

УДК [2-136.4::393]:008

Король Д. О.

ФЕТИШИЗАЦІЯ МЕРТВОЇ ГОЛОВИ ЯК ВМІСТИЛИЩА ПОЗАТІЛЕСНОЇ ДУХОВНОЇ СУТНОСТІ

Фетишизація голів померлих (зокрема як посудини) постає вже за палеолітичної доби, а у суспільстві «епічної свідомості» розвинулась у практики змагань за голови-трофеї. Можна говорити про усвідомлення позатілесної духовної сутності (душі), задля концентрації якої як вмістилище і слугує голова або її зображення (маска, антропоморфний посуд тощо). Ускладнення соціальних зв'язків стимулювало формування нових комунікативних моделей, за яких у ролі певних мнемотехнік слугували тілесні практики, зокрема, з головою, про що свідчать, наприклад, пам'ятки Докерамічного неоліту.

До культу мертвої голови безпосередньо дотичним є культ предків – сакралізованих померлих, що за життя буцімто накопичили максимальну концентровану позатілесну силу і регулярно відроджуються задля продовження її космічної циркуляції. Саме комунікативні практики із ними варто вбачати у поширенні натуралістичного портретизму (спочатку – посмертна маска) та театральності (маска як вмістилище предка) тощо.

Ключові слова: тілесні практики давнини, антропоморфний космічний код, голова-вмістилище, голови-трофеї, череп, маска, посмертний портретизм, культ предків.

*...Рок сповіщає Г'ялархорн древній;
рогом здійнятим Хеймдаль сурмиць;
Одін розпитує Міміра голову**

Вішування Вьольви (Vsp, 46)

Традиція вшановування черепа або мертвої голови є доволі архаїчною і поширеною. Її можна відстежити в деяких міфопоетичних пам'ятках індоєвропейського походження (як-от процитована в епіграфі пісня зі «Старшої Едди»), у легендах народів Євразії та обох Америк, а також у численних казках народів світу [див.: 16, с. 151]. Про цікаві звичаї практик із мертвою головою у стародавніх народів читаємо в літописах від Геродота та Страбона до «Повісті временних літ» тощо; красномовними є свідчення

* Переклад з давньоісландської автора (на основі літературних перекладів А. Корсуна та Є. Мелетинського, за словником Клісбю-Вігфюссона).

етнографів та антропологів щодо порівняно недавніх звичаїв традиційних суспільств. Нарешті, вельми ілюстративними є дані археології: від модельованих черепів і поховальних масок до використання краніальних кісток як посуду; від посмертних інсталяцій черепів тварин і людей до прижиттєвих деформацій різного ґатунку (оглядовий матеріал, зокрема, див. у [13; 14; 22; 32; 37] тощо).

Згадані оглядові праці, втім, переважно фрагментарні. Жодна з робіт не дає повноти картини щодо голови та, зокрема, її ролі в уявленнях про посмертя. Навіть монументальні археоантропологічні спостереження М. Меднікової щодо звичаїв поводження з мертвою головою [13] не можуть претендувати на генезу та вичерпність зв'язків розглянутих практик. Тим більше, що регіонально дослідниця переважно розглядає північну частину Євразії, натомість щодо докерамічного

неоліту в зоні Родючого Півмісяця апелювати варто до інших дослідників [10; 26; 32; 37; 41 та ін.]; стосовно американського континенту див., наприклад, [3; 8; 30; 31 та ін.]. Це не означає, що фундаментальних збірок антропологічного матеріалу з різних регіонів світу взагалі немає – варто назвати як мінімум видання 2011 р. під редакцією Мішель Боногофскі «*Біоархеологія людської голови: відділення, прикрашення, деформація*» [38] (на превеликий жаль, в автора була змога ознайомитися лише з декількома матеріалами цього насправді професійного доробку). Втім, навіть тут відчувається чимало прогалин, котрі не дали змогу згаданим авторам поставитися до цього питання повною мірою цілісно.

Отже, давно назріла потреба хоча б приблизного структурування зазначених моделей. З акцентом радше на зв'язках та їхньому функціонуванні, аніж на конкретних визначеннях кожної категорії. Цей нарис є спробою наближення до такої мети (не претендуючи, звісно, на повноту картини; адже вона зможе окреслитися лише зі зростанням порівняльного матеріалу).

Одна з найдавніших практик використання мертвої голови – **чаша**, зроблена з людського черепа (рис. 3а). На думку В. Лушина, перші такі чаші в ранньокам'яну добу мали утилітарний характер, проте згодом виникає і обрядовий аспект [12, с. 9]. З-поміж достовірних пізньопалеолітичних пам'яток ритуального використання «черепних» посудин варто назвати славетний комплекс Грот ле Плакар, що складався з двох гомілкових кісток і чотирьох краніальних чаш (в одній з яких містилася вохра), а також три «черепні» чаші з печери Гофф (Сомерсет, Англія). Мезолітична «інсталяція» у печері Офнет (біля м. Нордлінген, Баварія) складається з майже двох десятків черепів.

В. Лушин переконаний у побутуванні, власне, культу черепів, що мав стимулювати подібні практики [12, с. 9–10]. Але наразі маємо конкретно образність *посудини* – вмістилища для рідини – лишень одну з декількох моделей поводження з мертвою головою. Чи не сюди ж варто віднести і посуд з поховань бронзової доби, зроблений з кальциту (клійка суміш золи, піску та перетертих мушель), змішаного з товченими черепними людськими кістками [див.: 13, с. 100; 18, с. 54; 23, с. 67]?

С. Пустовалов зазначає таке: «Обряди, пов'язані із черепом, повністю вийшли з ужитку в середньовічному населенні України, проте в українській та російській мовах зберігся тісний зв'язок між черепом і посудом: уламки розбитого горщика називають словом “черепки”, що підтверджує

зв'язок в ідеології посудини і черепа, який виник ще за часів ямно-катакомбної спільності» [18, с. 56]. Та, як уже було проілюстровано вище, символіка людського черепа як посудини значно давніша.

Традиція робити з черепа чашу продовжилася, зокрема, в номадів Євразії залізної доби – починаючи від геродотових скіфів (див.: Геродот, книга IV, 64). Сарматська дівчина взагалі не могла вийти заміж, доки не принесе голову вбитого ворога. Звертаємо увагу на момент, що, за згадками античних авторів, скіфи та сармати майстрували чаші з голів «найненависніших» ворогів. Певно, у печенізького кагана Курі були схожі почуття до князя Святослава, з голови якого він, згідно з літописом, зробив собі питовну чару.

Маємо такий мотив і в героїчному епосі скандинавів, що явно сходить до дружинних пісень готто-аланської еліти Черняхівської культури. Так, Гудрун, героїня циклу Ніфлунгів/Вьольсунгів, помстилася чоловікові (вождю гунів Атлі), нагодувавши плоттю їхніх спільних синів, і напоїла отруйним питвом із чаш, виготовлених з їхніх черепів (*Atlamal in grœnlensku*, 82). Аналогічно і «князь альвів», легендарний коваль Вьолунд помстився своєму антагоністові, відтявши голови його синам та зробивши з них коштовні чаші, а з очей та зубів княжичів – прикраси володарю та його родині (*Völundarkviða*, 24–25, 34–36).

Отже, маємо своєрідну «анатомічну» традицію приниження, підкорення недруга, що збігається з численними етнографічними паралелями.

Так, «мисливцями за головами» здавна називають певні племена Індонезії (*даяки*) та Амазонії (*хіваро*)*. Амазонські голови-трофеї – *тсантса* – вкрай мініатюрні, і за певних обставин їх носять з собою на поясі як оберег. В основі цієї практики – муміфікація бережно знятих з черепа зовнішніх тканин, які вимочують або виварюють у спеціальних дубильних сполуках, обсушують на нагрітому камені, а потім набивають вимоченим ганчір'ям. Висихаючи, тсантса зберігають риси обличчя і стають дуже компактними (рис. 1 е).

Хіваро досі вірять, що ці голови є *вмістилищем могутньої душі* (в шуарів – *mulsak*), яку потрібно було вчасно законсервувати, аби вона не мстилася [31, р. 91]. Етнографи ХХ ст. переважно бачили в цьому спадок військово-магіч-

* Варто зауважити, що ці назви не стільки етнічні, скільки колективно-називні: «даяками» називають племена острова Борнео, чи то Калімантан: клеманти, кенья, ібану, інгаджу, кайяни тощо; «Хіваро» ж слугує позначенням амазонських індіанців шуар, ачуар, шивіар, уамбіс та ауахун.

них дій – буцімто такий звичай стосувався лише ворогів, і що ставши засушеною трофейною головою в свого переможця, потерпілий був назавжди позбавлений посмертя, його душа-сутність опинялась зачиненою в голові-вмістилищі, а його духовна сила переходила до власника. Отже, маємо акцент на персональній героїці, а також на апотропеїчних практиках, до котрих входили й так звані «інсталяції» мертвих голів у певних локаціях чи у племінних сховищах (рис. 1g) [також див.: 2, с. 49].

