

# ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 930.85

Ангеліна Ангелова

## СТАРІСТЬ У ПЕРВІСНО-РЕЛІГІЙНОМУ СВІТОГЛЯДІ

*Публікація присвячена аналізу особливостей сприйняття старості та старіння у традиційних первісних спільнотах. Метою статті є дослідження найдавнішої релігійної моделі старості в її соціальному, аксіологічному, онтологічному та інших аспектах. Методологія дослідження базується на використанні феноменологічного підходу, порівняльно-історичного та структурного методів. Публікація є першою спробою цілісного осмислення найдавнішої релігійно-історичної моделі старості. В результаті проведеного дослідження визначено специфіку соціального тлумачення останнього періоду життя людини; виявлено дві тенденції ставлення до літніх осіб (остракізм та шанування); доведено, що старість як універсальна категорія первісного міфореелігійного мислення поширюється на явища як людського, так і сакрального світу.*

*Ключові слова:* старість, старіння, первісність, анімізм, міфологія.

Дослідження релігійно-історичних образів старості спричинене збільшенням нагальної потреби переосмислення останнього періоду людського життя у стрімко старіючому суспільстві. Серед значної кількості міждисциплінарних досліджень із питань геронтології невпинно зростає кількість робіт порівняльно-історичного характеру, більшість із яких, на жаль, має описовий характер. Наразі немає цілісного дослідження, присвяченого історіософській інтерпретації ролі та місця старості в еволюції релігійного світогляду. Водночас широкий крос-культурний аналіз типології релігійно-історичних образів старості здатен створити міцний теоретичний базис для вирішення питань прикладного характеру, зокрема в сфері соціальної роботи та пастирської допомоги старіючим особам із різними релігійними поглядами.

Образ старості у первісних та архаїчних суспільствах уже неодноразово ставав об'єктом наукового інтересу. В ґрунтовному дослідженні Л. Сіммонса розглянуто питання прав власності літніх осіб у первісних спільнотах, статусність старійшин, гендерну специфіку старіння у патріархальних та матріархальних культурах, світоглядні причини утримання недієздатних старих тощо [25]. Ставлення до старих та старості в архаїчних спільнотах частково висвітлював А. Смолькін [15], який описував трансформації соціального статусу старості. Н. Рибакіна, досліджуючи деякі історичні образи старості, аналізувала її давньослов'янський тип [14]. Первісно-релігійний культ предків та ритуал геронтоциду у слов'янській традиції розглядала Н. Велецька [3].

Проте аналіз вікової специфіки, а також первісно-релігійного осмислення старості стикається із певними методологічними труднощами. Використання сучасного поняття старості при дослідженні первісності наштовхується на цілий ряд антропологічних невідповідностей. Усі поширені наразі визначення старості та сучасна вікова класифікація не відповідають реаліям життя архаїчного суспільства. Це породжує деякі розходження у понятійній сфері. Наприклад, у науково-популярній літературі можна зустріти хибні твердження, що взагалі заперечують наявність старих у доісторичній спільноті. Така точка зору виключає із архаїчної антропології старість як предмет дослідження, що породжує активну наукову дискусію. До того ж, оскільки дослідники здебільшого зосереджувалися на соціально-історичних питаннях, рідко фокусуючись на світоглядно-онтологічних аспектах старості, перед істориками релігії стоїть завдання розширення окресленої проблематики. Повноцінне висвітлення специфіки первісно-архаїчного осмислення останнього етапу життя людини має стати підґрунтям для цілісного системного аналізу наявних релігійно-історичних моделей старості. Отже, метою цієї статті є дослідження первісно-релігійної моделі старості в її соціальному, аксіологічному, онтологічному та інших аспектах.

Первісна доба, що є найбільшим періодом в історії людства, тривала багато тисячоліть: від появи людини – до виникнення перших цивілізацій (IV–III тис. до н. е.). Із завершенням антропогенезу та формуванням людини сучасного виду починає складатися ранньородова організація суспільства, що призводить до зародження проторелігій. Одночасно зі становленням первинних релігійних уявлень (анімізм, тотемізм, фетишизм, магія, шаманізм та різного роду культи) [19, с. 50], виникають перші інтуїції стосовно життєвого циклу людини, таємниць народження, життя, старості, смерті.

Найбільш серйозною є проблема визначення базового статусу старості, тобто реконструкція тих критеріїв, згідно із якими член архаїчної спільноти вважався «старим». Говорячи про середню

тривалість людського життя в первісному суспільстві, яка обмежувалася віком 15–22 роки, часто навіть деякі фахівці з історичної демографії стверджують, що до старості прадавні люди не доживали, а тривалість життя окремого індивіда співпадала із циклом існування одного покоління. Проте відокремлене вираховування середньої тривалості життя у прадавніх людських спільнотах призводить до усунення показника максимальної тривалості життя. При обговоренні старості, як історичного феномену, більш коректним є апелювання до так званої «модальної тривалості життя», що відображає час кончини дорослої людини з урахуванням дитячої смертності. Останній показник, який був дуже високий, радикально впливає на значення середньої тривалості життя та може спотворювати реальну картину вікового складу прадавніх спільнот [21, с. 130]. На думку В. Шнірельмана, «... неправильно було б робити висновок про те, що в первісності люди вмирили, ледь залишивши потомство... більш важливим є показник середньої тривалості життя осіб, що дожили до 15 років, а вона за різними оцінками складала ще 16–27 років. Деякі ж люди (до 8 %) доживали до 50–60 років, а окремі індивіди жили ще довше...» [22, с. 442–443].

