

УДК 008:903.54/.59+393.05.9“63”

Король Д. О.

ДО ПРОБЛЕМИ РЕГІОНАЛЬНОЇ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ СПЕЦИФІКИ ОДНОГО ПОХОВАЛЬНОГО ОБРЯДУ

У статті надано характеристику практик «повітряного похорону» та поховальної екскарнації з виявленням регіональної специфіки. Доводиться теза щодо анатолійсько-закавказької етнокультурної генези цього обряду за доби поширення землеробства. У зв'язку з чим здійснено спробу реконструкції можливої поховальної традиції носіїв Трипільсько-Кукутенської культурно-історичної спільності (КІС).

Ключові слова: поховальна обрядовість, тафологічні практики, екскарнація, «повітряний похорон», культ предків, Анатолія, Трипільсько-Кукутенська КІС.

Як слушно зазначала свого часу К. Герасимова, «уявлення про круговорот життя та смерті, про взаємозв'язок світу живих та померлих, про тілесних та духовних двійників людини складають основу давніх вірувань та звичаїв, у тому числі культу предків, похоронно-поминального, родильного, весільного ритуалу, а також певної частини господарчо-календарних обрядів. З цими уявленнями пов'язані прийоми сакралізації потестарного та політичного управління в родовому та класовому суспільствах...» [5, с. 67].

Ю. Смірнов та С. Токарев виділили свого часу декілька десятків типів поводження з тілом [16; 17], проте основних алгоритмів, по суті, два: *консерваційний* та *деструктивний*. Перший з них зумовлює зберігання мертвого тіла і став, з одного боку, основою печерних поховань, ґрунтових могил, кам'яних гробниць та склепів, а з другого – форм посмертної консервації (від біохімічного бальзамування дубильними сполуками до муміфікації через висушування, копіння та засолення). «Деструктивний» вектор також має два базові поховальні вияви: зумисна руйнація трупа (типово – *екскарнація*, себто розчленування чи/та позбавлення плоті [16, с. 242]¹) та його кремація (тілоспалення).

Водночас так звані *повітряні поховання* варто виділяти окремо, і за ними лежить певна дуже архаїчна світоглядна традиція. Вважаємо це однією з типових поховальних практик палеолітичного населення, оскільки прикладів поховань у печерах у порівнянні з кількістю населення дуже небагато, а могил на кшталт поховання Сунгир чи Костьонки – ще менше. Сутнісно «повітряний похорон» і є екскарнацією, проте не «зумисною», як у Тибеті, а, так би мовити, «пасивною», оскільки для відокремлення плоті використовували хижих птахів та падальщиків.

Вельми вірогідно, що давні мисливці скидали своїх мерців у певні урвища або переправляли в безлюдну місцевість – практика так званого *позбавлення*. Мешканці сибірських степів і енісейської тайги ще донедавна приторочували мерця до коня і гнали того на певну відстань, аж доки мертве тіло не відчепиться в якомусь урвищі або серед кущів, де й догнивало (процес гниття прискорювали птахи і тварини-падальщики). Подекуди ж практикувалося *виставлення* мертвих тіл (задля їхнього скорішого зникнення), коли труп прив'язували до дерева або вкладали на облаштованих узвишсях. Лісові кладовища (*калмакужа*) угро-фінських народів

¹ Подекуди для номінації позбавлення кісток м'яких тканин вживають інші терміни – «декарнація» чи «ексцизія». Називати такий спосіб «мацерацією» неправильно, оскільки

це поняття позначає зазвичай природне відокремлення м'яких тканин у результаті зволоження та розбухання (через перебування в рідкому середовищі).

з характерними дерев'яними зрубками на стовпах-опорах є, по суті, саме повітряними виставляннями. Такі виставляння дуже рано стали зумисною екскарнацією (рис. 1, с).

Описана модель серед антропологів має назву «повітряне поховання» і ще донедавна практикувалася північноамериканськими індіанцями: були поширені версії підвішувати труп на дереві або класти на гостру скелю в каньйоні, а в команчів для цього робили спеціальні платформи (рис. 1, а, b, e). Власне, віддати мерця птахам вважалося почесним, натомість викинути тіло шакалам та комахам на землю було ганебним покаранням.

