

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

АНГЕЛОВА АНГЕЛІНА ОЛЕГІВНА

УДК 2-556:392.2-053.9

ДИСЕРТАЦІЯ

АРХЕТИПІКА СТАРОСТІ В РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

А. О. Ангелова

**Науковий консультант: Бондаренко Віктор Дмитрович, доктор
філософських наук, професор**

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Ангелова А. О. Архетипіка старості в релігійній традиції. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2018.

Науковою проблемою представленої дисертації є філософсько-релігійний аналіз архетипіки старості в релігійній традиції. Робота містить широке вивчення моделей пізнього віку, сформованих світовими та етнічними релігійними традиціями, в тому числі віросповідними поглядами українців.

Авторка дисертації виконала комплексне дослідження в галузі релігійної геронтології, яка є актуальним напрямком в українському релігієзнавстві. Доведено, що медико-біологічний та психосоціальний підходи до осмислення феномену старості не можуть повною мірою відповідати нагальним потребам гуманітарного знання. Показано значущість філософських та релігієзнавчих рефлексій у сфері сучасної геронтологічної проблематики. Висвітлено стан історіософського вивчення віросповідних моделей старості в науковій літературі. Уточнено семантику концепту «старість», зазначено, що це поняття наповнюється специфічним інтердисциплінарним змістом залежно від контексту, постає відкритим та рухливим утворенням, охарактеризованим багатовимірністю, феноменологічністю, метафізичністю, параболічністю, танатологічністю та іншими концептуальними ознаками.

Розглянуто проблеми духовного життя особистості під час геронтогенезу, виявлено позитивний і негативний впливи релігійності на життя літньої людини. Проаналізовано головні зрушення у релігійності старіючих людей. Підтверджено, що пізній вік сприятливий для розвитку так званої «персональної віри», активізації релігійної поведінки та культової практики, посилення емоційності, символізму й алегоричності релігійного мислення. Припущено, що

помірна духовна практика сприяє вирішенню вікової кризи періоду пізньої зрілості, допомагає компенсувати пов'язані з фізичним знесиленням утрати та обмеження, пригнітити негаразди тілесного старіння.

Зазначено, що актуалізація релігійної свідомості в літньому віці обумовлена пороговим (лімінальним) місцем старості в життєвому циклі людини. Мотивація, що спонукає осіб пізнього віку до духовної практики, полягає у прагненні до пошуку вищого сенсу буття, до підведення підсумків та осмислення реалій життя, найближчою перспективою якого є смерть. Уточнено зміст теорії «геротрансценденції», засновником якої є шведський геронтолог Л. Торнстем: вона відображає метафізичні інтенції старіючої особистості, посилення на схилі літ відчуття причетності до першооснов буття, потужну елевацію духовного компоненту людини до останнього дня життя. Проаналізовано провідні релігійно-філософські компоненти «стратегії позитивного старіння», сутність якої полягає в успішній адаптації літнього індивіда до фізичних і функціональних вікових змін у комплексі з інтенсифікацією духовного життя.

Здійснено типологічне дослідження релігійно-історичних моделей пізнього віку, яке базується на результатах текстологічного аналізу сакральних першоджерел, фольклорно-етнографічних матеріалів і великої кількості наукової літератури. Виокремлено, зокрема, універсальні та варіативні характеристики релігійного-етичного ідеалу старості: незмінні крос-культурні компоненти (праведність, здорове довголіття, шанованість, перспектива гідного поховання та поминання, наявність нащадків тощо), а також широкий діапазон ціннісних ознак, що значно змінюються залежно від соціоісторичного контексту (багатство, суспільні привілеї, владність, родинна опіка, збереження когнітивних здібностей та шлюбних стосунків та ін.). Проаналізовано гендерні аспекти релігійного осмислення фіналу людського життя, у тому числі феномен гендерно-вікової асиметрії старіння та явище статевої уніфікації літніх чоловіків і жінок у релігійних громадах. Описано основні типи ставлення до людей

похилого віку у традиційних спільнотах. З'ясовано історичні витоки та релігійно-світоглядне обґрунтування опіки над недієздатними старими людьми, досліджено морально-релігійні системи приписів, що легітимізують повагу до старців як носіїв сакральних знань, досвіду та традицій.

Показано, що, незважаючи на різне статусне значення і специфіку смислової наповненості життєвого циклу архаїчної і сучасної людини, старість є історичною константою людського буття. Зроблено висновок, що в спільнотах із розвиненими геронтократичними традиціями статус старійшини виступав кульмінацією соціального росту індивіда, а старість осмислювалась як мета життєвої еволюції людини, позначена поступовим наближенням до сфери сакрального. Доведено, що архетипи старості є наскрізним структурно-семантичним компонентом міфологічного мислення. Описано прообрази сучасних моделей старості в архаїчних віруваннях, міфології та ритуалах: виявлено статусний характер старості в системі первісних релігійних інтуїцій, розглянуто анімістичні пояснення природи старіння, міфологеми походження старості, безсмертя та довголіття, архетипи Старця та Старої, міфологічні пари «старість – дитинство», «старість – молодість» тощо.

Розкрито світоглядно-релігійні причини та різноманітні інтерпретації архаїчного геронтоциду: як гарантія гідного посмертного існування; як жертвна практика, що є складовою культу предків; як засіб комунікації з потойбічним світом; як страта довгожителя, що «заживає чужий вік»; як ритуал оновлення сакральної влади; як лікувальна практика, що звільняє людину від духа хвороби; як самогубство, здійснене за допомогою інших осіб. Досліджено ставлення до пізнього віку в системі шаманських вірувань. Показано, що шамани виконували роль гарантів природної зміни поколінь і контролерів нормальної тривалості життя членів спільноти. Зауважено, що шаманська практика була надзвичайно виснажливою та викликала раннє старіння. Проаналізовано парадоксальний характер трансу довголітніх шаманів: поступово втрачаючи здоров'я, фізичні сили, вони водночас набирали

могутності як медіуми та контактери з духами, тому кульмінація практики великих шаманів припадала на пізні роки.

Встановлено, що концепт «старість» у слов'янських народних віруваннях має ознаки полісемантичності та значно варіюється залежно від контексту й сфери вживання. Виявлені певні трансформації давньослов'янського образу старості, що відбулися під впливом християнства: розуміння старого пов'язується із біблійною картиною світу; здорове довголіття трактується як ознака святості; культ предків усувається на другий план, поступаючись культу святих; посилюється статусне сприйняття пізнього віку, обумовлене зближенням понять «старість» та «старецтво» тощо. Описано традиції української етнопедагогіки, яка виховувала у молоді повагу до старшого покоління, формуючи в народній свідомості здебільшого позитивний образ старості. Простежено шляхи становлення вітчизняної системи громадської опіки над недієздатними людьми.

Виявлено, що етнічні релігії демонструють множинність інтерпретацій образу старості: давньоєгипетські вірування формують поняття «доброї старості»; зороастризм розцінює старіння як результат злочину темного божества, тотальне зло та духовно-тілесне забруднення людини; індуїзм трактує старість як неприємний наслідок контакту безсмертної душі з матеріальним світом; даосизм визначає боротьбу зі старінням одним із провідних компонентів духовної практики; конфуціанство та синтоїзм пропагують геронтофілію, обумовлену надзвичайно розвиненим культом предків; іудаїзм, орієнтуючись на духовний спадок патріархів, створює ідеал гармонійної та мудрої старості.

Проаналізовано специфіку моделей старості, створених світовими релігіями. Зазначено, що вона постає одним із провідних образів буддизму, яскравим символом скороминущості людського життя. Виявлено, що в ісламській традиції старість є іманентною ознакою людського світу, якому протистоїть вічний, позачасовий, незмінний світ Бога. Доведено, що християнство створило багатоплановий образ пізнього віку, який містить

пережитки архаїчних традицій, біблійну аксіологію старіння, ідеї отців церкви та середньовічних схоластів, оригінальні геронтософські розмисли протестантських мислителів, специфічні погляди католицьких та православних богословів. Відзначено, що авраамічні релігії (християнство, іслам, іудаїзм) підкреслюють високу цінність похилих років для духовного зростання людини. Натомість буддизм, відштовхуючись від постулату про ілюзорність матеріального світу та жахливість фізичного старіння, робить геронтофобію потужним стимулом для духовної практики.

Описано сучасні трансформації традиційних моделей старості в світовій та українській культурах. Виявлено архаїчне підґрунтя сучасних позитивних (геронтотімія) і негативних (геронтофобія, ейджизм, остракізм) стереотипів сприйняття старості, історичними витоками яких є культ предків, геронтоцид, ізоляція старців, інститут старійшин, шаманські вірування, етнічні геронтокультури тощо. Виявлено головні тенденції сучасного ставлення до пізнього віку: з одного боку, історичні моделі старості втрачають свою актуальність, з іншого боку, традиційна релігійна геронтологічна рефлексія продовжує впливати на громадську думку. Відзначено, що сучасне мультикультурне соціальне середовище дозволяє індивіду вибирати стратегію власного старіння. Обґрунтовано, що релігійний світогляд спрощує проблему вибору способу життя в пізньому віці, оскільки кожне віровчення містить історичний досвід осмислення старості й смерті.

Проаналізовано головні тенденції сучасної геронтософської рефлексії та богословських адаптацій традиційних образів старості до сьогоденних реалій. Виявлено, що сучасні теологи різних конфесій звертаються до геронтологічної тематики, обговорюючи під час проповідей та сповідей питання вищого сенсу старості в житті людини, труднощів духовної практики в умовах фізичного знесилення, геронтофобії, стосунків літніх людей із представниками інших поколінь, опіки над літніми особами та багато ін.

Уточнено значення, функції та перспективи діяльності українських і світових релігійних організацій у вдосконаленні системи опіки над людьми похилого віку, окреслено найбільш перспективні напрямки роботи духовенства та волонтерів релігійних громад із геронтологічним контингентом. Проаналізовано позитивний вплив такої діяльності на нейтралізацію негативних наслідків демографічного старіння населення. Обумовлено, що благодійна активність релігійних організацій є дієвим методом місіонерської роботи з населенням похилого віку, а також фактором сугестивного впливу, здатного змінювати суспільну поведінку й електоральні рішення літніх людей.

Ключові слова: старість, старіння, релігійна геронтологія, геронтософія, архетипіка, релігійно-історичні моделі старості, геротрансценденція.

ABSTRACT

Anhelova A. O. Archetypology of old age in religious tradition. – The qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for doctor of philosophy degree in specialization 09.00.11 – Religious Studies. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The scientific problem of the presented dissertation is the philosophical and religious analysis of the archetypology of old age in the religious tradition. The work contains a comprehensive study of late-age models, shaped by worldwide and ethnic religious traditions, including the Ukrainians' religious beliefs.

The author of the dissertation carried out the extensive research in the field of religious gerontology, which is an actual direction in Ukrainian religious studies. It is proved that when it comes to the phenomenon of old age and its understanding, biomedical and psychosocial approaches cannot fully meet the urgent needs of humanitarian knowledge. The significance of gerontological and religious reflections

in the field of modern gerontological issues is shown. The state of historiosophical study of advanced age models in scientific literature is highlighted. The semantics of the concept of «old age» is determined, it is stated that this concept contains specific interdisciplinary content depending on the context; it appears as an open and mobile entity, characterized by multidimensionality, phenomenological, metaphysical, parabolic, tanatological and other conceptual features.

The problems of the individual's spiritual life during gerontogenesis are observed, positive and negative influences of religiosity on an elderly person's life are revealed. The main shifts in the religiosity of aging people are analysed. It is confirmed that the late age is conducive to the development of the so-called «personal faith», the activation of religious behavior and practices, enhancement of emotionality and dialogicality, symbolism and allegory of religious thought. It is assumed that moderate spiritual practice contributes to the solution of the crisis of late maturity, helps to compensate for the loss and limitation associated with physical deterioration, and suppresses the bodily aging inconvenience.

It is noted that actualization of religious consciousness in the elderly is due to the threshold (liminal) place of old age in the life cycle of a person. The motivation, which prompts late-age people to spiritual practice, is to strive for a higher meaning of being, before summing up and comprehending the realities of life, the immediate perspective of which is death. The content of the theory of «gerotranscendence», whose founder is the Swedish gerontologist L. Tornstam, is specified. It reflects the metaphysical intentions of the aging person, enhancing the sense of belonging to the first principle of being, a powerful elevation of the human spiritual component until the last day of life. The main religious and philosophical components of «strategies of positive aging» are analysed, whose essence is the successful adaptation of the old person to physical and functional age changes in a complex with the intensification of spiritual life.

The typological research of religious-historical models of the late age is accomplished, which is based on the results of the textual analysis of the sacred

primary sources, folklore and ethnographic materials and a large number of scientific literature. In particular, the universal and variable characteristics of the religious-ethical ideal of old age such as the constant cross-cultural components (righteousness, healthy longevity, reverence, the prospect of decent burial and remembrance, the presence of descendants, etc.), as well as a wide range of valuable features that vary considerably depending on socio-historical context (wealth, social privileges, authority, family care, preservation of cognitive abilities and marital relations, etc.) are highlighted. The gender aspects of religious comprehension of the finale of human life, including the phenomenon of gender-age asymmetry of aging and the phenomenon of sexual unification of elderly men and women in religious communities, are analysed. The main types of attitudes towards the elderly in traditional communities are described. The historical origins and religious-philosophical substantiation of guardianship of incapacitated old people are found out. Moral-religious principles, which legitimizes respect for the elders as bearers of sacred knowledge, experience and traditions, is investigated.

It is shown that despite the different status significance and specificity of the semantic filling of the life cycle of the archaic and modern man, old age is the historical constant of human existence. It is concluded that in the communities with developed gerontocratic traditions the status of the elder was the culmination of social growth of the person, that old age was conceived as the goal of human life's evolution, marked by a gradual approach to the sacral sphere.

It is proved that archetypes of old age are a universal structural and semantic component of mythological thinking. The prototypes of modern models of old age in archaic beliefs, mythologies and rituals are described. The following phenomena are also investigated: the status of old age in the system of primitive religious intuitions, animistic explanations of the nature of aging, myths of the origin of old age, immortality and longevity, archetypes of the Old Man and the Old Woman, binary oppositions «old age – childhood», «old age – youth», etc.

The ideological and religious reasons for the archaic gerontocide are revealed as well as their interpretation: as a guarantee of a worthy post-mortem existence, as a sacrificial practice, as a means of communication with dead ancestors, as a ritual of the renewal of sacred power, as a medical practice, as a suicide committed by others. The attitude towards the later age in the system of shamanic beliefs is investigated. It is shown that shamans served as guarantors of the natural change of generations and controllers of the normal life expectancy of the community members. It is noted that shaman practice was extremely debilitating and caused early aging. The paradoxical nature of the trance of old shamans is analysed: gradually losing health, physical strength, they at the same time gained strength as mediums, therefore the culmination of the practice of great shamans came in later years.

It is established that the concept of «old» in Slavic folk beliefs has the features of polysemanticity and varies considerably depending on the context and scope of use. Some transformations of the ancient Slavic image of old age, which occurred under the influence of Christianity, are revealed: the understanding of the old is associated with the biblical picture of the world; healthy longevity is interpreted as a sign of holiness; the cult of ancestors is eliminated to the background, yielding to the cult of saints; the status perception of the late age is aggravated by the convergence of the concepts of «old age» and «spiritual eldership», etc. The traditions of Ukrainian ethnopedagogy, which raised young people's respect for the older generation, forming a positive image of old age in the national consciousness, are described. The formation of the Ukrainian system of public guardianship of incapacitated people is traced.

It is found that ethnic religions demonstrated many interpretations of the image of old age: ancient Egyptian beliefs form the concept of «good old age»; Zoroastrianism regards aging as the result of the crime of a dark deity, total evil, spiritual and bodily defilement of human; Hinduism treats old age as an unpleasant consequence of the contact of the immortal soul with the material world; Taoism defines the fight against aging as one of the leading components of spiritual practice;

Confucianism and Shintoism propagate gerontophilia, due to the highly developed cult of ancestors; Judaism, guided by the spiritual heritage of the patriarchs, creates the ideal of harmonious and wise old age.

The specificity of models of old age created by world religions is analysed. It is noted that aging is one of the leading images of Buddhism, a vivid symbol of the transient nature of human life. It is revealed that in the Islamic tradition, old age is an immanent sign of the human world, but the sacred world is eternal, timeless and unchanging. It is proved that Christianity created a multifaceted image of the late age, which contains remnants of archaic traditions, the biblical axiology of aging, the ideas of church fathers and medieval scholastics, the original considerations of Protestant thinkers, and the specific views of Catholic and Orthodox theologians. It is noted that the Abrahamic religions (Christianity, Islam and Judaism) emphasize the high value of the old years for the spiritual growth of human while Buddhism, based on the postulate of the illusory nature of the material world and the horror of physical aging, makes gerontophobia a powerful stimulus for spiritual practice.

The modern transformations of traditional models of old age in world and Ukrainian cultures are described. The archaic basis of modern positive (gerontothymia) and negative (gerontophobia, ageism, ostracism) stereotypes of perception of old age, historical beginnings of which is the cult of ancestors, gerontocide, isolation of old humans, institute of elders, shaman beliefs, ethnic gerontoculture, etc. The main tendencies of modern attitude towards the late age are revealed: on one hand, historical models of old age lose their relevance, on the other hand, traditional religious gerontological reflection continues to influence public opinion. It is noted that the modern multicultural social environment allows an individual to choose a strategy of one's own aging. It is substantiated that faith simplifies the problem of choosing a way of life at a later age, because each religion contains historical experience of comprehension of old age and death.

The main tendencies of modern gerontosophical reflection and theological adaptations of traditional old-age images to the nowadays' realities are analysed. It is

revealed that modern theologians of different confessions turn to gerontological subjects, discussing during the sermons and confessions the question of the higher meaning of old age in human life, the difficulties of spiritual practice in the conditions of physical deterioration, gerontophobia, relations of elderly people with representatives of other generations, custody of elderly persons, etc.

The importance, functions and prospects of activity of Ukrainian and world religious organizations in improving the care system for elderly people are specified, the most perspective directions of the work of the clergy and volunteers of religious communities with the gerontological contingent are outlined. The positive influence of such activity on neutralization of negative consequences of demographic aging of the population is analysed. It is argued that the charitable activity of religious organizations is an efficient method of missionary work with the elderly population, as well as the factor of suggestive influence which is capable of changing the social behavior and electoral decisions of the elderly.

Keywords: old age, aging, religious gerontology, gerontosophy, archetypology, religious historical models of old age, gerotranscendence.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Ангелова А. О. Типологія релігійно-історичних моделей старості: монографія / А. О. Ангелова. – К. : Видавничий дім «АртЕк», 2017. – 368 с.

Статті в наукових фахових виданнях України:

2. Ангелова А. О. Християнський образ старості (свята старість як ідеал людського життя) / А. О. Ангелова // Релігія і Соціум : Часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – №2(4) – С. 86–91.

3. Ангелова А. О. Сакралізація образу старості в конфуціанській традиції / А. О. Ангелова // Науковий вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. – Серія: Філософські науки. – 2010. – Вип. 33. – С. 11–19.

4. Ангелова А. О. Проблема старості в духовно-релігійних поглядах Луція Аннея Сенеки / А. О. Ангелова // Науковий вісник Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького. – Серія: Філософські науки. – Т. 190. – 2010. – С. 18–24.

5. Ангелова А. О. Осмислення старості у ритуальному кодексі та догматиці зороастризму / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – Вип. 25 (38). – С. 246–256.

6. Ангелова А. О. Старість в традиціях та ритуалах індуїзму / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова) – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – Вип. 26 (39). – С. 3–13.

7. Ангелова А. О. Езотеричний іморталізм віровчення даосів: геронтософський аспект / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова) – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – Вип. 27 (40). – С. 43–56.

8. Ангелова А. О. Старість в традиціях та ритуалах вайшнавизму / А. О. Ангелова // Релігія та соціум : Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2012. – № 2(8). – С. 115–122.

9. Ангелова А. О. Старість в японській релігійній традиції / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко

(голова) – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – Вип. 28 (41). – С. 38–49.

10. Ангелова А. О. Концепція старості, довголіття та безсмертя в міфології синто / А. О. Ангелова // Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. – Серія: Філософські науки. – 2013. – №11 (260). – С. 4–9.

11. Ангелова А. О. Духовно-фізична концепція старості в ідейній спадщині Моше бен Маймона / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова) – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2013. – Вип. 29 (42). – С. 15–21.

12. Ангелова А. О. Ідеал старості в філософії Платона / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2013. – Вип. 30 (43). – С. 15–21.

13. Ангелова А. О. Геронтософські аспекти ісламської традиції / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2014. – Вип. 32 (45). – С. 18–30.

14. Ангелова А. О. Позитивні аспекти іудейської моделі старості / А. О. Ангелова // Релігія і Соціум : Часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2016. – №3–4(23–24). – С. 84–92.

*Статті в зарубіжних наукових виданнях та виданнях,
включених до міжнародних наукометричних баз:*

15. Ангелова А. О. Добра старість як нагорода за праведність у релігійному світогляді давніх єгиптян / А. О. Ангелова // Science and Education a New

Dimension. Humanities and Social Sciences, III (11), Is.: 67. – Budapest, 2015. – P. 15–19.

16. Ангелова А. О. Світоглядно-релігійні причини ритуального вбивства старих / А. О. Ангелова // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences, IV (13), Is.: 82. – Budapest, 2016. – P. 18–22.

17. Ангелова А. О. Страждання старості як стимул для самовдосконалення (геронтософські аспекти буддизму) / А. О. Ангелова // Філософські обрії: Наук.-теорет. журн. / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, НАН України, ПНПУ ім. В. Г. Короленка. – Вип. 38. – К. : Полтава, 2017. – С. 107–119.

18. Ангелова А. О. Семантична відмінність міфологічних пар «старість – дитинство» та «старість – молодість» у традиційній культурі / А. О. Ангелова // Paradigm of knowledge. – 2017. – Vol. 3. – №23. – P. 112–124.

19. Ангелова А. О. Типологія релігійно-історичних моделей старості (Typology of religious and historic old age models) / А. О. Ангелова // Evropský filozofický a historický diskurz. Volume 3. – Issue 2. – 2017. – P. 89–94.

20. Ангелова А. О. Вплив православних вірувань на архаїчну модель старості у традиційній культурі слов'ян / А. О. Ангелова // Науковий вісник Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького. – Серія: Філософія. – 2017. – №1. – С. 11–19.

21. Ангелова А. О. Благодійна діяльність українських релігійних організацій у сфері опіки над літніми людьми / А. О. Ангелова // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія: ЧНТУ. – Чернігів : ЧНТУ, 2017. – №1(9). – С. 7–13.

22. Ангелова А. О. Релігійний характер опіки над літніми людьми в первісній та архаїчній культурах / А. О. Ангелова // Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія: ЧНТУ. – Чернігів : ЧНТУ, 2017. – №2(10). – С. 7–15.

23. Ангелова А. О. Архетипи Старого та Старої як структурно-семантичний компонент міфологічного мислення / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ

ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова) – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2017. – Вип. 38(51). – С. 183–193.

Статті в інших наукових виданнях:

24. Ангелова А. О. Рефлексія старості в українських приказках та прислів'ях / А. О. Ангелова // Науковий вісник КНУКТ ім. І. К. Карпенка-Карого. – К. : ВД «ЕКМО», 2012, 2012. – №6. – С. 186–198.

25. Ангелова А. О. Етнофілософія старості (на матеріалі малих фольклорних жанрів) / А. О. Ангелова // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2010. – Вип. 23 (36). – С. 260–268.

26. Ангелова А. О. Старість як довершеність життєвого циклу в шаманізмі / А. О. Ангелова // Релігія і Соціум : Часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2015. – №4(20). – С. 29–35.

27. Ангелова А. О. Концепція «духовного старіння» З. Шехтера-Шаломі / А. О. Ангелова // Українське релігієзнавство. – 2016. – №79. – С. 103–109.

28. Ангелова А. О. Релігійна геронтологія: напрямки та перспективи в реаліях старіючого суспільства / А. О. Ангелова // Українське релігієзнавство. – 2017. – №80. – С. 93–99.

29. Ангелова А. О. Старість у первісно-релігійному світогляді / А. О. Ангелова // Наукові записки ТНПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Історія. 2017. – Вип. 1. – Ч. 2. – С. 73–80.

Статті й тези в збірниках і матеріалах конференцій:

30. Ангелова А. О. Естетика старості / А. О. Ангелова // Традиція і культура. Прекрасне у духовному потенціалі людства / Матеріали міжнародної наукової конференції. – К. : Новий Акрополь, 11–12 червня 2010 р. – Ч. 1. – С. 1–2.

31. Ангелова А. О. Ідеал старості в філософії Платона / А. О. Ангелова // Традиція і культура. Ідеї Платона у сучасному бутті: [Матеріали міжнародної наукової конференції]. – К. : Новий Акрополь, 14–15 грудня 2012 р. – Ч. 2. – С. 1–2.

32. Ангелова А. О. Свобода як пріоритет старечого віку (позитивна модель старості) / А. О. Ангелова // Традиція і культура. Обрії свободи: [Матеріали міжнародної наукової конференції]. – К. : Новий Акрополь, 12–13 грудня 2014 р. – Ч. 1. – С. 1–2.

33. Ангелова А. О. Безсмертя та довголіття в міфології античності / А. О. Ангелова // Традиція і культура. Людина в пошуках смислу: [Матеріали міжнародної наукової конференції]. – К. : Новий Акрополь, 18 грудня 2015 р. – Ч. 1. – С. 1–2.

34. Ангелова А. О. Актуалізація релігійної свідомості в старечому віці / А. О. Ангелова // Актуальні дослідження в соціальній сфері : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 16 травня 2016 р.) / гол. ред. В. В. Корнещук. – Одеса : видавець Букаєв В. В., 2016. – С. 55–58.

35. Ангелова А. О. Етіологічні міфи про старість та втрату безсмертя / А. О. Ангелова // Сучасні дослідження в галузі культури і мистецтва: збірка матеріалів міжнародної науково-практичної конференції. – К. : КНУТКіТ ім. Карпенка-Карого, 2016. – С. 77–80.

36. Ангелова А. О. Стереотипні образи старості в сучасній масовій культурі / А. О. Ангелова // Актуальні дослідження в соціальній сфері: матеріали восьмої міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 17 листопада 2016 р.) / гол. ред. В. В. Корнещук. – Одеса : ФОП Бондаренко М.О., 2016. – С. 25–28.

37. Ангелова А. О. Вплив Реформації на становлення західної системи опіки над літніми людьми / А. О. Ангелова // Протестантські Церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації): Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 27-

28 квітня 2017 р.): [Ред. Е. Бистрицька, І. Зуляк, А. Колодний, П. Яроцький]. – Тернопіль-Київ : ФОП Осадча Ю. В., 2017. – С. 211–216.

38. Ангелова А. О. Вплив Реформації на становлення західної системи опіки над літніми людьми / А. О. Ангелова // Протестантські Церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації): Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 27-28 квітня 2017 р.): [Ред. Е. Бистрицька, І. Зуляк, А. Колодний, П. Яроцький]. – Тернопіль-Київ: ФОП Осадча Ю. В., 2017. – С. 211–216.

39. Ангелова А. О. Основні напрямки волонтерської роботи релігійних громад з літніми людьми / А. О. Ангелова // Актуальні дослідження в соціальній сфері: матеріали дев'ятої міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 17 травня 2017 р.) / гол. ред. В. В. Корнещук. – Одеса : ФОП Бондаренко М. О., 2017. – С. 105–109.

40. Ангелова А. О. Міфологема омолодження у слов'янському фольклорі / А. О. Ангелова // Сучасні тенденції розвитку української науки: Всеукр. наук. конф., 21-22 грудня 2017 р., Переяслав-Хмельницький // Матеріали наукової конференції. – Переяслав-Хмельницький, 2017. – Вип. 10. – С. 156–158.

41. Ангелова А. О. Гендерні аспекти типології старості / А. О. Ангелова // Сучасні тенденції розвитку української науки: Всеукр. наук. конф., 21-22 січня 2018 р., Переяслав-Хмельницький // Матеріали наукової конференції – Переяслав-Хмельницький, 2018. – Вип. 11. – С. 108–110.

ЗМІСТ

ВСТУП	21
РОЗДІЛ 1 РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНА СТАРОСТІ	35
1.1. Старість як предмет релігійної геронтології	35
1.2. Геронтогенез та духовне життя особистості	53
1.3. Типологія релігійно-історичних моделей старості	70
1.4. Піклування про літніх як норма релігійної моралі	89
Висновки до I розділу	111
РОЗДІЛ 2 СТАРІСТЬ В АРХАЇЧНИХ ВІРУВАННЯХ	120
2.1. Осмислення старості в релігійному світогляді первісних і традиційних спільнот	120
2.2. Міфологічна семантика старості як структурно-семантичний компонент прадавніх вірувань	137
2.3. Світоглядно-релігійні причини ритуального вбивства старих	168
2.4. Старість як довершеність життєвого циклу в шаманізмі	186
2.5. Концепт старості в народних віруваннях східних слов'ян	205
2.6. Духовна цінність пізнього віку в українській етнотрадиції	227
Висновки до II розділу	249
РОЗДІЛ 3 СТАРІСТЬ В ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ	256
3.1. Добра старість як нагорода за праведність у релігійному світогляді давніх єгиптян	256
3.2. Осмислення старості в доктрині зороастризму	266
3.3. Езотеричний іморталізм віровчення даосів	275
3.4. Сакралізація старості в конфуціанстві	290
3.5. Старість у індуїзмі та вайшнавизмі	299
3.6. Старість у японській релігійній традиції синто	314
3.7. Іудейська модель старості	328
Висновки до III розділу	341

РОЗДІЛ 4 СВІТОВІ РЕЛІГІЇ ПРО СТАРІСТЬ ТА СТАРІННЯ	347
4.1. Буддистське вчення про страждання старості	347
4.2. Старість в ісламській традиції	358
4.3. Християнський образ старості	374
Висновки до IV розділу	394
РОЗДІЛ 5 РЕЛІГІЙНЕ ОСМИСЛЕННЯ СТАРОСТІ	
В СУЧАСНОМУ СВІТІ	400
5.1. Трансформації традиційних моделей старості в ХХ-ХХІ ст.	400
5.2. Проблема старості в контексті новітньої релігійної ситуації	
в Україні	427
Висновки до V розділу	454
ВИСНОВКИ	462
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	470

ВСТУП

Актуальність дослідження. Глобальне старіння людства є однією з найбільш тривожних ознак нашого часу: середній вік жителів планети дедалі зростає, а чисельність дітей та молоді скорочується. Згідно з демографічними прогнозами, кількість осіб віком понад 60 років у 2050 р. становитиме 22%, а до 2100 року вона збільшиться втричі порівняно з початком XXI століття [128, с. 44]. Старіння населення буде відбуватися пришвидшеними темпами в розвинених країнах, натомість в багатьох регіонах Азії та Африки переважатиме населення молодого віку, причому ця тенденція деякий час зберігатиметься через наявний там нині високий індекс народжуваності. Така ситуація вже створює величезний демографічний дисбаланс, що впливатиме на всі аспекти національного та міжнародного життя. У суспільствах, де збільшується частка літніх осіб, виникає велика кількість гуманітарних проблем, зокрема, зниження кількості працездатного населення, збільшення податкового навантаження для підтримки належного рівня соціального забезпечення пенсіонерів, підвищення попиту в галузі охорони здоров'я, дегуманізація у ставленні до представників старших вікових груп тощо. Проблема старіння населення планети вимагає системного осмислення та активної міжнародної взаємодії. У 1982 році під егідою ООН відбулася перша Всесвітня асамблея з проблем старіння, де було прийнято Віденський міжнародний план дій [91]. На другій Всесвітній асамблеї ООН з питань старіння (м. Мадрид, Іспанія, 2002 р.) демографічне старіння обговорювалося як глобальна проблема, яка має незворотній характер та спонукає до радикальної зміни стратегії міжпоколінної взаємодії як на міжнародному рівні, так і в національних масштабах [248].

Світова тенденція до збільшення кількості літніх осіб у структурі населення вимагає переосмислення старості як самодостатнього етапу життя, що має свій унікальний зміст. Наслідком старіння суспільства є імператив на здорове довголіття, тривалу професійну діяльність, активне залучення літніх осіб до

соціально-економічних, культурних та політичних процесів. Розуміння людини як цілісної духовно-фізичної істоти не дозволяє обмежуватися біологічним та соціальним підходами до аналізу старості. Специфіка людського буття у період пізньої зрілості мають бути предметом не лише геронтології, демографії, психології, соціології, але й осмислюватися з позицій філософського знання.

В останні десятиліття стає все більш значущим і релігієзнавчий ракурс дослідження феномена старості. На думку американських богословів Дж. Фаулера та М. Делл, доба постмодерну за всієї радикальної секуляризації та розмивання релігійних авторитетів, як це не парадоксально, характеризується світовим зростанням фундаменталістських і консервативних віросповідань, а також різноманітних «духовних» учень, до яких тяжіють нерелігійні особи [526, с. 44]. Незважаючи на новітні досягнення у галузі науки та техніки, переважна більшість населення планети залучена сьогодні у тій чи іншій формі до релігійної або «духовної» практики [592, с. XXX]. При цьому, як свідчать глобальні дослідження, з віком релігійність людей зростає [525, с. 13]. Серед віруючих різних конфесій спостерігається домінування осіб понад 60 років (від 53% до 65,8%) [327, с. 281]. Тому в нинішній час є очевидною необхідність посилення уваги до духовних потреб літніх людей, актуалізації проблеми визначення місця старості в системі релігійного світогляду, а також проведення загального геронтософського дослідження всіляких віровчень.

