

Король Д. О.

СМЕРТЬ У ПРОЯВАХ ДАВНЬОСКАНДИНАВСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ (спроба реконструкції за базовою танатичною моделлю)

Статтю присвячено систематизації специфіки скандинавського світогляду на прикладі уявлень про смерть як зріз архаїчної ментальності скандинавів. Запропоновано до розгляду 'базову танатичну модель' як алгоритмічну схему, що дає змогу простежити комплексну картину системи зв'язків в уявленнях про 'Смерть' та 'Потойбіччя' у ментальній моделі певної етнокультурної традиції.

Порівняно з іншими індоєвропейськими народами ментальність скандинавів особливо пронизана сферою уявлень про смерть. Загалом, вивчення моделей ставлення до смерті й пов'язаних із цим образів проливає світло на установки людей щодо життя й основних його цінностей. На думку деяких вчених (Ф. Арієс, П. Шоно), ставлення до смерті взагалі слугує еталоном, індикатором характеру цивілізації [1].

Смерть, як явище культури, вивчали у ХХ ст. такі фахівці, як А. Ван Геннеп (історично-обрядова систематизація), З. Фройд (психоаналітичний підхід), С. Токарев та Ю. Смірнов (історичний структурно-типологічний аналіз), А. Гуревич та М. Шенкао (соціокультурний підхід). Серед українських дослідників варто зазначити праці Р. Кісь (культурологічний підхід), О. Кісь, М. Жуйкової та М. Маєрчик (мовні та історико-культурні дослідження про рецепції 'Смерті' й 'Потойбіччя' у слов'ян та їхніх сусідів), Ф. Андрощука, Б. Магомедова, В. Ольховського, С. Пустовалова та М. Чмихова (історико-археологічні реконструкції) тощо.

Відзначимо наукові розвідки Х. Еліс-Девідсон (у ранніх публікаціях - Х. Еліс), яка в 40-60-ті рр. працювала саме над комплексом уявлень про смерть у скандинавів за доби вікінгів (праця «*The Road to Hei*» [2], де було зібрано весь наявний тоді матеріал про саги, едичні пісні та легенди скандинавського походження, який би стосувався образів, пов'язаних зі смертю, поховальними традиціями та Потойбіччям). Нею також проводяться паралелі з історичним та, частково, археологічним матеріалом.

Втім, дослідниця робить свої висновки за допомогою дещо обмеженої джерельної бази. Нестача комплексності пояснюється тим, що в

згаданих праці майже зовсім не використано аналітику пам'яток архаїчного мистецтва скандинавського регіону; обмеженими є як археологічні, так і лінгвістичні дані. Тим більше Х. Еліс не намагається провести паралелі в межах самої скандинавської світоглядної традиції впродовж тривалого історичного часу (хоча б від доби північної бронзи до доби вікінгів включно). На жаль, немає й спроб звести всі дані до певної системи, до складних взаємозв'язків та структурованих ланок.

Проте саме на прикладі світоглядних засад давньоскандинавської людності ми особливо виразно здатні оцінити наочну можливість (і потребу) доволі багатопланового розкриття етнокультурної специфіки уявлень про смерть. Досвід вивчення проблематики сприйняття смерті в традиційних суспільствах за останні півстоліття доводить принципову доцільність саме комплексного підходу до неї як до системного явища. Лише різнопланове системне дослідження того чи іншого аспекту світогляду допомагає зрозуміти ментальність певного етносу чи нації.

У цій статті автор пропонує розглянути структурно-системне зведення специфічних складових давньоскандинавської ментальності, пов'язаних зі сприйняттям смерті. Запропонована в тексті таблиця базується саме на комплексній комбінації даних аналізу міфологічних образів та мотивів, лінгвістичних розвідок, даних археології та палеоетнографії, на аналізі образів архаїчного мистецтва Скандинавії.

Взагалі компаративна систематика та структурна семіотика дають можливість вивчати ментальнісну специфіку різних традиційних суспільств у синхронії та діахронії, так би мовити, крізь різні боки та грані. Цей методологічний

підхід показує на едичному матеріалі (із залученням інших джерел), що давні уявлення, які формувалися за зовсім інших історичних (ба, навіть і етнічних) умов, нікуди не зникають.

* * *

Втім, перед оглядом власне зрізів вищезгаданого зведення вважаємо за доцільне коротко охарактеризувати суттєві риси світоглядного сприйняття смерті саме в *соціумі* північних германців як суспільному середовищі.