Однією з найдавніших писемних згадок про підвішені на деревах тіла є повідомлення Німфодора Сиракузького (III ст. до н. е.) щодо Кавказу. У своєму творі «Варварські закони» він писав: «Чоловічі тіла колхів не можна було ані спалювати, ані ховати; тіла чоловіків загортали у свіжі шкури й вішали на деревах, жіночі ж віддавали землі». Дослідники кавказьких старожитностей узагалі вважають, що саме повітряні поховання на деревах практикувалися людинністю дольменних споруд Північно-Західного Кавказу (Адиго-Абхазький регіон), натомість у самих дольменах залишалося «вторинне»

поховання: тільки великі кістки, що залишилися від попереднього обряду за певний термін (рік чи три) [3]. Цікаво, що паралелізм багатьох мовних груп Кавказу, Сибіру, Середньої Азії, Заполяр'я та Північної Америки збігається з поширенням у цих регіонах обрядом «повітряного поховання» [15].

Практикували це і в Західному Середземномор'ї: описуючи *араків*, чи то *ареваків*, з кельтіберського союзу племен давньої Іспанії, пізньоантичні історики зазначають, що вони також мали обряд «пасивної» екскарнації: виставляли тіла загиблих воїнів на відкрите повітря, аби тих об'їдали стерв'ятники (поховальні стели та мальована кераміка з Нуманції підтверджують це) [24, с. 59–62].

Тибет і Гімалаї донині славляться такими практиками, втім, іще Страбон звернув увагу, що індське плем'я *таксисів* викидало своїх небіжчиків шулікам (XV, 1,62). Що ж до штучної екскарнації та подальшого годування птахів мертвою плоттю за «небесного похорону» сучасного Тибету (рис. 1, d), то це є надбанням принаймні двох ідеологій – ламаїстичного буддизму та місцевих архаїчних родоплемінних поховальних практик [5, с. 265–267]. Варто пам'ятати, що тибетці мають водночас обряд екскарнації

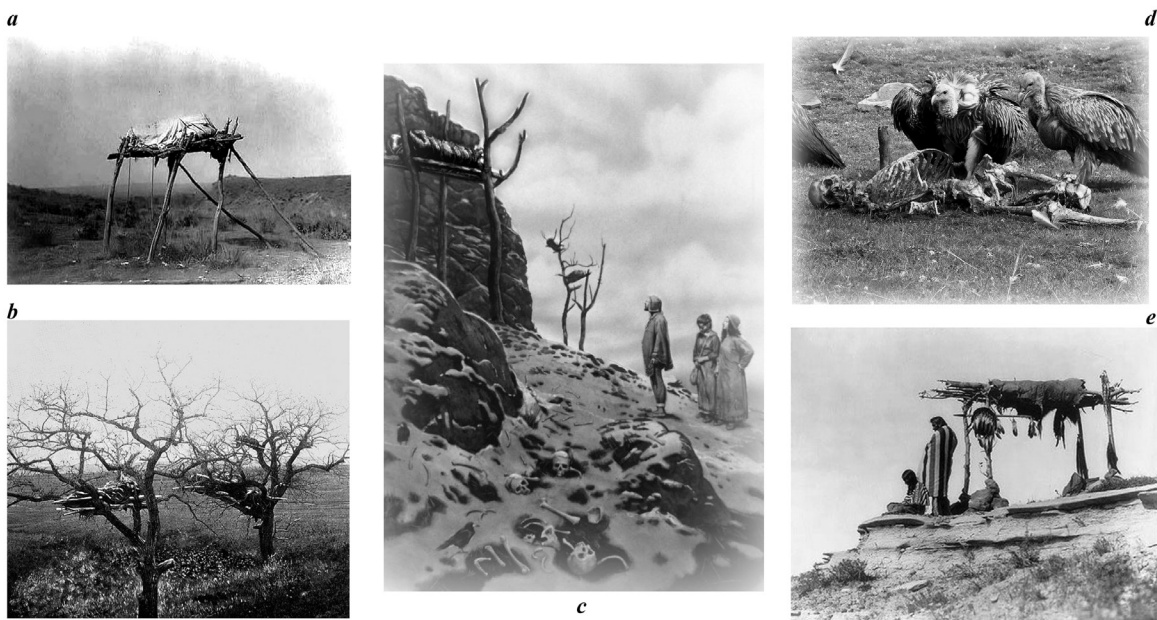


Рис. 1. Приклади традиційного «повітряного похорону»:

- a – «повітряний похорон» індіанців-чікасау (фото Едварда Кьортіса);
- b – «повітряний похорон» на деревах індіанців-шайєнів (взято з <http://aboutnativeamericans.blogspot.com/2012/05/about-cheyenne-indians-with-photos-and.html>);
- c – спроба художньої реконструкції палеолітичного «повітряного похорону» (взято з <http://www.anthropark.wz.cz/pavlova.htm>);
- d – «небесний похорон» Тибету: стерв'ятники шматують тіло померлої людини;
- e – «повітряний похорон» індіанців-сіу (фото Роланда Піда, 1912) (взято з <http://photos.legendsofamerica.com/indianrituals>)

й кремації, і навіть муміфікації – залежно від того, яку посмертну долю мусить отримати похований. По суті, не так важливо, в якому саме вигляді поховано певного індивіда, – вірили, що *його душа тілесна і продукує зв'язок Світу померлих і Світу живих*.