Натомість деякі полювали за головами дещо з інших причин: «вони вважають, що душі людей, чиїми головами вони володіють, мають захищати їх в житті, і будуть слухняними на тому світі» [27] (також [34, р. 692–694]). Дослідниця Л. Талалай зазначає: «Для догонів трофейні голови, здобуті на війні чи під час полювання за головами, є ознакою сміливості, звитяги, чоловічих чеснот тощо – фактично надаючи суспільству, де немає спадкових рангів, систему соціального престижу. На відміну від них, в *Ібану* Борнео відтята голова відбиває поняття родючості та проростання; трофейні голови містять зерна, якщо їх посіяти, розквітнуть людським врожаєм» [35, р. 131; 37, р. 156]. К. Клемен підтверджує, що деякі вбачали у своїх головах-трофеях можливість збільшити родючість полів [9, с. 18] (рис. 1c, d).

Інші спостереження за «мисливцями за головами» дали змогу відстежити контекст не лише престижу, а й категоріального заміщення *pars pro toto* – для Е. Хілл це «синекдоха» задля демонстрації звитяги воїна [31, р. 92]. Однак ширші паралелі дозволили тлумачити використання окремих частин людського тіла не лише як трофеї та підтвердження персонального героїзму. На думку М. Меднікової і Л. Талалай, мова має взагалі йти про *анатомічне кодування універсуму*, про рухливість соціальних, персональних та соматичних маркерів та їхню взаємну проникність. Акцентується момент того, що певні маніпуляції з окремими частинами людського тіла мали виступати як *метафоричні коди*, очевидні для спостерігачів [13, с. 105; 37, р. 153–156]. До того ж ідеться не лише про власне результат таких маніпуляцій (зокрема «інсталяцію»), а й про безпосередній процес! Археологи нерідко не беруть це до уваги. Що й не дивно, оскільки, як зауважує Еріка Хілл, «археологічне свідчення маніпуляції з людським черепом методично неповне, упереджене і неоднозначне» [31, р. 93].

Порівняльна культурна антропологія дає змогу зрозуміти, що в картині світу традиційних

«head-hunters» голова могла бути водночас і в'язницею для позатілесної духовної сутності-особистості вбитого ворога (щоб він не помстився ані з Того світу, ані через перевтілення в нащадку), і магічним артефактом, зв'язником із Потойбіччям (мається на увазі медіаторика між світами) (рис. 1j) (цікаві спостереження з давньоперуанських звичаїв див.: [35]). Етнографічні дослідження в Полінезії, Індонезійському архіпелазі та з-поміж народів Доколумбової Америки допомогли провести відповідні аналогії з традиціями стародавніх кельтів Європи Ранньозалізної доби тощо [25, с. 164–202]. Для заірських суку чаші у вигляді людських голів є священними – з них п'є лише голова племені, а рядовим общинникам заборонено навіть торкатися їх [37, р. 156]. Тож немає сенсу сперечатися, чим же більшою мірою були трофеї «мисливців за головами»: знаком перемоги та звитяги чи талісманом і «проектором родючості». Як слушно зауважує Р. Шульцінг, за адекватного розуміння відтятої голови як вмістилища специфічної життєвої сили, всі ці значення стануть «сторонами однієї монети» [36, р. 35].

Та коректнішим, на нашу думку, є таке формулювання: первинним уявленням як щодо чаші-черепа, так і щодо трофейної голови мала бути ідея «**вмістилища душі**» (точніше – *концентрованої позатілесної духовної сутності*).

Природно, що категорія власне «душі» – безтілесної та легко відчужуваної від тіла – це зріле надбання світових сотеріологічних релігій. На цьому ж наполягає, зокрема, і К. Клемен: дещо незграбно заперечуючи стародавність вірувань у персоніфіковані і наділені «духовним стрижнем» об'єкти навколишнього світу, він водночас влучно пропонує усвідомлення первинності віри в «Силу» чи то «сили», які пронизували Всесвіт давніх пралюдей. Відповідно, запропонованому антропологами меж XX ст. «анімізму» мав передувати «динамізм» [9, с. 16–17]. Отже, можемо дійти висновку, що згадані на початку нашого нарису чаші-черепи передбачали вживання не просто їжі, а їства, насиченого специфічною концентрованою «силою» певної людини. Можливо, навіть ішлося про кров, що було б не дивним, якщо згадаємо військові традиції скіфів чи аспекти душі-крові в культурах Мезоамерики [8, с. 280, 311].

Саме проєціювання такої активної «сили-енергії» має лежати в основі традицій ритуального виставляння черепів у священних місцях та носіння воїнами голів-трофеїв на поясах. Новозеландські маорі називають подібну магічну «силу» *мана*, індіанці Великих Озер – *оренда*, стародавні

египтяни мали для цієї категорії позначення *хека*. Звісно, що ці терміни не є тотожними, однак у межах загальної категорії та її зв'язків ці поняття зближуються. Різниця базується на картині світу конкретного колективу залежно від ландшафту, етнопсихологічних стереотипів та декотрих нюансів етнокультурного розвитку тощо.

Подальша історія людських уявлень уможливила розвиток ідеї про накопичену Силу у концепт душі як *концентрованої позатілесної духовної сутності*, насиченої пам'яттю і персональними якостями певної особи. Ось що, на нашу думку, можна розуміти під фразами «спіймати душу» чи «душа-охоронець». Втім, непросто сформулювати, на якій саме соціокультурній фазі розвитку такий концепт оформився.

* * *

Традиція поховань черепів поза кістяком виникла на Близькому Сході не пізніше ніж у натуфійців (пам'ятники Ерг-ель-Ахмар, Ейнан, 'Айн Маллаха) [див, напр., 36]. Ізолювання черепів було характерно для культурної традиції Докерамічного неоліту А (PPNA: \approx 10200–8600 рр. до н. е.) – пам'ятки Єрихон, Телль Мюррейбіт тощо. За Докерамічного неоліту В (PPNB: \approx 8600–7000 рр. до н. е.)* різні прояви культу черепа зафіксовано у пам'ятках вже по всій території Леванту, Закавказзя та Центральної Анатолії (Нахаль Хемар, Ньювали Чорі, Чайоню, Чатал-Гююк тощо) (рис. 1а, б). Т. Корнієнко зазначає, що за доби неоліту голова/череп людини, а також маніпуляції, що здійснювали з нею в ритуальних цілях, мали важливе сакральне значення. «В людській голові вбачали вмістище надприродної сили, що, вочевидь, могла використовуватися універсальним чином: для лікування, пророцтв, захисту від зла, забезпечення родючості ґрунту, плодючості рослин, тварин і людей, збільшення знаряддевого інвентарю і т. ін.» [10, с. 88].

З часом поширюється і такий специфічний обряд, як **лицьове моделювання** черепів померлих. Дуже часто модельовані черепи знаходять безпосередньо під долівками жител (Єрихон, Нахаль Хемар та ін.). Праці антропологів дозволяють говорити, що обряд моделювання поширювався на різні в гендерному відношенні групи населення [26, р. 23]. М. Меднікова наводить також цікаві археологічні приклади з неолітичної Європи. Так, для фінальної фази прибалтійського неолітичного могильника Звейнієкі-II

(в інтервалі 3450–3150 рр. до н. е. за новим оксфордським датуванням) характерні поховання з бурштином в очницях і глиняними масками на лицьовій частині черепів [13, с. 99].

С. Пустовалов детально простежив звичай помертвого моделювання обличчя (явно близько-східного походження) у ямно-катакомбній спільності доби бронзи (рис. 1f) [див.: 17; 18; 19]. Згідно з висновками дослідника, власники черепів, що зазнали моделювання, належали до елітарного прошарку катакомбної спільності відповідно до ранньокастової ідеології цього суспільства. Дослідник фіксує й інші сліди певних практик із головами померлих в ямно-катакомбному соціумі: модельований череп «можливо використовували в особливих ритуалах» [19, с. 91]. Окрім того, в певних катакомбних похованнях зафіксовано безголові кістяки, що «на місці голови мали дерев'яну чи керамічну чашу» [19, с. 92], що повертає нас до черепів-посудин, описаних на початку дискурсу. Втім, наразі нас більше цікавить саме помертве портретне моделювання.

Залучивши дані етнографії, можемо припустити, що моделювання має аналогії в обрядах «завішування» обличчя, поширеного в ініціаційних і весільних обрядах, де виконує функцію позначення перехідного стану, тимчасової смерті. Зокрема, на думку М. Меднікової, моделювання лицьового скелета, наповнення очних западин та ротової порожнини можна означити не лише як знешкодження померлого чи консерваційний метод, а і як *своєрідну ініціацію, що мала вводити покійного до потойбіччя* [13, с. 102–103].

