини [34].

У контексті формування американської літературної традиції особливу роль відіграє проблема взаємин людини з природою та питання про «природну людину», що стало одним із провідних мотивів національного варіанту Просвітництва [17]. Саме в цей період, упродовж XVIII століття, поступово виникає корпус текстів, які намагаються осмислити світ корінних народів Північної Америки та їхню духовну взаємодію із Землею, підкреслюючи її роль не лише як ресурсного середовища, а як живого та значущого простору. Перші спроби осмислення належали не

завойовникам, а спостерігачам – мандрівникам, ученим та етнографам, для яких контакт із індігенним світом був передусім досвідом зустрічі з іншою культурою та альтернативним способом проживання взаємин із природою, що відзначають T. Norton-Smith та L. Whitt [44].

Вищезгадані дослідники, спираючись на власні враження, нерідко формували романтизований образ корінних народів як носіїв природної гармонії та моральної шляхетності. L. Schweninger, спостерігаючи за стрімким руйнуванням ландшафтів колоніальним освоєнням, відтворював індіанців як частину первісного Едему – простору, де людина існує в нерозривній єдності з довкіллям [50, с. 84], тоді як D. Іуко наголошував на знищенні «природного раю» разом із традиційними способами життя його мешканців, показуючи, як колонізація руйнувала цілісність взаємин між людиною й природою [33, с. 42]. Так формувався ранній дискурс, у якому образ індіанців ставав символом невикривленого природного стану, що зникав під тиском європейської експансії, акцентуючи на глибинних етичних та естетичних аспектах їхнього існування.

Проте цей погляд був однобічним: він радше засвідчував спробу європейців побачити в індіанцях власні уявлення про «натуральну шляхетність», ніж прагнення зрозуміти їхній світогляд, що відзначають S. Monani та J. Adamson у своїх працях з індігенних студій [42]. Вже в середині XVIII століття починають звучати голоси самих корінних авторів, які демонстрували, наскільки хибним і поверховим є сприйняття їхньої культури з боку білих колоністів. У промові вождя племені Міто, Дж. Логана, виголошеній у відповідь на чергове захоплення індіанських земель і знищення поселень, уперше чітко артикульовано досвід травми, втрати та глибокого нерозуміння між народами, підкреслюючи, що Земля для індігенних народів не є територією, а живою основою існування, духовним простором, який не можна відокремити від життя громади [26].

До того ж, акцент на духовному й культурному значенні Землі стає важливою складовою формування пізніших художніх текстів, включно з романом L. Silko «Ceremony», де Земля постає як істота з власною агентністю, здатна відновлювати порушений порядок і впливати на людське життя. Як зазначають W. Churchill та

L. Simpson, розуміння Землі як живого, активного співрозмовника дозволяє побачити взаємозв'язок людини та природи не лише на теоретичному, а й на практичному рівні, формуючи етичну та естетичну відповідальність за світ, у якому ми існуємо [26].

Упродовж кількох століть історія Північної Америки формувалася навколо драматичного досвіду колонізації, яка призвела до системного руйнування культурної тяглості³ корінних народів, підкреслює W. Churchill [25]. І все ж, попри цілеспрямовану політику нівеляції, замовчування та витіснення, у XX–XXI ст. корінні народи відновили свій голос. У той час відроджуються мови, переосмислюються традиції, духовні системи та художні практики, які століттями формували уявлення про взаємодію людини з довкіллям [42]. Особливо, за твердженням Д. Іуко, це помітно у сфері літератури, де автори корінного походження дедалі активніше відновлюють право на власний наратив і пропонують альтернативу домінантним просвітницьким уявленням про «дітей природи» [33, с. 43].

Як слушно зазначає Е. Swan, творчість L. Silko у цьому контексті вирізняється особливою здатністю поєднувати історичні травми, усні традиції та екологічне мислення, що ґрунтується на уявленні про Землю як істоту, що має власну суб'єктність [55, с. 231]. Проте її художній підхід не є прямим продовженням просвітницьких інтерпретацій індіанців, характерних для XVIII ст., коли автори, як J. Logan, мали схильність романтизувати корінні народи, перетворюючи їх на символи «благородної простоти» W. Cronon наголошує на цьому в своїх дослідженнях ранньоамериканської літератури [26]. L. Silko дистанціюється від такого погляду, оскільки її твори формуються не навколо білої проєкції на індіанське життя, а навколо внутрішнього досвіду спільноти, яка пережила втрати та прагне відновити порушені зв'язки з Землею і предками.

³ **Культурна тяглість** у контексті корінних народів є не просто «безперервністю традицій», а складною онтологічною категорією, що охоплює три взаємопов'язані виміри – пам'ятевий, ритуально-практичний і територіальний. **Тяглість** – це внутрішня здатність культури відтворювати себе через змінювані історичні умови, не розриваючи базової етичної та космогонічної логіки спільноти.

У центрі її художнього осмислення – критика колоніального погляду, який продовжує відлунювати й у сучасних соціальних уявленнях. У новелі «A Geronimo Story» L. Silko дає можливість побачити, як расові упередження залишаються активними навіть тоді, коли між культурними групами нібито встановлено побутову близькість, зазначає Т. Лазаренко [5]. Білий Капітан, який живе серед індіанців і одружений з індіанкою, у самій громаді сприймається як рівний, проте його білі співвітчизники відмовляють йому в цій рівності лише через те, що він «живе не з тими». Зневажливе прізвисько, яким його називають, стає маркером не стільки побутового конфлікту, скільки глибшої травматичної асиметрії, що визначає ставлення колоніальної культури до всього, пов'язаного з корінними народами.

У творчості L. Silko особлива увага приділяється світоглядним уявленням корінних народів про навколишній світ і природу [14, с. 93-94]. Відкритість людини до природних процесів, її здатність сприймати закони природи як невід'ємну складову життя завжди була ключовою категорією американської літератури доби Просвітництва. Саме ця концепція, що підкреслювала взаємозв'язок людини та природи, зберегла своє значення й у літературі корінних народів, де вона стає не лише естетичною, а й морально-етичною категорією.

Однак якщо для авторів XVIII ст. зв'язок природи та цивілізації часто розглядався як шлях до гармонії, то у сучасних індіанських письменників він набуває радше рис конфлікту. Цивілізаційні втручання, колоніальні практики та експлуатація природних ресурсів демонструють протиріччя між культурними системами та світом живої природи, що особливо показано у новелі “Storyteller”, де старий оповідач постійно звертається до минулого, намагаючись зберегти у спільноті почуття відповідальності перед Землею та її законами [5]. Через апокаліптичні легенди про знищення світу Сілко попереджає про руйнівний вплив цивілізації та втручання білих колоністів, демонструючи, що Земля не є пасивним об'єктом, а живим суб'єктом взаємодії, здатним реагувати на дії людини.

Важливо підкреслити, що в літературі індіанських письменниць Земля часто постає не як абстрактний або декоративний фон подій, а як жива, активна істота, яка може взаємодіяти з людиною, навчати її, захищати та відновлювати. Вона не просто існує поряд із героями, а безпосередньо впливає на їхні рішення, ритуальні дії та спосіб сприйняття світу, формуючи етичні та моральні орієнтири. Як відзначають D. Iyko та L. Simpson, у таких текстах Земля функціонує як активний учасник наративу: через її присутність і взаємодію передаються знання, пам'ять спільноти, традиційні практики та принципи гармонійного співіснування з природою. Завдяки цьому герої можуть відновлювати порушені зв'язки, відчувати підтримку та отримувати орієнтири для духовного й соціального відновлення [33, с. 47; 53]. У художньому наративі L. Silko універсальний архетип Землі поєднується зі символікою жіночого начала – Земля постає як Прамати, духовна опора та носій культурної пам'яті, підкреслюють T. Wikström та W. Churchill [25, с. 18; 63, с. 44].

У сучасних дослідженнях корінних народів Північної Америки значну увагу приділяють взаємозв'язку простору, культури та духовності, що відображається в художніх текстах. Скарберрі-Гарсія С'юзан у праці «Розмисли про Землю: громоподібний голос Н. Скотта Момадея» підкреслює, що Земля виступає активним агентом у процесі зцілення героїв, виконуючи функцію не лише фізичного простору, а й духовного середовища, через яке персонажі переживають внутрішнє відновлення [11, с. 174]. Авторка аналізує роман N. Scott Momaday «*House Made of Dawn*», демонструючи, що ритуали, співи та взаємодія з Землею формують у героя цілісне сприйняття світу, а Земля стає невід'ємним учасником його трансформації. Такий підхід дозволяє розглядати Землю як живу істоту, здатну впливати на психоемоційний стан та духовний досвід персонажів, що перегукується з концептом Землі як активного учасника подій у творчості L. Silko.

Дослідження О. Шостак демонструє, що національна ідентичність корінних народів Північної Америки формується через багатовимірний просторовий, культурний і мовний контекст [14, с. 92]. Особливо важливим для екокритичного аналізу є виділення просторового компоненту, який визначає символічне значення Землі як носія історичної пам'яті та духовного досвіду. У цьому контексті твори

корінних письменників виступають засобом конструювання колективної ідентичності, де Земля постає не лише як фон, а як активний учасник художнього та культурного дискурсу.

Оглядаючи сучасні й класичні дослідження щодо місця Землі в світогляді корінних народів Північної Америки, насамперед необхідно зауважити, що у більшості культур цих спільнот Земля не постає ні пасивним ресурсом, ні об'єктом приватної власності. Центральною є ідея спадкової єдності спільноти та простору, що формує не тільки її онтологічні уявлення, а й механізми соціальної організації, ритуальні практики та художній дискурс. Саме в цій парадигмі Земля набуває статусу суб'єкта, здатного вступати у взаємодію з людиною, задавати рамки культурного розвитку і слугувати джерелом нормативної традиції.

Загальновизнаною тенденцією в інтерпретації індігенних світоглядів є відхід від лінійних моделей історичності на користь циклічних або реляційних концепцій буття. В працях О. Шостак наголошується на тому, що Земля виступає носієм цінностей, культурної пам'яті та моральних орієнтирів, оскільки саме вона «згортками» передає поколінням досвід, накопичений у межах родових спільнот [15]. Земля в її моделі не є абстрактною матеріальною субстанцією, а функціонує як осередок культурного самопізнання, що дозволяє спільнотам усвідомлювати власну приналежність до певної традиції й відтворювати її у змінених історичних обставинах.

Аналіз соціокультурних наративів ранньокolonіального періоду демонструє фундаментальну відмінність між європейською концепцією землеволодіння та автохтонними уявленнями про простір. Земля в світогляді європейця XVI–XVII ст. означала персональне право, стабільність, економічний капітал, що забезпечував соціальну мобільність і спадкову владу. Натомість корінні народи не оперували поняттям «володіння Землею» як юридичної категорії, а розглядали людину як невід'ємну частину природного середовища, «яке існує не для споживання, а для проживання». Саме в цій перспективі важливою є теза К. Lincoln про те, що «плем'я відчуває себе єдиним цілим із Землею» [15, с. 102]. У цьому вислові концентрується провідна метафізична позиція: спільнота не просто знаходиться на

певному ґрунті, вона входить до його сутності, взаємно віддзеркалюючи його буттєві можливості.

Дослідники індіанської історичності наголошують на тому, що уявлення про простір тісно поєднані з походженням народу. Переважна більшість автохтонних наративів стверджує, що спільнота виникла на тій Землі, де нині живе, а отже, саме цю територію вважає центром світу. Просторова ідентичність закорінюється в генетичній пам'яті роду й відтворюється через сакральні маршрути, ритуали та традиційні локуси. Археологічні дані, що датують сліди поселень на більшій частині Північної та Південної Америки XII ст. до н. е., слугують не стільки емпіричним підтвердженням давності, скільки основою для колективного самоусвідомлення: відчуття багатовікового зв'язку з територією формує фундаментальний стрижень етнокультурної ідентичності. Саме відчуття включеності в більшу цілісність – природу, рід, Землю, міф – стає ключовим чинником національної самореалізації, що передається майже без змін через покоління у вигляді світоглядних стереотипів та сакральних уявлень [15, с. 103].

Висловлювання L. Owens розкриває цю позицію в практичному вимірі: «люди всіх племен завжди мали міцні зв'язки з Землею, у священних місцях якої були поховані кістки предків, із цими місцями пов'язані священні перекази, що пояснювали людям, ким вони є насправді, звідки походять і як мають жити у світі, що їх оточує» [15, с. 105]. L. Owens наголошує на ключовому аспекті – Земля не виступає географічною поверхнею, вона є носієм ритуального знання, що визначає етичні практики, моделі поведінки та культурні горизонти спільноти. При цьому автохтонні міграційні наративи – не заперечення зв'язку з територією, а підтвердження здатності зберігати ідентичність під час просторових переміщень. Історія «переміщених націй», які заселили Індіанську територію після примусових переселень, показує, що культурна тяглість не руйнується механічним відривом від ландшафту, якщо відновлено сакральний контур зв'язку із Землею.

Трагічним виявом переривання цього зв'язку стала депортаційна політика уряду США після ухвалення закону 1830 р., що передбачав переміщення корінного населення на захід від ріки Міссісіпі. Насильницький характер операцій,

придушення опору та резервація спричинили розрив між спільнотою й територією, яка виконувала функції духовного дому. Незважаючи на військовий контроль, значна частина корінних націй не залишила своїх земель, а ті, хто був переселений, зберігав тяглість культурної спадковості навіть у несприятливих просторових умовах. Р. Ellen влучно окреслює цю феноменологію: «незаймана природа існує в крові кожного індіанця, вона залишиться там так довго, як зростають трави, дме вітер і течуть ріки» [15, с. 109]. Земля у цій метафорі – не зовнішній об'єкт, а внутрішня субстанція, що формує способи буття, передається через кров і стає індивідуальною, тілесно закріпленою пам'яттю.

Таким чином, Земля виступає онтологічним посередником між поколіннями, культурою та історичною пам'яттю, забезпечуючи неперервність ідентичності корінних спільнот та визначаючи рамки їхнього духовного й соціального самовідтворення.

Підсумовуючи вищенаведене, слід зазначити, що концепт Землі як живої істоти з власною суб'єктністю є центральним у світогляді корінних народів Північної Америки та в сучасних гуманітарних студіях. Земля розглядається не як пасивний фон або ресурс, а як активний учасник космологічних, духовних і соціальних процесів, носій пам'яті, мудрости та етичних норм. При цьому, індігенні онтології акцентують взаємність, відповідальність та реляційність, формуючи модель взаємодії людини з довкіллям, у якій людська ідентичність визначається не лише соціальними, а й онтологічними зв'язками з Землею.

Сучасні дослідження демонструють, що художня література, зокрема творчість L. Silko, відображає ці принципи, репрезентуючи Землю як істоту, здатну лікувати, карати, навчати та підтримувати духовну гармонію. Літературні твори індігенних авторів виступають засобом відновлення культурної тяглості, конструювання колективної пам'яті та формування етичної свідомості.

У контексті історії колонізації Північної Америки важливим є те, що розрив між спільнотами та територією, спричинений насильницькими переміщеннями та експансією, не знищив культурної спадковості. Земля залишалася носієм духовної пам'яті, символом неперервності поколінь та фундаментом ідентичності. Вона

виступає онтологічним посередником між історичним досвідом, культурою та ритуальними практиками, забезпечуючи відтворення соціальної та духовної структури спільнот.

РОЗДІЛ 2

ЗЕМЛЯ ЯК ІСТОТА Й ОСНОВА СВІТОГЛЯДУ КОРИННИХ НАРОДІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

2.1. Концепт Землі як істоти в світогляді корінних народів Північної Америци

Концепт Землі як істоти в світогляді корінних народів Північної Америки становить одну з ключових онтологічних засад індігенних традицій, у яких Земля розуміється не як фон буття, а як суб'єкт взаємодії, що має пам'ять, чутливість, енергію та здатність до підтримання рівноваги. Учасники спільноти постають частиною мережі взаємної відповідальності, що охоплює людей, тварин, рослини, водні тіла, небесні сили та території. Зарубіжні дослідники одноставно підкреслюють, що у традиційних індігенних космологіях Земля не символізує природне довкілля – вона функціонує як істота, з якою встановлюється етичний і ритуальний зв'язок.