Практика «пасивної» екскарнації через виставляння падальщикам стала характерною рисою поховальної обрядовості іранців, найбільшою мірою – зороастрійців: вони вважали, що, коли плоть зжеруть падальщики, душа підніметься до неба сонячним промінням. Слово «*дахма*» спочатку позначало будь-яке місце для померлих узагалі, а згодом – і екскарнаційні вежі. Перші поховальні платформи мали споруджуватися Аршакідами на межі ери, а реальні археологічні знахідки башт датуються вже мусульманською добою – сьогодні їх називають «*deme*» або «*dema*» (індійське «*doongerwadi*»). Що ж до власне терміна «Tower of Silence», то це надбання романтичного, але помилкового перекладу британського колоніального службовця Роберта Мьорфі від 1832 р. Очищені кістки збирають та розміщують на довічне зберігання у спеціальних кісткосховищах-осуаріях: *узdana* (більш пізнє слово в парсів – *астадана*).

Цікаво, що ахеменідська еліта була похована переважно у склепах та саркофагах (через тілопокладення). Те саме за легендою (в переказі Фірдоусі) заповів зробити зі своїм тілом і сам пророк Заратустра. Г. Вертієнко, посилаючись на В. Крюкову, наголошує, що «уявлення про зороастрійське “виставлення” як єдино можливу поховальну традицію давніх іранців, згідно античних та авестійських джерел, не відповідає історичній дійсності. Зороастрійський поховальний обряд є пізнім жрецьким “удосконаленням” одного з багатьох існуючих варіантів обряду» [4, с. 8].

Р. Нагімов проаналізував поховальні звичаї іраномовних кочовиків степу в I тис. до н. е. і віднайшов там чимало зороастрійських елементів, зокрема: поховання самих лише кісток померлих і розпалювання величезних вогнищ біля поховань, що було пов'язано з віруваннями давніх людей у небажаність осквернення померлими тілами обожнюваних землі й води та в супровід душ померлих очисним вогнем. Для цього тіла залишалися на відкритому повітрі, доки не зостануться самі тільки кістки, і лише тому їх потрібно було поховати. До поховальних аналогій із зороастрійською традицією також варто віднести посипання дна могили крейдою або реальгаром, а також обряд

освячення палаючими гілками чагарнику поховання померлого (культ вогню) [10].

На думку Л. Клейна, в предків іранців така обрядність мала виробитися ще за індоіранської єдності бронзового часу. Л. Клейн припускає, що давньоіранською буде будь-яка методика ізоляції «нечистого» трупа від таких священних стихій, як земля, вода, вогонь [6, с. 227]. У цьому випадку похованнями-попередниками дахм мають виступати будь-які екскарновані (тобто очищені від м'яких тканин) кістяки бронзової ж доби в степовому давньоіранському ареалі. За такою логікою, якщо ми знаходимо в похованнях зрубної культури кам'яну скриню, – це буде етнічний іранський маркер; однак це може видатися дещо натягнутим, як і дещо незбагненна в цьому випадку логіка індоаріїв, які задля реінкарнації спершу ховали посипаних вохрою померлих у землі, а потім «органічно» перейшли до тілоспалення [6, с. 227, 236]. Варто, втім, зауважити, що лише міграції XII–X ст. до н. е. привели до появи й поступового закріплення в індоаріїв Пенджабу та Гіндукушу горської традиції тілоспалень – до того вона не була їм властива, проте відтоді стане в Індії панівною. Так само й іранці перейшли до практик виставляння та екскарнації лише в Середній Азії та Закаспійському регіоні, до того ж приблизно в той самий час, що явно є закономірністю. *Зі свого боку, ми вважаємо, що це дуже давня (позаіндоєвропейська) традиція передовсім Анатолії та Закавказзя*.

Відкриті Джеймсом Мелаартом інтер'єри споруд неолітичного протоурбаністичного центру Чатал-Гююк в Анатолії (розквіт комплексу припадає на докерамічний неоліт «Б»: VII тис. до н. е.) подекуди містять зображення великих хижих птахоподібних створінь, котрі шматують безголові тіла (каплиці VII.8 та VIII.8 за Мелаартом) (рис. 2, *d–e*) [26, с. 218–221]. Є й зображення, де позбавлення плоті стерв'ятниками відбувається на своєрідних високих конструкціях, що нагадують башту (рис. 2, *b*). Дж. Мелаарт інтерпретував це як прообрази зороастрійського й тибетського поховальних звичаїв [25, с. 166–170].

