УДК 008:[17+2-187]-044.7

Король Д. О.

ДЕКОТРІ АСПЕКТИ «АКСІАЛЬНОСТІ» ЗА КАРЛОМ ЯСПЕРСОМ У КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОЇ ТАНАТОЛОГІЇ

Близько ста років філософи, історики, антропологи та культурологи дискутують щодо концепції «Achsenzeit» Карла Ясперса. Одним з основних протиріч стало усвідомлення його як власне «Осьового часу» – хронологічної віхи цивілізаційності – або радше як «аксіальності» – рубіжної зміни людської свідомості. Ми виходимо саме з останньої позиції та пропонуємо розгляд цієї зміни через призму порівняльної історичної танатології.

Цей матеріал є спробою обґрунтувати з-поміж аксіальних проявів таку сферу, як індивідуальна посмертна доля (включно з персональним загробним судом). Тому «аксіальність» постає в наших висновках як соціокультурний алгоритм з акцентом на індивідуалізм, що починався як елітарний, але через сотеріологічні та есхатологічні настрої став надбанням широких прошарків багатоетнічних державних утворень.

Ключові слова: «аксіальність», К. Ясперс, посмертна доля, есхатологія, індивідуалізм, соціокультурні трансформації, цивілізаційні процеси, історична танатологія.

Наприкінці сорокових років XX ст. філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс сформулював концепцію філософії історії, згідно з якою приблизно у 500-х роках до н. е. (+/- 300) в смузі класичних цивілізацій субтропічної смуги від Середземного моря до Китайського відбулися радикальні світоглядні та соціополітичні зміни. З-поміж них: поява раціоналізму, боротьба логосу та міфу, відчуття трансцендентного Бога-Творця, людська непевність та пошуки себе самої на тлі відчуття вселенської катастрофи і пошуків Спасіння (*есхатологія* та *сотеріологія*); історичне осмислення (на противагу циклічному), реформаторство тощо; у творчості – увага до індивідуальності, психологізм, усвідомлене та активне авторство. Межу, в яку сталися ці зміни (незворотні для їхніх носіїв), він назвав «Осьовим часом». За слушним зауваженням А. Сафонова, Ясперс, вочевидь, мав за мету «вихід за межі європоцентризму, пошук єдності несхожих світових цивілізацій, що активно поверталися у світову політику, спробу осмислити людство з надцивілізаційної позиції тощо» [16, с. 34].

До ідеї «*Achsenzeit*» нині є чимало скептичних зауважень. Зокрема, Е. Вогелін інтерпретував тези Ясперса як аргументацію суто духовної еволюції, заперечивши подібну універсальність у відриві від соціально-політико-економічного чинника. Втім, як слушно зауважує С. Гарднер, цей дослідник сам впадає в детермінізм, покладаючись на хибне тлумачення аспектів «аксіальності» [36, p. 95–96]. Чимало зауважень до розглянутого концепту висловлює і Е. Блек [30]. Плюси та мінуси концепції, а також соціокультурні наукові паралелі до неї якісно висвітлено в аналітичному матеріалі Р. Белли [29]. Цікаву історико-філософську аналітику демонструє стаття антикознавця А. Сьомушкіна [17]. З вітчизняних дослідників, що присвятили цьому увагу, можна назвати Н. Ніколову [11], О. Сарабун [15] та І. Черних [20].

Ідеї Ясперса по-своєму переосмислені у спостереженнях Ю. Павленка, який виділяв універсальні рушійні соціокультурні рубежі, як-от неолітизація чи великі географічні відкриття. Власне, між ними він і розміщує Ясперсів «аксіальний час», що відмежовує ранні («традиційні») цивілізації від цивілізацій «зрілих» (чи то «класичних»), що послугували державотворенню сучасної Ойкумени [12, с. 49–52]. Втім, навіть його висновки видаються занадто універсалізуючими – власне, впадає у вічі певний соціокультурний детермінізм. Наразі ж навіть ґенеза докерамічних суспільств здатна показати неабияку регіональну своєрідність [див.: 10]. Ось чому соціокультурний розвиток американдів не можна тлумачити за зразком Старого Світу.