Соціальними аспектами міфорелігійних уявлень займалися такі провідні фахівці, як М. Вебер, Е. Дюркгейм, М. Мосс та багато інших. Не зупиняючись докладно на їхніх дослідженнях (що, зокрема, стисло і водночас ємнісно змалювано в посібнику О. Погорілого та М. Захарченко [3]), процитуємо лишень Кліффорда Гірца, який зазначав стосовно дослідження архаїчного світогляду, власне, таке:

«Шлях до цього - не відмова від усталених традицій соціальної антропології в цій галузі, а розширення їх меж. Внески щонайменше чотирьох учених, котрі, як на мене, надто домінують у наших думках (Дюркгеймові роздуми про природу священного, Веберова *Verstehenden*-методологія, Фрейдова паралель між особистими та колективними ритуалами та дослідження Маліновського щодо відмінності між релігією та здоровим глуздом), здаються мені обов'язковими вихідними пунктами будь-якої перспективної антропологічної теорії релігії. Однак це лише вихідні пункти. Аби просунути далі, ми маємо залучити їх до ширшого контексту сучасної наукової думки, ніж той, що його вони самі по собі передбачають» [4].

Е. Дюркгейм, так само як і М. Мосс, розглядає релігію як синонім священного, продукт і джерело соціальних зв'язків [5]. З позиції Е. Дюркгейма дослідницька увага мусить бути зосереджена насамперед на таких «стійких формах» соціальної структури, як юридичні та моральні норми, способи життя, професійні навички, вірування [6]. Схожим моментом постають так звані «Цілісні соціальні факти» в інтерпретації М. Мосса, як феномени, що пронизують усі сторони конкретної соціальної системи, фокусують та зосереджують її у собі. Це - цілісні факти у власному сенсі. «Всі ці феномени постають одночасно як юридичні, релігійні й навіть естетичні та ін.», - пише Мосс [7]. І варто зазначити, що сприйняття смерті та пов'язані з цим практики поведінки, наративні та символічні мотиви саме й постають таким «цілісним соціальним фактом».

На думку ж К. Гірца, «антропологічне дослідження релігії складається з двох етапів: пер-

ший - це аналіз системи значень, втілених у символах, другий - прив'язування цих систем до соціально структурних та психологічних процесів» [8]. За його визначенням, релігійна віра та ритуал суперечать одне одному й водночас підтримують одне одного; етос набуває розумового вмотивування, коли як образ подається дійсний стан речей, автентичним вираженням якого є цей спосіб життя.

Отже, для виявлення характерних скандинавських проявів етосу та релігійності традиційного соціуму в контексті уявлень про смерть варто звернутися до палеоетнографічних даних родових ісландських саг. Із залученням міфоепічних та археологічних паралелей є можливість виокремити певні специфічні етнокультурні зрізи.

На прикладі героїчного епосу та саг окреслюється доволі специфічний візерунок із принципів для північних германців складових: гідності, долі та удачі. Ці три компоненти впливали на все життя людини, а оскільки складалося воно не завжди так, як хотілося, не лишалося нічого іншого, окрім *віднаходження якнайповнішої самореалізації саме в момент власної смерті*.

Взагалі, давній скандинав (і особливо ісландець) дивився на себе очима свого соціуму. В межах *судово-юридичного аспекту ментальності* [9], його гідність була навіть важливішою за знатність. Саме *честь та її цілісність* становили певну норму існування давніх скандинавів. Аби завдати комусь болю, помститися за свою ушкоджену гідність, людина часто нападала не на свого суперника, а на тих, хто для нього найцінніший [10]. Кожен член суспільства визначався за вартісною шкалою. Цінність загиблих та пораних з обох сторін порівнювалася в суді, а різниця виплачувалася постраждалим у вигляді пені. Такої «арифметики» не знала ані кельтська традиція, ані антична. Це дивовижна скандинавська суміш звичаю кривавої помсти та внормованого, «цивілізованого» права.

Честь підштовхувала півничан робити свої останні хвилини життя найгіднішими та найпоказовішими. Відомі з саг вірші «з вуст помираючого» є не стільки літературним штрихом оповідачів саг (хоча й цей контекст не можна відкидати), скільки дійсним бажанням багатьох ісландців досягти максимуму людської індивідуальності саме в момент своєї смерті [11]. Момент смерті був актуалізацією особистості індивіда.

За тяжку образу платили смертю. Це знали і скандинавські чоловіки, «кодексом» яких слугують відомі норми звичаєвого права з *«Промов*

Високого», і жінки, основна роль яких у епосі та сагах полягає в підбурюванні, підштовхуванні. *«Хоч і бачу я виразно, що це призведе мене лишень до загибелі»* — типова примовка героя в цих випадках.