У праці R. Kimmerer «Braiding Sweetgrass» [34], написаній на перетині наукового природознавства та індігенного знання, концепт Землі як істоти постає не як метафора, а як метод пізнання та форма етичної регуляції взаємин людини й довкілля. R. Kimmerer, що поєднує професійну підготовку в галузі ботаніки та належність до Citizen Potawatomi Nation (CPN)⁴, вибудовує модель «двох поглядів» – наукового та індігенного, – які не конфліктують між собою, а формують цілісну епістемологію взаємності [34, с. 12]. Вона виходить із засадничого припущення, що рослини й тварини є нашими найдавнішими вчителями, а тому природний світ володіє власними мовами, голосами і системами сенсу, які людина здатна досягнути лише за умови відновлення здатності чути й відповідати.

⁴ **Citizen Potawatomi Nation (CPN)** – це суверенна індіанська нація (плем'я) корінних американців, що належить до народів потаватомі (Potawatomi) і розташована в сучасному штаті **Оклахома, США**. Вони є однією з кількох потаватомських спільнот, які зберегли свою політичну організацію та культурну спадщину після примусових переселень індіанських народів у XIX столітті (частина так званого «Шляху сліз»).

R. Kimmerer наголошує, що індігенні космології від початку ґрунтуються на розумінні Землі як живої сутності – такої, що дарує, виховує, коригує та взаємодіє з людськими спільнотами у режимі обопільних зобов'язань. Створення “Turtle Island” у її викладі не є міфом у звичному європейському сенсі, а радше філософським наративом, який формує спосіб бачити світ як мережу живих зв'язків [34, с. 21]. У такій парадигмі людська дія може бути або жестом вдячності, або жестом руйнування, а екологічна етика формується не як інструментальна відповідь на кризу, а як необхідна умова співіснування з іншими істотами. Отже, Земля у R. Kimmerer постає не просто як середовище, а як партнер у діалозі, як джерело знання і практичних уроків, що передаються через щоденну взаємодію з рослинами – солодкою травою, полуницею, гарбузом, водоростями чи золотарником.

У монографії D. Lloyd «Land Is Kin» [37] запропоновано концептуальне переосмислення Землі як істоти, що формує онтологічну основу індігенних правових систем і водночас викриває обмеження західної юридичної парадигми, побудованої на домінуванні права власності. Дослідниця аналізує прецедентну справу *Lyng v. Northwest Indian Cemetery Protective Association* (1988), демонструючи, що правовий конфлікт стосується не лише свободи віросповідання, а насамперед колізії між радикально різними способами мислення про Землю – як ресурс, власність, сакральний об'єкт або ж як родича й живу силу, з якою народи юрок, карук і толова перебувають у тривалих реляційних зв'язках. D. Lloyd доводить, що бінарна опозиція «сакральне vs. секулярне», нав'язана американським правом, спотворює індігенну онтологію, у якій Земля не виступає об'єктом володіння, оскільки статус істоти-родича апріорно виключає можливість приватизації [37, с. 173]. Саме тому спроби корінних народів захистити свою територію через доктрину свободи віросповідання зазнають поразки: протистояння між релігійним правом і правом власності в межах колоніальної правової логіки завжди завершується перемогою останнього.

D. Lloyd пропонує натомість розглядати Землю як багатошаровий суб'єкт, що одночасно виконує функції дому, місця ритуального значення, екологічного

простору, політичного актора та родича, який визначає структуру відповідальності між людськими та нелюдськими учасниками спільноти. Показово, що народи юрок описували High Country у суді не тільки як сакральне місце, але й як дім і як простір, яким вони опікуються, демонструючи давню практику управління територією, що передує колоніальній державності [347, с. 66]. Вони одночасно зверталися до механізмів викупу земель та до процедур оголошення території заповідною, оскільки ці інструменти дозволяли хоч частково зберегти зв'язок із Землею як істотою-родичем у межах системи, що не визнає таких відносин.

Головний внесок D. Lloyd полягає у формулюванні тези про суверенність Землі, яка протиставляється західній моделі державного чи приватного суверенітету. Такий підхід відкриває можливість інтерпретувати індігенні правові системи як форми співбуття з живою територією, де політичні та етичні норми визначаються не винятково людськими потребами, а взаємністю з істотою, що гарантує тривалість життя спільноти. Отже, індігенна концепція Землі як істоти не лише структурує екологічну етику та обов'язки перед територією, а й формує альтернативну юриспруденцію, у якій Земля виступає повноцінним суб'єктом, що має власні права, голос і статус родича, а не ресурсу чи власності. Разом із тим, праця D. Lloyd демонструє, як переосмислення Землі в категорії істоти дозволяє вийти за межі колоніальної правової логіки та відновити цілісну індігенну модель суверенності, засновану на реляційності, відповідальності та неперервності зв'язку між народом і його Землею.

У дослідженнях матеріальної екокритики категорія Землі як істоти тлумачиться як різновид агентної матерії. I. Yi у своїй статті «Cartographies of the Voice: Storying the Land as Survivance in Native American Oral Traditions» наголошує, що Земля у індігенних культурах мислиться як «thinking-feeling territory», у якому історія та міф формується через взаємодію людей та земної істоти [64, с. 62]. E. Casey у праці «**Getting Back into Place**» підкреслює, що індігенне розуміння місця передбачає існування території як носія пам'яті та поведінки, що безпосередньо взаємодіє з людиною [24, с. 18]. Подібну позицію займає T. Norton-Smith у монографії «**The Dance of Person and Place**», де Земля у

Північноамериканських традиціях інтерпретується не як пасивна субстанція, а як учасник моральних і ритуальних відносин [43, с. 54].

Значний внесок у вивчення концепту Землі-істоти зробили дослідники індігенного знання та екологічної етики. К. White у роботі «Indigenous Environmental Justice» обґрунтовує, що корінні концепції взаємності формують довготривалі екологічні системи, які забезпечують міжпоколінний баланс [62, с. 268].

У статті А. Booth та Н. Jacobs «Ties that Bind: Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness» розглядається значення думок корінних народів Північної Америки у формування західної екологічної свідомості. Автори показують, що для багатьох індігенних спільнот Земля не є пасивним ресурсом або тлом людської діяльності, а постає як жива істота, здатна взаємодіяти з людьми. Уявлення про природу ґрунтується на принципах взаємності та балансу, де світ розглядається як живий організм, а взаємини людини з тваринами та іншими елементами природи мають моральний і духовний вимір. Земля в цьому контексті наділена власною суб'єктністю: вона має духовну силу, пам'ять і здатність впливати на соціальні й моральні практики. Взаємозв'язок людини і Землі постає як постійний діалог, у якому людська поведінка повинна узгоджуватися з законами природи, етичними нормами спільноти та прагненням до гармонії. Автори підкреслюють, що такі індігенні ідеї можуть надихати на розвиток сучасної екологічної свідомості та підтримують аргументи як глибоких екологів, так і екофеміністок [18, с. 28].

У науковому дискурсі, присвяченому світогляду корінних народів Північної Америки, важливе місце займає аналіз взаємозв'язку між уявленням про Землю як істоту та модерними формами її інтерпретації й привласнення. В. Taylor у праці «Radical Environmentalism's Appropriation of Native American Spirituality» акцентує, що для корінних спільнот Земля функціонує не як абстрактний простір чи метафора, а як жива, діюча, взаємопов'язана істота, з якою вибудовуються моральні, ритуальні й політичні стосунки [59, с. 21-22]. Саме тому будь-яка форма зовнішнього втручання в ці відносини – від культурного запозичення до державної

політики – неминуче торкається самої основи буття корінних народів. У центрі критики В. Taylor стоїть позиція W. Churchill, який зауважує, що спроби євроамериканських мислителів «навчитися» індіанських традицій часто маскують глибше привласнення: вони відтворюють індіанські уявлення про Землю-істоту без контексту, без визнання джерела й без поваги до носіїв знання [25, с. 33]. В. Taylor наголошує, що коли духовні практики виринають з автентичного середовища, вони перестають бути елементами цілісної космології та перетворюються на культурний ресурс для зовнішніх груп, що позбавляє корінні народи можливості підтримувати зв'язок із істотою-Землею в традиційний спосіб.

У роботі детально проаналізовано випадки, коли комерціалізація або романтизоване наслідування індіанських ритуалів – наприклад, створення «платних» потlachів, фабрикованих «шаманських» посвят чи використання священних місць без дозволу – руйнують фундаментальні моделі взаємин між людьми та Землею, що лежать у центрі корінних космологій. Такі дії, за В. Taylor, є не просто культурною неповагою, а прямим втручанням у спосіб існування істоти-світу, адже духовні практики, ритуальні дії та зв'язок із територією становлять єдину систему підтримання рівноваги [59, с. 26-27]. Водночас автор підкреслює, що значно серйознішими від культурного привласнення є державні політики, які руйнують Землі корінних народів через індустріальні проекти, будівництво доріг або економічну експлуатацію територій. У світогляді індіанців такі дії є зазіханням на саму Землю-істоту, а не просто на матеріальний об'єкт, і тому спричиняють глибокі соціальні та духовні наслідки.

В. Taylor вводить важливе розрізнення між загрозливими формами експлуатації індіанської духовності та випадками міжкультурної взаємодії, що відбуваються в контекстах політичної солідарності, екологічного спротиву чи спільних ритуалів, де корінні й некорінні учасники діють на основі поваги та взаємного визнання. Дослідник застерігає, що абсолютна заборона на будь-які форми запозичення може стати перешкодою для формування союзів, життєво важливих у боротьбі за збереження Землі-істоти. Однак він також наголошує: такі взаємодії є можливими лише тоді, коли некорінні учасники визнають пріоритет

корінних знань, не чинять спроб «переписати» чи систематизувати їх, не прагнуть привласнити ритуали або символи, не відривають практики від території, яка є їхнім живим центром.

Аналізуючи різні позиції у дебатах щодо привласнення індіанської духовності, В. Taylor підкреслює, що всі вони мають певну частку правди. Переконавання, за яким будь-яке запозичення становить загрозу та форму культурного геноциду, ґрунтується на фактах систематичного руйнування земель, священних місць та знань корінних народів. Інша позиція – що запозичення неможливе, бо змінені практики перестають бути індіанськими – відображає розуміння ритуалу як невід’ємної частини Землі-істоти та конкретної спільноти. Третій підхід, який наголошує на невідворотності культурного обміну, сам по собі не поганий, але стає проблематичним тоді, коли його використовують для ігнорування історичних нерівностей та колоніальних структур. [59, с. 54].

У підсумку В. Taylor формулює важливий висновок: концепт Землі як істоти в світогляді корінних народів не може бути відтворений або запозичений без урахування матеріального виміру – Землі як території, що має духовну суб’єктність і підтримує існування спільноти. Будь-яка форма привласнення індіанської духовності без відновлення прав корінних народів на Землю, ритуали й культурну автономію є не просто неприпустимою, а руйнівною для цілісної системи взаємозв’язків між людьми та істотою-світом. В. Taylor підкреслює, що саме захист територій, священних місць і ритуальних практик становить серцевину боротьби корінних народів за збереження своєї онтології, а повага до цього світогляду є можливою лише за умови визнання Землі як живої, діючої істоти, якій належить право на недоторканність, рівновагу й продовження життя.

У працях, присвячених етноісторії корінних народів Північної Америки, часто підкреслюється, що Земля описується не просто як простір проживання, а як активна істота, наділена агентністю, історичною пам’яттю та чутливістю. У розділі *Cheyenne Ethnohistory and Historical Ethnography* (глава 5) зі звіту G. Campbell досліджується шаянське сприйняття Землі – не лише як географічного ландшафту,

а як живого суб'єкта, що взаємодіє зі спільнотою, фіксує її історію, реагує на соціальні події та змінює свою форму під впливом людських дій [23].

У звіті Земля розглядається як носій колективної пам'яті – вона «запам'ятовує» переміщення племені, битви, ритуали й зміни, спричинені контактами з іншими народами та колонізаторами [23, с.14]. Шаянські наративи й етнографічні спостереження фіксують, що певні місця – ріки, пагорби, ліси – мають сакральне значення, і їхня історія зафіксована саме в Землі: через рослинність, водойми, навіть ґрунтовий склад. G. Campbell, працюючи з архівними джерелами та усними свідченнями, показує, що традиційні знання шаян передбачають, ніби Земля «відчуває» людські дії: нерозважливе втручання (наприклад, надмірна експлуатація рослин) може порушити баланс, а правильне поводження – відновити гармонію.

Більше того, концепт Землі-істоти в світогляді шаян виконує педагогічну функцію. Земля «навчає» членів спільноти через природні цикли, ритуали й знамення: зміни погоди, ріст певних рослин, характер річкового потоку – усі ці явища інтерпретуються як сигнали від Землі [23, с. 29]. Через ці сигнали люди дізнаються про власні обов'язки перед природою, про моральні норми, про шляхи відновлення після конфліктів. У такому підході Земля не просто дає ресурси – вона є моральним середовищем, джерелом духовного знання й навіть соціальної інтеграції.

Крім того, Земля в цьому етноісторичному підході виступає як співтворець і свідок трансформацій спільноти. Коли шаяни переживали переміщення (через конфлікти, міграції, втрати), саме Земля була тим, що залишалося: її контури змінювалися, але вона продовжувала «бути» з народом. Це створює глибоке відчуття домівки, яке не обмежується фізичною територією – це також духовна, історична присутність, яка забезпечує сталість та ідентичність навіть у періоди криз.

Значна частина зарубіжних робіт аналізує наслідки колоніального втручання в систему взаємодії, що існувала між спільнотами та Землею-істотою. Як зазначають M. Parsons, K. Fisher та R. Crease у збірнику «Environmental Justice and

Indigenous Rights», колонізація не лише позбавила корінні народи територій, а й розірвала ритуальні та духовні зв'язки з Землею, які забезпечували життєві цикли земної істоти, а порушення цих взаємностей у традиційному дискурсі сприймається як реакція Землі на насильницькі дії людей [45, с. 39-40]. Порушення цих взаємностей призвело до екологічної деградації, яка в індігенному дискурсі розглядається як відповідь Землі-істоти на насильницькі дії. Дослідники, що сьогодні працюють над відновленням індігенних екологічних практик, наголошують, що повернення ритуальних та етичних взаємин із Землею є необхідною умовою відбудови культурної та екологічної стійкості.

Дослідження М. Perelman у «Routine Crisis: An Ethnography of Disillusion» демонструє, що соціальні й психологічні наслідки колоніальної експансії неможливо відокремити від екологічних порушень. Автор показує, що деградація екосистем і руйнування індігенних ритуалів створюють циклічний ефект кризи, що охоплює не лише буттєві, але й нематеріальні аспекти життя спільнот, відображаючи втрату взаємності між людьми та Землею-істотою [47, с. 19]. В контексті концепту Землі як суб'єкта, М. Perelman підкреслює, що порушення традиційних взаємозв'язків із Землею веде до збою в системах екологічної та культурної регуляції, оскільки Земля-істота в традиційних уявленнях сприймається як активний учасник життєвих процесів спільноти, здатний реагувати на дії людей та підтримувати баланс у взаємодії всіх елементів середовища.

У сфері освіти та раннього розвитку М. Tan, Н. Kilani, І. Markov, С. Hein та L. Grigorenko показують, що формування когнітивних навичок у дітей має включати усвідомлення взаємозалежності людей і довкілля, що відображає концепт Землі як активного суб'єкта й навчального агента. Вони наголошують, що інтеграція природоцентричних підходів у освітні програми дозволяє виховувати в дітях розуміння екологічної відповідальності та етичної взаємності з усіма елементами навколишнього середовища, включно з тваринами, рослинами й Землею [57, с. 143].

Аналогічно, Т. Tanikha та Т. Ariyati вказують, що інтеграція індігенних наративів у мовну освіту сприяє усвідомленню ритуальної та етичної взаємності з

Землею. Вони доводять, що використання казок, міфів та оповідей корінних народів дозволяє учням зрозуміти Землю не як абстрактний ресурс, а як живу істоту, що взаємодіє з людьми і потребує турботи й подяки [58]. Автори підкреслюють, що така педагогічна стратегія є важливим інструментом відновлення культурної та екологічної стійкості, оскільки формує базові уявлення про екологічну етику, взаємозалежність і відповідальність, які карбуються в свідомості дітей і впливають на їхні майбутні соціальні практики.

Доцільно зауважити, що в світогляді корінних народів Північної Америки концепт Землі як живої істоти тісно пов'язаний із космологічними уявленнями та міфологічними персонажами, такими як *Thought Woman*, *Corn Mother* і *Sun Father*. Згідно з матеріалами *Encyclopedia of Native American Mythology*, ці міфологічні образи символізують життєву силу, родючість і взаємозв'язок людини й природи, демонструючи, що Земля не є пасивним середовищем, а активним учасником життя спільноти. *Corn Mother*, зокрема, вособлює здатність Землі підтримувати та навчати людей, забезпечувати баланс між людськими потребами та природними ритмами, а також формувати моральні й етичні орієнтири [29].

