

Денис Король

ТАНАТОЛОГІЧНИЙ РАКУРС СОЦІОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА

У статті автор звертає увагу на принциповий зв'язок уявлень про смерть і потойбіччя з цивілізаційними векторами розвитку людства. Запропоновано декілька соціокультурних спостережень щодо певних стародавніх соціумів у контексті культурно-історичної танатології від пізньої первісності до «аксіальної» зрілості включно: небо як первинна локація позатілесних сутностей (себто духів, душ та їхніх аналогів); концепт голови та маски як їхнє тимчасове вмістилище; просторові уявлення про потойбіччя, втілені в поховальних спорудах; категорія межі в традиційній міфологічній свідомості, а також характерні злами свідомості епічної. Окремо розглянуто танатичні уявлення в суспільствах «аксіального» типу і як це допомагає виявити настання такої фази за певного соціокультурного етапу чергової держави.

Ключові слова: Death studies, танатологія культурно-історична, історична культурологія, соціокультурні трансформації, цивілізаційні процеси, уявлення про смерть, потойбіччя, есхатологічний символізм, традиційна картина світу.

Постановка проблеми. Однією з найпоказовіших у соціокультурному контексті традиційного людського світогляду є категорія смерті. Уважне вивчення ставлення до смерті та посмертної долі в різних соціумах у синхронії та діахронії виводить на цілий спектр важливих етноцивілізаційних і соціокультурних спостережень. Тож ми ставимо за мету тезово викласти такі спостереження задля глибшого розуміння цивілізаційних процесів давнини і сучасності: «...Ставлення до смерті – це своєрідний еталон, індикатор характеру цивілізації» (Гуревич 1992, 6).

Галузь і стан наукової розробки проблеми. Танатологія (культурно-)історична як галузь наук про людину має справу з традиційними колективними уявленнями про смерть і посмертя, з відповідними психологічними установками та нормами поведінки щодо цього. На Заході цю галузь часто означають як *Death studies*.

По суті, мова йде про *місце смерті в картині світу певної людності*, що спрямовує нас до категорій ментальності, які вивчали, зокрема, діячі французької школи «Анналів» і представники історичної культурології загалом. Ця галузь є доволі новітньою навіть порівняно з самим поняттям «танатологія» в науковій сфері, що оформилася близько століття тому спершу як медико-біологічна та психоаналітична дисципліна (див. праці Г. Шора, З. Фрейда, Ж. Лакана), а надалі психологічна (як-от розробки С. Грофа) та філософська, явлена працями

чималої кількості дослідників (з якісної історіографії питання див.: Шенкао 2003). Тематичні монографії та публікації з уявлень традиційних суспільств щодо смерті від представників західної культурної антропології виразно корелюють із працями медієвістів (Ф. Ар'єса, А. Гуревича, В. Міріманова чи Ю. Арнаутової).

Разом усе це варто вважати саме *історичною культурологією* (англ. *cultural history*) – трансдисциплінарним, виразно культурологічним, на прямом, що досліджує образ світу давніх соціумів через культурну та ментальну реконструкцію слідів і залишків їхньої культури повсякдення (див.: Burke 2008, 135–41; Флиер 2011).

Історична культурологія має чимало спільного з археологією: вона також має справу з культурними «уламками» – розшарованим у часі й просторі відлунням колишнього повсякдення, розбираючи яке можна провести реконструкцію не так матеріального, як інформаційного складника. Отже, для *cultural (pre-)history* культура постає матеріалізованою («уречевленою») формою втілення суспільної свідомості.

Варто усвідомлювати, що історична культурологія не досліджує власне культуру. Тобто власне культура не є її науковим предметом, як у класичних *cultural studies* (їх краще передавати через поняття *культурографія* чи *культуроснавство*), – вона намагається вивчати саме стародавнє суспільство за рисами та характеристиками його культури (повсякдення). Культуру ж варто розуміти як набір відтворюваних форм

взаємодії індивідів із навколишнім оточенням та між собою, а також як способи продукування певних інструментів, які полегшують таку взаємодію за умов щільного інформаційного обміну.

Отже, на нашу думку, рівень «цивілізаційності» давніх суспільств на нинішньому етапі наукового пізнання варто визначати не за наявністю чайлдівсько-клакхонівсько-массонівської тріади «місто–писемність–монументалізм», і тим більше не за рівнем металургії та методів господарювання, а саме за щільністю та складністю інформаційного обміну в межах певного регіону (Root 1986; Мосионжник 2006, 35–40). Мережеві соціальні зв'язки зазвичай ефективніші в урбаністичному суспільстві, але жодним чином не обмежуються ним (Watkins 2008).

Так, дуже дивно подеколи сьогодні читати або чути тези професійних істориків про «неолітичні царства» цивілізації майя або про те, що перуанська імперія Тавантінсуйю відповідала буцімто «ранньодержавним формуванням енеолітичного Близького Сходу». Спостереження довкола «аксіальних» суспільств за Ясперсом додають аргументів, що доколумбові цивілізації на момент прибуття європейців за рівнем складності й розвитку відповідали радше світанку античності та могутнім державам біблійної ери. Зріле ставлення до смерті, власне, є одним із таких виявів (наприклад, у майя). На жаль, обсяг статті не дає змоги зупинитися докладніше на тому регіоні, проте ми висловимо тут подібні висновки в широкіх межах історичної культурології.

Зайвий раз уточнимо, що ми не ставимо за мету запропонувати відповіді на запитання, а окреслюємо окремі соціокультурні закономірності, що часто ніби випадають з поля зору антропологів чи культурологів.