До того ж результати численних палеодемографічних досліджень ґрунтуються на аналізі розкопок групових та індивідуальних поховань, які насправді не можуть дати адекватне уявлення про віковий склад первісної спільноти. Оскільки йдеться про час початкового формування поховального культу, немає підстав стверджувати, що усі члени племені піддавалися ритуальному похованню у сакральних місцях. Це припущення аргументується цілою низкою вірогідних чинників: раптова загибель індивіда далеко від стоянки; кончина із пошкодженням тіла, яка ставала причиною не проведення поховального ритуалу (наприклад, втрата кінцівок у деяких народів вважалася страшним нещастям, оскільки унеможливлювала потойбічне воскресіння душі в тілі); ритуальна вибірковість (поховання лише «повноцінних» членів спільноти репродуктивного віку); звичай з'їдання тіл померлих старих [6, с. 226–227]; відсутність «регулярних кладовищ», на яких напівкочова популяція ховає своїх одноплемінників, тощо. З іншого боку, палеопатологічний аналіз останків (дослідження їхніх пошкоджень внаслідок хвороб) може свідчити лише про гіпотетичний біологічний вік померлих, що знову ж таки не дає об'єктивної картини вікового складу суспільства [2, с. 16–17].

Наступним важливим аспектом дискусії і окреслення старості, як вікової категорії в архаїчному суспільстві, є онтогенетична специфіка первісних індивідів. Як доводять спеціальні дослідження епохи нижнього та середнього палеоліту (2,6 млн – 35 тис. рр. до н. е.), доісторична людина рано визрівала і так само рано старіла: дитинство, юнацтво, репродуктивний період дорослості та, відповідно, останній етап життя, пов'язаний зі згасанням функцій організму, тривали недовго. Порівняння біологічних показників сучасної та первісної людини виявляє тенденцію збільшення кожного із періодів онтогенезу. Процес пролонгації окремих етапів людського життя розпочинається з часів верхнього палеоліту. Так, спираючись на дані історичної демографії та палеопатології, фахівці роблять висновок про те, що у людини верхнього палеоліту спостерігається якісно новий тип пізнього визрівання та старіння організму: «за умов подовження дитячого та підліткового періодів збільшується й пострепродуктивний період, що призводить в цілому до більшої тривалості життя» [2, с. 19–20]. Таким чином, еволюція від архантропів – до людей сучасного виду (неоантропів) супроводжується збільшенням не лише тривалості життя, але й загальної кількості дорослих осіб не репродуктивного віку в спільноті.

Локально-регіональна специфіка умов існування призводила й до того, що життєвий цикл давньої людини міг вважатися повним навіть тоді, коли індивід не доживав до максимального на той час віку: перехід з однієї вікової групи – до іншої обумовлювався не віком, а реалізованістю життєвих завдань. Тому, як слушно зауважує Н. Рибаківа, «звичайна реєстрація тривалості життя наших предків мало що пояснює в проблемі старості та старіння. Адже інтенсивність життя людей далеких від нас епох та поколінь ми могли б відтворити лише в тому випадку, якщо спромоглися б звести час фізичний, еволюційний, біологічний, соціальний, психологічний, час репродукції міфів та ритуалів, містичного досвіду з урахуванням їх накладання, суперпозиції...» [14, с. 65]. Отже, якщо оцінювати старіння за складним комплексом якісних соціальних ознак, то, вочевидь, можна зробити висновок, що старість є історичною константою людського буття з найдавніших часів, а її визначення не пов'язане із календарними критеріями.

Старість у системі вікової стратифікації архаїчного суспільства. Оскільки кількісні (вираховання числа прожитих літ) критерії визначення старості у первісному суспільстві були відсутні, важливим поставала фіксація переходу, що відмежовував зрілість людини від набуття статусу старого. Вікові градації передбачали розподіл людського життя на певні етапи. Наприклад, угандійські кумани ділили життєвий шлях дорослого чоловіка на вісім періодів [7, с. 283]. Набуття «офіційного» соціального статусу старого у багатьох народів супроводжувалося проведенням спеціальних ритуалів, схожих на ініціації підлітків. Наприклад, у масаїв зафіксована церемонія «переходу через огорожу», після якої чоловік визнавався «старим» [5, с. 82]. Обряд переходу,

завичай, супроводжувався передачею сакральних знань. Зокрема, у племенах Північної Австралії, коли абориген переходив з однієї вікової групи в іншу, змінювався і його релігійно-обрядовий статус. На думку В. Кабо, «пізнання чоловіка-австралійця в області тотемної міфології й обрядності, ступінь його участі в релігійному житті групи збільшуються разом із його сходженням по соціально-вікових сходах, і йому поступово відкривається незрозуміле для непосвячених істинне значення священних міфів і містерій» [8, с. 86].