М. Меднікова також звертає увагу на тілесний код: власне, що відповідно до глибоко вкоріненних архетипових уявлень тіло було текстом, у тому числі сакральним [13, с. 105]. Згідно з багатьма архаїчними космогоніями Всесвіт є живою істотою або ж рештками принесеної в жертву першоістоти (Пуруша, Імір тощо). Тому земна твердь – то є плоть цієї першоістоти, вода – кров, а голова – небесне склепіння. Ширше, за антропоморфним космічним кодом людське тіло взагалі є «матрицею світобудови», де саме *голова* відповідає вищій сфері буття і є житлом небожителів. «У цьому культурологічному контексті археологічні приклади складного поводження з головою покійного можуть бути інтерпретовані як відтворення прадавнього космогонічного міфу» [13, с. 105]. Посткраніальний скелет пов'язаний із нижнім світом, а голова (череп) як людей, так і тварин (яскрава ілюстрація – Чатал-Гююк) стає суттєвим елементом

* Каліброване датування за Ж. Ковеном та М. Верховеном [41, р. 254].

архітектури жител і культових споруд, беручи на себе позитивну космічну функцію, уособлену в *культурі предків*.

* * *

Загалом проблематика **культу предків** постає нині полем дискусій, бо в багатьох антропологічних працях це вже багато років є своєрідним «спільним місцем». Марксистські дослідники, як, скажімо, В. Токарев, то ставили знак рівності між *культу предків* та *культу померлих*, то радикально їх розводили. В. Пропп апелює до культу предків суто в контексті землеробства та розвитку патріархальності, а виокремлений ним «предок-дарувальник» – буцімто просто «вдячний мрець» [16, с. 151–152]. Розвиваючи структурний аналіз фольклору, дослідник не робить жодного натяку на систему мережевої міжпоколінної комунікації крізь умовні кордони світів, що регулярно відновлювалася в *родових бенкетах* або звичаях *ритуального кровопускання*.

Критичні сумніви висловлює Дж. Вітлі [42], вважаючи, що таким ярликом археологи та антропологи прикривають свою неспроможність витлумачити певну архаїчну практику. Як і М. Паркер Пірсон, М. Боногофскі та А. Тестар, він переконаний, що дитячі черепи не можуть слугувати об'єктами культу предків – буцімто такого статусу могли досягнути лише пошановані померлі «патріархи». Виділяючи різні можливі сенси щодо фетишизації мертвих голів у суспільствах Докерамічного неоліту чи Доколумбової Америки, дослідники немовби відмежовують ці сенси від згаданого дискурсу культу предків. Хоча, враховуючи моделі циклічної взаємодії предків та нащадків, старих небіжчиків та немовлят у вічній реінкарнаційній циркуляції – зокрема в індіанців майя [див.: 8, с. 292–294, 342–356] – немає потреби розмежовувати потенційні «черепи предків» за віком. Саме як ритуали комунікації з предками часто тлумачать, зокрема, і специфічну систему маніпуляцій з мертвою головою [див.: 2, с. 48–50; 10, с. 81, 83–88; 13, с. 98; 18, с. 54–56; 22, с. 31; 30, р. 119–124; 31, р. 94–97; 32, р. 122; 33, р. 74; 36, р. 34–36; 41, р. 248–249].

Критика сліпого використання цієї стародавньої релігійної парадигми справді видається слушною [32, р. 125; 41, р. 249]. Водночас, схоже, що Дж. Вітлі явно недооцінює роль культу предків у становленні навіть релігійних традицій сучасних розвинених країн. Японське *сінто* може стати чудовим прикладом: *сінтоїстські камі* не зовсім тотожні духам предків китайської та

корейської традицій, але ці традиції безумовно пов'язані! Пантеони відповідних регіонів складаються саме з найвидатніших предків [порівн.: 9, с. 124–128]. Аналогічно – і в міфологіях Тихого Океану чи у стародавніх європейців – носіїв «епічної» свідомості. Скажімо, карело-фінські *сини Калеви* так само були об'єктами культу, як і греко-фракійські *герої* чи осетинські *нарти*. Специфіка едичної міфології дає змогу так само припускати аналогічну ситуацію для *альвів* та *ейнгеріїв* Скандинавії до вікінгів тощо.

Мова йде саме про давню віру в концентрацію зазначеної «Сили» у певних об'єктах та суб'єктах. Осіб, які демонстрували збільшену концентрацію, вшановували не лише за життя, а й після смерті – фольклор фіксує віру в їхню удачу і здатність вплинути на врожай або кількість дичини, на космічні процеси загалом тощо. Ці ідеї розвивав, зокрема, Дж. Фрезер, котрого цитує в цьому контексті радянська дослідниця пізньотрипільських старожитностей Л. Авілова [2, с. 50]. Скандинави, зокрема, мали власний концепт священної «сили» *heil* – «святість», «повнота», «цілісність». Окрема категорія «удачі» – *gaefa* правителя (чи то його персоніфікована *хамінг'я*) – подекуди мала на увазі його посмертну демембрацію (розчленування), коли кожен регіон насипав собі освячений царський курган, де зберігали відповідну частину тіла «удачливого керманича» (на його голову претендував, відповідно, центральний регіон) (*Saga Hálfðanar svarta*). За відповідним переказом від Сноррі, скандинави колись вірили, що попередні добробут, мир та врожай мають «прорости» і за нової влади.

Подібні моделі мають на увазі колективні інтереси та регулярно відновлюваний взаємозв'язок поколінь – зокрема через **бенкетні ритуали**. Зокрема, вже є чимало доказів того, що в святилищах Гьобеклі-Тепе, Ньювали Чорі та Чайоню Тепесі проводили саме масові бенкети з вживанням продуктів бродіння [див.: 29; 33, р. 72], вірогідно – задля зміни стану свідомості. І навряд чи та людність не усвідомлювала, що ці зміни відбуваються в першу чергу *в голові*. Та й у згаданих вище перуанських культурах Доколумбової Америки найвизначнішими соціополітичними ритуалами антропологі визначають саме суспільні бенкети (часто із вживанням психотропних галюциногенів) [3, с. 85] (порівн. рис. 3d).

Варте уваги і те, що, незважаючи на типовий для докерамічного неоліту краніальний культ [32; 37; 41], у Гьобеклі-Тепе не знайдено жодного черепа (ані модельованого, ані простого),

хоча наявні голови з каменю [33, fig. 5.7]. Водночас привертає увагу явна антропоморфність Т-подібних фігур (чи то предків, чи то небожителів), котрі формують основні архітектурні елементи кам'яних «огорож». Усі вони мають голови, хоч і максимально стилізовані – власне, взагалі не схожі на анатомічну голову людини. При тому, що власне людську голову місцеві майстри моделювати вміли доволі добре (порівн. рис. 2e–f та 2d). Отже, перед нами явно певна табувальна модель, своєрідна «фігура замовчування».

Але навіть тут відбувалися відповідні ритуали «декапітації» – за допомогою великих і малих пластичних зображень. Свідчення цього бачимо на прикладах, починаючи від повнорозмірної чоловічої статуї з-під м. Урфа і до певної кількості відламаних кам'яних голівок безпосередньо з Гьобеклі-Тепе [33, р. 74–75]. У сусідніх регіонах кількість «обезголовлених» людських зображень збільшується в рази. Приміром, у Гаджиларі грубі глиняні статуетки доповнювали змінними дерев'яними голівками, що створює враження регулярних ритуалів «декапітації» одних і тих самих статуеток [37, р. 145; 40, р. 178–180]. На території ранньонеолітичної Греції маємо весь «набір» – бачимо і черепи, «вбудовані» у житло, і безголові статуетки, що вельми дублює відповідні анатолійські традиції. Як голівки-вкладиші до таких фігурок використовували своєрідні сокироподібні акроліти, котрі не є зняряддями, як пишуть декотрі археологи (рис. 2c). На думку Л. Талалай, вони справді нагадують жертвні ножі, і це – *навмисна символічна модель* [37, р. 149].

Отже, можна говорити впевнено, що для носіїв традицій докерамічного неоліту і їхніх найближчих нащадків відокремлення (і повернення?) голови у сакральної істоти мало слугувати важливим елементом космологічних і космогонічних обрядів. За визначенням Т. Корнієнко, загальна спрямованість культових практик Передньозазійського регіону епохи докерамічного неоліту свідчить про домінування продукуючих обрядів у тогочасній релігійній діяльності. Культ предків був важливим, та не єдиним елементом цієї системи. Як вказує дослідниця, відновлення, себто реконструкція чи то «оживлення» людських голів у період PPNB шляхом розробленого ритуалу їхнього відокремлення від тіла, очищення від м'яких тканин, висушування і моделювання за допомогою глиняної обмазки, іноді з залученням додаткових матеріалів, поза сумнівом, мало глибокий магічний сенс [10, с. 88].

Наочною у цьому плані є візуалізація творцями Гьобеклі-Тепе обряду екскарнації (і декапітації)

через «небесний похорон»: стела № 43 огорожі D містить зображення хижих птахів, де біля нижнього промальовано безголову людську фігурку, а верхній тримає на крилі певний круглий об'єкт, що може бути як небесним тілом, так і головою, – а ще вірогідніше, що одне зумовлене другим (рис. 2a). Схожу сцену з пташкою та людською головою біля гіени бачимо на іншому уламку стели з огорожі D (рис. 2b) [детальніше див.: 33, р. 76–77].