Загальна методологія. Подібне дослідження завжди веде до міждисциплінарного метарівня, оскільки поховальний ритуал за старожитностями важко реконструювати без урахування етнічних аналогів, а термінологічні етимології нерідко проливають світло на забобони та застереження неусвідомленої повсякденної поведінки; образотворчі схеми також нерідко ілюструють фольклорно-міфологічні сюжети та образи танатологічного характеру.

Водночас для надійного зіставлення потрібні комплексні спостереження, що надають збіги за декількома рівнями (кількома культурними осередками) паралельно. Одним із напрочуд ефективних у таких випадках є структурно-семіотичний метод (Вертієнко 2015; Король 2005), який своєю чергою зазвичай потребує компаративної перевірки штучних дослідницьких схем

і структур із наявними рештками колективних вірувань та згаданих вище категорій ментальності населення певного регіону.

Виклад основного матеріалу. Автор пропонує декілька соціокультурних спостережень щодо традиційних соціумів у контексті культурно-історичної танатології від пізньої первісності до «аксіальної» зрілості включно. Докладніше це розглянуто у відповідному тематичному курсі лекцій (Король 2015).

1. У ранній традиційній свідомості час і простір були нерозчленовані. Печерне мистецтво, зокрема, демонструє генезу бачення людського оточення від ідеї живого пульсуючого організму довкола, в якому людина органічно існувала, до складно структурованої зональної моделі світобудови (найчастіше трирівневої). Між цими протилежними зонами проходить становлення ідея «безвихідного краю заплутаних шляхів», який первинно мали розміщати посеред зірок і водночас у глибині водних джерел, де ці зірки відбиваються, та який згодом набув асоціацій з лабіринтом і «дзеркалом» (Голан 1993, 125–31, 148–51). Своєю чергою, синтезом моделей печери-притулку та заплутаного лабіринту стала спіралеподібна *мушля* та її похідні (це демонструють як відповідні зображення, так і поширені в пам'ятках певних регіонів натуральні мушлі, що мають явно не господарче і не декоративне призначення).

До межі пізнього палеоліту й мезоліту, коли людство перейшло до масових віддалених міграцій і водночас осідання, топографічної мапи потойбіччя чи хоча б її рівнів просто не мало існувати, так само як і сталої поховальної обрядовості (*sic!*). Вважаємо, що обидва моменти – здобуток чинника осілості. Архаїчні міфи про контакти живої людини зі світом померлих предків (пізніше це буде *катабасис*) показують нам цей світ аналогічним до світу живих.

Зрештою, ця *хронотопія* також ототожнювалась із зоряним небом і зірками, і саме небо стало ареною міфологічних діянь першопредків та географією їхніх господ. Усталені тези академічних коментарів класичної науки щодо міфів давніх китайців, еллінів чи скандинавів мають бути відповідно до цього суттєво реформовані. (Обсяг публікації не дає змоги зупинитися тут докладніше, та можемо послатися на: Hartner 1969; Kelley and Millone 2011; Pirazzolli-Serstevens 2009, 964–6.)

Отже, з віддалених часів людство сакралізувало водні глибини, печери та зоряне небо, вони стали основою образності й ритуалістики Старого та Нового Світу. Своєю чергою, дзеркала

(люстерка) від самого початку не обмежувались утилітарним ужитком, так само як предмети з мушлі.

2. Фактично будь-яким традиційним суспільствам, починаючи з найархаїчніших, було властиве уявлення про активну концентровану позатілесну силу-сутність, яку в літературі часто означають християнським поняттям «душа» (втім, саме розуміння «душі» від однієї культурної традиції до іншої варіювало доволі відчутно). Фольклорно-антропологічна компаративістика, зіставлена з археологічним матеріалом, дає змогу говорити про базову дихотомію двох «душ»: верхньої (птахоподібної) та нижньої (змієподібної) (за матеріалами Сибіру див.: Косарев 2008).

Типовим вмістилищем *души* вважали голову та кровоносну систему. Конкретизація останньої надала особливого статусу серцю. Багато народів мали ґрунтовні системи родової циркуляції душ між мертвими та новонародженими – переважно саме через кровопускання (Miton, Claidière, and Mercier 2015). Такі уявлення демонструють, зокрема, традиції народів доколумбової Америки, передусім майя (Munson et al. 2014).

Культ предків і культ мертвої голови – взаємопов'язані традиції комплексних суспільств. Вони базуються на усвідомленні особливої сили позатілесної сутності предків, якій потрібне портретне вмістище. Широкий матеріал, зокрема посмертний портретизм і маски як елементи декору та архітектури, дає змогу стверджувати, що маска – це образ певної істоти, здатний бути вмістилищем її життєвої сили (Тихомирова 2012, 5–7). Цей образ можуть надягати, тримати або класти до певного місця, встановлювати задля охорони території чи просто як місток для регулярної комунікації з потойбіччям тощо.

Такою маскою могла стати й сама мертва голова. Ось чому цю частину тіла фетишизували, і водночас приниженням ворога було позбавити його голови та провести над нею певні ритуали – від урочистого виставлення чи висушування як трофею-«*тсантса*» до скальпування та вирізання з неї питної чаші (Armit 2012; Geller 2012; Kuijt, Özdoğan, and Pearson 2009, 117–27; Mednikova 2002; Proulx 2001, 119–36). До цього дотичні певні екстатичні практики, які зрештою породили містеріальні дієства давнини.

Зазначені аспекти, на нашу думку, є виявом культу померлих предків, які мають здатність повертатися до світу живих, або у свою подобу (що породило і поховальні статуї, і посмертний портретизм, і церемонії з масками, і феномен

ляльок-предків тощо), або ж у самого медіума за дотримання певних умов і вимог.