Релігійна геронтологія має актуальне значення і для вітчизняної гуманістики. Вона повинна стати обов'язковим компонентом національної стратегії «позитивного старіння»: громадяни похилого віку, кількість яких постійно зростає, мають бути більш освіченими, соціально успішними, психічно та фізично здоровішими, ніж попереднє покоління пенсіонерів. Визнання того факту, що літні особи є важливим ресурсом для українського суспільства, спонукає не лише детально планувати соціально-економічні заходи з нейтралізації негативних наслідків старіння населення, а й турбуватися про духовне здоров'я громадян. Стратегія «позитивного старіння» має стосуватися

всіх вікових верств населення, вкрай важливо формувати адекватне ставлення громади до проблем старості на основі концепції солідарності між поколіннями. З огляду на це важливим є розвиток системи безперервної освіти (андрагогіки та геронтологіки), що є перспективним засобом зниження рівня ейджизму та геронтофобії в суспільстві. Освітні ініціативи для людей різного віку, разом із виконанням інших завдань, повинні висвітлювати типологічно різні релігійно-історичні образи старості та стратегії старіння, формувати філософське ставлення до пізнього віку, популяризувати виплекані традиційними культурами ефективні моделі взаємодії між поколіннями.

Важливим постає також ретельне осмислення й актуалізація багатовікових традицій опіки над літніми людьми, які ґрунтуються на усталених морально-релігійних цінностях і апробованих практиках. Урахування тисячорічного досвіду спілкування зі старіючими людьми сприятиме вибору адекватних культурних стратегій щодо вирішення сучасних соціально-геронтологічних проблем. Утримання українських громадян похилого віку вимагає реорганізації та розширення системи опіки, яка б містила соціальну, медичну, економічну, психологічну, а також релігійну складові. Важкі економічні та соціально-політичні умови, які ускладнюють проведення пенсійної реформи, спонукають до розбудови в Україні системи громадянської взаємодопомоги, де чималу роль можуть відігравати недержавні громадські організації, церкви, місії та релігійні громади. Поглиблення співпраці релігійних організацій із державними та волонтерськими установами у геронтологічній сфері є перспективним фактором поліпшення соціальної ситуації в старіючому українському суспільстві.

Відтак перед українським релігієзнавством відкривається широке проблемне поле релігійної геронтології, обумовлене сучасними соціокультурними викликами й потребами. Важливими завданнями як для вітчизняних, так і для зарубіжних фахівців є виявлення позитивного та негативного впливу релігійності на життя літніх осіб, визначення ролі віросповідного фактору у виникненні почуття так званого «успішного

старіння»; компаративістський аналіз рівня задоволеності життям старіючих парафіян ортодоксальних конфесій, adeptів новітніх релігійних течій чи прихильників різноманітних «духовних» практик; дослідження набутку даоських, буддистських, індуїстських та інших методик самовдосконалення з метою пропаганди здорового способу життя та активного довголіття; інтегрування отриманих результатів з дослідження архетипіки пізнього віку в повноцінну інтердисциплінарну теорію. Актуальним є також створення міжконфесійного дискурсу, предметом якого стали б наступні питання: розбудова альтернативи секулярній культурній парадигмі, яка пропагує культ сили, молодості, активності та краси, стимулюючи поширення геронтофобії та ейджизму; виявлення тих потенційно потужних загальних рис архетипічних моделей старості, які б в епоху глобалізації створили платформу для екуменічної концепції «духовного старіння»; реабілітація старечої мудрості, популяризація авторитету старійшин та духовних лідерів різних конфесій; вироблення загальносвітової стратегії вирішення геронтологічної проблематики в умовах невинного старіння населення планети.

Отже, сучасні загальносвітові демографічні та соціокультурні тенденції актуалізують необхідність проведення геронтософського дослідження релігійно-історичних моделей старості, а також комплексно пов'язаної з цією предметною сферою віросповідної проблематики.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від

29 січня 2009 року). Тему дисертації затверджено на засіданні Вченої ради НПУ ім. М. П. Драгоманова (протокол № 6 від 25 січня 2011 року).

Метою дисертаційного дослідження є аналіз архетипічних образів старості, сформованих світовими та етнічними релігійними традиціями, в тому числі віросповідними поглядами українців.

Мета конкретизується у таких дослідницьких **завданнях**:

- розкрити соціорелігійні, культурні, психологічні підвалини сприйняття періоду пізньої зрілості, довести, що утворення певного образу старості є закономірним структурним елементом релігійної свідомості;
- проаналізувати причини актуалізації релігійності та зміни структури релігійної свідомості у літньому віці;
- типологізувати різноманіття релігійно-історичних моделей старості, розмежовуючи сталі та варіативні характеристики останнього періоду земного життя людини;
- розглянути еволюцію соціорелігійних норм піклування про недієздатних осіб пізнього віку;
- простежити становлення образів старості в первісних віруваннях, ритуалах і міфології та їх подальше відображення у традиційних культурах;
- розкрити світоглядно-релігійні причини архаїчного геронтоциду та окреслити сенс старості в шаманізмі;
- осмислити зміст концепту «старість» у слов'янських народних віруваннях та духовну цінність останнього періоду людського життя в українській етнотрадиції;
- з'ясувати особливості інтерпретації образу старості в етнічних релігіях давніх єгиптян, персів, євреїв та індусів;
- дослідити основні тенденції ставлення до літніх людей і довголіття у віруваннях далекосхідного регіону (даосизмі, конфуціанстві, синтоїзмі);
- проаналізувати характер осмислення старості у світових релігіях (буддизм, іслам, християнство);

- висвітлити трансформації історичних образів старості у релігійному світогляді сучасної людини;
- виявити провідні доктрини філософського осмислення пізнього віку в контексті проблеми демографічного старіння та новітньої релігійної ситуації в Україні та світі;
- охарактеризувати роль, значення, функції та перспективи діяльності українських і світових релігійних організацій у вдосконаленні системи опіки над літніми людьми.

Об'єкт дослідження – релігійне осмислення старості та старіння в культурно-історичному контексті.

Предметом дослідження є архетипіка старості в релігійній традиції.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Релігієзнавче дослідження проблем старості у своїй методологічній основі спирається на поєднання різноманітних підходів і позицій; воно вимагає комплексного застосування релігієзнавчих, культурологічних та історико-філософських наукових методів. Використання цієї методології ґрунтується на загальнонаукових принципах об'єктивності, еволюціонізму, каузальності, історизму, світоглядного плюралізму, гуманізму, системності, синергетизму, а також на специфічно релігієзнавчих принципах толерантності та позаконфесійності.

У процесі роботи використовувалися феноменологічний метод, підходи якого дозволяють типологізацію і систематизацією релігійних феноменів, а також холістичний (цілісний) аналіз сутності людини, який передбачає розгляд її в єдності та різноманітті соціальних виявів. Також застосовувався етнологічний підхід, оскільки були залучені численні етнографічні матеріали, які дозволяють результати досліджень архаїчних культур певним чином екстраполювати на сучасне ставлення до старості та старіння. Широко використовувався компаративістський метод, що обумовив співставлення історичного матеріалу і загальних принципів ставлення людської свідомості до

релігійних феноменів. Виявлення соціокультурних типів старості вимагало також застосування дедуктивного та індуктивного методів.

Створенню типології образів старості сприяв метод моделювання, який був застосований при аналізі історичних першоджерел та дослідницької літератури. Метод текстуального аналізу став у нагоді при виявленні історичних парадигм осмислення старості та старіння, врахування труднощів перекладу, використання неоднорідної термінології, багатозначності герменевтичних категорій тощо. Дослідження також відбувалося за предметним принципом, що передбачає зосередження на різних сферах релігійної діяльності. Розгляд історії віросповідних традицій проводився методами інтерпретації та реконструкції. Було використано й діяльнісний підхід: зміст релігійних концепцій розглядався у зв'язку з обрядністю та загальною специфікою суспільно-історичного буття. Для узагальнення та систематизації отриманих результатів було застосовано метод класифікації. Використовувався також принцип системного підходу та структурний метод: окремі релігії інтерпретувалися як цілісні взаємопов'язані системи характерних вірувань та обрядів, а також розглядалися як підсистеми, включені в більш загальну структуру суспільних відносин.

Окрім того, з двох протилежних підходів, які сформувалися в геронтософії, обрано акмеологічну парадигму, у межах якої пізні роки розглядаються як вища стадія зрілості, а старість постає верхівкою та підсумком людського життя, на противагу фіналістській концепції, що осмислює похилий вік як передсмертний етап земного буття. Акмеологічний підхід дозволив розглядати старість як цінний період особистісного розвитку, що передбачає свідомий вибір індивідуальної стратегії старіння на основі моральних і духовно-релігійних переконань людини.

Теоретичною основою дисертації стали:

- праці провідних українських релігієзнавців (А. Арістова, І. Богачевська, В. Бондаренко, І. Васильєва, В. Єленський, М. Закович, А. Колодний, І. Кондратьєва, Ю. Чорноморець та ін.);

- дослідження з психології пізнього віку та релігійної психології (Т. Карсаєвська, І. Коваленко-Кобилянська, О. Краснова, А. Лідерс, В. Робак, М. Смульсон, М. Шаповаленко, Н. Шахматов; В. Джеймс, Д. Леуба, Е. Старбек, Е. Тайлор, Д. Фрезер, Г. Холл, К.-Г. Юнг тощо);

- публікації, присвячені історії та соціології старості (М. Александрова, М. Єлютіна, І. Ігнатенко, І. Кон, О. Краснова, О. Крентовська, Н. Ліфарєва, О. Смолькін, О. Тополь та ін.);

- геронтологічні теорії старіння, концепції активного довголіття та якісного проживання в період пізньої зрілості (В. Дільман, І. Мечников, В. Купревич, В. Фролькіс, Д. Чеботарьов тощо);

- теоретичні розвідки з філософії віку та геронтософії (В. Альперович, Г. Карсаєвська, О. Косілова, С. Лішаєв, К. Пігров, Н. Рибаківа та ін.);

- дослідження з релігійної геронтології (А. Агью, Д. Джонсон, Е. Айдлер, Р. Берд, С. Ейнлей, Г. Коеніг, Н. Краузе, Х. Лаврецькі, Дж. Левін, В. Міллер, Г. Тройер, К. Торесен тощо);

- концепція «успішного старіння» (П. Купман-Бойден, Те Кура Аронуї) та теорія «геротрансценденції» (П. Вонг, Х. Джонсон, Дж. Магнуссон, Л. Торнстем, М. Флуд);

- численні культурфілософські, релігійно-історичні та етнографічні джерела.

Наукова новизна одержаних результатів дисертації полягає у тому, що вперше здійснено комплексний філософсько-релігійний аналіз архетипічних образів старості, сформованих світовими та етнічними релігійними традиціями, в тому числі віросповідними поглядами українців. У дисертаційній роботі сформульовані окремі положення, осмислення яких набуває чинності новизни і виноситься на захист.

Уперше:

- виокремлено універсальні та варіативні характеристики релігійно-етичного ідеалу старості, який містить і незмінні крос-культурні компоненти

(праведність, здорове довголіття, шанованість, перспектива гідного поховання та поминання, наявність нащадків тощо), і широкий діапазон тлумачення окремих ціннісних ознак, що значно змінюються залежно від соціоісторичного контексту (багатство, соціальні привілеї, владність, родинна опіка, збереження когнітивних здібностей та шлюбних стосунків та ін.);

- виявлено історичні витoki та релігійно-світоглядне обґрунтування утримання недієздатних літніх людей, досліджено морально-релігійні системи приписів, що легітимізували повагу до старців як носіїв сакральних знань, досвіду та традицій;

- здійснено широке міждисциплінарне дослідження типології релігійно-історичних образів пізнього віку, в результаті чого виявлено та охарактеризовано специфічні ознаки первісно-архаїчних, етнічних і світових віросповідних моделей старості;

- описано прообрази сучасних моделей старості в архаїчних віруваннях, міфології та ритуалах (виявлено статусний характер старості в системі первісних релігійних інтуїцій, розглянуто анімістичні пояснення природи старіння, міфологеми походження старості, безсмертя та довголіття, архетипи Старця та Старої, міфологічні пари «старість – дитинство», «старість – молодість» тощо), висвітлено світоглядно-релігійні причини архаїчного геронтоциду;

- досліджено ставлення до пізнього віку в системі шаманських вірувань, виявлено функціональну роль шаманів як гарантів природної зміни поколінь і контролерів нормальної тривалості життя членів спільноти, проаналізовано парадоксальний характер трансу довголітніх шаманів, феномен виснажливості медіумної практики, що викликала раннє старіння, значущість пізніх років як кульмінації практики великих шаманів тощо;

- розкрито полісемантизм концепту «старість» у слов'янських народних віруваннях, зміст якого змінювався залежно від контексту: 1) олюднене, культурне, традиційне, власне, опановане, отримане від предків; 2) віджиле,

зношене, забруднене, виснажене, помираюче, руйнівне; 3) прадавнє, перше, первісне, божественне, космічне. Виявлені певні трансформації давньослов'янського образу старості, що сталися за християнських часів;

- описано характер осмислення старості в українській ментальності, простежено шляхи формування поважливого образу літнього віку у вітчизняній етнопедагогіці та в системі громадської опіки над недієздатними людьми;

- досліджено особливості інтерпретацій образу старості в етнічних релігіях (образ «доброї старості» в давньоєгипетських віруваннях; тлумачення старіння як демонічного забруднення в зороастризмі; езотеричний іморталізм, наявний у даосизмі; сакралізація літніх осіб у конфуціанстві; старість як символ скороминущості земного життя в індуїзмі; поважлива та гармонійна модель похилих літ в іудаїзмі);

- проаналізовано специфіку моделей старості, створених світовими релігіями (старіння як стимул до духовної практики в буддизмі; старість як феномен земного буття в ісламі; біблійний образ пізнього віку та його подальша еволюція в християнській культурі);

- описано сучасні трансформації традиційних моделей старості в світовій та українській культурах; виявлено архаїчне підґрунтя сучасних позитивних (геронтотімія) і негативних (геронтофобія, ейджизм, гераскофобія, остракізм) стереотипів сприйняття старості, історичними передвитоками яких є культ предків, геронтоцид, ізоляція старців, інститут старійшин, шаманські вірування, етнічні геронтокультури тощо;

Уточнено:

- семантику концепту «старість», що наповнюється специфічним інтердисциплінарним змістом залежно від контексту, постає відкритим та рухливим утворенням, охарактеризованим багатовимірністю, феноменологічністю, метафізичністю, параболічністю, танатологічністю та іншими концептуальними ознаками;

- зміст поняття «геротрансценденція», яке відображає метафізичні інтенції старіючої особистості, посилення на схилі літ відчуття космічної причетності до першооснов буття, потужну елевацію духовного компоненту людини до останнього дня життя;

- головні релігійно-філософські компоненти «стратегії позитивного старіння», яка передбачає адаптацію літнього індивіда до фізичних і функціональних вікових змін у комплексі з інтенсифікацією духовного життя, що призводить до гармонізації особистості й виникнення почуття задоволення, незважаючи на погіршення здоров'я та зменшення соціальної активності;

- роль, функції та значення благодійної діяльності українських та зарубіжних релігійних організацій у процесі реформації та вдосконалення системи опіки над літніми людьми; окреслено найбільш значущі та перспективні напрямки роботи зі старіючою паствою;

- основні напрямки богословської адаптації традиційних віросповідних образів старості до сьогоденних реалій; виявлено, що сучасні теологи різних конфесій звертаються до геронтологічної тематики, обговорюючи під час проповідей та сповідей питання вищого сенсу старості в житті людини, труднощів духовної практики в умовах фізичного знесилення, геронтофобії, стосунків літніх людей із представниками інших поколінь, опіки над літніми особами та багато ін.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження моделей релігійно-історичного осмислення старості та їх сучасних трансформацій у системі інших перспективних напрямків релігійної геронтології (епідеміології релігії, етногеронтології, теорії геротрансценденції, богословської геронтології та ін.);

- з'ясування причин актуалізації релігійної свідомості в літньому віці; показано, що інтерес до духовної практики обумовлений пороговим (лімінальним) місцем старості в життєвому циклі людини та полягає насамперед

у прагненні до пошуку вищого сенсу буття, до підведення підсумків та осмислення реалій життя, найближчою перспективою якого є смерть;

- аналіз головних зрушень у релігійності старіючих людей; підтверджено, що пізній вік сприятливий для розвитку так званої «персональної віри», активізації релігійної поведінки і культової практики, посилення емоційності та діалогічності, символізму й алегоричності релігійного мислення;

- виявлення зв'язку релігійної активності та особистісного розвитку старіючих вірян; обґрунтовано припущення, що помірنا духовна практика сприяє вирішенню вікової кризи періоду пізньої зрілості, допомагає компенсувати пов'язані з фізичним знесиленням утрати та обмеження, пригнітити негаразди тілесного старіння.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що воно є першим фундаментальним філософсько-релігієзнавчим дослідженням з типології віросповідно-історичних моделей старості. Автором створено підґрунтя для подальшого розвитку у вітчизняному релігієзнавстві напрямку «релігійна геронтологія», що активно розвивається в західній гуманістиці. Висновки і теоретичні положення, обґрунтовані в дисертаційній роботі, дозволяють розширити розуміння феномену старості, виявити архетипічні витоки сучасного ставлення до літніх осіб, усвідомити специфіку пострадянської геронтокультури, яка лише частково зберегла релігійно-історичні й етнонаціональні традиції, виявити універсальні тенденції постмодерного релігійного осмислення геронтософської проблематики, а також заповнити дослідницьку лакуну, що утворилася в результаті відсутності в українському релігієзнавстві робіт із цієї проблематики.

Практичне значення одержаних результатів. Вивчення того, як різні релігії висвітлюють тему старіння, довголіття, поведінки та способу життя літніх осіб, виявлення та аналіз тих елементів релігійних традицій, які спроможні забезпечити захист фізичного, психічного й соціального здоров'я літніх людей, сприятимуть розвитку відповідних культурних програм

(державних і недержавних) для підтримки старіючого населення. Результати аналізу позитивних та негативних стереотипів сприйняття старості, які кореняться у релігійних віруваннях, можуть бути корисними для вироблення стратегії життя в старіючому суспільстві як на індивідуально-життєвому, так і на державно-соціальному рівнях. Осмислення духовних завдань, що ставлять перед літніми особами різні релігії, та їх трансформацій в умовах сучасного мультикультурного середовища здатне позитивно вплинути на здоров'я й адаптивні здібності літніх людей. Дослідження традиційних релігійно-історичних образів старості зможе оптимізувати загальний рівень життєдіяльності українського соціуму, спонукати старіючих громадян до більш активної участі в суспільних відносинах та трудових процесах. Результати дисертаційного дослідження можуть бути використані для розробки та розвитку державної політики в соціальній сфері, зокрема в роботі з особами літнього віку. Матеріали дисертації також можуть бути включені до загальних та спеціальних учбових курсів з теорії та історії релігії, історії культури, філософії віку, вікової антропології, акмеології та ін.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальною роботою, висновки і положення наукової новизни автор одержала самостійно. Кандидатську дисертацію на тему «Міфологічне осмислення буття у драматургії Лесі Українки» було захищено 9 березня 2004 р. у спеціалізованій вченій раді Академії керівних кадрів культури та мистецтв (Київ). Матеріали кандидатської дисертації у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Дисертація пройшла апробацію на засіданні кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (протокол № 12 від 27 березня 2018 р.). Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей були оприлюднені на 15 наукових конференціях: *міжнародних* – «Простір гуманітарної комунікації: інституалізація академічної спільноти» (Київ, 2010);

«Традиція і культура. Прекрасне у духовному потенціалі людства» (Київ, 2010); «Традиція і культура. Ідеї Платона у сучасному бутті» (Київ, 2012); «Традиція і культура. Обрії свободи» (Київ, 2014); «Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences (III)» (Budapest, 2015); «Традиція і культура. Людина в пошуках смислу» (Київ, 2015); «Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences (IV)» (Budapest, 2016); «Актуальні дослідження в соціальній сфері (VII)» (Одеса, 2016); «Сучасні дослідження в галузі культури і мистецтва (I)» (Київ, 2016); «Актуальні дослідження в соціальній сфері (VIII)» (Одеса, 2016); «Сучасні дослідження в галузі культури і мистецтва (II)» (Київ, 2017); «Актуальні дослідження в соціальній сфері (IX)» (Одеса, 2017); *всеукраїнських* – «Протестантські Церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації)» (Тернопіль-Київ, 2017); «Сучасні тенденції розвитку української науки (X)» (Переяслав-Хмельницький, 2017); «Сучасні тенденції розвитку української науки (XI)» (Переяслав-Хмельницький, 2018).

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 41 одноосібна праця, із них 1 монографія, 22 статті надруковані у вітчизняних наукових фахових виданнях, зарубіжних наукових виданнях, а також виданнях, включених до міжнародних наукометричних баз.

Структура дослідження обумовлена метою та завданнями і складається зі вступу, п'яти розділів, висновків, списку використаних джерел (625 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 518 сторінок, із яких 471 сторінка основного тексту.

РОЗДІЛ 1

РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ФЕНОМЕНА СТАРОСТІ

Історія релігії та культури сповнена різних за типологією й сутністю образів старості. Фактично кожна розвинена віросповідна система формувала певні обриси останнього періоду земного життя людини та специфічні ритуали, в яких віддзеркалювалося ставлення до старіння та літніх осіб. Релігійно-історичні образи старості пережили чималу трансформацію, архаїчний зміст пізнього віку значно відрізняється від його сучасного тлумачення, хоча людство у своєму осмисленні геронтософської проблематики несвідомо використовує певні стандарти з минулого, які втратили первинну суть. Це актуалізує завдання простежити соціокультурну еволюцію старості від стародавнього періоду до сьогодення та виявити ті життєздатні моделі, які й досі впливають на світогляд сучасної людини. Недостатнє розуміння образів старості минулих епох призводять до порушення культурної цілісності, розмивання національних традицій, втрати досвіду ефективної взаємодії зі старіючим поколінням, є однією з причин суперечливого становища людей похилого віку в сучасному соціумі. Тому старість як завершальний етап людського життя постає важливим об'єктом, що потребує пильної релігієзнавчої рефлексії та інтерпретації. Теоретико-методологічному висвітленню окресленої проблематики присвячений I розділ дисертаційного дослідження.

1.1. Старість як предмет релігійної геронтології

Хоча старість завжди була предметом осмислення різних напрямків суспільної думки, старіння як проблема, що потребує спеціального наукового дослідження, постала лише тоді, коли у ХХ ст. почали відбуватися зміни в демографічній структурі людства. Падіння смертності, значне подовження тривалості життя, зменшення народжуваності призвели до збільшення частки літніх людей у багатьох країнах світу. Геронтологія в її сучасному розумінні

з'явилась у першій половині ХХ ст. Нині це міждисциплінарна наука, що включає в себе *фундаментальну геронтологію* (біологію старіння, фізіологію та психологію пізньої зрілості), *клінічну геронтологію (геріатрію)*, предметом якої є надання медичної допомоги літнім пацієнтам, та *соціальну геронтологію*, яка займається соціальною адаптацією осіб похилого віку.

У 1950 р. була створена Міжнародна асоціація геронтології та геріатрії (МАГГ). Ця організація працює під патронатом ООН, спеціалізовані відділи якої координують світові дослідження з геронтологічної проблематики. Серед першочергових завдань, що постають перед геронтологією, є розробка методів продовження життя та покращення його якості в пізньому віці. Вони виокремились у медичний напрямок, що отримав назву *геропротекція*, яка спрямована не на номінальне збільшення кількості прожитих років, а на забезпечення здорового та повноцінного буття. Це декларує основне гасло МАГГ: «Додавати життя до років, а не просто роки до життя» [548]. Вітчизняні фахівці також долучені до діяльності МАГГ та до інших міжнародних проектів. У 1958 р. в Києві було відкрито один із перших у світі Інститут геронтології НАМН України. Сьогодні це потужна наукова установа, яка досліджує проблеми старіння та координує експериментальну медично-біологічну, клінічну і соціальну роботи, що проводиться в різних наукових і практичних колективах України [126].

Для сучасного осмислення геронтологічних проблем характерним є інтегральний підхід з використанням досягнень в області соціології, культурології, психології, біології, медицини, демографії, економіки й інших наук. Історично розвиток геронтології здійснювався в трьох основних напрямках – медико-біологічному, психологічному, соціальному.

Медико-біологічний підхід. Геронтологія виникла та тривалий час розвивалась як напрямок медицини. У рамках природничо-наукової парадигми проблема старіння досліджувалася від початку зародження медичної науки. Вже за часів античності цілителі прагнули зрозуміти фізіологічні причини старіння

(Гіппократ, Гален). Знання про старіння як біологічний процес зросли у період Нового часу, в процесі загального розвитку природничих наук. В XIX-XX ст. учені активно досліджували біологічні фактори старіння з урахуванням соціальних умов буття особи. Російський біолог І. Мечников сформулював теорію «ортобіозу» – розумного ставлення людей до свого здоров'я, завдяки якому можна уникнути швидкого старіння. Схожих поглядів дотримувалось багато учених-позитивістів, зокрема В. Купревич (теорія генетичного впливу на тривалість життя), В. Дільман (елеваційна теорія старіння).

На початку XX ст. з'являється *геріатрія* як окремий напрямок медицини. Стратегічною метою наукових досліджень в цьому напрямку є збереження ідеального здоров'я та досягнення максимального довголіття, а в ідеалі – безсмертя. Друга половина XX ст. – час проникнення в геронтологію ідей і методів хімії, фізики, соціології, демографії, статистики, психології. Активізуються дослідження біології старіння людини на молекулярному, клітинному, тканинному, органному, системно-органному рівнях, виникають нові теорії геронтогенеза [17, с. 70-98]. Представники вітчизняної геріатричної школи (засновник Д. Чеботарьов) зосереджувалися на проблемі якісного та повноцінного проживання в період пізньої зрілості. Видатний український геронтолог В. Фролькіс висунув адаптаційно-регуляторну теорію старіння, згідно з якою тривалість життя визначаються балансом двох процесів: поруч з руйнівним впливом старіння відбувається й зворотнє відновлення та адаптація організму (т. зв. «вітаукт») [453, с. 265-267].

Фундаментальна геронтологія продовжує активно розвиватися в межах популярної сьогодні теорії *трансгуманізму*, створюючи все нові програми подолання старіння та досягнення безсмертя. Проте медичний дискурс, зосереджений на дослідженні старечих хвороб та патологій, призводить до медикалізації поглядів на останній період життя людини, ігнорування духовних проблем старості, девальвації її філософської цінності.

Психологічний підхід. Усвідомлення того, що здоров'я старих людей здебільшого обумовлено психосоматичними факторами, призвело до дослідження геріатричних завдань з психологічного ракурсу. Геронтопсихологія як окрема галузь гуманістики виникла в межах вікової психології. Специфіку функціонування психіки людини на схилі років розглядали Т. Карсаєвська [194], О. Краснова та А. Лідерс [221], М. Шаповаленко [472], Н. Шахматов [473] та ін. Когнітивні та інші психічні особливості літніх людей аналізували вітчизняні автори І. Коваленко-Кобилянська [207], В. Робак [341], М. Смульсон [384]. Психологи досліджують проблему старості за різними напрямками – психічні зміни, типи старіння, гендерні особливості соціальної адаптації осіб похилого віку, зрушення у мотиваційної сфери тощо. Проте питання створення інтегрованої концепції психічного розвитку на фінальному етапі життя в контексті розуміння старості як багатовимірного явища залишається відкритим.

Соціологічний підхід. Найбільш продуктивним з точки зору практичної допомоги літнім людям є соціологічне дослідження старості. Велика кількість дослідників (М. Александрова [9], В. Альперович [14], М. Єлутіна [148; 149; 150], І. Кон [213], О. Краснова [221], О. Тополь [427; 430; 429], Н. Ліфарєва [242] та ін.) розглядали проблеми старості на різних рівнях – від емпіричних досліджень до побудування соціологічно-орієнтованих моделей старості. Значне місце посідають питання соціального захисту, специфіки роботи з особами похилого віку, демографічний аналіз старіючого суспільства, адаптації літніх людей до вікових змін, причин раннього професійного старіння, соціоекономічних наслідки старіння населення, поліпшення якості життя осіб зрілого віку тощо. В Україні проблеми старіння населення досліджують також фахівці Інституту демографії та соціальних досліджень НАНУ [393].

Не зважаючи на велике практичне значення соціологічних досліджень проблема старості розглядається здебільшого в площині, поза якою залишається вертикаль філософського осмислення періоду пізньої зрілості. Особи похилого віку нерідко постають як пасивний предмет соціальної опіки, при цьому духовні

потреби старих залишаються на периферії уваги дослідників. Людей похилого віку часто розглядають як хворих чи інвалідів, залежних від системи соціального забезпечення. В останні роки в економічно розвинених регіонах за рахунок популяризації позитивного образу старості виник новий стереотип сприйняття осіб так званого «третього віку»: їх зображають як здорових, фінансово спроможних громадян, які не потребують сторонньої допомоги. Жодна з цих крайнощів не відображає належним чином гетерогенність населення похилого віку та його внесок в різні аспекти суспільного життя.

Філософський підхід. Через обмеженість притаманних геронтології психофізіологічного, соціологічного та медичного підходів сформувався новий напрямок осмислення старості, що отримав назву *геронтософія* (в англomовній літературі використовується термін «філософія старіння» – *philosophy of aging*). Геронтософія є важливою частиною *філософії віку*, що виникла наприкінці ХХ ст. як напрямок філософської антропології. Філософія віку має декілька галузей, що відповідають основним життєвим етапам людини: філософія дитинства осмислює його як час, що має унікальні, відмінні від дорослого віку, властивості, ювенологія досліджує юнацький період життя людини, предметом акмеології є зрілість як вища точка розвитку людини, геронтософія аналізує особливості старечого віку. Філософський розгляд вікових модусів людського існування виникає порівняно пізно. Культура ХVІІІ ст. поставила проблему цінності дитинства, наприкінці ХІХ ст. почалось осмислення юнацтва, і лише на початку ХХ ст. предметом філософських розмислів стала старість. Наприкінці ХХ ст., коли збільшується середня тривалість життя та руйнується традиційна пірамідальна структура суспільства, змінюється геронтософська парадигма: старість розцінюється не як етап згасання, а як тривалий період, насичений специфічним змістом та продуктивністю. Філософські аспекти старості знайшли своє відбиття в роботах К. Пігрова [310], Г. Карсаєвської [194], В. Альперовича [14], С. Лішаєва [241] та ін.

Релігієзнавчий підхід. Надзвичайно перспективним є вивчення проблеми старості з релігієзнавчих позицій. Феноменологічний метод, який застосовується при дослідженні філософії, етнології, історії та соціології релігії, дає змогу повноцінно осмислити старість у її духовно-тілесній цілісності. Релігієзнавчий підхід до вирішення проблем старості був запроваджений у західній соціології на початку 1950-х років. У цей період геронтолог Д. Моберг провів серію досліджень впливу релігійної активності на добробут та здоров'я людей похилого віку [577; 578]. Результативне вивчення духовно-віросповідних переживань літніх осіб стало поштовхом для створення окремого наукового напрямку під назвою «релігійна геронтологія» (religious gerontology), що згодом, у 1970-1980-ті рр., переживає період стрімкого розквіту, а від початку XXI ст. продовжує розвиватися як окрема галузь гуманістики. Під патронатом Американського товариства з проблем старості було створено всесвітній форум з питань релігії, духовності і старіння, у більшості розвинених країн світу розпочали роботу спеціалізовані наукові центри відповідного спрямування.

У 1984 р. було засновано міжнародний періодичний науковий журнал «Релігія та старіння» (Religion & Aging). У зв'язку з подальшим розширенням проблематики з 2005 р. і по теперішній час журнал виходить під назвою «Релігія, духовність та старіння» (Religion, Spirituality & Aging). Метою цього міждисциплінарного й міжконфесійного видання є професійне висвітлення духовно-релігійних потреб старіючого населення. Статті практичного та теоретичного характеру висвітлюють наступну тематику: довгостроковий догляд, матеріальна та духовна підтримка літніх людей та їх родин, підготовка до виходу на пенсію, паліативна допомога, вікова дискримінація, танатологія, психічне та психіатричне лікування... Цільовою аудиторією журналу є старіючі особи та їхні родичі, а також фахівці, які організують геронтологічну роботу – світські особи (консультанти, медсестри, лікарі, соціальні працівники) і релігійні діячі (пастори, капелани, місіонери, волонтери, члени релігійних організацій). Отже, на сьогодні релігійна геронтологія охоплює фундаментальні

та прикладні дослідження з широкого поля важливих для осіб похилого віку проблем. Роботу в цій галузі можна умовно розділити на декілька напрямків:

1. *Епідеміологія релігії* – аналіз специфіки смертності, захворюваності, здоров'я та благополуччя літніх представників різних релігійних конфесій. Фахівці виявляють та досліджують комплексну залежність між релігійним світоглядом, образом життя та здоров'ям, доводячи, що на психофізичне самопочуття літніх осіб впливають релігійно-етичні норми, віросповідні установки, ритуальна поведінка, спілкування з одновірцями, участь у житті парафії тощо (А. Агью та Д. Джонсон [508], Е. Айдлер [547], Р. Берд [515], С. Ейнлей [505], Г. Коеніг [559; 560; 561], Н. Краузе [564], Х. Лаврецькі [566], Дж. Левін [569], Г. Тройер [619], К. Торесен та В. Міллер [576]).

2. *Концепція «успішного старіння» та теорія геротрансценденції*. Предметом таких досліджень є виявлення та аналіз зв'язку між так званим «успішним старінням», яке відображає рівень задоволеності життям у літніх людей, та їхніми духовними переживаннями (П. Купман-Бойден, Те Кура Аронуї [563, с. 179]). Цю ідею продовжує теорія геротрансценденції, яка була вперше сформульована шведським ученим Л. Торнстемом [617] та пізніше розвинена геронтологами М. Флуд [533; 534], П. Вонгом [622], Х. Джонсоном та Дж. Магнуссоном [554]. Вона базується на твердженні, що внаслідок погіршення фізичного самопочуття людей похилого віку більше приваблює існування в духовному вимірі, що саме старість є найсприятливішим часом для внутрішньої трансформації та розвитку [618, с. 166-174].