Лорен Талалай слушно зауважує, що навряд чи стародавні мешканці Балкан та Анатолії сприймали відсічення голови як акт насилля, підкорення або як незворотне позбавлення життя – на відміну від египтян чи аккадців. Натомість, «відтята голова являє собою своєрідний візуальний словник або метафору, яку поки що важко визначити нашими поняттями, та котра найвірогідніше поєднувала сенси текучої чи то мінливої природи тотожностей, передусім тих, що зберігалися в категоріях смерті» [37, р. 140]. Л. Талалай неодноразово зазначає, що представники докерамічного неоліту мали своєрідний символіко-ритуальний словник, у якому «голова» та різноманітні дії з нею поставали специфічними «лексемами» чи то «ідеограмами». Аналогічно, за спостереженнями Іана Куїджта та Мехмета Оздогана, увесь зафіксований археологами примхливий набір практик людяності докерамічного неоліту (бувши здебільшого водночас утилітарним і культовим, або навіть магічним) відбиває складні механізми *обміну інформацією*, освяченим знанням тощо [32, р. 117, 122]. Логічно, що картина світу цієї мультиетнічної спільноти відчутно різнилась як від світогляду класичних цивілізацій Давнього Сходу, так і від типових об'єктів етнографічного спостереження останніх століть, що вимагає обережності в компаративних характеристиках.

Комунікативні функції мертвої голови можна побачити не лише в процитованому нами в епіграфі пасажі зі «Старшої Едди». У Новій Каледонії (Полінезія) померлого ховають під землею сидячи, щоб голова стирчала на поверхні; потім позбавлений м'яких тканин череп обліплюють смолою та глиною, моделюючи обличчя небіжчика [15, с. 111]. Антрополог М. Еберт вважає, що саме це стало основою культових практик фетишизму. Та по суті маємо традицію святкової «демонстрації/виставляння небіжчика». Мрець, що стирчить головою до живих, – своєрідний помічник-посередник, як славетна голова-велет з сюжету про богатиря Єруслана Лазаровича. Але його саме тому так і ховають, щоб його голова як вмістилице душі могла допомогти. Тобто, порівняно

з запропонованою В. Проппом моделлю «помічника-мерця», **голова-душа** є явно давнішим уявленням, що увійшло і до казок, і до поховальних традицій, і до образотворчого мистецтва тощо. Власне, мова йде саме про ідею *голови/черепи як вмістилища душі* – концентрованої позатілесної духовної сутності [2, с. 48].

Можемо підсумувати вищесказане тезою, що вже з фіналу палеоліту людські колективи по всій ойкумені членували Всесвіт моделлю людського тіла, надаючи голові та її відповідникам максимально позитивних якостей. Це проявилось, зокрема, в оздобленні культової архітектури докерамічного неоліту та відповідних символічних поховань: взаємні маніпуляції з тілом та простором мали відбивати космогонічні акти і водночас слугували обміну знаннями. Подальший розвиток соціальних відносин стимулював виокремлення людей з «особливими духовними якостями» – тих, хто буцімто накопичував у собі найбільше «сили», в кого, як вважали, наймогутніша концентрована позатілесна духовна сутність. Саме їхні голови стали, своєю чергою, об'єктом фетишизації серед сучасників. Версія гонитви за трофеями лишається вірогідною, та наявні свідчення мінімальних військових зіткнень саме за докерамічної доби (на відміну від зрілого неоліту) ставлять її під сумнів [32, р. 118–120].

З часом в ідеологіях комплексних суспільств (передусім у носіїв «епічної свідомості») проявлялися намагання отримати власного посмертного «радника» (як Мімір в Одіна) через практики з головою могутнього ворога. Саме тут і варто очікувати традиції трофейних «агонів». Втім, і самі сучасники померлих осіб із соціальною чи культовою владою мали підстави боятися їх після смерті. Це не підтверджує тезу К. Клемена, що буцімто страх перед мерцем був первинним, а прив'язаність – пізньою [9, с. 21]. Саме матеріали докерамічного неоліту порівняно зі значно пізнішим поширенням специфічних обрядів «приборкання мерця» спростовують це.

Пам'ятаючи версію щодо накопичення певними особами концентрованої позатілесної сутності-сили, не важко припустити, що ця «сила» з часом усвідомлювалася як біполярна. Такі мерці не могли вважатися ворожими своїм нащадкам, на відміну від «заложних небіжчиків», проте їх справді боялися – через можливу кару від невиконання певних аспектів комунікації світу живих зі світом померлих. Тобто, якщо мерця вчасно не погодували або не вшанували у потрібному ритуалі, він ставав демонічним створінням і повертався, щоби мститися живим. Скандинави

доби вікінгів неодноразово згадують у сагах та піснях зловісних мерців-*дравтів* чи навіть просто агресивних охоронців курганних скарбів. Типовий спосіб покінчити з ними – позбавити їхнє тіло голови, яку потім прикладали до стегон небіжчика [див.: 11, с. 14–16]. Тому чимало видатних осіб Доби Міграцій було поховано у так званий специфічний спосіб.

* * *

Отже, культ предків і культ мертвої голови – взаємопов'язані традиції традиційних комплексних суспільств. Вони базуються на усвідомленні особливої сили позатілесної духовної сутності пошанованих померлих (= *предків*), для концентрації якої потрібне магічне *вмістилище*.

Окрім сакралізованої власне голови (як «натурального макета») таким вмістилищем могло бути і **зображення голови**. Зокрема, звучать думки, що личини на посуді доби енеоліту-бронзи мали явно магічний характер [2, с. 41–53]. Передавати поняття душі через зображення голови загалом було характерно для індіанців майя та ольмеків (власне, археологічна культура Ла-Венти і Трес-Сапотес) (рис. 5 с, f), відомих велетенськими кам'яними головами. Стародавній Єгипет з його муміями та поховальними статуями доповнює етнографічний матеріал, згідно з яким позатілесній духовній сутності достатньо тимчасово увійти у власну статую-зображення (рис. 4b, с, e, h). Підтверджують це і церемонії «оживлення» тибетських ікон.

Кремаційні вмістилища – поховальні посудини – етрусків, іберів, кельтів та іллірійців найчастіше моделюють людську голову з обличчям (рис. 3a–c). Дослідники досі не дійшли згоди, чи ці голови позначають конкретного похованого, чи це абстрактний предок-символ (як, скажімо, обличчя на поховальних антропоморфних стелах). Важливо, однак, що це ще раз акцентує антропоморфізацію міфологічних образів та культових суб'єктів. І. Арміт зазначає, що ранні інсталяції голів-трофеїв у кельтів мали радше культове значення, натомість контекст відповідних пам'яток в II ст. до н. е., а також широке розмаїття відповідної іконографії у пластиці та інших видах образотворчості того часу свідчать про зростання саме владних та престижних аспектів цього контексту (власне, бачимо ідеологічні інновації, паралельні трансформаціям давньокельтського політогенезу) [25, р. 201].

На матеріалах Єрихона, Ньювали Чорі, Чайюно та Чатал Гююка бачимо, що вже дев'ять тисяч років тому певні обрані представники ранньоземлеробських осередків опинялися по смерті

з модельованими портретними обличчями і водночас (подекуди) – із умовними масками-личинами. Отже, маємо саме одночасне портретне моделювання померлого та використання маски як умовної личини (рис. 5a–b). Якщо вірити А. Голану, причиною табування очей (чи взагалі обличчя) міг бути забобонний страх [7, с. 165].

Базове навантаження **маски/личини** фахівці розмежовують таким чином: це і спосіб маскування, мімікрії (наполовину магічний, наполовину практичний), і, водночас, – практика досягнення трансформації, *переходу між зонами Всесвіту*. Останній аспект має лежати в основі символізму шаманських личин та масок ряджених у зимових містеріях народів Європи. Найвність масок на модельованих черепках докерамічного неоліту Близького Сходу, а також на вишуканих муміях мезолітичних індіанців чинчорро в Чилі має відбивати певний синтез прихованості тієї істоти, котрою став небіжчик, від живих – і її, власне, перехід в інший стан (рис. 5e). В умовності масок предків у народів Африки, Індонезії або в тубільців Вогняної Землі варто вбачати своєрідний *фізіономічний код*. На відповідні свята представники племінних таємних товариств вдягають унікальні маски – відбувається звертання до різних першопредків у варіативності їхніх проявів. Перед нами, власне, *подоба – замітник першопредка* (рис. 5g–i).

К. Тихомирова зазначає, що впродовж соціокультурної історії людства «...з'являються дві основні “смертельні” форми феномена [маски]: посмертна і поховальна» [21, с. 5]. Схоже, що саме збереження певної портретності давало змогу голові слугувати певним тимчасовим вмістилищем для посмертної сутності [2, с. 49]. На жаль, через брак місця ми не зможемо ґрунтовно розкрити тему масок, тому звертаємо увагу читача на деякі фундаментальні роботи з цього приводу [зокрема, 1; 5; 20, 21]. Для нашого нарису важливо, що такою *маскою* могла виступати й мертва голова. Ось чому цій частині тіла була властива фетишизація, і водночас приниженням ворога стало позбавлення його голови та здійснення над нею по певних процедур (від вирізання питовної чаші до висушування трофею-«тсантса»).