Як зазначає Л. Клейн, на цих фресках маємо дуже близьку до іранської ідею хижих птахів, що не просто віднімають життя, забираючи душу, – вони роблять це, зжираючи людську плоть (зороастрійський момент очищення від плотського бруду), і передають душі жінкам для відродження [6, с. 243]. На інших фресках Чатал-Гююка бачимо таких птахів зі своєрідними

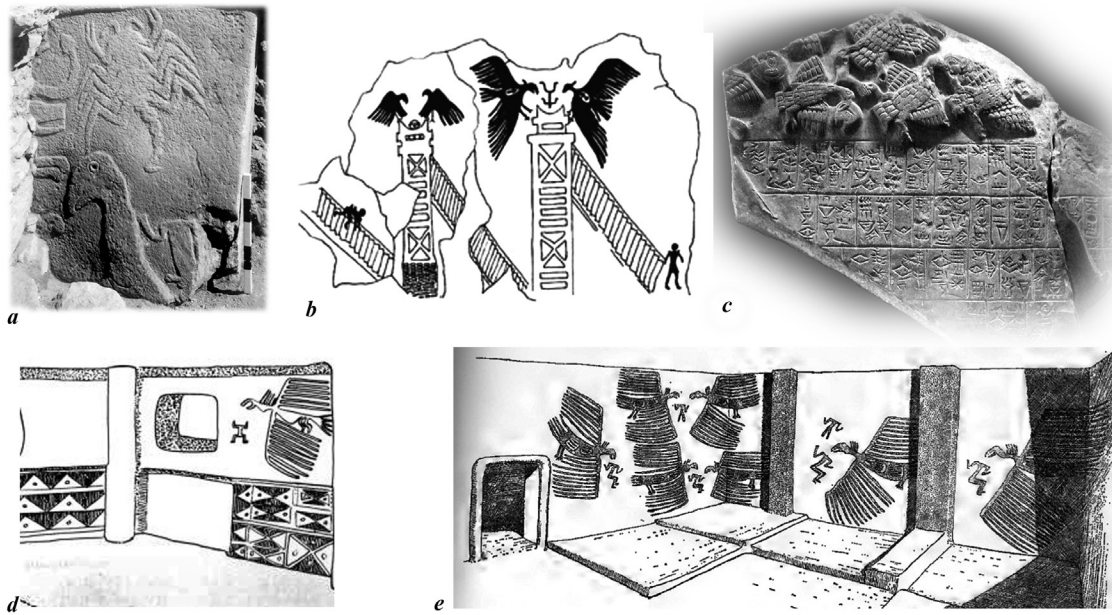


Рис. 2. Посмертна екскарнація через шматування стерв'ятниками на стародавніх пам'ятках:

- a* – Гьобеклі-Тепе (прибл. 9300 р. до н. е.). Деталь Т-подібної стели-колони № 43 (огорожа «D») (фото Бертольда Штайнгільбера);
b – Чатал-Гююк (прибл. 6200 р. до н. е.): фрагмент стінного розпису Святилища стерв'ятників (за Мелаартом) (взято з <http://saturniancosmology.org/arch.php>);
c – фрагмент шумерської «Стели шулік» (прибл. 2450 р. до н. е.): птахи шматують тіла ворогів Еанатума (Британський музей);
d – Чатал-Гююк: деталь інтер'єру Другого Святилища стерв'ятників (VII.21). Реконструкція [25, рис. 14, 15];
e – Чатал-Гююк: північна та східна стіни Святилища стерв'ятників (VII.8). Реконструкція [25, рис. 47]

«метеликами» всередині, котрі, по суті, є однією з найбільш ранніх іконографій посмертної сутності людини [6, с. 242–243] (рис. 2, *b*, *e*).

Цікаво, але по сусідству нині є ще давніші пам'ятки з подібним сюжетом. Мова йде про славетну знахідку Клауса Шмідта в турецькому Закавказзі: це Гьобеклі-Тепе – фактично найдавніша з відомих нині культово-монументальних споруд давнини [28]. Три шари відокремлюють знахідки й різнять композицію пам'ятки конструктивно, і найдавніший з них датовано ще XI–IX тис. до н. е. Зріла конструкція одного з цих концентричних святилищ (а їх декілька) містить специфічні прямокутні стели-колони з рельєфами. Тварини посідають серед них провідне місце, що свідчить про питому вагу тотемічно-мисливських практик цього населення, яке на той момент ще тільки ознайомлювалося з практиками відтворюючого господарства [27].