3. *Пастирська та духовна допомога старіючим особам*. Це проблемне поле відображає, зокрема, англомовна збірка «Нові напрямки в релігії та старінні», що порушує широке поле питань, які постають перед духівниками, котрі працюють з літніми людьми: бідність, погіршення здоров'я, фізичні зміни, депресія, самогубство та ін. [581]. Іншим прикладом є ґрунтовна робота Е. МакКінлі «Духовний зріст та піклування в четвертому віці життя», окремі розділи якої присвячено роботі зі старими, що мають втрату пам'яті та

слабоумство, а також важкі хронічні хвороби соматичного характеру [572]. Певні узагальнення щодо специфіки пасторської роботи в багатоконфесійному та полікультурному суспільстві містить книга С. Айзенхандлер та Л. Томаса «Релігія, віра і духовність у пізньому віці» [529].

4. *Етногеронтологія* – дослідження етнонаціональних особливостей ставлення до старіння та людей похилого віку, регіональних трансформацій історичних моделей старості, специфіки біологічного, соціального та психологічного старіння у релігійних групах та меншинах, які різняться між собою за расовими, культурними, національними, етнічними ознаками (Л. Каммінгз-Вон, Д. Круз-Олівер) [522, с. 3]. До цієї проблематики впритул підходили й дослідники з пострадянського регіону. Зокрема, деяких аспектів сформованого в слов'янській культурі образу старості торкалися О. Панченко (старість у селянському середовищі) [302], М. Маєрчик [250], Г. Кабакова [190], І. Ігнатенко (осмислення специфіки тілесності на схилі років) [188; 187], а також автори збірки «Народна культура українців. Життєвий цикл людини. Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків» [285]. Важливою віхою на шляху дослідження етнонаціональної геронтософії є монографія Н. Велецької [80].

5. *Дослідження релігійно-історичних образів старості*. У ґрунтовній роботі історика Л. Сімонса були розглянуті питання статусності старійшин, гендерної специфіки старіння у патріархальних та матріархальних культурах, участі літніх осіб в обрядах та ритуалах, традицій геронтоциду та утримання недієздатних старців [601]. Окремі аспекти релігійного образу старості висвітлюють історичні дослідження доби античності (Т. Паркін [586], К. Кокейн [518]). Монографія П. Тейна простежує семіотику старості в європейській історії від часів античності [605]. Збірник за редакцією А. Классена присвячений відображенню людей похилого віку в середньовічній культурі і літературі нового часу [516]. Т. Коул розглядає базований на протестантських цінностях образ старості, створений у ХІХ ст. у США [519]. Типологію соціально-історичних образів старості висвітлював А. Смолькін [382]. Релігієзнавчий

підхід присутній у монографії Н. Рибаквої: розглядаючи історичні образи старості, дослідниця виокремила її давньослов'янський, античний, християнський типи [353]. Окремі аспекти віросповідних образів старості висвітлено в збірці «Релігія, старіння та здоров'я: глобальна перспектива» [508].

Вікову специфіку життя давніх єгиптян досліджували Р. Янсон, Дж. Янсон [552]. Окремих аспектів соціального забезпечення літніх людей у Стародавньому Єгипті торкався В. Томсінов [424]. В етнографічно-описовому форматі висвітлено тему старості в роботі П. Монте [276]. Геронтософську проблематику у віровченні та ритуалах зороастризму висвітлювали В. Крюкова [226; 227] та М. Мейтарчян [259]. Даосько-конфуціанські традиції ставлення до старості досліджував І. Смірнов [498]. Спробою соціально-філософського аналізу старості в японській і китайській традиції є стаття Т. Коваль [208]. Геронтософську специфіку японської культури досліджував О. Мещеряков [262; 263]. Духовні аспекти старості в індуїзмі висвітлювали С. Лемб [565] та І. Глушкова [106]. Л. Річмонд та П. Ратанакул аналізували духовний світ старіючих буддистів [593, с. 75-80], [590, с. 12-18]. Г. Шуре розглядав ставлення до літніх батьків у традиційному індійському буддизмі та школах чань і дзен [604]. Аналізом образу старості в іудаїзмі займалися Д. Седлі [597], Д. Флейшман [532], М. Стемблер [602], Д. Шенк [600]. Ісламську модель старості та її вплив на здоров'я літніх віруючих аналізував Х. Саїд [596]. А. Махджабін та К. Шамсул досліджували модель духовності старіючих мусульман з метою поліпшення організації допомоги умми [574]. М. Ахмад та С. Кхан вивчали специфіку релігійності тих старіючих мусульман, хто мешкає у західних країнах [507]. Християнський образ старості знайшов відбиток у роботах Н. Рибаквої [352; 353], яка висвітлювала місце старості у православному світогляді. Християнсько-теологічні концепції смерті в контексті соціальної роботи с літніми людьми окреслювала О. Тополь [429; 430]. Аналіз старості з точки зору православної антропології містить дисертація О. Христенко [463]. Процес екстраполяції первісно-релігійного культу предків

на християнських патріархів у слов'янській традиції розглядала Н. Велецька [80]. Проблеми віросповідної інтерпретації старості висвітлені й у літературі, присвяченій феномену старецтва (Є. Зімакова [168], І. Подольська [313]).

Новітні дослідження з релігійної геронтології містять декілька важливих тенденцій. По-перше, з'являється все більше міждисциплінарної аналітики, котра, вивчаючи релігійність осіб похилого віку, торкається широкої сфери соціоекономічних, політичних, філософських питань. По-друге, зафіксовано зростання кількості робіт порівняльно-історичного характеру з геронтологічної проблематики. По-третє, розвинені країни, в яких виявлено тенденцію до збільшення старших вікових когорт, розглядають ідею так званого «позитивного старіння» як частину державної політики та національної демографічної стратегії. По-четверте, серед досліджень, присвячених питанню опіки та догляду за літніми людьми, виокремлюється геротрансцендентний підхід, коли старіння осмислюється як важливий духовний процес, що потребує поліконфесійної пасторської допомоги.

За такого розмаїття підходів, на жаль, спостерігається нестача історичного осмислення типології моделей старості із застосуванням методів релігієзнавства. Попри те, що кожна релігія виробила свій образ старості, ця тема ніколи раніше не висвітлювалася систематично. Наразі немає цілісного дослідження, безпосереднім предметом якого була б історіософська інтерпретація ролі та місця старості в еволюції релігійного світогляду. Єдиним винятком є книга «Релігія, старіння та здоров'я: глобальна перспектива», що являє собою невеликий збірник англійських статей різних авторів, присвячених зображенню старості в деяких релігійних традиціях (католицизм, іслам, буддизм, іудаїзм, конфуціанство, даосизм, протестантизм), де тема розкрита досить фрагментарно [517]. Окремі наукові розвідки, які були здійснені в західному культурному контексті з превалюванням християнського тлумачення старості, не можуть коректно екстраполюватися на інші релігії. Натомість статті, присвячені іудейській, індуїстській, синтоїстській та іншим локальним моделям старості, є занадто

етноцентричними й не відображають універсальних геронтологічних тенденцій. Усе це зумовлює актуальність проведення комплексного геронтософського дослідження в предметній сфері філософії, історії, етнології та соціології релігії.

Як і будь-яка фундаментальна буттєва категорія, старість не піддається чіткому визначенню. В різних галузях природничо-гуманітарного знання «старість» трактується варіативно. Створення будь-якої дефініції, наприклад, лише за віковими чи соціально-статусними ознаками, є звуженим, оскільки абсолютизує окремі аспекти цього феномену. За висловом В. Робака, терміни старість та старіння «мають міждисциплінарний характер і характеризуються поліваріантністю підходів до тлумачення їх сутності» [340, с. 93].

Соціологічний аспект старості. Найбільш чітко та водночас формально окреслює вікові межі старості сучасна соціологія, яка покладається здебільшого на економічні критерії. Оскільки особи похилого віку стають об'єктами соціальної політики, хронологічну межу старості встановлюють законодавчим шляхом. Кожна держава визначає віковий поріг, за яким громадянин, незалежно від стану здоров'я та індивідуально-біологічного віку, має право на економічну підтримку. Встановлювати часові межі непрацездатності почали у ХХ ст., хоча ще в ХІХ ст. головним критерієм був не хронологічний вік, а функціональність робітника, обумовлена специфікою його трудової діяльності: трудівники важких виробництв втрачали свою корисність вже на порозі сорокаріччя, при цьому в аграрному секторі люди понад 60 років вважалися ще продуктивними [457, с. 108]. Насьогодні підґрунтям для визначення пенсійного віку стають три чинники: економічна ситуація в країні, усталені соціокультурні традиції та базовані на медичній статистиці критерії дієздатності літніх осіб.

У зв'язку з таким хронологічно об'єктивованим визначенням старості в західній соціології сформувався поняття «*третього віку*» – періоду активного життя, що починається в ранній пенсійний період. За сприятливих умов (непогане здоров'я, якісне медичне обслуговування та соціальна адаптованість індивіда) період ранньої старості триває довго, оскільки продовжується трудова

та творча діяльність людини, її особисте та суспільне спілкування. Популярним стає й поняття «четвертого віку» – періоду спокійної старості, коли людина веде неактивний спосіб життя. Варто зазначити, що поняття «третій та четвертий вік» насправді є евфемізмами, які визначають старість лише з соціально-економічної точки зору. Така установка нівелює багатство інших аспектів цього віку, отже, не дає цілісного осмислення феномену старості.

Сучасна соціальна політика розвинених країн прагне відійти від чіткого визначення вікових кордонів старості. Тому західні держави впроваджують систему відкритого пенсійного віку, коли людина сама оцінює свої працездатність, стан здоров'я, стиль і умови життя та вирішує, як їй жити та чи варто продовжувати трудову діяльність.

Медичні критерії старості. Формально чітко визначає старість і геріатрія. Найбільш поширена періодизація старості, затверджена ВООЗ (Всесвітньою організацією охорони здоров'я), має такий вигляд: 60 років – початок старості, від 61 до 75 рр. – похилий вік, від 76 до 90 рр. – старечий, від 91 року – довгожителство [14, с. 7]. Геронтологи визначають старіння (*геронтогенез*) як природний, універсальний, незворотній та неминучий процес поступової зміни фізіологічних функцій організму людини. Він призводить до збільшення з віком вірогідності смерті, що є закономірністю. Найпершою ознакою геронтогенезу є поступове тілесне знесилення, оскільки погіршується функціональність всіх систем організму навіть за сприятливих генетичних та зовнішніх умов. Старіння відбувається поступово, в індивідуальному для кожного темпі, на який впливають фізичні особливості, рівень соціальної активності індивіда, зовнішні патологічні фактори тощо. З огляду на це, геронтологічна періодизація останнього періоду життя людини є досить умовною.

Дискусійним полем геріатрії є кордони нормативного та патологічного в процесі старіння. Англomовні геронтологи з цього приводу розрізняють два терміни: фізіологічний (нормальний) перебіг старості називають словом *aging*, процес патологічного старіння відображає дефініція *senescence*. Величезна

індивідуальна варіативність, що спостерігається в процесі настання вікових дисфункцій організму, призводять до розуміння одних патологій як хвороб, інших – як суто вікових змін, що є нормою.

Різноманітні наукові пояснення старіння здебільшого зводяться до двох концепцій: 1) *стохастичні теорії* розглядають старість як результат накопичення пошкоджень організму в процесі життя; 2) *теорія запрограмованого старіння* стверджує, що старість обумовлена генетично. Наукові дослідження, базовані на кількісному аналізі даних, не можуть розкрити сутність механізмів старіння, оскільки цей процес є дуже індивідуальним та залежить від багатьох біосоціальних чинників. Через значну неоднорідність геріатричного контингенту можна говорити лише про загальні характеристики старіння, які варіюються у кожної конкретної людини. Для подолання недоліків формально-часового визначення старечого віку сучасна геронтологія пропонує *біохронологічний підхід*. Він висуває не календарні, а індивідуальні критерії оцінки віку: ступінь активності літньої людини, її зовнішній вигляд, оцінку зношеності організму тощо. Якщо біологічний вік людини під дією негативних факторів випереджає її паспортний вік, то лікарі говорять про *передчасне (патологічне) старіння*. Іншим варіантом диференційованого підходу в геронтології є запропоноване західними фахівцями розведення понять «*хворобливе*», «*нормальне*» та «*успішне*» старіння. На відміну від хворобливої старості, нормальне старіння визначається як природне знесилення без виснажливих недугів, а успішне старіння характеризується непоганим здоров'ям та активністю до останнього дня [557, с. 433-434].

Отже, соціологія та геронтологія створили методологію визначення старості, яка базується на фіксації соціально-економічних та медичних показників. Розуміння старості за такого підходу дещо спрощується, знижується до матеріального рівня: старіюча особа постає об'єктом докладання зусиль медиків та соціальних працівників, а старість із закономірного етапу людського буття перетворюється на противника, якого прагнуть побороти наука та медицина.

Психологічне старіння. Геронтопсихологія зі свого боку намагається дати визначення старості. Якщо на фізичному рівні через об'єктивні показники можна більш-менш чітко окреслити ступінь зношеності організму, то дослідження психологічного старіння є досить проблематичним. Будь-які зміни в психіці людини, які можуть характеризувати її вік, є відносними, оскільки так само можуть виступати в ролі світоглядних тенденцій у молодих та зрілих людей. З одного боку, геронтопсихологія фіксує дійсні, зумовлені об'єктивно-фізіологічними причинами зміни в психіці літньої людини: знесилення зору, втрата слуху, гормональна перебудова, емоційні розлади, деменція тощо. З іншого боку, сформульовані ознаки психологічного старіння (емоційна втомленість, байдужість до навколишнього світу, розчарування, згасання мотиваційної сфери та звуження кола інтересів, неприйняття інновацій тощо) не є обов'язковими корелятами старості, а є лише характеристиками, зафіксованими у певної кількості старіючих осіб. З урахуванням плинності характеристик літньої людини, фахівці вводять поняття *психологічного віку*. Так само, як і біологічний вік, він залежить від багатьох факторів: усталеної Я-концепції, емоційної стабільності та стресостійкості, навичок соціально-психологічної адаптації, та спрямованості особистості, творчої продуктивності, збереження інтелектуальної сфери тощо. На психологічне старіння впливають і соціально-історичні події, які переживає певне покоління (наприклад, війни чи поширення нових технологій), а також унікальність біографії кожного індивіда, неповторне наповнення його життєвого шляху [219, с. 150]. Отже, психологічне старіння – це індивідуальний процес, позначений численною варіативністю смислів [473, с. 61-62]. На жаль, розгляд окремих тенденцій та закономірностей функціонування психіки старіючої людини також не дозволяє визначити об'ємність феномену старості.

Старість як базова категорія геронтософії. Якщо геронтологія та соціологія подають засновану на об'єктивних показниках більш-менш чітку класифікацію періодів пізньої зрілості, то з геронтософського погляду все значно складніше. Проблема визначення старості як філософської категорії

полягає в тому, що біосоціальні параметри, які хронологічно розмежовують кінець зрілості та початок старості, в символічному полі культури стають неповноцінними. Біологічний та соціальний вектори є лише часткою певного культурно-історичного типу сприйняття старості, доповнюючись багатьма специфічними для кожної ментальності рисами. Протягом багатьох століть залежно від типу світогляду та особливостей матеріальної культури варіювалися різноманітні вікові характеристики, притаманні тому чи іншому періоду життя. Вік, в тому числі й старість, формувався сукупністю символів, в якій кількість прожитих років усувається на смислову периферію.

На думку І. Кона, будь-який період життя людини «є культурно-історичним феноменом, який можна зрозуміти лише з урахуванням вікового символізму, тобто системи уявлень та образів, в яких культура сприймає, осмислює та легітимізує віковий шлях індивіда та вікову стратифікацію суспільства» [213, с. 422-423]. Згідно з І. Коном, віковий символізм як підсистема культури містить нормативні критерії віку (вікову термінологію та періодизацію життєвого циклу); аскриптивні вікові властивості або вікові стереотипи – характеристики, що приписують особам даного віку в якості належної норми; вікові обряди, за допомогою яких структурується життєвий цикл; вікову субкультуру – специфічний набір ознак та цінностей, завдяки яким представники певної вікової групи усвідомлюють себе [213, с. 423].

Нормативні критерії вікового символізму старості пов'язані насамперед із середньою тривалістю життя в різні культурно-історичні епохи. В давні історичні епохи люди рано дорослішали та старіли. Середня тривалість життя, з урахуванням високого показника дитячої смертності, в первісному суспільстві складала 15-22 роки, в Давньому світі – 20-30 років, в XVII-XVIII ст. ст. вона не перевищувала 40 років. Наприкінці XIX ст. середня тривалість життя складала 47-50 років, поступово зростаючи протягом XX ст. [346, с. 184-207]. Індивідуальний життєвий цикл в доіндустріальному суспільстві був не лише хронологічно меншим. Він менш чітко структурувався внаслідок

нерозвиненості часових уявлень, з якими були тісно пов'язані нормативні критерії віку. Архаїчне осмислення часу фіксує не тривалість та незворотність, а повторюваність і циклічність процесів. Не розуміючи, що таке лінійний час, представники традиційних культур не відстежували свого хронологічного віку. Більш важливе значення для них мав факт належності до певного вікового класу та порядок старшинства [213, с. 423]. Вік фактично ототожнювався з соціальним статусом особи, який позначався обрядами переходу.

Стереотипні характеристики (аскриптивні вікові властивості за І. Коном) старості в традиційних та архаїчних суспільствах були теж відносними. Здебільшого старість асоціювалась із зовнішніми змінами, погіршенням здоров'я, занепадом репродуктивних функцій, непрацездатністю та потребою в піклуванні. Розуміння віку як об'єктивного показника біологічного відліку сформувалося значно пізніше. Традиція рахувати особисті роки від дати народження з'являється з формуванням індустріального суспільства, коли на законодавчому рівні відбулося закріплення вікових норм (навчання, призов в армію, виборчий та подружній вік тощо). Усвідомлення дитинства та старості як самобутніх, специфічних, повноцінних етапів людського життя виникає в лоні європейської культури в період Нового часу [24, с. 44-49].

Отже, до появи геронтософії як окремого напрямку філософської антропології старість здебільшого сприймалась лише як фізично неповноцінне продовження періоду дорослості. З погляду геронтософії старість – це оригінальний та важливий феномен, тривалий період якісно нового самобутнього життя, що має перспективу глибокого розкриття та формування життєвих смислів. Семантичне поле концепту старості є багатовекторним формуванням, відкритим та рухливим утворенням, яке можна визначати лише за окремими напрямками. Старості як феномену новітньої культурної реальності притаманні наступні характеристики:

Багатовимірність. Досліджуючи старість, її неможливо зводити до біологічної, соціальної, психологічної, етнографічної та інших складових.

Кожна з них буде розкривати сенс старості лише однобічно, частково, виражаючи сферу професійної зацікавленості окремої галузі гуманітарної науки. Цілісне осмислення феномену старості потребує філософського узагальнення, оскільки старість має глибинне символічне значення, що відображає сакральний зв'язок людського та трансцендентного світів.

Феноменологічність. Феноменологічне осмислення старості обумовлене унікальністю життєвого досвіду кожної особи, адже, за словами О. Тополь, «літні люди мають великі відмінності за віковими, фізіологічними і психологічними особливостями, професійними та статусними ознаками, особистісними характеристиками, сімейним станом, релігійними, естетичними та політичними поглядами» [431, с. 153].

Метафізичність. Геронтософська рефлексія характеризується діалектичним зверненням, з одного боку, до людської старості як до соціокультурної категорії, з іншого – до метафізики пізнього віку. Старість осмислюється крізь призму універсальної онтологічної проблематики, не лише через людське життя, а й через усі буттєві процеси та феномени. Такий ракурс підвищує індивідуальне старіння до сакрального рівня, робить категорію «старе» більш масштабною, охоплюючи семантичний ряд «споконвічний», «первинний», «неспотворений», що притаманно багатьом традиційним культурам.

Танатологічність. Смерть, яка для інших вікових періодів є вірогідністю, постає логічним завершенням старості. Геронтософська танатологія досліджує не лише динаміку і механізми вмирання, а й духовну підготовку старіючої людини до скону, світоглядні та психофізіологічні трансформації, які відбуваються під час тривалої смертельної хвороби. Проблемним полем геронтології та танатології є теми евтаназії смертельно хворих пацієнтів та суїциду серед осіб літнього віку.

Параболічність. Старіння постає як парабола, яка відображає водночас два процеси – занепаду та розвитку. Старість містить протиріччя між біосоціальним та духовним змістом життя людини: якщо суспільна та фізична активність на

схилі років занепадає, то духовна складова людини може розвиватися й далі. Старість містить не лише матеріальний зміст, тобто вікові фізичні зміни, а й унікальне екзистенційне наповнення. Останнє має символічний характер і трансцендентне тлумачення, яке значно виходить за біосоціальні кордони.

Невід'ємність як складової життєвого шляху. За словами Т. Харевен, старість як заключна життєва фаза, що має соціальні, культурні та біологічні параметри, може бути найкраще зрозуміле в контексті попередніх стадій життєвого шляху [457, с. 104]. Відокремити старість від попередніх модусів життя неможливо, і лише через усвідомлення старості як фіналу онтогенезу можна відрефлексувати унікальний життєвий досвід, добутий з віком, та реалії конкретної історичної епохи. Такий підхід дозволяє аналізувати старість не лише в контексті індивідуального життєвого континуума, а й окреслити точки перетину особистісної лінії людини з соціокультурним контекстом [64, с. 21-22].

Зміна історичних типів культури та релігії сформувала галерею різноманітних образів старості. Наприклад, в європейській культурі послідовно змінювались язичницька, антична, християнська моделі старості, які згодом вплинули на сучасне сприйняття останнього періоду людського життя. Варто зауважити, що стійкого образу старості, який би дійсно відображав світобачення окремого індивіда, не існує. В межах певної культурно-релігійної парадигми той чи інший ідеал старості може поставати лише як сенсоутворювальний орієнтир, до якого можна прагнути або заперечувати. Аналізуючи той чи інший образ періоду пізньої зрілості, можна виявити лише загальні риси, які можуть не відповідати світогляду окремої особистості. Існує й велика різниця між певним ідеалом життєвого фіналу, що виник під впливом релігійної етики та соціокультурних норм, та реальним становищем літніх людей. Ставлення до старих завжди безпосередньо залежало від конкретних історичних обставин. Моделі старості істотно деформувалися в результаті криз різного походження: екологічних (катаклізми, неврожаї, виснаження природних ресурсів), соціальних (міграція, зміни в економіці та культурі), політичних

(війни, заколоти, революції). На слушну думку О. Смолькіна, будь-яке соціальне потрясіння провокує погіршення ставлення до непрацездатного прошарку населення, більшість якого складають літні люди [382, с. 33].

Отже, сенс поняття «старість» потрібно аналізувати в контексті культурно-історичної специфіки вікової періодизації людського життя. Тому поняття «архетипіки старості» відображає історико-культурну еволюцію ставлення до пізнього віку, обумовленого як соціально-економічними, так і світоглядно-релігійними чинниками. Комплексний культурфілософський та релігієзнавчий підходи до дослідження старості спонукає порушити такі важливі питання, як сакральне-онтологічне осмислення природи старіння в структурі релігійної свідомості; соціорелігійні витоки сприйняття вікової динаміки людського буття; історичні інтерпретації образу старості на різних етапах розвитку релігійного мислення, обумовлені традицією (сукупністю стабільних ідей, форм та способів вірувань, догматів, ритуальної поведінки); релігійний сенс різноманітних традицій опіки над літніми членами суспільства; аналіз символічної природи старості з метою типологізації її моделей; опис та інтерпретація ритуалів, пов'язаних з соціорелігійним осмисленням старості та старіння; виявлення тих історичних образів пізнього віку, що актуалізуються в релігійному світогляді сучасної людини.

1.2. Геронтогенез та духовне життя особистості

Старість – специфічний період людського життя, сповнений особливих цінностей та смислів. Окрім великої кількості психофізіологічних системних зрушень, на схилі літ відбуваються зміни в сфері духовного досвіду особистості. Духовність людини формується протягом всього життя як багатовимірне відбиття соціоісторичних реалій, спосіб самовизначення особи через розвиток уявлення про моральний ідеал і шляхи його досягнення. Ця якісна характеристика свідомості нерозривно пов'язана з релігійною вірою, мораллю та ритуалістикою, що обумовлюють мотивацію загальної поведінки людини [161, с. 42]. Духовно-релігійні погляди старіючої особи безпосередньо залежать

від специфіки перебігу психологічного старіння: змін сенсорної системи, вищих психічних процесів, особливостей Я-концепції, провідної діяльності тощо. Все це обумовлює світоглядні постулати літньої людини, яка, навіть за умов тяжіння до атеїстичних поглядів, так чи інакше вирішує проблеми сенсу життя й смерті, фактично створюючи індивідуальну систему вірувань та переконань.

Останнім часом геронтологи все більше наголошують на важливості духовного фактору у благополучно вирішенні вікової кризи літнього віку. Релігія може бути тим інтегральним чинником, який пом'якшує й компенсує негаразди старіння. Велика кількість фахівців також відмічають сприятливість пізньої зрілості для духовно-релігійної практики (Д. Моберг [578, с. 11-40], Л. Річмонд [592] та ін.). Релігійність старіючих людей стала предметом *вікової психології релігії*, яка досліджує етапи становлення релігійної свідомості в процесі зростання індивіда, особливості релігійних уявлень, почуттів і поведінки різних вікових груп. Релігійний світогляд літніх осіб є багатограним явищем, становлення якого залежить від багатьох індивідуальних та соціальних чинників. Він детермінується як внутрішніми, так і зовнішніми факторами: з одного боку, на особистість впливає досвід взаємодії з оточуючим світом (сукупність культурних традицій, освіти й виховання, гендерних установок, економічної та соціально-історичної ситуації), з іншого – її релігійність залежить від індивідуального осмислення доленосних подій життєвого шляху (зламних моментів, кризових ситуацій, випробувань, вражень, потрясінь тощо).

Дослідження вікової динаміки розвитку релігійної свідомості свідчать, що під час онтогенетичного розвитку індивіда його релігійність зазнає певних змін. Якщо дитячі уявлення про Бога мають нерелективний, наслідувальний, емоційний характер, то в зрілому віці віросповідні установки значною мірою корегуються рівнем освіти та характером суспільної активності індивіда. На схилі літ зазвичай відбувається остаточне становлення релігійного світогляду, закріплення тих ідей, понять, принципів, міркувань, результатом яких є віра в трансцендентне. К. Юнг в есе «Етапи життя» писав про те, що духовне

зростання протягом останньої стадії розвитку особистості пов'язане з посиленням інтеріоризації, тобто збагаченням внутрішнього психічного світу: «Старіючим людям потрібно знати, що їхнє життя вступило не в період підйому чи розширення, а, навпаки, звуження... приділяти собі серйозну увагу є обов'язком та необхідністю» [556, с. 17]. На думку К. Юнга, релігія повинна стати для людини школою, яка готує до другої половини земного буття – старості, смерті та вічності. Тоді й схил життя матиме особливе значення, а не буде жалюгідним додатком до його завершення [556, с. 18].

Вікові зміни способу життя та світосприйняття в період старості постають вагомими детермінантами актуалізації релігійної свідомості людини. Це обумовлює зростання інтересу до релігії у літніх осіб, про що свідчить соціологічна статистика. За даними фахівців, серед вірян спостерігається домінування осіб понад 60 років (від 53% до 65,8%) [327, с. 281]. Глобальні дослідження, що охоплювали понад 140 країн та 300 тис. осіб, довели, що в більшості країн світу (окрім 16 із 142) молоді люди віком 15-19 рр. менш релігійні, ніж особи понад 70 років. На коливання цього показника впливає рівень економіки, освіти та демократичності: в країнах, де молодь більш освічена та вільна, інтерес до релігії зростає на схилі літ (виключеннями постають Грузія, Ліберія, ЦАР, а також Ізраїль – там серед літніх людей є багато іммігрантів-атеїстів) [525, с. 13]. Демографічні дослідження, проведені в Україні, показали, що віруючими, серед інших категорій громадян, найчастіше себе вважають особи віком понад 50 років [308, с. 158]. Ця тенденція характерна для всіх пострадянських країн; зокрема, спостереження російських дослідниць Н. Усової та А. Кашапової теж доводять, що люди похилого віку, на відміну від молоді, мають більш розвинену релігійну свідомість [197, с. 1].

З іншого боку, в зв'язку з глобальними структурно-демографічними змінами, збільшується кількість літніх осіб, навернених до віри в молоді роки. Відбувається невпинне старіння релігійних громад традиційних конфесій, наприклад, за даними Д. Джонсона, середній вік прихожан різних

християнських церков у США постійно підвищується [508, с. 423-434]. Як свідчать дослідження Е. Баркер, значно старіє контингент і новітніх релігійних течій (НРТ), адепти яких, долучені до віри у 1960-ті рр., зараз досягли «третього» та «четвертого» віку [511, с. 20-22]. Об'єктивні дані, що підтверджують загальну тенденцію до старіння релігійних спільнот, порушують важливе питання щодо виявлення факторів посилення віри на схилі літ, а також мотивації, що спонукає літніх людей активізувати релігійну діяльність. Більшість дослідників сходяться у тому, що релігійність в останній період життя розвивається внаслідок актуалізації потреб людини у вищих цінностях. Якщо молодість та зрілість дозволяють насолоджуватися фізичним буттям, то на схили років це стає проблематичним. Індивід нерідко вимушений обмежити зовнішні зв'язки, він опиняється осторонь соціуму внаслідок немощів тіла та розуму, зосереджується на нематеріальних аспектах буття, що стимулює появу або ствердження віри в потойбічне існування та безсмертя душі.

Найбільш вагомими факторами актуалізації релігійності видаються такі:

1. Усвідомлення неминучості смерті, яка в старечому віці постає як близька реальність. Старість є фінальним етапом життя індивіда, яке в цьому віці неможливо осмислювати поза перспективою майбутньої смерті. На думку Г. Коенінга, збільшення вірогідності кончини мотивує до переосмислення цінностей, звернення від профанної до сакральної сфери [561, с. 220-223]. Ставлення до прийдешнього скону серед літніх осіб дуже різниться, воно залежить від соціокультурного середовища, властивостей особистості, світогляду, фізичного стану тощо. Здебільшого смерть викликає амбівалентні почуття: з одного боку, таємниця потойбічного буття збурює тривогу, з іншого – кончина може розцінюватися як полегшення, позбавлення від тілесних та духовних страждань. Як свідчать спостереження соціологів, для частини старих навіть у тому випадку, коли непогане здоров'я дозволяє вести відносно повноцінне життя, провідною діяльністю стає підготовка до кончини (виконання релігійних ритуалів, відвідування кладовища, обговорення заповіту

тощо) [472, с. 324]. Танатологічні розмисли постають важливим фактором зміцнення релігійності в літньому віці, оскільки саме віра знімає напругу, яку викликає розуміння скороминущості життя в нерелігійній свідомості. Соціологічні опитування доводять, що впевнені в своїх поглядах віруючі перед смертю рідше впадають у депресію та відчувають більше спокою [219, с. 797].

2. *Роздуми над сенсом життя.* Близькість смерті надає останнім рокам життя особливого смислу. Стара людина усвідомлює тлінність земного буття, прагне відчувати себе часткою вічного й нескінченного – навколишнього світу, космосу, природи. Згідно з концепцією В. Франкла, вкладання трансцендентного сенсу в людське буття є головною умовою збереження психічного благополуччя. На думку вченого, світоглядні постулати, вироблені в зрілому віці, можуть набувати значення та масштабу індивідуально-релігійних доктрин [452, с. 334-337]. Містичне безсмертя душі у загробному світі, поряд із концепціями отримання вічного життя через продовження роду, продуктивності, наукової діяльності, є однією з провідних пояснень сенсу життя.

3. *Підведення підсумків життя.* Стара людина оцінює свої особисті досягнення, згадує та осмислює минуле, розмірковуючи про важливі події, що колись відбувалися з нею. На думку психологів, саме в пізньому віці посилюються перспективна самооцінка, стаючи домінантним компонентом гармонізації особистості. Процес самопізнання та рефлексії минулого сприяє духовному розвитку. Людина вирішує застарілі проблеми, знаходить новий сенс життя та відкриває невідомі особистісні горизонти. Це робить старіння інтегральним процесом, який сприяє зміцненню психічної цілісності та водночас підсилює потяг до пошуків вищого сенсу буття [219, с. 798].

Таким чином, серед багатьох факторів посилення релігійності в літньому віці домінує бажання осмислити своє життя та майбутню смерть. Релігійна свідомість, яка висуває на перший план духовні компоненти буття, допомагає пригнітити важкі переживання тілесного знесилення. Віра, надаючи життю та

смерті сакральний сенс, може бути тим інтегративним фактором, що створює підґрунтя для особистісної стратегії гармонійного старіння.

Для людини з розвиненою релігійною свідомістю з настанням старості не відбувається радикальної зміни світогляду, проте виникають трансформації в структурі релігійності. На неї впливають багато факторів: фізичний стан, особистісна реалізація, соціальна успішність, характер переживання вікової кризи тощо. Все це може обумовлювати прогресування релігійної свідомості як на концептуально-теоретичному, так і на буденному рівнях.

Концептуальний рівень релігійності літніх осіб. Досвід та знання, отримані за життя, дозволяють літній особі остаточно сформулювати своє кредо, ствердитися в поглядах на фундаментальні проблеми людського буття. Такий світогляд може мати матеріалістичну основу, базуватися на кодифікованому віровченні або існувати у вигляді несистематизованих вірувань. Віросповідні переконання можуть бути ознакою належності індивіда до певної релігійної спільноти, проте літня людина, маючи розвинену релігійну свідомість, може й не ототожнювати себе з будь-якими конфесіями та релігійними групами. Віра літньої людини може підкріплюватися набутим за життя трансцендентним досвідом (почуттям присутності божественного, екстазу, одкровення, спасіння, чудес тощо). Водночас в літньому віці нерідко посилюється догматизм релігійного мислення: постулати віровчення визнаються беззаперечно істинними; реальні події життя міфологізуються, погляди сповнені протиріч та абсурду, кодифіковані тексти отримують суб'єктивну інтерпретацію тощо.