У тих культурах, де не було чіткої вікової ієрархії з відповідними обрядами переходу, існували інші церемонії, що маркували настання старості, як-от, участь у поховальній церемонії, ініціації підлітка, родильних та інших ритуалах. Нерідко обряди переходу або їх символічні заміники стирали ґендерні розрізнення, урівнювали соціальні ролі чоловіків та жінок. А. Геннеп зауважував, що в патріархальних спільнотах літні жінки після настання менопаузи нерідко вступали в нову життєву фазу: дорівнюючись до чоловіків, вони брали участь у релігійних ритуалах, вирішенні важливих суспільних питань. Церемоніальне життя старих осіб демонструвало розмивання статевих ознак, певний гермафродитизм, що символізував трансцендентну довершеність та досконалість [5, с. 133]. Оскільки соціальний статус людини та її місце у віковій ієрархії були визначальними, чітка відповідність індивіда ритуальному кодексу була важливішою за фізичні ознаки віку. Так, людина, яка з-за будь-яких обставин не пройшла обряд ініціації, на все життя залишалася неповноцінним членом общини, «дитиною» [9, с. 275].

Лімінальність старості як перехідного етапу буття. Старість у системі архаїчних вірувань постає як лімінальний, пороговий, проміжний стан людського буття. Якщо смерть осмислюється не як остаточна руйнація душі та тіла, а як перехід від одного виду існування – до іншого, то старість є віком, призначеним для приготування до загробного життя. Старість як лімінальна фаза є найтривалішою з усіх обрядів переходу. Вона також найбільш віддалена від профанного буття, що обумовлене її роллю підготовки до існування в новому, потойбічному світі. Тому, за словами В. Тернера, стара людина отримує статус «сакрального аутсайдера», стає зовнішнім елементом у відношенні до секулярної соціальної структури; це надає їй право посередництва між всіма компонентами суспільного устрою [18, с. 188]. Лімінальність старості, її осмислення як передсмертного порогу, може проявляти себе в таких формах: виключення літніх людей із соціальної структури. Старі, разом із неініційованими дітьми або каліками, вважалися неповноцінними членами общини. Одним із варіантів остракізму була заміна імені: людину літнього віку позбавляли родового наймення на користь щойно ініційованого юнака, натомість старому присвоювали спеціальне старече ім'я або, так само, як малюків, взагалі не називали по імені [10, с. 41]. У деяких спільнотах старі створювали позасоціальну групу зі своєю субкультурою. Наприклад, серед австралійських удів існував звичай застосування мови жестів: виконуючи жалобне табу, яке забороняло говорити після смерті чоловіка, самотні жінки до кінця життя спілкувалися між собою лише за допомогою міміки та пластики [10, с. 125–126]. Водночас, у зв'язку із маргінальним статусом, старих звільняли від багатьох табу, обов'язкових для повноцінних членів спільноти. Зокрема, вони мали право торкатися сакральних предметів, не брати участь у деяких суспільних церемоніях, не постувати, вживати заборонену їжу (в тому числі залишки від жертвоприношень) [16, с. 504–505]. Маргінальний статус літніх людей змінювався лише після кончини: їх одноплемінники вірили, що померлі набувають надзвичайної могутності. Певним чином це співвідноситься із фазою відновлення лімінальних осіб (у ритуалах ініціації чи весілля), котрі після символічної смерті та тимчасового остракізму поновлюють своє соціальне життя.

Уявлення про медіумні здібності та анімістичну неповноцінність старої людини. Анімістична установка на множинність та складну структуру людського духа призводить до віри у поступове відмирання у старих декількох душ. Вони по черзі заселяють дитину після народження й так само покидають тіло в процесі старіння чи нездужання. Старість з тієї точки зору тлумачилася як ослаблення вітальних сил індивіда: душа за душею з часом відходять, залишаючи літню людину з її «тваринною» сутністю [10, с. 69]. Відсутність повноцінного набору душ робить старих потенційними жертвами зловорожої магії. Так само, як маленькі діти, старі особи вважалися незахищеними від чародійства: вони могли або захворіти й померти внаслідок чаклунських дій, або віддати своє тіло для заселення злого духом [11, с. 33]. Водночас нерідко вірили у те, що літні люди, як медіальні істоти, здатні домовитися із вищими силами та відвести від себе духів хвороб. Обряди, у яких старі, «жертвуючи собою», приймають на себе чужі напасті, зафіксовані у різних регіонах світу [20, с. 228]. Вважалося також, що саме через старих медіумів духам та небіжчикам найлегше диктувати свою волю або повідомляти важливу інформацію.

Геронтократія: два вектори ставлення до старих. Одночасно із виникненням та розвитком перших релігійних уявлень у період середнього палеоліту формуються зародки геронтократичного інституту, згідно із яким, влада зосереджується в руках старійшин. Нове ставлення до старших членів спільноти пов'язане зі змінами в організації палеолітичних спільнот. Можливість полювання

на великих тварин за другорядної ролі збирання та рибальства дозволяла вести осіле життя. Вибір тих моделей поведінки, що обумовлювали безпеку існування, залежав від досвіду людини. Його накопичення і збереження було прерогативою осіб старшого віку, а, оскільки від цього залежали найважливіші життєві процеси, – і досвід, і його носії набували сакрального значення. На думку дослідника дорелігійного періоду формування суспільної свідомості В. Зибковця, шанобливе ставлення до старих формується в так звану «мустьєрську епоху» (300–30 тис. рр. тому), що відповідає періоду середнього палеоліту [6, с. 226].