Серед таких тваринних зображень увагу вчених привернули грифоподібні птахи. Клаус Шмідт виокремлює характерне зображення стерв'ятника та безголової людської постаті на стелі-колоні № 43 (огорожа «D») (рис. 2, *a*), проводячи так само паралель до зображень стерв'ятників над безголовими тілами серед фресок

Чатал-Гююка [22, с. 109; 23, с. 53–55, 60–63]. І хоча, як вказують К. Шмідт та Дж. Петерс, іконографія Чатал-Гююка має істотні смислові розбіжності з Гьобеклі-Тепе, її витоки йдуть явно звідти [27, с. 213–214].

Свого часу чимало вітчизняних археологів обґрунтовували тезу, що територія Північного Причорномор'я з часів нео-енеоліту входила до циркумпонтійського етнокультурного ареалу [18, с. 84–87, 102]. Отже, не буде зайвим замислитися про поширення на теренах України анатолійсько-закавказьких традицій (первинно через Балкани), зокрема й поховальної практики екскарнації (тим більше, що вище вже наводилися відповідні спостереження щодо Кавказу).

Донині існує лише декілька поховань, що формально походять з території трипільської культури, проте мова йде про пізній час її розпаду, і ці поховання самим трипільцям явно не належать. Відтак, уже багато десятиліть фахівці з енеоліту ламають списи навколо проблеми трипільських поховань. Немає сенсу розкривати тут деталі полеміки чи перераховувати судження. Натомість висловимо власне припущення. Воно ґрунтується на тому, що населення Кукутень-Трипілля було 1) давньоземлеробським; 2) близькосхідним

(і неіндоевропейським) за генезою²; 3) йому був властивий глибокий символізм. Це дає змогу припускати цікаві, навіть химерні поховальні традиції, які мали *стимулювати родючість* і забезпечували *циркуляцію поколінь* водночас.

Вважаємо за вірогідне, що ця людність услід за своїми анатолійськими предками могла практикувати екскарнацію [6, с. 240]. Але тоді виникає проблема відсутності осуаріїв. Щодо цього трохи нижче ми висловимося окремо. Що ж до самого тафологічного алгоритму, то вважаємо, що для трипільської людності він мав свою специфіку, для якої пропонуємо таку версію поховальних практик:

- *Спершу практикувалося очищення кістяка від м'яких тканин.*

Згідно з термінологічним апаратом танатології [16, с. 60–61] маємо зазначену *екскарнацію* (очищення кісток від м'яких тканин), *демембрацію* (розчленування) та *ексцизію* (порушення птоми/трупа, перетворення його в грудку дрібних компонентів) з подальшим можливим годуванням птахів та собак цією плоттю.

І хоча натуралістичної версії на кшталт Чатал-Гююка іконографія Трипілля не має, але зображення собак і птахів на її посудинах доволі численні. Отже, можемо припускати побутування своєрідних майданчиків (з помостом?) посеред суспільного поля – місце особливої сакральності. Час, який тіло лежало на них, прорахувати важко, але класичні 40 днів є поширеною тафологічною хронологією для багатьох народів.

- *Далі кістки ретельно подрібнювалися в борошноподібний пил.*

Мова йде про *облітерацію* (нищення) кісток через *мінуацію* (подрібнення) чи *фарінацію* (розтирання в порошок) кісткової тканини. Кістки могли й спаловатись, але версія з перетиранням за аналогією до зерна постає куди більш обґрунтованою. Не обов'язково відшукувати для цього спеціалізовані місця – таке могло робитися й кам'яними розтирачками на подвір'ї в межах сусідського осередку або навіть удома.

- *Отримане «людське борошно» просто висівали посеред поля.*

З одного боку, це сакралізація померлого предка, що згодом «проросте» через урожай і долучиться до тих, хто його збере і скуштує. З другого – міфологія навколишніх народів подекуди несе мотиви «проростання» людей: як було з колхідським військом з міфу про аргонавтів,

котре виросло з ікл дракона, посіяних у полі Язоном. Утім, є певна вірогідність, що частина такого кісткового матеріалу зберігалася вдома, в певних посудинах-«осуаріях» або навіть у певних модельках (жител, «санчат» тощо) (рис. 3). Під час полишення селища це «борошно предків» могли переносити в інше місце й проводити там окремий землеробський родовий обряд.