З іншого боку, і Ю. Павленко, і С. Абрутин (S. Abrutyn) слушно зауважують, що недарма раптові зміни схожого типу сталися майже одночасно у віддалених зонах, що нагадує неолітичну та урбаністичну революції [24, p. 111–112]. Для Е. Берзіна зауважені Ясперсом соціокультурні зміни від Середземномор'я до долини р. Хуанхе є наслідком аграрно-демографічної кризи доби бронзи на євразійському рівні [2, с. 8–10]. Недарма за умов ранніх глобалістичних тенденцій фіналу II тис. до н. е.

© *Король Д. О., 2018*

передумови аксіальних проявів почали формуватися та впливати одна на одну по всій Євразії майже в один час. З такої позиції зауважена феноменальна подібність культурних феноменів VI ст. до н. е. не видається дивною. Хоч як дивно, але передумови цих явищ почали проявлятися в Егеїді, Леванті, Близькому Сході, на Індостані та в Китаї ще з VIII ст. до н. е., а їхній «постефект» у цих регіонах майже одночасно призвів до сплеску індивідуалізму, космополітизму та формування світових імперій у IV–III ст. до н. е.

К. Ясперс не вбачав такого переходу ані в Стародавньому Єгипті (незважаючи на персоналістичну рефлексію «*Бесіди розчарованого з душею-ба*» [1; 4; 25; 40]), ані у Вавилоні (хоча маємо там «*Поему безневинного страждальця*»), ані в Аккаді та Вавилоні (цикл «*Гільгамеш*») та навіть Ассирії (незважаючи на *Повчання премудрого Ахікара*). Для нього все це – просто прояви авторства чи/та індивідуальності, які сплесками трапляються буцімто в кожній цивілізації, але не є комплексом, котрий він виокремив. Основним аргументом неаксіальності згаданих проявів для Ясперса постає відсутність впливу на сусідні та наступні народи [22, с. 37], котрий можна побачити в подальшому для ідей іудейських пророків чи проповідників буддизму або даосизму. Сам він тлумачив цей обопільний вплив як «*глибоке взаєморозуміння*» [22, с. 38].

А. Сафонов відзначає для згаданого часового проміжку появу глобальних трансконтинентальних та морських торговельних шляхів, які за умови формування значних мультикультурних імперій стали логічною та закономірною запорукою обміну ідеями [16, с. 35]. На Заході подекуди виникають висновки, що буцімто у світовому соціокультурному розвитку спершу маємо сплеск політичної автономії межі IV–III тис. до н. е., що призвів до державотворчих процесів у шести світових осередках цивілізаційності, а впродовж I тис. до н. е. буцімто стався другий сплеск автономії – світоглядно-ідеологічної [24, p. 117–118]. Втім, на нашу думку, в ідеї Осьового часу мова має йти не про універсальну «часову фазу» людської всеохопної історії, а радше про етап *лишень одного з векторів цивілізаційного розвитку людства*.

Висловимо припущення, що виділені К. Ясперсом «осьові» риси є не етапом, а проявом певного стану цивілізаційного розвитку, чия залежність від господарчих та економічних чинників постає опосередкованою, але таке суспільство здатне слугувати *культуртрегером* для сусідів та нащадків. Але, на відміну від суспільного устрою, що традиційно базувався на колективних зусиллях, тут вектор явно спрямовано на трансформацію та стимул *особистості*.

Школа Ясперса виводила тут загальноеволюційний стрибок у раціоналізм та критичне мислення, а Б. Шварц висловив тези щодо «*трансцендентної доби*» – часу, коли людство стало здатне «відсторонитися і озирнутися» [39]. Та насправді далеко не всі соціокультурні лідери I тис. до н. е. демонструють прояви «аксіальності». Як аргумент можна навести блискучу торговельно-міську цивілізацію фінікійців, що станом на IX–VIII ст. до н. е. справді стали культуртрегерами для всього Середземномор'я, але не явили світові ані яскравих авторських текстів, ані релігійно-філософського новаторства. Їхній приклад суспільного міського простору призвів до появи індивідуальностей з-поміж еллінів та латинян, але не в самих фінікійців.