3. Гробниця як символ також тісно пов'язана з народженням і перетворенням, а сприйняття могили як місця ініціації та відродження має в людській свідомості найбільш архетиповий характер. Форма могили та поховальні ритуали також відбивають колективні ідеї про людське посмертя. У своєму оздобленні поховальна споруда щонайчастіше мала безпосередній зв'язок з культом предків. Курган із бенкетною залюю сприймався як «гостиний двір», а корабель чи оформлена у вигляді човна могила відповідали міфам про вічне повернення місцевого деміурга-покровителя (докладніше: Ellis[-Davidson] 1968, 104–110). У царстві Та-Кемет померлий фараон, несучи святість, мав регулярно повертатися до свого народу, у своє тіло. Саме для цих регулярних повернень йому облаштовували поховальну камеру як синтез світлиці і святилища в моделях давньоєгипетської космографії та ієротопії (див.: Assmann 2011; Тарасенко 2004).

Взагалі, традиційна культура давньоєгипетської цивілізації демонструє зростаючу тенденцію персональної значущості за умов зміцнення соціальної стратифікації та централізації владних структур. Саме такі етапи в історії давніх культур супроводжувались ієрархізацією як суспільного життя живих, так і посмертних уявлень тощо. Первинна дискретність давньоєгипетського потойбіччя, його подібність до персональних «райських оаз» посеред пустелі змінюється на васальне єднання з централізованим «столичним раєм» для фараона (Большаков 1999, 55–71). Сам божественний цар має відтепер пройти судові випробування на допиті в Осіріса. Суто єгипетською особливістю можна вважати специфічний магизм, що пронизує осірічну традицію від мандрівки померлого царя човном Ра і до психостасису («зважування серця душі») на суді Володаря померлих, а також славетних маніпуляцій з посмертям через так звану Книгу мертвих (див.: Ritner 1993, 236–50; Тарасенко 2009).

Єгипет, утім, не варто сприймати за типовий приклад, оскільки його цивілізація має специфічну модель альтернативної віртуальної реальності в контексті посмертного існування (спершу в згаданих персональних «райських оазах», де померлий правитель був божеством-покровителем, потому – в загальній посмертній обителі царя Ра, а надалі Осіріса). Таке існування фіксувалося в образності «двійника» (душа Ка) спершу як умовного, а згодом і портретного

зображення, що дедалі більше тиражувалося в гробницях у статуях, рельєфах, оздобленні саркофага і власне в максимально збереженій мумії померлого тощо. Тут важливо те, що не так зображення мало відповідати оригіналу, як заплановані посмертний статус і саме позажиттєве існування єгиптян відштовхувалися від такої іконографії (Большаков 2001, 197–237).

4. Важливою танатологічною категорією є аспект *межі*. Такі уявлення подекуди чудово ілюструють етнічні особливості ментальності. На давньому Сході люди звикли до чіткої регламентації: найяскравішим цивілізаційним маркером соціальної межі постає варново-кастове суспільство Стародавньої Індії (це позначилося й на посмертних кармічно-реінкарнаційних очікуваннях); тоді як китайські геомантичні практики фен-шуй первинно застосовувались передусім для орієнтації могили предка та спорудження нового житла щодо неї (стосовно культу предків Стародавнього Китаю див.: Cook 2009). Давні скандинави ставилися до межі дещо ревниво і непокоїлися щодо освоєного людського простору. Імла (туман) і морок були тими виявами хаосу, що був здатен зруйнувати звичний космос, і це викликало в героїв нордичних саг дещо панічні поведінкові стереотипи (зокрема й щодо відповідної погоди) (Ellis[-Davidson] 1968, 170–94).

На противагу їм стародавні кельти Ірландії так і лишилися в стані ніби як тимчасової фіксації в межах освоєного космосу. Будь-яка випадковість чи збіг висмикували людину до простору потойбіччя – до чарівного пагорба *Сіду* чи виміру демонічних *фоморів*. Тож у стародавніх ірландців безліч забобонів, і водночас вони явно готові прийняти всю фатальність такого «випадіння». Про це свідчить і система *гейсів* їхніх героїв, і численні настанови королям (див.: Mees 2009), і специфічні господи-*бруйдени* ірландських легенд, які за логікою міфу мають бути зруйновані силами хаосу.

Власне ірландський *бруйден* з епічних оповідей – не просто трактир чи «гостиний двір» на роздоріжжі. Це фактично курган, простір між світами, де тимчасово перебуває душа похованого і куди можуть (і мають) завітати мешканці нелюдських рівнів Всесвіту, де міфологічний мотив руйнування моделює есхатологію світового рівня (Sayers 1993, 36–48; Топорова 2001, 87–95; O’Connor 2008). Аналогічно і битви мерців у курганах Скандинавії фактично були мікроверсією едичного Рагнарьоку (Ellis[-Davidson] 1968, 79–82).

5. Відмінну від міфологічної, але, безумовно, похідну і дотичну до неї, ментальну модель

демонструють так звані «народи *епічної свідомості*», як-от згадані кельти чи скандинави доби вікінгів, скіфи та інші кочівники. Характерна для них епічна героїка оспівувала дієві подвиги предків-героїв. Звіриний стиль степового мистецтва демонструє накладання антропометричності простору на стародавнє зооморфне кодування Всесвіту.

Переважає більшість авторів згодні з тим, що відмінності в поховальному церемоніалі, як і в образотворчих схемах, ґрунтуються на різниці саме в картині світу або ментальності відповідного населення. За влучним зауваженням Г. Вертієнко (2015, 64):

«Танатологічні міфи завжди мають виразні культурно-етнічні особливості. Вони пов’язані з темою першої людини / героя, яка втрачає безсмертя. Система релігійно-міфологічних уявлень про потойбічне існування й базова танатологічна міфологема-архетип є основою поховальної обрядовості».