Згідно з Д. Мобергом, наприкінці життя актуалізується питання створення *персональної віри*: відштовхуючись від певних конфесійних положень, вона стає потужним фактором світоглядної інтеграції особистості [577, с. 78-87]. З концепцією Д. Моберга почасти перегукується *модель духовного старіння* Е. Маккінлі, яка складається з наступних компонентів: осмислення сенсу життя, фінальних смислів, соціальних взаємин, культивування самодостатності та мудрості. Головним завданням старіючої особистості, на думку Е. Маккінлі, є

вихід за кордони втрат, хвороб та фізичного знесилення, щоб відчутти Бога та знайти надію, продовжувати духовно рости до самої смерті: «...духовні завдання стають все більш актуальними, коли люди наближаються до кінця життя і починають більш чітко усвідомлювати власну смертність» [573, с. 155-156]. Переосмислення досвіду Е. Маккінлі називає «духовним аспектом ремінісценції», який допомагає відшукати «фінальні сенси життя» [573, с. 162].

У релігійній свідомості людини будь-якого віку домінує емоційна складова, хоча наявні й раціональні, вольові елементи. Дослідження психології пізнього віку довели, що на цьому етапі розвитку особистості когнітивні (інтелектуальні) процеси здебільшого поступаються емоційному компоненту [219, с. 780]. Останній значно впливає на характер діалогу з трансцендентним, посилюючи символізм та алегоричність релігійного мислення. Зміни в когнітивній сфері старіючої людини призводять до підвищення сугестивності, активного сприйняття релігійних концепцій, що суперечать позитивістській картині світу. Загалом серед осіб похилого віку відмічено тенденцію до нерелективного, емоційного сприйняття віровчення. Якщо в попередні періоди життя людина виявляла схильність до містичних переживань, посилення некритичності мислення викликає глибоку віру, базовану на ірраціональних психічних компонентах. Старі віряни переживають широкий спектр яскравих емоцій: позитивних (екзальтація, радість, благоговіння, сподівання, розчулення, заспокоєння, смирення, співчуття) та негативних (страх, відчай, скорбота, каяття, гріховність). Найсильнішою емоцією є почуття любові, яка в літньому віці позбувається ознак пристрасті та часто пояснюється як відображення особистісних стосунків Бога та людини. Релігійні почуття перетворюються на духовну потребу, надаючи життю старіючої людини певного змісту та значення.

Внаслідок зменшення когнітивних можливостей у старечому віці розвивається характерний для релігійної свідомості компенсаторний комплекс: оскільки через погіршення роботи другої сигнальної системи виникає стан зміненої свідомості, а молитовне заглиблення спричинює транс та екстаз,

рішення частіше приймаються інтуїтивним шляхом. Паралельно з погіршенням сенсорних можливостей в літньому віці розвивається здатність до внутрішнього бачення. Воно трактується як дар провидіння, екстрасенсорна здатність отримувати інформацію через альтернативні канали сприйняття, медіумні здібності, які дозволяють «здійснювати» комунікацію з представниками іншого світу. Властива релігійній свідомості діалогічність, виражена у вірі в можливість особистісного спілкування з Богом (духами, примарами, святими, янголами, духовними учителями та ін.), стимулюється пороговим (медіальним) станом старої людини, зануренням у внутрішній світ. Підсвідомий пошук нематеріальних «співрозмовників» стимулюється й такими чинниками, як втрата соціальних зв'язків і самотність. «Діалог» із сакральними силами відбувається через усне чи внутрішнє мовлення під час молитви чи медитації.

Буденний рівень релігійності літніх осіб. Відповідно до самоідентифікації індивіда в якості релігійного адепта формується образ життя літньої людини. Він впливає на буденний рівень релігійної свідомості – сукупність понять, уявлень, стереотипів, настроїв, почуттів, звичок. Така свідомість є несистематизованою, постає набором розрізнених уявлень, що сформувалися як зовнішнє, поверхове наслідування традиції. Буденний рівень релігійної свідомості може певним чином суперечити її концептуальній складовій, тобто образ життя літнього вірянина може не співпадати з постулатами його кредо, містити елементи інших релігій. У старечому віці такій еkleктичності релігійної свідомості сприяє життєвий досвід, вплив різних культурних традицій, відчутий у процесі формування й розвитку особистості.

Релігійні погляди та почуття літні віряни виражають через культову практику, намагаючись узгодити суб'єктивну трансцендентну реальність із повсякденністю. Дослідники відмічають, що для осіб похилого віку характерна актуалізація релігійної поведінки: виконання певних життєвих дій згідно з церковними канонами, відвідування храмів, дотримання постів тощо. Близькість скону та віра в можливість гідного посмертного існування стимулюють

активізацію культової діяльності. Релігійна поведінка та формальне виконання ритуалів можуть поставати як засіб впливу на надприродне, спроба домовитися з вищими силами про прощення та спасіння [197, с. 1]. На думку К. Аззі та Р. Еренберга, релігійна практика літніх осіб символізує накопичення «сакрального капіталу», який стає цінним тільки «на тому світі» [509, с. 35]. Віра у допомогу вищих сил в процесі виконання життєвих завдань надає літнім особам упевненості у своїй здатності подолати труднощі пізнього віку, підвищує рівень загальної задоволеності вірян.

За даними Р. Едреса, релігійні ритуали, популярні серед післявоєнного покоління «бебі-бумерів», сприяли подовженню тривалості їхнього життя [501, с. 1-11]. На думку П. Купман-Бойден та Т. К. Аронуї, ритуальна поведінка є засобом протистояння хаосу, стресу, неоднозначності, мінливості та хаотичності життя, від яких потерпають літні люди. Релігійна церемоніальність викликає відчуття комфорту, передбачуваності, контролю, естетичного милування, спонукає до активної соціальної поведінки, допомагає підвищити почуття гідності у літніх людей. У цілому неухильне виконання релігійних ритуалів, так само, як загальна ритуалізація інших сфер життя, здійснює заспокійливий ефект на старіючих осіб [563, с. 171-172].

Гендерні відмінності релігійної поведінки літніх осіб. У розвитку релігійності в період пізнього онтогенезу важливу роль грає гендерний фактор. Глобальні дослідження, що охоплювали 142 країни, довели, що жінки проявляють більшу культову активність, ніж чоловіки (виключенням є Індія та Гвінея, де внаслідок специфіки місцевих традицій домінує чоловіча релігійність) [525, с. 13]. Дослідження мотиваційної сфери літніх жінок свідчать про те, що жіноча релігійність має більш емоційний характер, вони менше відчувають сумніви, їхні переконання більш консервативні, що подеколи навіть суперечить ортодоксальним основам релігійних традицій. Наприклад, Л. Астахова відмічала розвиток девіантної поведінки у літніх парафіянок

православних приходів, через що відбувається спотворення істинно християнських цінностей [26, с. 146-147].

Загалом релігійність старіючих осіб залежить від багатьох плинних чинників, неозначеність яких дозволяють окреслювати лише загальні тенденції релігійного світосприйняття із урахуванням множинності індивідуальних варіацій. Фундаментальні зарубіжні дослідження, що проводяться протягом останніх десятиліть довели, що посилення релігійності в літньому віці здійснює позитивний вплив на адаптацію індивіда до труднощів цього періоду та вирішення вікової кризи. Працівники центру дослідження старіння в США дійшли висновку, що рівень смертності літніх людей, які беруть участь у релігійній діяльності, нижчий, ніж у атеїстів [546, с. 400-406]. Згідно з У. Міллером, прагнення старіючої особи до духовно-релігійного розвитку позитивно впливає на стан її здоров'я [575, с. 32-33]

Значних результатів у вивченні взаємозв'язку релігійності та здоров'я досягли американські учені Е. Айдлер та С. Касл. Вони описали три типи релігійних механізмів, які обумовлюють збереження здоров'я навіть у літньому віці: *регулятивний* – етичні правила, які забороняють вживання алкоголю й наркотиків, регулюють дієту та фізичну активність, обумовлюють здоровий спосіб життя вірян, що, в свою чергу, сприяє їхньому довголіттю; *інтеграційний* – віряни об'єднуються в громади, які забезпечують економічну, психологічну взаємопідтримку та охорону здоров'я; *гармонізуючий* – релігійна активність дає доступ до такої системи символів і смислів, яка допомагає людям зберегти психічне здоров'я; *інтерпретаційний* – релігійність надає життю певного сенсу, зменшує рівень страждань, стресів, безпорадності [547, с. 296].

Е. Айдлер та С. Касл висунули також *гіпотезу теодицеї*, яка виправдовує негаразди старості. Йдеться про те, що релігійна активність змінює сенс та якість страждань індивіда на схилі літ. Наприклад, іудейська та християнська традиції пропонують багато інтерпретаційних стратегій для переживання горя, фізичного болю та немічності, а віра в провидіння обумовлює надію на

позитивні зміни за будь-яких обставин. Підтверджуючи гіпотезу теодицеї статистичними даними, Е. Айдлер та С. Касл показали, що смертність серед літніх людей знижується перед великими релігійними святами. Наприклад, християни мають менше шансів померти напередодні Різдва чи Пасхи, а старі євреї воліють пережити свята Песах чи Йом-Кіпур [547, с. 294].

С. Ейнлей та його колеги в роботі «Старіння та релігійна діяльність» розглядали взаємозв'язок між старінням і релігійністю, зосередившись на формальній участі літніх людей у церковному житті, а також приватних релігійних практиках. Дослідники також відстежили позитивний вплив на фізичне та психічне здоров'я старців індивідуальної релігійної діяльності, яка є частковим замінником активної участі в церковному житті [505, с. 176-186].

Геронтолог Дж. Левін у своїх роботах критикував ігнорування позитивної ролі релігії в області охорони здоров'я старшого покоління. На думку автора, зневага до цієї теми обумовлена декількома факторами: антипатією до релігії, властивою сучасному науковому світогляду; стереотипами у дослідженнях релігійних чинників у галузі охорони здоров'я; труднощі у фінансуванні досліджень; посередній рівень деяких наявних досліджень, а також нездатність інтегрувати отримані результати у повноцінну теорію [569, с. 5-7].

Г. Коенінг дослідив вплив релігійності на збереження ментального здоров'я на схилі літ. Він розглядав віру як ресурс, що задовольняє духовні та когнітивні потреби, полегшує стан важко хворих та осіб зі схильністю до суїциду. Велику увагу дослідник приділяв профілактиці геронтофобії в середньому та молодому віці, що має бути частиною релігійного виховання [559; 560]. Дослідження Г. Коенінга показали, що релігійна практика літніх людей обумовлює більш високий рівень психічного здоров'я: вибірка серед віруючих старих показує низькі показники самогубств, тривоги, депресії, натомість підвищується рівень оптимізму, розуміння мети і сенсу життя. З усіх релігійних механізмів подолання труднощів, доступних для літніх людей, велике значення має молитва як звернення до вищих сил за підтримкою. Це твердження справедливо

для старіючих людей різних етнічних груп, соціально-економічних статусів, різного рівня освіти [560, с. 1194-1200]. Релігійна активність є важливим фактором, який дозволить літнім пацієнтам впоратися зі стресами, погіршенням здоров'я і життєвих обставин [562, с. 289]. Інші дослідження американських геронтологів також показали, що релігійність поліпшує когнітивні функції та імунітет, зменшує стрес та зберігає цілісність особистості старіючої людини [543, с. 3-9]. Дослідження останніх десятиріч підтверджують висновки, зроблені геронтологами минулого покоління [531, с. 264-278; 583, с. 16-33].

Монографія Н. Краузе присвячена впливу церкви на духовне та фізичне здоров'я літніх віруючих. Автор виявив позитивні та негативні тенденції взаємодії релігійних громад та парафіян, а також окреслив перспективи залучення церков в соціальній роботі з літніми особами [564]. Л. Томас та С. Айзенхандлер довели важливість індивідуальних вірувань і релігійних традицій як психологічних інструментів для вирішення буттєвих проблем у пізньому віці, таких переживання горя, втрати близьких, зміни, соціальних ролей, проблем зі здоров'ям, порушення самоідентичності [529]. Інші дослідження доводять, що релігійна активність поєднується з доброю персональною врегульованістю, віруючі краще адаптуються до старого віку. Церковні діячі та керівники релігійних громад мають найбільш виважену та цілісну позицію щодо власної старості та старіння [579, с. 87-90].

Не зважаючи на велику кількість досліджень, які доводять позитивний вплив релігійності на якість життя старіючої особи, геронтологи застерігають від небезпеки оптимістичного узагальнення даних соціальних опитувань. В емоційно вразливих літніх осіб релігійні вірування та доктрини можуть поглибити невротичні тенденції, підсилити страхи, почуття провини, надмірне моралізаторство, тривожність, некритичність мислення тощо. Через це якість життя не підвищується, а, навпаки, погіршується аж до хворобливих станів. У таких випадках релігійні переконання можуть бути використані в примітивних і оборонних способів уникнути внесення необхідних змін життя. Деякі культу

заперечують традиційну медицину, в тому числі такі методи, що є життєво необхідними (переливання крові, лікування гострих інфекцій, інсулінотерапія тощо). Також від окремих релігійних спільнот походить небезпека ізоляції та позбавлення можливості спілкування з родичами та близькими. Деякі вірування негативно впливають на самооцінку, культивуючи самоприниження [512, с. 1]

Г. Коеніг припустив, що характер впливу релігійності на самопочуття літніх осіб залежить від їхнього загального психічного здоров'я. Нервові розлади на релігійному ґрунті поширені серед осіб із попередньо встановленими психічними діагнозами. При цьому дослідник не заперечує, що помірні релігійні практики, можуть стабілізувати чи зменшити психотичні стани [562, с. 291]. Натомість М. Покорскі дійшов висновку, що висока релігійність літніх католиків майже не впливає на поліпшення самопочуття у випадку тривалої депресії та дисфорії [588, с. 401-406].

Хоча питання особливостей взаємозв'язку релігійності з психічним та фізичним здоров'ям літніх людей залишається відкритим, духовні інтенції літньої особи визнаються фахівцями як найважливіший фактор так званого «успішного старіння», яке означає зосередженість на позитивних аспектах пізнього віку [575, с. 58-69]. На сьогодні створено велику кількість концепцій «успішного», «оптимального», «позитивного» старіння. Внаслідок дискусії щодо змісту поняття «успішне старіння» наразі воно постає як смислоутворюючий вектор, який організує геронтологічну практику в усьому різноманітті її напрямків [540, с. 382]. Останні розробки теорії «успішного старіння» відбуваються у міждисциплінарному полі, де важливий синтез не лише соціального та медичного підходів, а й врахування крос-культурних і історичних детермінант старості.

Задоволеність життям літньої людини залежить від цілого ряду факторів: здоров'я, матеріальне забезпечення, соціальний статус, наявність подружжя та родичів, можливість займатися продуктивною діяльністю. Позитивними, з точки зору психології, вважаються такі характеристики мотиваційної сфери та

життєвої позиції літніх людей, які визнали своє старіння успішним: орієнтація на теперішній час, без великих планів на майбутнє; тенденція до перегляду минулих активних цільових установок, правил та переконань, що призводить до нової споглядальної, спокійною та самодостатньої життєвої позиції; поява нових інтересів (природа, тварини, творчість тощо) тощо. В позитивному варіанті старість – це узагальнення досвіду, знань та особистісного потенціалу, що дозволяє вирішити задачу адаптації до нових вимог життя та вікових змін, осягнути сутність та сенс життя, зобов'язання старців перед попередніми та майбутніми поколіннями [472, с. 307].

Благополучне старіння корелюється зі здібністю адаптуватися до зростаючих часових змін, зберігаючи при цьому мету та сенс життя. Релігійні та інші світоглядні установки людей похилого віку є результатом попереднього психічного розвитку. Згідно з інтегральною періодизацією загального психічного розвитку (Л. Виготський, Д. Ельконін) старість є останнім щаблем розвитку, періодом універсалізації, що є виходом за межі індивідуальності та водночас входом у простір загальнолюдських та надлюдських екзистенційних цінностей [375, с. 40-43]. Саме світоглядна універсалізація є найголовнішою ознакою «успішного старіння».

Позитивна стратегія старіння передбачає усвідомлення того, що геронтогенез це нелокальний процес, який не починається з настанням пенсійного віку. Позитивне старіння починається з моменту народження та охоплює всі етапи життєвого циклу, особливо зрілі роки. Тому вибір стратегії старіння – це довготривалий процес, який має розпочинатися ще замолоду. Результативним пом'якшенням кризи, яка може виникнути з настанням старості, є психологічна підготовка до нової життєвої реальності або так звана *антиципація* – очікування майбутніх змін, наприклад, завчасне планування зайнятості після припинення трудової діяльності. Позитивна модель старості рідко являє собою абсолютну цілісність. Н. Шахматов писав про те, що

характеристика старіння як щасливого та хворобливого передбачає можливість одночасного існування цих переживань [473, с. 6].

Успішне старіння передбачає вдалу адаптація до вікових змін, яка може мати має два різних вектори. Перший (активне старіння) спрямований на підтримку та розвиток соціальних зв'язків, другий (пасивне старіння) – на відокремлення, індивідуалізацію на фоні поступового згасання психофізіологічних функцій. У першому випадку провідною діяльністю може стати передача життєвого досвіду (професійне навчання, викладання, виховання онуків, написання мемуарів тощо). В другому випадку нерідко спостерігається посилення релігійності (читання сакральної літератури, моління, виконання ритуалів тощо). Загальна оцінка старіючих осіб з точки зору відкритості до соціуму свідчить, що з віком кількість пасивних інтровертів, схильних зменшувати контакти з оточенням та звертатися до сакральної сфери, зростає.

Західна геронтологія стверджує, що релігійність є одним з найбільш визначних факторів відчуття щастя на схилі літ. Зокрема, в теорії успішного старіння М. Флуд, яка базується на багаторічних дослідженнях соціальної адаптації в літньому віці, йдеться, що успішне старіння, яке охоплює різні аспекти буття (фізичні, функціональні, психосоціальні, духовно-екзистенціальні), обов'язково включає почуття власної гідності та адекватну самооцінку індивіда, а також фокусується на осмисленні минулого та потенційного майбутнього індивіда [534, с. 106-108]. Успішне старіння визначено як задоволення індивіда в процесі адаптації до фізичних і функціональних вікових змін з почуттям інтенсивного духовного життя та розумінням сенсу існування. Як зазначає М. Флуд, старіючі особи з підвищеним рівнем креативності і високим ступенем самоконтролю мають високі адаптивні здібності, що сприяє покращенню здоров'я та фізичної мобільності. Навички духовної інтроспекції впливають на ефективну адаптацію різних психофункціональних механізмів. Важливим кроком до успішного старіння, згідно з

М. Флуд, є духовна практика, яка призводить до урізноманітнення сенсу існування в літньому віці, до більшої задоволеності життям [534, с. 107-108].

Канадський геронтолог П. Вонг також пов'язує успішне старіння з духовним ростом, адже від останнього залежить здатність людини підтримувати високу змістовність життя, незважаючи на фізичний спад, особисті втрати та інші вікові негаразди. Після інтеграції досвіду минулих років та нинішніх обставин в осмислену історію життя, варто зосередитись на переході від зовнішньої орієнтації на внутрішню орієнтацію. В рамках цього переходу літні люди абстрагуються від попередніх соціальних ролей, визнаючи їх неадекватність. Саме цей зсув від зовнішнього до внутрішнього життя, на думку дослідника, сприяє духовному зростанню [622, с. 516-522]. Американський дослідник Дж. Фаулер висунув свою теорію еволюції релігійності людини. Він вважав, що віра, яка є універсальною властивістю особистості, прогресує від простого рівня до духовності та певним чином співвідноситься з віковими етапами. Криза середнього віку породжує відчуття парадоксальності та трансцендентності буття, розуміння багатовимірності поняття «істина». Цей етап, що може настати лише після 45 років, позначений «універсалізацією віри», яка дещо схожа на так зване «просвітлення». Пізнавши головні трансцендентні принципи, особа починає відчувати людство як універсальне співтовариство, яке має жити за принципами вищої любові і справедливості [526, с. 41].

Згодом шведський геронтолог Ларс Торнстем висунув теорію *геротрансценденції*, яка постулює, що люди похилого віку більше зацікавлені існувати в духовному вимірі. Це обумовлено особистісними цінностями, що змінюються наприкінці життя. На перший план виходять нові переживання: почуття близькості до минулих поколінь і причетності до космічної свідомості, зниження інтересу до марнотної соціальної активності та сфери матеріального, переосмислення базових життєвих категорій, привабливість самотності тощо. Пошук нових форм радості, перегляд та прийняття пережитого, усвідомлення сенсу життя та смерті становлять сутність справжньої старості [618, с. 171-178].

Ідею геротрансценденції розвивають й інші дослідники, зокрема, новозеландська авторка Г. Вонг. Вона тлумачить геротрансценденцію як стратегію духовного зросту, коли на схилі літ людина розглядає життя з іншого ракурсу: «від матеріалістичного і раціонального погляду на світ до більш космічного і трансцендентного» [620, с. 42]. Оновлена точка зору супроводжується присутністю відчуття задоволеності життям, примиренням з частковою втратою незалежності. Звільнені від соціальних очікувань, «геротрансцендентні» люди можуть піднятися вище ідеї активного старіння, набути «космічного» погляду на життя та визначати реальність відповідно до нових умов. Геротрансценденція перенаправляє сподівання старіючих осіб у бік духовних устремлінь і очікування «доброї» смерті [620, с. 41-43]. На думку П. Купман-Бойден та Т. Аронуї, особливості встановленого зв'язку між релігійністю та успішним старінням мають бути враховані при створенні глобальної стратегії позитивного старіння. Геронтологи аргументують це тим, що релігія є фактично останнім соціальним інститутом, де мудрість старшого покоління викликає величезну повагу. Про це свідчить, зокрема, статус літніх чоловіків-духівників у християнській і мусульманській традиціях [563, с. 177-179].

Американський психолог Р. Пек, конкретизуючи основну мету особистісного розвитку в пізньому віці, наголошував на важливості загальної елевації духовного компоненту людини як фактора підтримки своєї ідентичності. На думку дослідника, головними завданнями старіючої особи постають визнання цінності мудрості замість примату фізичних сил; трансцендентність тіла проти поглинання тілом (розвиток здатності старіючого індивіда не зосереджувати зайвої уваги на болі та хворобах); трансцендентність Его проти поглинання Его (позбавлення від відчаю, геронтофобії, негативних думок про смерть) [219, с. 687].

Отже, багатовимірний характер старіння робить можливим духовне зростання за умов фізичного занепаду. Тому старість, згідно з популярною у західній геронтологічній літературі метафорою, постає як своєрідний

«природний монастир» [536, с. 148-149]. Переорієнтація на схилі літ на духовні аспекти життя дозволяють старіючій особі подолати вікову кризу, терпимо ставитися до старіння, хвороб та одряхління. Особистісний розвиток на духовному шляху призводить до поглиблення відносин літньої людини з Богом, релігійною громадою, друзями та родиною. Через віру людина може досягти справжньої зрілості, усвідомити цінність свого індивідуального життя на фоні космічних процесів. Нездатність подолати вікову кризу призводить до соціальної дезадаптації особистості, коли, не зважаючи на похилі роки, людина так і залишається духовно незрілою.

1.3. Типологія релігійно-історичних моделей старості

Аналізуючи старість, як і решту феноменів, що потрапляють у поле релігійної свідомості, слід враховувати той факт, що наявні релігійні комплекси є історично сформованими, вони виникали та істотно видозмінювалися на різних етапах соціокультурної еволюції. Старість та інші вікові модули людського життя варто осмислювати як предметну складову історіософії релігії, головним завданням якої є з'ясування закономірностей духовного розвитку людини від найдавніших примітивних вірувань до релігійних систем світового масштабу. Історичне (діахронне) вивчення феномену старості, порівняння та класифікація різних моделей ставлення до старіння є важливими передумовами системно-структурного (синхронного) дослідження проблем сучасної релігійної геронтології.

Водночас феноменологічний підхід до історії релігії передбачає осмислення старості з позицій універсальності культових сюжетів та ритуальних сценаріїв. Останні складають зміст поняття «архетипи», які є константами релігійного життя, що відображаються по-різному в залежності від соціоісторичного контексту, завжди зберігаючи типологічну єдність та повертаючись у культуру у трансформованому вигляді. Старість як важлива складова життєвого циклу людини та сутнісна темпоральна характеристика світобудови входить у коло

глибинних архетипів релігійної свідомості. Ставлення до старості зазнавало змін у різні історичні періоди, набуваючи у тій чи іншій культурі специфічної парадигмальності. Образ (модель) старості віддзеркалює певний історичний тип ставлення до літніх людей та розуміння природи старіння, це, за визначенням М. Єлутіної, «складне багат шарове утворення, що відображає в загальних рисах соціальну стратифікацію, релігійні відмінності, регіональні та національні особливості» [148, с. 32].

Метою типологізації віросповідних архетипів старості є виявлення певних моделей, що в ідеалізованому вигляді відбивають притаманний тій чи іншій культурно-історичній епосі релігійний світогляд. Задля досягнення поставленої задачі потрібно виокремити та проаналізувати подібності та відмінності образу старості та ставлення до літніх людей у різних умовах, розмежувати сталі (константні) та перемінні (варіативні) тенденції тлумачення останнього періоду життя людини. Кожна модель старості характеризується, з одного боку, відносно усталеними рисами, сформованими провідними світоглядними установками певної епохи, з іншого боку – численною варіативністю індивідуальних типів старіння, обумовлених множинністю випадкових чинників. Отже, типологізуючи релігійно-історичні моделі старості, варто враховувати два тенденційних комплекси: по-перше, універсальні, крос-культурні, позачасові, сутнісні ознаки старості, які роблять її константою людського життя, по-друге, варіативні фактори, що частково змінюють прийнятий у тому чи іншому релігійному світогляді структурований образ старості. Така дослідницька позиція, що враховує амбівалентну природу останнього періоду людського життя, робить релігійно-історичні моделі старості об'ємними, позбавленими схематичної спрощеності та одномірності.

З цієї методологічної точки зору варто розглядати будь-які аспекти людського старіння, в тому числі його аксіологічні (ціннісні) характеристики, медіальний статус старості, яка є ланкою між земним та трансцендентним буттям, релігійно-етичний ідеал та антиідеал старіючої людини, різно-

спрямовані вектори суспільного ставлення до літніх людей (зневага та вшанування), місце старості у життєвому циклі людини, її певний паралелізм з дитинством та антагонізм із молодістю, гендерні аспекти типології старості, трансформації моделей старості під впливом процесів урбанізації та міграції, етнорегіональну специфіку релігійних образів старості тощо. Амбівалентність архетипіки старості визначають, насамперед, її ціннісні характеристики, вписані в ту чи іншу систему вірувань. Певна двоїстість релігійного осмислення старості обумовлена протиріччям між біологічною та духовною складовими людини. Цю ідею відображають дві взаємозалежні базисні концепції, які у модифікованому вигляді проходять через всю історію культури та релігії.

1. Старість – це закономірний природний етап життя людини, обумовлений задумом вищих сил. Міфологема, що зустрічається у різних етнокультурах, містить ідею неможливості вічного буття без старості, цей фінальний етап життя постає засобом демографічної регуляції, підготовкою до переходу у потойбічний світ. Етіологічні міфи виправдовують старість тим, що разом зі смертю, вона рятує землю від перенаселення. Старіння в міфології може поставати й свідомим вибором культурного героя, який створює умови для циркуляції душ між тим та іншим світами [307, с. 24]. Сприйняття старості як універсального закону всесвіту є основою ще однієї поширеної міфологеми: старіння здійснює свій згубний вплив і на потойбічний світ, дряхліють не лише люди, а й боги та духи [307, с. 67-88].

У більш розлогих віровченнях людська старість пов'язується з космогонічними уявленнями про циклічність буття, народження та занепад світів. Так, згідно з онтологічними постулатами індуїзму, старіння – це природний процес, що спонукає все суще до оновлення. Людське одряхління є відображенням загальнокосмічних процесів, воно пояснюється втратою життєвої енергії перед кончиною (відходом від тіла душ, оболонки чи двійників), а старість постає єдиною природною причиною смерті. У деяких віросповідних системах цей віковий період розцінюється як вершина життєвого циклу, кульмінація

духовного розвитку, акумуляція досвіду та знань. Тому старість асоціюється з мудрістю (літні постають носіями традицій та сакральних знань) та владою (старі контролюють життя спільноти, керуючи нею за рахунок набутого авторитету). Внаслідок таких установок у спільнотах із розвиненим інститутом старійшин старість осмислювалась як мета життєвої еволюції людини.

2. *Старість – це зло, хвороба, спотворення божественного задуму.* Численні етіологічні міфи про виникнення старості оповідають про те, як людство втратило свою безсмертну природу внаслідок випадкового або навмисного порушення правил, цікавості, спокушання, погіршення стосунків з богами. Тому старість стає результатом збігу обставин, помилки богів або втручання злих духів в ідеально зорганізований світоустрій.

Міфологеми, побудовані на негативно-інфернальному сприйнятті старості, знайшли відображення у віровченні багатьох релігій. З іншого боку, оскільки в деяких релігіях сфера вищої божественної реальності належить наділена позачасовими характеристиками, старе асоціюється з плинністю та мінливістю зануреного у зло фізичного світу. В маніхействі одним з епітетів Царя Пітьми «перший або старий диявол», старе – ознака часової природи сатанинських сил, які чинять опір божественному світу вічності [461, с. 135]. Схожі мотиви зустрічаються в зображенні в образах злих богів месопотамського регіону – вони постають як давні старі [461, с. 135]. Образи давніх богів є персоніфікацією первинного хаосу, який з точки зору людського культурного космосу асоціюється зі сферою зла. У міфології зороастризму головний демон Ахріман з'являється до першої міфологічної пари людей в образі поважного старого та спокушає їх пізнати смак плодів райського саду [85, с. 179]. Отже, старіння є наслідком гріхопадіння людей, результатом псування первісного світоустрою через зlodіяння демонічних сил. Ставлення до старості як до трагедії відірваного від божественної реальності земного світу спостерігається і в світових релігіях. В ісламській культурі з її фаталістичними уявленнями про природу людського життя, старість постає як невиліковна хвороба, процес, який

неможливо припинити. Схожу трактовку старості містить християнська антропологія, згідно з якою Бог створив людину за своєю подобою, наділивши життям і безсмертною душею. Гріхопадіння стало причиною забуття цього досконалого образу, призвело до втрати безсмертя та покарань, у тому числі хвороб та старості. Старість осмислюється як важкий наслідок відступництва прародителів, первородного гріха, як символ марноти людського життя [342, с. 74]. У буддизмі старість, разом з хворобами та смертю, вважається однією з іпостасей зла, кульмінацією мук людини в світі ілюзій; старіння постає неминучим процесом, від якого ніщо й ніхто не може врятуватися.

Отже, позитивна оцінка старості притаманна більш архаїчним, домонотеїстичним віруванням. Вона виходить із того, що старіння є тотальним процесом, який охоплює і земний, і потойбічний світи, а старість є засобом демографічної регуляції та циркуляції душ згідно з законами космічного оновлення. Натомість негативна парадигма старості зосереджується на старінні як причині елімінації, загибелі живих організмів, старість постає символом деструкції, розпаду, небезпеки, страждання. До сприйняття старості як зла та спотворення божественного світу тяжіють більш розвинені, монотеїстичні або дуалістичні релігійні системи.

Константною властивістю релігійного осмислення старості є її медіальність: останні роки життя постають ланкою між земним буттям та смертю, часом підбиття підсумків та осягнення вищого сенсу життя. З точки зору релігії, яка трактує життя як перехід від народження до смерті й існування у вічності, стара людина наближається до світу першоджерел. В архаїчних культурах старість індивіда, який усвідомлював себе часткою роду та космосу, розцінювалась як період готовності стати посередником між земним та сакральним світами. Стара людина, перебуваючи на порозі трансцендентного, смиренно звільняла місце для наступних поколінь та переходила у світ предків. Старість у традиційному суспільстві осмислювалась як час відсторонення людини від системи соціальних зв'язків та наближення її до вищої реальності. Літній вік вважався

сприятливим для набуття духовної зрілості, для відновлення втраченого зв'язку з вічним світом божественної реальності, де індивідуальне існування людини переходить на новий, метафізичний рівень. Наближуючись до світу трансцендентного, старці все більше занурювалися у релігійно-ритуальну діяльність, відходили від суспільної активності.

Більш пізні монотеїстичні релігійні традиції, в яких культова діяльність пов'язана з вивченням сакральних текстів, не так однозначно оцінюють сприятливість старечого віку для релігійної практики. У віровченні ісламу старість визначається як одна з семи обставин, що ускладнюють служіння Аллаху. Проте найбільше перешкоджає цьому не тілесне одряхління, – з притаманною йому повагою до раціонального іслам трагічно сприймає перспективу вікової деменції. Схоже ставлення спостерігається в іудейській традиції: стара людина повинна до остання дня життя вивчати Тору, тому погіршення пам'яті та зниження інтелектуальних здібностей постає як велика неприємність, що нагадує про марнославство мудреців. Загалом і в іудаїзмі, і в ісламі, старечий досвід набуває великою значущістю тільки тоді, коли особа зберегла ясний розум, що забезпечує здатність до комунікації з Богом.

Отже, універсальною характеристикою старості, з точки зору релігійного світогляду, є її метафізичність: старість набуває вищої цінності як найбільш сприятливий час для устремління людини до вічності. Віросповідні системи, що тяжіють до містичного, ірраціонального, інтуїтивного проникнення до сфери божественної мудрості, цінують старість за відкриття каналів медіумної комунікації з потойбіччям. Натомість у тих релігіях, де присутня повага до раціонального пізнання Бога, необхідною умовою продовження духовного зростання є збереження ясного розуму на схилі літ.

Надзвичайно різноманітною є й аксіологічна оцінка релігійно-етичного ідеалу старості. Віросповідний образ «доброї», «щасливої», «праведної» старості значно різниться в залежності від культурно-історичного контексту. За

всієї варіативності моделей старіння можна виокремити універсальні риси релігійного ідеалу старості:

- *Праведність.* Старість як підсумок життя передбачає виконання норм релігійної етики та ритуалістики, покаяння та очищення від гріхів. Ідеальний старець – це праведник, який слугує прикладом для громади віруючих.

- *Здорове довголіття.* Праведна старість, як правило, асоціюється з міцним здоров'ям та довголіттям, що розцінюється як милість вищих сил. Виключення становить буддистська доктрина, яка заперечує цінність довголіття, оскільки подовження тривалості життя призводить лише до збільшення страждань.