Отже, в основі «аксіальності» постають специфічні зміни в культурному просторі певних суспільств, що призводили до трансформації передусім особистості та загальної *індивідуалізації картини світу*. Множина таких «трансмутованих» особистостей формувала там творче ядро культурогенезу. Основою такого перетворення традиційно вважають релігійність, але формування світових релігій було лише наслідком більш глибинних процесів.

Цей матеріал є спробою обґрунтувати з-поміж аксіальних проявів таку сферу, як ***індивідуальна посмертна доля*** (включно з *персональним загробним судом*) (пор. [8, с. 129–175]). Ш. Айзенштадт наголошує, що в доаксіальних суспільствах посмертна доля була майже копією світу живих – з відповідними заняттями, обов'язками та аналогічною ієрархією. Натомість у суспільствах «осьових» дедалі зростає трансцендентний розрив [матеріального] світу живих та ідеального посмертя [34, p. 296–297, 306].

М. Чмихов вважає, що уявлення про загробне існування змінюються залежно від трансформацій господарчо-культурного комплексу і що концепція персонального загробного суду виникає нібито вже на межі енеоліту-бронзи [21, с. 164–167]. Втім, важливішим від ГКК має бути соціально-ідеологічний стан суспільства.

За спостереженнями Г. Кееса, давньоєгипетська міфологема загробного Суду належить ще до ранніх династій, де космічним Суддею постає бог Ра і фараон як його втілення [7, с. 159–162]. Але саме за XVIII–XIX династій там квітне традиція «*Слів про Сходження до Денного Світла*», що стала відома як «Книга мертвих» [19]. Оформився детальний «алгоритм» посмертної подорожі фараона на безпристрасний (в основі) суд Осіріса, який за доби Рамесидів усе частіше ставав не суто царським привілеєм, проте правом кожного, в кого

вистачило коштів та суспільного впливу на жерців. Основним акцентом стало зважування серця душі – *психостасис* [8, с. 138–140]. У мальованих сувоях Нового царства бачимо акцент на космічній персоніфікації Істини-*Маат*. Вона перегукується з космічним законом *Рita/Арта* в індоіранців чи *Орльог* у скандинавів; з пафосною *Ананке* – «Незворотністю» – в еллінів та з *mulao* традиційних африканців тощо (щодо Африки див.: [35]). Ці вселенські категорії здобули абсолютну владу, і навіть боги нічого не могли вдіяти з тим перебігом, який вони констатували.

Елліни так само лишили спадщину мотиву загробного суду (зокрема Міносом, Еаком та Радамантом), але переважно в пізньому вазописі та в переказах елліністичних та римських оповідачів. Тож коли насправді виникає в них така міфологема – залишається відкритим питанням.

І вже справді досконалим постає опис загробного судочинства над душею в авестійській традиції. Взагалі, наважимося зробити висновок, що і в біблійній, і в буддійській традиції спокутувальні «пекельні муки» набули остаточного усвідомлення завдяки саме зороастризму.

У класичній пехлевійській традиції «Молодшої Авести» бачимо особливий акцент на персоналізмі та особистісній відповідальності людини. Смертні не просто мають робити вибір і визначати долю Всесвіту та власну – навіть осторонь лишатися вже не можна! (тезово про це: [8, с. 136–137, 154–158]). Як приклад можна навести, скажімо, оповідь про праведника Віраза. Перський візіонер здійснює *катабасис*, під час якого його успішно провели через випробувальний міст *Чінват*, показали зороастрійське чистилище – *Хам'ястаган* («Високе зібрання»), місце вогненного покарання з-поміж *девів* Ангро-Манью – та «Райський садок» *Парадіс*[1] (див.: [13; 23]).

Окрім зазначеної єгипетської «*Промови про Сходження до Денного Світла*» та тибетської ламаїстичної «*Бардо Тхьодол*», варто виокремити ще одну «Книгу мертвих» – мезоамериканську (хоча поки що вона й не має власної назви). Мова йде про специфічні поховальні посудини індіанців майя Класичної доби – яскраву поліхромну кераміку VI–IX ст. н. е., сповнену сюжетних композицій із написами.