До цього варто додати, що явний акцент трипільського населення на термічній обробці – чи то їжі, чи то сировини (глина, мідь) – так само мав позначитися на практиках посмертного поводження з тілами. Частина кісткового борошна могла додаватися в тісто в чистому вигляді – тож фактично сім'я отримувала обрядовий хліб з власного померлого предка. Але й зерно, зібране з пшениці, яка виросла на кістках предків, так само йшло на ритуальну випічку.

Таким чином, можна казати, що трипільське населення «вживало» власних померлих, проте не в безпосередньому вигляді (некрофагія як така етнографічно засвідчена, але навряд чи вона була властива цим землеробам анатолійського походження), а через своєрідну «пічну трансмутацію» – обряди родючості й достатку тощо.

Нам здається, що така версія не є спекулятивною, бо вкладається в давньоземлеробські практики й водночас показує, чому археологи досі не знайшли жодного власне трипільського поховання, жодної іконографії смерті тощо.

Насправді, не знайдено лише те, що вкладається в ці категорії для нашого розуміння. Натомість чимала кількість повсякденних елементів побуту цього населення могла мати безпосереднє відношення до смерті й посмертних практик, починаючи від згаданих зернотерок і завершуючи модельками жител, у яких могла зберігатися частина кісткового борошна або які могли стояти на ньому (рис. 3, *b–d*). Зазвичай тези про можливість розглядати ці модельки як осуарії не сприймаються за раціональні, втім, з погляду компаративістики пошлемося на аналогічні паралелі в левантійському енеоліті (рис. 3, *a*). Так, Рамі Арав, власне, і вважає, що аналогічні модельки Палестини (в роботі він розглядає культовий центр Рогем Гірі) мали бути сховищами решток померлих предків, і їхня компактність ніяк не заважатиме, якщо врахувати «повітряний похорон» та подальшу екскарнацію тіла [19, с. 45–49].

Знову ж таки, якщо замислитися над сутністю трипільських модельок санчат (рис. 3, *e–f*), то на думку одразу спадає старовинний ритуал «санного похорону». У саях українці XVIII–XIX ст. відвозили у степ своїх мертвих старих навіть улітку. Відповідну традицію для народів лісової

² Ми спираємося на загальноприйнятну концепцію поширення КІС Кукутень-Трипілля з культур балканського неоліту, котрі, своєю чергою, живилися анатолійськими культурними імпульсами [18].