Персонажі героїчного епосу взагалі принципово рухаються до величної загибелі [12], як, скажімо, в *«Пісні про Атлі»*. Специфічний скандинавський аспект: *«feigdr»* - *«приреченість, нездоланна смерть [переважно через мимовільне порушення певних клятв чи заборон]»* [13]. Усвідомлення власної приреченості примушувало чинити активні дії для її наближення. І це було характерно не лише для епічних героїв, а й для персонажів саг (які, втім, часто змальовувалися цілком у дусі епіки). Особливо фатальними вважалися такі антисоціальні вчинки, як братовбивство, зрада клятви чи перелюб (що й відобразилося у *«Віщуванні вольви»* в описі Берегів Мертвих). Існують різні трактування зловісних снів Пслі, та нам видається кращим тлумачення їх саме в цьому контексті: духи-хранителі показували герою, що він *«feigir»* і не може навіть розраховувати на величне посмертя, яке мала забезпечити йому первинно його шляхетна натура.

Іноді в змальованих у сагах подіях життя давньоісландського соціуму можна віднайти приклади «ведмежої послуги», коли хтось починає усвідомлювати *чиюсь приреченість* (навіть суб'єктивно, виходячи цілком із власних критеріїв), і лише тому вбиває цю людину, «вважаючи, що тепер не буде цій людині щастя» (*«Сага про Храфнкаля Годі Фрейра»*, VI).

Відоме було на Півночі й архаїчне повір'я, що саме «на порозі» смерті людині *відкривається особливе знання, вона набуває особливої сакральності і здатна віщувати*. Проте навіть не тому, що бачить у цю мить майбутнє (хоча цей момент також присутній - адже її відкривається доступ до сакрального знання Потойбіччя!), а тому, що її слова - *віщі слова* сакральної особи - згодом *«міцніють»* і стають реальністю [14]. Відомий мотив набуття сакральних знань у померлих, через сон на їх могилі. А фактаж зі скандинавських саг та переказів дає змогу відстежити певне занурення сплячого у вимір Того Світу. Складається враження, що сновиди немовби заряджає мертвого певною *енергією*, що дозволяє тому діяти поза межами могили [15].

Ще одним свідченням цього занурення є своєрідне заломлення проявів світу явного через певні зооморфні та кольорові образи. Тут переплітаються два аспекти: віра в духа-хра-

нителя у тваринній подобі, що має таку форму від народження людини і свідчить про її натуру; та, зрештою, - сам вигляд надприродного «двійника» людини, який може видаватися людям із *«другим зором»* тим чи іншим, залежно від її нинішнього настрою чи від її близького майбутнього.

Сутність цих надприродних для сучасного читача елементів у сагах (хоча, власне, давнім скандинавам вони видавалися цілковито природними та реальними) полягає у вірі в декілька аспектів внутрішньої сутності людини та інших живих створінь. Можна оперувати такими еквівалентами нашої мови, як *«дух»* чи *«душа»*, проте такий переклад буде надзвичайно приблизним - можна навести декілька слів для позначення «душі» в давньоісландській: *orlög, hamingja, fulgja, hugr* тощо.

«Якщо людиною володіють недобрі думки, то вони немовби відокремлюються від неї і, будучи здатні існувати самостійно, впливають на того, проти кого спрямовані» [16]. *«Hugr»* - *розум, серце, думка, прагнення*; фактично - «проекція духовної сутності людини». *«Hamr»*, *«оболонка душі»*, *«тілесна подоба»*, *«личина»*. Фактично - «матеріальне втілення астральної проекції людини». Вочевидь, у зазначеному випадку зооморфізм «духа-двійника» людини залежав у своїй конкретиці від особистої вдачі героя та його емоційно-дієвого стану на даний час.

Іншим ментальним показником скандинавської свідомості постають **хвороби**. Зокрема, за пізнього Середньовіччя селяни вірили, що раптові хвороби (особливо ж апоплектичні удари) трапляються у людини через *стріли альвів*. Ісландські саги містять також згадки про певні епідемії. Цікавим є той момент, що формальним приводом для хвороби і смерті під час таких епідемій вважалось явлення мертвих живим (*«Сага про гренландців»*, IV; *«Сага про Ейріка Рудого»*, VI; *«Сага про Людей з Піщаного Берега»*, LIII-LV; *«Сага про фарерців»*, XXII). Подекуди виникає враження, що саме раптове пробудження померлих було приводом до епідемії. Але нерідко першим з ожилых *мертв 'яків* є або чаклун, або ображена людина, що не знайшла спокою і після смерті. Епідемія зникла, коли мертв'яка спалювали (загалом же, в Ісландії ховали у землю) чи клали у спеціальний каїрн із каміння. Існували і процедури «задобрення».