Що ж до Єгипту, то в жодному разі не можна приймати тезу К. Клемена про те, що, мовляв, позбавлення голови (*деканітація*) стало новим єгипетським поховальним обрядом [9, с. 26]. Навпаки, варто припустити, що саме суперництво та погрози відтинання голови з-поміж знаті останніх династій Старого Царства призвели до збільшення кількості загробних вмістилищ душ

у могилі – майстрували і мумію, і портретну маску, і промальовану маску на труні та саркофазі, і статую з обличчям померлого, і його зображення на гробничній стіні тощо, – це були магічні запобіжні заходи для того, щоб забезпечити належне вмістилище за повернення душі та уникнути її помсти як демонічного створіння (див. вище).

Варто зауважити, що власне *душа* в цих масках або статуях *не мешкала* – єгиптяни саме і акцентували на тому, що посмертна сутність має вести нове існування, нове втілення серед священних *Полів Іару*. Але вона потребувала вільного повернення до світу живих через певні відбитки, магічні «якорі», що прив'язують різні проєкції душі до єдиного центру, формуючи магічну цілісність, що було для єгиптян вкрай суттєвим [21, р. 5]. *Порушення такої духовно-тілесної цілісності загрожувало адекватному посмертю*.

Втім, хибним варто вважати міркування К. Тихомирової щодо античного мистецтва: буцімто римляни та елліни почали вкладати в зліпки з мертвих обличчя психологічні риси небіжчика, внаслідок чого ці маски набули портретності (рис. 4g) [21, с. 6]. Обрядові потреби явно передували естетизації (щодо сімейної обрядовості стародавніх римлян з їхніми восковими посмертними масками видатних предків див. [4])! Разом з єгиптянами та римлянами (рис. 4b–i) перуанські мочика (100–850 рр. н. е.) (рис. 3h–j) доволі переконливо демонструють, що портретне мистецтво взагалі завдячує своєму виникненню саме *посмертному моделюванню голови* – найвірогідніше саме як вмістилища персональної посмертної позатілесної сутності (напевно, в контексті *культу божественних предків* [31, р. 94–97]).

Портретна поховальна кераміка мочика (рис. 3h–j) (Перу, I–VII ст. н. е.) не слугувала як кремаційні урни, але тут відчувається водночас концепція **голови-душі**, характерна для багатьох доколумбових культур [щодо Мезоамерики див., напр.: 8, с. 249, 269–272, 285, 310–313]. Важливою складовою постає водночас екстатичний напій, що наливали туди для поховальних церемоній. Американський регіон взагалі нерідко свідчить про спорідненість ритуалів долучення до наркотичних галюциногенів із культовою символікою голови [3, с. 42, 119, 196] (в тому числі згадана традиція голів-трофеїв, поширена колись в багатьох культурах Перу [також див.: 24, р. 262–264; 31, р. 91–97; 35, р. 121–123; 39, р. 915–917]).

Порівняння реконструкцій похованих вождів-мочика за фізіономічним аналізом зі згаданими портретними посудинами виявило, що це різні люди, і вони навіть не родичі (а те, що цей

посуд ліпили зі справжніх облич, подекуди сумнівів навіть не викликає (рис. 3j)). Отже, версія культу предків і тут набуває сумнівності. Втім, по-перше, династія могла справді поколіннями зберігати воскові зліпки з облич перших правителів та їхнього оточення, і саме їх у подальшому штампували для гробничного посуду. По-друге, не варто виключати і соціальну модель, близьку до римської клієнтели. Тоді похований міг тримати вдома образ свого покровителя, з яким підтримував специфічний ритуально-магічний зв'язок. Отже, по смерті такі люди також мали б перебувати разом, навіть якщо не були рідними по крові.

Важливо усвідомлювати причину того, *навіщо* їм було потрібно бути разом в одній могилі. Подальші зіставлення америндської іконографії, фольклору та археології мають надати більше фактів. Втім, уже зараз можна сміливо припускати увагу давніх мочика та уарі до накопиченої персональної «сили». Зважаючи на виразно міфологічне оздоблення похованих у гробниці «Володаря Сіпану», багато хто з померлих явно долучався до небожителів. Та поки не зрозуміло, чи справді портретні посудини мочика були вмістилищем для такої накопиченої «Сили» – запасного магічного резервуара для похованого. Чи радше вони були вмістилищем душі далекого предка, який мав повернутися як *психопомп*? А може й справді то був аналог домінування над підкореним могутнім супротивником? Нарешті, згадуваний М. Оздоганом аспект інформаційного обміну живих з померлими [32, р. 121–123] так само уможливило практику володіння певним можновладцем головою стародавнього мудреця – хоча б і у вигляді посудини.

Це варто виключати і можливість **посмертної маскарадності**, заміни персони: себто в могилу клали пишно вдягненого родича або слугу як вісника до світу предків та небожителів, натомість з обличчя померлого робили зліпки, а тіло піддавали обряду, що не лишав по собі сліду, – найвірогідніше, екскарнація, проте лишалась керамічна голова-замінник як його образ та вмістилище його душі.

Маскарадна традиція загалом так само не є витвором естетики чи дозвілля, відповідно й традиційна маска не вважалася ані прикрасою, ані забобоном (рис. 5). У сучасних ритуалах масок предків африканських догонів чи мексиканських *Días de los Muertos* варто шукати архаїчні комунікативні та трансформаційні моделі перетину *межі* – від рівнів Світобудови до життя та смерті як таких. А. Авдеев зазначає, що «маска не була покликана “маскувати” чи позбавляти індивіда

пізнаваності, а радше перетворити людину, трансформувати її внутрішню сутність в інший образ: тварини, предка, духа, бога тощо. Що дозволяє особі у масці діяти як персоніфікатор цього створіння – буквально, “лицедіяти” – на благо соціуму» [1, с. 235]. «Навряд чи можна яскравіше продемонструвати тонку, як лезо бритви, межу, що відділяє розум від божевілля, ерос від танатоса, божественне від демонічного», – пише К. Гірц щодо містеріальної маскарадності Баронг на Балі [6, с. 216].

Можна сміливо вважати, що саме згадані екстатичні практики бенкетування з предками (за яких, зокрема, й мали провадитися певні обряди з головами) породили зрештою містеріальні дієства давнини. Сакральні об'єкти в похованнях (посуд, голови, маски тощо) так само брали активну участь у цих дієствах, а в окремих випадках могли міфологізуватися – знову ж таки, явно через позатілесну сакральну силу першопредків, яка мала входити до них згідно з традиційними віруваннями (рис. 5f–i).

На ширшому матеріалі з залученням посмертного портретизму та масок як елементів декору та архітектури можна запропонувати таке бачення: *маска – це образ-модель певної істоти, здатний бути вмістилищем її життєвої сили* (і в цьому випадку символічна голова істоти уособлює її всю). Цей образ можуть вдягати, тримати або класти до певного місця, встановлювати задля охорони території чи просто як місток до регулярної комунікації з Потойбіччям тощо.

* * *

Отже, бачимо, як ще за часів перших міграцій постпалеолітичних мисливсько-збиральницьких громад вибудовується антропоморфний код моделювання Всесвіту, де голові відводиться спектр найбільш освячених функцій. Ускладнення соціальних зв'язків стимулює формування нових комунікативних моделей, за яких як певні мнемотехніки слугують тілесні практики – зокрема з головою. Голови померлих почали бути об'єктом фетишизації – зокрема як посудини, але тепер до цього додався щільний зв'язок з усвідомленням позатілесної духовної сутності, для концентрації якої і призначена голова чи її зображення як вмістилище.