На нашу думку, за умов зростання ролі меморативної образотворчості в «суспільствах епічної свідомості» персонажами сюжетних сцен у відповідних випадках стають уже не пошанований правитель та його оточення, і не першопредок, розтиражований у численних своїх подвигах (хоча таке, безумовно, було все ще актуальним), а передусім *герої епосу* (напр.: Клочко 2020).

Отже, вважаємо, що в поховальній церемонії таких суспільств мусила відбуватись асоціативна ідентифікація з ними небіжчика та всіх, хто брав участь у меморативному ритуалі-містерії. Лише в такому прочитанні варто вбачати портретність багатолюдних композицій скіфського мистецтва, представлених золотими накладками жіночих головних уборів із Сахнівки та Карагодеуашу.

6. Нарешті, важливі зміни в картині світу, зокрема в уявленнях про смерть, вмирання та особливо – посмертну долю, відбулися в «суспільствах *аксіального типу*». На цьому варто зупинитися докладніше.

Полеміку довкола самої праці Карла Ясперса (Jaspers 2021) та його версії «*Achsenzeit*» переказувати тут сенсу нема. Достатньо згадати про закиди наступників щодо позаісторичності та надмірного універсалізму. Насправді далеко не всі соціокультурні суспільства I тис. до н. е. демонструють вияви «аксіальності». Як аргумент можна навести блискучу торговельно-міську цивілізацію фінікійців, які у IX–VIII ст. до н. е. справді стали культуртрегерами для всього Середземномор’я, але не явили світові ані яскравих

авторських текстів, ані релігійно-філософського новаторства. Їхній приклад суспільного міського простору призвів до появи індивідуальностей з-поміж еллінів і латинян, але не в самих фінікійців (див.: Boy and Torrey 2013, 241–59).

Важливо звернути увагу на розуміння певними новітніми культурологами та антропологами поняття «осьовий час» як рубіжної віхи світового цивілізаційного процесу – нелінійного, дискретного, але, однак, такого, що має певні сходинки, які пододало людство в процесі соціокультурної еволюції (перехід до відтворювального господарювання – урбанізація – «осьова доба» – великі географічні відкриття – індустріалізація – дигіталізація тощо) (Павленко 2004, 49–52). Натомість виділені К. Ясперсом «осьові» риси мають сприйматися не стільки етапом, скільки *виявом* певного стану цивілізаційного розвитку, чия залежність від господарчих та економічних чинників є опосередкованою, та таке суспільство здатне слугувати *культуртрегером* для сусідів і нащадків. Але на відміну від суспільного устрою, що традиційно базувався на колективних зусиллях, тут вектор явно спрямовано на трансформацію та стимул *особистості*.

Основою «аксіальності» передусім є специфічні зміни в культурному просторі, що призвели до *акцентованої трансформації особистості* та загальної *індивідуалізації картини світу*. Множина таких «трансматованих» особистостей формувала там творче ядро культурогенезу. Основою такого перетворення традиційно вважають релігійність, але формування світових релігій було лише наслідком більш глибоких процесів (Abrutyn 2014, 105–34).

Було б дивно, якби така рубіжна віха не позначилася на традиційних уявленнях про смерть. Одним із «аксіальних» виявів вважаємо таку сферу, як *індивідуальна посмертна доля* (включно з *персональним загробним судом*). Паралелізм до зрілих систем посмертної долі на прикладі ідей стародавніх цивілізацій персів, еллінів, китайців, індіанців майя виявляє, що ці люди стали замислюватися над особистістю, місцем добра і зла у Всесвіті та персональною відповідальністю людини. На нашу думку, посмертний персональний суд та етапи очищення душі для подальшої подорожі можна вважати виявами соціокультурної «аксіальності».

7. У зазначеному вище контексті вважаємо за потрібне відмежувати власне *доаксіальні культури* та культури, що *стали на межі* «аксіальності». Їхня складність посмертних переконань відрізняється. Хоча алгоритм таких переконань справді подібний – первинний поділ померлих на три

традиційні категорії: «простих» (їх переважна більшість), загрозливих «заложних» (позбавлених права на «людське» поховання) та на «предків» (священні обрані особи, котрих очікує вічність серед зірок та/або реінкарнація в нащадках). Вельми схоже, що вже на стадії традиційного суспільства з міфологічним мисленням процеси стратифікації, виділення еліти та її керманіча на тлі решти «мовчазної більшості» призводять до відповідних трансформацій і у сфері потойбічних уявлень.

Шмуель Айзенштадт наголошує, що в *доаксіальних* суспільствах посмертна доля була майже копією світу живих – з відповідними заняттями, обов'язками та аналогічною ієрархією. Натомість у суспільствах «осьових» дедалі зростає трансцендентний розрив [матеріального] світу живих та ідеального посмертя (Eisenstadt 1982, 296–7, 306). На думку М. Чмихова, уявлення про загробне існування змінюються залежно від трансформацій господарсько-культурного комплексу (ГКК) і концепція персонального загробного суду виникає нібито вже за межею енеоліту-бронзи (Чмихов 1994, 164–7). Утім, хай би як наполягали історики старої школи, важливішим від ГКК має бути соціально-ідеологічний стан суспільства.

Доосьові культури подеколи так само демонструють ідею *посмертного суду*. Але тут мова йде про зовсім інакші вияви, ніж в аксіальних сотеріологічних концептах! Більшість традиційних вірувань у загробний світ надавали значно більше ваги належній обрядовості, ніж певній прижиттєвій етиці. Вбивці чи перелюбники насправді заслуговують на покарання і в архаїчних віруваннях, але лише тому, що це було порушенням табу – загрозою самому космосу певного суспільства (це нерідко можна побачити в деталях поховального обряду) (Barrowclough 2014). Чистота серця й помислів стала важливою лише на певному етапі розвитку свідомості – власне «аксіальному» сплеску ідеалістичного персоналізму та індивідуалізму (пор.: Black 2008, 31; Baumard, Nyafil, and Boyer 2015).