- *Пошана з боку релігійної громади.* Ідеальний старий займає належне місце в системі соціальних зв'язків, він відчуває поважливе ставлення оточуючих, що відповідає прийнятим світоглядно-релігійним установкам.

- *Ритуальна підготовка до смерті.* Щаслива старість обов'язково включає перспективу гідного поховання та організації поминок, що гарантує благополучне існування в потойбічному світі.

- *Наявність нащадків,* які б виконали всі необхідні поховальні та поминальні ритуали, продовження роду, що на символічному рівні означає безперервність духовного та тілесного ланцюга поколінь, високий рівень життєздатності так званого «родового тіла».

- *Посилена релігійна практика.* Окрім загально-доступної культової діяльності, стара особа могла бути долучена за віком до езотеричного ритуального життя, недоступного для молоді та зрілих осіб (обряди переходу, ініціації, медіумні сеанси, магічна практика тощо). Окремим видом культової діяльності була підготовка до смерті, наприклад, ритуальне очищення, яке б моделювало виправдання на загробному судилищі [276, с. 392-394] або прижиттєві поминки, що символізували соціальну смерть та надавали впевненості в щасливому переході на трансцендентний рівень існування.

До виявлених універсальних рис ідеальної старості можна додати її варіативні складові, що зазнавали значних змін під впливом історико-культурних та, від часів Відродження, індивідуально-світоглядних обставин:

- *Наявність багатства або стабільного прибутку на схилі літ.* Накопичення статків цінилося у більшості архаїчних язичницьких культур, зокрема в давньоєгипетській [276, с. 384-386] та античній. В конфуціанстві забезпечена старість вважалась обов'язковою. Натомість християнські течії, що виникли до Реформації, буддизм, індуїзм та інші релігії звеличують жебрацьку старість, яка постає ознакою вивільнення духовної людини з тенет матеріального світу.

- *Соціальні привілеї.* В патріархальних культурах з жорсткою ієрархічною структурою та обожненням представників влади (наприклад, країни Давнього Сходу, середньовічні Китай та Японія) наявність царських милостей поставало як складова ідеальної старості простолюдина; матеріальна допомога від представників вищої влади сприймалась як еманация небесної благодаті. Натомість в інших релігійних традиціях (буддизм, індуїзм, православне християнство) культивували відмову на схилі літ від соціальних привілеїв, відсторонення від світу скороминущих людських цінностей на користь духовному поєднанню з вищими силами.

- *Родинне піклування.* Деякі релігійні традиції наполягають на максимальному подовженні родинного піклування про старих зі створенням спеціальних умов для їхнього повноцінного життя. Наприклад, іудейський ідеал старості заохочує літніх людей до виконання посильної роботи, самообслуговування, вивчення сакральної літератури до останнього дня. Існувала й протилежна позиція, коли релігійною нормою ставала та чи інша форма соціальної ізоляції старих та відсторонення від сімейних справ (так, в індуїзмі літній чоловік повинен був покинути родину та прийняти саньясу).

- *Життя у рідній місцині.* В деяких домонотеїстичних традиціях поєднання з рідною землею, домівкою та парафією є обов'язковим компонентом

ідеальної старості. Наприклад, для давніх єгиптян повернення на батьківщину на схилі літ мало релігійний сенс, – адже це означало, що старець може відвідувати місцевий храм свого родового божества [25, с. 42]. В інших віровченнях (індуїзм, християнство) ідеальний старець, навпаки, повинен був покинути рідні місця задля паломництва або усамітнення.

- *Цінування старечої мудрості.* В ісламі та іудаїзмі ідеалом старості постає праведник-довгожитель при ясному розумі, який продовжує осягати мудрість сакральних текстів. В інших традиціях, навпаки, цінується здатність до містичного одкровення, ірраціонального трансу, чуттєвого поєднання з вищими силами. Зокрема, в православ'ї ідеалом стають юродиві, блаженні. В буддизмі та індуїзмі стара людина не являє собою символ істинної мудрості, оскільки життєвий досвід є нічим порівняно з кармічним спадком: просвітленим може стати будь-хто в будь-якому віці.

- *Статеві та шлюбні стосунки.* В більшості релігійних традицій ідеал старості пов'язується зі зниженням репродуктивних функцій, часом помірності та аскези, продовження статевого життя засуджується. Проте в найбільш архаїчних традиціях з інститутом полігінії ідеал сакрального правителя передбачав максимальне збереження чоловічої потенції і в поважному віці, що відобразилося у відповідних магічних ритуалах омолодження та взятті шлюбу з юними дружинами.

Антиідеал старості асоціюється з порушенням віросповідних табу, відступництвом від правових та морально-етичних канонів, душевним занепадом, гріховністю, встановленням зв'язку з демонічними силами тощо.

Різноманіття релігійно-історичних типів осмислення старості містить два вектори ставлення до літніх членів групи. Перший передбачає виключення їх із системи соціальних зв'язків, остракізм, ізоляцію, геронтоцид. Другий тип відносин з літніми особами базується на геронтоїмії – вшануванні старих, особливо тих, хто досягнув високого матеріального чи духовного рівня, піднявся до верхівки суспільної ієрархії. Розглянемо детальніше:

1. *Виключення старих із системи соціальних зв'язків* було обумовлено, насамперед, їх фізичною недієздатністю. Неможливість виконувати продуктивну працю обмежувало соціальні функції та вплив літніх осіб на життя спільноти, що в кризові часи робило їх економічним тягарем. Геронтоцид, який від початку практикувався в архаїчних спільнотах з метою заощадження життєвих ресурсів, поступово міфологізувався, набув релігійного сенсу, увійшов до комплексу уявлень про загробне життя. Звичай умертвіння старих або кидання їх напризволяще тлумачився як дієва ритуальна допомога, що гарантує гідне посмертне існування, здійснює комунікацію зі світом предків, нормує тривалість життя, оновлює природні процеси тощо.

Релігійно-світоглядне тлумачення отримав й архаїчний звичай дарування старців храмам чи монастирям. Віддання недієздатного старого в богадільню трактували як жертву вищим силам, відхід родового предка до сфери сакрального буття, ритуальне очищення перед смертю. Оскільки життя розуміли як тимчасовий перехід, після якого слідує народження на новому рівні, останні роки людина мала присвятити підготовці до потойбічного існування. Індуїстська мораль рекомендувала віруючим чоловікам повну соціальну ізоляцію після досягнення певного віку та статусу, коли народжувався перший онук. Християнська практика відлюдництва чи прийняття чернечого сану також історично означала відмову від соціальних зв'язків. Відхід літньої людини від родинних та суспільних справ символізував початок життя у світі вічності.

2. *Домінування літніх осіб в суспільній ієрархії*. Геронтократія («влада старців») зародилася в період середнього палеоліту одночасно з виникненням перших анімістичних уявлень про загробне існування та становленням культу предків. Від часів неолітичної революції, коли людство відійшло від кочового образу життя, в стабільних екологічних умовах у спільнотах з виробничим характером економіки община могла утримувати непрацездатних одноплемінників, високо оцінюючи їх життєвий досвід. Відтоді в традиційних культурах був сформований архетипічний образ патріарха, старійшини, радника. Досвідчений старий поставав перед

архаїчним соціумом як втілення мудрості предків, як живе уособлення міфологічного родоначальника. В геронтократичних спільнотах старість набувала сакрального значення внаслідок непохитної віри в медіумну здатність старійшин до спілкування з потойбічним світом. Завдяки цьому старі люди займали високе місце в соціальній ієрархії, розцінюючись як найбільш значущі члени общини. Шанобливе ставлення до найстаріших членів суспільства було запорукою успішної міжпоколінної трансмісії традицій та знань. Проте геронтократія як форма влади допускала різне ставлення до літніх членів спільноти. Поряд з традиціями абсолютного вшанування старості, існували й колективи, в яких недієздатних старих ізолювали або страчували, а в ролі старійшин виступали здорові чоловіки молодших вікових груп.

Інститут геронтократії з часом втратив своє сакральне значення, проте тенденція до зосередження важелів впливу на суспільство в руках старих є досить сталою внаслідок живучості патріархальних відносин в економіці. В новітні часи панування старіючих можновладців асоціюється з консерватизмом, збереженням релігійних норм та моральних цінностей, поверненням до втрачених традицій тощо. З іншого боку, геронтократія постає символом стагнації, косності, гальмування позитивних змін.

Зі зміною методів передачі інформації, що відбувається при переході від традиційної до новаторської культури, авторитет старших членів суспільства занепадає. Якщо в архаїчному суспільстві молодше покоління отримувало знання у старшого покоління, то в індустріальному суспільстві залежність від старих як носіїв досвіду та інформації зменшується, діти та дорослі вчаться у своїх ровесників. Постіндустріальний світ породжує новий тип культури, коли дорослі та діти навчають одне одного, а основним джерелом знань стає глобальний інформаційний простір. За таких умов традиційне сприйняття старості як віку мудрості переживає кризу, оскільки ступень інформованості літніх осіб виштовхує цінність їх духовного досвіду на маргінальні позиції.

Загалом два вектори відношення до старості зберігаються протягом усієї історії людської культури: з одного боку, старі особи, коли значущість їхнього життєвого досвіду для спільноти не переважає їхню недієздатність, підлягають соціальній ізоляції, з іншого боку, старіючі володарі прагнуть втримати свої позиції, зберігаючи важелі впливу на суспільство.

Однією з універсальних характеристик різних релігійно-історичних моделей старості є певний паралелізм *семантики пізнього віку та дитинства*. Світоглядна тенденція до умовного розподілу онтогенезу на три періоди (час зростання, розвитку та навчання – дитинство, юність; стабільно-повноцінний – зрілість; час відходу від соціального життя – старість) має архаїчні витоки. Старість як довготривале життя, що дає час та можливість для повної реалізації земного існування людини, в традиційній культурі пов'язана зі своєю віковою дуальною опозицією – дитинством. У багатьох культурних традиціях і старість, і дитинство, на відміну від зрілості, характеризувалися маргінальністю, основним маркером якої була соціальна та фізична неповноцінність. Дитина в традиційній культурі була відсторонена від суспільного буття інститутами опіки, виховання, навчання. Метою початкового етапу життя були соціалізація, зрілість, дорослий стан, повноліття. Стара людина поставала як неповноцінна доросла, яка внаслідок своєї немічності та непрацездатності так само відсторонена від соціального буття. Мету останнього етапу життя розуміли як його фіналізацію, підготовку до переходу в потойбічний світ.

У різних етнорелігійних традиціях осмислюється паралелізм притаманних дітям та старим тілесних характеристик: неточність рухів, порушення рівноваги тіла, непевна хода, відсутність зубів, потреба в специфічній дієті, дискантові тембри голосу, асексуальність тощо. Фізіологічні аналогії старості й дитинства породили специфічне культурне кодування, виражене в складній ритуалістиці. Наприклад, зафіксовані етнографами обряди заколисування давніх старих схожі на аналогічні ритуали з дитячої субкультури [283, с. 72]. Семантична схожість старості і дитинства відбилася також у подібності одягу цих вікових груп. На

відміну від дорослих, старі та діти носили менше речей. Це означало непридатність до виконання основних соціальних функцій – виробничої і репродуктивної. Тому діти отримували для носіння все більше речей паралельно із тим, як відбувалося статеве дозрівання та оволодіння господарськими навичками. Натомість комплектація одягу літніх осіб зменшувалась відповідно до втрати фертильності та працездатності [249, с. 1].

Оскільки дитинство та старість вважалися маргінальними періодами соціального життя, обидві вікові категорії набували трансцендентних характеристик. Різноманітна духовна література охоче підкреслює близькість малолітніх дітей та старців до божественної мудрості, їх здатність до інтуїтивно-містичного спілкування з сакральним світом. З цієї ідеї походить крос-культурний образ божества, що являється людям в іпостасях або старого, або малого (Крішна, Ерот, Деметра, Ярило та ін). В окремих релігіях спостерігається одночасне обоження дітей та літніх людей: відсторонені від соціального буття, вони постають втіленням вищого світу. Наприклад, в синтоїзмі і малята, і старі вважалися живим уособленням родових предків камі (удзігамі). Християнські богослови дітей та старців нерідко метафорично порівнювали з янголами. Наприклад, Е. Сведенборг (1688-1772) писав: «Людина створена таким чином, що дитиною вона перебуває в невинності зовнішній, а стаючи старцем – в невинності внутрішній... тому у людини в старості тіло убуває, і вона знов стає нібито дитиною, але дитиною мудрою, тобто янголом...» [361, с. 133]. Інколи старість та дитинство поєднуються в єдиній амбівалентній фігурі мудрого «старого-немовляти», прикладом якого є міфологізована фігура засновника даосизму Лао-цзи [270, с. 306]. Отже, дитинство та старість утворюють семантичну пару, яка означає їх наближеність до кордонів трансцендентного світу, вхід та вихід із життєвого циклу.

Натомість у традиційних культурах з домінуванням домонотеїстичних релігійних поглядів *семантичним антиподом старості є молодість*. Антагоністична взаємодія цих протилежностей трактується як чинник

оновлення світу. Старе є символом смерті та небуття: це те, що віджило, зруйнувалося, заважає молодому рости та розвиватися. Молоде виборює у старого життєві ресурси, цінності, владу, езотеричні знання. Це пояснює амбівалентність стосунків молодих та старих: старий учитель, керівник ініціації водночас і передає свій досвід, і несе небезпеку для молодої людини.

Конфронтація молодого та старшого покоління, обумовлена боротьбою за владу та життєві ресурси, стримувалася релігійними та соціальними нормами. Задля нейтралізації напруги у стосунках молоді та представників геронтократії впроваджувалися певні механізми переорієнтації агресії та вітальної енергії молодих. Ефективними засобами були насамперед воєнні походи на ворогів (спрямування агресії на чужинців як носіїв хаосу) як компонент обряду ініціації, які скеровувалися старійшинами. Іншим дієвим способом відводу агресії були вербальні виплески молоді у вигляді фольклорних форм (спеціальних пісень, казок, байок, приказок тощо), які висміювали старих та старійшин неприховано чи через використання таємних символів та неологізмів. В багатьох архаїчних культурах було зафіксовано також наявність спеціальних ритуалів та ігрищ, що відображають «боротьбу» між молодшим та старшим поколінням. Зазвичай вони відбувалися в моменти святкування особливих подій у житті спільноти, наприклад, під час ініціації нового вождя чи старійшини [64, с. 110-114].

Протистояння старого та молодого є відображенням ідеї циклічності космічного та суспільного розвитку: все на світі народжується, розвивається, старіє та помирає, поступаючись місцем новому. Архаїчне сприйняття часу як ланцюга циклів позначилося, зокрема, на образах календарних богів, які мають суперечливі вікові характеристики. Боротьба старого та молодого відбувається здебільшого в моменти переходу від одного часового циклу до іншого, коли оновлюються час та життя, що відображено в обрядах зустрічі весни та зими, новорічних святах тощо. У деяких релігійних системах молодість та старість нерідко постають антагоністичними символами позачасової божественної реальності та плінного людського буття. Протиставлення молодості та старості

як вічно юного духовного світу та постійно старіючого матеріального, спостерігається, зокрема, в буддизмі та індуїзмі. Згідно з віровченням Гаутами Шакьямуні старість є квінтесенцією тілесних страждань, проте молодість людини не відрізняється від неї за матеріальною сутністю. Тілесна юність, яка є уособленням здоров'я та краси, це скороминуща цінність, оскільки людське тіло тлінне та в будь-якому віці приносить страждання. Відраза до мінливого, нестійкого, ілюзорного старіючого матеріального світу спонукає людину замолоду звернутися до світу вічного, спрямувати себе на шлях духовного служіння. Індуїстський текст «Шрімад Бхагаватам» з цього приводу дає наступну настанову: «Людина, що займається трансцендентним служінням, не може ослабнути: духовна робота не знає втоми, адже вічно молодий дух підкріплює тіло» [484, с. 39-40]. Отже, старіючому тілу людини протиставлений безсмертний та вічно юний духовний світ.

Серед багатьох інших факторів на варіативність історичних моделей старості впливає *гендерна специфіка пізнього віку людини*. Чоловіча та жіноча старість значно різняться за значимістю, умовами існування літніх людей та догляду за ними, родинними обов'язками, релігійними функціями, віковими межами та іншими характеристиками. Зокрема, соціальні критерії старості в традиційному суспільстві, де вік визначався не за кількістю прожитих років, а за рівнем статусної значущості індивіда, призводили до гендерної асиметрії старіння: жінки у більшості архаїчних культур вважалися літніми раніше, ніж чоловіки. За висновками істориків, це явище виникло в період становлення патріархальних стосунків, коли перехід до осілого життя та прогресивних методів господарювання надав особливе значення фізичній силі чоловіків. У найдавніших спільнотах, де перевага віддавалася збиральництву, полюванню та рибальству, були розвинені матріархальні форми родової організації, тому до літніх жінок ставилися з більшою повагою [601, с. 47].

Оскільки інститут шлюбу та специфіка родинних зв'язків були найбільш вагомими критеріями настання старості, на її кордони безпосередньо впливав

шлюбний вік, який у дівчат наставав швидше, ніж у юнаків. Наприклад, згідно з даними Т. Паркіна, в Давній Греції жінки видавали заміж доньок та ставали бабусями (а, отже, визнавалися старими) до 40 років, водночас середній вік новоявлених дідусів становив приблизно 60 років [586, с. 48]. Загалом якщо враховувати календарні ознаки, можна стверджувати, що в більшості традиційних культур жінки набували статусу старої раніше за чоловіків.

У патріархальних суспільствах жіноча старість була позначена амбівалентною оцінкою. З одного боку, літні бабусі нерідко опинялися у вразливій позиції: негативне ставлення до них подвоювалося за рахунок дискримінації і за гендерною, і за віковою ознакою. З іншого боку, існує багато прикладів так званого «вікового вирівнювання», коли гендерна дискримінація на схилі літ зменшувалась [186, с. 1]. Втрата репродуктивності, яка є одним з головних для традиційного суспільства маркерів старості, обумовлювала певне нівелювання гендерних ролей старіючих чоловіків та жінок.

Втрата репродуктивності, яка є одним з головних для традиційного суспільства маркерів старості, обумовлювала певне нівелювання соціальних ролей старіючих жінок. У тих спільнотах, де дівчата та молодіці значно обмежувалися в правах порівняно з чоловіками, жінки після настання менопаузи отримували соціальні та культові переваги. Старі бабусі вже не вважалися носіями фемінності, тому їм відкривався доступ у чоловіче товариство. Наприклад, у Корані (айят 24:60) йдеться про те, що літнім жінкам дозволено спілкуватися з іншими чоловіками, не закриваючи обличчя: «Не буде гріха на старших жінках, які не сподіваються на шлюб, якщо вони скинуть верхній одяг, не показуючи своїх прикрас» [321, с. 527].

Вихід із фертильного віку асоціювався з очищенням, новою якістю тілесного та духовного буття. Тому старі жінки набували можливості долучатися до сакральних знань, заходити в храми, торкатися святинь, вирушати у раніше заборонене паломництво, займатися магічно-лікувальною практикою, брати участь у нових ритуалах, входити в ради старійшин тощо. В індуїзмі менопауза

надавала жінці новий соціальний статус, позбавляючи її ізоляції: вже не обмежуючи коло спілкування чоловіком та найближчими родичами, вона ставала шанованим членом спільноти та отримувала певні привілеї, що нерідко викликало бажання скоріше зістаритися [565, с. 200]. В християнських жіночих монастирях за архіерейським благословенням монахиня, що досягла певного віку, всупереч правилам Лаодикійського собору, отримувала можливість входити в олтар.

Ще одним шляхом позбавлення від гендерного тиску для старіючої жінки було здобуття високого соціального статусу через родинний зв'язок з керманичами держави. В багатьох країнах матері можновладців отримували надзвичайно широкі права порівняно з іншими жінками, оскільки здійснювали великий вплив на поведінку та рішення своїх синів [186, с. 1]. Отже, в патріархальних культурах жіноча старість нерідко поставала привабливим періодом з точки зору соціальних та культових переваг.

Так само неоднозначно оцінювалася чоловіча старість. У спільнотах з потужними геронтократичними традиціями старіючі правителі могли і довічно залишатися при владі, і нерідко потерпали від геронтоциду, ритуально «відроджуючись» у молодому наслідувачі. У деяких культурах літні чоловіки втрачали свої домінуючі права, їх статус знижувався до рівня жінок, дітей чи підлітків. Це призводило до усунення від справ, позбавлення права носити зброю та чоловічий одяг (як правило, його заміняли на дитячий) та ізоляції на жіночій половині будинку.

Деякі історичні образи старості позначені й тенденцією до розмивання знакових розрізень статі. У релігійних громадах та монастирях паралельно з виходом із репродуктивного віку гендерна належність нівелювалася, що позначалося і на одязі, і на рольовій поведінці. Наприклад, В. Алексєєв писав, що в чань-буддистських монастирях неможливо відрізнити стару черницю від старого монаха, будь-яка зовнішня різниця щезає [10, с. 119]. Інколи така уніфікація відбувалася під час посвячення чи обряду переходу, після чого літні

жінки та чоловіки мали право брати участь у нових релігійних церемоніях та вирішувати важливі суспільні питання [101, с. 133]. Участь старців у раніше табуйованих ритуалах радикально змінювала їх соціальний статус: на символічному рівні вони переставали бути носіями своєї статі, стаючи духовними істотами.

Таким чином, гендерна символіка старості пов'язана з виникненням різнопланової ритуалістики, основними тенденціями якої є розширення соціальних ролей через опанування функціями протилежної статі, а також часткове нівелювання відмінностей між чоловічим та жіночим суспільними статусами.

Моделі старості, сформовані в тих чи інших культурно-релігійних традиціях, значно варіюються і в залежності від типу людського поселення. Сільський уклад зберігає патріархальні підвалини, що відображають архаїчні ментальні установки традиційного суспільства – геронтократичні тенденції, стійкі міжпоколінні механізми передачі досвіду та знань, систему опіки за недієздатними старими тощо. На противагу цьому урбаністична культура руйнує таку систему соціальних зв'язків, за якої повага до старих осіб культивується як життєва норма, спричиняє дискредитацію старості, геронтофобію, викликану техногенним прискоренням життя. Нескінченне оновлення, притаманне міській культурі, робить досвід та знання людей похилого віку зайвими, незатребуваними. Окрім того, міське середовище сприяє секуляризації, поширенню атеїстичних установок, зниженню культової активності віруючих, що також є причиною відступу від виказування властивої багатьом релігіям поваги до старших [241, с. 156].

Сільська та міська місцевості значно різняться за віковою структурою населення. Одним з факторів урбанізації, яка в сучасному світі продовжує нарощувати свої темпи, є міграція молоді з сільських в міські зони в пошуках роботи. Демографічні розрахунки прогнозують, що у країнах так званого «третього світу» в 2030 році 60% містян будуть молодше 18 років [50, с. 163].

Внаслідок цього, хоча народжуваність у сільській місцевості вище, старіння населення тут відбувається прискореними темпами. За прогнозами фахівців ООН, до 2030 року в міських агломераціях буде проживати 84% населення планети [449, с. 1]. Це означає перспективу ще більшого загострення міжпоколінних конфліктів в умовах збільшення кількості літніх людей.

Різноманітні моделі старості та специфіку ставлення до людей похилого віку відображають й етнічно-регіональні традиції, вивченням яких займається етнологеронтологія. Цей новітній науковий напрямок досліджує специфіку біологічного, соціального та психологічного старіння в групах та меншинах, які різняться між собою за расовими, культурними, національними, етнічними ознаками [522, с. 3]. Розвиваючи ідеї етнологеронтології, американський геронтолог Гвен Йео стверджує, що досвід старіння може вивчатися лише в контексті унікального етнокультурного коду окремої людини в поєднанні з мультикультурним впливом навколишнього соціального середовища [624, с. 37-45]. Старість людини напряму залежить від її етнічної належності і на біологічному, і на соціокультурному рівні. Це доводять проведені у США дослідження, що показали залежність якості та тривалості життя від расової та етнічної специфіки. Наприклад, серед мешканців США середня тривалість життя афроамериканців на 4 роки менше, ніж у білих людей-неіспанців. Старі азіатського походження (китайці, японці, корейці, в'єтнамці, індуси) живуть довше порівняно з іншими етнічними групами. Латиноамериканці більш потерпають від серцево-судинних захворювань, хоча їх середня тривалість життя перевищує середній вік смерті вихідців з Європи [522, с. 5-6].

На жаль, у філософії віку й донині панує європоцентристський підхід, в межах якого основні етапи життя людини простежуються здебільшого на західному матеріалі країн, чия культура та економіка була значно модернізована. Розширення геронтософського об'єкту, зокрема, введення в предмет дослідження різних етнорелігійних традицій світу, є актуальним для подальшого розвитку цієї галузі гуманістики.

1.4. Піклування про літніх як норма релігійної моралі

Турботливе ставлення до літніх людей спостерігається вже на ранніх етапах розвитку культури та релігії. Як показує археологічний аналіз поховань, є свідчення, що літні люди та інваліди, не здатні до самостійного виживання, отримували допомогу від інших палеоантропів. Від часів неолітичної революції, коли кочові племена осіли, змінивши збиральництво та мисливство на землеробство та тваринництво, старі стали грати більшу роль у житті спільноти, оскільки поставали носіями знань та традицій. Прагматична необхідність зберігати життя досвідчених, але недієздатних осіб поступово набувала релігійного сенсу. Сакралізації бережливого ставлення до літніх членів роду сприяло виникнення культу предків з посмертним обожненням старійшин. Віра в медіальні можливості представників старшого покоління, їх здатність до посередництва між світом земним та світом духів сформувало двоїсте ставлення до старості – суміш жаху та поклоніння [413, с. 60-61]. Ставлення до старих у первісній культурі варіювалося: з одного боку, старійшини та літні люди викликали релігійне благоговіння, з іншого – у важкі часи спільнота поверталася до активної боротьби за життєві ресурси, практикуючи геронтоцид. Убивство старих у первісному суспільстві існувало не як жорстокий акт, а як ритуал, що здійснюється зі світоглядно-релігійних причин.

У процесі виникнення перших **стародавніх держав** підтримка старіючих членів суспільства значно еволюціонує. Виникали різні форми допомоги, які реалізовувалися обцинними, державними та релігійними структурами: старі розраховували на родинне та обцинне піклування; отримували матеріальну допомогу від держави; ставали об'єктом всебічного піклування з боку культових закладів (храмів, монастирів тощо). Всі ці структури комплексно забезпечували літнім людям культову підтримку, господарську допомогу та догляд. *Культова підтримка* була виражена у різноманітних діях: залучення до участі в сакральних обрядах, допомога в організації індивідуальної релігійної

практики; завчасна підготовка до гідного поховання (приготування одягу, спеціальних ритуальних предметів, проведення прижиттєвих поминок як превентивного засобу оберігання душі) тощо. *Господарська допомога* полягала у зміні функцій або у зменшенні об'єму работ, що виконували старі. Літні люди присвячували себе посильним заняттям (виховання онуків, дрібна ручна праця), натомість усі основні господарські завдання реалізовували представники молодших поколінь. *Догляд за старими* включав годування, переодягання, транспортування, вирішення інших побутових питань.

Весь інститут утримання старих в архаїчному світі був насичений релігійним змістом. Гідне піклування на схилі літ гарантувало літнім особам перспективу належного поховання та посмертного життя, а для молодшого покоління догляд за старими означав опосередковане спілкування з духами предків. Кожна культура виробила свої погляди на старість людини та специфічні звичаї піклування про літніх, деякі з традицій збереглися й дотепер у вигляді норм суспільної та релігійної моралі.

У **Давній Месопотамії** вважалося, що старість настає з останньою чвертю 60-річного циклу життя, після 45 років, коли чоловіки не в змозі брати участь у бойових та торгівельних операціях [496, с. 6]. Держава виплачувала пенсії літнім службовцям, а родинам уже недієдатних працівників царського господарства видавала пайки [123, с. 6]. Піклуванням про літніх осіб займалось також керівництво незалежних від царської влади міст (рада старійшин), яке здійснювало ефективне самоврядування [142, с. 10]. Той, хто не був державним службовцем, надію на забезпечену старість покладав на дітей. Згідно з релігійними віруваннями, людина, яка не мала нащадків, втрачала право на посмертний культ: оскільки ніхто не виконував поминальні ритуали, душа померлого в потойбічному світі страждала від спраги та голоду. Саме з цієї причини у Вавилонії популярно було брати прийомних дітей – вони поставали гарантами ситої старості та достойного посмертного існування [266, с. 122]. Самотні старі підписували зі своїми опікунами договір про утримання: власне

майно вони передавали тій особі, яка зобов'язувалася забезпечити довічне піклування про них. Під час юридичного оформлення угод обов'язково засвідчували дієздатність старих, їхнє тілесне та духовне здоров'я [495, с. 7]. Опікунство передбачало й виконання заупокійних ритуалів: без їх проведення наслідники не отримували спадщину [18, с. 62]. Храм у давній Месопотамії виконував роль будинку престарілих для старих недієздатних осіб. У періоди економічної кризи (війни, неврожаї) бідняки «дарували» храмовим божествам літніх та хворих, яких неможливо було прогодувати [211, с. 101-102]. Таким чином, перекладання відповідальності за життя старих батьків осмислювалось як релігійна жертва, як перехід останніх до сакрального буття.

У Давньому Єгипті опікування та вшанування старих також виводилося на рівень культових обов'язків. Дорослі діти повинні були допомагати батькам матеріально, забезпечувати моральну підтримку, а коли прийде час смерті – гідно поховати їх [412, с. 121]. Опіка над старими була закріплена в державних законах, які відповідали духу Маат – божественному порядку, розуму та справедливості [424, с. 377-378]. Додаткову мотивацію догляду за старими створював інститут заповіту. Право наслідування отримував той спадкоємець, який брав на себе обов'язок опіки над господарем майна [424, с. 430]. Старі одинаки мали право на державну підтримку, наприклад, літні військові розраховували на почесні посади в храмах чи на отримання ділянок землі в провінціях. Представники знаті були зобов'язані матеріально забезпечувати старих служників. Так само, як фараон виділяв чималі кошти на догляд за старими царедворцями-«імаху», багатії та чиновники, правителі міст та провінцій піклувалися про своїх літніх слуг, надаючи їм на схилі років їжу, притулок та гарантії гідного поховання [276, с. 384-386].

Давні іранці також усвідомлювали необхідність родинного, громадського, державного та культового піклування про знесилених старих. Літні люди в зороастрійській спільноті користувалися загальною повагою, а Ахеменідська держава підтримувала інститут опікунства на законодавчому рівні. Згідно з

настановами зі священних зороастрійських книг, усиновлення сиріт, які з часом могли б піклувалися про своїх прийомних батьків, вважалося великою чеснотою, а самотність розцінювалась як одне з найбільших нещасть. Як ідеться в одному з канонічних текстів, старий, у якого немає ані сина, ані родичів, викликає велике співчуття [171, с. 104]. Такий літній одинак отримував допомогу від всієї зороастрійської громади.

У традиційному Китаї спостерігалось дуже поважливе ставлення до старих осіб, що пояснюється популярністю вчення Конфуція (VI-V ст. ст. до н. е.) та розповсюдженням етичних канонів даосизму. Релігійний обов'язок кожного полягав у тому, щоб задовольнити та забезпечити представників старшого покоління всім найкращим. Згідно з правилом сяо, сформульованим Конфуцієм у трактаті «Лунь юй» [304, с. 317], діти зобов'язані все життя піклуватися про батьків, прислужувати, поважати, бути терплячими до їхніх недоліків. Дії всупереч бажанням батьків призводили до жорсткого покарання. Повага до старших було однією з провідних тем даоських «благих книг» (шань шу). Вони популяризували ідею ієрархічного послуху та пояснювали причини і земного, і небесного покарання у разі його порушення [438, с. 237]. Іншим прикладом сакралізації шанобливого ставлення до старих є «Таблиця заслуг та провин», авторство якої приписують даоському патріарху Люй Дунбіню (VII-IX ст. н. е.). Це перелік різноманітних учинків з їх оцінкою: «Добра поведінка та робота, щоб задовольнити своїх батьків – одна заслуга на день... від'їзд із домівки, де покинуті літні батьки, – десять гріхів» [цит. за 139, с. 239].

У традиційній Японії утримання старих та піклування про них розцінювалось як релігійний обов'язок, виконання якого контролювалось з боку обожненої імператорської влади. Вже в «Секу Ніхонгі» (історичному трактаті VII-VIII ст. ст. н. е.) йдеться про те, що недієздатні старі мають отримувати матеріальну допомогу у вигляді їжі, грошей та подарунків, а повага до старших є головним обов'язком японця [264, с. 22-23]. Починаючи з періоду Нара (710-794 рр.), коли запозичення китайсько-конфуціанських традицій відбувалося

дуже інтенсивно, роздача милостині народу, в тому числі й допомога літнім, розцінювалась як жертвоприношення імператора. Народ зі своїми старійшинами та духами-покровителями (камі) сприймався як стихія, чия могутність дорівнювалась до природної. Тому ритуали, за допомогою яких мікадо намагалися гармонізувати стихії та нейтралізувати наслідки природних катаклізмів, обов'язково включали задобрювання осіб літнього віку та старійшин [264, с. 71-72, 329]. Піететне ставлення до старих носило абсолютний характер. У токугавській Японії (1603-1868 рр.) задля демографічного контролю активно практикували інфантоцид (до 80 тис. немовлят на рік), хоча на утримання непрацездатних старих витрачалися величезні ресурси. При цьому держава стежила за виконанням норм конфуціанської моралі, акцентуючи увагу молоді на непорушності вшанування старших за віком та соціальним станом. Така ситуація докорінно змінюється лише у другій половині XIX ст., у період проведення реформ імператора Мейдзі. Старих в Японії продовжували вшановувати, але доглядати їх зобов'язували виключно родину [262, с. 37-40]. Тоді навіть у містах почали впроваджувати традиції японської сільської общини, в якій глава родини виховував старшого сина як спадкоємця та опікуна. Внаслідок побутування цієї традиції в бездітних родинах була поширена практика всиновлення: тривалий історичний період держава конфісковувала власність, яка залишилася без спадкоємця [294, с. 47-50].