Динамістичні уявлення архаїки перетворюються на уявлення про трансформації душі – зокрема посмертні. Чимале розмаїття фольклорних традицій свідчить на користь вірувань у те, що певні особи стають після смерті магічними істотами божественної природи (як-от германські

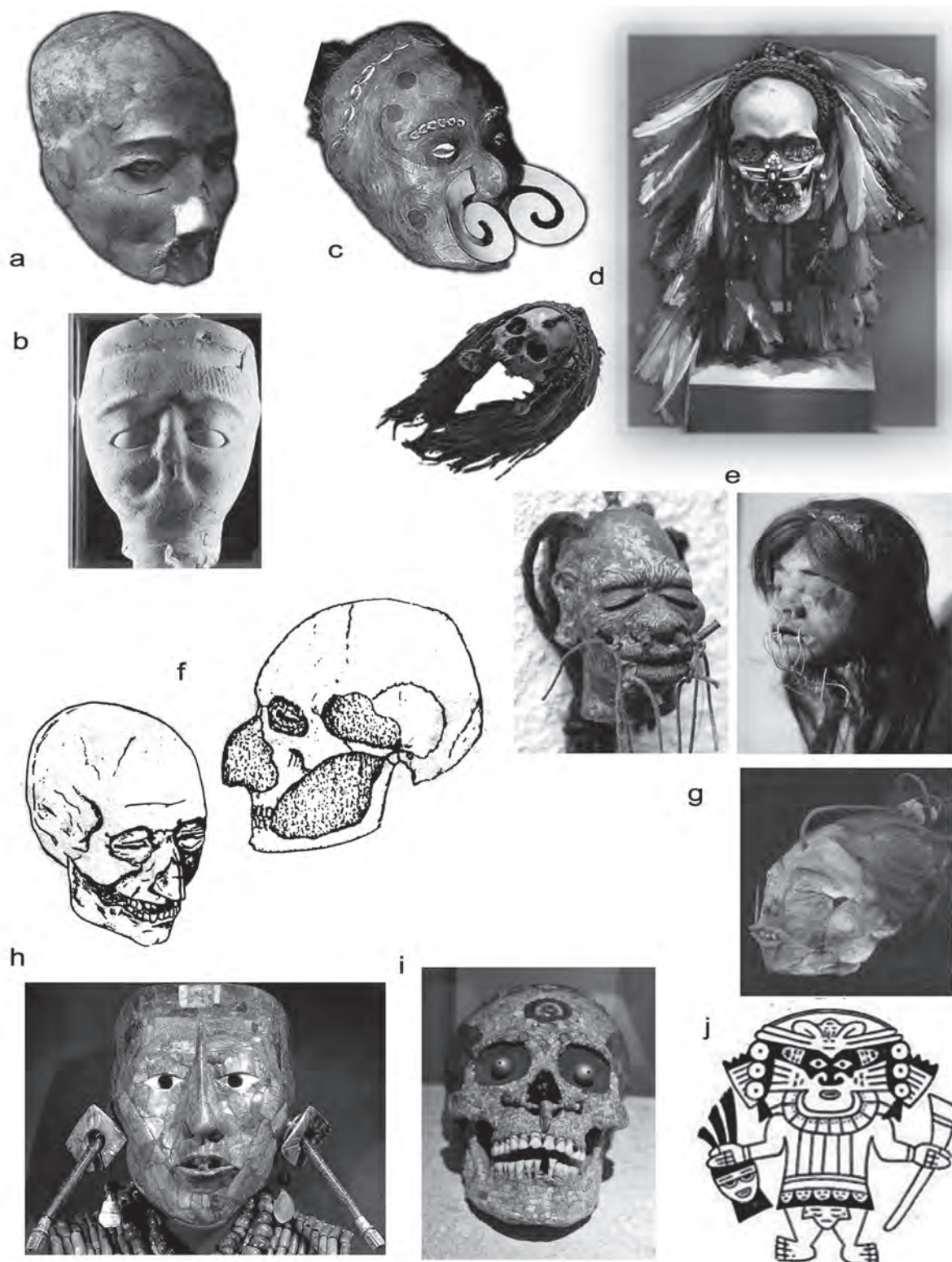


Рис. 1. Модельовані черепи та голови-трофеї

- a – b. Обмазані глиною та інкрустовані мушлями черепи з поховань Єрихона (Палестина, Докерамічний неоліт «Б», VIII тис. до н. е.)
- c – d. Традиційні культові трофейні голови *Асма* (провінція Папуа, Індонезія)
- e. *Тсантса* – штучно зменшені голови-трофеї індіанців *швар* («*хвару*» верхньої Амазонії)
- f. Модельовані черепи з курганів інгульської катакомбної культури (Україна, припл. XXII – XIX ст. до н. е.)
- g. Муміфікована голова-трофей культури *Наска* (Перу, припл. II – VI ст.) [35, Fig. 8a]
- h. Нефритова поховальна личина з царської гробниці в Паленке (*майя*, 680-ті рр.)
- i. Інкрустований нефритом череп мезоамериканського володаря (Мексика, XIII ст.)
- j. Зображення міфологічного персонажа культури *Наска* з головою-трофеєм [35, Fig. 2]

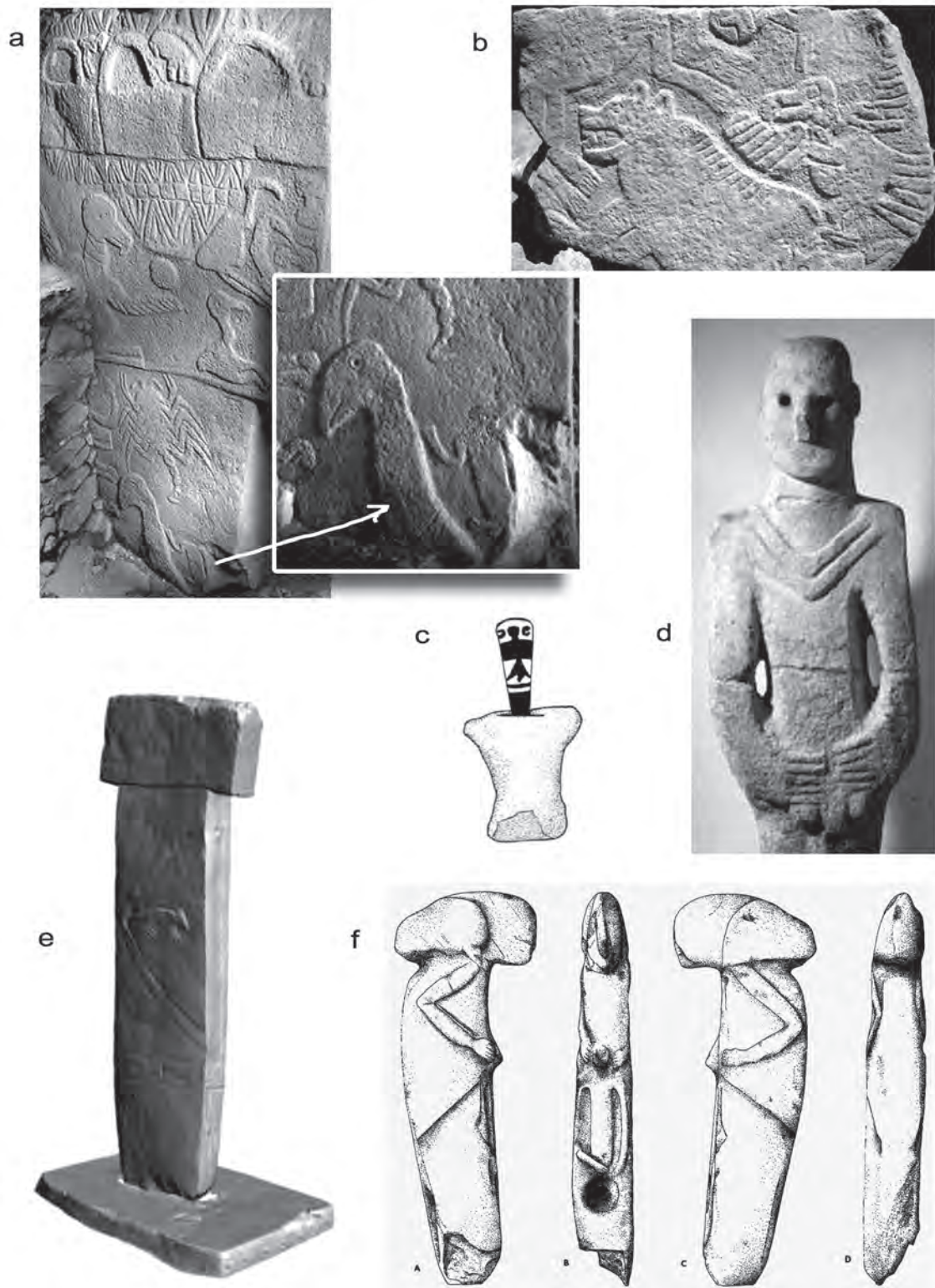


Рис. 2. Посмертна екскарнація через шматування стерж'ятниками на стародавніх пам'ятках

- a. Гьобеклі-Тепе: деталь Т-подібної стели-колони № 43 (огорожа «D») (Шар III, Докерамічний неоліт А, припл. 9300 до н.е.) (фото: К. Шмідт)
- b. Гьобеклі-Тепе: деталь Т-подібної стели-колони (огорожа «D») (Докерамічний неоліт Східної Анатолії, припл. 9300 до н. е.) (фото: К. Шмідт)
- c. «Акролітична» фігурка (неоліт Греції, культура *Рахмані*) [37, Fig. 7]
- d. Ростова кам'яна статуя чоловіка з-під м. Урфа (Докерамічний неоліт А)
- e. Гьобеклі-Тепе: центральна Т-подібна колона Р31 огорожа D (Шар III, Докерамічний неоліт А, припл. 9300 до н. е.) (фото: Н. Бекер, © DAI)
- f. Т-подібна антропоморфна стела з Адійяман-Кілісік (Докерамічний неоліт Б)



Рис. 3. Голови-чаші та антропоморфний портретний посуд

- a. Ритуальні чаші з людського черепа (збиральники Каліфорнії та європейський палеоліт)
- b. Теракотова етрусська антропоморфна урна для тілоспалення (близько 700-х рр. до н. е.)
- c. Етрусська поховальна портретна урна (Кьюзі, Італія, близько 600-х рр. до н. е.)
- d. Посудина у вигляді голови правителя держави Тіауанако (Південне Перу, сер. I тис. н. е.)
- e. Давньоєгипетська канопа
- f. Греко-римський келих у вигляді голови хлопчика (Афіни, III ст. н. е.)
- g. Африканська антропоморфна урна культури *Бура* (Нігер і Буркіна-Фасо)
- h – j. Портретні поховальні посудини культури *мочика* (Перу, 200–800-ті рр. н. е.)