Отже, в доаксіальній концепції посмертя мірилом є космічна рівновага та її дотримання, закріплені в ритуалі, натомість порушників позбавляють відповідної обрядовості, що позначається і на посмерті. «Аксіальна» ж ментальність оперує ідеальним мірилом взаємовпливу мікрокосма-макрокосма, де індивідуальний вибір може легко похитнути чаші терезів. Схоже, що контакти світових імперій спричиняли потребу в обґрунтуванні самодостатніх особистостей через обіцяння персональної обраності в посмерті, що й відображалось в есхатологічній сотеріології нових етико-філософських і релігійних ідей.

Соціокультурний алгоритм з акцентом на індивідуалізмі починався як елітарний, але через сотеріологічні настрої став надбанням широких прошарків багатоетнічних державних утворень. Ці настрої «відформатували» ставлення індивіда до себе та навколишнього світу, що відбилося в політиці, етиці, філософії, творчості та, зокрема, в ідеях про загробне існування. Індивідуалістичність вплинула й на розмаїття авторських думок про трансцендентне, а завдяки глобалізації залізного віку найбільш харизматичні та експансивні з них стали основою світових релігій.

Підсумки та висновки. Ми уточнили, що розвиток уявлень про смерть і потойбіччя та напрацювання базових моделей поведінки з мертвим тілом припадає на післяльодовиковий час соціального згуртування, а не на палеолітичну добу, як колись вважали. Наявні палеолітичні поховання (особливо в неандертальців) є поодинокими і жодним чином не справляють враження норми. Інша річ – ідея обраних космогонічних істот (*предків?*) та моделі комунікації з ними, зокрема й через «відправлення пошанованих посередників» (їх для цього, напевно, доводилося вбивати, що подають поховання Сунгіру та Брно). Саме за умов збиральницьких міграцій раннього голоцену можна відстежити (на пам'ятках образотворчості) зростаючу увагу до зоряного неба та його відображення у водоймах / колодязях, що, зрештою, позначиться й на культурі *дзеркал* в історичну добу. Так само варта уваги й модель потойбіччя у формі *мушлі* (як лабіринту).

Поступово ці вірування ускладнювалися – паралельно до державотвірних процесів та окремих випадків *аксіальності* в надскладних

соціумах цивілізаційного рівня. Одним із виявів такого «аксіального» ускладнення є концепт загробного судилища (до рівня есхатології включно), а також ідея персональної (*особистісної*) відплати, яку можна побачити в краю померлих під час *катабасису*. Аналогічно ускладнювалися й аспекти концентрованої позатілесної духовної сутності («душі») та її потенційного вмістилища, яким регулярно поставало людське зображення-модель – від шаманських масок і ляльок до антропоморфних посудин і, зрештою, до натуралістичного монументального мистецтва окремих культур (воно щоразу брало початок не в «розвитку майстерності митців», а в практиках спілкування з померлими предками через використання таких макетів).

Зрештою, саме роздуми про посмертну долю, помножені на ідею парності «душ» у людини («зміїної» та «пташиної»), привели до ідеї діаметральної парності посмертних локусів (як-от простори Гель і Вальгала, царство Аїда та Елізіум, пекло Арімана та парадіс обраних у зороастризмі та чимало інших прикладів, – хоча, звісно, універсалізувати ці міфологеми в єдину формулу не можна), що вплинуло, своєю чергою, й на поховально-церемоніальне будівництво, яке подеколи демонструє примхливий паралелізм у доволі віддалених регіонах (згадати хоча б архітектурну модель східчасто-платформеної «піраміди»).

Парність загробної долі часто ставала потрійністю, демонструючи певну канонічну «норму» та відповідні «полюси» – для обраних (предків) і «заложних» (проклятих) померлих, що чудово видно на прикладах давньоскандинавської культурної традиції.

Список використаної літератури

- Большаков, Андрей. 1999. «Развитие представлений о “загробных мирах” в древнем Египте». *Мероэ* 5: 55–71.
- . 2001. *Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства*. Санкт-Петербург: Алетея.
- Вертіснюк, Ганна. 2015. *Іконографія скіфської есхатології*. Київ: ФОП Олег Філок.
- Голан, Ариэль. 1993. *Миф и символ*. Москва: Русслит.
- Гуревич, Арон. 1992. «Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии (предисловие)». В Арьес Ф. *Человек перед лицом смерти*, 5–32. Москва: Прогресс-Академия.
- Клочко, Людмила. 2020. «Гюнівська пластина: образи та сюжет». У Іллінська Варвара Андріївна – *видатна дослідниця Скіфії (до 100-річчя від дня народження)*. *Всеукраїнська археологічна конференція: Тези доповідей*, 40–43. Київ: ІА НАН України.
- Король, Денис. 2005. «Мотив “всадника” и “встречающей богини” на погребальных камнях Скандинавии и Северного Причерноморья». *Структурно-семиотические исследования в археологии* 2: 331–44. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/b47319df-e338-4780-8fc4-9c53ca1591b>.
- . 2015. *Вступ до історичної танатології*. Київ: НаУКМА.
- Косарев, Михаил. 2008. *Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам*. Москва: Ладога-100.
- Моснонжик, Леонид. 2006. *Человек перед лицом культуры*. Кишинев: Высшая антропологическая школа.
- Павленко, Юрий. 2004. *История мировой цивилизации. Философский анализ*. 2-е изд. Киев: Феникс.
- Тарасенко, Микола. 2004. «Моделі просторового світосприйняття у давньоєгипетській космографії». *Східний світ* 3: 61–75.
- . 2009. *Древнеегипетская мифология в изобразительной традиции Книги Мертвых: виньетки глав 16, 17 и 42 в Новом царстве – Третьем переходном периоде*. Киев: Interpress LTD.
- Тихомирова, Екатерина. 2012. «“Маски мертвых” – идея маски в посмертии». *Современные проблемы науки и образования* 6: 682–9.
- Топорова, Татьяна. 2001. «Опыт анализа текста: “Разрушение Дома Да Дерга” и “Прорисание вельвы”». *Arbor Mundi* 8: 87–95.
- Флиер, Андрей. 2011. «Историческая культурология как область знания». *Культурологический журнал / Journal of Cultural*