Отже, хвороба для давніх ісландців найчастіше була безпосередньо пов'язана з певним впливом надприродних сил. Та йдеться про ширше поле значень - цілісність чи порушення цілісності взагалі (як тіла, так і ду-

ховної сутності суб'єкта). Хвороба - то є дисгармонія в організмі та свідоцтво дисгармонії із зовнішнім світом, що зумовлює «нечистоту» тіла та душі - «нечистоту» як «непорядок» на протилежність «чистоті», поняттю, що входить до парадигми символів сакрального. Ю. Арнаутова у своїй праці «*Чаклуни та святі: антропологія хвороби за середніх віків*» наводить думку, що в традиційній ментальності (що відноситься і до давніх скандинавів, і до кельтів, і до фінів, до слов'ян тощо) «людина, що живе у стані гармонії зі своїм колективом та із зовнішнім світом, здорова і у фізичному, і в етичному сенсі» [17].

За переконаннями скандинавів можна було вплинути на нематеріальну субстанцію як живої, так і мертвої людини, і тим самим чинити вплив і на матеріальне, тілесне начало. Відтак постає питання щодо **тілесності**.

«Відсутність остаточної дихотомії тіла і душі виражається у нероздільності понять: *heil, hamingja, fulgja*, що детермінують як соціальні, так і біологічні, природні аспекти життя. Тіло, не лише живе, а й мертво, також наділене певною «силою» (свого часу кваліфікованою Л. Леві-Брюлем як аніматична), умовно кажучи, магічною силою життя, що маніфестується у родючості, в процесах вегетації, у зціленні, у відростанні нігтів та волосся; вона властива також рослинам, особливо хлібним злакам, небесним тілам, і все, що нею володіє, так чи інакше втягнуте до сфери магічного ритуалу (...) Протиставлена тілу як нематеріальна субстанція матеріальній формі, *душа* при цьому ототожнюється із *плоттю*, з частинами тіла і таким чином наділяється матеріальною природою, ніби стає смертною, а *плоть*, «одушевляючись», сакралізується (виділено нами. — Д. К.)» [18].

Отже, хвороба в архаїчних уявленнях - феномен не лише біологічний, а й соціоантропологічний. Загалом, більшість традиційних ритуалів медичного спрямування саме й мають справу не стільки з анатомічним функціонуванням тих чи, інших органів або секретів, скільки з маніпуляцією *життєвою силою*, яку можна підсилити чи навпаки, послабити, передати, перейняти від іншого тощо.

Герой скандинавської міфології (та сагової прози) є невіддільним й від **світу речей**. Це відображення і світосприйняття людей звичайних - творців та слухачів означених творів. Подекуди доля *меча* (взагалі зброї) тісно переплітається з долею власника та його оточення. В архаїчній свідомості речі володіють своєю силою, своїм виміром сакрального [19] - і герой прагне долучитися до цього сакрального неза-

лежно від того, наскільки воно є для нього згубним.

Так, відомий мотив «*багряного золота*», що заздалегідь сповіщає аудиторію героїчного епосу про те, що герой, який зв'язався з ним, прирік себе на болісну загибель [20]. Якщо герой скандинавської традиції пов'язується із «*багряним золотом*» - він мусить бути таким саме «блискучим, недосяжним та згубним». Своєю чергою, коли цей герой відчував близьку кончину, він спішив «поховати» і свій скарб (ці мотиви наявні в циклі Вольсунгів-Ніфлунгів, історії Скаллагріма та Ейріка Рудого тощо), на що вказує А. Гуревич у нарисі «Герой та світ речей» [21].

* * *

Вищенаведені приклади є лише конспективною ілюстрацією, що змальовує основні моменти сприйняття смерті в етнокультурному комплексі традиційного соціуму давньоісландських саг (та героїчного епосу). Загалом же, скандинавська наративна спадщина характерна своєю *інтертекстуальністю*. Переплетення її мотивів та образів цілком нагадує нам характерне для північних германців мистецтво північного звіриного стилю. Мотиви одного епосу органічно включаються в інший, в сагах можуть зустрінутися елементи, які не до кінця усвідомлювали вже укладачі едичних пісень. І, безперечно, більшість з цих світоглядних елементів була на момент складання саг ще у живій пам'яті носіїв даної традиції, органічно входила до складу принаймні давньоісландської ментальності - навіть у реліктовому подекуди стані.