В індійській культурі ставлення до старих зумовлено давніми релігійними традиціями індуїзму та буддизму. Піклування про літніх батьків вважалось священним обов'язком індуїстів, однією з головних складових дхарми. Канонічний текст «Закони Ману» (II ст. до н. е.) наголошував на повазі до старших: «Треба завжди робити батькам приємне, а також учителю, – бо... слухняність перед ними вважається вищим аскетичним подвигом» [165, с. 77]. Окремо в «Законах Ману» обумовлювалося становище літньої матері, яка все життя перебуває під опікою родини: «...якщо в дитинстві жінку захищає батько, в молодості – чоловік, то в старості про неї повинен дбати син» [165, с. 339].

Представники влади також допомагали літнім особам, особливо у випадках неврожаїв та природних катаклізмів. Індуїстські храми опікувалися долею самотніх старих, зокрема, вдів, які після смерті чоловіка, якщо не здійснювали ритуального самогубства *sati*, опинялися в маргінальному становищі та позбавлялися родинного піклування. Ї донині наприкінці життя самотні жінки збираються у так званих «вдовиних містах», де стають служницями індуїстських храмів [177, с. 57-58, 395].

Буддисти також завжди вважали піклування про старих батьків нормою релігійної моралі. Якщо буддист не йшов у монахи та залишався у соціальному світі, він був зобов'язаний підтримувати своїх літніх родичів. Загалом для традиційної індійської культури характерне родинне та храмове піклування про літніх людей. Перші факти державного патронату недієдатних старих припадають на добу англійської колонізації Індії (XIX ст.). Тоді за допомогою уряду при християнських місіях було відкрито будинки для літніх англоіндійців – представників мішаних шлюбів [106, с. 1].

У **Стародавній Греції** літні люди в недієдатному стані повинні були покладатися на своїх дітей або інших членів родини. Один із прийнятих в Афінах законів вимагав обов'язкового піклування про старих батьків. Тих, хто нехтував своїм синівським обов'язком, карали втратою громадянства. Таке ставлення було зумовлено тим, що турбота про батьків вважалася релігійною чеснотою. Платон у своїх «Законах» писав так: «Старі батько чи матір повинні вшановуватися не менше, ніж кумири богів; прокляття батьків скоріше досягне слуху богів, аніж будь-яке інше, так само і благословення» [312, с. 465]. Піклування про старих батьків вимагало релігійної жертвності від їхніх нащадків. Проте й батьки повинні були виконати свої обов'язки щодо виховання дітей. Згідно із законами Солона, отець, який не навчив свого сина ремеслу, не мав права розраховувати на підтримку в старості [244, с. 191]. Реформи Солона також передбачали матеріальне забезпечення всіх літніх

громадян, які покалічилися на війні. Пізніше було запроваджене й державне піклування про недієздатних літніх осіб.

Римська античність виробила свої традиції лікування, догляду та піклування за старими. Уклад римської родини передбачав абсолютне панування патріархальних стосунків: повну громадянську правоздатність мали лише чоловіки, влада яких поширювалася на всіх членів сім'ї – жінку, дітей, літніх батьків [586, с. 40-41]. Віковим порогом старості, згідно з Доміцієм Ульпіаном, вважалось 70-річчя: після цього ювілею чоловік позбавлявся опікунських обов'язків, стаючи натомість об'єктом сімейної допомоги [134, с. 232]. Римська держава, у свою чергу, опікувалася старими воїнами та службовцями, яким призначала довічну пенсію. Окрім того, ветерани мали право на частку воєнних трофеїв, а також ставали власниками конфіскованих або вільних ділянок на завойованих територіях. Система опіки стосувалася тільки вільних членів суспільства: вони отримували грошову допомогу, мали можливість переселитися у провінцію, де забезпечувалися підйомними. Під час свят малозабезпеченим роздавали їжу, а також жетони на отримання цінних речей. Водночас до непрацездатних представників нижчих верств ставилися як до тягаря. Наприклад, Катон вважав, що треба позбавлятися старих рабів, хоча згодом убивство літнього чи хворого раба стало розцінюватись як карний злочин [366, с. 275].

Державна філантропія в Давньому Римі набула організованого характеру, що призвело до створення правової бази. Римське право містило цілий ряд законів, які прописували порядок опікування, всиновлення, наслідування тощо. Це ефективно регулювало стосунки представників старшого та молодшого поколінь. З поступовим ослабленням родових зв'язків, які передбачали лише родинну опіку над недієздатними особами, римське законодавство розробило механізм індивідуального та державного піклування: доглядати та наслідувати майно літніх осіб могли не лише їх кровні родичі; якщо ніхто не хотів опікуватися долею самотнього старого, цю функцію виконували представники

місцевої влади. Таким чином, базована на релігійному світогляді система піклування про старих членів родини отримала в Давньому Римі законодавче підкріплення.

Іудейська традиція розцінювала піклування про батьків та старих як одну з базових ідей віровчення. В часи існування давньоєврейської держави в ієрусалимських храмах малозабезпечені особи, в тому числі й старі, отримували дієву матеріальну допомогу. Проте ідеальним вважався родинний догляд за літніми батьками, коли старенькі доживають у своєму будинку. Якщо літня особа не мала родичів, турбуватися про неї повинна була іудейська громада. Піклування про старих і донині входить у звід правил, що врегульовують обов'язкову для кожного віруючого благодійність – *цдаку* (з івриту «справедливість», «чесність»). Цей припис неодноразово зустрічається в духовній літературі іудеїв, зокрема, Тора наказує надавати допомогу іншому єврею: «Розкривай руку свою для брата свого» [Деварім, 15:11]. Цдака розцінюється як посередництво між Богом і нужденними людьми, як допомога, що має бути анонімною, безкорисливою та регулярною. Одним із обов'язкових видів цдаки були пожертвування для старих, яким збирали їжу, одяг, ліки. Цим займалися уповноважені громадою особи, чия діяльність теж була волонтерською [127, с. 182, 233]. Єврейські громади створили організовану систему догляду за самотніми старими. В 1749 році сефарди Амстердаму відкрили перший в Європі будинок престарілих для чоловіків; будинок для старих жінок був заснований у цьому місті в 1834 р. [540, с. 1]. В Україні за часів Російської імперії від початку XIX ст. єврейські громади також відкривали та опікувалися будинками старих [284, с. 83]. Матеріальна допомога бейт-авот (будинкам престарілих) й донині є важливою повинністю кожного іудея.

У мусульманських країнах склалася традиція шанобливого ставлення до старих людей. У своєму віровченні, етиці та законодавстві іслам закріплює патріархальні сімейні відносини. Обов'язок піклування про батьків розглядається в Корані (17:23, 24) як один із найголовніших: «Наказав вам

Господь ваш не поклоняється нікому, крім Нього, а також ставитися якнайкраще до батьків. І коли хтось із них – чи вони обоє – досягне старості, то не говори їм: «Фе!», не гримай на них і говори їм тільки гідні слова» [321, с. 415]. За словами Пророка, буде принижений той, хто відмовляється доглядати батьків, коли вони зістарилися, – він зійде в пекло [8, с. 15].

Традиційна мусульманська родина є багатодітною та складається з представників різних поколінь. Вважалося, що дорослі діти не повинні відокремлюватися від батьків, мають жити разом із ними та опікати їх у старості. Згідно з віровченням ісламу, від літніх батьків родинну оселю наповнює баракат (небесний дар, благословення Всевишнього): задоволені та радісні старі роблять життя спокійним та сповненим благодаті. У арабів-мусульман і донині немає будинків для утримання осіб снільного віку (хоспісів), оскільки літні люди, як правило, мешкають разом із родиною до скону [43, с. 101]. Самотніх старих доглядають родичі, сусіди або інші члени умми. Згідно з нормами шаріату, той, хто має змогу, повинен дбати про старців, які не мають опікунів та коштів для існування. Традиції соціального захисту поширюються не тільки на старих мусульман. Пророк учив, що правовірний повинен поважати батьків навіть тоді, коли вони не є мусульманами. Так, праведний халіф Омар ібн аль-Хаттаб призначив пенсію всім літнім євреям, які мешкали в його халіфаті [61, с. 140; 146-150].

Українська культура має свої прадавні традиції піклування про старих, зумовлені релігійно-світоглядними переконаннями. В архаїчних спільнотах, які мешкали на теренах сучасної України, існував розвинений культ предків в комплексі з поважливим ставленням до старих. Турбота про літніх та інших недієздатних осіб здійснювалась відповідно до норм звичаєвого права. Форма підтримки походила від ідеї кругової поруки в межах общини (так званої «верві»). За рахунок спочатку родової, потім територіальної селянської общини немічні старі отримували харчі, житло та допомогу.

Паралельно з розпадом родоплемінних стосунків за часів християнізації **Київської Русі** виникають нові джерела підтримки літніх та немічних – князівська та монастирсько-приходська (X-XII ст. ст.). Ці види піклування про старих відштовхувалися від головних постулатів християнської моралі, виражених зокрема у любові й повазі до батьків та старших.

Державна (князівська) благодійність існувала у трьох формах 1) роздавання милостині; 2) харчування при княжому дворі; 3) розвезення продуктів для злидарів. Наприклад, Володимир Великий (960-1015) дозволяв годувати та роздавати милостиню на князівському подвір'ї всім немічним та хворим, йому приписують заснування перших богаділень і лікарень при християнських храмах та монастирях. Добродійною діяльністю щодо літніх осіб займалися й інші князі, зокрема, Ярослав Мудрий (983-1054), автор першого письмового зведення законів («Руська Правда»), та Володимир Мономах (1053-1125), який у створеному ним «Повчанні дітям» зазначав, що милостиня всім нужденним та шанування батьків та старших є важливою часткою виконання Божих заповідей.

Монастирська-приходська благодійність. Церковний Статут 996 р. князя Володимира офіційно поклав організацію громадської опіки на духовенство, яке зобов'язало турбуватися про калік, жебраків, старих, хворих та інших знедолених. Виданий закон також примусив всіх підданих жертвувати десятину зі свого майна на користь нужденним, в тому числі й самотнім престарілим. З другої половини XII ст. спостерігається остаточне злиття благодійницьких функцій держави з церковно-монастирськими формами опіки. Допомога в приходах носила несистематичний характер: там роздавали милостиню, розподіляли обов'язки щодо догляду та піклування. Більш дієвою була монастирська опіка: монахи цілеспрямовано відкривали богадільні, лікарні та трапезні для старих, хворих та злиденних. Однією з перших богаділень був будинок, створений настоятелем Києво-Печерського монастиря святим Феодосієм (1009?-1074) [252, с. 42-43]. Інші чернечі осередки в різних регіонах

Київської Русі також організовували лікарні, богадільні та добродійні установи [114, с. 413-414].

Після **розпаду Київської Русі** внаслідок руйнації системи державної та церковної допомоги старим, хворим та нужденним особам, більшого значення набуває народна добродійність, базована на християнській моралі та язичницьких традиціях родової підтримки. В цей період розвиваються норми громадської опіки, згідно з якими здійснювали індивідуальну допомогу людям похилого віку, сиротам, удовам. Існували кілька варіантів підтримки старих людей: спеціальне відведення їм земель, улаштування на постій (харчування, проживання) на декілька днів до різних членів громади. В основу господарської форми допомоги було покладено підтримку працею. Поширеними видами опіки були селянські «помочі», «наряди громадою», толоки і т. ін. Актуальним залишалося родинне піклування.

Унікальне поєднання традицій державної та громадської опіки побутувало в осередку **українського козацтва**, де були започатковані самобутні норми соціальної опіки. Окрім інших форм допомоги нужденним, по всій Україні створювали благодійні установи для старих воїнів, що були водночас і лікарнями, і притулками, і громадами для тих, хто не міг працювати. Протягом другої половини XVI ст. козацькі шпиталі було відкрито у Трахтемирівському, Межигірському, Самарському Пустинно-Миколаївському, Братському та Мотронинському монастирях. Були затверджені привілеї раніше організованих благодійних установ, зокрема, монастирських притулків. Традиції державної благодійності часів Київської Русі продовжили у XVII – першій половині XVIII ст. П. Конашевич-Сагайдачний, І. Самойлович, І. Мазепа, а також інші представники української козацької еліти – гетьмани, полковники й старшини.

Добродійність в козацькому середовищі перегукувалась зі схожою діяльністю магістратів та міщан. Заслуговує уваги благодійність ремісничих цехів, яким належала чимала роль в економічному, соціально-культурному й духовному житті середньовічного українського міста. Вони допомагали літнім

членам цехового братства, в тому числі в організації та фінансуванні поховань після їхньої смерті [36, с. 91].

Вагоме місце у піклуванні про убогих і знедолених належало сільським громадам. З кінця XVI ст. в сільських общинах престарілим, важкохворим чи неповносправним особам почали призначати піклувальників, котрі оберігали життя та захищали права підопічного [348, с. 83-84].

З XVIII ст. розвивається так зване приймацтво – прийом в сім'ю чужої людини (дитини або недієдатного старого). Виховання дітей-сиріт мало на меті, з одного боку, реалізацію принципу християнського милосердя, з іншого – використання праці приймаків у господарстві. Прийняття до родини самотніх старих людей також мало подвійний сенс: і релігійний (виконання християнських заповідей, виказування пошани до старших), і господарський (успадкування майна). Ще одна форма приймацтва, яка була значно поширена серед українського населення Карпат, передбачала забезпечення гідного догляду на схилі літ. Бездітне подружжя брало за опікуна молоду людину, укладаючи при цьому спеціальну письмову або усну (при свідках) угоду, якою заповідали свої маєтки і землю прийомному синові чи дочці, зобов'язуючи їх доглядати, вшановувати нових батьків та обов'язково достойно поховати після смерті [348, с. 110-111].

Милосердне ставлення до старих та старших є результатом виховної діяльності тогочасних церковних інституцій. Християнська благодійність пропагувалась при єзуїтських колегіумах, які працювали в різних українських містах протягом XVI-XVII ст. ст. Чималу роль у доброчинності XV-XVII ст. ст. грали православні громадські об'єднання – братства. Вони опікувалися долею старих, калік, сиріт, удів, надаючи їм допомогу у шпиталях-притулках, а також спеціальних пунктах при церквах та монастирях [295, с. 206].

Продовжувала свою опікунську діяльність і християнська церква, в лоні якої з'являються перші приклади богословського осмислення філантропічних явищ. Зокрема, православний мислитель українського походження Єпіфаній

Славинецький (1600-1675) писав про необхідність створення спеціальних закладів для літніх та немічних. Він вважав, що кошти на ці проекти має надавати духовенство, а також так звані «братства милосердя». Членство у «братстві», на думку Є. Славинецького, має бути добровільним, кожен зобов'язаний посилено допомагати нужденним: фінансувати, здійснювати душпастирство, облаштовувати побут, здійснювати догляд тощо. Проте, на думку мислителя, подавати тим жебракам, які здатні працювати, є неприпустимим та гріховним [219, с. 145-146].

В XVIII-XIX ст. ст. Україна опинилась в юридичному полі московської благодійності. Від часів Петра I (1689-1725), коли було відкрито перші богадільні та шпиталі для військових на пенсії при церковних структурах всіх губерній [39, с. 71], політика Російської імперії залишалася незмінною: держава створює заклади опіки, покладаючи відповідальність за них на православну християнську церкву. Благодійницькі заходи імперської влади мали формальний характер і за відсутності системи міського самоврядування діяли неефективно. Імператорський указ 1775 р. «Про установи для управління губерній» передбачав вирішення питань соціального захисту населення через створення Приказів громадської опіки. За кошти від господарської діяльності організованих ними закладів, фінансових операцій, на пожертви благодійників мали засновувати й утримувати притулки для самотніх старих (в тому числі так звані «вдовині дома»), дітей-сиріт, невиліковно хворих, божевільних тощо. Кошти, які отримували Прикази громадської опіки, дуже часто розкрадали й використовували на нецільові справи, тому старі люди та інші мешканці притулків потерпали від жахливих умов. Шпиталі, створені державою для лікування немічних, функціонували, скоріше, як тимчасові помешкання для безхатченків та самотніх старих. Внаслідок фактичної відсутності медичної допомоги тут була надзвичайно висока смертність [252, с. 46].

Система міського самоврядування з її цеховими структурами, яка від часів козаччини діяла в Києві та інших містах України та була успішною в галузі

допомоги знедоленим, занепала після відміни магдебурзького права у 1834 р. У 1840-х рр. відбулася спроба впровадити розподіл приватних благодійних коштів через повірених. Ця система намагалася відтворити добродійну діяльність малих німецьких міст, проте, будучи світською, не стала ефективною альтернативою для створення якісної духовної та матеріальної опіки нужденним [252, с. 42-43].

На початку ХІХ ст. центром добродійності став Київ, де активно функціонувала система благодійних закладів. Київська митрополія створювала й утримувала притулки для престарілих, бездомних, лікарні для хворих. За провідної ролі християнської церкви, інші релігійні громади України також долучалися до благодійництва. Наприклад, від початку ХІХ ст. українські єврейські громади також відкривали та фінансували будинки престарілих [284, с. 83].

Наприкінці ХVІІІ ст. та у першій половині ХІХ ст. відбувається розвиток державно-громадської форми добродійності. З'явилися світські суспільні організації, які надавали соціальну допомогу за рахунок благодійників та меценатів. Благодійність, яка формувалася на громадських засадах та приватній ініціативі, була значною альтернативою державній опіці. Після відміни в Російській імперії кріпацтва та з розвитком капіталістичних відносин спектр благодійницьких практик поповнився купецько-підприємницькою допомогою. Відомими українськими меценатами були брати Яхненки, Симиренки, родини Тарновських, Ханенків, Терещенків, які з релігійних міркувань вносили свою «десятину» у справу благодійництва. В ХІХ ст. було створено неофіційні суспільні організації, якими нерідко керували дружини високопосадовців. Вже в 1913 р. в Києві існувало 86 благодійних товариств, серед яких 47 допомагало нужденним старим житлом та харчами [252, с. 46]. Проте благодійні товариства, засновані протягом ХІХ ст. у Києві та багатьох інших містах України не могли вирішити глибоких соціальних проблем імперії [134, с. 162-172].

Отже, провідними напрямками опікування літніми, хворими та нужденними, що мали місце в Україні XVIII-XIX ст. ст., були наступні: громадська опіка, державна благодійність, філантропічна діяльність церкви та релігійних громад, приватна благодійність меценатів. Українське благодійництво формувалось на засадах народної дохристиянської та християнської моралі, козацького демократизму, міщанського корпоратизму. Специфіка історико-культурного розвитку України зумовила своєрідність благодійництва, яке розвивалося асинхронно відносно західноєвропейських та російських форм опіки. На жаль, ліквідація царизмом українського козацтва, корупція та тотальний контроль у благодійницькій сфері, відміна у 1834 р. магдебурзького права, невдале запозичення зарубіжного досвіду значно зашкодили розвитку системи громадської опіки знедолених верств населення, суттєво вихолостивши її світоглядно-релігійне обґрунтування.

Європейська система піклування про літніх осіб формувалася під впливом двох чинників – традицій греко-римської античності та постулатів християнського світогляду. Від Давнього Риму були успадковані певні правові норми, які законодавчо стверджували патріархальні установки, спрямовані на зміцнення геронтократичного складу суспільства. Християнська мораль зі свого боку просувала ідеї поваги до батьків та милосердя до немічних і недієздатних. Ці фактори накладалися на релікти язичницького світогляду, зокрема, звичаєве право, що врегульовувало життя селянської общини, та архаїчний культ предків, який пронизував дохристиянські вірування народів Європи.

За доби **раннього середньовіччя** християнська церква активно пропагувала бідність як ідеальний стан фізичного тіла, що компенсується духовним покровительством вищих сил. Жебрацтво возводилось у ранг моральної гідності, це відповідним чином було висвітлено в агіографічній літературі, основу сюжетів якої складало життє святих. Водночас духівництво проповідувало жертвне ставлення до злидарів та вбогих. По всій Європі при храмах почали масово створювати шпиталі, притулки, богадільні, де, поміж

інших, перебували старі особи. Прототипом цієї діяльності стала добродійність Василя Кесарійського, який ще у IV віці н. е. організував в Каппадокії будинок для літніх, шпиталь та богадільню для калік. Згодом лікарні при монастирях з'являються в Італії, в Монте-Касіно (529 р.), у Франції, у Парижі (651 р.), в Англії, у Лондоні (794 р.). З XII ст. по XV ст. в Англії було відкрито близько 700 притулків для людей похилого віку. Вони були розташовані в монастирях, проте керували цими закладами світські особи, призначені спільно королем і місцевим єпископом.

Основне навантаження по догляду за літніми особами лягало на селянські общини та професійні об'єднання. Якщо сільська ментальність зберігала та відтворювала язичницьку концепцію єдності родового тіла та поваги до старійшин, то статuti середньовічних міських цехів здебільшого склалися під впливом християнської ідеології милосердного ставлення до знедолених та віри в справедливість ієрархічного устрою світу. Серед інших форм турботи про членів ремісничого братства, опікувалися літніми майстрами-цеховиками, які втратили за віком свою працездатність. Чернецькі ордени та інші структури католицької церкви також здійснювали матеріальну та духовну допомогу старіючим клірикам.

У **ренесансні часи** в ментальності західноєвропейської людини відбулися значні трансформації, пов'язані з визнанням доцільності накопичення матеріальних благ, що доти активно заперечувалося церквою. Жебрацтво стало суворо засуджуватися: тепер бідні перехожі асоціювалися не з подобою Христа, а з дешевою робочою силою, яку можна вигідно використовувати. Держави стали впроваджувати тактику активної боротьби з бродяжництвом. Зокрема, англійський король Генріх VIII дозволив збирати милостиню лише старим та недієздатним жебракам, решту пройдисвітів повелів суворо наказувати, примушуючи їх до праці.

У міському середовищі, до якого належали заможні купці, підприємці, промисловці, народжується ідея гідного матеріального забезпечення старіючих

осіб. Старість в протобуржуазній субкультурі перестає бути символом абсолютної відмови від матеріально-тілесних цінностей, часом аскетичної підготовки до смерті – ренесансна людина прагне довічної повноти життя. Водночас, під впливом християнської ідеології заможні городяни активно долучались до справи добродійної допомоги нужденним, в тому числі, недієздатним старим. Матеріальне забезпечення старості віднині постає умовою гідного завершення людського життя.

У **Новий час** на фоні руйнації селянської общини та цехових організацій традиція родинної та суспільної підтримки літніх людей занепадає. Оскільки церковно-монастирська система добродійності не покриває всі суспільні потреби, функцію соціальної опіки бере на себе держава. Так, в Англії після реформування церкви на початку XVII ст. королева Єлизавета I (1533-1603) висунула перед місцевими громадами вимоги організувати догляд за старими в спеціальних установах. Закон про бідних Єлизавети I, прийнятий у 1601 р., врівноважив розподіл благодійницьких функцій між державою, англіканською церквою та приватною філантропією. Він передбачав спеціальне оподаткування на користь бідних, кошти від якого розподіляли по церковних приходах, а також створення світських добродійних організацій.

У 1722 р. було прийнято закон, згідно з яким бідних і хворих осіб похилого віку розміщали в безкоштовних богадільнях. Недієздатних старих тримали в поганих умовах поруч з божевільними, алкоголіками, безпритульними. Працездатні чоловіки та жінки похилого віку жили в робітничих домах, де безоплатно працювали за харчі та житло. Створення робітничих домів відштовхувалось від протестантської ідеології, яка суворо засуджувала жебрацтво та вважала бідність наслідком порочних лінощів та бездуховності. Вільний час у таких закладах присвячували молитвам та читанню Священного Писання.

Більш якісно піклувалися про літніх осіб окремі релігійні громади. Наприклад, іудейські громади створили більш досконалу та організовану

систему догляду за самотніми старими. У 1749 р. сефарди Амстердама відкрили перший в Європі будинок престарілих для чоловіків; будинок для старих жінок був заснований у цьому місті в 1834 р. [541, с. 1].

Секуляризація західноєвропейського суспільства, яка поступово відбувалася протягом XVIII-XIX ст. ст., значно змінила ідейний зміст та сутність опіки над старими. Віра у необхідність релігійного служіння на схилі літ поступилася ідеї відпочинку від роботи як нагороди за попередні досягнення. Після Французької революції державні службовці вперше отримали державні пенсії, що разом з поліпшенням умов життя для вищих класів значно секуляризувало старість, створивши ідеал активного, сповненого задоволень дозвілля після закінчення трудової діяльності. Революційна ідеологія популяризує гасло «свобода – найкраща форма благодійності», що згодом перетворилась на індивідуалістську парадигму максимальної незалежності старої особи від родинного та державного піклування, прагнення до щасливого та здорового довголіття.

Американські колонії наслідували англійську модель соціальної опіки, базовану на законах королеви Єлизавети I (1533-1603), створивши аналогічні установи для бідних та старих. Перша богадільня в США була відкрита в 1660 р. у Бостоні. Будинки для догляду за хворими, каліками та літніми людьми розміщували не тільки в церквах, а й в сільській місцевості, за що вони отримали назву «бідні ферми» [620, с. 10].

На початку XIX ст. з метою відокремлення старих від маргінальних груп жіночі та церковні організації почали створювати спеціальні заклади для престарілих. У 1823 р. у Філадельфії Товариство неможливих вдів та одиноких жінок відкрило перший будинок для людей похилого віку, в якому літні особи без розумових розладів були відокремлені від психічно хворих. Лише наприкінці XIX ст. ідея розподілу соціально залежних осіб на різні групи остаточно ствердилася, відтоді відокремлення літніх осіб від інших знедолених стає нормою. На межі XIX та XX ст. ст. виникають перші спеціалізовані заклади для старіючих представників середніх та вищих класів. На жаль, будинки

престарілих тривалий час носили відбитки стереотипу сприйняття богадільні як жахливого притулку, куди самотніх старих відправляють помирати. Не зважаючи на існуючі упередження, піклування про літніх було виведено на новий рівень, воно різко контрастувало з тими умовами, в яких перебували старі у богадільнях. Кількість пацієнтів була незначною, оскільки практикувався класовий підхід до їх вибору: в хоспісах опинялися перш за все «гідні» старі – побожні або заможні особи. Переважну кількість становили вдовиці та самотні жінки. В результаті для решти найбільш малозабезпечених осіб богадільня служила останнім притулком в старості, тривалий час вона залишалася символом відчаю, приниження, занедбаності та деградації [457, с. 109-110].

Європейською альтернативою родинному та церковно-державному догляду за старими став розвиток соціального страхування. Перші страхові компанії виникли в Німеччині в 1880-х рр., вони були створені для літніх робітників, зайнятих у приватному секторі. Запроваджена в Німеччині система базувалася на уставах фондів взаємодопомоги, організованих гільдіями і робочими об'єднаннями, які, в свою чергу, продовжували середньовічні традиції цехових братств [99, с. 12].

Наприкінці XIX ст. спостерігається нова тенденція: піклування про недієздатних старих переходить від родинної, благодійницької та церковної форми до державної сфери. В 1890-х роках Данія вперше ввела державну програму цільової допомоги збіднілим старим. Вона фінансувалася за рахунок податків та гарантувала мінімальну пенсію. З другої половини XIX ст. у США вводиться масове соціальне піклування про непрацездатних старих за рахунок напівдержавних благодійних організацій та приватної благодійності, яка стає все більш популярною. На початку XX ст. більшість розвинених країн сформували свої пенсійні системи, побудовані за двома основними принципами: німецька модель, базована на страхуванні, була орієнтована на збереження соціального статусу літньої людини після виходу на пенсію, датська, яка передбачала державне фінансування за рахунок податків, – на

обмеження рівня бідності. В подальшому відбувається поступове зближення різних моделей пенсійних систем, мінімальні пенсії гарантуються як за рахунок загальних доходів та бюджетів, так і за рахунок обов'язкових страхових внесків [99, с. 12-14].

На початку 20-го століття процес індустріалізації, який зруйнував традиційну родинно-сусідську общину, став причиною свідомого тиску на інститут родинної опіки. Були створені умови, які знищували мотивацію догляду за літніми батьками, що дозволяло працюючим дорослим не відволікатися на старих. Оскільки нуклеарна родина стала фігурувати в якості важливого джерела соціалізації підростаючого покоління, виховання дітей, про яке активно говорили в суспільстві, відсунуло на другий план піклування про старих [457, с. 109-110]. Це значно підривало патріархальні християнсько-світоглядні установки.

У США державна система пенсійного забезпечення почала своє становлення на початку 1920-х рр., і вже середині 1930-х рр. була введена федеральна система пенсійного страхування. На той момент американська економіка відображала реалії молодого індустріального суспільства з обмеженою часткою старших вікових груп, що робило пенсійні виплати необтяжливими. У цей час в США була впроваджена запозичена із Західної Європи система довгострокового страхування, яка дозволяє старіючій людині протягом трудової кар'єри накопичувати кошти з метою забезпечити собі гідне існування на схилі літ.

Таким чином, розбудова західної системи пенсійного страхування дозволила літнім людям набути певної фінансової незалежності та самим вирішувати проблеми, пов'язані з вибором стратегії старіння та способом життя. При цьому система довгострокового страхування відштовхується від ідеї індивідуалізму, антропоцентричної віри у можливість планування старості та загального керування соціальним життям. Натомість державна допомога світоглядно пов'язана з патерналістськими очікуваннями, певним провіденціалізмом,

установкою на покровительство можновладців та соціуму, які не полишать на схилі літ.

У сучасному постіндустріальному суспільстві система соціальної опіки опинилася в кризовому становищі, спричиненому демографічними змінами. Західна пенсійна система сформувалася на етапі, коли населення пенсійного віку становило незначну частку кількості працюючих. З часом тривалість життя суттєво збільшилась, з одного боку, відбувається невинне старіння працездатного населення, з іншого – зменшилася трудова зайнятість осіб старше 60 років [99, с. 12-14]. Чисельність пенсіонерів, що припадають на одного працюючого, постійно збільшується. Демографічні зміни призвели до того, що державна система пенсійного страхування, побудована на податках та внесках більш молодого населення, виявляється неспроможною для виконання функцій соціального забезпечення старіючих осіб. Внаслідок об'єктивних економічних причин пробуксовує й запровадження накопичувальної пенсійної системи (або так званого довгострокового страхування), де обсяг пенсійних прав літньої особи визначається розміром її індивідуальних внесків і ефективністю інвестування пенсійних заощаджень.

В умовах постіндустріального світу уряди виявляються під подвійним тиском: з одного боку, внаслідок старіння населення зменшення податкових прибутків обумовлюють обмеження росту соціальних витрат; з іншого боку – непопулярність таких рішень серед старіючого електорату змушують до вживання популістських, економічно необґрунтованих заходів.

Кризу в сфері опіки за літніми людьми спричиняють також загальна секуляризація суспільства, відмова від традиційної родинної підтримки, пасивність старіючих осіб в поєднанні з патерналістськими очікуваннями від держави, яка не в змозі повноцінно забезпечувати літніх осіб. Навіть у країнах з високоефективною економікою, потужною системою соціального захисту та давніми традиціями родинного піклування про старих, спостерігається збільшення літніх однаків з низьким рівнем життя. Наприклад, в Японії, де

втрачають значення традиційні конфуціанські цінності синівської шанобливості, все більше родин відмовляються доглядати фінансово неспроможних старих батьків чи інших родичів. Це явище отримало образну назву «обасутеяма» (букв. перекладається як «баба-звалище гора», місце перебування родових духів камі, куди за синтоїстським звичаєм приносили старих померати) [523, с. 11]. Схожі тенденції спостерігаються й в ісламському світі. Сучасні мусульманські сім'ї стають все більш егалітарними, молоді члени родини збільшують свої права, а шанобливе ставлення до старих стає формалізованим, зовнішнім [394, с. 129].

Проте подолання глобальних проблем соціального піклування в умовах невинного старіння населення лежить не лише в економічній площині. Останні два десятиріччя в Європі з'явилася тенденція до відтворення громадського догляду за старими як альтернатива державному забезпеченню та соцстрахуванню. Сутність нової доктрини – повернення до базових релігійних та корпоративних цінностей, згідно з якими опіка над старими стає обов'язком місцевої громади. Соціальні працівники виступають в ролі організатора взаємодопомоги, а держава стимулює розвиток місцевого самоврядування. Потужним ресурсом таких громад є волонтери третього та четвертого віку, які на символічному рівні постають виконувачами функцій «родових старійшин» [609, с. 70, 254-260].

У кожній країні змішані структури соціального забезпечення старих в формі добровільних організацій, кооперативів, об'єднань спираються на історичні та культурні традиції. Наприклад, місцеві комуни у Франції зобов'язані створювати заклади для обслуговування престарілих. Всі зусилля спрямовані в першу чергу на підтримку сімейного проживання літніх осіб, оскільки стаціонар розглядається як місце соціальної ізоляції. Окремим завданням постає задоволення духовних потреб літньої частки населення.

Спеціальні державні програми мають на меті змінити й негативні стереотипи щодо будинків престарілих, які асоціюються з колишніми

богадільнями. Наразі в економічно розвинених країнах догляд за старими на дому та в будинках престарілих існує як потужна високовартісна індустрія. Виникають революційно нові форми догляду за літніми особами, наприклад, в 1993 році в Голандії був відкритий так званий Деменціявіль (Dementiaville) – село, в якому літні люди з розумовими розладами живуть в умовах, максимально наближених до звичайних. Подібні новаторські комерційні форми опіки підтримуються спеціальними державними програмами [527].

У деяких країнах з метою поліпшення догляду за літніми особами посилюється й законодавчий тиск на представників молодших поколінь. Наприклад, у 2013 р. у Китаї був прийнятий закон, який зобов'язує дорослих дітей відвідувати своїх старих батьків [580]. У такий спосіб держава, яка не спроможна до адекватного пенсійного забезпечення літніх осіб та швидкого створення ефективного довгострокового страхування, прагне до відновлення та зміцнення традицій родинного піклування, які занепали в процесі десакралізації суспільства.