- Research 2* (4). <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-kulturologiya-kak-oblast-znaniya/viewer>.
- Чмихов, Микола. 1994. *Давня культура*. Київ: Либідь.
- Шенкао, Мухамед. 2003. *Смерть как социокультурный феномен*. Киев: Ника-Центр.
- Abrutyn, Seth. 2014. "Religious autonomy and religious entrepreneurship : An evolutionary-institutionalist's take on the axial age." *Comparative Sociology* 13 (2): 105–34.
- Armit, Ian. 2012. *Headhunting and the Body in Iron Age Europe*. Cambridge University Press.
- Assmann, Jan. 2011. *Death and salvation in ancient Egypt*. Translator David Lorton. 2nd ed. Cornell University Press.
- Barrowclough, David. 2014. *Time to Slay Vampire Burials? The Archaeological and Historical Evidence for Vampires in Europe*. Cambridge: Red Dagger Press.
- Baumard, Nicolas, Alexandre Hyafil, and Pascal Boyer. 2015. "What changed during the axial age : Cognitive styles or reward systems?" *Communicative & Integrative Biology* 8 (5), e1046657. <https://doi.org/10.1080/19420889.2015.1046657>.
- Black, Antony. 2008. "The "Axial Period" : What Was It and What Does It Signify?" *The Review of Politics* 70 (1): 23–39. <http://www.jstor.org/stable/20452955>.
- Boy, John D., and John Torpey. 2013. "Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept." *Theory and Society* 42 (3): 241–59. <https://doi.org/10.1007/s11186-013-9193-0>.
- Burke, Peter. 2008. *What is cultural history?* 2nd ed. Polity.
- Cook, Constance A. 2009. "Ancestor worship during the Eastern Zhou." In *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)* (2 vols.), 235–79. Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The axial age : The emergence of transcendental visions and the rise of clerics." *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 23 (2): 294–314.
- Ellis[Davidson], Hilda. 1968. *The road to Hel: a study of the conception of the dead in Old Norse literature*. Cambridge University Press.
- Geller, Pamela. 2012. "Parting (with) the dead: Body partibility as evidence of commoner ancestor veneration." *Ancient Meso-america* 23 (1): 115–30.
- Hartner, Willie. 1969. *Die Goldhörner von Gallehus : Die Inschriften – Die ikonographischen und literarischen Beziehungen – Das Entstehungsdatum*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Jaspers, Karl. 2021. "World History": 1st part of his *The Origin and Goal of History* (Foreword by Christopher Thornhill), 2–92. London / N.-Y.
- Kelley, David H., and Eugene F. Milone. 2011. *Exploring ancient skies: A survey of ancient and cultural astronomy*. New York: Springer.
- Kuijt, Ian, Mehmet Özdoğan, and Mike Parker Pearson. 2009. "Neolithic skull removal : Enemies, ancestors, and memory [with Comments]." *Paléorient* 35 (1): 117–27.
- Mednikova, Mariia. 2002. "Scalping in Eurasia." *Anthropology & Archeology of Eurasia* 40 (4): 57–67.
- Mees, Bernard. 2009. *Celtic curses*. Woodbridge: Boydell Press.
- Miton, Helena, Nicolas Claidière, and Hugo Mercier. 2015. "Universal cognitive mechanisms explain the cultural success of bloodletting." *Evolution and Human Behavior* 36 (4): 303–12.
- Munson, Jessica, Viviana Amati, Mark Collard, and Martha J. Macri. 2014. "Classic Maya bloodletting and the cultural evolution of religious rituals: quantifying patterns of variation in hieroglyphic texts." *PLoS one* 9 (9): e107982. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0107982>
- O'Connor, Ralph James. 2008. "Storytelling and the Otherworld in Togail Bruidne Da Derga." In *Approaches to Mythology and Religion in Celtic Studies*, edited by A. Bergholm and K. Ritari, 54–67. Cambridge Scholars Publishing.
- Pirazzoli-t'Serstevens, Michèle. 2009. "Death and the Dead: Practices and Images in the Qin and Han." In *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)* (2 vols.), 1005–82. Brill.
- Proulx, Donald A. 2001. "Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society." In *Ritual sacrifice in ancient Peru*, edited by Elizabeth Benson and Anita Cook, 119–36. Austin: University of Texas Press.
- Ritner, Robert Kriech. 1993. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice* (series: Studies in ancient Oriental civilization, 54). Chicago: University of Chicago.
- Root, Dolores. 1983. "Information exchange and the spatial configurations of egalitarian societies." In *Archaeological hammers and theories*, 193–219. Academic Press.
- Sayers, William. 1993. "Charting conceptual space : Dumézil's tripartition and the fatal hostel in early Irish literature." *Mankind Quarterly* 34 (1): 27–64.
- Watkins, Trevor. 2008. "Supra-regional networks in the Neolithic of Southwest Asia." *Journal of World Prehistory* 21: 139–71.