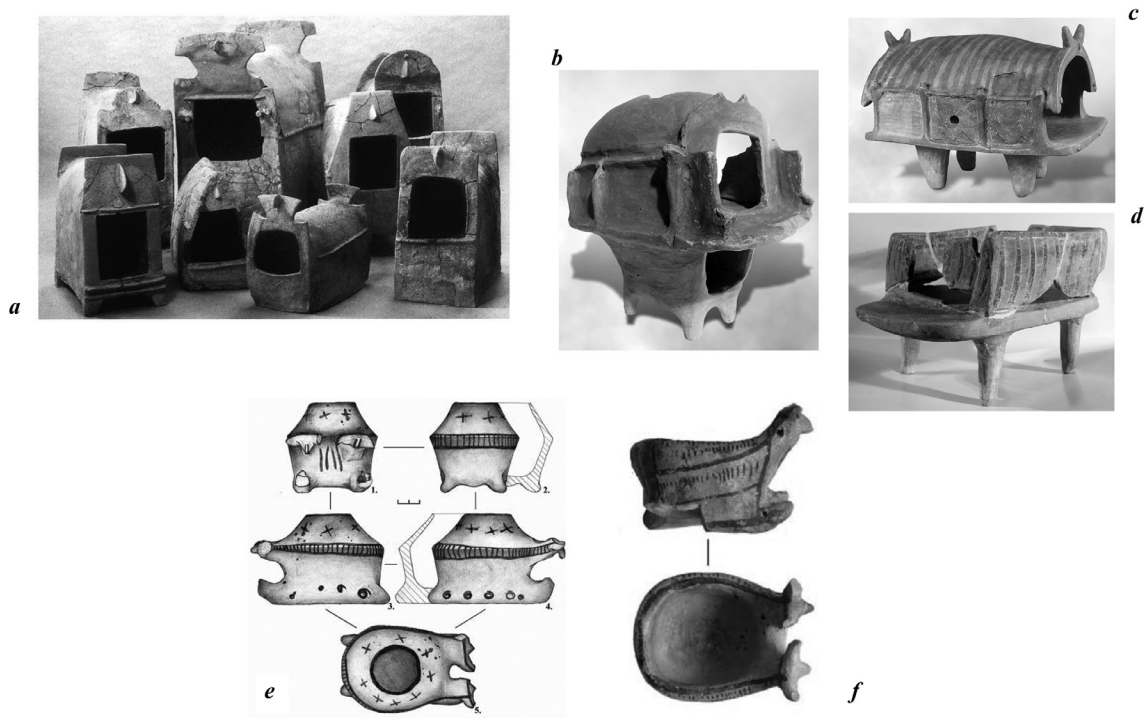


Рис. 3. Старожитності культур енеоліту в контексті культу предків:
a – осуарії у формі жител. Левантійський енеоліт (4500–3500 рр. до н. е.) [19, с. 42];
b–d – модельки жител трипільської культури;
e–f – модельки санчат. Трипільська культура, етап С-I (прибл. 3500 р. до н. е.) [13, рис. 54, 57]

смуги всієї Євразії дуже добре свого часу проаналізував Д. Анучін [2]. Отже, і модельки санчат, і модельки жител мають розглядатися щонайменше в контексті культу предків (як, зокрема, і статуетки). Але водночас ми пропонуємо для такого роду артефактів убачати й аспект поховальної обрядовості (зокрема, спільноти Кукутені-Трипілля). Чимало енеолітичних посудин іншої форми так само могли слугувати для особливої «страви» – жертвовної «каші» з освячених решток померлого предка. Про це влучно висловився Л. Клейн: «Лінія смерть – народження явно проходить через посудину» [6, с. 246].

Перефразуючи О. Антонову [1, с. 29], наголосимо, що спроби надати певним обрядовим об'єктам «єдиного вірного» значення неприпустимі, бо вони, як і здійснювані з ними процедури, були, безумовно, багатозначні; але ж давно зазначають, що і давньоземлеробське житло, і сільськогосподарський інструментарій, і тим більше посуд були глибоко ритуалізовані, а відтак – багатофункціональні. Тож, на нашу думку, варто здійснити ретельні остеологічні (і не лише) аналізи на багатьох предметах з енеолітичних поселень, котрі донині ще вважаються ужитковими.

Список літератури

1. Антонова Е. В. Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) / Е. В. Антонова // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений: сб. ст. / отв. ред.: В. И. Гуляев, В. С. Ольховский и др.; РАН, Ин-т археологии. – М.: Вост. лит., 1999. – С. 19–31.
2. Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Древности: Труды Московского археологического общества. – М., 1889. – Т. 14. – С. 159–182.
3. Бгажба О. Х. История Абхазии с древнейших времен до наших дней [Электронный ресурс] / О. Х. Бгажба, С. З. Лакоба. – М., 2007. – §05. Ранняя и средняя бронза. – Режим доступа: <http://apsuara.ru/portal/book/export/html/570>. – Назва з екрана.
4. Вертієнко Г. В. Концепт смерті в іраномовних номадів: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 / Вертієнко Ганна Володимирівна; НАН України, Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського. – К., 2010. – 20 с.
5. Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма / К. М. Герасимова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. – 320 с.
6. Клейн Л. С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев / Л. С. Клейн. – СПб.: Евразия, 2010. – 489 с.
7. Клейн Л. С. Дальние корни погребальных традиций ариев / Л. С. Клейн // Древность: историческое знание и специфика источника. Вып. 5: м-лы междунар. науч. конф., посв. памяти Э. А. Грантовского и Д. С. Раевского, 12–14 декабря 2011 г. – М.: ИВ РАН, 2011. – С. 110–113.
8. Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / Карл Клемен. – М.: Intrada, 2002. – 224 с.