Первинно майянські сюжети на посуді вважали просто ілюстраціями з міфів, які до нас не дійшли. Втім, у 1970-х М. Ко та Ю. Кнорозов обґрунтовували тези того, що смислове наповнення багатьох таких сюжетних композицій яскраво танатичне; і що чимало сюжетів безпосередньо стосуються зафіксованої в епосі майя-кіче «*Пополь-Вух*» легенди про пригоди двох космогонічних близнюків у *Шибальбі* – країні смерті давніх майя. Пострадянські дослідники донині зазначають, що фактично у майя була своя «Книга мертвих», з якої художники переносили формули та сюжети на супровідну поховальну кераміку [3, с. 46–51]. Висновки Кнорозова і Ко розвинули Ф. Робішек та Д. Хейлз [38].

З-поміж ієрогліфіки на поліхромному посуді було виділено спільні формулювання щодо посмертя, котрі було названо «основним стандартом» або «*заупокійною формулою майя*» [3, с. 46], а учениця Ю. Кнорозова Г. Єршова конкретизувала їх як «формулу відродження» [5, с. 309–330]. Якщо торкатися основного сюжету майянського посмертя, сталим мотивом постають «*холодні сходи*», за якими привид-*нок* зустрічає демонів-привратників Шибальби, що відповідали за процедури посмертного очищення, починаючи від священного промивання і до зняття плоті з кісток включно [3, с. 48–51]. Варто зауважити, що ці моменти катувань та натуралістичних процедур не мають карного акценту: сутність ярусів Шибальби була власне в переробці («трансмутації») посмертної сутності померлого лідера для подальшого переродження.

Новітня школа майяністів, представлена, зокрема, українським дослідником Ю. Полюховичем, ставиться до існування «формули відродження» скептично[2]. Авторові цього нарису важко висловлюватися з цього приводу, оскільки він не є фахівцем із мезоамериканської проблематики. В усякому разі, не можна сумніватися, що в майя були сакральні тексти, оформлені в кодекси, що подекуди копіювалися на поховальну церемоніальну кераміку [32, p. 58–59]. А сталість есхатологічних сцен на поліхромному посуді натякає на аналог «Книги мертвих» доволі виразно. З єгипетським підходом їїріднить орієнтація на еліту – право на реінкарнацію в стародавніх майя мали лише обрані нащадки семи родин першопредків.

* * *

Паралелізм до зрілих систем посмертної долі на прикладі ідей стародавніх еллінів, персів, китайців та індіанців майя виявляє, що ці люди почали замислюватися над особистістю, місцем добра та зла у Всесвіті і персональною відповідальністю людини. Отже, персональний суд та етапи очищення душі для подальшої посмертної подорожі можна назвати проявами «аксіальності». Проте

[1] Саме це слово греки використали для власного Парадізу, і саме так воно увійшло, зокрема, і до Біблії, ставши в мусульман *Фірдоусом*.

[2] Це сказав авторові сам Ю. Полюхович у персональній бесіді в грудні 2016 р.

і єгиптян, і давніх майя називають народами доаксіальними. Тут є певна термінологічна плутанина, адже доаксіальними за класифікацією школи Ясперса є, окрім них, не лише шан-інські китайці та доінкські цивілізації Перу, але й маорі, і скіфи, і готландці доби Вендель тощо.

Вважаємо за потрібне відмежувати власне *доаксіальні культури* та культури, що стали *на межу* «аксіальності». Їхня складність посмертних переконань відрізняється. Хоча алгоритм таких переконань справді подібний: первинний поділ померлих на три традиційні категорії: «простих» (їх переважна більшість), загрозливих «заложних» (позбавлених права на «людське» поховання) та на «предків» – священні обрані особи, котрих очікує вічність серед зірок та/або реінкарнація в нащадках (зокрема, див.: [9; 14]). Вельми схоже, що вже на стадії традиційного суспільства з міфологічним мисленням процеси стратифікації, виділення еліти та її керманича на тлі решти «мовчазної більшості» призводять до відповідних трансформацій і у сфері потойбічних уявлень.