References

- Abrutyn, Seth. 2014. "Religious autonomy and religious entrepreneurship : An evolutionary-institutionalist's take on the axial age." *Comparative Sociology* 13 (2): 105–34.
- Armit, Ian. 2012. *Headhunting and the Body in Iron Age Europe*. Cambridge University Press.
- Assmann, Jan. 2011. *Death and salvation in ancient Egypt*. Translator David Lorton. 2nd ed. Cornell University Press.
- Barrowclough, David. 2014. *Time to Slay Vampire Burials? The Archaeological and Historical Evidence for Vampires in Europe*. Cambridge: Red Dagger Press.
- Baumard, Nicolas, Alexandre Hyafil, and Pascal Boyer. 2015. "What changed during the axial age : Cognitive styles or reward systems?" *Communicative & Integrative Biology* 8 (5), e1046657. <https://doi.org/10.1080/19420889.2015.1046657>.
- Black, Antony. 2008. "The "Axial Period" : What Was It and What Does It Signify?" *The Review of Politics* 70 (1): 23–39. <http://www.jstor.org/stable/20452955>.
- Bolshakov, Andrei. 1999. "Razvitie predstavleniy o 'zagrobnykh mirakh' v drevnem Yegipte." *Merue* 5 : 55–71 [in Russian].
- . 2001. *Cheloveki ego Dvoynik. Izobrazitelnost i mirovozzrenie v Yegipte Starogo tsarstva*. St. Petersburg: Aletheia [in Russian].
- Boy, John D., and John Torpey. 2013. "Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept." *Theory and Society* 42 (3): 241–59. <https://doi.org/10.1007/s11186-013-9193-0>.
- Burke, Peter. 2008. *What is cultural history?* 2nd ed. Polity.
- Chmykhov, Mykola. 1994. *Davnia kultura*. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Cook, Constance A. 2009. "Ancestor worship during the Eastern Zhou." In *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)* (2 vols.), 235–79. Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The axial age : The emergence of transcendental visions and the rise of clerics." *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 23 (2): 294–314.
- Ellis[Davidson], Hilda. 1968. *The road to Hel: a study of the conception of the dead in Old Norse literature*. Cambridge University Press.
- Flier, Andrei. 2011. "Cultural History as a Knowledge Domain." *Journal of Cultural Research 2* (4). <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-kulturologiya-kak-oblast-znaniya/viewer> [in Russian].
- Geller, Pamela. 2012. "Parting (with) the dead: Body partibility as evidence of commoner ancestor veneration." *Ancient Meso-america* 23 (1): 115–30.
- Golan, Ariel. 1993. *Myth and symbol*. Moscow: Russlit [in Russian].
- Gurevich, Aaron. 1992. "Filipp Aries: smert kak problema istoricheskoy antropologii." In Aries F. *Chelovek pered litsom smerti*, 5–32. Moscow: Progress-Akademiia [in Russian].

- Hartner, Willie. 1969. *Die Goldhörner von Gallehus : Die Inschriften – Die ikonographischen und literarischen Beziehungen – Das Entstehungsdatum*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Jaspers, Karl. 2021. “World History”: 1st part of his *The Origin and Goal of History* (Foreword by Christopher Thornhill), 2–92. London / N.-Y.
- Kelley, David H., and Eugene F. Milone. 2011. *Exploring ancient skies: A survey of ancient and cultural astronomy*. New York: Springer.
- Klochko, Liudmyla. 2020. “Hiunivska plastyna: obrazy ta siuzhet.” In *Illinska Varvara Andriivna – vydatna doslidnytsia Skifii*, 40–43. Kyiv [in Ukrainian].
- Korol, Denys. 2005. “Motiv ‘vsadnika’ i ‘vstrechayushchey bogini’ na pogrebalnykh kamnyakh Skandinavii i Severnogo Prichernomor’ya.” [“The ‘Horseman and the Welcoming Goddess’ motive from the Burial stones of Scandinavia and Black Sea Region”]. *Strukturno-semioticheskie issledovaniya v arkheologii* 2: 331–44. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/b47319df-e338-4780-8fc4-9c53caf1591b> [in Russian].
- . 2015. *Vstup do istorychnoi tanatologii*. Kyiv: NaUKMA [in Ukrainian].
- Kosarev, Mihail. 2008. *Osnovy yazycheskogo miroponimaniya: po sibirskim arkheologo-etnograficheskim materialam*. Moscow: Ladoga-100 [in Russian].
- Kuijt, Ian, Mehmet Özdoğan, and Mike Parker Pearson. 2009. “Neolithic skull removal : Enemies, ancestors, and memory [with Comments].” *Paléorient* 35 (1): 117–27.
- Mednikova, Mariia. 2002. “Scalping in Eurasia.” *Anthropology & Archeology of Eurasia* 40 (4): 57–67.
- Mees, Bernard. 2009. *Celtic curses*. Woodbridge: Boydell Press.
- Miton, Helena, Nicolas Claidière, and Hugo Mercier. 2015. “Universal cognitive mechanisms explain the cultural success of bloodletting.” *Evolution and Human Behavior* 36 (4): 303–12.
- Mosionzhnik, Leonid. 2006. *Chelovek pered litsom kultury*. Chisinau: Higher Anthropological School [in Russian].
- Munson, Jessica, Viviana Amati, Mark Collard, and Martha J. Macri. 2014. “Classic Maya bloodletting and the cultural evolution of religious rituals: quantifying patterns of variation in hieroglyphic texts.” *PloS one* 9 (9): e107982. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0107982/>
- O’Connor, Ralph James. 2008. “Storytelling and the Otherworld in Togail Bruidne Da Derga.” In *Approaches to Mythology and Religion in Celtic Studies*, edited by A. Bergholm and K. Ritari, 54–67. Cambridge Scholars Publishing.
- Pavlenko, Yurii. 2004. *Istoriya mirovoy tsivilizatsii. Filosofskiy analiz*. 2nd ed. Kyiv: Feniks [in Russian].
- Pirazzoli-t’Serstevens, Michèle. 2009. “Death and the Dead: Practices and Images in the Qin and Han.” In *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)* (2 vols.), 1005–82. Brill.
- Proulx, Donald A. 2001. “Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society.” In *Ritual sacrifice in ancient Peru*, edited by Elizabeth Benson and Anita Cook, 119–36. Austin: University of Texas Press.
- Ritner, Robert Kriech. 1993. *The mechanics of ancient Egyptian magical practice* (series: Studies in ancient Oriental civilization, 54). Chicago: University of Chicago.
- Root, Dolores. 1983. “Information exchange and the spatial configurations of egalitarian societies.” In *Archaeological hammers and theories*, 193–219. Academic Press.
- Sayers, William. 1993. “Charting conceptual space : Dumézil’s tripartition and the fatal hostel in early Irish literature.” *Mankind Quarterly* 34 (1): 27–64.
- Shenkao, Mukhamed. 2003. *Smert kak sotsiokulturnyy fenomen*. Kyiv: Nika-Centre [in Russian].
- Tihomirova, Ekaterina. 2012. “‘Maski mertvykh’ – ideya maski v posmertii.” *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* 6: 682–9 [in Russian].
- Tarasenko, Mykola. 2004. “Modeli prostorovoho svitospryiniattia u davnoiehypetskii kosmohrafi.” *Shhidnyi svit* 3: 61–75 [in Ukrainian].
- . 2009. *Drevneegipetskaya mifologiya v izobrazitelnoy traditsii Knigi Mertvykh: vintki glav 16, 17 i 42 v Novom tsarstve – Tretem perekhodnom periode*. Kyiv: Interpress LTD [in Russian].
- Toporova, Tatiana. 2001. “Opyt analiza teksta : ‘Razrushenie Doma Da Derga’ i ‘Proritsanie velvy’.” *Arbor Mundi* 8: 87–95 [in Russian].
- Vertiienko, Hanna. 2015. *Ikonohrafiia skifskoi eskhatologii*. Kyiv: Oleh Filiuk [in Ukrainian].
- Watkins, Trevor. 2008. “Supra-regional networks in the Neolithic of Southwest Asia.” *Journal of World Prehistory* 21: 139–71.