Висновки до 1 розділу

1. Релігійна геронтологія є актуальним та перспективним міждисциплінарним напрямком осмислення проблем старості. Літня людина сьогодні потребує не тільки соціального обслуговування, медичної та психологічної допомоги. Лише задоволення духовних потреб старшого покоління здатне гармонізувати життя у період пізньої зрілості, розкрити сенс та призначення старості як в індивідуально-особистісному вимірі, так і в онтологічному горизонті. Феноменологічний метод, який застосовується при дослідженні філософії, етнології, історії та соціології релігії, дає змогу повноцінно осмислити старість у її духовно-тілесній цілісності, а аналіз новітніх тенденцій релігійних і міжконфесійних процесів є корисним для оцінки та прогнозування сучасної геронтологічної ситуації в світі.

Релігієзнавчий підхід до геронтософської проблематики містить потенціал для розкриття таких важливих питань, як сакральньо-онтологічне осмислення природи старіння в структурі релігійної свідомості; соціорелігійні витoki сприйняття вікової динаміки людського буття, в тому числі періоду пізньої зрілості; історичні інтерпретації образу старості на різних етапах розвитку релігійного мислення людини, обумовлені наявною релігійною традицією (сукупністю вірувань, догматикою, ритуальною поведінкою); аналіз символічної природи старості з метою типологізації її релігійно-історичних моделей; опис та інтерпретація ритуалів, пов'язаних із віросповідним осмисленням останнього періоду життя; виявлення тих історичних образів старості, що актуалізуються у релігійному світогляді сучасної людини тощо.

2. В процесі геронтогенезу відбуваються зміни в духовній сфері, джерелом якої є психічний досвід людини. Релігійні почуття є важливим компонентом буття особи похилого віку, вони за значущістю не поступаються естетичним, моральним, інтелектуальним екзистенційним складовим. Вікові зміни у період пізньої зрілості, що торкаються різних аспектів життя, постають вагомими чинниками актуалізації релігійного світосприйняття людини. Серед багатьох факторів посилення релігійності в літньому віці, домінує бажання осмислити значущість минулого життя та майбутню смерть. Віросповідність та участь у релігійній діяльності дозволяють вирішити особистісну кризу періоду пізньої зрілості, компенсувати пов'язані із віком втрати та обмеження, пригнітити важкі переживання та негаразди тілесного старіння, усвідомити філософське значення старості, прийняти факт смерті як природного закону буття, підтримати соціальні зв'язки у взаємодії з представниками релігійної громади. Зростання інтересу до релігії у літніх осіб підтверджують статистичні дані.

Релігійність старіючих людей має свою специфіку, що залежить від багатьох індивідуальних та соціальних чинників. З одного боку, на особистість впливає релігійна соціалізація та досвід взаємодії з оточуючим світом (сукупність культурних традицій, системи освіти й виховання, гендерних установок, загальної

економічної та соціально-історичної ситуації тощо), з іншого – релігійність залежить від індивідуальних психофізіологічних особливостей людини (фізичний стан, особистісна реалізація, соціальна успішність, характер переживання вікової кризи), а також характеру осмислення доленосних подій життєвого шляху (зламних моментів, важких ситуацій, фатальних змін). Все це може обумовлювати прогресування релігійної свідомості як на концептуально-теоретичному, так і на буденному рівнях.

Для осіб із розвиненою релігійною свідомістю з настанням старості не відбувається радикальної зміни світогляду, натомість трансформується структура релігійності. Віра, надаючи життю та смерті сакральний сенс, стає тим інтегративним фактором, що створює підґрунтя для особистісної стратегії позитивного старіння. Важливим кроком до гармонізації буття є геротрансценденція – духовна практика, що призводить до чіткого усвідомлення й урізноманітнення сенсу існування в літньому віці, а також до більшої задоволеності життям. Геротрансценденція також відображає духовний рост, інтенцію до безперервного особистісного розвитку, – адже від цього залежить здатність людини підтримувати високу змістовність життя, незважаючи на фізичний спад, особисті втрати та інші вікові негаразди.

3. Образи старості віддзеркалюють світоглядні парадигми відповідних культур та епох. Сприйняття останнього періоду життя пов'язано, насамперед, з комплексом соціорелігійних ідей, пануючих у суспільстві. Типологізація релігійно-історичних моделей старості визначається за допомогою певних критеріїв, що відображають, з одного боку, усталені крос-культурні світоглядні установки, з іншого боку – варіативну оцінку старості, обумовлену багатьма об'єктивними та суб'єктивними факторами.

Концепт «старості» має амбівалентні характеристики: він містить позитивну семантику довершеності життєвого циклу та водночас негативні конотації, які полягають в асоціюванні з фізичним занепадом і скорою смертю. Схвальна оцінка старості притаманна більш архаїчним, домонотеїстичним віруванням. Вона

виходить із того, що старіння є тотальним процесом, який охоплює і земний, і потойбічний світи, а старість є засобом демографічної регуляції та циркуляції душ згідно з законами космічного оновлення. Негативна парадигма старості трактує старіння як причину елімінації, загибелі живих організмів, як символ деструкції, розпаду, небезпеки, страждання. До сприйняття старості як зла та спотворення божественного світу тяжіють більш розвинені, монотеїстичні або дуалістичні релігійні системи.

Універсальною характеристикою старості, з точки зору носіїв релігійного світогляду, є її метафізичність: старість набуває вищої цінності як найбільш сприятливий час для трансцендентного прагнення людини до вічності. Старечий вік осмислюється як проміжна ланка між земним життям та смертю, час відновлення втраченого зв'язку з сакральним світом, виходом людини на метафізичний рівень буття. Старість у традиційних культурах асоціюється з мудрістю, постає як вік акумуляції, коли людина систематизує й узагальнює набутий життєвий досвід, передаючи його наступним поколінням. Віросповідні системи, що тяжіють до містичного, ірраціонального, інтуїтивного проникнення до сфери вищої мудрості, цінують старість за відкриття каналів медіумної комунікації з потойбічними силами. Натомість у тих монотеїстичних релігіях, де присутня повага до раціонального пізнання Бога (іслам, іудаїзм), необхідною умовою духовного зросту є збереження ясного розуму на схилі літ.

4. Крос-культурними особливостями релігійного ідеалу старості є: праведність; здорове довголіття, що розцінюється як нагорода за святість та милість вищих сил; пошана з боку релігійної громади; перспектива гідного поховання та поминання, що гарантує благополучне існування в потойбічному світі; наявність нащадків, які б виконали поховально-поминальні ритуали та продовжили рід; посилена релігійна практика. Варіативними складовими ідеальної старості, що зазнавали значних змін під впливом історичних та згодом індивідуально-світоглядних обставин є: наявність багатства або стабільного прибутку на схилі літ; соціальні привілеї та концентрація влади; родинне

підкування; життя у рідній місцевості; цінування старечої мудрості; збереження ставлення до літніх членів групи: перший – виключення їх із системи соціальних зв'язків, остракізм, геронтоцид, ізоляція з метою підготовки до потойбічного існування, дарування старих людей храмам чи монастирям; другий тип – геронтофілія, надмірно-пієтетне вшанування старих, геронтократія як запорука успішної міжпоколінної трансмісії традицій. Два типи ставлення до старості в тій чи іншій формі зберігаються протягом всієї історії людської культури: з одного боку, старі особи, коли значущість їхнього життєвого досвіду для спільноти не компенсує їхню неідеальність, підлягають соціальній ізоляції, з іншого боку, старіючі володарі тримаються за свої позиції, прагнуть зберегти важелі впливу на суспільство.

5. Старість та дитинство утворюють семантичну пару, яка позначає їх наближеність до кордонів трансцендентного світу, вхід та вихід із життєвого циклу. В різних етнорелігійних традиціях осмислюється паралелізм притаманних дітям та старим тілесних характеристик: неточність рухів, порушення рівноваги тіла, непевна хода, відсутність зубів, потреба в специфічній дієті, дискантові тембри голосу, асексуальність тощо. Знакові аналогії старості й дитинства відображено у паралелізмі ритуалів (обряди заколисування немовлят та старих, семантична подібність їх одягу тощо).

Старість та молодість у традиційних культурах з домінуванням домонотеїстичних релігійних поглядів є суб'єктами антагоністичної взаємодії, що трактується як чинник оновлення світу. Старе, що є безпосереднім символом смерті, заважає молодому рости та розвиватися. Натомість молоде виборює у старого життєві ресурси, цінності, владу, езотеричні знання. Конфронтація молодого та старшого покоління, обумовлена боротьбою за владу та життєві ресурси, в архаїчних спільнотах стримувалася релігійними та соціальними нормами. Задля нейтралізації напруги у стосунках молоді та представників

геронтократії впроваджувалися певні механізми переорієнтації агресії молодих (обряди ініціації, військові походи, спеціальний фольклор, карнавальні ритуали тощо). В деяких релігійних системах молодість та старість постають антагоністичними символами вічно юного духовного світу та постійно старіючого матеріального (буддизм та індуїзм).

6. Чоловіча та жіноча старість значно різняться за значимістю, умовами існування та догляду, родинними обов'язками, релігійними функціями, віковими межами тощо. Статусний характер старості в традиційному суспільстві призводив до гендерно-вікової асиметрії: жінки у більшості культур вважалися літніми раніше, ніж чоловіки. У патріархальних суспільствах жіноча старість була позначена амбівалентною оцінкою. З одного боку, літні жінки нерідко опинялися у вразливій позиції: негативне ставлення до них подвоювалося за рахунок дискримінації і за гендерною, і за віковою ознакою. З іншого боку, є багато прикладів так званого «вікового вирівнювання», коли гендерний тиск на схилі літ зменшувався, жінки отримували низку нових, в тому числі релігійних, прав та повноважень. Неоднозначно оцінювалася й чоловіча старість. У деяких культурах літні чоловіки втрачали свої домінуючі права, їх статус знижувався до рівня дітей чи підлітків. Релігійне осмислення старості позначене й тенденцією до розмивання знакових розрізень статі. У релігійних товариствах та монастирях паралельно із виходом з репродуктивного віку гендерна належність стиралася, що позначалося і на одязі, і на рольовій поведінці. Загалом різне символічне значення жіночої та чоловічої старості спричинило виникнення різнопланової релігійної ритуалістики, основними тенденціями якої є або розширення гендерних ролей через опанування функціями протилежної статі, або повне нівелювання відмінностей між чоловічим та жіночим статусом.

7. Моделі старості, сформовані в різних культурно-релігійних традиціях, значно варіюються в залежності від типу людського поселення. Сільський уклад зберігає патріархальні підвалини, що відображають архаїчні ментальні

установки традиційного суспільства – геронтократію, стійкі міжпоколінні механізми передачі досвіду та знань, систему опіки за недієздатними старими тощо. На противагу цьому урбаністична культура руйнує таку систему соціальних зв'язків, за якої повага до старих осіб культивується як життєва норма, спричиняє геронтофобію, дискримінацію за віковими ознаками, самотність та ізоляцію літніх осіб. Одним з факторів урбанізації є міграція молоді з сільських у міські зони, що призводить до постаріння сільського населення та до подальшого розмивання традиційних образів старості.

Значно урізноманітнює усталені релігійні моделі старості етнічно-регіональні традиції її осмислення, які є предметом етногеронтології. Досвід старіння варто досліджувати лише в контексті унікального етнокультурного коду окремої людини в поєднанні з мультикультурним впливом соціального середовища. Важливо враховувати специфіку біологічного, соціального та психологічного старіння в релігійних групах та меншинах, які різняться між собою за расовими, культурними, національними, етнічними ознаками. Використання комплексного компаративістського підходу у вирішенні сучасних геронтологічних проблем передбачає системний аналіз як усього діапазону вироблених людством архетипів старості, так і геронтософської специфіки окремих етнокультур.

8. Форми підтримки літніх людей залежать від конкретних історичних умов. Вони кореняться в первісно-релігійних віруваннях, зокрема, культі предків, та набувають розвитку в період виникнення архаїчних держав, де були вперше законодавчо закріплені общинно-родові форми підтримки літніх людей. У більшості традиційних культур діти були зобов'язані піклуватися про батьків та самотніх старих, а неповага до них розцінювалась як карний злочин, що порушує норми суспільної та релігійної моралі. Протягом усього культурного розвитку людства виникає різноманітна релігійна мотивація, яка спонукає утримувати недієздатних батьків та самотніх літніх членів спільноти, зокрема:

- 1) обов'язки піклування про старих та старших є приписами релігійної моралі;

2) літні особи постають цінними носіями сакральних знань, досвіду та традицій, які переймає молодше покоління; 3) піклування про старих, котрі несуть еманациї трансцендентного світу, поліпшує стосунки вірянина з вищими силами.

Українські традиції опіки над недієздатними літніми людьми походять від язичницьких традицій родової підтримки, які за християнських часів отримують нове світоглядне обґрунтування та продовжують розвиватися як державна, монастирсько-приходська та народна доброчинність. Самобутні форми державної та громадської опіки створило українське козацтво. Опікою над старими та знедоленими займалися міські корпоративні структури (ремісничі цехи, міщанські об'єднання, товариства при магістратах тощо), а також сільські громади. Їхня діяльність відштовхувалася від норм та принципів християнської моралі та звичаєвого права. Доброчинність щодо літніх осіб була часткою практичної та проповідницької активності церковних інституцій та релігійних структур (єзуїтських колегіумів, православних братств), ставала об'єктом богословського осмислення (Є. Славинецький).

Провідними напрямками опікування літніми та нужденними, що мали місце в Україні XVIII-XIX ст. ст., були наступні: громадська опіка, державна благодійність, філантропічна діяльність церкви та релігійних громад, приватна благодійність меценатів. Українське благодійництво формувалось на засадах народної дохристиянської та християнської моралі, козацького демократизму, міщанського корпоратизму. Специфіка історико-культурного розвитку України зумовила своєрідність благодійництва, яке розвивалося асинхронно відносно західноєвропейських та російських форм опіки. На жаль, ліквідація царизмом українського козацтва, корупція та тотальний контроль у благодійницькій сфері, відміна у 1834 р. магдебурзького права, невдале запозичення зарубіжного досвіду значно зашкодили розвитку системи громадської опіки знедолених верств населення, суттєво вихолостивши її світоглядно-релігійне обґрунтування.

Подолання глобальних проблем соціального піклування в умовах невинного старіння населення, лежить не лише в економічній площині. Перспективним напрямком соціальної опіки є започаткована у розвинених країнах практика відтворення громадського догляду за старими як альтернатива державному забезпеченню та соцстрахуванню. Гаслом нової доктрини є повернення до базових релігійних та корпоративних цінностей, згідно з якими опіка над старими стає обов'язком місцевої громади. Держава силами фахівців лише стимулює розвиток місцевого самоврядування, яке організовує систему взаємодопомоги. Потужним ресурсом таких громад є літні волонтери, спроможні до ефективної діяльності в сфері громадського піклування. Чималу роль у розбудові цієї системи можуть грати духівники різних конфесій, представники церков і релігійних організацій. Отже, багатовікові традиції опіки над літніми людьми мають свої базові морально-релігійні цінності й апробовані практики, які варті подальшого осмислення й актуалізації. Врахування тисячорічного досвіду взаємодії зі старіючими членами суспільства сприятиме вибору адекватних культурних стратегій щодо вирішення сучасних соціально-геронтологічних проблем. Духовна (пасторська) допомога має бути важливим компонентом соціальної роботи зі старіючими особами.

РОЗДІЛ 2

СТАРІСТЬ В АРХАЇЧНИХ ВІРУВАННЯХ

Первісна доба, що є найбільшим періодом в історії людства, тривала багато тисячоліть від появи ранніх спільнот до виникнення перших цивілізацій (кін. IV – поч. III тис. до н. е.). Із завершенням антропогенезу починає складатися родова організація суспільства, що призводить до зародження проторелігій. Одночасно зі становленням первинних релігійних уявлень (анімізм, тотемізм, фетишизм, магія, шаманізм та різного роду культу [415, с. 50]) виникають перші інтуїції стосовно життєвого циклу людини, таємниць народження, життя, старості, смерті. Прототипи створених пізніше різноманітних образів старості, сформованих під впливом релігійних та інших соціокультурних реалій, виникають саме за первісної доби. Вони еволюціонують, трансформуються чи зберігають найбільш давні форми, впливаючи на зміст геронтософських розмислів, присутніх в етнічних, етнодержавних та світових релігіях. Найархаїчніші типи ставлення до літніх людей та старіння відображені у світовій міфології, фольклорі, народних звичаях та інших компонентах традиційної культури різних народів світу. Саме найдавніші моделі старості є предметною сферою наступних підрозділів.

2.1. Осмислення старості в релігійному світогляді первісних і традиційних спільнот

Реконструкція первісно-релігійних уявлень про старість є складним завданням, оскільки має здебільшого опосередковані джерела. Звичаї та традиції прадавньої людини у різних регіонах світу виявляють одноманітність і сталість феноменів. Деякі народи й нині живуть в умовах первісності, зберігаючи традиційну культуру. Це дає змогу вченим робити аналітичні проєкції способу життя окремих племен, не займаних цивілізацією й досі, на весь первісний період історії людства, розглядати найзагальніші тенденції та

явища життя прадавніх спільнот на базі не лише археологічних, а й етнографічних досліджень. Використання сучасних геронтологічних понять при дослідженні первісності призводить до цілого ряду антропологічних помилок. Теперішня вікова класифікація та визначення пізньої зрілості не відповідають реаліям життя архаїчного суспільства, що породжує плутанину в понятійній сфері. Донині у науково-популярних текстах, присвячених проблемам вікових груп первісності, можна зустріти стереотипні твердження, які взагалі заперечують наявність старих в доісторичній спільноті. Така позиція виключає з архаїчної антропології старість як предмет дослідження, що породжує дискусію.

Найбільш серйозною є проблема визначення базового статусу старості, тобто реконструкція тих критеріїв, згідно з якими член архаїчної спільноти вважався «старим». Говорячи про середню тривалість життя в первісному суспільстві, яка обмежувалась віком 15-22 роки, часто навіть фахівці з історичної демографії стверджують, що до старості прадавні люди не доживали, а тривалість життя окремого індивіда співпадала з циклом існування одного покоління. При обговоренні старості як феномена доісторичного суспільства більш коректним є використання методики визначення *модальної тривалості життя*. Такий підхід передбачає кількісний аналіз життя дорослої людини з огляду на дитячу смертність [478, с. 130]. Обговорюючи питання максимальної тривалості життя, В. Шнірельман писав так: «... хибно було б робити висновок про те, що в первісності люди вмирали, 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...» [483, с. 442].

Наступним важливим аспектом дискусії з 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 й 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 з періодів онтогенезу. Процес пролонгації окремих етапів людського життя починається з часів верхнього палеоліту. Так, спираючись на дані історичної демографії та палеопатології, факохівці роблять висновок про те, що у людини верхнього палеоліту спостерігається якісно новий тип пізнього визрівання та старіння організму. Як пише О. Бужилова, «за умов подовження дитячого та підліткового періодів збільшується й пострепродуктивний період, що призводить загалом до більшої тривалості життя» [68, с. 19-20]. Таким чином, еволюція від архантропів до людей сучасного виду (неоантропів), супроводжується збільшенням загальної кількості дорослих осіб нерепродуктивного віку в спільноті.

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 був зумовлений не віком, а реалізованістю життєвих завдань. Тому, як слушно зауважує Н. Рібакова, «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 відтворення міфів та ритуалів...» [353, с. 65]. Отже, якщо оцінювати старіння не за кількісними характеристиками, а за складним комплексом якісних ознак, то стає зрозумілим, що старість є історичною константою людського буття з найдавніших часів. Така позиція дає змогу методологічно обґрунтувати створення вірогідної реконструкції первісних образів старості, джерелами якої є матеріали з палеоантропології, палеопатології, археологічні роботи, етнографічні й фольклорні дані сучасних носіїв традиційної культури.

Паралельно з виникненням та розвитком перших релігійних уявлень в період середнього палеоліту формуються зародки геронтократичного інституту.

Геронтократія (gerontocracy, «влада старців») – принцип управління, згідно з яким влада зосереджується в руках старійшин. Нове ставлення до старих індивідів було 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, тому і досвід, і його носії набували сакрального значення. На думку В. Зибковця, шанобливе ставлення до старих формується у так звану «мустьєрську епоху» (300-30 тис. рр. тому): «Тим фактом, що диференціація знарядь праці та мисливської зброї потребувала все більшої майстерності в їх виготовленні, що полювання потребувало більш досвідчених і далекоглядних вожаків, визначалося становище старих, які все менше були тягарем для групи, стаючи потрібними та важливими її співчленами» [172, 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. В архаїчних суспільствах, де превалювало мисливство та збиральництво, старість тривала недовго. В аграрному суспільстві пострепродуктивний період став більш тривалим, збільшилася кількість старих та водночас посилилася роль літніх осіб у спільноті. Старі почали виконувати більш різноманітні функції в сфері домашнього господарства та виховання дітей. Також на вікову функціональність членів спільноти вплинув перерозподіл статевих ролей у системах господарювання, а саме, збільшення ролі чоловічої праці (перехід до плужного та іригаційного землеробства, розвиток металургії тощо), що обумовив становлення патріархальних стосунків [303, с. 97].

Подальше зміцнення влади старійшин було зумовлене не тільки господарськими реаліями. Головним фактором збільшення впливу геронтократичного інституту стала система вірувань, згідно з якою старійшини

виступали в ролі посередників між людським та сакральним світами. Поступово розвиваючись, геронтократична форма правління вдосконалювала складний механізм керування спільнотою, який урегульовував різні аспекти суспільного буття. Старійшини в архаїчному суспільстві виконували наступні функції:

1. Зберігання, відтворення та контроль за виконанням традицій. На відміну від тварин, у яких еволюційні набутки зберігаються завдяки біологічному механізмові спадковості, первісні люди виробили соціокультурний механізм ретрансляції знань. В умовах дописемної культури уявлення про навколишній світ фіксувалися здебільшого у вигляді міфів, залишаючись в суспільній свідомості через передачу від покоління до покоління. Певна відірваність старих від активного господарського життя колективу давала їм можливість зосереджуватися на систематизації накопичених знань, вписуванні новоутворень у релігійно-міфологічну картину світу. Саме непрацездатні старці були носіями общинного досвіду та контролювали виконання всіх ритуалів.

2. Виховання молодшого покоління. Знання, що ретранслювалися старими, реалізовувалися молодшим поколінням одноплемінників. Безперебійне функціонування цього механізму було запорукою виживання первісної локальної групи. Тому важливим обов'язком старих була передача досвіду наступному поколінню. Однією з форм трансмісії знань полягала у підготовці молодих людей до ініціації – обряду, що супроводжував перехід від дитинства до дорослості. Під керівництвом літніх людей юнаки вивчали традиції роду, міфологію, ритуалістику, здобували навичок та умінь.

3. Сакральна та міжобщинна комунікація. Старійшини виступали в ролі медіаторів, які забезпечують «спілкування» общини з потойбічним світом. Вважалося, що саме через старих медіумів духам та небіжчикам найлегше диктувати свою волю або повідомляти важливу інформацію. Домінування старших членів спільноти в сакральній сфері було основою всієї соціальної ієрархії: віра в здатність старих вступати в контакт з богами, духами, тотемними предками забезпечувала старійшинам особливий статус у соціумі.

Функціональна значущість геронтократичної верхівки та монополізація літніми особами священних знань призводили до абсолютного контролю над різними аспектами суспільного життя. Рада старійшин нерідко усувала верховенство вождя, зосереджуючи в своїх руках як релігійну, так і світську владу. Якщо літня людина виявляла певні якості (харизматичність, досвід, силу), вона теж могла виступати в ролі військового лідера. Пізніше у ранньокласових спільнотах ради старійшин дещо втрачають свою владу, поступаючись нею особі божественного царя, стаючи проміжною адміністративною ланкою між общиною та державою. Керування старійшин було не єдиною формою влади в первісному суспільстві, проте саме геронтократія стала найбільш поширеною географічно та довготривалою, зберігаючись аж до новітнього часу в житті окремих традиційних спільнот.

Світоглядною основою геронтократії була віра в здатність старих до сакральної комунікації, безпосередньо пов'язана з поширеним в архаїчній спільноті культом предків. Психологічне підґрунтя цього феномену базується на анімістичних поглядах. Смерть сприймалася лише як інша форма існування, що не заважає померлому брати активну участь у житті родової общини. Культ предків як вид релігії остаточно оформився на стадії патріархально-родового ладу. Архаїчні люди вірили, що спілкування з дідами носить повсякденний і двосторонній характер: якщо предки почуваються забутими, вони нагадують про себе сновидіннями та прикметами, ображаються і мстять за виявлену неповагу. Від успішної взаємодії з ними залежало благополуччя общини. Нерідко хвороби та негаразди живих приписувалися дії розгніваних предків свого або чужого, ворожого роду. За своє покровительство духи вимагали від нащадків пошани та матеріальних приношень через складні ритуали, під час проведення яких отримували дарунки та жертви, в тому числі і людські.

На відчутті священного жаху та поваги до предків базувалася більшість релігійних санкцій, які обумовлювали поведінку членів спільноти. Моральні приписи формулювалися як заборони-табу за принципом «так робили наші

предки» або «це заборонено нашими пращурами». 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» [179, с. 296]. Збереження культу предків контролювалося старійшинами, які своїм авторитетом стверджували його та освячували. Оскільки вважалося, що лише старійшини здатні підтримувати контакти з померлими за допомогою спеціальних обрядів, до літніх людей ставилися з пієтетом: непослух молодшого міг спричинити гнів предків. Ефективним засобом соціального контролю з боку найстарших членів спільноти виступали прокляття (негативна санкція) та благословення (позитивна санкція), які проголошувалися від імені 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 в похилому віці посередником у спілкуванні з предками означало досягти соціальної верхівки. Якщо передчасна смерть не вилучала індивіда з общинного колективу, він ставав старійшиною у чітко визначений термін. Статус старійшини, посередника між світом живих та світом духів, таким чином, був кульмінаційною точкою внутрішнього розвитку особистості та соціального росту [179, с. 9]. Магічні знання старих та близькість до порогу смерті зумовлювали їх особливе становище. Антрополог К. Тернбул зазначав, що старість в аборигенів Африки, як, приміром, і магічна діяльність ковалів, викликає двоїсте ставлення – суміш жаху та поклоніння: «Люди бояться старих, оскільки вони так близько до надприродного, що їх уже торкнулася його могутність... З тих самих причин, за яких суспільство потребує майстерності ковалів, воно не може обійтися й без мудрості, накопиченої старими, без їх здатності зазирати далеко в минуле, споглядаючи шлях предків. Багато літніх

людей розуміють це своє становище в суспільстві та користуються ним, формуючи в оточуючих певну долю страху...» [413, с. 60].

У ставленні до хворих та літніх людей, смерть яких настане незабаром, переважала шанобливість з відтінком улесливості, – адже дуже скоро вони, ставши духами, на свій розсуд будуть або допомагати родині, або чинити неприємності. Задобрювання старих починалося ще до їхньої смерті, та після переходу на той світ ритуали «улещування» ставали ще більш значущими, оскільки вірили, що дух саме нещодавно померлого найбільше «впливає» на добробут спільноти: погоду, врожай, плодючість худоби тощо. Такі вірування підживлювали зумовлену страхом шанобливість до старих, що переходила в поклоніння після їхньої смерті, – в момент, коли вони досягали «вищої» влади. В багатьох архаїчних спільнотах ритуал догодження предкам по формі майже нічим не відрізнявся від етикету спілкування зі старійшинами та батьками. Антропологами також зафіксована велика кількість обрядів, сутність яких полягає в задобрюванні старої людини як уособлення божества. Так, Дж. Фрезер оповідає про індіанський обряд жертвування Безсмертній Старій (божеству рослинності), що відбувався як годування старих жінок [455, с. 57].

Слід зазначити, що геронтократія як форма влади допускала різне ставлення до літніх членів спільноти. Поряд з традиціями абсолютного вшанування всіх старих були й колективи, в яких недієздатних старих піддавали остракізму, а в ролі старійшин виступали здорові чоловіки молодших вікових груп. Наприклад, за спостереженнями Е. Еванса-Прічарда, у нуерів Кенії найстарші чоловіки та жінки не брали участі в суспільному житті, натомість старійшини (люди середнього віку) мали великий авторитет [486, с. 158]. У австралійських аборигенів вік був чи не останнім критерієм надання статусу старійшини, перевага віддавалася досвіду, харизматичності, мисливським умінням, походженню. Немічні старці не вважалися старійшинами та усувалися від прийняття важливих рішень [347, с. 135].

Проте критерії настання старості рідко носили чіткий характер (наприклад, здатність триматися у седлі, маніпулювати зброєю та знаряддям, лягати з дружиною тощо). Демографічна специфіка традиційного суспільства обумовлює важкість фіксації кордонів старості, моменту переходу, що відмежовував зрілість людини від стадії недієздатності. В архаїчних спільнотах, де не практикували підрахунок прожитих років, старість не була календарною категорією. Так само належність людини до старшої вікової групи не визначали напряму через її фізичний стан. Вік в архаїчні часи був пов'язаний з соціальним статусом людини: початком учнівства, весіллям, народженням дитини тощо. Перехід від однієї статусно-вікової групи до іншої супроводжувався спеціальними церемоніями або так званими «обрядами переходу» [101, с. 8-9].

Соціальна стратифікація передбачала розподіл людського життя на певні етапи, що відображали і вік, і суспільну значущість людини. Так, угандійські кумани ділили життєвий шлях дорослого чоловіка на вісім періодів [179, с. 283]. У інших народів існувала ще більш складна вікова ієрархія. Наприклад, аборигени Австралії аранда називали чоловіка 15 різними словами, що цілком визначало його соціально-віковий статус – від немовляти до старця [474, с. 38]. Набуття «офіційного» статусу старого у багатьох народів супроводжувалося проведенням спеціальних ритуалів, схожих на ініціації підлітків. Наприклад, у масаїв існувала церемонія «переходу через огорожу», після якої чоловік отримував право бути «старцем» [101, с. 82]. Система вікових градацій була міцно пов'язана з прерогативами в релігійній сфері, тому обряд переходу зазвичай супроводжувався передачею сакральних знань. Зокрема, в племенах Північної Австралії, коли абориген переходив з однієї вікової групи в іншу, змінювалися і його повноваження. За словами 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» [191, с. 86].

Показовими для усвідомлення соціальної природи визначення віку в архаїчному суспільстві є критерії відбору осіб, які ставали старійшинами. Антропологи, зокрема дослідник африканських архаїчних колективів В. Йорданський, засвідчують, що старійшиною ставав не кожен чоловік похилого віку. Старий общинник мав відповідати низці специфічних вимог: бути сином від старшої жінки, мати дружину та дітей [179, с. 282-283]. Обов'язкова матримоніальність старійшини пояснювалася вірою в те, що смерть людини, яка не залишила нащадків, є найбільш жахливою: якщо після кончини нікому проводити регулярні поминальні обряди, то дух померлого не долучається до кола предків та швидко зникає. Саме тому в архаїчних колективах до самотніх старих ставилися зі зневагою та побоюванням, тоді як багатодітні старійшини користувалися беззаперечним авторитетом.

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 через будь-які обставини не пройшла обряд ініціації, на все життя залишалася неповноцінним членом общини, «дитиною». Численні приклади того, що в архаїчних спільнотах до літніх непосвячених чоловіків ставляться як до дітей, наводив Л. Леві-Брюль [236, с. 275]. Іншим доказом невідповідності біологічного віку індивіда його соціальному статусу є звичай левірату. Чоловік, народжений від молодшої дружини, навіть у похилому віці не міг зайняти високе місце у суспільстві [179, с. 283]. Будь-яка суспільна неповноцінність члена групи також сприяла неадекватному щодо реального фізичного віку ставленню до нього. Так, у багатьох африканських народів одинаки (старі діви і холостяки) викликали з боку сусідів презирство, фактично дорівнювались до дітей [179, с. 228].

Сходження по соціально-вікових щаблях супроводжувалося збільшенням обов'язків і заборон. Система табу пронизувала все життя архаїчної людини: чим вище підіймалася людина по щаблях племінної ієрархії, тим більше обмежень вона відчувала, тим суворіші ставали умови її життя. Суспільне

сходження означало поступове зближення з міфічним світом, більш тісний зв'язок із предками. Задля того, щоби не порушувати нестійку рівновагу між соціальним та міфічним світами, старійшини та літні члени спільноти мали підкорятися особливо жорстким та численним правилам. Л. Леві-Брюль, аналізуючи вірування австралійського народу конде, зазначав, що, на думку аборигенів, неканонічна поведінка старих може призвести до нещастя, наприклад смерті кого-небудь з їхніх родичів [236, с. 501].

Нерідко обряди переходу або їхні символічні замітники стирали гендерні розрізнення, урівнюючи соціальні ролі чоловіків та жінок. А. Геннеп зауважував, що в патріархальних спільнотах літні жінки після настання менопаузи нерідко вступали у нову життєву фазу: дорівнюючись до чоловіків, вони брали участь у релігійних обрядах, вирішенні важливих суспільних питань. Церемоніальне життя старих осіб демонструвало розмивання статевих ознак, певний гермафродитизм, що символізував їхню трансцендентну довершеність та досконалість [101, с. 132-133]. Згідно з іншою версією, елементи трансвестизму в релігійних обрядах є пережитками найдавніших матриархальних традицій. Зокрема, на кельтському святі Бельтайн обраного на головну роль чоловіка називали «кайллеах», що перекладається як «стара жінка» – це говорить про те, що раніше обрядом керували жінки [253, с. 230]. В. Пропп вказував на те, що присутній у багатьох етнокультурах мотив перевдягання чоловіків у жіноче вбрання під час проведення сакральних церемоній символізує звернення до праматеринських духів [325, с. 87].

Зі зрівнянням статевих ролей на схилі літ пов'язаний і міфологічний сюжет одруження старої: літня жінка «стає» чоловіком (робить штучні геніталії) і бере за дружину свою молоду родичку – онуку, племінницю, невістку, доньку. Про історичне підґрунтя цієї міфологеми говорять етнографічні факти. Так, за свідченням дослідника чукотської культури В. Богораза, літні жінки-шаманки, «перетворюючись» на чоловіків, нерідко одружувалися [54, с. 134-145].