К. Tallbear у монографії «*Native American DNA and the Ethics of Indigenous Belonging*» показує, що уявлення про Землю як істоту формує специфічну екологію спорідненості, де територія постає не ресурсом, а родичем, що бере участь у біокультурному відтворенні спільноти [56].

М. Kovach у праці «*Indigenous Methodologies*» наголошує, що індігенні форми знання ґрунтуються на взаємності з Землею-істотою, яка визначає структуру оповіді, методологію дослідження та етичні норми взаємодії [36].

У сучасних дослідженнях корінних онтологій Північної Америки важливою є теза про те, що Земля постає не як ресурс чи територія, а як істота з власною історією, волею та політичною суб'єктністю, й саме це розуміння лежить в основі багатьох сучасних конфліктів між корінними народами та державами-наступницями колоніальних імперій. Т. Dang у статті «*Decolonizing Landscape*»

показує, що ситуація навколо Wet'suwet'en⁵ у Канаді є прикладом того, як світоглядні уявлення про Землю-істоту вступають у пряме протиріччя з її колоніальною моделлю, яка редукує Землю до об'єкта володіння, відчуження та адміністративного контролю. На прикладі протестів wet'suwet'en проти будівництва трубопроводу «Coastal Gas Link» дослідниця демонструє, що для цієї корінної спільноти Земля не є «територією» у західному юридичному сенсі – це жива істота, з якої походить спільнота, яка надає їй ім'я, обов'язок, характер і закономірності співжиття. Т. Dang підкреслює, що створений понад десять років тому табір «Unist'ot'en» є не просто формою протесту, а актом повернення до живої істоти-Землі, до її тілесного простору – річок Wedzin Kwah та Talbits Kwah – які у wet'suwet'en космології виступають активними суб'єктами, що визначають межі людських дій і моральних зобов'язань [27, с. 4]. Саме тому контроль доступу до цієї території через Gidimt'en Checkpoint є не політичним жестом, а продовженням традиційного способу взаємодії з істотою-Землею, яка наділяє людей правами лише за умови дотримання ритуальних і соціальних норм.

Т. Dang наголошує, що конфлікт не може бути зрозумілий як екологічний у класичному значенні. Будівництво трубопроводу є лише зовнішнім проявом значно глибшого зіткнення двох онтологій: корінної, де Земля є істотою, й колоніальної, де Земля є власністю, що переходить від однієї інституції до іншої відповідно до юридичних договорів [27, с. 8]. Через повернення до історії Royal Proclamation of 1763⁶, дослідниця показує, що навіть у колоніальному праві існує закладене визнання того, що корінні народи мають первинне право на власній землі. Саме тому wet'suwet'en можуть стверджувати про «unceded land» – землю, яка ніколи не була відступлена Канаді. У світогляді корінних народів ця теза означає не лише юридичний факт, а насамперед те, що істота-Земля ніколи не передавала своєї

⁵ Wet'suwet'en – це назва корінного народу Північної Америки, що мешкає на північному заході Канади, в Британській Колумбії, а також їхньої території та традиційної мови.

⁶ Royal Proclamation of 1763 (Королівська прокламація 1763 року) – це документ, виданий королем Георгом III після закінчення Франко-індіанської війни (Сімірічної війни) і підписання Паризького договору 1763 року, який закріпив контроль Великої Британії над територіями, що раніше належали Франції в Північній Америці.

суб'єктності ні державі, ні корпораціям, і тому будь-яка спроба адміністративного володіння є формою насильства над живим світом.

Т. Dang розкриває, що втручання Канади – видача дозволів «Coastal Gas Link» без згоди Hereditary Chiefs, поліцейські рейди, примусове усунення «Unist'ot'en Camp» – є механізмами відтворення колоніального «ландшафтного уявного», яке приховує власну насильницьку природу. У цьому уявленні Земля постає мовчазною, інертною, відкритою для інфраструктурних проєктів. У корінному ж світогляді wet'suwet'en Земля є активною істотою, яка встановлює взаємини з людьми через ритуал, історію роду, водні та лісові маршрути, втілені в топонімії, усній традиції та праві спадкування ролі вождівства. Саме тому, як наголошує Т. Dang, боротьба корінних народів не спрямована проти «проєкту» як такого; вона спрямована на захист живого світу, що перебуває в нерозривному зв'язку з їхнім буттям [27, с. 9-10].

Авторка доходить висновку, що деколонізація Землі – це не символічний жест і не перегляд картографічних кордонів. Це відновлення суб'єктності Землі як істоти в публічному, політичному й правовому просторі, шляхом усвідомлення того, що колоніальна модель територіальності не є універсальною й не може бути накладена на інші космології без руйнівних наслідків. Спроба Канади утвердити юрисдикцію над територіями wet'suwet'en є саме такою накладеною схемою, яка не визнає прав живої Землі. При цьому Т. Dang показує, що солідарні протести по всій Канаді у 2020 році були не просто політичними діями, а реакцією на уявлення про Землю як істоту, чия недоторканність є умовою існування самих корінних народів. Деколонізація Землі, за авторкою, можлива лише тоді, коли повернення території визнається не адміністративним актом, а відновленням взаємовідносин – не між державою та спільнотою, а між людьми та істотою-світом.

У дослідженні К. Merchant «The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution» особливу увагу приділено історичній трансформації західної уяви про Землю – від живого організму до механічної системи, що підлягає виміру, контролю та експлуатації. Аналізуючи ранньомодерний період, дослідниця показує, як відмова від організму на користь механіцизму стала підґрунтям для

виправдання домінування над природою та, за аналогією, над жінками. У цьому контексті К. Merchant звертається до індігенних космологій, трактуючи їх як системи, в яких Земля послідовно функціонує як жива, дієва сила, а не інертний ресурс [39, с. 58]. Саме ця риса – цілісне, неієрархічне бачення світу, в якому людське буття вплетене у взаємодію з природними агентами – суттєво контрастує з європейським науковим дискурсом XVII століття.

Звернення К. Merchant до індігенних уявлень не є реконструкцією окремої традиції, проте репрезентує важливий концептуальний зсув: корінні народи Північної Америки, незалежно від територіальних чи племінних відмінностей, сприймають Землю як істоту, здатну діяти, вимагати, відповідати та вступати у стосунки з людьми. На противагу механістичному «мертвому космосу» Нового часу, корінні космології виявляють модель світу, де екологічна взаємодія усвідомлюється не як експлуатаційний обмін, а як етично регульований процес підтримання гармонії. К. Merchant використовує це порівняння, щоб показати: до кожної наукової революції в Європі також існували космології, в яких природа постає як живий порядок; однак саме у корінних народів Північної Америки ці уявлення збереглися цілісно та стали підґрунтям стійких екологічних практик.

У межах ecofeminist-підходу К. Merchant доводить, що уявлення про Землю як живу істоту є не лише світоглядною метафорою, а й моделлю соціальної регуляції, що обмежує насильство та експлуатацію. З огляду на це, індігенні уявлення про Землю як Mother Earth не трактуються як міфологічний релікт, а як повноцінна форма екологічної думки, що дозволяє концептуалізувати взаємозалежність людини та довкілля як морально зумовлену. У її читанні індігенні космології відтворюють доантропоцентричний тип етики, де людина не є центром системи, а лише одним із агентів у мережі взаємодій.

Узагальнюючи, концепт Землі як істоти в світогляді корінних народів Північної Америки проявляється як фундаментальна онтологічна та етична категорія, що визначає взаємодію людини з навколишнім світом. Земля постає як активний, чутливий і духовно насичений суб'єкт, що має пам'ять, здатність впливати на соціальні й моральні практики, формує колективну пам'ять і

культурну ідентичність спільнот. У межах індігенних космологій людська діяльність розглядається через призму взаємності та відповідальності перед живим світом, а порушення цих взаємозв'язків – як криза не лише екологічна, а й соціальна та духовна. Аналіз міфологічних образів, правових прецедентів, ритуалів і сучасних конфліктів демонструє, що Земля-істота визначає політичні, моральні та екологічні практики спільнот і виступає повноцінним суб'єктом, із яким встановлюються обопільні зобов'язання, а відновлення цих взаємозв'язків є ключем до збереження культурної цілісності та екологічної стійкості.

2.2. Просторова та сакральна ідентичність: Земля як активний учасник колективної пам'яті та духовного досвіду

Трактування Землі як активного учасника колективної пам'яті та духовного досвіду змушує нас переглянути класичну антропоцентричну парадигму, в якій простір сприймається переважно як нейтральний фон для людських дій. З точки зору сучасних міждисциплінарних досліджень, Земля становить не пасивний контекст, а повноцінного актора – вона зберігає архітектуру смислів, конституює наративи й підтримує духовні практики. Ідеї Т. Інголда про «dwelling» («мешкання», «перебування»)⁷ особливо яскраво демонструють, що люди не просто використовують середовище, а інкорпорують його в свої навички та спосіб життя: через повсякденні практики, ремесло та життєві ритуали Земля «оживає», він формується разом із пам'яттю та знанням. У цьому сенсі Земля – не просто контейнер для людських історій, а співдіючий процес, який «переживає» разом із людьми, несучи в собі сліди історій, інтенсивність сприйняття й спільні навички [32].

Реляційна онтологія, особливо в дослідженнях корінних народів, надала цьому підходу потужний концептуальний фундамент: Земля постає не як об'єкт, а як «earth-being» – істота, суб'єкт, із якою люди перебувають у взаємозалежних,

⁷ «Dwelling» – це спосіб бути у світі, де людина і середовище постійно взаємодіють і формують одне одного, а простір стає живим, насиченим сенсами та досвідом.

ритуально та емпірично закріплених відносинах. Марісоль де ла Кадена у своєму етнографічному дослідженні андських спільнот переконливо демонструє, що земні істоти «tirakuna» мають власну агенцію, формують політичні конфігурації, впливають на розподіл ресурсів, визначають соціальні межі та беруть участь у процесах колективного ухвалення рішень [28]. У цьому розумінні Земля не постає метафорою чи поетичним образом, а розглядається як співучасник історії, який діє у власній логіці, має власні потреби й може вступати у взаємодію з людськими спільнотами, зумовлюючи їхню поведінку та світогляд.

P. F. Sendón і M. de la Cadena у своїй праці «Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds» розгортають онтологічно-глибоке бачення, яке значно поглиблює розуміння не людських агентів у соціальних мережах. Вони показують, що елементи, які традиційно вважають «природними» – Земля, ритуальні місця, сліди предків, топоніми, матеріальні та нематеріальні маркери пам'яті – утворюють складні мережі взаємодії, де не людські істоти (earth-beings) мають власну дієздатність і властивість формувати соціальну та політичну структуру спільноти [51]. У цих мережах Земля не просто фон людської діяльності, а активний персонаж: вона встановлює межі можливого, диктує умови взаємодії, структуризує простір і визначає способи збереження пам'яті поколінь.

Однак значення простору не обмежується духовним або культурним виміром. У постколоніальних суспільствах відновлення топонімів, повернення сакральних маршрутів, ритуальних практик і традицій стає інструментом політики пам'яті, способом повернути суверенітет над Землею і власною історією. Земля, в даному випадку, постає не як ресурс, а як суб'єкт, у якому зчитуються сліди травм і перемог, надій і втрат. Через звернення до Землі як до живої носійки історії спільноти здійснюють акт культурної реституції та відновлення колективної гідності, формуючи просторову ідентичність не як даність, а як результат тривалої боротьби за право бути почутими на власній Землі.

Для осмислення цих складних процесів важливо застосовувати методологію, здатну охопити різні рівні просторового досвіду. Етнографічні спостереження дозволяють фіксувати взаємодію людей із сакральними місцями у щоденних і

ритуальних практиках; ландшафтна археологія дає змогу зчитувати матеріальні шари, у яких закодовано історичні спомини; картографічні підходи відкривають маршрути пам'яті та «емоційні географії»; дискурсивний аналіз унаочнює символічні коди, присутні в усних традиціях, міфах і топоніміці; феноменологічні інтерв'ю допомагають зрозуміти тілесні, сенсорні й емоційні способи переживання простору. У сукупності ці методи демонструють, що просторову ідентичність варто розуміти як тривалий і динамічний процес, у якому люди та Земля формують один одного, а пам'ять, сакральність і політичне самовизначення утворюють єдиний взаємопов'язаний континуум.

Антропологічні дослідження, зокрема ті, що аналізують андійські уявлення про *earth-beings* або практики лісових спільнот у Південній Америці, описані F. Kohn, переконливо показують: Земля в цих культурах постає не як пасивне тло, а як активний партнер взаємодії. Її не сприймають лише матеріально чи утилітарно – вона наділена власною здатністю «мислити» й «відчувати» у сенсі, який виходить за межі людської логіки, але водночас формує чітку систему знаків, відповідей і проявів. Те, що для європейської традиції могло би видаватися метафорою, для місцевих спільнот є практичною реальністю: Земля може давати сигнали, виявляти прихильність або невдоволення, вимагати дотримання певних правил співіснування [35, с. 53].

Вважаємо, що таке розуміння не є абстракцією – воно закріплене в конкретних формах щоденної практики. Ритуальні дії, сезонні подяки, відновлювальні церемонії, способи поводження з ґрунтом чи водою – усе це не декоративні елементи, а частина тривалої системи відносин, у якій людина бере на себе обов'язки, а Земля відповідає взаємністю. Екологічні знання, передані в усній традиції, не розглядаються як просто корисна інформація, а виступають своєрідним кодексом поведінки, що визначає, як уникнути порушення рівноваги між людською спільнотою та Землею. Права на Землю в таких контекстах теж мають інший зміст: вони не стосуються лише власності чи контролю, а містять вимір відповідальності перед місцем, яке вважають живим і здатним до взаємодії.

Етичні наслідки такого підходу виявляються значно ширшими, ніж може здатися на перший погляд. Вони зачіпають не лише методологічні рамки гуманітарних і соціальних наук, а й практики формування культурної та просторової політики. Коли Земля постає як активний учасник пам'яттєтворчих процесів, дослідник уже не може обмежитися суто описовою позицією. Він змушений враховувати голоси корінних і місцевих спільнот, а також ті форми знання, що передаються через усну традицію, ритуал чи щоденний досвід взаємодії з Землею. Це вимагає розроблення етичних механізмів участі, прозорості та згоди, які дозволяють уникнути інструменталізації духовних практик або використання сакральних знань у спосіб, що суперечить волі самих спільнот. Політики у сфері культурної спадщини, екологічного управління та ландшафтного планування мають реагувати на це, розширюючи критерії оцінки територій: до матеріальних характеристик необхідно додавати нематеріальні, духовні та символічні шари просторової пам'яті, які у багатьох культурах не просто супроводжують Землю, а й визначають її статус і функцію.

На теоретичному рівні такий підхід спонукає до перегляду звичних понять «місця», «пам'яті» та «священного». Вони перестають бути стабільними категоріями, що існують незалежно від людської діяльності. І навпаки, ці поняття виявляються процесуальними, такими, що постають у результаті практик взаємодії, тривалих традиційних зв'язків і ритуальних дій, які з часом формують цілісну картину сакрального простору. Таким чином, пам'ять уже не є лише результатом збережених об'єктів чи текстів – вона вкорінюється у взаємодії спільноти з територією, у тих «повсякденних жестах», що надають Землі особливого статусу.

Отже, бачення Землі як агентного, активного учасника трансформує просторову ідентичність із статичної «контейнерної» моделі до динамічної, багатошарової, структури, здатної до діалогу та взаємодії, де люди й місце творять і логічно доповнюють один одного. Подальше вивчення цієї взаємодії має базуватися на міждисциплінарних емпіричних проєктах, що поєднують картографію, етнографію, археологію та феноменологію, й водночас ґрунтуються на етичному визнанні прав, голосу й інтерпретацій місцевих і корінних спільнот.

2.3. Колоніальні трансформації взаємозв'язку людини й Землі та їхній вплив на традиційні системи ідентичності

Колоніальні трансформації взаємозв'язку людини й Землі у корінних народів Північної Америки набули нового фасаду в результаті сучасних історичних та екокритичних досліджень, де дослідники все частіше наголошують, що колоніалізм – це не лише політичне чи економічне підкорення територій, а глибоке знелюднення онтології простору.