На цьому етапі вважаємо за доцільне запропонувати схему **інформаційно-сміслових кодів** (ІСК) прояву давньоскандинавської ментальності, які можна окреслити в межах так званої **базової танатичної моделі** (таблиця). У поданій таблиці ми підкреслили специфічні аспекти едичної парадигми. Наведені приклади не вичерпують, звісно, всієї палітри проявів, проте є просто характерними зразками систематизованих ІСК. Прояви ж деяких потенційних ІСК висвітлені побіжно, оскільки їх межі варіюються.

Так, відповідно до комплексних матеріально-світоглядних матеріалів можна побачити, що *перші два ряди* усіх шести рівнів характеризуються однаковою інтенсивністю акцентування проявів ІСК. Саме тут опиняються характерні для архаїчної скандинавської свідомості мотиви «згубного золота» та «битви невразливих мерців», «змійного рову» та «Дверного Суду»; це сфера функціонування уявлень про альвів та усвідомлення вкорінення родючості у сфері смерті; тут

містяться уявлення про мертв'яків-дравгів та їх тілесність, їх «вбивче поле» тощо. Тут функціонують основні міфоепічні мотиви, пов'язані з Потойбіччям та краєм Смерті, і тут же маємо лексичне навантаження означеної сфери. Тут перебуває сфера прислів'їв та вірувань щодо смерті і вмирання, система тафологічних практик із небіжчиком (включаючи «приборкання неспокійних» мерців), концепти уявлень про долю та гідність індивіда тощо.

Щодо вертикальної взаємодії, то найкраще взаємопідпорядковані та найповніше виявлені (рівні 2 та 3) «*Вербальна сфера*» та «*Сенсорна сфера*», а також «*Підсвідомо-Реактивна*» (рівень 5). Вербальний рівень ділиться на прояви моментів власне спілкування із представниками Потойбіччя та моментів маніпулювання ними і реакції на це соціуму. А рівень «*Підсвідомо-Реактивний*» (5) поруч із неповним «*Дієво-Практичним*» (рівень 4) більшою мірою стосується традиційних звичаїв та уявлень щодо смерті та посмертя, але має лакуни.

«*Зовнішньо-Натурний*» рівень (6) дає нам два основні зв'язки: вплив агентів Потойбіччя на погоду та родючість і певна смертоносність, починаючи від «сили», «поля», яке поширюють ці агенти назовні, і до смертоносності «природного середовища» Потойбіччя тощо.

«*Ментальна сфера*» (рівень 1) взагалі неповна і передає образно-символічні моделі, задіяні в таких сферах, як Модель Світу, час-простір і символіарій сновидінь, міфів та ін.

Щодо внутрішніх зв'язків, запропонованих ІСК, то «*символьний*» код тісно пов'язаний із кодом «*міфоепічним*» (власне, уявлення). На них, у свою чергу, ґрунтуються коди «*життєво-оціночний*» (якузагальнення уявлень) і «*тафологічний*» (як втілення їх до життя). Уявлення ці призводять до генерування зв'язків із господарчо-промисловою сферою давніх скандинавів (концепт родючості «*вегетативно-репродуктивного*» коду, який включає й уявлення про Потойбічний Світ як живу істоту). Живе створіння жіночої статі, яке «поглинає», «ковтає» людей, та потому народжує ново (порівняйте позу ембріона у курганах [22]). А тісна взаємодія з матеріальним світом не дає змоги позбавляти істот Потойбіччя характерної тілесності («*тілесний*» код). Загалом же, *перший ряд* може бути пов'язаний з аспектом **персонального, суб'єктивного**.

Другий ряд так само тісно переплетений у проявах ІСК: «*номінативний*» код, безперечно, пов'язаний із «*асоціативно-образним*» - це і застереження щось вимовляти чи, навпаки, спе-

цифічна термінологія Простору Смерті, «*звуковий*» код рівня 3 залежить від проявів «*тілесності*» у першому ряді цього самого рівня. **Ім'я**, - як влада над життям та смертю.

«*Малефічний*» код (рівень 5) - специфічна сфера танатичної моделі. Варто повторити, що, з одного боку, ним позначається та чи інша небезпека, табуованість, заборона, порушення якої призведе до кризових наслідків. Те ж, як люди борються із цим чи запобігають цьому, видно на прикладі «*магіко-ритуального*» коду (рівень 4). З іншого боку, «*малефічність*» - це асоціація того чи іншого предмета, особи, дії зі «смертоносністю» (отрута на прикордонні Потойбіччя, прокляття «багряного злота» тощо). І тут цей код, у свою чергу, перетинається із «*некротичним*» кодом (рівень 6): сфера 'мертвого' як такого. Це не просто нежива матерія (хоча це має відображення і тут), але передусім *те неживе, яке колись було живим*. Це припинення життя, але й набуття рис живого первинно неживими об'єктами.