9. Король Д. О. Методологія культурологічних реконструкцій в історичній танатології / Д. О. Король // Культурологічна думка : щорічник наук. праць. – К. : Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2011. – № 4. – С. 93–100.
10. Нагимов Р. Д. Мировоззрение кочевников Южного Урала в эпоху раннего железа и его связь с зороастризмом / Р. Д. Нагимов // Урал–Алтай: через века в будущее : материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н. К. Дмитриева. – Т. 2. – Уфа, 2008. – С. 161–162.
11. Мейтарчийн М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев / М. Б. Мейтарчийн. – М. : Ин-т востоковедения РАН, 1999. – 243 с.
12. Павленко Ю. В. Поховальний ритуал та проблеми дослідження макретиїчних спільностей / Ю. В. Павленко // Поховальний обряд давнього населення України. – К. : НМК ВО, 1991. – С. 5–18.
13. Поселение-гигант Тальянки. Исследования 2012 г. / [отв. ред. А. Г. Корвин-Пиотровский, Кнут Рассман]. – К. : [б. и.], 2013. – 104 с., илл.
14. Риндюк Н. В. Деякі питання ідеології давньоземлеробських племен / Н. В. Риндюк // Археологія. – 1994. – № 1. – С. 142–147.
15. Ситнянский Г. Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда / Г. Ю. Ситнянский // Среднеазиатский этнографический сборник. – Вып. 4. – М., 2001. – С. 175–180.
16. Смирнов Ю. А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения : Исследование, тексты, словарь / Ю. А. Смирнов. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 279 с.
17. Токарев С. А. Погребальный культ (глава 5) / С. А. Токарев // Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 153–205.
18. Чмихов М. О. Археологія та стародавня історія України / М. О. Чмихов, Н. М. Кравченко, І. Т. Черняков. – К. : Либідь, 1992. – 376 с.
19. Arav R. Excarination: Food for Vultures [Електронний ресурс] / Rami Arav // Biblical Archaeological Review. – 2011. – P. 40–50. – Режим доступу: <http://www.helsinki.fi/teol/tdk/pdf/opiskelu/Laitokset/hyel/Kletter2/2%20Arav-2011-ossuaries.pdf>. – Назва з екрана.
20. Borić D. Theatre of predation : Beneath the skin of Göbekli Tepe images / D. Borić // Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things / ed. C. Watts. – London : Routledge, 2013. – P. 42–64.
21. Chapman R. Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices / R. Chapman // Mortalit. – 2003. – Vol. 8, № 3. – P. 305–312.
22. Hodder I. Çatalhöyük in the Context of the Middle Eastern Neolithic / Ian Hodder // Annual Review of Anthropology. – 2007. – Vol. 36. – P. 105–211.
23. Hodder I. The symbolism of Çatalhöyük in its regional context / Ian Hodder, Lynn Meskell // Religion in the Emergence of Civilization : CatalHoyuk as a case study [ed. I. Hodder]. – Cambridge University Press, 2010. – P. 32–72.
24. Marco Simon F. Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania [Електронний ресурс] / Francisco Marco Simon // Proceedings of the Prehistoric Society. – 2008. – Vol. 74. – P. 53–68. – Режим доступу: <http://www.grupohiberus.es/biblioteca/marco5.pdf>. – Назва з екрана.
25. Melaart J. Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia (New Aspects of Archaeology) [Електронний ресурс] / James Melaart. – New York : McGraw-Hill, 1967. – 232 p. – Режим доступу: https://ia601708.us.archive.org/6/items/Catal-huyuk.ANeolithicTownInAnatolia/MellaartJ.Catal-huyuk.ANeolithicTownInAnatolia1967_text.pdf. – Назва з екрана.
26. Nakamura C. Chapter 12: Figurine Worlds at Çatalhöyük [Електронний ресурс] / Carolyn Nakamura & Lynn Meskell // Substantive Technologies at Çatalhöyük Reports from the 2000–2008 Seasons Çatalhöyük Research Project Series [ed. by Ian Hodder]. – 2011. – Vol. 9. – P. 201–234. – Режим доступу: http://www.networkedheritage.org/wp-content/uploads/2011/08/Figurines_Chapter_vol9_UNCORRECTED_SECOND_PROOF_lowres.pdf. – Назва з екрана.
27. Peters J. Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment / Joris Peters, Klaus Schmidt // Anthropolozologica. – 2004. – № 39 (1). – P. 179–218.
28. Schmidt K. Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs / Klaus Schmidt // Documenta Praehistorica. – 2010. – Vol. 37. – P. 239–256.
29. The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, southeastern Turkey / Oliver Dietrich, Manfred Heun, Jens Notroff, Klaus Schmidt, Martin Zarnkow // Antiquity. – 2012. – № 86. – P. 674–695.
30. Verhoeven M. Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia / M. Verhoeven // Cambridge Archaeological Journal. – 2002. – Vol. 12, № 2. – P. 233–258.

D. Korol

THE PROBLEM ONE BURIAL RITE REGIONAL AND ETHNO-CULTURAL FEATURES

Archaic post-mortem excarnation practices and “air funerals” are described in the article, with its’ regional specifics. The earliest known examples of vultures excarnation of dead bodies belong to Anatolia, so though this was the wide-spread Palaeolithic rite, it should had spread within the Near East, Mediterranean, Caucasian and a Black Sea region peoples along with the agricultural transition as a part of Circum-Pontic ethno-cultural network. This is the point for us to seek such a tradition within the Neo-Eneolithic societies of Ukraine, such as Cucuteni-Trypillian culture, for which a “sowing-baking” theory is proposed.

Keywords: burial customs, taphological practices, excarnation, “air burial”, ancestral rites, Anatolia, Cucuteni-Trypillian culture.

Матеріал надійшов 12.03.2015