Історик N. Blackhawk у своїй праці «The Rediscovery of America» демонструє, що колоніальний наратив США систематично маргіналізував роль корінних народів у творенні національної історії, фактично стираючи складні й багатовимірні взаємозв'язки цих спільнот із Землею, їхні духовні практики та ритуальні системи, які раніше визначали соціальну ідентичність і регулювали взаємини всередині громади [19]. Колоніальна історіографія, наголошує автор, редукувала Землю до ресурсу чи простору для експансії, ігноруючи її функцію як носія пам'яті, моральних норм і колективного досвіду. Наслідком цього стала втрата корінними народами голосу в формуванні офіційної пам'яті й регуляції власних традиційних територій: їхня роль у суспільному та культурному житті була замінена домінуючим європейським наративом, що легітимізував експлуатацію Землі й культурну асиміляцію.

Сучасні екокритики підкреслюють, що колоніальні процеси не лише змінювали матеріальне використання Землі, а й радикально трансформували способи, в які спільноти співвідносяться з нею та зберігають свою культурну ідентичність. J. Roberts і L. Montoya в дослідженні показують, що збір знань, колонізованих історично (включно з екологічними даними), через сучасні цифрові платформи відтворює старі моделі експлуатації. У таких процесах Земля й її ресурси перетворюються на об'єкт «витягування» та алгоритмічної обробки, а не на середовище взаємодії та співіснування спільнот із природою [48].

Поглиблюючи цю тезу, V. Mollema у статті «Decolonial AI as Disenclosure» детально аналізує, як сучасні технології штучного інтелекту реплікують і навіть

посилюють колоніальні структури влади та пізнання. На його думку, алгоритми машинного навчання, побудовані на західних моделях раціональності та експлуатації природи, невідворотно відтворюють «екологічну колонізацію», тобто підпорядковують природні та соціальні системи логіці екстрактивного використання ресурсів. Вони ігнорують індігенні способи мислення, в яких простір і Земля розглядаються як живі, взаємопов'язані суб'єкти, а не як пасивні об'єкти для вилучення.

V. Mollema підкреслює, що деколонізація штучного інтелекту – це не лише технічна або адміністративна реформа; це радикальне онтологічне переосмислення способів пізнання, що вимагає відриву від колоніальних режимів мислення, де домінують експлуатація та об'єктивація світу. Справжня деколонізація, за його словами, передбачає відновлення реляційного підходу до взаємодії людини з навколишнім середовищем, визнання агентності Землі та інших живих систем і інтеграцію індігенних знань у процеси прийняття рішень [40].

Крім того, деякі сучасні вчені звертають увагу на екологічні наслідки історичного колоніалізму як на продовження культурного геноциду. Зокрема, дослідники повідомляють, що масове виселення та демографічні втрати корінних народів під час колонізації мали значні кліматичні наслідки: в одному аналізі вчених з Університетського коледжу Лондона підкреслюється, що зменшення населення корінних народів призвело до змін у землекористуванні, що вплинуло на кліматичні показники [30]. Ця кліматична трансформація розглядається не тільки як екологічне явище, а як частина колоніальної спадщини, яка змінила спосіб, у який Земля «відчуває» людську присутність.

У відповідь на ці виклики корінні спільноти та вчені розробляють деколоніальні стратегії репатріації Землі й знань. Повторне встановлення церемоніальних маршрутів, відновлення екосистем, повернення духовної символіки Землі – це не просто «повернення до минулого», а активна реконституція ідентичності, в якій Земля знову постає як агент, а не пасивний ресурс. Таке відродження підтримує глибинну пам'ять спільнот і формує нові наративи, де ідентичність і Земля переплітаються через деколоніальне бачення.

Вітчизняні дослідники, спираючись на міжнародні концепції колоніалізму та постколоніальної критики, починають виявляти аналогічні процеси трансформації взаємозв'язку людини й природи в історичному й сучасному українському контексті.

А. Мукгенрджі в праці «Чий постколоніалізм і чий постмодернізм» розкриває парадоксальну природу колоніальних стратегій, наголошуючи, що вони ніколи не обмежувалися суто територіально-політичним підкоренням: підривалася сама інфраструктура знання про Землю, себто способи, якими спільноти осмислювали її як простір взаємодії, духовного укорінення й господарської практики [8, с. 561].

Втручання здійснювалося не лише матеріально – через експропріацію територій, запровадження колоніального землекористування чи знецінення місцевих аграрних систем, – а насамперед інтелектуально. Колоніальна влада привласнювала право визначати, що є «природним», «раціональним» або «продуктивним», витісняючи традиційні космологічні уявлення в простір маргінального чи архаїчного. Наслідком такого перепрограмування пізнавального горизонту ставала глибока етична дезорієнтація спільнот: Земля переставала бути сакральним співрозмовником і перетворювалася на інструмент влади та адміністративно-економічної доцільності. Втрата духовної симетрії між людиною й Землею означала руйнування ритуалів, пам'ятевих практик і моделей соціальної взаємності, котрі протягом століть забезпечували стабільність ідентичності.

І. Колесник, аналізуючи постколоніальні стратегії в Україні, пропонує інший кут зору: відновлення локальних знань не є жестом повернення до «провінційного минулого», але актом переосмислення власної історичної суб'єктності, де Земля виступає не метафорою, а реальним актором, носієм пам'яті й регулятивних принципів співжиття [4, с. 13]. Відповідно, ці знання, що акумулювалися у формах господарювання, топоніміках, аграрних циклах, мають не лише економічний, а символічно-етичний вимір: вони оберігають тканину міжпоколінної передачі досвіду. Колоніальні режими мислення жорстко руйнують цей часовий континуум. Створюючи ієрархії, в яких природа редукується до пасивної субстанції – ресурсу, що підлягає максималізації, – колоніалізм водночас перформатує соціальну

структуру: традиційні еліти позбавляються голосу, а сама Земля втрачає свою сакральну плоть і стає територією дисциплінарного контролю.

О. Гомілко обґрунтовує, що сучасні практики деколонізації не повинні зводитися до механічного заперечення чи ідеологічного відторгнення імперських наративів; вони мають розглядатися як складний, багатовимірний процес інтеграції та взаємодії. Деколонізація передбачає зрощення традиційних знань, місцевих практик і ритуалів із сучасними соціокультурними інструментами – як-от освіта, інституційна культура, публічний дискурс і наукові методології [3, с. 55]. Це означає, що збереження культурної пам'яті й ідентичності неможливе без одночасного впровадження нових форм комунікації, навчання й колективного усвідомлення історичних травм, що дозволяє не лише відновити зв'язок із Землею та традиційними практиками, а й переосмислити його в умовах сучасного суспільства.

Деколонізаційний проєкт, на її думку, полягає в поверненні до людини втраченої здатності бачити в природі не лише джерело біологічної підтримки, а структурний принцип власного буття. Традиційні форми пам'яті – обрядові дії, усна історія, екогеографічні маркери – виконують роль енергетичних вузлів культури: через них спільнота відновлює не лише історичне самовідчуття, а й моральну відповідальність перед Землею. Відтак колоніальне минуле не може бути просто «вичерпаним»; воно потребує критичного переосмислення, інакше культурний організм приречений на повторення старих форм залежності.

У цьому контексті Т. Воропаєва доводить, що колоніальні моделі мислення формують не лише економічну асиметрію, концентруючи ресурси та владу в руках колонізаторів, а й створюють глибокий екологічний конфлікт, в якому людина відривається від земної матерії, що раніше визначала її культурну тяглість, соціальні практики та духовну структуру [2, с. 42]. Колоніальна логіка редукує Землю до пасивного ресурсу, руйнуючи ритуальні, знанні та моральні зв'язки між спільнотами й природним середовищем, що призводить до втрати колективної пам'яті й екологічної компетентності. Як наслідок, сучасна екологічна криза постає не як природний феномен, а як прямий продукт інституційного насильства,

систематичного знецінення місцевих систем знання та руйнації реляційного сприйняття світу. При цьому Т. Воропаєва підкреслює, що відновлення таких зв'язків і повернення Землі ролі активного суб'єкта є необхідною умовою для подолання культурної, соціальної та екологічної травми, що сформувалася внаслідок колоніальних практик.

Аналогічну тезу розгортає Б. Ткачук, який, інтерпретуючи українську культурну пам'ять у постколоніальному ключі, підкреслює, що колоніальне минуле не лише трансформувало механізми освоєння Землі, концентруючи ресурси та змінюючи форми землекористування, але й впровадило глибоко інструментальне уявлення про природу як об'єкт агресивного привласнення та експлуатації [13, с. 49–50]. За Б. Ткачуком, колоніальна логіка позбавила простір статусу активного учасника культурного й соціального життя, перетворивши його на пасивний фон економічних і політичних процесів, що, в свою чергу, призвело до відчуження людей від їхньої історичної й екологічної тяглости. Деколонізація в цьому контексті набуває не символічного, а радикально практичного значення: вона передбачає усвідомлення й відновлення відповідальності перед простором як рівноправним партнером людського існування, без взаємодії з яким жодна національна ідентичність не може бути ні автентичною, ні тривалою.

Н. Лазарович і Н. Король демонструють, що колоніальні впливи мають мультиплікативну природу: вони змінюють не лише режими землекористування, структуру економіки та соціальні взаємозв'язки, але й глибоко трансформують семантичний статус природи, позбавляючи її ролі активного суб'єкта історії [6, с. 346]. Внаслідок цього природа перестає бути співтворцем соціальних, культурних і духовних процесів і стає пасивним тлом людських дій, байдужою декорацією модерності. Втрата суб'єктності природного середовища не лише редукує його до ресурсної функції, але й порушує механізми передачі знань і традиційних практик, руйнує ритуальні та сакральні зв'язки спільнот із Землею, що колись були ключовим елементом формування етнічної ідентичності.

Водночас С. Степико переконливо аргументує, що відновлення культурної традиції та екологічної пам'яті в постколоніальному суспільстві відкриває

можливість повернення Землі її агентності – не як абстрактної метафори, а як реального інтелектуального та етичного партнера людського існування [12, с. 49–50]. За його спостереженням, Земля виступає носієм енергії, символічних смислів і нормативних практик, що формують соціальні й культурні структури. Вона визначає не лише господарський уклад, тобто способи використання ресурсів і територій, а й конфігурує колективні стратегії виживання, передає знання через ритуали, традиційні наративи та просторові практики. Взаємодія з такою Землею вимагає від спільнот усвідомлення етичної відповідальності, підтримки рівноваги між людьми й природою та збереження спадкоємності культурних знань.

О. Сінченко в роботі «Постколоніальні дослідження: від імперії до периферії» показує, що колоніальні процеси суттєво трансформують взаємозв'язок людини з природним середовищем, впливаючи на традиційні способи осмислення та практичного використання Землі [10, с. 53]. В умовах постколоніальної реальності Земля перестає бути лише фізичним ресурсом і стає медіатором культурних і соціальних практик, через які відтворюються й модифікуються традиційні системи ідентичності.

Зокрема, О. Сінченко підкреслює, що колоніальна експансія не лише змінює просторову організацію поселень і використання земель, а й порушує тривалі зв'язки спільнот із територією, трансформуючи колективну пам'ять і культурні наративи. Традиційні знання про Землю в такому контексті набувають гібридної форми, поєднуючи місцеві практики, духовні уявлення та елементи колоніального впливу. В результаті виникає нова, синкретична ідентичність, що відображає складний діалог між історичною спадщиною та сучасними соціокультурними викликами.

Отже, сучасні колоніальні трансформації – зокрема, у площині даних, технологій та екології – демонструють, що колоніалізм продовжує жити в сучасному світі як спосіб мислення та взаємодії з Землею. Водночас ці трансформації створюють простір для відновлення традиційних систем ідентичності через деколоніальні практики, які надають Землі статус живої учасниці культурного життя та фундаменту колективного відродження.

Висновки до розділу 2

У межах проведеного аналізу встановлено, що у світоглядних системах корінних народів Північної Америки Земля постає не метафоричним образом чи природним середовищем, а повноцінною істотою, наділеною духовністю, здатністю до взаємодії, відповіддю на людські вчинки та участю в опіці над спільнотою. Такий антропокосмічний погляд, у якому Земля мислиться як суб'єкт, формує етичні принципи колективного життя, регулює духовні практики та визначає спосіб осмислення світу за межами індустріального чи утилітарного виміру. Перебування в гармонії з природним середовищем трактується не як екологічний імператив, а як умова моральної цілісності, збереження родових зв'язків і духовної стабільності.

Дослідження просторової та сакральної ідентичності показало, що територія у корінних народів функціонує як активний учасник колективної пам'яті. Земля не лише зберігає історичні сенси, ритуальні наративи та сліди предків, а й забезпечує безперервність зв'язків між поколіннями через сакральні місця, маршрути ініціацій та локуси організації соціального життя. Простір у такому розумінні – це не географічна поверхня, а жива структура, здатна транслювати пам'ять, впливати на поведінку й формувати етичні норми. Утрата доступу до території, її профанація або насильницьке перекодування призводять до руйнації ідентифікаційного ядра спільноти, оскільки позбавляють її фундаментальних механізмів самоусвідомлення.

Окреслені процеси набувають критичного виміру в контексті колоніальних втручань. Розрив із традиційними землями, насильницька асиміляція та інституційні практики руйнування корінних екологічних знань спричинили деградацію цілісних систем взаємодії людини та Землі. В колоніальній логіці Земля була редукована до ресурсу – матеріальної субстанції для видобування, приватизації та товарного використання. Така парадигма спричинила девальвацію сакрального статусу території, трансформацію ритуальних практик, втрату механізмів передачі пам'яті й загальне порушення духовно-соціального балансу.

Наслідком стало формування травматичного культурного досвіду, в якому відчуження від Землі стало рівнозначним відчуженню від власної історичної ідентичності.

Синтез наведених спостережень дозволяє констатувати, що взаємозв'язок між людиною та Землею у корінних народів Північної Америки формує принципово іншу онтологію, де простір не є об'єктом використання, а виступає партнером взаємодії, хранителем пам'яті й чинником духовного відродження. Колоніальні трансформації порушили цю інтерсуб'єктну рівновагу, проте сучасні рухи культурної реконструкції засвідчують прагнення повернути Землі статус живої істоти та носія сакральної відповідальності. Відновлення такого зв'язку стає важливою умовою не лише екологічної стійкості, а й реставрації історичної тяглості, колективної гідності та духовної цілісності спільнот.

РОЗДІЛ 3

ЕКОКРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЗЕМЛІ ЯК ІСТОТИ В РОМАНІ L. SILKO «CEREMONY»

3.1. Гностичні, міфопоетичні та космогонічні засади конструювання Землі як істоти

У романі L. Silko «Ceremony» Земля постає як жива, мисляча та сакральна істота, включена в єдину космогонічну систему буття, де людське, природне й міфологічне не розмежовуються, а співіснують у режимі гностичної цілісності. Уже на рівні світоглядної рамки текст утверджує уявлення про те, що світ не є сукупністю об'єктів, а радше живим процесом, який «пам'ятає», реагує й потребує ритуального догляду. У відомому твердженні можемо це прослідкувати: *«You don't have anything if you don't have the stories.»* [52]. («У тебе немає нічого, якщо в тебе немає історій»).

Із цієї цитати бачимо, що історії насправді не виконують лише естетичної ролі, вони зберігають пам'ять Землі, передають знання попередніх поколінь і формують зв'язок між минулим і теперішнім. Через пригадування первинного знання наратив стає засобом пізнання істини, що наближає його до гностичної традиції. Історії функціонують як медіатор між культурною спадщиною та колективною свідомістю, забезпечуючи збереження і трансляцію досвіду спільнот. У романі L. Silko знання, пам'ять і ідентичність інтегруються через наратив, який виступає основним механізмом існування та самовизначення героїв і світу.

Земля у «Ceremony» є не матеріальним середовищем, а істотою з власною вразливістю та внутрішньою логікою. Старий Ку'оош пояснює це через складну метафору крихкості: *«The word he chose to express 'fragile' was filled with the intricacies of a continuing process, and with a strength inherent in spider webs woven across paths through sand hills...»* [52]. («Слово, яким він позначив «крихкість», було наповнене складністю безперервного процесу та силою, притаманною павутинню, витканому над піщаними пагорбами...»). Тут Земля мислиться як процесуальна

істота: її «крихкість» – це не слабкість, а стан взаємопов'язаності, де руйнування одного елементу загрожує цілому. Міфопоетичний образ павутини безпосередньо відсилає до Thought-Woman / Spider Woman – космічної творчині світу в міфології Pueblo, що підтверджує космогонічний статус Землі.