Потребу в накопиченні та передачі досвіду актуалізував і перехід від збиральництва та мисливства – до землеробства й скотарства, що становить сутність так званої «неолітичної революції». У аграрному суспільстві період старості став більш тривалим, збільшилася кількість старих та водночас посилилася роль осіб літнього віку в спільноті. Старі почали виконувати більш різноманітні функції у сфері домашнього господарства та виховання дітей. Вони підтримували вогнище, ремонтували знаряддя та зброю, вартували, оберігаючи спокій родини, сиділи на полях та біля осель у якості пугал, щоб відлякувати тварин [25, с. 42–43].

Подальше зміцнення влади старійшин обумовлене не тільки господарськими реаліями. Головним чинником посилення геронтократичного інституту стала система вірувань, згідно із якою старійшини виступали у ролі посередників між людським та сакральним світами. Віра у здатність старих до сакральної комунікації безпосередньо пов'язана із культом предків, який був надзвичайно поширений в архаїчній спільноті. Анімістична віра тлумачила смерть лише як іншу форму існування, тому за своїм статусом та впливом на життя общини, померлі предки не поступалися її живим членам. Як зазначає В. Іорданський, «фактично первісна община складалася з предків, живих та ще не народжених поколінь» [7, с. 297]. Збереження культу предків контролювалося родовими старійшинами, саме через них світ живих підтримував постійний зв'язок зі світом покійників. Оскільки вважалося, що лише старійшини здатні підтримувати контакти із померлими, до літніх людей ставилися з пієтетом: непослух міг спричинити гнів предків. Ототожнюючи свій життєвий шлях із долею общини, людина бачила у власному існуванні визначене до народження, незалежне від її волі та ініціативи, переміщення по щаблях соціально-вікової ієрархії. Від народження – до смерті людина проходила шлях дедалі повнішого злиття зі своїми першопредками. Стати у похилому віці посередником у спілкуванні з предками означало досягти соціальної верхівки [7, с. 9].

Магічні знання старих та близькість до порогу смерті обумовлювали їх особливе становище. Антрополог К. Тернбул, дослідник звичаїв народів Африки, зазначав, що старість в архаїчних спільнотах «чорного континенту», так само як, наприклад, магічна діяльність ковалів, викликає двоїсте ставлення – суміш жаху та поклоніння: «Люди бояться старих, оскільки вони так близько до надприродного, їх уже торкнулася його могутність... Проте людей похилого віку поважають і за те, що вони жили так довго й народили дітей та мають онуків... Завдяки цьому вони живуть у старості спокійно та користуються повагою родини» [17, с. 60–61]. Покора молодших та шанування старших базувалися й на вірі у те, що старців, унаслідок набутого ними на схилі літ дару провидіння, неможливо обманути.

У ставленні до хворих та літніх людей, смерть яких настане незабаром, переважала шанобливість з відтінком улесливості, – адже дуже скоро вони перейдуть у категорію духів, які на свій розсуд будуть або допомагати родині, або, внаслідок певної образи, чинити неприємності. Задобрювання старих розпочиналося ще до їх смерті та після переходу на той світ ритуали «улещування» ставали ще більш значимими, оскільки люди вірили, що саме дух нещодавно померлого найбільше «впливає» на світ живих. Такі вірування підживлювали обумовлену страхом шанобливість до старих, що переходила в поклоніння після їхньої смерті, – у час, коли вони досягали «вищої» влади. У багатьох архаїчних спільнотах ритуал догодження предкам у формі майже нічим не відрізнявся від етикету спілкування зі старійшинами та батьками.

Проте слід зазначити, що геронтократія, як форма влади, допускала різне ставлення до літніх членів спільноти. Поряд із традиціями абсолютного вшанування всіх без виключення старих, існували й колективи, у яких недієздатні старі підлягали остракізму та геронтоциду, а в ролі старійшин виступали здорові чоловіки молодших вікових груп. Наприклад, за спостереженнями Е. Еванса-Прічарда, у нуерів Кенії літні члени спільноти не брали участі в суспільному житті, натомість старійшини (люди середнього віку), мали значний авторитет [23, с. 158]. У австралійських аборигенів вік був чи не останнім критерієм надання статусу старійшини, перевага віддавалася досвіду, харизматичності, мисливським умінням, походженню. Дряхлі старці не вважалися старійшинами та відсторонювалися від прийняття важливих рішень [13, с. 135].

У тих спільнотах, де літні люди істотно втрачали свої права та повноваження, були зафіксовані магічні вірування, які обґрунтовували ритуальну практику «омолодження» старих. Джерелами цього чародійства є, зокрема, уявлення про містичну силу людської крові. Так, у

австралійських народів арунта та лоріджа венозною кров'ю молодих людей кропилися тіла старих чоловіків – це нібито надавало їм сили та здоров'я [10, с. 521–522]. Поширеною є й міфологема викрадення молодості: омолодження старого відбувається за рахунок магічного вилучення життєвих сил у молодій чи зрілої особи. Ще одним засобом зберігання молодості було штучне подовження вікового статусу. Наприклад, якщо патріарх не хотів віддавати владу, він не дозволяв одружуватися своїм синам. Не взявши шлюб, що символізував обряд переходу, вони, незважаючи на свій біологічний вік, залишалися на стадії юнаків. Наприклад, у народу ньякуса Південної Африки, старі вожді не віддавали владу поколінню сорокарічних синів. При цьому старці брали шлюб із жінками, які б мали стати дружинами їх синів. У такий спосіб вони «омолоджували» себе, заодно позбавляючи синів можливості набути статусу чоловіків. Вірогідно, однією із причин виникнення інституту полігнії є віра у подолання старості через шлюб із молодою жінкою [1, с. 105–106]. Такий звичай також ґрунтується на магії подібності: контакт із молодницею дитородного віку «призводив» до омолодження.