Подекуди доосьові культури демонструють так само ідею посмертного суду. Але тут мова йде про зовсім інакші прояви, ніж в аксіальних сотеріологічних концептах! Наважимося стверджувати, що первинно ця міфологема стосувалася аспекту «*Чи за всіма обрядами було тебе поховано і чи всіх мінімально необхідних обрядів ти дотримувався за життя?*».

Більшість традиційних вірувань у загробний світ надавали значно більше уваги належній обрядовості, ніж певній прижиттєвій етиці. Вбивці чи перелюбники насправді заслуговують на покарання і в архаїчних віруваннях, але лише тому, що це було порушенням табу – загрозою самому космосу певного суспільства. Чистота серця та помислів стала важливою лише на певному етапі розвитку свідомості – власне аксіальному сплеску ідеалістичного персоналізму та індивідуалізму (пор.: [30, p. 31]). Саме тоді ускладнилися і так звані «посмертні митарства». Як зазначає Н. Бомар, «Осьова Доба постає визначною психологічною зміною від періоду домінування короткострокових орієнтацій до періоду, в якому культурно домінантними стали орієнтації довготривалі» [27, p. e1046657-2].

За влучним спостереженням А. Сафонова, «осьова ідеологія» була спрямована на пошуки ідеалу людини-мікрокосму [16, с. 40], що ставало основою відповідного ідеального суспільства (й формулювало тенденції до самодисципліни), і підкріплювалося відповідними сотеріологічними сподіваннями щодо посмертного існування. За приклад можемо взяти образ Адама Первородного з герметичних концептів, починаючи від елліністичного гуртка Олександрії і до виділеного Фр. Йейтс європейського «магічного Ренесансу» XVI ст., коли він надихав тодішніх *Homo Universalis* [6, с. 27–34, 94].

Отже, в доаксіальній концепції посмертя мірилом є космічна рівновага та її дотримання, закріплене в ритуалі, натомість порушників позбавляють відповідної обрядовості, що позначається і на посмерті. Аксіальна ж ментальність оперує ідеальним мірилом взаємовпливу мікрокосм-макрокосм, де індивідуальний вибір може легко похитнути чаші терезів. Ця теза має навіть біологічне підґрунтя: французькі дослідники на чолі з Н. Бомаром доводять, що саме в описану добу фіксується зростання людської ефективності через задоволення самореалізацією [26, p. 10–13]. Схоже, що контакти світових імперій спричиняли потребу в обґрунтуванні самодостатніх особистостей через обіцяння персональної обраності в посмерті, що й відображалось в есхатологічній сотеріології нових етико-філософських та релігійних ідей.

Цікаво порівняти це з виокремленням Чистилища в католицькій Європі Високого Середньовіччя. Хоча це місце посмертного спокутування знали вже римляни (*Пургаторіум* – власне, «Місце очищення»), християнська ментальність доволі довго наполягала на універсальному Божому суді, за якого Спасіння чекатиме лише праведників та святих. По суті, перед нами своєрідна трансформація поділу язичницького посмертя для родової військової еліти за бенкетним столом у богів, а для основної маси людей – у Хель, що раптом перетворилося на пекельне царство болю та покарання.

Намагання відсторонитися від цієї бінарності і отримати індивідуальний справедливий вирок можна вважати рисою *зрілого світського менталітету*. Можна сміливо казати, що станом на XII–XIII ст. його демонстрував лише Лангедок із дотичними Арагоном та Провансом, являючи спроби незалежного мислення в широких мас населення, широку грамотність та свідоме авторство рідною мовою (трубадури), творчу елітарність (куртуазія), етно- та віротерпимість та високий рівень соціальних зв'язків (відображений, зокрема, у римському праві) тощо. Не дивно, що деталізовану картину потойбіччя і, зокрема, долі грішників у Пеклі та Чистилищі явив світу наприкінці XIII ст. у славетній «*Божественній комедії*» саме виходець із сусідньої Ломбардії.