Гностичний вимір посилюється у твердженні, що жодне слово не існує ізольовано: «*No word exists alone... the story behind each word must be told.*» [52]. («Жодне слово не існує саме по собі... історія, що стоїть за кожним словом, мусить бути розказана»). Із цього уривку бачимо, що слово не функціонує як ізольований знак, а набуває значення лише через наратив, який розкриває його походження, зв'язки та смисли. Земля виступає активним носієм знання, вона зберігає досвід і вимагає його прочитання та інтерпретації через ритуал і наративні практики. Кожен елемент світу є знаковим, і відтворення історії стає необхідністю для пізнання істини.

У романі L. Silko «Ceremony» наративні ланцюги демонструють, що знання не виникає ізольовано, а формується через послідовність подій, свідчень і переказів, що поєднують минуле з сучасним. Історія слова набуває онтологічної ваги: відтворення її значення забезпечує розуміння світу як цілісного, де знання, пам'ять і ритуал взаємопов'язані, створюючи систему, у якій істина відкривається через пригадування і усвідомлення первинних зв'язків.

У романі Земля також наділена моральною агентністю, реагуючи на людську поведінку. Джосая прямо пов'язує екологічні катастрофи з духовним занепадом: «*The old people used to say that droughts happen when people forget, when people misbehave.*» [52]. («Старі люди казали, що посухи трапляються тоді, коли люди забувають, коли вони поведуться неправильно»). В даному випадку посуха виступає наслідком забуття і морального занепаду, а не випадковим природним явищем, що демонструє тісний зв'язок між поведінкою людей і відповіддю Землі. Досліджуваний роман представляє природу як активного учасника морального та космічного порядку, здатного карати за порушення і заохочувати до відновлення гармонії. Такий підхід наближає наратив до екогностицизму, де знання про світ поєднує екологічну свідомість із духовним досвідом, а Земля виступає не пасивним

фоном, а живою істотою, здатною підтримувати або відновлювати баланс у взаємодії зі спільнотою.

Космогонічна єдність людини й землі чітко простежується у цитаті: «*We came out of this land and we are hers.*» [52]. («Ми вийшли з цієї землі, і ми їй належимо»). Аналізуючи цитату вище прослідковуємо, що людина постає як невід'ємна частина земного середовища, її існування прямо пов'язане з природою, а належність землі визначає соціальні, культурні та духовні практики спільноти. При цьому, твердження заперечує західну парадигму експлуатації природи як об'єкта власності й утверджує образ Землі-Матері, яка не лише породжує життя, а й підтримує його, формуючи фундаментальні моральні та етичні зв'язки між людьми та довкіллям. На рівні наративу це означає, що природне середовище не є пасивним фоном подій, а активним учасником космічного та соціального порядку, де знання про землю, її ритуали та історії стають ключовими для розуміння ідентичності та існування спільноти. Такий підхід, на нашу думку, демонструє взаємозалежність людини і природи як основоположну категорію світогляду, де життя, мораль і пізнання інтегруються через земний та космічний порядок.

Земля в романі має пам'ять, яка зберігається в «кровній пам'яті»: «*This feeling was their life, vitality locked deep in blood memory...*» [52]. («Це відчуття було їхнім життям, життєвою силою, замкненою глибоко в кровній пам'яті»). Пам'ять передається тілесно, через фізичну сутність і спадкову матерію, а не лише через слова чи письмові свідчення. Вважаємо, що саме такий спосіб збереження знання демонструє гностичний принцип, за яким істина і досвід інтегруються в тіло і життєві процеси, стаючи невід'ємною частиною існування. Кровна пам'ять поєднує покоління, передає культурний і духовний досвід і підкреслює статус Землі як живої істоти, що зберігає та транслює знання через життєві цикли. Через матеріальний і тілесний рівень передачі гносис інтегрується у щоденну практику життя, демонструючи нерозривний зв'язок між людським тілом, природою і спадщиною спільноти.

Кульмінаційне гностичне прозріння Тайо відбувається в момент, коли він бачить світ без меж: «*He had only seen and heard the world as it always was: no*

boundaries, only transitions through all distances and time.» [52]. («Він лише побачив і почув світ таким, яким він був завжди: без кордонів, лише переходи крізь Тут світ постає як безперервна система, де час і простір інтегровані у єдине ціле, а кордони між подіями, місцями і поколіннями розчинені. Бачення відображає міфопоетичну модель світу Pueblo, де Земля функціонує як живе тіло, здатне зберігати пам'ять і передавати знання через природні цикли та наративні практики. Переживання Тайо демонструє гностичний принцип, за яким істина доступна через сприйняття цілісності світу, а не через аналітичний розподіл реальності на окремі елементи. Усвідомлення безмежності простору і часу формує нове розуміння зв'язку людини з Землею, її ритмами і життєвими процесами, інтегруючи особистий досвід у колективну і космічну пам'ять спільноти.

Особливо показовою є сцена біля уранової шахти, де камінь описується як «живий»: *«The gray stone was streaked with powdery yellow uranium, bright and alive as pollen.»* [52]. («Сірий камінь був прожилений порошковим жовтим ураном, яскравим і живим, мов пилок»). Аналізуючи цю цитату з роману бачимо, що мінерал набуває ознак життя, що підкреслює космогонічну взаємопов'язаність усіх елементів світу. Природа постає активним учасником подій, здатним взаємодіяти з людиною і впливати на її досвід. Опис каменю як «живого» інтегрує матеріальний об'єкт у систему космічних зв'язків, де речі, субстанції та організми не ізольовані, а входять у динамічні взаємини, що формують цілісну екологічну і духовну реальність. Завдяки такому підходу відслідковуємо, що природа має автономну силу і є носієм значень, що підкріплюють онтологічну і моральну функції Землі у романі.

Земля також страждає від людської руйнації, що усвідомлює Тайо: *«He hated them... for what they did to the earth with their machines.»* [52]. («Він ненавидів їх... за те, що вони зробили із землею своїми машинами»). Тут руйнування природного середовища сприймається не лише як екологічна шкода, а як моральне і фізичне каліцтво живої істоти. Людські дії, спрямовані на експлуатацію і механізацію, порушують гармонію космосу і взаємозв'язки між людиною та Землею. Усвідомлення Тайо підкреслює відповідальність людини перед природою,

інтегруючи моральний і онтологічний вимір у сприйняття середовища. Земля виступає активним суб'єктом, здатним зазнавати болю та реагувати на порушення порядку, що зміцнює гностичну і космогонічну структуру наративу.

Пророцтво «*The world is a dead thing for them; the trees and rivers are not alive*» [52]. («Світ для них – мертва річ; дерева й ріки для них не живі») виявляє критику антропоцентричного світогляду, де природа сприймається як пасивний ресурс без власної життєвої сили. Нерозпізнавання живого характеру елементів світу призводить до дезінтеграції екологічної та моральної системи, роблячи можливими катастрофічні наслідки. Втрата здатності бачити землю як живу, свідому і морально значущу істоту руйнує зв'язки між людьми та природою, підкреслюючи необхідність інтеграції етичного, космічного та гностичного вимірів у сприйняття світу. Пророцтво функціонує як наративне попередження, що демонструє, що заперечення живої сутності Землі веде до руйнівних наслідків і порушення гармонії між людьми та навколишнім середовищем.

Ритуальна функція Землі реалізується через церемонію як спосіб «переписування» світу: «*The pattern of the «Ceremony» was completed there.*» [52]. («Там був завершений узор церемонії»). У цій цитаті роману земля виступає не лише як сцена подій, а як активний учасник ритуалу, що взаємодіє з діями людини і впливає на результати обряду. Ceremony стає способом «переписування» світу, відновлення гармонії та інтеграції космічних, соціальних і духовних зв'язків. Узор ритуалу на землі відображає порядок і структуру всесвіту, де знання і досвід передаються через символічні дії, а природа здатна відгукуватися на участь людини. Земля одночасно є матеріальним і смисловим полем, через яке відбувається конституція світу і утвердження колективної пам'яті та культурної ідентичності спільноти.

Фінальне узагальнення роману формулює космогонічну істину: «*As long as you remember what you have seen, then nothing is gone*» [52]. («Поки ти пам'ятаєш те, що бачив, нічого не зникає»). Пам'ять функціонує в даному випадку як фундаментальний механізм збереження буття, який підтримує зв'язок між поколіннями, людьми і Землею. Здійснюється онтологічна інтеграція досвіду:

минуле, присутнє і майбутнє стають взаємопов'язаними через акт пригадування. Земля виступає носієм пам'яті, здатним транслювати знання, досвід і життєву силу, утверджуючи власну роль живої істоти, що зберігає цілісність світу. Через пам'ять реалізується збереження культурної ідентичності та колективного досвіду, а наратив стає способом конституції і підтримки існування, демонструючи нерозривний зв'язок між людиною, природою і космосом.

Отже, у романі L. Silko «Ceremony» Земля постає як жива космогонічна істота, носій гностичного знання, активний учасник міфопоетичного процесу й ритуального зцілення. Вона мислить, пам'ятає, страждає й відновлюється разом із людиною. Така модель світу радикально руйнує антропоцентричну парадигму й утверджує екологічну етику співбуття, де збереження Землі є водночас актом духовного спасіння.

3.2. Земля як активний суб'єкт та учасник ритуальної дії в художньому наративі

У романі L. Silko «Ceremony» Земля послідовно конструюється як жива, активна й морально залучена істота, яка не лише супроводжує ритуальні практики, а й безпосередньо визначає їхню дієвість.

Наративна логіка твору ґрунтується на уявленні про те, що світ існує як мережа взаємодіючих живих сил, де людська дія завжди має екологічний, космічний і ритуальний вимір. Цю ідею формулює один із провідних метатекстуальних висловів роману: *«But as long as you remember what you have seen, then nothing is gone. As long as you remember, it is part of this story we have together.»* [52]. («Але доки ти пам'ятаєш те, що бачив, нічого не зникає. Доки ти пам'ятаєш, це є частиною історії, яку ми маємо разом»). У аналізованому романі пам'ять виступає не індивідуальною психічною здатністю, а засобом зв'язку між людиною і Землею, через яку досвід, знання та життєва сила передаються і трансформуються. Земля зберігає пам'ять, активуючи її через ритуал, створюючи цілісну систему взаємодій, де наратив конститує колективну свідомість і підтримує космогонічний

порядок. Усвідомлення цього зв'язку демонструє, що існування, досвід і моральна відповідальність нерозривно поєднані із землею, а наратив стає механізмом підтримки життя та культурної ідентичності спільноти.

Твердження L. Silko «*You don't have anything if you don't have the stories*» [52]. («У тебе немає нічого, якщо в тебе немає історій») визначає наратив як онтологічний принцип буття. У романі авторки історії функціонують не як символічні оповіді, а як засіб підтримання життя Землі та стабілізації космічного порядку. Через наратив встановлюється баланс між людською діяльністю та природними силами, забезпечується передача знання, пам'яті й життєвої енергії від покоління до покоління. Переривання або втрата історій порушує цю рівновагу, створюючи дисгармонію, що проявляється на рівні екологічних, соціальних і духовних процесів. Виходячи із цього, наратив стає тим активним механізмом взаємодії людини з Землею, де пам'ять, ритуал і життєві сили інтегруються в цілісну систему, через яку реалізується стабільність і продовження буття.

Цю думку розгортає наступний уривок: «*They aren't just entertainment. Don't be fooled. They are all we have... all we have to fight off illness and death.*» [52]. («Вони не просто для розваги. Не обманюйтеся. Це все, що в нас є... усе, що ми маємо, щоб боротися з хворобою і смертю»). Земля тут постає як істота, що реагує на наратив: хвороба й смерть з'являються там, де ритуальна оповідь переривається.

Роман підкреслює тілесну вразливість Землі, яку уявляють як складну живу систему: «*The word he chose to express 'fragile' was filled with the intricacies of a continuing process...*» [52]. («Слово, яким він передав «крихкість», було наповнене складністю безперервного процесу...»). Крихкість не вказує на слабкість, а на взаємозалежність усіх елементів буття, де природні, соціальні та духовні процеси утворюють цілісну мережу взаємодій. Земля реагує на людські дії як живий організм, і будь-які порушення гармонії відразу проявляються в дисбалансі природних і моральних процесів. Тілесна та процесуальна складність Землі демонструє онтологічну і ритуальну інтеграцію життя, де пам'ять, наратив і дії спільноти підтримують космічний порядок і забезпечують збереження життєвих

сил, а розуміння крихкості стає умовою відповідальної взаємодії людини з природним середовищем.

Ритуальна відповідальність людини перед Землею виражена у словах Ку'ооша: «*No word exists alone... the story behind each word must be told*» [52]. («Жодне слово не існує саме по собі... історія за кожним словом має бути розказана»). Кожне звернення до Землі набуває сили лише в межах ритуального наративу, де слова інтегруються у послідовність дій і символів, що підтримують космічний і соціальний порядок. Історія, пов'язана зі словом, забезпечує передачу знання, пам'яті та життєвої сили, роблячи наратив активним інструментом взаємодії з живою системою природи. Втрата ритуальної структури призводить до дисбалансу, що проявляється як порушення морального, екологічного і космічного порядку.

Активна реакція Землі на моральні порушення людей прямо проголошується в романі: «*The old people used to say that droughts happen when people forget, when people misbehave.*» [52]. («Старі люди казали, що посухи трапляються тоді, коли люди забувають, коли вони поведуться неправильно»). Посуха виступає формою ритуальної відповіді Землі на порушення космічного і морального порядку, функціонуючи як засіб відновлення балансу між людськими діями і природними силами. Природа проявляє здатність реагувати на поведінку людей, а екологічні явища стають показником порушення гармонії і нагадуванням про необхідність моральної відповідальності. Роман демонструє нерозривний зв'язок між етичними практиками, ритуалом і життєвими процесами Землі, де природні події інтегруються у систему взаємодій, що підтримує космогонічний порядок і стабільність спільноти.

Земля інтегрована в тілесний досвід людини, стираючи межу між суб'єктом і простором: «*Being alive was all right then: he had not breathed like that for a long time*» [52]. («Бути живим тоді було добре... він дихав глибоко»). Дихання виступає формою ритуального єднання з ландшафтом, через яке людина переживає взаємодію з живою системою природи. Земля функціонує як активний партнер, що відгукується на присутність і дії людини, встановлюючи баланс між тілесним,

екологічним і духовним рівнями існування. Ритуальна інтеграція дихання і простору формує безпосередній зв'язок із пам'яттю, наративом і життєвою силою Землі, демонструючи цілісність космогонічного порядку та взаємозалежність людини і природи.

Космологічна модель світу проявляється у висловлюванні «*No boundaries, only transitions through all distances and time*» [52]. («Немає кордонів, лише переходи крізь усі відстані й час»). Світ у романі представлений як безперервне тіло, де простір і час інтегровані у єдину систему взаємозв'язків. Земля виступає активним суб'єктом, що підтримує цілісність цієї системи, а ритуал функціонує як спосіб переміщення та взаємодії всередині неї, через який людина входить у гармонійний контакт із природними і космічними процесами. Відсутність меж підкреслює динамічну взаємозалежність усіх елементів буття, де наратив, пам'ять і тілесний досвід формують єдиний потік, здатний підтримувати порядок, життєву силу і космогонічну цілісність світу.

Пряма формула належності людини Землі звучить у фінальних сценах: «*The ear for the story and the eye for the pattern were theirs; the feeling was theirs: we came out of this land and we are hers.*» [52]. («Ми вийшли з цієї землі, і ми їй належимо»). Людська істота постає як невід'ємна частина земного середовища, її існування ідентифікується з життям Землі, а належність підкреслює відповідальність і взаємозв'язок із природою. Земля функціонує як суб'єкт, здатний впливати на життя і моральний порядок, а не як об'єкт власності чи ресурс. Твердження інтегрує космогонічну і міфологічну перспективу, де народження, життя і взаємодія людей з середовищем розглядаються як частина єдиного процесу підтримання гармонії всесвіту. Належність до Землі формує етичну, ритуальну та екологічну відповідальність, підтверджуючи нерозривний зв'язок між людиною, природою і космосом.

Ритуальний контакт із Землею відбувається через конкретні дії, зокрема через матерію ґрунту: «*The gray stone was streaked with powdery yellow uranium, bright and alive as pollen; veins of sooty black formed lines with the yellow, making mountain ranges and rivers across the stone. But they had taken these beautiful rocks from deep within*

earth and they had laid them in a monstrous design, realizing destruction on a scale only they could have dreamed.» [52]. («Сірий камінь був поцяткований жовтим порошкоподібним ураном, яскравим і живим, як пилок; прожилки чорного кольору сажистими плямами утворювали лінії з жовтим, утворюючи гірські хребти та річки по всьому каменю. Але вони взяли ці прекрасні камені з глибин землі та поклали їх у жахливий задум, здійснивши руйнування масштабів, про які вони могли тільки мріяти.»). Камінь набуває ознак життя і стає активним учасником ритуального «узору», у якому речовини землі взаємодіють із людськими діями. Жива матеріальність природного середовища формує основу для передачі знання, пам'яті і життєвої сили, підкреслюючи цілісність космогонічної системи. Ритуал через контакт із каменем демонструє взаємозалежність людей і природи, де навіть мінеральні елементи мають агентність і здатність брати участь у підтриманні гармонії та стабільності світу.