Збереження молодості та запобігання старінню було метою багатьох інших ритуалів, пов'язаних із лунарними, солярними та астральними культами, жертвоприношеннями, використанням різноманітних рослин та речовин як зовнішньо, так і внутрішньо, очищенням організму тощо. Таким чином, із осмисленням старості пов'язаний цілий ряд магічно-ритуальних звичаїв, головним сенсом яких є нормалізація та регуляція життєвого циклу, підтримка вітального потенціалу спільноти.

Старість як характеристика світу богів та духів. Анімістичні вірування обумовлювали екстраполяцію земних реалій на потойбічну сферу. Згідно з цими уявленнями, душі, потрапляючи на той світ, мають різний вік: померлий нібито зберігає вік та подобу, які він мав на час смерті. Тому серед духів можна зустріти як «немовлят», так і істот «зрілого» та «похилого» віку. Наприклад, в уявленнях папуасів марінд-анім, молоді духи на тому світі веселяться й танцюють, а старі сидять, спираючись на пальми, щоби не розсипатися прахом [12, с. 60]. Так само, як і люди на землі, духи різняться між собою за значимістю, а їх належність до певної вікової групи є плинною характеристикою. Міфологічна логіка обумовлює й наступне перенесення: старість та дряхлість здійснює свій згубний вплив як на земний, так і на потойбічний світ (старіють не лише люди та тварини, а й боги та духи). У більшості міфологічних систем народів світу привілеєм вічного існування наділені лише деякі деміурги, що є очільниками небесних пантеонів, та першопредки. Решта богів та духів відчувають згубний вплив старіння, що може призвести до їхньої загибелі.

Якщо вірити, що час спливає й на тому світі, померлі предки виглядають вишикуваними у певну вікову ієрархію, яка віддзеркалює земну стратифікацію. За свідченням французького антрополога Л. Леві-Брюля, представники народу басуто (Південна Африка) розрізняли молодих та старих духів, тобто нещодавно померлих та покійників більш давніх часів. Басуто вірили, що предки на тому світі поступово втрачають свій вплив на общину. Одним із потужних чинників збереження «молодості» душ померлих були налагоджені стосунки зі світом живих. Вважалося, що духи поступово зникають по мірі того, як втрачається зв'язок із нащадками: вони могутні та сильні лише тоді, коли про них пам'ятають та приносять подарунки. За віддаленістю від часу смерті небіжчиків розділяли на три групи: нещодавно померлі – ті, про яких добре пам'ятають живі родичі; ці духи живляться молитвами та жертвоприношеннями своїх родин; покоління напівзабутих покійників – їх імена вже невідомі живим; вони намагаються зберегти зв'язок із людьми земного світу, проте їх, ослаблих та дряхлих, відштовхують від жертвоприношень сильні, нещодавно померлі духи; старі, забуті, «порізані на дрібні шматочки» духи; їх існування наближається до фіналу [10, с. 477–488].

Показовим прикладом проективного мислення первісних народів є образ потойбічного світу По у полінезійській міфології. Тут духи більшості померлих, опиняючись у райській місцині із гарними жінками та великою кількістю їжі, з часом гинуть. На нескінченну молодість та вічне потойбічне існування заслуговують тільки мертві вожді та герої, які прямують до раю через прірву із великою рікою. Якщо померлі не озираються та не намагаються вилізти із води, то знову молодіють. Якщо ж вожді в потойбічному світі починають старіти, вони купаються у чарівному озері, після чого знав стають молодими [12, с. 87–88]. Схожі уявлення зафіксував Б. Малиновський, досліджуючи меланезійські міфи про загробний світ. Антрополог відмічав, що духи померлих повторюють шлях першопредків, аби опинитися в підземному царстві. Там вони теж дряхліють, рятуючись тим, що час від часу омолоджуються, скидаючи шкіру та відновлюючи зуби, – адже так само робили прадавні люди, які вмели не старіти [11, с. 124]. У деяких міфологічних системах проекція земного життя на існування духів поширюється й на віру в можливість повторної смерті у потойбічному світі. Представники африканського народу пангве вважали, що померлі в щасливій країні душ не залишаються навечно. Коли вони старіють,

першопредок Нзамбе, який не визнає нічого потворного, виганяє їх із цієї райської місцини. Душі падають донизу на землю пангве, де продовжують скніти, слабкі та невидимі [12, с. 111].

Отже, «суспільні відносини» потойбічного світу відображали соціальну стратифікацію та геронтократичний устрій земного буття. Міфологічна логіка первісної спільноти поширювала феномени старості та смерті із людської на сакральну сферу. Стійкі уявлення про вічність та невмирущість явищ духовного світу виникають пізніше, в більш розвинених релігійних системах.