Ще один відносно синхронний регіон з аналогічним персоналізмом, раціоналізмом, специфічною віротерпимістю, свідомим авторством та регламентованими правовими відносинами – Ісландія «доби саг» (X–XI ст.). В її традиції можна побачити і різницю посмертної відплати (див. тексти

«*Пророкування вьольви*» та «*Подорож Свіпдага*»), і, зрештою, своєрідний «Кінець світу» *Рагнарьок*, у якому не варто вбачати ані християнський вплив, ані античний. Аспектів, насправді, значно більше, та, на жаль, обсяги матеріалу не дають змоги приділити цьому достатню увагу.

Вже за попередньої, Вендельської доби (VI–VIII ст.) Скандинавія «активно формує абсолютно новий тип людини – самостійного господаря власного тіла, душі і майна», «це – найбільш індивідуалізоване суспільство ранньо-середньовічної Європи» [18, с. 268–269]. Очевидно, що близько тисячного року нового літочислення Північноморська Цивілізація (за визначенням Г. Лєбєдєва та О. Хлєвова) стояла на межі «аксіальності» більшою мірою, ніж синхронна середньовічна Європа (хоч це мало і дещо обмежений характер).

Ще раз наголосимо, що мова має йти не так про «Осьовий час» як хронологічну віху цивілізаційності, як про «аксіальність» як рубіжну зміну людської свідомості [31, p. 250–255] (котра при цьому могла відбуватися й неодноразово![3]). Вона має певне споріднене підґрунтя по різних регіонах людства (господарчо-економічне, геополітичне, світоглядне та ін.), але виділити чітку формулу без жодних винятків неможливо.

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

[3] Дослідник Ш. Айзенштадт узагалі припускає можливість багатьох сплесків «аксіальності» та «модерності», що змінюють один одного [33, p. 561].