Руйнація Землі викликає моральний біль героя: *«Tayo lies awake one night contemplating this oppression: he "hated" them "for what they did to the earth with their machines, and to the animals with their packs of dogs and their guns.... The destroyers had sent them to ruin this world, and day by day they were doing it»* [52]. («Однієї ночі Тайо не спить, розмірковуючи про це гноблення: він «ненавидів» їх «за те, що вони зробили із землею своїми машинами, і з тваринами своїми зграями собак та гарматами... Руйнівники послали їх зруйнувати цей світ, і день у день вони це робили.»). Людські дії сприймаються як насильство над живою істотою, що підкреслює етичний і онтологічний статус Землі. Природа постає як суб'єкт, здатний зазнавати страждання, а руйнівні дії людей порушують гармонію космічного порядку і взаємозалежність усіх елементів буття. Усвідомлення героя демонструє, що моральна відповідальність перед Землею є невід'ємною складовою існування, а екологічні та духовні порушення проявляються на рівні тілесного, психологічного і космічного дисбалансу.

Протиставлення живої Землі й західного світобачення звучить у пророчому фрагменті: *«The world is a dead thing for them; the trees and rivers are not alive.»* [52]. («Світ для них — мертва річ; дерева й ріки для них не живі»).

У такому сприйнятті природа позбавлена власної життєвої сили і суб'єктності, стаючи об'єктом експлуатації. Відсутність усвідомлення живого характеру елементів світу порушує взаємозв'язки між людьми та природним середовищем, що веде до екологічної катастрофи. Роман демонструє, що заперечення агентності Землі та її здатності впливати на порядок буття руйнує баланс космічних, соціальних і моральних процесів, підкреслюючи необхідність інтеграції етичного і ритуального ставлення до природи для збереження гармонії і життєздатності спільноти.

Ритуал визначається як спосіб відновлення цілісності: «*The pattern of the «Ceremony» was completed there.*» [52]. («Там був завершений узор церемонії»). Земля із наведеної цитати виступає не просто як фон подій, а як активний учасник сакрального процесу, що забезпечує інтеграцію космічного, соціального і морального порядку. Завершення узору церемонії символізує відновлення гармонії між людьми та природою, а також підтримку життєвих сил і пам'яті спільноти. Через ритуал відбувається конституція світу, де Земля функціонує як суб'єкт, що взаємодіє з людьми і спрямовує процеси відновлення та стабілізації космогонічного порядку.

Наративна онтологія світу підсумовується твердженням: «*Everywhere he looked, he saw a world made of stories.*» [52]. («Куди б він не дивився, він бачив світ, зроблений з історій»). В даному випадку у романі світ представлений як жива тканина оповіді, де кожен елемент, від людини до природи, інтегрований у мережу наративних зв'язків. Земля функціонує як носій пам'яті і смислу, її життєві сили підтримуються через історії, що передаються й відтворюються в ритуалах і повсякденних діях. У такій перспективі буття визначається не окремими об'єктами, а сукупністю взаємодій і оповіданих подій, де наратив стає механізмом підтримки гармонії, цілісності і морального порядку, а взаємозалежність людини і природи реалізується через постійне оновлення і відтворення історії.

Земля зберігає пам'ять у крові спільноти: «*Vitality locked deep in blood memory.*» [52]. («Життєва сила, замкнена глибоко в кровній пам'яті»). Із цієї цитати прослідковуємо, що кровна пам'ять виступає носієм гностичного знання і життєвої

сили, що передається між поколіннями. Земля функціонує як трансгенераційний суб'єкт, який зберігає досвід і пам'ять спільноти, забезпечуючи цілісність і стабільність космічного і соціального порядку. Передача життєвої сили через кровну пам'ять демонструє нерозривний зв'язок між тілесним досвідом людей і живою природою, де наратив, ритуал і матеріальність інтегруються в єдину систему підтримки буття та культурної ідентичності спільноти.

Нарешті, ключова онтологічна формула роману: *«It was not necessary, but it was right.»* [52]. («Це було не обов'язково, але це було правильно»). Ритуал у такому прочитанні не визначається утилітарною потребою чи прямою вигодою, він є відповіддю Землі на саму себе і засобом підтримання космічного порядку. Дії, що здаються необов'язковими, стають проявом етичного та онтологічного зв'язку людини з живою системою природи, через який відновлюється баланс між моральною відповідальністю, ритуалом і життєвими силами. У виконанні ритуалу реалізується інтеграція наративу, пам'яті і тілесного досвіду, де правильність визначається не утилітарною доцільністю, а гармонією взаємодії людини і Землі та підтриманням цілісності космогонічного порядку.

Таким чином, у романі L. Silko «Ceremony» Земля постає як активний суб'єкт художнього наративу, що мислить, пам'ятає, реагує й вступає в ритуальну взаємодію з людиною. Вона є співучасником церемонії зцілення, моральним агентом і космогонічною істотою, без якої саме існування людини втрачає сенс. Саме тому ритуал у романі є не символом, а формою діалогу з живою Землею.

3.3. Екокритичні наративні стратегії подолання травми й відновлення ідентичности героя через взаємодію з Землею-істотою

У романі L. Silko «Ceremony» Земля постає не тлом подій, а живою онтологічною реальністю, що активно взаємодіє з людиною, формує її ідентичність і бере участь у ритуальному процесі зцілення. Пам'ять у романі розкривається як колективна, ритуально і космічно вкорінена категорія: *«But as long as you remember what you have seen, then nothing is gone. As long as you remember, it is part of this story*

we have together.» [52]. («Але доки ти пам'ятаєш те, що бачив, ніщо не зникає. Доки ти пам'ятаєш, воно є частиною цієї історії, яку ми маємо разом»). До того ж, вона функціонує не як приватна психічна здатність, а як спосіб підтримки зв'язку між людиною та Землею, що виступає колективним носієм історії й життєвої сили. Через пам'ять відбувається інтеграція особистого досвіду в загальну тканину наративів, які зберігають знання, моральні принципи й космічний порядок, а усвідомлення цієї спільної історичної пам'яті стає засобом підтримання цілісності, взаємозв'язку та стійкості життя як на рівні спільноти, так і природного середовища.

Екокритична модель Сілко ґрунтується на переконанні, що Земля говорить через історії, а тому буття людини поза наративом рівнозначне екзистенційному зникненню: «*You don't have anything if you don't have the stories.*» [52]. («У тебе нічого немає, якщо в тебе немає історій»). Хочемо відмітити, що із даної цитати видно, що Земля виступає не просто фоном, а активним учасником взаємодії. Через історії відбувається підтримка життєвої сили, відновлення моральної і космічної рівноваги, а їхня відсутність веде до екзистенційного розриву та втрати контакту з природною і культурною пам'яттю, що підкреслює онтологічну значущість наративу як механізму підтримки цілісності буття.

Ключова функція Землі як істоти розкривається у твердженні про життєдайний характер наративу: «*They aren't just entertainment... They are all we have... to fight off illness and death.*» [52]. («Вони – не просто розвага... Це все, що в нас є, щоб протистояти хворобі й смерті»). У цьому виразі наратив виступає засобом підтримання життєвих сил і збереження цілісності космогонічного порядку, де Земля реагує на порушення гармонії, а людина через історії відновлює взаємозв'язок із тілесним, моральним і екологічним вимірами буття. Утворюється ритуально-епістемічна структура, яка забезпечує баланс між тілом, свідомістю та довкіллям, а відновлення цього порядку є умовою зцілення й інтеграції в життєву тканину Землі.

Земля у романі мислиться як простір без жорстких кордонів, у якому час і відстань мають наративну природу: «*Distances and days existed in themselves then;*

they all had a story.» [52]. («Відстані й дні існували самі по собі; кожен із них мав свою історію»). Простежуємо, що земля функціонує у романі як живий текст, що зберігає пам'ять і передає знання через наративи, ритуали і тілесний досвід, а сприйняття людиною цієї історичної й космічної цілісності стає ключем до розуміння морального, екологічного і гностичного порядку світу.

Травма головного героя Тайо пов'язана з утратою цього зв'язку. Його зцілення починається з відновлення здатності бачити цілісність земного порядку: *«He cried... at finally seeing the pattern, the way all the stories fit together.»* [52]. («Він плакав... нарешті побачивши візерунок, те, як усі історії поєднуються»). Виходячи з аналізу уривку деталізуємо, що порядок не створюється людиною, а існує як внутрішня структура Землі, у якій переплітаються життєві сили, ритуали і наративи. При цьому, сам герой не набуває контролю над цим порядком, а стає учасником його цілісності, інтегруючись у мережу взаємозалежних історій і процесів. Відновлення здатності бачити взаємозв'язок усіх історій означає відновлення етичного, космічного і тілесного зв'язку з Землею, що є ключовим моментом зцілення і формування цілісної свідомості героя.

Міфопоетичний вимір Землі як істоти підкреслюється образом приналежності: *«We came out of this land and we are hers.»* [52]. («Ми вийшли з цієї землі, і ми належимо їй»). В даному випадку земля постає як материнська субстанція, що не є об'єктом володіння, а активним джерелом життя і підтримки всіх форм буття. Людська приналежність до Землі формує етичний і космічний зв'язок, де існування людини і спільноти залежить від збереження гармонії та поваги до природного порядку. Через усвідомлення цієї приналежності відбувається інтеграція морального, ритуального і життєвого вимірів, а наратив і ритуал стають засобом підтримання цілісності та стійкості космогонічної системи.

Безумовно, цей зв'язок проявляється в етиці співіснування з природними процесами: *«The wind and the dust, they are part of life too.»* [52]. («Вітер і пил – вони теж частина життя»). Із цього уривку можна простежити, що стихії представлені як активні учасники космічного ритуалу, що взаємодіють із людьми і підтримують гармонію буття. Вони не є ворожими або випадковими явищами, а складовими

мережі взаємопов'язаних життєвих сил, де кожна дія людини має значення для цілісності світу. Порушення цього ритуального і морального порядку веде до катастрофічних наслідків, демонструючи, що усвідомлення та повага до природних процесів є необхідною умовою підтримання життєвої сили Землі, цілісності спільноти і стабільності космогонічного порядку.

Порушення зв'язку з Землею ототожнюється з етичною деградацією: «*They did to the earth with their machines...*» [52]. («Те, що вони робили із землею своїми машинами...»). Аналізуючи цю цитату бачимо, що технократичне втручання виступає формою насильства, у якій жива істота перетворюється на об'єкт експлуатації, позбавлений агентності. Руйнування природного середовища одночасно є порушенням морального порядку, оскільки людина втрачає усвідомлення взаємозалежності всіх елементів космогонічного порядку. Дії машин і технологій демонструють розрив між людською діяльністю і живою природою, де Земля перестає бути суб'єктом взаємодії, а стає пасивним ресурсом, що веде до втрати життєвих сил, екологічного дисбалансу і морального занепаду спільноти.

Натомість традиційне світобачення визнає активну дію земного простору: «*This earth keeps us going.*» [52]. («Ця земля підтримує наше життя»). Земля в цій цитаті роману L. Silko «*Ceremony*» постає як живий суб'єкт, що живить і втручається в процеси існування, забезпечуючи підтримку та стабільність життя. Вона не є пасивним фоном або ресурсом для використання, а активним учасником взаємодії з людьми, який визначає можливості і обмеження дій, підтримує життєві цикли і моральний порядок. Через такий підхід підкреслюється цілісність космогонічної системи, де кожна форма життя взаємопов'язана і залежить від здатності Землі реагувати на людські дії, підтримуючи баланс і життєву силу спільноти.

Космогонічний вимір Землі як істоти простежується у символі павутини: «*The strength inherent in spider webs...*» [52]. («Сила, притаманна павутинню...»). У наведеній цитаті павутина стає образом взаємопов'язаності всіх форм життя, де кожен елемент, навіть найкрихітший, інтегрований у цілісну живу систему. Символ підкреслює структурну і функціональну єдність природи, у якій кожна дія людини

або зміна у середовищі впливає на весь організм Землі. Життєві процеси, взаємозв'язки та ритуальні практики формують мережу, через яку підтримується баланс космічного порядку, а Павутина виступає метафорою цілісності, стійкості і моральної відповідальності людини перед живим світом.

Земля також є моральним суб'єктом, що реагує на людську поведінку: «*Droughts happen when people forget.*» [52]. («Посухи трапляються тоді, коли люди забувають»). Забуття перед Землею набуває значення екзистенційного гріха, оскільки порушує зв'язок людини з космічним і соціальним порядком. Екологічні явища, такі як посуха, виступають проявом реакції живої системи природи на моральне і ритуальне порушення, демонструючи нерозривність взаємозалежності людських дій і життєвих процесів Землі. Роман підкреслює, що підтримання гармонії і цілісності світу вимагає усвідомлення відповідальності перед живим суб'єктом, яким є Земля, а порушення цієї відповідальності відображається на фізичному, соціальному і духовному рівнях буття.

Відновлення ідентичності Тайо відбувається через тілесне злиття з ландшафтом: «*He breathed deeply... trying to inhale the immensity of it.*» [52]. («Він глибоко дихав... намагаючись увібрати в себе всю цю безмежність»). Із аналізу цитати очевидно, що дихання виступає не просто фізичним актом, а ритуальною взаємодією з живим тілом Землі, через яку відбувається інтеграція людини в космогонічну систему. Усвідомлення величі і цілісності ландшафту дозволяє пережити єдність з природою, відновити зв'язок із життєвими силами і пам'яттю спільноти, а тілесний досвід стає каналом передачі життєвої енергії і знання, що підтримує гармонію між моральним, ритуальним і екологічним вимірами існування.

Фінальне усвідомлення героя закріплює гностичний вимір єдності: «*No boundaries, only transitions through all distances and time.*» [52]. («Жодних кордонів, лише переходи крізь усі відстані й час»). Світ у романі постає як безперервний процес, де простір і час інтегровані в єдину тканину взаємозв'язків, а людина не є центром, а активним учасником цієї системи. Земля функціонує як живий суб'єкт, здатний взаємодіяти з людьми і підтримувати цілісність космічного порядку.

Усвідомлення відсутності кордонів демонструє гностичний підхід до пізнання світу, де істина відкривається через інтеграцію сприйняття, пам'яті, ритуалу і наративу, а взаємозалежність усіх елементів буття формує основу гармонії і стійкості космогонічного процесу.

У романі послідовно наголошується, що люди не володіють землею: *«It is the people who belong to the mountain.»* [52]. («Це люди належать горі»). Людська присутність визначається не правом володіння, а підпорядкуванням і взаємною відповідальністю перед Землею як живим суб'єктом. Інверсія власності підкреслює онтологічний статус природи, яка існує незалежно від людських бажань і втручання, і визначає рамки моральної та ритуальної поведінки людей. Розуміння належності до Землі формує етичний і космічний зв'язок, де людина існує в тісній взаємодії з ландшафтом, а її дії мають значення для підтримання цілісності космогонічного порядку і життєвих сил спільноти.

Кульмінаційна сцена з урановою шахтою демонструє космічну травму Землі: *«They had taken these beautiful rocks from deep within earth...»* [52]. («Вони забрали ці прекрасні камені з глибини землі...»). Дії людей у цій сцені порушують цілісність живої системи природи і стають актом насильства над космічним і сакральним порядком. Забір каменів з глибин Землі символізує руйнування не лише фізичного середовища, а й моральної та ритуальної структури світу, у якій природні елементи функціонують як активні суб'єкти. У романі також підкреслюється, що шкода природі рівнозначна порушенню гармонії космосу, а руйнівні дії людей створюють дисбаланс на всіх рівнях буття – тілесному, соціальному і духовному – що проявляється як загроза життєвим силам і колективній пам'яті спільноти.

Проте навіть у цій руйнації зберігається потенціал зцілення через усвідомлення фактору: *«The pattern of the «Ceremony» was completed there.»* [52]. («Саме там візерунок церемонії був завершений»). Завершення узору церемонії символізує відновлення гармонії між людиною і Землею, де природні сили і життєві процеси інтегруються у єдину систему. Ритуал стає засобом консолідації космічного, морального і соціального порядку, дозволяючи природі та спільноті

взаємодіяти для відновлення балансу. Усвідомлення і повторення патерну забезпечує передачу знання, пам'яті і життєвої сили, демонструючи, що навіть після руйнівних дій існує можливість відновлення цілісності світу через активне включення в наратив і ритуал.