Таким чином, незважаючи на відмінність тривалості та специфіки смислової наповненості життєвого циклу архантропів від перебігу життя сучасної людини, старість постає історичною константою людського буття із найдавніших часів. Потреба спільноти у накопиченні та передачі життєвого досвіду, який дозволяв вижити у складних обставинах та поставав одним із найважливіших чинників стабільного існування, обумовила поважливе ставлення до старих осіб. Основним чинником становлення геронтократичного інституту була система вірувань, згідно із якою, старійшини виступали у ролі посередників між людським та сакральним світами. Весь дописемний період старі люди виконували функції зберігання, відтворення та контролю за виконанням традицій, виховання наступних поколінь та передачі досвіду, а також сакральної та міжобщинної комунікації. Оскільки статус старійшини виступав кульмінацією соціального зростання індивіда, у багатьох архаїчних суспільствах, із розвиненим інститутом старійшин, старість осмислювалася як мета життєвої еволюції людини.

Старість у первісній спільноті пов'язана із соціальним статусом індивіда, не корелюючись із кількістю прожитих років. Віковий поріг старості в архаїчному суспільстві позначали так звані «обряди переходу», а основним критерієм старшинства було поступове прилучення людини до сакрального світу. Сама старість, завдяки її близькості до смерті та потойбіччя, розцінювалася як лімінальний (проміжний) стан людського буття. Старі відокремлювалися як соціальна група, отримуючи двоїстий статус медіатора, який знімався у час їх смерті. Внаслідок цього старі люди, тварини та предмети часто поставали суб'єктом та об'єктом здійснення магічних обрядів. Здорове довголіття вшановувалося, проте вважалося, що занадто тривалі роки довгожителю порушують гармонійність природного життєвого циклу, відбираючи ресурси у молодшого покоління. Міфорелігійне мислення екстраполює процес старіння на представників потойбічного світу (богів, духів, предків), віддзеркалюючи земні соціальні процеси.

У цілому традиційні первісні спільноти формують два вектори ставлення до літніх членів групи: перший – остракізм, геронтоцид, ізоляція; другий – геронтофілія (надмірне вшанування старих) та геронтократія. У тій чи іншій формі ці тенденції зберігаються упродовж усієї історії культури: з одного боку, старі особи, коли значущість їх життєвого досвіду для спільноти не компенсує їх недієздатність, стають зайвими та підлягають соціальній ізоляції, з іншого – геронтократичний інститут зберігає своє значення навіть на сучасному етапі розвитку людства. Подальше дослідження релігійного осмислення феномену старості у традиційних первісних спільнотах сприятиме адекватному розумінню закладеної ще за найдавніших часів геронтологічної проблематики сучасності.

### *Список використаних джерел*

1. Бочаров В. В. Женщина как ресурс мужской власти // Теория и методология архаики. Лидерство в архаике: условия и формы проявления: [Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Д. Г. Савинов]. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 99–117.
2. Бужилова А. П. Homo sapiens: История болезни. М.: Языки славянской культуры, 2005. 320 с.
3. Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 108 с.
4. Вишняцкий Л. Б. Введение в преисторию. Проблемы антропогенеза и становления культуры. 2-е изд. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2005. 396 с.
5. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с. (Этнографическая библиотека).
6. Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 248 с.
7. Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М.: ГЛВР «Наука», 1982. 343 с.
8. Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. М.: Восточная литература, 2007. 328 с.
9. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление [Пер. с фр. А. Б. Островского]. М.: Республика, 1994. 384 с.
10. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [пер. с фр.]. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
11. Малиновский Б. Магия, наука и религия [Пер. с англ.]. М.: «Рефл-бук», 1998. 304 с.
12. Петрухин, В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов. М.: АСТ: Астрель, 2010. 416 с.
13. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество [пер. с нем.]. М.: Прогресс, 1989. 320 с.
14. Рыбакова Н. А. Феномен старости. Москва-Псков, 2000. 169 с.
15. Смолькин А.А. Исторические трансформации социального статуса старости // Клиническая геронтология. 2007. Том 13. № 3. С. 29–33.
16. Тайлор Э. Б. Первобытная культура [Пер. с англ.]. М.: Из-во полит. лит-ры, 1989. 575 с.
17. Тернбул К. М. Человек в Африке. М.: Наука, 1981. 252 с.
18. Тэрнер В. Символ и ритуал [Пер. с англ.] М.: Наука, 1983. 277 с.
19. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
20. Фрэйзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. – Т. 2. [Пер. с англ. М. Рыклина]. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 496 с.
21. Шелестов Д. К. Историческая демография. М.: Высшая школа.

1987. 288 с. 22. Шнирельман В. А. Демографические и этнокультурные процессы эпохи первобытной родовой общины // История первобытного общества: [ред. Бромлей Ю. В.]. М.: Наука, 1986. С. 427–489. 23. Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из nilотских народов [пер. с англ.]. М.: ГРВЛ Наука, 1985. 243 с. 24. Simmons L. W. The role of the aged in primitive society. Yale University Press, 1945. 317 p. 25. Simmons L. W. Aging in primitive societies: a comparative survey of family life and relationships // Problems of the aging [Durham, N.C.] School of Law, Duke University, 1962. Pp. 36–51.