Список літератури

1. Акимов В. В. Древнеегипетский «Разговор разочарованного со своим Ба» и библейская книга Екклезиаста / В. В. Акимов // Труды Минской духовной академии. – Жировичи, 2010. – № 8. – С. 106–127.
2. Берзин Э. О. Юго-Восточная Азия и экспансия Запада в XVII – нач. XVIII века / Э. О. Берзин. – Москва : Наука, 1987. – 463 с.
3. Гуляев В. И. Представления древних майя о загробном мире / В. И. Гуляев // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений : сб. ст. / отв. ред.: В. И. Гуляев, В. С. Ольховский и др. ; РАН, Ин-т археологии. – Москва : Вост. лит., 1999. – С. 31–53.
4. Давньоєгипетська поема «Бесіда зневіреного зі своїм Ба» [Електронний ресурс] / худ. пер. на укр. М. Луцюка // Синопсис: текст, контекст, медіа. – 2017. – № 1 (17). – Режим доступу: http://synopsis.kubg.edu.ua/index.php/synopsis/article/viewFile/234/220. – Назва з екрана.
5. Ершова Г. Г. Древнее мировосприятие и реконструкция научных знаний : Глава II // Древние майя: уйти, чтобы вернуться (истоки представлений о модели мира) / Г. Г. Ершова. – Москва : Ладомир, 2000. – С. 309–500.
6. Йейтс Фр. Джордано Бруно и герметическая традиция / Фр. Йейтс ; пер. Г. Дашевского. – Москва : Новое литературное обозрение, 2000. – 528 с.
7. Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства / Г. Кеес ; пер. с нем. И. В. Богданова ; под науч. ред. А. С. Четверухина. – Санкт-Петербург : Изд-во «Журнал “Нева”», 2005. – 496 с.
8. Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – Москва : Intrada, 2002. – 224 с.
9. 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. – № 7. – С. 13–19.
10. Король Д. О. Першовитоки цивілізаційності – проблематика докерамічних мережевих суспільств / Д. О. Король // XIX Сходознавчі читання А. Кримського : Тези доповідей міжнародної наукової конференції (16–17 жовтня 2015 р.). – С. 74–76.
11. Ніколова Н. І. Логіка культурно-історичного процесу (узгодження й синтез теоретичних позицій К. Ясперса та М. Чмихова) [Електронний ресурс] / Н. І. Ніколова, І. І. Федорова // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Філософія. Психологія. Педагогіка. – 2006. – № 1. – Режим доступу: http://novyn.kpi.ua/2006-1/03_Nikolova.pdf. – Назва з екрана.
12. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации. Философский анализ / Ю. В. Павленко. – 2-е изд. – Киев : Феникс, 2004. – 760 с.
13. Пехлевийская «Божественная комедия»: «Книга о праведном Виразе» (Арда Вираз намаг) и другие тексты / введ., транслит., пер. и коммент. О. М. Чунаковой. – Москва : Вост. лит., РАН, 2001. – 206 с.
14. Понікаровська Н. А. Доля в контексті вивчення танатичних уявлень східних слов’ян (категорія заложних покійників) / Н. А. Понікаровська // Культура України : зб. наук. праць / М-во культури України, Харків. держ. акад. культури. – Харків, 2012. – Вип. 44. – С. 181–189.
15. Сарабун О. Б. Відповідальне конструювання історичної дійсності з позиції Карла Ясперса / О. Б. Сарабун // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 8. – С. 116–118.
16. Сафонов А. Л. Осевое время-2: возвращение к истокам или погружение во тьму? / А. Л. Сафонов // Вестник Бурятского государственного университета. – 2012. – № 14. – С. 34–42.
17. Семушкин А. В. «Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке / А. В. Семушкин // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2006. – № 2. – С. 40–49.
18. Хлевов А. А. «Обыкновенное чудо»: цивилизация северных морей как культурный феномен / А. А. Хлевов // Вестник РХГА. – 2013. – Т. 14, № 2. – С. 257–269.
19. Чегодаев М. А. Древнеегипетская «Книга Мертвых» / М. А. Чегодаев // Вопросы истории. – 1994. – № 8–9.
20. Черных И. Д. Социокультурный контекст «Осевого времени» / И. Д. Черных // Наукові праці Миколаївського державного гуманітарного університету ім. Петра Могили комплексу Києво-Могилянська академія. Серія: Історичні науки. – 2008. – № 96, вип. 83. – С. 243–245.
21. Чмихов М. О. Давня культура : навч. посіб. / М. О. Чмихов. – Київ : Либідь, 1994. – 288 с.