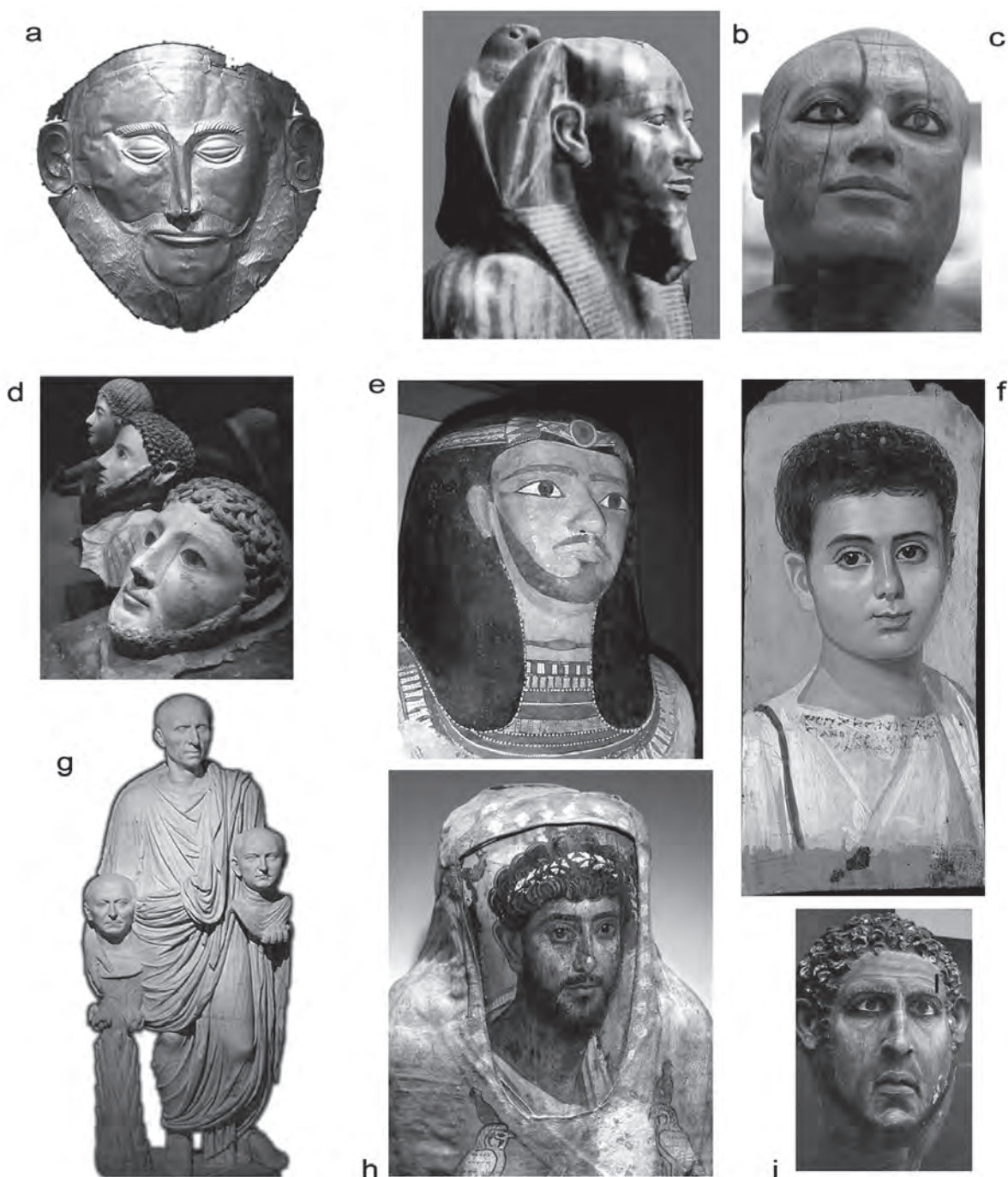


Рис. 4. Посмертні маски та натуралістичний портретизм

- a. Поховальна золота маска з шахтної гробниці в Мікенах (Греція, XVI ст. до н. е.)
 b. Єгипетський портретизм на прикладі кам'яного зображення фараона Хафра (IV династія, близько 2558–2532 рр. до н. е.)
 c. Єгипетський портретизм на прикладі посмертної дерев'яної статуї жерця Ка-Апера, сановника фараона Усеркафа (Уас-куфа) (початок V династії, 2450–ті рр. до н. е.) (відомий також як *Шейх-аль-Белед*)
 d. Римські портретні поховальні маски (з підводних розкопок)
 e. Давньоєгипетський посмертний картонажний портрет мумії посадовця Середнього Царства (прибл. 2000 р. до н. е.; *Walters Art Museum* у Балтиморі)
 f – h. Приклади посмертної портретифікації мумій римського часу з Файюму (Єгипет, I–II ст.)
 g. Римський патрицій із бюстами предків (кінець I ст. до н. е.)
 i. Фарбована гіпсова римсько-єгипетська поховальна маска-портрет (некрополь у *Діосполіс Парва*, нинішній Ху на середньому Нілі, приблизно 100–170 рр.)



Рис. 5. Традиція масок у контексті культу предків

- a–b. Кам'яні маски-личини з поховань Докерамічного неоліту Палестини (IX–VIII тис. до н. е.)
 c. Ольмекська базальтова маска (першопредка?) (Мексика, припл. 900–500-ті рр. до н. е.)
 d. Дерев'яна різбляна маска предка *Ланіта* з татуванням (Полінезія)
 e. Маски з дитячих мумій культури *Чинчорро* (Чилі, V–IV тис. до н. е.)
 f. Курильниця з Теотіхуакану з обличчям старця – Бога Вогню (Мехіко, 450–750 рр.)
 g. Маска-Місяць містерій індіанців *хайда* (тихоокеанське узбережжя Канади)
 h. Удегейська ритуальна маска *Хамбаба* з татуванням (Сибір)
 i. Африканська маска предка *Окуї* (народ *Лулу*, Габон)

альви чи японські *камі*). Компаративні матеріали доводять, що критерієм до такої метаморфози мало стати прижиттєве накопичення означеної позатілесної духовної сутності – *Сили*. Відповідні особи долучалися до сонму сакралізованих предків, комунікативні практики з якими постають основою не лише суто релігійних відправ розвинених культур, а й таких категорій естетики, як натуралістичний портрет і навіть театр.

Еріка Хілл запропонувала шість функціональних категорій щодо практик з мертвою головою в традиційних суспільствах: апотропеїка (запобіжна сфера), синекдоха (метафоричний код),

катезіс (сакралізація, або власне фетишизація), офірування (посвята) і, зрештою, мнемоніка та її протилежність – моделі примусового забуття тощо [31, р. 91–93]. Втім, не важко віднайти численні приклади перетікання однієї функції в іншу, чи навіть сполучання двох і більше в одному ритуалі. Тому ця градація майже не має сенсу. Хіба що вважати це векторами потенційної містерії з головою – відтятою або зображеною чи метафорично модельованою тощо. Однак усі ці вектори явно спираються на згадану модель сприйняття відокремленої голови як вмістилища концентрованої позатілесної духовної сутності.