### References

1. Bocharov V. V. Zhenshchina kak resurs muzhskoy vlasti [A Woman as a Resource of Man's Power]. Teoriya i metodologiya arkhaiki. Liderstvo v arkhaike: usloviya i formy proyavleniya [Woman as a resource of male power // Theory and methodology of archaic. Leadership in the archaic: conditions and forms of manifestation]. SPb.: MAE RAN, 2011. Pp. 99–117. 2. Buzhilova A. P. Homo sapiens: Istoriya bolezni [Homo sapiens: case history]. M.: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2005. 320 p. 3. Veletskaya N. Yazycheskaya simbolika slavyanskikh arkhaiskikh ritualov [Pagan symbolism of the Slavic archaic rituals]. M.: Nauka, 1978. 108 p. 4. Vishnyatskiy L. B. Vvedeniye v preistoriyu. Problemy antropogeneza i stanovleniya kul'tury [Introduction to prehistory. Problems of anthropogenesis and the formation of culture]. Kishinev: Vysshaya antropologicheskaya shkola, 2005. 396 p. 5. Gennep A. Obryady perekhoda. Sistematischeskoye izucheniye obryadov [Rites of transition. Systematic study of rites]. M.: «Vostochnaya literatura» RAN, 1999. 198 s. (Etnograficheskaya biblioteka). 6. Zybkoec V. F. Doreligioznaya jepoha. K istorii formirovaniya obshhestvennogo soznaniya [Pre-religious era. To the history of the formation of public consciousness]. M.: Izd-vo AN SSSR, 1959. 248 p. 7. Iordanskij V. B. Haos i garmoniya [Chaos and harmony]. M.: GLVR Nauka, 1982. 343 p. 8. Kabo V. R. Krug i krest. Razmyshleniya jetnologa o pervobytnoj duhovnosti [Circle and Cross. Reflections of the ethnologist on primitive spirituality]. M.: Vostochnaya literatura, 2007. 328 p. 9. Levi-Brjul' L. Pervobytnoe myshlenie [Primitive thinking]. M.: Respublika, 1994. 384 p. 10. Levi-Brjul' L. Sverhestestvennoe v pervobytnom myshlenii [Supernatural in primitive thinking]. M.: Pedagogika-Press, 1994. 608 p. 11. Malinovskij B. Magiya, nauka i religiya [Magic, Science and Religion]. M.: Refl-buk, 1998. 304 p. 12. Petruhin, V. Ja. Zagrobnyj mir. Mify o zagrobnom mire [Myths about the afterlife]. M.: ACT: Astrel', 2010. 416 p. 13. Rouz F. Aborigeny Avstralii. Traditsionnoye obshchestvo [Aboriginals of Australia. Traditional Society]. Moscow: Progress, 1989. 320 p. 14. Rybakova N. A. Fenomen starosti [The phenomenon of old age]. Moskva-Pskov, 2000. 169 p. 15. Smol'kin A.A. Istoricheskie transformacii social'nogo statusa starosti [Historical transformations of the social status of old age]. Klinicheskaja gerontologiya. 2007. Vol. 13. № 3. Pp. 29–33. 16. Tajlor Je. B. Pervobytnaja kul'tura [Primitive culture]. M.: Iz-vo polit. lit-ry, 1989. 575 p. 17. Ternbul K. M. Chelovek v Afrike [Man in Africa]. M.: Nauka, 1981. 252 p. 18. Tjerner V. Simvol i ritual [Symbol and ritual]. M.: Nauka, 1983. 277 p. 19. Tokarev S. A. Rannie formy religii [Early forms of religion]. M.: Politizdat, 1990. 622 p. 20. Frjezer Dzh. Zolotaja vetv': Issledovanie magii i religii. [Gold branch: The study of magic and religion]. Vol. 2. M.: TERRA-Knizhnyj klub, 2001. 496 p. 21. Shelestov D. K. Istoricheskaja demografija. [Historical demography]. M.: Vysshaja shkola. 1987. 288 p. 22. Shnirel'man V. A. Demograficheskie i jetnokul'turnye processy jepohi pervobytnoj rodovoj obshhiny / Istoriya pervobytnogo obshhestva [Demographic and ethnocultural processes of the era of the primitive clan community / History of primitive society]. M.: Nauka, 1986. pp. 427–489. 23. Evans-Prichard E. E. Nuery. Opisanije sposobov zhizneobespecheniya i politicheskikh institutov odnogo iz nilotskikh narodov [The Nuer people. Description of life support methods and political institutions of one of the Nilotic peoples] Moscow: GRVL Science, 1985. 243 p. 24. Simmons L. W. The role of the aged in primitive society. Yale University Press, 1945. 317 p. 25. Simmons L. W. Aging in primitive societies: a comparative survey of family life and relationships. Problems of the aging [Durham, N.C.] School of Law, Duke University, 1962. pp. 36–51.