Таким чином, у романі L. Silko Земля постає як жива, мисляча, пам'ятна істота, що бере активну участь у ритуальній дії, формує наратив, визначає можливість зцілення та відновлення ідентичності. Взаємодія з нею не є метафорою, а онтологічною умовою існування людини.

Висновки до розділу 3

В результаті проведеного аналізу встановлено, що роман L. Silko «Ceremony» демонструє складну структуру взаємодії людини та природи, де Земля постає не просто фоном для дії, а активним агентом, який формує сюжетну та моральну динаміку твору. Вона виступає джерелом знання, колективної пам'яті та духовного порядку, а також посередником між минулим і сучасним, між людиною та культурною спільнотою публо. Земля інтегрує міфопоетичні та космологічні концепти, створюючи багатовимірну екокритичну площину, де порушення гармонії природного й людського спричиняє як психологічні, так і соціальні наслідки.

Було проаналізовано, що взаємодія Тайо з Землею показує, як пам'ять, ритуали та тілесний контакт із природою стають механізмами активізації її агентності: виконання церемоній, спогади про міфи та присутність у ландшафті відновлюють рівновагу, підтримують психологічне й духовне зцілення. Природа реагує на людські дії, формує етичні норми спільноти та спрямовує поведінку персонажів, виступаючи не пасивним середовищем, а співтворцем сенсу і культурної ідентичності.

В свою чергу, міфопоетичні наративи у романі функціонують як інструмент екологічного та духовного відновлення, а не як декоративні вставки: Земля «чує, пам'ятає, реагує й зцілює», і її голос виявляється через природні явища, ритуальні дії та тілесний досвід героїв. Принцип взаємності та інтеграції людського й природного підкреслює, що травма чи зло розглядаються як порушення космічного порядку, а відновлення відбувається через повернення до циклу ритуалів, міфів і взаємодії з природою.

Таким чином, роман L. Silko «Ceremony» демонструє, що Земля є центральним екокритичним агентом, що забезпечує синкретичну взаємодію матеріального й духовного, минулого й сучасного, людини та природи. Вона формує морально-етичну структуру спільноти, підтримує культурну ідентичність і виступає активним учасником процесу зцілення травми. Через художнє та

міфопоетичне конструювання Землі як живої істоти авторка створює нову модель сприйняття природи, де екологія, духовність і соціальність невіддільні, а Земля стає суб'єктом, який формує, направляє та зцілює людське життя.

ВИСНОВКИ

Окреслюючи смислове ядро художнього дискурсу корінних народів Північної Америки, роман L. Silko «*Ceremony*» відкриває перед читачем принципово іншу онтологію взаємин людини та довкілля. Земля постає не як фон події чи ресурс для інструментального використання, а як повноцінна істота – носій пам'яті, голосу та здатності відповідати на людські дії.

1. Обґрунтований огляд літератури засвідчує, що концепт Землі як живої істоти з власною суб'єктністю є фундаментальним елементом індігенних онтологій Північної Америки та ключовою інтелектуальною рамкою для сучасних гуманітарних студій. У межах цього дискурсу Земля перестає бути «ресурсом» або нейтральним простором – вона набуває статусу рівноправного учасника космологічних, етичних та соціальних процесів, що формують людську спільноту. Дослідження S. Rudenko, Y. Sobolevskyi, P. Burow, S. Brock, M. Dove демонструють перехід від об'єктного до реляційного мислення, в якому взаємність, відповідальність та мережевість є центральними принципами взаємодії людини й довкілля. Земля постає як носій агентності, здатний формувати етики співіснування, транслювати пам'ять і втручатися в людську історію.

Міждисциплінарні підходи – зокрема, праці A. Paul та R. Roth – розвивають поняття «земельних онтологій взаємин», що передбачають розуміння ідентичності не як індивідуального чи суто соціального конструкту, а як результату діалогу між людиною та простором. У цих моделях Земля не лише впливає на практики спільнот, а й визначає їхню поведінкову та мисленнєву структуру. Саме цей підхід дозволяє побачити в романі L. Silko «*Ceremony*» не традиційну «пейзажність», а процес живої взаємодії героя з територією, що стає партнером у зціленні, носієм ритуальної сили та моральним суддею.

Студії традиційних індігенних концептів, таких як *manitou* та *orenda*, засвідчують відсутність дуалізму між природним і надприродним у світоглядних системах корінних народів. Дослідники T. Norton-Smith та L. Whitt підкреслюють, що будь-який елемент світу має власну енергію, голос і здатність до дії. Цей підхід

радикально відрізняється від європейської раціоналістичної парадигми й дозволяє інтерпретувати художні тексти не як символічні проекції природи, а як свідчення реальної взаємодії з живим світом.

Подальший розвиток індігенних студій показує, що роман L. Silko функціонує в контексті довгої традиції критики колоніального погляду. У працях S. Austgen, W. Churchill, L. Simpson та інших Земля постає не як фон історії, а як жива учасниця посттравматичного досвіду спільноти. Такий підхід відкриває можливість аналізу роману як тексту, що реконструює розірвану мережу зв'язків між людиною, предками та середовищем, відновлюючи духовний баланс через повернення до ритуальної пам'яті.

Порівняння індігенних онтологій із гуманістичними ідеями Просвітництва дозволяє виявити суттєву різницю в способах осмислення природи. Якщо європейська традиція прагнула раціонального пізнання природних законів для досягнення гармонії, то індігенний дискурс наголошує на духовно-практичній взаємності, в якій Земля виступає не об'єктом споглядання, а співрозмовницею та наставницею. Відповідно, література корінних авторів не пропонує абстрактних моделей моральності: вона формує етичні режими співжиття, де людина – не володар природного світу, а частина спільного живого простору.

Особливе місце, на наш погляд, в цьому контексті посідає фемінізація образу Землі як Матері й Праматері, що зберігає пам'ять предків і захищає спільноту. В романі L. Silko – Земля постає не лише як універсальний архетип, а як жива сила, здатна заперечити колоніальні сценарії, відновити порушені ритуальні форми й повернути людині її автентичність. У такому мисленні природа не є «нейтральним середовищем» – вона виконує функцію культурного й духовного посередника, що врівноважує соціальний безлад і транслює знання, неможливе в рамках лінійної історії.

Отже, аналіз сучасних наукових підходів дозволяє сформулювати ключову тезу: осмислення Землі як живої істоти – це не метафорична практика, а цілісна епістемологія, що визначає способи самоідентифікації, культурної пам'яті й етичної взаємодії. В художньому дискурсі корінних народів Північної Америки

Земля – не тло й не ресурс, а активний суб'єкт, здатний до діалогу, опору й зцілення. Саме ця парадигма є методологічною основою для прочитання роману L. Silko «Ceremony», де відновлення гармонії з живою Землею постає не лише як сюжетний мотив, а як умова подолання історичної травми, формування колективної пам'яті та повернення до справжньої духовної цілісності.

2. Здійснений аналіз світоглядних уявлень корінних народів Північної Америки демонструє, що концепт Землі як істоти становить фундаментальний елемент їхньої етнокультурної онтології. Земля не мислиться як ресурс чи географічний об'єкт, а усвідомлюється як жива субстанція, наділена волею, здатністю діяти, розмовляти й відповідати на людські вчинки. Зазначена інтерсуб'єктна модель сприйняття включає Землю до простору соціальної взаємодії, де вона здатна надавати знання, здійснювати опіку та підтримувати баланс між поколіннями. Відповідно, ідентичність індивіда та громади формується не через абстрактні культурні наративи, а через конкретні практики співіснування зі світом, у якому Земля – рівноправний учасник міжлюдських та міжвидових зв'язків. Така модель світогляду генерує специфічні етичні механізми: заборону руйнувати природне середовище, обов'язок відплати за дари Землі, необхідність збереження обрядово-ритуальних циклів, що гарантують гармонію між людьми, рослинами, тваринами та природними стихіями. Все це слугує основою етнічної та культурної тяглості: належність до спільноти засвідчується не лише через лінгвістичні, історичні чи родові чинники, а через активне включення в мереживо взаємин із Землею, яка виступає основним джерелом духовної стабільності й морального порядку.

3. Дослідження просторової й сакральної ідентичності показало, що територія у корінних народів Північної Америки не є нейтральним тлом соціального життя, а функціонує як носій пам'яті, хранитель історичних подій та регулятор культури. Простір у цьому контексті не зводиться до фізичної топографії, оскільки сакральні місця, маршрути ініціацій, ритуальні міжгірські переходи та локуси поселень створюють глибоко персоналізовану карту значень – своєрідний архів, де зберігаються знання предків і сценарії колективного виживання. Земля

зберігає сліди, на які громада покладає свою пам'ять, адже простір стає тим, що переповідає історію без вербалізації: через певні ритуали на кам'янистих плато, через водні ресурси, що живлять поселення, або через місця поховань, що втілюють тяглість родових ліній. Колоніальні втручання, спрямовані на руйнування цих зв'язків – виселення, депортації, насильницькі форми асиміляції, приватизація земель, запровадження індустріального способу їх використання – призвели до радикальної дезінтеграції просторової ідентичності. Втрата доступу до сакральних територій породжувала не лише економічне зубожіння, а насамперед травматичне відчуження: позбавлені «земного голосу», громади втрачали канали зв'язку з предками, механізми духовного відновлення та орієнтири спільного життя. Така деградація просторової пам'яті стала не просто геополітичним наслідком колонізації, а антропологічною катастрофою, що сформувала стійкі форми культурної травми.

4. Проведений у роботі екокритичний аналіз роману L. Silko «*Ceremony*» засвідчив, що текст структурується навколо гностичних, міфопоетичних та космогонічних моделей конструювання Землі як істоти. Земля в романі постає носієм космічного порядку, духовної регенерації та морального авторитету, здатного коригувати людські дії. L. Silko не використовує природу як декоративне тло: ландшафт є органом пам'яті, що промовляє через стихії, тварин, рослинність, ритми клімату та геологічні структури. Міфопоетичні вставки в романі утворюють альтернативний до колоніального епістемологічний горизонт: знання не передається у формі раціонального наративу, а втілюється в процесуальність – у ритуальному виконанні, в повторенні древніх дій, у безпосередньому контакті з Землею. Гностичний вимір тексту полягає в тому, що правдиве знання про себе, спільноту чи світ не може бути сформоване поза тілесним включенням у природний цикл. Космогонічна рамка налаштовує читача на сприйняття Землі як початку та завершення всіх процесів, що впорядковують людське життя. Розрив із цією системою породжує дисфункції – соціальні конфлікти, психологічні травми, культурну дезорієнтацію. Відповідно, в романі «*Ceremony*» не просто описується

життя екоспільноти на певній території Землі, а репрезентовано її як живу систему знання, що формує буття.

5. Ритуальний вимір роману L. Silko дозволяє усвідомити Землю не як пасивний топос, а як активного суб'єкта, що бере участь у відновленні героя. Процес зцілення Тайо не зводиться до психологічної терапії чи символічного ритуалу – він полягає у включенні у просторові та духовні цикли Землі, де кожна дія має кореляцію з природними силами. Земля в цьому контексті не лише «відгукується», а здійснює активне співтворення: вона «навчає» героя, нагадує про забуті знання, випробовує його здатність до покори, відмови від інструментального панування. Вважаємо зокрема, що відновлення етнічної та культурної ідентичності Тайо відбувається саме через повернення до Землі як живої істоти, оскільки реконструкція внутрішнього порядку героя неможлива без відновлення порушеного космічного балансу. Ритуальна дія в романі «Ceremony» є не символічним актом, а практикою встановлення взаємності: герой повинен не «взяти» від Землі, а увійти в цикл обміну, де зцілення відбувається не як індивідуальний акт, а як усвідомлення належності до спільноти людей, тварин, предків і природних сил. Таким чином, Земля виступає медіатором між травмованим суб'єктом і втраченими культурними структурами спільноти.

6. Екокритичні наративні стратегії роману L. Silko демонструють неможливість подолання травми й відновлення ідентичності поза взаємодією з живою Землею. На противагу до колоніальної логіки відчуження авторка формує альтернативну модель лікування: Земля стає не об'єктом терапевтичного символізму, а суб'єктом із власною гностичною компетенцією. Герой не повертається до «нормальності» за допомогою зовнішніх інституційних механізмів, а входить у систему екологічної етики, де пам'ять, ритуал, тілесна присутність і природні явища об'єднуються в єдину структуру знання. Подолання травми проявляється як розрив із колоніальним світоглядом, що редукує Землю до ресурсу, й водночас як повернення до онтологічної рівності між людиною й природою. Стратегія героїчного відновлення в романі «Ceremony» не індивідуалістична, а колективна, оскільки її метою є не просто психологічна

стабілізація Тайо, а повернення до спільнотної пам'яті й історичної гідності. Узагальнюючи ці процеси, можна ствердити, що Земля в художньому дискурсі корінних народів функціонує як центральний суб'єкт, що структурує моральний порядок, регулює культурну еволюцію та забезпечує можливість духовного відродження. Її значущість полягає не в природоохоронному аспекті, а в здатності формувати цілісну систему буття, де життя, пам'ять і спільнота постають нерозривним єдиним організмом.

Узагальнюючи результати дослідження, відмітимо, що в романі L. Silko «Ceremony» Земля постає не як метафорична конструкція чи художній прийом, а як повноправна істота, здатна бути носієм пам'яті, духовної сили та етичного авторитету. Її присутність визначає правила співжиття, формує ритуальні практики й продукує знання, що не можуть бути засвоєні поза міжсуб'єктною взаємодією. У такий спосіб художній дискурс корінних народів Північної Америки руйнує модерну антропоцентричну парадигму та пропонує альтернативну епістемологію взаємності, де людина не панує над довкіллям, а співіснує з ним у горизонтальних відносинах відповідальності.

Земля, таким чином, функціонує як активний суб'єкт історії, що здатний опиратися колоніальним формам знання, транслювати пам'ять предків і забезпечувати майбутнє спільноти засобами ритуалу, збереження зв'язків і забезпечення взаємної підтримки.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Вертипорох О. В. Екокритика як модель інтерпретації сучасного художнього тексту (на матеріалі романістики Є. Пашковського). *Актуальні питання гуманітарних наук* : міжвузівський зб. наук. праць молодих вчених Дрогобицького держ. педагог. ун-ту імені Івана Франка. Вип. 36. Т. 1. 2021. С.122–128. URL: https://www.aphn-journal.in.ua/archive/36_2021/part_1/20.pdf (дата звернення: 22.11.2025).
2. Воропаєва Т. В. Проблема колоніального статусу України у постколоніальній теорії. *Молодий вчений*. 2018. № 12 (частина 3). Р. 341–346. URL: <https://molodyivchenyi.ua/index.php/journal/article/view/3414> (дата звернення: 23.11.2025).
3. Гомілко О. Г. Деколонізація української культури: стратегія позбавлення колоніальних впливів. *Філософська думка*. 2023. 3. Р. 50–67. URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/download/684/636/1040> (дата звернення: 23.11.2025).
4. Колесник І. І. Антиколоніалізм. Постколоніалізм. Україна (методологічний есей). *Український історичний журнал*. 2024. № 4. Р. 11–24. URL: <https://nasu-periodicals.org.ua/index.php/uhj/article/download/7641/2024-4-11/14051> (дата звернення: 23.11.2025).
5. Лазаренко Т. Просвітницькі тенденції у творчості Л. М. Сілко. *Електронний каталог наукової бібліотеки ЧНУ*. 2019. URL: <https://md-eksperiment.org/post/20180720-prosvitnicki-tendenciyi-u-tvorchosti-l-m-L-Silko> (дата звернення: 22.11.2025).
6. Лазарович Н. М., Король Н. І. Дискурс постколоніалізму в контексті сучасного українського соціокультурного простору. *Культурологічний альманах*. 2025. № 1. Р. 345–351. URL: <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/565> (дата звернення: 23.11.2025).