22. Ясперс К. Истоки истории и её цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – Москва : Политиздат, 1991. – С. 28–287.
23. Ястребова О. М. Прозаическая персидская версия «Книги о праведном Виразе» из коллекции Института восточных рукописей РАН / О. М. Ястребова // Письменные памятники Востока. – 2009. – № 2. – С. 138–152.
24. Abrutyn S. Religious autonomy and religious entrepreneurship: An evolutionary-institutionalist's take on the axial age / S. Abrutyn // Comparative Sociology. – 2014. – Vol. 13, no. 2. – P. 105–134.
25. Assmann J. A dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024 / J. Assmann // Studies in the history of religions. – 1998. – P. 384–403.
26. Baumard N. et al. Increased affluence explains the emergence of ascetic wisdoms and moralizing religions / N. Baumard et al. // Current Biology. – 2015. – Vol. 25, no. 1. – P. 10–15.
27. Baumard N. What changed during the axial age: Cognitive styles or reward systems? / N. Baumard, A. Hyafil, P. Boyer // Communicative & Integrative Biology. – 2015. – Vol. 8, no. 5. – P. e1046657. https://doi.org/10.1080/19420889.2015.1046657
28. Beukers L. et al. The Maya Ceramic Book of Creation: The Trials of the Popol Vuh Hero Twins Displayed on Classic Maya Polychrome Painted Pottery / L. Beukers et al. – 2013.
29. Bellah R. N. What is axial about the axial age? / R. N. Bellah // Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology / Europäisches Archiv für Soziologie. – 2005. – P. 69–89.
30. Black A. The "Axial Period": What Was It and What Does It Signify? / A. Black // The Review of Politics. – 2008. – Vol. 70, no. 1. – P. 23–39.
31. Boy J. D. Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept / J. D. Boy, J. Torpey // Theory and Society. – 2013. – Vol. 42, no. 3. – P. 241–259.
32. Doyle J. A. Creation Narratives on Ancient Maya Codex-Style Ceramics in the Metropolitan Museum / J. A. Doyle // Metropolitan Museum Journal. – 2016. – Vol. 51, no. 1. – P. 42–63.
33. Eisenstadt S. N. Axial civilizations and the Axial Age reconsidered / S. N. Eisenstadt // Axial Civilizations and World History. – Boston / Leiden, Brill, 2005. – P. 532–564. Цит. за: Bellah R. N. What is axial about the axial age? / R. N. Bellah // Archives Européennes de Sociologie/European Journal of Sociology / Europäisches Archiv für Soziologie. – 2005. – P. 88 [footnote (43)].
34. Eisenstadt S. N. The axial age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics / S. N. Eisenstadt // European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie. – 1982. – Vol. 23, no. 2. – P. 294–314.
35. Fortes M. Some reflections on ancestor worship in Africa / M. Fortes // African Systems of Thought. – P. 122–142.
36. Gardner S. The Axial Moment and Its Critics: Jaspers, Bellah, and Voegelin / S. Gardner // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion. – 2017. – P. 95–101.
37. Grube N. A census of Xibalba: a complete inventory of Way characters on Maya ceramics / N. Grube, W. Nahm // J. Kerr (ed.), The Maya Vase Book: a corpus of rollout photographs of Maya vases. – New York : Kerr Associates, 1994. – Vol. 4. – P. 686–715.
38. Robicsek F. The Maya Book of Dead: The Ceramic Codex / F. Robicsek, D. Hales. – Charlottesville : University of Virginia Art Museum, 1981. – 257 p.
39. Schwartz B. I. The age of transcendence / B. I. Schwartz // Daedalus. – 1975. – P. 1–7.
40. Spirina Sv. A. Some aspects of translation and interpretation of "The Dispute between a Man and his Ba" (Papyrus Berlin 3024) / Sv. A. Spirina // Древний Египет. Сборник трудов Ассоциации по изучению Древнего Египта «МААТ». – Москва–Санкт-Петербург, 2006. – Вып. 2. – С. 137–141.

D. Korol

SOME ASPECTS OF JASPERS' "AXIALITY" WITHIN THE HISTORICAL THANATOLOGY CONTEXT

One of the main contradictions of "Achsenzeit" conception of Karl Jaspers is a conflict between its realization as an "Axial Age" – as a chronological landmark of civilization process – or rather as just an "axiality" – the boundary changes of human consciousness. We proceed from the last position, considering such changes through the prism of comparative historical thanatology.

We claim that Jaspers' "axial" cultural features display not a phase, but rather certain state of civilization development, when sociocultural dependence on economical factors is mediated, and such society is able to serve a culturtreger to its neighbors and descendants. And a sociocultural vector here obviously aims to stimulate and transform personality.

At the heart of "axiality", there lie the specific changes within the cultural space of certain societies, which mainly lead to personality transformation and general individualization of the world outlook. A set of such "transmuted" personalities has formed a creative kernel of culturogenesis. Their individualistic thinking was designated not only in religion as a personal communication with spiritual universe but also in ideas about the afterlife existence.

This paper is an attempt to ground the concept of individual afterlife fate (with the personal Court beyond the grave) as a display of "axiality".

In our conclusions, "axiality" appears to be a sociocultural algorithm focused on individualism, started as elite, but through soteriological moods became the acquisition of wide layers of multi-ethnic state formations. These moods "formatted" individual's attitude towards oneself and surrounding, which was reflected within politics, ethics, philosophy, craft and, in particular, in ideas about the afterlife existence.

Keywords: "axiality", K. Jaspers, afterlife fate, eschatology, individualism, sociocultural transformations, civilization processes, historical thanatology.

Матеріал надійшов 13.06.2018