Denys Korol

MANKIND’S SOCIO-CULTURAL DEVELOPMENT: THANATOLOGICAL PERSPECTIVE

The article substantiates some methods and perspectives of cultural thanatology as an integrative part of cultural history within the anthropological field. While general history is usually concerned with individual events, cultural (pre-)history uncovers common beliefs and everyday culture. Culture here is both a materialized form of the mass consciousness embodiment and a dynamic complex of creative information exchange between individuals and with the surrounding landscape. A common field for cultural (pre-)history is the worldview (mentality) of a particular society, its outlook, and common knowledge. The spectrum of the death and afterlife ideas is usually a significant amount of it.

The paper presents some thanatological observations of social-cultural context.

- Afterlife mapping can be traced chronologically: the idea of the Land of the Dead obviously started due to the first Epi-Paleolithic long-distance migrations and the primitive sedentism. This was also the time when permanent structured burial ritualism arose. One can clearly trace the concept of “inextricable realm of tangled paths,” later associated with spiral-like labyrinth and mirror symbolism, contributing to the imagery of the Otherworld. The sky also became the stage for ancestors’ mythological deeds and location for their households.

- Almost all traditional societies shared beliefs in an active concentrated incorporeal (spiritual) essence, commonly referred to as “soul”. A polarity in the perception of afterlife is revealed, displayed in oritomorphic

“upper soul” and snake-like “lower soul” concepts. The head and the circulatory blood system were regarded as typical soul receptacles.

- Tomb symbolism was closely connected with rebirth and metamorphosis. Funerary structures were usually strongly connected with the ancestor cult, so they could include a feasting hall, representing a kind of “inn”. More importantly, tumuli and grave-chambers were often the liminal places of initiation. Therefore, the authors also draw attention to the concept of liminality.

- Societies with an epic type of worldview such as the Vikings, Celts, Scythians and other nomads, had unique mental models that fell somewhere between the “mythological” and “rational” mind. Their epic heroes’ adventures were also the ancestors’ ascent. Therefore, when using a comparative-iconological method to analyze their funerary art objects, we should keep this in mind and consider its profound ideological influence.

- A comparative analysis of mature posthumous fate concepts, such as those of ancient Greeks, Indo-Iranians, Chinese, or Maya, generally reveals afterlife trial motifs as a sign that the corresponding society has reached the level of “Axiality,” as seen by Karl Jaspers. We claim that Jaspers’ “axial” cultural features do not indicate a universal “phase” but rather a certain state of civilization development. The socio-cultural vector in this context aims to stimulate and transform human personality. At the core of “axiality”, there lie the specific changes within the cultural space of certain societies, which mainly lead to personality transformation and a general individualization of the worldview.

So, “axiality phase” should have revealed the boundary changes of human consciousness. Thus, we attempt to investigate such changes through the prism of comparative cultural-historical thanatology, using a multidisciplinary approach.

Keywords: Death studies, cultural thanatology, cultural history, cultural prehistory, socio-cultural transformations, civilization processes, death beliefs, afterlife concepts, eschatological symbolism, traditional world view.

Матеріал надійшов 20.03.2023



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)