7. Лесинг Н. Довготривалі наслідки в науці та культурі. Популярна наука. Навчання та освіта. 2025. URL: <https://md-eksperiment.org/post/20241203-dovhotryvali-naslidky-kolonijalnoyi-spadshchyny> (дата звернення: 22.11.2025)
8. Мукгенрджі А.-П. Чий пост колоніалізм і чий постмодернізм. Антологія світової літературно-критичної думки. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / за ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 560–564.
9. Рудійко І. Кравченко А. Природа як повноправний персонаж – як працює екокритика? Читомо. Культура читання і мистецтво книговидання. 2025. URL: <https://chytomo.com/pryroda-iak-povnopravnyj-personazh-iak-pratsiuie-ekokrytyka/> (дата звернення: 22.11.2025).
10. Сінченко О.І. Постколоніальні дослідження: від імперії до периферії. *Літературознавчий, політологічний та історичний виміри творчості*. 2014. Р. 45–58. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/5960/2/O_Sinchenko_LPMIT_3_GL.pdf (дата звернення: 23.11.2025).
11. Скарберрі-Гарсія С'юзан. Розмисли про Землю: громоподібний голос Н. Скотта Момадея. Варіативність концепту національної ідентичності у сучасному мультикультурному середовищі. Ред. О. Г. Шостак. Київ : Талком, 2020. С. 169–177. URL: <https://ohs.nau.edu.ua/index.php/record/view/55005> (дата звернення: 22.11.2025).
12. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади. *Монографія*. Київ : Національний інститут стратегічних досліджень. 2011. 336 с. URL: <https://www.niss.gov.ua/sites/default/files/2012-09/Ident-62307.pdf> (дата звернення: 23.11.2025).
13. Ткачук Б. А. Дослідження української культурної пам'яті крізь призму постколоніальної теорії. *Культурологічний альманах*. 2024. № 2. Р. 48–61. DOI: 10.31392/cult.alm.2024.2.48. URL: <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/download/416/392/405> (дата звернення: 23.11.2025).

14. Шостак О. Г. Пошук національної ідентичності у суспільній думці й літературному процесі корінних жителів Північної Америки. *Національна ідентичність в мові і культурі* : зб. наук. праць. Київ : Талком, 2017. С. 89–100.
15. Шостак О. Г. Художні вираження національної ідентичності в творчості сучасних північноамериканських письменників корінного походження. Монографія. Київ : Талком, 2020. 543 с. URL: https://www.researchgate.net/profile/Oksana-Shostak/publication/355910989_Hudozni_virazenna_nacionalnoi_identicnosti_v_tvorcosti_sucasnih_pivnicnoamerikanskih_pismennikov_korinnogo_pohodzenna/links/6183dd0ba767a03c14f17850/Hudozni-virazenna-nacionalnoi-identicnosti-v-tvorcosti-sucasnih-pivnicnoamerikanskih-pismennikov-korinnogo-pohodzenna.pdf (дата звернення: 22.11.2025).
16. Aslam H. Nature, Nation, and Narrative: The Role of the Land in Indigenous Literatures in English. *Journal of Arts and Linguistic Studies*. Vol. 3, No. 2, 2025. P. 3121-3142. URL: https://www.researchgate.net/publication/392977459_Nature_Nation_and_Narrative_The_Role_of_the_Land_in_Indigenous_Literatures_in_English (дата звернення: 22.11.2025).
17. Austgen S. M. Leslie Marmon L. Silko's Ceremony and the Effects of White Contact on Pueblo Myth and Ritual. 2022. URL: <https://jerrywbrown.com/wp-content/uploads/2022/06/history.hanover.edu-Leslie-Marmon-L.-Silkos-Ceremony-and-the-Effects-of-White-Contact-on-Pueblo-Myth-and-Ritual.pdf> (дата звернення: 22.11.2025).
18. Booth A. L., Jacobs H. L. Ties that Bind: Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness. In: *Environmental Ethics*. Vol. 12, 1990. P. 27–43. URL: https://www.pdcnet.org/enviroethics/content/enviroethics_1990_0012_0001_0027_0043 (дата звернення: 20.11.2025).

19. Blackhawk, N. *The Rediscovery of America: Native Peoples and the Unmaking of U.S. History*. Yale University Press, 2023. ISBN: 9780300244052. URL: <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300244052/the-rediscovery-of-america> (дата звернення: 22.11.2025)
20. Blumenthal S. Spotted Cattle and Deer: Spirit Guides and Symbols of Endurance and Healing in 'Ceremony'. *American Indian Quarterly*. 1990. № 14(4). P. 367–377. URL: <https://www.jstor.org/stable/1184963> (дата звернення: 22.11.2025).
21. Booth A. L. We Are the Land: Native American Views of Nature. In: *Nature Across Cultures*. Springer, 2012. P. 329-349. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-017-0149-5_17 (дата звернення: 22.11.2025).
22. Burow P. B., Brock S., Dove M. R. Land, Indigeneity, and Hybrid Ontologies. In: *Living Earth Community*. Open Book Publishers. 2018. URL: <https://books.openedition.org/obp/13067> (дата звернення: 22.11.2025).
23. Campbell C. Cheyenne Ethnohistory and Historical Ethnography. University of Montana. 2004. 24 p. URL: https://files.cfc.umt.edu/cesu/NPS/UMT/2004/Campbell_Etnobotony%20Report/chapterfive.pdf (дата звернення: 18.11.2025).
24. Casey E. S. *Getting Back into Place, Second Edition: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Indiana University Press, 2009. 512 p. URL сторінки видавця: <https://iupress.org/9780253221896/getting-back-into-place> (дата звернення: 18.11.2025).
25. Churchill W. *Struggle for the Land: Native North American Resistance to Genocide, Ecocide and Colonization*. Common Courage Press, 2002. 460 p. URL: https://books.google.com.ua/books/about/Struggle_for_the_Land.html?id=2hbDLj_hkzu8C&redir_esc=y (дата звернення: 22.11.2025).
26. Cronon W. *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. Hill and Wang, 1983. URL: <https://powerandknowledge.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/cronon-changes-in-the-land-pg-3-53.pdf> (дата звернення: 22.11.2025).

27. Dang T. K. Decolonizing Landscape. *Landscape Research*. 2021. № 46(1). P. 1–13. DOI: 10.1080/01426397.2021.1935820. URL: https://www.researchgate.net/publication/353534775_Decolonizing_Landscape (дата звернення: 21.11.2025).
28. De la Cadena M. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press, 2015. URL: <https://bibliopen.org/p/bopen/9781478093626> (дата звернення: 21.11.2025).
29. Encyclopedia of Native American Mythology. Thought Woman, Corn Mother, Sun Father. URL: <https://www.britannica.com/topic/Corn-Mother> (дата звернення: 18.11.2025)
30. Espresso. «Масове знищення корінних народів Америки глобально змінило клімат, — вчені». 11.02.2019. URL: https://espresso.tv/news/2019/02/11/masove_znyschennya_korinnykh_narodiv_ameriky_globalno_zminylo_klimat_vcheni (дата звернення: 22.11.2025)
31. Holm S. The Lie of the Land: Native Sovereignty, Indian Literary Nationalism and Early Indigenism in Leslie Marmon L. Silko's *Ceremony*. *American Indian Quarterly*. 2008. № P. 243–274. DOI: 10.1353/aiq.0.0006. URL: https://www.researchgate.net/publication/236769493_The_Lie_of_the_Land_Native_Sovereignty_Indian_Literary_Nationalism_and_Early_Indigenism_in_Leslie_Marmon_L_Silko's_Ceremony (дата звернення: 22.11.2025).
32. Ingold T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, 2000. URL: <https://www.perlego.com/book/3060325/the-perception-of-the-environment-essays-on-livelihood-dwelling-and-skill-pdf> (дата звернення: 21.11.2025).
33. Iyko D. Eco-Criticism and Primitive Accumulation in Indigenous Studies. *In: After Marx*. Cambridge University Press, 2022. P. 40-54. URL: https://www.researchgate.net/publication/359298017_Eco-Criticism_and_Primitive_Accumulation_in_Indigenous_Studies (дата звернення: 22.11.2025).

34. Kimmerer R. W. Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants. Milkweed Editions, 2015. 408 p. URL: <https://milkweed.org/book/braiding-sweetgrass> (дата звернення: 18.11.2025).
35. Kohn E. How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human. Ethnobiology Letters. 2016. № 7(1). P. 53. DOI: 10.14237/ebl.7.1.2016.550. URL: https://www.researchgate.net/publication/306127685_How_Forests_Think_Toward_an_Anthropology_Beyond_the_Human_By_Eduardo_Kohn_2013_University_of_California_Press_Berkeley_288_pp (дата звернення: 21.11.2025).
36. Kovach M. Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts, Second Edition. University of Toronto Press, 2021. 328 p. URL: <https://utppublishing.com/doi/book/10.3138/9781487525644> (дата звернення: 21.11.2025).
37. Lloyd D. Land Is Kin: Sovereignty, Religious Freedom, and Indigenous Sacred Sites. Kansas University Press, 2023. 224 p. URL: <https://kansaspress.ku.edu/9780700635894> (дата звернення: 18.11.2025).
38. Martin H. E. Hybrid landscapes as catalysts for cultural reconciliation in Leslie Marmon L. Silko's Ceremony. *Atenea*. 2006. № 26(1). P. 131–149. URL: <https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA170372840&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=08856079&p=AONE&sw=w&userGroupName=anon%7E16e43698&aty=open-web-entry> (дата звернення: 22.11.2025).
39. Merchant C. *The Death of Nature*. Harper & Row, 1980. 348 p. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Death_of_Nature (дата звернення: 21.11.2025).
40. Mollema, W. J. T. «Decolonial AI as Disenclosure». arXiv:2407.13050 [cs.AI], 2024. URL: <https://arxiv.org/abs/2407.13050> (дата звернення: 22.11.2025)
41. Monani S. Postcolonial Indigenous Environmental Justice. In: *Routledge Companion to Ecocriticism and Environmental Humanities*. Routledge, 2016. URL: <https://enscan.net/postcolonial-ecocriticism-and-indigenous-environmental-justice/> (дата звернення: 22.11.2025).
42. Monani S., Adamson J. Ecocriticism and Indigenous Studies: Conversations from Earth to Cosmos. Routledge, 2017. URL:

- https://www.academia.edu/26048503/Ecocriticism_and_Indigenous_Studies_Conversations_from_Earth_to_Cosmos_Coedited_by_Salma_Monani_and_Joni_Adams_on (дата звернення: 22.11.2025).
43. Norton-Smith T. M. *The Dance of Person and Place: One Interpretation of American Indian Philosophy*. SUNY Press, 2010. 180 p. URL: <https://sunypress.edu/Books/T/The-Dance-of-Person-and-Place> (дата звернення: 18.11.2025).
 44. Norton-Smith T., Whitt L. (eds.). *Indigenous Ontologies: Concepts of «manitou» and «orenda»*. *INDIGENOUS*. Berghahn Books. URL: https://www.berghahnbooks.com/downloads/OpenAccess/DhillonIndigenous/9781800732858_OA.pdf (дата звернення: 22.11.2025).
 45. Parsons M., Fisher K., Crease R. *Decolonising Blue Spaces in the Anthropocene*. *Environmental Justice*. 2021. P. 39–73. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-61071-5_2 (дата звернення: 18.11.2025).
 46. Paul A., Roth R. Relational ontology and more-than-human agency in Indigenous Karen conservation practice. *Pacific Conservation Biology*. 2021. № 27(4). P. 376–390. DOI: 10.1071/PC20016. URL: https://www.researchgate.net/publication/348831630_Relational_ontology_and_more-than-human_agency_in_Indigenous_Karen_conservation_practice (дата звернення: 23.11.2025).
 47. Perelman M. Book Review: *Routine Crisis: An Ethnography of Disillusion*. *American Ethnologist*. 2022. № 49(1). 200 p. DOI: 10.1111/amet.13057. URL: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/amet.13057> (дата звернення: 18.11.2025).
 48. Roberts, J. S., Montoya, L. N. «In Consideration of Indigenous Data Sovereignty: Data Mining as a Colonial Practice». arXiv:2309.10215 [cs.CY], 2023. URL: <https://arxiv.org/abs/2309.10215> (дата звернення: 22.11.2025)
 49. Rudenko S. V., Sobolievskyi Y. A. Philosophical Ideas in Spiritual Culture of the Indigenous Peoples of North America. *Anthropological Measurements of*

- Philosophical Research*. 2020. DOI: 10.15802/ampr.v0i18.221428. URL: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i18.221428> (дата звернення: 22.11.2025).
50. Schweninger L. Liberation and the Land: The Environmental Ethos of Gerald Vizenor. In: *Talking Earth: Environmental Ethics and Literature*. University of Oklahoma Press, 1998. P. 81-96. URL: <https://books.openedition.org/pulm/12878> (дата звернення: 22.11.2025).
 51. Sendón P. F. Cadena M. de la. Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds. *Journal de la Société des américanistes*. 2016. 102(1). URL: https://www.researchgate.net/publication/345296846_Cadena_Marisol_de_la_Earth_beings_ecologies_of_practice_across_Andean_worlds_Duke_University_Press_DurhamLondon_2015_xxvii-340_p_bibliogr_ilustraciones_en_blanco_y_negro_mapa (дата звернення: 21.11.2025).
 52. Silko L. M. *Ceremony*. Penguin Random House, 1977. 226 p. URL: <https://dokumen.pub/Ceremony-penguin-classics-deluxe-edition-9781440621826-2006050705.html> (дата звернення: 20.11.2025).
 53. Simpson L. *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. University of Minnesota Press, 2017. URL: <https://archive.org/details/aswehavealwaysdo0000simp> (дата звернення: 22.11.2025).
 54. Swan E. Feminine Perspectives at Laguna Pueblo: L. Silko's *Ceremony*. *Tulsa Studies in Women's Literature*. 1992. № 11(2). P. 309–328. URL: <https://www.jstor.org/stable/464303> (дата звернення: 22.11.2025).
 55. Swan E. Laguna Symbolic Geography and L. Silko's 'Ceremony'. *American Indian Quarterly*. 1988. № 12(3). P. 229–249. URL: <https://eric.ed.gov/?id=EJ399567> (дата звернення: 22.11.2025).
 56. TallBear K. *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*. University of Minnesota Press, 2013. URL: <https://www.upress.umn.edu/9780816665860/native-american-dna/> (дата звернення: 21.11.2025).

57. Tan M., Kilani H., Markov I., Hein S., Grigorenko E. L. Assessing cognitive skills in early childhood education... *Journal of Intelligence*. 2023. № 11(7). P. 143. URL: <https://www.mdpi.com/2079-3200/11/7/143> (дата звернення: 07.11.2025).
58. Tanikha T., Ariyati T. Literature and Language Teaching for Early Childhood Education. *Proceeding Internasional Conference on Child Education*. 2023. № 1(2). P. 17–25. URL: <https://proceeding.unimar.ac.id/index.php/icce/article/view/64> (дата звернення: 07.11.2025).
59. Taylor B. Radical Environmentalism's Appropriation of Native American Spirituality. In: *Handbook of Rituals in Contemporary Studies of Religion*. 2019. P. 19–63. DOI: 10.1163/9789004692206_003. URL: <https://brill.com/display/book/9789004692206/BP000010.xml> (дата звернення: 18.11.2025).
60. Todd J. Knotted Bellies and Fragile Webs: Untangling and Re-Spinning in Tayo's Healing Journey. *American Indian Quarterly*. 1995. № P. 155. DOI: 10.2307/1185165. URL: <https://doi.org/10.2307/1185165> (дата звернення: 22.11.2025).
61. Weaver L. A. The Land Has Memory... (review). *The American Indian Quarterly*. 2010. № 34(3). DOI: 10.1353/aiq.0.0116. URL: <https://www.researchgate.net/publication/239857686> (дата звернення: 18.11.2025).
62. Whyte K. P. Indigenous Environmental Justice. *Environmental Justice*. 2020. P. 266–278. DOI: 10.4324/9780429029585-23. URL: https://www.researchgate.net/publication/342213317_Indigenous_environmental_justice (дата звернення: 18.11.2025).
63. Wikström T. Nature/Land Relationships and Native (Ojibwe) Ecologue in Literary and Ecocritical Context. Dissertation (PhD), 2020. 196 p. URL: <https://helda.helsinki.fi/server/api/core/bitstreams/430ed1dd-d553-4eac-8283-90cb90c49996/content> (дата звернення: 22.11.2025).

64. Yi I. Cartographies of the Voice: Storying the Land as Survivance in Native American Oral Traditions. *Humanities*. 2016. 5(3). P. 62. URL: <https://www.mdpi.com/2076-0787/5/3/62> (дата звернення: 18.11.2025).
65. Zhou Q. Leslie Marmon L. Silko's Ceremony: Hybridity in Identity Reconstruction. *Advances in Social Sciences Research Journal*. 2020. № 7(5). P. 21–28. DOI: 10.14738/assrj.75.8175. URL: <https://journals.scholarpublishing.org/index.php/ASSRJ/article/view/8175> (дата звернення: 22.11.2025).