Список літератури

1. Авдеев А. Д. Маска. (Опыт типологической классификации по этнографическим материалам) / А. Д. Авдеев // Сборник Музея антропологии и этнографии: Т. 17 / Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С. П. Толстов. – М.; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 232–346.
2. Авилова Л. И. К изучению социальной структуры и идеологии племени гумельницкой культуры (по данным погребального обряда) / Л. И. Авилова // Советская археология. – 1986. – № 1. – С. 41–53.
3. Берёзкин Ю. Е. Между общиной и государством. Средне-масштабные общества Нуклеарной Америки и Передней Азии в исторической динамике / Ю. Е. Берёзкин. – СПб.: Наука, 2013. – 256 с.
4. Васильев А. В. Маски предков (*imagines maiorum*) в общественной жизни римлян в период республики и ранней империи / А. В. Васильев // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. – 2015. – № 23. – С. 73–100.
5. Воронцов В. А. О первой маске и её роли в генезисе древних верований и знаковых систем: научное издание / В. А. Воронцов. – Казань: Центр инновационных технологий, 2017. – 260 с.
6. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / К. Гірц; пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
7. Голан А. Миф и символ / А. Голан. – М.: Русслит, 1993. – 375 с.
8. Ершова Г. Г. Древние майя: уйти чтобы вернуться (истоки представлений о модели мира) / Г. Г. Ершова. – М.: Ладомир, 2000. – С. 227–530.
9. Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М.: Intrada, 2002. – С. 17–20, 122–129.
10. Корниенко Т. В. Моделирование черепов на территории Леванта в период докерамического неолита Б / Т. В. Корниенко // Рос. археология. – 2012. – № 4. – С. 80–89.
11. Король Д. А. Некоторые славяно-скандинавские танатологические параллели в контексте культа предков / Д. А. Король // *Virtus. Scientific Journal* / editor-in-Chief M. A. Zhurba. – 2016. – June # 7. – С. 13–19.
12. Лушин В. Г. Чаши из человеческих черепов / В. Г. Лушин // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики / гл. ред. Е. П. Токарева. – Зимовники, 2015. – С. 5–13.
13. Медникова М. Б. Обращение с головой умершего: погребальная практика древности по данным палеоантропологии / М. Б. Медникова // Краткие сообщения Института археологии. Выпуск 224 / гл. ред. Н. А. Макаров. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – С. 98–106.
14. Медникова М. Б. Феномен культурной деформации головы: Евразийский контекст / М. Б. Медникова // Искусственная деформация головы человека в прошлом Евразии. – OPUS: Междисциплинарные исследования в археологии. – М.: ИА РАН, 2006. – № 5. – С. 206–229.
15. Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин. – М.: АСТ; Астрель, 2010. – 416 с.
16. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – [Переизд.]. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – С. 151–153.
17. Пустовалов С. Ж. Модельовані черепи інгульської культури з пониззя р. Молочної / А. І. Кубишев, С. Ж. Пустовалов // Наукові записки НаУКМА. – Т. 20–21: Теорія та історія культури. – 2002. – С. 53–66.
18. Пустовалов С. Ж. Обряд моделювання черепів на теренах України / С. Ж. Пустовалов // Матеріали до української етнології. – 2015. – Вип. 14. – С. 50–58.
19. Пустовалов С. Ж. Соціальний лад катакомбного суспільства Північного Причорномор'я / С. Ж. Пустовалов. – К.: Шлях, 2005. – С. 89–94.
20. Табаров А. В. Погребальные маски в доиспанских культурах юго-западной Колумбии / А. В. Табаров // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – 2016. – № 22. – С. 424–427.
21. Тихомирова Е. Г. «Маски мёртвых» – идея маски в посмертии / Е. Г. Тихомирова // Современные проблемы науки и образования. – 2012. – № 6. – 8 с.
22. Хлобыстина М. Д. Ритуал «череп и головы» в культурах Северной Евразии эпохи раннего голоцена / М. Д. Хлобыстина // *Stratum plus*. Археология и культурная антропология. – 1999. – № 1. – С. 326–333.
23. Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки / М. О. Чмихов // Поховальний обряд давнього населення України: збірн. наук. праць. – К., 1991. – С. 65–88.
24. Andrushko V. A. How the Wari Fashioned Trophy Heads for Display: A Distinctive Modified Cranium from Cuzco, Peru and Comparison to Trophies from the Capital Region / V. A. Andrushko // *The Bioarchaeology of the Human Head: Decapitation, Decoration and Deformation*. – 2011. – P. 262–285.
25. Armit I. Headhunting and the Body in Iron Age Europe / I. Armit. – Cambridge University Press, 2012. – 260 p.
26. Bonogofsky M. Complexity in context: plain, painted and modeled skulls from the Neolithic Middle East / M. Bonogofsky // *BAR International Series*. – 2006. – T. 1539. – P. 15–28.
27. Burger F. *Under den Kannibalen der Südsee*. Dresden, 1923. – S. 39. Цит. за: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – [Переизд.]. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – P. 151.

28. Descola P. Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis / P. Descola // *Man, New Series*. – 1989. – Vol. 24, No. 3. – P. 439–450.
29. Dietrich O. The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, southeastern Turkey / O. Dietrich, M. Heun, J. Notroff, K. Schmidt // *ANTIQUITY*. – 2012. – № 86. – P. 674–695.
30. Geller P. L. Parting (with) the dead: Body partibility as evidence of commoner ancestor veneration / P. L. Geller // *Ancient Mesoamerica*. – 2012. – T. 23. – № 1. – P. 115–130.
31. Hill E. Moche skulls in cross-cultural perspective / E. Hill // *BAR International Series*. – 2006. – T. 1539. – P. 91–100.
32. Kuijt I. Neolithic Skull Removal: Enemies, Ancestors, and Memory [with Comments] / I. Kuijt, M. Özdoğan, M. Parker Pearson // *Paléorient*. – 2009. – T. 35. – № 1. – P. 117–127.
33. Notroff J. Gathering of the Dead? The Early Neolithic sanctuaries of Göbekli Tepe, Southeastern Turkey / O. Dietrich, J. Notroff, K. Schmidt // *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World: Death Shall Have No Dominion* / eds. C. Renfrew, M. J. Boyd, I. Morley. – Cambridge : Cambridge University Press, 2016. – P. 65–81.
34. Okumura M. An osteological study of trophy heads: unveiling the headhunting practice in Borneo / M. Okumura, Y. Siew // *International Journal of Osteoarchaeology*. – 2013. – T. 23. – № 6. – P. 685–697.
35. Proulx D. A. Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society / D. A. Proulx // *Ritual sacrifice in ancient Peru*. – 2001. – P. 119–136.
36. Schulting R. J. Mesolithic skull cults? / R. J. Schulting // *Ancient Death Ways – Proceedings of the workshop on archaeology and mortuary practices* / eds. von Hackwitz, K. & Peyroteo-Stjerna, R). – Uppsala, 16–17 May 2013. *Occasional Papers in Archaeology* 59. 2. – P. 19–46.
37. Talalay L. Heady business: skulls, heads and decapitation in Neolithic Anatolia and Greece / L. Talalay // *Journal of Mediterranean Archaeology*. – 2004. – T. 17. – № 2. – P. 139–163.
38. The bioarchaeology of the human head: decapitation, decoration, and deformation / ed. by Michelle Bonogofsky ; foreword by Clark Spencer Larsen. – Gainesville : University Press of Florida, 2011. – 323 p.
39. Tung T. A. Social identities and geographical origins of Wari trophy heads from Conchopata, Peru / K. J. Knudson, T. A. Tung // *Current Anthropology*. – 2008. – T. 49. – № 5. – P. 915–925.
40. Verhoeven M. Losing one's head in the Neolithic: On the interpretation of headless figurines / M. Verhoeven // *Levant*. – 2007. – T. 39. – № 1. – P. 175–183.
41. Verhoeven M. Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia / M. Verhoeven // *Cambridge Archaeology Journal*. – 2002. – Vol. 12, issue 2. – P. 233–258.
42. Whitley J. Too many ancestors / J. Whitley // *Antiquity*. – 2002. – T. 76. – № 291. – P. 119–126.

D. Korol

FETISHIZATION OF A DEAD HEAD AS A RECEPTACLE OF CONCENTRATED INCORPOREAL SPIRITUAL ESSENCE

Fetishization of dead heads – as a sacred chalice – originated in the Paleolithic Age. Traditional societies of the so called “epic world outlook” (such as Amazonian Indians, Indonesian Dayaks, Eurasian steppe nomads, Celts, etc.) developed it into trophy-heads obtaining contests. One could claim they conceived the idea of incorporeal spiritual essence, which was thought to be concentrated within the receptacles, such as head, or its image: anthropomorphic pottery, or mask. The idea of blood as the soul repository should be close to this aspect, with the understanding of its circulation as a universal order. Mesoamerican and Central Peru materials reveal the connection of a sacred ecstatic drink and the head-receptacles symbolism.

Egalitarian hunting-gatherers’ communities (including the New World territories) left evidence on the anthropomorphic universal code, where the head possessed a wide array of the most sacred cosmic functions. Specific Pre-pottery Neolithic practices reveal the complex mechanisms of informational and sacred knowledge exchange. This means that the growing complexity of social connections stimulated the shaping of new communication models, such as body techniques – the head, in particular. The Old Norse mytho-poetical tradition shows some traces of such a dead head treatment. Dynamistic beliefs of Paleolithic hunters turned into soul transformation (afterlife) beliefs. Ancient Egypt thanatological ideas could demonstrate this most impressively, but we can also find that through many other socio-cultural parallels.

The ancestors’ cult tends to be linked straight to the dead head cult. We understand that ‘ancestors’ as the sacred deceased who had accumulated maximal concentrated spiritual essence and regularly reincarnate for its cosmic circulation renewal. The world folklore tradition proves the existence of beliefs that a specific person might become a divine magic creature after their death. We would declare that traditional theaters and masquerade traditions (mask as an ancestor receptacle), as well as naturalistic portraiture examples (primarily death mask) tend to be the special practices of communication with such creatures.

Therefore, archaeological and ethnological examples of complex manipulations with the dead head or its image should be treated in the culturological context as mystical playback of ancient cosmogonic myth.

Keywords: ancient body techniques, anthropomorphic cosmic coding, head as receptacles, trophy-heads, skull, mask, after-death portraiture, ancestors’ cult.

Матеріал надійшов 21.06.2017