При тому «*некротичне*» не варто плутати зі сферою «*танатичного*». Останнє є маніфестаціями Смерті як явища. В усіх його рівнях. Тоді як «*некротичний*» код маркує саме «не-живе» та зрештою - й «не-мертве». Відповідно, цей код виявляє ті особливості, яких набуває суб'єкт/об'єкт, *стаючи мертвим*. Саме в скандинавській саговій традиції цей аспект має специфічні риси, які не існують у багатьох сусідніх традиціях, як, скажімо, кельтській та фінській. Зокрема - певні особливості та властивості іншої форми активного існування після смерті.

ІСК третього ряду здебільшого демонструють уявлення про **простір, відстань та межі**. Тут і географічне розташування зон Смерті та Потойбіччя, і їх природне оточення (коди «*просторовий*» та «*ландшафтний*»). Медіаторика охоплює такі речі, як полум'я та дим поховального (загалом - ритуального) вогнища - і водночас курган (як своєрідна межа між світами), а вмістив ще для хуг та хамінг'ї у свою чергу постає своєрідним предметним локусом (код «*персонально-атрибутивний*»).

Взаємовідношення таких вмістилищ як «Будинок», «Корабель», «Могила» є дуже характерною скандинавською рисою («*архітектурний*» код). Хоча зрозуміло, що такий нюанс є специфічним щодо не самих лише скандинавів [23]. З іншого боку - сам корабель має значно ширше і глибше навантаження [24] (як зрештою й будинок, і - як ми згадували вище - могила-курган). Відчуття тіла у просторі, вмістилищі, оточенні характеризується «*вестибюлярним*» кодом, і сагово-епічна традиція дає нам хоч і декілька,

проте доволі показових прикладів-уявлень про цей аспект щодо смерті.

Четвертий ряд подає нам аспекти, так би мовити, **візуально-інформативної сфери**. Тут поради вішого мерця, сакральні знання з Того світу (*«когнітивно-інформаційний» код*) переплітаються з віщими видіннями та символікою сновидінь (*«меморативно-гіпнотизувальний» код*), а останні доволі тісно проникнуті символікою кольорів Потойбіччя (*«кольоровий» код*).

«Біотичний» - «благий» аспект Потойбіччя (мотиви «Священного Повернення», «Відновлення життя після руйнації» тощо), поєднаний із проєктивною концепцією захисту від ворожого впливу Потойбіччя (*«апотропеїчний» код*).

П'ятий ряд дає можливість простежити моменти **змін у часі, обставини минулого чи майбутнього (доля)**, темпоральний аспект. Символіку відповідних проявів природи фіксує *«сезонний» код*, а залежність пересування, транспортування до зони Того світу, до виміру Потойбіччя - *«мобільний» код*. Останній добре ілюструється як наративною спадщиною, так і пам'ятками давнього мистецтва, а зрештою - і поховальним інвентарем: зокрема, кінь та корабель є провідним «транспорт» до Того світу за глибокої архаїки і за пізньої, героїчної доби, тоді як вогонь та поховальна урна - «транспорт» проміжного етапу.

Такі феномени давньоскандинавської словесної магії, як *Нід* та *мансьонг* постали як вербально-магічна зміна особистої долі особи і мали щодо себе доволі конкретну соціальну реакцію. *«Тендерно-віковий» код* стосовно сфери Того світу ілюструється специфікою обрядів дитинства, нюансами надання дідівських імен (віра в переродження), а також давнім звичаєм відведення старих батьків вмирати у пустинь.

Нарешті, шостий та сьомий ряди містять спорядичні аспекти і є неповними, а відтак - мають певні лакуни. *Шостий ряд* передає аспекти **міжсуб'єктної взаємодії**: наприклад, *«юридичний»* (характерний згаданим феноменом «Дверного Суду» та правом посмертного засудження) або *«комунікативний» код* щодо спілкування смертних із померлими чи представниками По-

тойбіччя. Підношення цим істотам фіксує *«вотивний» код*. *«Гастрономічний код»* передає такий забутий в едичній епіці аспект, як «Ковтання як шлях до Потойбіччя».

Сьомий ряд містить всього три аспекти, які можна охарактеризувати як **прояви живих мерців** (хоча цим вони не обмежуються). До *«еротичного» коду* входить весільна символіка поховань та поминальних тризн, ставева жага мерця та мотиви залицань потойбічних істот до героя. *«Метеорологічний» код* показує вплив сфери Смерті та Потойбіччя та її агентів на погоду: мотиви землетрусів, спричинених мерцями, і туман-імла, як прояв Потойбіччя тощо.