**Ангелина Ангелова**

### СТАРСТЬ В ПЕРВОБЫТНО-РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

*Публикация посвящена анализу особенностей восприятия старости и старения в традиционных первобытных сообществах. Целью статьи является исследование древнейшей религиозной модели старости в ее социальном, аксиологическом, онтологическом и других аспектах. Методология исследования базируется на использовании феноменологического подхода, сравнительно-исторического и структурного методов. Публикация представляет собой первую попытку целостного осмысления древнейшей религиозно-исторической модели старости. В результате проведенного исследования определена специфика социального толкования последнего периода жизни человека; обнаружены две тенденции отношения к пожилым (остракизм и почитание); доказано, что старость, как универсальная категория первобытного мифорелигиозного мышления, распространяется на явления как человеческого, так и сакрального мира.*

*Ключевые слова: старость, старение, первобытность, анимизм, мифология.*

Angelina Angelova

### OLD AGE IN PRIMITIVE RELIGIOUS WORLD

*The article is dedicated to the study of ancient religious model of aging in its social, axiological, ontological and other aspects. Research methodology is based on using the phenomenological approach of comparative historical and structural methods. The publication represents the first attempt to a holistic understanding of ancient religious and historical model of old age. The study identified the specific social interpretation of the last period of life; revealed two trends of attitude to the elderly (ostracism and respect); proved that age category as a universal primary mythological and religious thinking applies to the phenomena of human and sacred worlds.*

*Key words: age, aging, primitive, animism, mythology.*

УДК 94(32)

Ольга Заплетнюк

### РЕЛІГІЙНА РЕФОРМА ФАРАОНА АМЕНХОТЕПА IV ЯК НАСЛІДОК ЗМИЦЕННЯ ПОЗИЦІЙ ФІВАНСЬКОГО ЖРЕЦТВА КУЛЬТУ АМОНА

*У статті розглянуто основні напрямки та причини релігійної реформи Аменхотепа IV (Ехнатона) як наслідок посилення впливу фіванського жрецтва на царську владу. Особливу увагу приділено ролі культу Амона у політичній та релігійній програмі єгипетських фараонів Середнього та Нового царства. Проаналізовано витоки культу сонячного диску Амона як головного бога новоствореного державного культу в амарнський період. Визначено, що релігійна реформа Ехнатона була наслідком багатівікової політики фараонів, скерованої на підтримку культу Амона Фіванського.*

*Ключові слова: Єгипет, Аменхотеп IV, Ехнатон, фіванське жрецтво, Амон.*

Метою статті є розкрити одну із основних причин релігійної політики фараона XVIII династії Аменхотепа IV (Ехнатона), скерованої на послаблення культу державного бога Амона та подолання впливу на політичне життя Єгипту фіванського жрецтва, шляхом затвердження в країні нового релігійного культу.

Культ Амона, як головного божества фіванської області, почав складатися ще у часи Середнього царства. Амон був богом повітря, невидимим і потаємним, згодом розвинулося сприйняття Амона як «цілющого повітря», «дихання життя», який дарує життя і оживляє мертвих [6, с. 12]. Посилення його культу розпочалося ще із XII династії, засновник якої Аменемхет I («Амон попереду») вже носить теофорне ім'я бога Амона. Також на ранніх етапах Амон ототожнюється з сонячним богом Ра, центром культу якого був Геліополь. Причиною цього було намагання фіванської династії закріпити свої права на володарювання об'єднаним Єгиптом, де Геліополь відігравав значну політичну та релігійну роль. Вже в період XI династії Амон отримує титул «володар престолів обох земель», а Ментухотеп I у своєму храмі в Дейр-ель-Бахрі називає себе «улюбленцем Амона-Ра» [4, 197].

У період правління XII–XIII династій формується складна і розвинена ієрархія жрецтва Амона. Релігійні титули могли поєднуватися зі світськими. Почав зароджуватися тісний зв'язок жрецтва Амона із царським домом, адже тепер жерці могли поєднувати релігійну роль з придворними інтересами фараонів і втручатися у політичне життя Єгипту [6, с. 56]. У часи XII династії Амон отримує титул «Цар богів». Його храм в Карнаці стає головним храмом в країні. Навіть коли столицею держави при Аменемхеті I стає місто Іт-тауї у Нижньому Єгипті, Фіви залишаються релігійним центром, куди прибувають фараони та знать на релігійні свята. Нова столиця знаходилася біля старовинного Мемфісу та сонячного міста Геліополя, що сприяло злиттю образів Амона з Ра і посиленню, таким чином, його жрецтва [4, с. 197].

Переможні війни засновника Нового царства, фараона XVIII династії Яхмоса I не тільки укріпили царську владу та об'єднали державу під владою фіванської династії, але й сприяли розповсюдженню та посиленню культу місцевого бога Фів – Амона. У період визвольної війни із піксомами, Амон отримує роль бога-покровителя, що супроводжує фараона. Жерці Амона підтримували кампанію Яхмоса I матеріально, а переможна війна принесла їм збагачення та політичну силу. Стела Яхмоса I з Карнацького храму звеличує фараона як «Улюбленого кровного сина Амона-Ра» [12, с. 52]. Інша стела з Карнаку вказує на значні донатії фараоном у золоті, сріблі, лазуриті та бірюзі «для свого батька Амона-Ра». Культ Амона розповсюджується і за межами Фів. Пахері, управитель Нехену на півдні від Фів, у своїй гробниці пише формулу підношення «Амону, як володарю обох земель» [10, с. 50].