Підсумовуючи сказане, слід ще раз наголосити, що в уявленнях давніх скандинавів (і не лише в них, звичайно, проте йдеться зараз саме про цю групу європейських етносів) *смерть ніколи не уявлялась кінцем шляху* - лише «пунктом зупинки», «розвилкою». Фактично, це є не стільки стан, скільки **перехід до нового стану**.

Так, померлі могли оселитися в потойбічних селищах і вести таке саме життя, що й зазвичай; вони могли повернутися до світу живих чи вступити із ними в контакт; могли відродитися у тваринній чи людській формі для нового поцейбічного існування; могли перетворитися на істоту іншого рівня існування в межах макрокосму (стати «предками», «слугами богів», «демонічними істотами»); могли своїми останками забезпечувати добробут свого роду чи своєї території тощо.

З іншого боку, носії «стану смерті», як, наприклад, «живі мерці», характеризуються специфічними сталими **рисами інакшості**, іншостановості порівняно з живими. Для них характерні інші закони, сумірні із законами світу живих. Ця «інакшість» для свідомості давніх скандинавів була не лише ознакою приналежності до «Іншого Світу», а й містила специфічні моменти саме станів смерті. «Смерть ... - не є згасання, але зміна - і зазвичай тимчасова - рівня існування. Смерть приналежна іншому видові життя» [25]. Для скандинавів смерть була не позажиттєвим буттям, проте *смертю-процесом, смертю-станом, смертю-мірилом...*

Таблиця. Базова танатична модель (скандинавська специфіка ментальності)

РІВНІ

Ментальний	Вербальний	Сенсорний	Актово-практичний	Підсвідомо-реактивний	Зовнішньо-натурний
Прояви інформаційно-смыслових кодів					
Зоологічний образний код, полісемія певних сакральних рослин [символьний код]	Поїздки до Потойбіччя; «Битва невразливих мерців» ; «Оновлення-через-смерть» etc. [міфоепічний (сюжетний) код]	Тілесність померлого (навіть прах відчуває біль); мертв'як-дравг багато важить [тілесний код]	Поводження з тілом після його смерті ; поховальний церемоніал; приборкання мертв'яків [тафологічний код]	Ставлення до Доли, смерть як підсумок життя і гідності , паремійна сфера [життєво-оцінний код]	Останки померлого у кургані як джерело родючості; альви ; весільна символіка в могилах (1) [вегетативно-репродуктивний код]
«Зміїний рів» , «Попрана клятва» etc. {асоціативно-образний?}	Лексеми з <i>'hel'</i> , <i>'яг/7-'</i> , <i>'ηφα-'</i> , <i>'JJδU'Ta</i> ін.; «лексика» Потойбіччя [номінативний код]	Померлий гучно грюкає у світ живих - і навпаки [звуковий код]	«Дверний Суд» ; специфічне поведження з чарівною зброєю [магікоритуальний код]	«Згубне злото» , отрута на кордоні Потойбіччя [малефічний код]	Мертв'яки; вбивче «поле» дравгів (плюс впливи на кшталт фінської <i>калма</i>) [некротичний код]
Хель - на північ і вниз; Валь-гала - на захід, «алим шляхом» etc. [просторовий код]	Курган - перехрестя , медіатор між рівнями світобудови; дим поховального вогнища - як посередник [медіаторний код]	Долаючи кордон Того світу, герой відчуває певну нерівновагу [вестибулярний код]	Форма поховальної споруди; специфіка архітектурних деталей стосовно Того Світу; модель будинков-човен-могила [архітектурний код]	Особиста зброя та прикраси як вмістилище аспектів душі etc. [персонально-атрибутивний код]	Імла; отруйні ріки, річка з клинків [ландшафтний код]
Видіння та віщі сновидіння [меморативно-гіпнотивний код]	Поради віщого мерця; сакральні знання з Того світу (джерело Урд, Світове Древо etc.) [когнітивно-інформаційний код]	Кольори Потойбіччя { <i>чорне, біакле, багряне, синє, сіре</i> } [кольоровий код]	Містеріальні видовища чи театралізовані дійства Обрядів Переходу (т.зв. «акробати» на пам'ятках мистецтва) [мусичний код]	Камінь на могилі, «черевики Хель» ; стриження нігтів й волосся; побутові обереги [апотропеїчний (протективний) код]	Мотив Священного Повернення; відновлення життя після руйнації etc. [біотичний код]
Темпоральний код	<i>Нід та мансьонг</i> як вербально-магічна зміна особистої долі особи [?]	Жахливий сморід на вході до кургану дравга [ароматичний код]	Пересування померлих верхи та морем ; ковтання як шлях до Потойбіччя; дим як «транспорт» [мобільний код]	Специфічні ритуали дорослішання ; статеві аспекти похорон і посмертя; ономастика [гендерно-віковий код]	Пізня осінь та зима - пора вмирання. Йоль - тісний контакт з Потойбіччям [сезонний код]
	Спілкування з померлими [комунікативний код] (+ Табуйована лексика?)	Голод мерця ; криваве вариво у снах; ковтання як шлях до Потойбіччя; страви Хель [гастрономічний код]	Право засудити вже-померлого (до <i>ðheilag</i>); «Дверний Суд» ; [юридичний код]	Присвячення модельок човників предкам; молоко та кров - посвята альвам [вотивний код]	
		Статева жага мерця ; весільна символіка поховань (2) [еротичний код]		Нігті померлого як матеріал до <i>Човна Мерців</i> [анатомічний код]	Вплив мерця на погоду; туман як сфера Потойбіччя [метеорологічний код]

1. Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. - 1989. - № 1. - С. 114.
2. Ellis, H. R. The Road to Hei: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature.- N.Y.: Greenwood Publishers, 1968.- 208 (+VIII) p.
3. Погорілий О. І., Захарченко М. В. Історія соціології (від античності до початку XX ст.).- К.: Либідь, 1993.- С. 279-324.
4. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Пер. з англ. - К.: Дух і Літера, 2001.- С. 105-106.
5. Гофман А. Б. Социологические концепции Марселя Моссэ // Концепции зарубежной этнологии: Критические этюды. - М.: Наука, 1976. - С. ПО.
6. Погорілий О. І., Захарченко М. В. Вказ. праця.- С. 307.
7. Гофман А. Б. Вказ. праця.- С. 118.
8. При К. Вказ. праця.- С. 105-106.
9. Бабушкина А. Д. О функционировании паремии в исландских родовых сагах // Скандинавские языки. Диакхрония и синхрония.- М.: РГГУ, 1999.- Вып. 4.- С. 67.
10. Стеблин-Каменский М. И. Мир саги // Труды по филологии / Отв. ред. Ю. А. Клейнер.- СПб.: Филологический фак-т СПбГУ, 2003.- С. 184-186.
11. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага.- М.: Наука, 1979.- С. 91-155.
12. Там само.- С. 40-43; Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур.- М.: Наука, 1994.- С. 152-154.
13. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага.- М.: Наука, 1979.- С. 57.
14. Михайлова Т. А. Знамения смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев.- М.: «Языки славянской культуры», 2002.- С. 259.
15. Ellis, H. R. The Road to Hei: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature.- N.Y.: Greenwood Publishers, 1968.- P. 152-162.
16. Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. - СПб.: Алетейя, 2004.- С. 42.
17. Там само.- С. 37.
18. Там само.- С. 46.
19. Байбурун А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: Сб. музея Антропологии и этнографии.- Л.: Наука, 1981.- Том. XXXVII.- С. 215-226.
20. Смирницкая О. А. Цветообозначения в «Эдде» в освещении исторической поэтики: gaupr и fölr // Скандинавские языки. Диакхрония и синхрония.- М.: РГГУ, 2001.- Вып. 5.- С. 215-234.
21. Гуревич А. Я. «Эдда» и сага.- М.: Наука, 1979.- С. 56-70.
22. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси.- М.: Наука, 1988.- С. 73.
23. Петрухин В. Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии.- М.: Наука, 1980.- С. 79-91.
24. Король Д. О. Корабль у культовій традиції стародавнього населення Північної Європи // Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки.- К.: Видавничий дім «KM Academia», 2003.- Т. 21: Історичні науки.- С. 38-45.
25. Эстерберг Э. Молчание как стратегия поведения. Социальное окружение и ментальность в исландских сагах // Arbor Mundi.- 1996.- Вып. 4.- С. 168.

D. Kogo!

DEATH WITHIN SCANDINAVIAN MENTALITY (reconstruction attempt, based on the basic thanatical model)

Paper is dedicated to systematization of specific features of Scandinavian outlook by the example of death beliefs as an archaic Scandinavian mentality stratum. 'Basic Thanatical Model' is proposed as an algorithmic scheme to trace the complex bridging account within beliefs on 'Death' and 'the Other World' in mental model of specific ethnocultural tradition.