У тих культурах, де не було чіткої вікової ієрархії з відповідними обрядами переходу, були інші церемонії, що маркували настання старості. Значення вікової ініціації чи обряду переходу набувала перша участь у ритуалі, доступному особливій категорії суспільства. Наприклад, коли жінку вперше запрошували в якості свахи, пропонували обмити та обрядити покійника, бути плакальницею або повитухою, її визнавали літньою. Змінювався статус батьків після весілля дітей або народження онуків: вони ставали свекрами та дідами, отже, переходили до наступної вікової групи.

Отже, старість у первісній спільноті передусім була пов'язана з соціальним статусом людини і не корелювалася з кількістю прожитих років. Оскільки одним з головних критеріїв настання старості було місце людини у системі взаємодії роду з сакральним світом, визначальною характеристикою цього віку є проміжний статус. *Лімінальність* (від латин. *limen* – поріг) – поняття, що означає перехідний стан між двома стадіями розвитку людини або спільноти. Закономірності лімінальних (або лімінарних) періодів в архаїчному суспільстві досліджували, зокрема, А. Геннеп [101, с. 24] та В. Тернер [442, с. 168-170]. Лімінальність є невід'ємною частиною ритуалу переходу, який призводить до якісної зміни соціального буття людини. Він передбачає відокремлення індивіда від спільноти та подальше відновлення його соціальних повноважень. На проміжному, пороговому етапі людина отримує двоїстий статус, оскільки її становище не вкладається в межі будь-яких класифікацій та позицій у культурному просторі. Амбівалентність такої особи виражається великою кількістю різноманітних символів: андрогінність, невидимість, тимчасова смерть, існування поза простором та часом тощо. Згодом статус індивіда стабілізується, він знов отримує права й обов'язки, що відповідають стратифікаційним стандартам місцевої спільноти.

Старість як лімінальна фаза є найтривалішою в життєвому циклі людини. Вона значно 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 по відношенню до секулярної суспільної структури, що надає їй право посередництва між всіма компонентами соціуму [442, с. 188]. Лімінальність старості, її осмислення як передсмертного порогу, може проявляти себе в таких формах:

Виключення літніх людей із соціальної структури. Старезні особи, змінюючи коло своїх занять та обов'язків, так само, як і каліки, втрачали статус повноцінного члена общини та відповідні привілеї зрілого віку. Одним з варіантом остракізму була заміна імені: старців позбавляли родового наймення на користь щойно ініційованого юнака, натомість їм присвоювали спеціальні старечі прізвиська або так само, як немовлят та неініційованих малюків, взагалі ніяк не називали [236, с. 41]. Водночас у зв'язку з 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. Подібні винятки поширювалися й на іншу енергетичну їжу, зокрема, м'ясо тотемних тварин. Так, індіанським воїнам не дозволялося куштувати блюда з оленя й черепахи, аби вони не стали боязливими та повільними, хоча на старців ця заборона не розповсюджувалася [455, с. 160]. У деяких спільнотах старі створювали позасоціальну групу зі своєю субкультурою. Наприклад австралійські вдови застосували мову жестів: виконуючи жалобне табу, яке забороняло говорити після смерті чоловіка, самотні жінки до кінця життя спілкувалися між собою лише за допомогою міміки та пластики [236, с. 124-125].

Уявлення про анімістичну неповноцінність старої людини. Язичницьке уявлення про складну структуру людського духу спричинили віру в поступове відмирання душ у старих: вони по черзі заселяють дитину після народження, можуть знесилювати свого господаря під час сну, вилітаючи назовні, та поступово покидають його в процесі старіння чи нездужання. Старість з цієї

точки зору тлумачилась як ослаблення вітальних сил: енергетичні оболонки з часом уходять, залишаючи літню людину з її «тваринною» сутністю. Уявлення про те, що «головна душа» старців переходить до світу предків й залишається тільки «тілесна основа», зафіксоване у різних регіонах світу [236, с. 69].

Відсутність повноцінного набору душ робить старих потенційними жертвами зловорожої магії. Як і маленькі діти, що ще не накопичили сили протистояти поганому впливу, старі особи вважалися незахищеними від чародійства: вони могли або захворіти й померти внаслідок чаклунських дій, або «втратити» своє тіло через заселення злого духа [236, с. 511]. Водночас нерідко вірили у те, що літні люди як медіальні істоти здатні домовитися з вищими силами та перемогти духів хвороб. Обряди, в яких старі приймають на себе чужі напасті та недуги, зафіксовані в різних регіонах світу, приклади чого наводив Дж. Фрезер в книзі «Золота гілка» [455, с. 228].

Як бачимо, старість робить літніх людей в архаїчних спільнотах лімінальними істотами, мешканцями водночас двох світів, які, перебуваючи на кордоні людського та сакрального, мають особливі функції й повноваження. Старі відокремлюються як соціальна група та отримують двоїстий статус медіатора, який зникає в момент їхньої смерті. Лімінальний статус старих, виражений у зміні структури душ, робить їх, з одного боку, шанованими посередниками у спілкуванні з духами предків, з іншого боку – підвищує їхню віктимність, вразливість для дії злих духів.

Ще одним важливим аспектом архаїчного осмислення старості є питання загальної нормованості життєвого циклу й оцінки тривалості людського життя. На противагу передчасному старінню, яке розцінювалось як магічне втручання, здорове довголіття у традиційних спільнотах вшановувалося. Стара людина, що зберігала ясність розуму та працездатність, викликала неабияку повагу в одноплемінників, адже її довге життя було знаком прихильності доброзичливих богів і духів. Довголіття тотемних тварин також сакралізувалося, підкріплюючи

піететне ставлення до них: життєдайна сила істот-покровителів позитивно впливала на буття племінної спільноти.

Поважливе ставлення до довголіття відображалось у складній ритуалістиці, зокрема у так званій магії подібності. Коли починалась епідемія, зулуський шаман брав кістку старої тварини та прикладав її до здорових і хворих одноплемінників для того, щоб вони теж прожили довге життя [455, с. 160]. Схожі ритуали описував Л. Леві-Брюль: коли хворіло немовля народу басуто, його відносили до дуже старої жінки; та натирала своєю сивиною тіло дитини, «передаючи» їй своє довголіття [236, с. 438]. На принципах магії подібності була побудована й практика 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 [236, с. 521-522]. Старіння може прискорюватися дією чаклунів, які «позичають» вітальну енергію у людини. Тому поширеною була міфологема викрадення молодості: омолодження старого відбувається за рахунок магічного вилучення життєвих сил у молодій чи зрілій особі.

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, не зважаючи на свій біологічний вік, залишалися на стадії юнаків. Наприклад, у народу ньякуса Південної Африки, за свідченням М. Вільсон, старі вожді не віддавали владу поколінню 40-річних синів. При цьому старці брали шлюб з жінками, які б мали стати дружинами їх синів. В такий спосіб вони «омолоджували» себе. Вірогідно, однією з причин виникнення інституту полігінії є віра в подолання старості через шлюб з молодницею [65, с. 105-106]. Такий звичай також ґрунтується на магії подібності: контакт з жінкою дітородного віку «призводив» до омолодження.

Збереження молодості та запобігання старінню було метою багатьох інших ритуалів, пов'язаних з лунарними, солярними та астральними культами,

жертвоприношеннями, використанням різноманітних рослин та речовин як зовнішньо, так і внутрішньо, очищенням організму тощо.

Ще одним видом магичної практики, пов'язаної з образом старості, були людські жертвоприношення. Їхні культові функції полягали у задовбрюванні божеств, чії сакральні можливості стосувалися родючості. Міфологічне мислення відображало в магичних обрядах різні стадії життєвого циклу. Згідно з такою логікою, рослина, як і людина, переживає різні вікові етапи, отже, потребує специфічних жертвоприношень. Тому, наприклад, індіанці під час висіву маїсу приносили в жертву новонароджених немовлят, проте перед збором урожаю ритуально вбивали літніх людей. Завдяки цьому досягалася відповідність між сакральним образом та природним об'єктом, що слугував його втіленням або представником [455, с. 40].

Старіння в архаїчних віруваннях вважалося тотальним явищем, що впливає не лише на людський космос, а й на світ богів та духів. Згідно з притаманними багатьом первісним народам анімістичними уявленнями, система вікової стратифікації нерідко екстраполюється на потойбічну сферу. Душі, потрапляючи на той світ, мають різний вік: померлий нібито зберігає вік та подобу, які він мав на момент смерті. Тому серед духів можна зустріти як «немовлят», так і істот «зрілого» та «похилого» віку, що відбивається й на образі потойбічного життя. Наприклад, в уявленнях папуасів марінд-анім молоді духи на тому світі веселяться та танцюють, а старі сидять, спираючись на пальми, щоби не розсипатися прахом [307, с. 60].

Як і люди на землі, духи різняться за значущістю, а їх належність до певної вікової групи є плинною характеристикою. Міфологічна логіка зумовлює й таке перенесення: старість та немічність здійснюють свій згубний вплив як на земний, так і на потойбічний світ, старіють не лише люди та тварини, а й боги та духи. В 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. 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: духи поступово зникають, якщо втрачається зв'язок із нащадками, вони могутні та сильні лише тоді, коли про них пам'ятають та приносять подарунки. За віддаленістю від моменту смерті небіжчиків розділяли на три групи: 1) нещодавно померлі – ті, про яких добре пам'ятають живі родичі; ці духи живляться молитвами та жертвоприношеннями своїх родин; 2) покоління напівзабутих покійників – їхні імена вже невідомі, вони намагаються зберегти зв'язок із живими, проте їх, ослаблих та немічних, відштовхують від жертвоприношень сильні, нещодавно померлі духи; 3) старі, зовсім забуті, «порізані на дрібні шматочки» духи; їхнє існування наближається до фіналу [236, с. 477-488].

Показовим прикладом проективного мислення первісних народів є образ потойбічного світу По в полінезійській міфології. Тут духи більшості померлих, опиняючись у райській місцині з 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 з великою рікою. Якщо ж вожді у загробному житті знов починають старіти, вони купаються в чарівному озері Вай-ола, після чого стають молодими [307, с. 67-68]. Схожі уявлення зафіксував Б. Маліновський, досліджуючи меланезійські міфи про потойбічний світ. Духи померлих повторюють шлях першопредків, аби опинитися в підземному царстві. Там вони теж старішають, рятуючись тим, що час від часу омолоджуються, скидаючи шкіру, так само робили їхні предки, які були безсмертними [254, с. 124]. В 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 немічнюють, першопредок Нзамбе, який не визнає нічого потворного, виганяє їх з цієї райської місцини. Душі падають на землю, де продовжують скніти, слабкі та невидимі [307, с. 111]. На Нових Гебридах вірили, що душі помирають тричі до того, як згинуть остаточно [307, с. 68].

Отже, «суспільні відносини» потойбічного світу відображали соціальну стратифікацію та геронтократичний устрій архаїчної спільноти. Міфологічна логіка поширювала феномени старості та смерті з людської на сакральну сферу. Стійкі уявлення про вічність та невмирущість явищ духовного світу виникають пізніше, в етнічних і світових релігіях.

2.2. Міфологічна семантика старості як структурно-семантичний компонент прадавніх вірувань

Архетипи старості, яка є однією з найдавніших констант людського буття, виникли за архаїчних часів. Вони відображені у різноманітті образів та сюжетів, присутніх у міфології та фольклорі. Певні прообрази старості, які пронизують глибинні шари колективного несвідомого, є крос-культурними, повторюючись у міфах різних народів незалежно від часу та геолокації. Архаїчні образи старості мають складну природу, що значно виходить за межі прадавніх часових уявлень. Старість у міфах відображає і фундаментальний закон оновлення Всесвіту, і смертну природу людини, і множинність соціальних традицій, і різноманіття бінарних опозицій – «чоловіче – жіноче», «старе – нове», «живе – мертво», «смертне – безсмертне» та ін.

Серед геронтософських міфологем насамперед виокремлюються наративи про причини виникнення старості. Пояснення природи пізнього віку є надзвичайно різноманітними, вони відображені в космогонічних та етіологічних уявленнях різних народів світу. Зазвичай міфологема старіння обговорюється в контексті тематики смерті й безсмертя, добра та зла, стосунків людей і богів,

правил поведінки у стратифікованій спільноті тощо. Сюжети, що пояснюють походження старості, можна умовно розділити на декілька смислових груп:

Відступ від табу призводить до втрати безсмертя та виникнення старості. 1. *Випадкове порушення правил.* Міфологічний деміург Нзамбі створив перших людей народу конго, які задля вічного життя повинні були дотримуватися однієї заповіді: не спати, поки над землею здіймається місяць. З часом плем'я зістарилося, один дідусь став погано бачити та, не помітивши сходу місяця за хмарами, заснув і помер уві сні. З того часу люди стали смертними [307, с. 51]. 2. *Табу нехтують із цікавості.* Герої цього сюжету відкривають заборонену корзину (пакунок, посудину), в якій сховані старість, смерть і хвороби. Нещастя розлітаються по світу, тому люди починають нездужати, немічнити та помирати. Найвідоміший приклад – давньогрецький міф про Пандору й скриньку, де, поміж інших лих, була замкнена старість.

Старість як покарання. 1. *Непослух людей.* Задля набуття безсмертя міфологічні герої не наважуються стикнутися з чимось нечистим, отруйним, небезпечним, гидотним. Тайванське божество звернулося до першопредків із проханням відмити його від фекалій. Не зважаючи на обіцяну можливість змінювати шкіру та не старіти, люди відмовилися це зробити та втратили надію на вічне життя. Прадавні індіанці куїкуру отримали «завдання» від богів пірнути в озеро з кайманами, піраньями та зміями, проте злякалися й лише намочили руки та голови. Відтоді люди старіють, а їхні нігті та волосся ростуть і після смерті. У міфі народів Південної Амазонії Сонце пропонувало людям стрибати в окріп (або у вогонь), щоб злізла стара шкіра, проте люди від страху відмовилися це зробити [41]. 2. *Люди дратують богів.* У меланезійців праматеринський дух у подібі змії, роздратований криком дитини від першої жінки, задушив немовля своїми кільцями, відтоді люди стали смертними [270, с. 277]. 3. *Богів гнівлять пустощі людей.* В оповідях народів Бірми чоловік, який 10 разів старів та знову перетворювався на юнака, порушив космологічний

порядок: вирішивши пожартувати, він заховав білку в рибальське знаряддя. Боги спересердя вбили його, тому люди втратили своє безсмертя [270, с. 54].

Старість як наслідок несприятливого збігу обставин. 1. *Діти випадково стають свідками таємного ритуалу омолодження старих.* Африканський народ чагга має міф про те, як бог Рува повелів людям на схилі літ непомітно міняти шкіру, як змії. Коли прийшов час омолодитися першому старцю, він відправив онуку по воду. Повернувшись зарано, вона побачила, як дід чаклує, внаслідок чого старий помер [307, с. 28]. У меланезійській міфології трикстер на ім'я Корвуву невчасно опинився вдома й побачив матір у вигляді юної дівчини. Дізнавшись, що старі задля омолодження змінюють шкіру, недоумкуватий герой завадив матері омолодитися. З того часу люди старіють та помирають [307, с. 51]. 2. *Помилка посланця богів.* Готтентоти (південно-західна африканська народність) оповідають казку про зайця, який неправильно передав людям слова Місяця: «Так само, як я помираю, а потім знов сходжу на небо, ви будете помирати, а згодом воскресати». Заєць переплутав та сповістив людей, що вони, на відміну від Місяця, будуть помирати назавжди [307, с. 52]. 3. *Помилка божества.* В міфології банту деміург Імана випадково дав безсмертя зміям. Наступного дня він усвідомив, що схибив, та наказав людям убивати змій [270, с. 241].

Старість як спотворення божественного задуму. 1. *Старіння та смерть є результатом підступної діяльності злих сил.* У міфології народів Західної Індонезії злий дух Комбенгі за дорученням деміурга Лая створює з каміння перших людей, проте, хитруючи, замість безсмертного дихання божества вдуває в них вітер. Тому люди старіють та помирають [270, с. 289]. У в'єтнамській міфології людина, за задумом деміурга Нгок Хоанга, мала відновлюватися уві сні: старий ввечері лягає спати, шкіра потроху сповзає, – зранку чоловік прокидається знов молодим. Проте отруйні гадюки-демони оточили посланця деміурга та примусили віддати їм цю здібність. З тих часів змії оновлюються, а люди, доживши до старості, вмирають. У давньоіранській міфології Ангро-

Маїню, всупереч замислу творця Ахурамазди, навмисно створив усе негативне, в тому числі хвороби, старість та смерть [270, с. 48]. 2. *Старість як наслідок гріхопадіння.* Старість, яка разом зі смертю міфологізується як наслідок втрати божественної природи людини, асоціюється з нечестивою поведінкою. Найвідомішим прикладом є біблійне гріхопадіння Адама та Єви, що призвело їх до втрати безсмертя. Трактування старості як символу неправедності спостерігається в давньоіранській міфології: там уособленням духовного світу грішника, його душі (даени), є потворна стара. Натомість праведника його даена зустрічає на мосту вічності у вигляді прекрасної юної діви [270, с. 175].

Старість та смерть як засіб обмеження кількості населення.

1. *Культурний герой відкриває людям смерть.* В тунгусько-манчжурській міфології персонаж Хадау став першим смертним, який добровільно відійшов у загробний світ. Залишивши вхід до нього відкритим, він запобіг перенаселенню землі старими та створив умови для циркуляції душ між тим та іншим світами [307, с. 24]. 2. *Зворотна міфологема: люди перемагають смерть, внаслідок чого земля переповнюється старими.* У давньогрецькій міфології Сізіф обманює бога смерті Танатоса та заковує його в колодки (згодом ув'язненого небожителя рятує бог війни Арес, – адже без смерті мистецтво вбивати втрачає сенс). У мусульманських легендах ідеться про безсмертного пророка Ідріса, якому вдалося обдурити янгола смерті та опинитися в раю до Судного дня [270, с. 228]. В слов'янському фольклорі кмітливий солдат замикає смерть у труні, у марійців тесляр кидає на дно ріки домовину з янголом смерті; люди перестають помирати, проте, змучившись від старечого безсилля, звільняють смерть. Удмурти, карели, чуваші та інші народи теж оповідають про полонення смерті, яке призводить до перенаселення землі немічними старцями [307, с. 227].

Старість як передвісник неминучої смерті. Старість, як і смерть, уособлюється в образі нездоланної войовниці. «Молодша Едда» оповідає, що могутній бог Тор у битві поступається старій виховательці Еллі, яка постає персоніфікацією старості. Сенс міфу є очевидним: старіння перемагає навіть

найсильніших, адже «не бувало ще чоловіка, якого не звалила б старість, якщо він взагалі доживе до похилих літ» [397, с. 46]. Старість у міфології нерідко символізує неминучу смерть, що доводить значне різноманіття мортальних характеристик літніх персонажів:

1) Старі часто постають як живі мерці, котрі мають відповідні властивості [195, с. 183]. З одного боку, старці демонструють таємні знання, віщунський зір, що пояснюється їх причетністю до сакрального світу. З іншого боку, їхня тілесність наближена до інфернальних або тератоморфних образів: відразливий вигляд, трупний сморід, напівзруйноване тіло, гіпертрофовані або, навпаки, зменшені кількісно чи якісно органи.

2) Старі є медіальними істотами, які мешкають на кордоні цього та потойбічного світів. Архетипічним є образ старого володаря чи охоронця потойбіччя, який не допускає живих у світ мертвих і, в той же час, стежить за померлими, аби вони не турбували горішній світ. У міфології ескімосів відомим є жіночий дух на ім'я Вирізувальниця нутрощів, чия поведінка являє собою карнавальну інверсію людських традицій: вона танцює зі своєю тінню, лиже зад, плескає щоками по боках. Якщо шаман, дивлячись на це, засміється, стара кидає бубон, розрізає йому живіт та пожирає нутрощі нещасного [307, с. 15]. Інший приклад – пруський бог Патоліус, який виступав як володар підземного світу, супутник-антагоніст покровителя родючості Потрімпа. Патоліуса зображали як вкритого білою хусткою мертвотно блілого старця з великою сивою бородою [270, с. 424].

3) У вигляді старців міфологічна свідомість персоніфікує смерть. Наприклад, у слов'ян вона постає в образі немічної баби з косою, сивоволосого янгола смерті [376, с. 22-25], у деяких інших народів – у вигляді суворого старця. Нерідко мортальний образ змішується з рисами господаря потойбічного світу, який виходить на землю за новими жертвами. Інколи зустріч героя зі смертю або її провісниками може призвести до раннього старіння. Поширена й міфологема братів-близнюків, один з яких постає давнім старим, а другий –

юнаком. Перший пов'язаний зі смертю, другий є символом життя та молодості. Прикладами близнюків-антагоністів є давньогрецькі Кастор та Поллукс, пруські Потрімпе (безбородий юнак) та Бардойтс (літній бородач) [270, с. 90].

4) Старість передує перевтіленню, літня людина готується до життя у новій подобі. Герой кельтського міфу дряхлий старець на ім'я Мак Карайл одного ранку прокинувся в тілі оленя. Коли він знов зістарився, то перетворився на кабана, потім був яструбом та лососем. У вигляді риби Карайла виловила та з'їла жінка, від чого завагітніла та знов народила його як хлопця на ім'я Туан. В цій оповіді відображено два важливих анімістичних мотиви: по-перше, віра у перехід душі зі старого тіла у нове, по-друге, уявлення про можливість зачаття через поїдання різних істот, які є формами душі предка [253, с. 305-306].

Отже, можна виокремити такі головні міфологічні версії виникнення та сенсу старості: 1) люди через непослух, гріхопадіння або випадкові обставини втрачають свою первинну космогонічну природу, тому починають старіти та померати; 2) старість є наслідком діяльності злих богів та духів, що спотворюють божественний замисел; 3) старість і смерть є порятунком від перенаселення землі; 4) старість є передвісником неминучої смерті та водночас засобом оновлення життя, оскільки передує перевтіленню душі. Таким чином, вже в архаїчній міфології закладений амбівалентний смисл старості, яка, з одного боку, трактується як зло, гріховність, негативна діяльність темних сил, з іншого – постає часткою космічного закону коловороту життя.

Так само важливою та часто повторюваною, як і етіологічний цикл оповідей про старість, є міфологема пошуків безсмертя. Перемога над старістю та пошуки безсмертя відображені в міфології багатьох народів. Архетипічним для різних віросповідних систем є протиставлення позачасового божественного буття та скороминущої людської природи. Вічна молодість та безсмертя є прерогативою богів, іманентною властивістю трансцендентного світу. Нерідко представники вищого пантеону не лише мають нескінченне життя, а й постають його уособленням. Наприклад, в іранській міфології безсмертя ототожнюється з

духом рослинності Амертат, що існує в парі з Аурват – духом повноти фізичного існування, здоров'я, разом вони протистоять хворобам, старості та смерті [270, с. 40, 74]. Велика кількість сюжетів пошуку, набуття чи втрати безсмертя утворюють наступні міфологеми:

Подорож до раю чи до країни безсмертних. Перекази про царства блаженних, де немає страждань та старості, присутні в міфології та фольклорі різних народів. Шумерська поема про бога Енкі оповідає, що на світлому острові Дільмун немає хвороб, а птах смерті там ніколи не співає: ця місцевість перебуває поза часом (у золотому віці) та поза історичним буттям (у докультурному стані) [307, с. 252]. Даосько-китайська міфологія налічує 36 небесних печер та 72 щасливі країни, які являють собою райські обителі безсмертних. Найвідомішими серед них є три священні гори-острови (Інчжоу, Пенлай та Фанчжан), що дрейфують у Східному морі разом з гігантською космогонічною черепахою Ао [270, с. 54, 449].

Символіка, пов'язана з країнами блаженних, різноманітна: присутність богів або духів; наявність їжі або напоїв безсмертя; географічна віддаленість або невизначеність (місцевість змінює своє розташування); важкий, сповнений труднощів шлях до неї; наявність чарівних споруд – великі палаци, скляні башти, печерні храми тощо. Життя безсмертних у райських місцинах має всі ознаки божественного світу з його вічною молодістю, коханням та задоволенням, проте досягнути цього позачасового стану буття надзвичайно важко. Ще складніше досягнути безсмертя чи вічної молодості, перебуваючи у земному світі. Для здобуття цього є кілька шляхів:

Споживання їжі або напоїв безсмертя. Їжа сакрального походження може зробити героїв схожими на богів, такими ж безсмертними та вічно молодими. Індуси вірили в існування божественної рідини під назвою «амріта» (досл. «безсмертний») чи «сома», яка виникла в процесі космогонічного акту відділення земної тверді від океану. Образ амріти-соми має давньоіранське походження, про що свідчить текст «Авести». Вона оповідає про прадавнього

чоловіка Тріту, який отримав від Ахурамазди десять тисяч лікарських рослин, білу хаому та дерево безсмертя [270, с. 536]. У давньогрецькій міфології продуктами, що дарують вічну молодість, є амброзія (букв. «безсмертне») та нектар – напій із неземним смаком [270, с. 40].

Їжа безсмертя часто характеризується як невичерпна: вона швидко відновлюється або взагалі не зменшується в об'ємі. Наприклад, кельтський володар морів Мананнана має свиню, котра оживає щоразу після вбивства. Споживання м'яса цієї тварини робить людей безсмертними. Вічну молодість дарує й пиво кельтського бога-коваля Гоїбніу, якого завжди вдосталь [253, с. 321-323]. У даосько-китайській міфології розповідається, що на острові Інчжоу росте чарівна трава безсмертних, а з нефритової скелі б'є джерело, вода якого має смак вина та дарує людям довголіття [270, с. 245]. Також продуктами безсмертя є кольорова роса [270, с. 198] та чарівний гриб лінчжи [270, с. 329].

Інші міфи, навпаки, підкреслюють обмежену кількість та важкодоступність їжі вічної молодості. Такими є чарівні персики паньтао богині безсмертя Сі Ванму, які дозрівають раз на три тисячі років [270, с. 488]. Образ рослини безсмертя, яку важко зберегти, містить шумеро-аккадський цикл про Гільгамеша. Міф оповідає, як герой потрапляє на острів Блаженства до безсмертного чоловіка Утнапіштіма. Від нього Гільгамеш дізнається, як знайти квітку під назвою «старий чоловік стає юним, як молодик». Герой здобуває чарівну рослину, але по дорозі додому губить її: біля озера, де купається Гільгамеш, залишене без нагляду зілля з'їдає змія [307, с. 258].

Найвідомішим фруктом безсмертя, який часто зустрічається в міфах та казках різних народів, є яблуко. Оповіді про молодильні властивості цих плодів присутні у вірменській, слов'янській, давньогрецькій та інших фольклорно-міфологічних системах. Зокрема, «Молодша Едда» оповідає про яблука богині Ідунн: споживаючи їх, аси залишаються вічно юними [270, с. 210, 315]. У кельтській міфології назва острова блаженних Аваллон перекладається як

«яблуко», тому, хто дістався до цієї місцини, пропонують з'їсти чарівні плоди та назавжди омолодитися [270, с. 13].

Внаслідок споживання сакральної їжі можна назавжди втратити людську подобу. У давньогрецькому міфі про морське божество на ім'я Главк йдеться про те, що від народження той був звичайним смертним рибалкою. Випадково поївши трави безсмертя, Главк перетворився на чудовисько з риб'ячим хвостом, синіми руками та зеленою бородою [270, с. 156]. У такий спосіб герой перейшов від антропоморфного до хтонічного (первісного, найдавнішого), а, отже, позачасового стану.

Міфологема чарівного зілля. Невелику кількість зілля або його рецепт видають смертним за особливі заслуги боги чи духи. Наприклад, у китайській міфології конопляна діва Ма-гу – це фея, що знає рецепт виготовлення напою безсмертя та інколи ділиться ним із людьми [270, с. 326]. Китайці вірили, що простий чоловік, ставши великим мудрецем, сам може винайти рецепт еліксиру молодості. Результатом алхімічної практики даосів стало «створення» порошку семи зірок (сузір'я Північного ковша), дієвої суміші «вічного життя» [270, с. 109]. Інший відомий міф оповідає про досконаломудрого Чжана Даоліня, який у віці 60 років прийняв власноруч виготовлені пігулки та перетворився на молодика, водночас набувши магічних знань та здібностей [270, с. 595].

Безсмертя як результат впливу вічної космогонічної стихії. Згідно з логікою партиципації, характеристики первинної матерії безсмертного Всесвіту можуть перейти на людину. Наприклад, у давньогрецькій міфології є сюжет загартовування майбутніх героїв у вогні. Так, Деметра, яка виховувала сина елевсинського царя Демофонта, таємно від батьків тримала хлопчика в полум'ї [270, с. 181]. Мати Ахілла, німфа Фетіда, також занурювала сина у вогонь (за іншою версією – у води Стікса, що також є вічною космогонічною речовиною) [270, с. 78]. Згідно з давньокитайською оповіддю, безсмертний Чісун-цзи міг входити у вогонь та спалювати себе, таким шляхом опиняючись на горі Куньлунь [270, с. 511]. У таких сюжетах відображається натурфілософська ідея

тотожності процесів людського мікрокосму універсальним макрокосмічним законам. Варіантом долучення до прадавньої космогонічної вічності є зіткнення з чимось первинним та позачасовим. Прикладом цієї міфологеми є історія з «Тисяча та однієї ночі», в якій ідеться про зустріч мандрівників з чарівним птахом Рухх. Розбивши яйце та посмакувавши м'ясом пташеняти Рухх, чоловіки повернули собі молодість [205, с. 414]. На символічному рівні герої легенди, з'ївши речовину зі світового яйця, доторкнулися до початку часів та серцевини світу, де немає ані старості, ані смерті.

Молодість як дарунок закоханої богині. Цей сюжет є одним із варіантів оповідей про країну безсмертних, де панують інші виміри часу. Герой, потрапивши туди, де загальмовується перебіг подій, насолоджується коханням божественної хазяйки. Персонаж ірландської міфології Ойсін покохав королеву чарівної країни, де дні й ночі спливають як сон. Повернувшись до Ірландії, він спішився та, лише торкнувся ногою рідної землі, перетворився на немічного старця [253, с. 131]. Описана міфологема зустрічається й у фольклорі інших народів, наприклад, у японців. Рибалка на ім'я Урасіма потрапляє до палацу морської царівни. Закоханий, він не помічає, як спливає час, хоча на землі проминуло 700 років. Згадавши про батьків, герой вирішує повернутися додому. На згадку про себе морська принцеса дарує чарівну скриньку, наказавши не відкривати її. Урасіма порушує табу, миттєво перетворюється з молодика на старця та помирає [270, с. 549]. Герой татських оповідей Немурум, відшукавши країну безсмертя й одружившись на місцевій красуні, хоче повернутися додому. Жінка дає йому яблука з умовою не впускати їх на землю. Герою не вдається втримати плоди, він перетворюється на старця й швидко конає [170, с. 52-57].

Омолодження за рахунок підвищеної репродуктивності. Вічна молодість пов'язується зі здатністю до дітонародження й схильністю до плотського кохання. Наприклад, персонаж ірландської та шотландської міфології Стара з Бера має велику кількість коханців та дар вічної молодості [270, с. 502]. Давньокитайський маг Жун Чен «винайшов» спосіб досягнення безсмертя через

статеву активність, розвинувши теорію про поповнення чоловічої сили ян за рахунок жіночого начала інь. Застосовуючи цей метод, він міг «повертати» молодість старим, позбавляючи їх сивини та вирощуючи нові зуби [270, с. 214]. Така «технологія» передбачає, що старість з її занепадом репродуктивних функцій долається через підключення немічного організму до життєдайного потенціалу Всесвіту. Схожим чином пояснюється й те, що безсмертя богів є результатом величезної кількості любовних зв'язків (прикладом є незліченна кількість коханок давньогрецького бога Зевса) [65, с. 105-106]

Безсмертя через спеціальну практику. Ціннісна орієнтація китайської культури на довголіття породжує міфоконцепт духовно-тілесної практики, що дозволяє зберегти молодість. У даоській міфології створено ідеал безсмертної людини сяньжень, стати якою можна через виконання цілої системи приписів: специфічні дієта, місце проживання, вправи, спілкування з природою та духами тощо. В китайському, корейському, японському фольклорі алохань – це людина, що досягла безсмертя шляхом особливого стилю життя та споживання еліксиру довголіття [270, с. 317].

Подолання старості магичними засобами. Цікавим для аналізу є сюжет перековування ковалем або чортом старих на молодих за допомогою магії вогню та води. Ця міфологема зустрічається у різних народів Африки та Європи [41, с. 1]. Коваль (варіант – чорт) омолоджує старих, перековуючи на ковадлі чи кидаючи їх у піч. В українському фольклорі ковалем-чарівником також постає вовк, що вказує на тотемістичне походження цього сюжету [445, с. 232-235]. Іншим способом магичної перемоги над віком є занурення у кип'яток. На думку Р. Назірова, поширений у міфології та казках сюжет варіння старого в казані з окропом походить від віри у відродження з кісток та найдавнішого звичаю тотемного бенкету, сенсом якого було ритуальне поїдання плоті вбитої тварини чи померлого предка з подальшим відновленням тіла зі скелету [281, с. 29-32].

Ще одним шляхом подовження віку було «заживання» (тобто «крадіжка» чи «запозичення») чужого віку. Старий чаклун «краде» молодість у юнака за

допомогою магії: через певний канал (волосся, ляльки, заклинання) він перекачує до себе вітальну силу молодика. У міфологіях, які відчули вплив конфуціанської етики, присутній й зворотній мотив добровільного жертвування своєї молодості старшому. Наприклад, у давньокорейській поемі «Пісня про хварана Чукчі» учень прагне уповільнити старіння свого улюбленого учителя за рахунок особистісного контакту з наставником. Старший та молодший символізують тут єдиний організм, що відображає архаїчне уявлення про антропоморфність роду та держави [291, с. 57-58].

Наступним «дієвим» методом магічного протистояння старінню вважалися маніпуляції з символами довголіття, що відповідно міфологізувалися. Виготовлення та носіння таких амулетів обумовлене вірою в перенесення властивостей з одного об'єкта на інший під час безпосереднього контакту (звідти ж походять ритуали благословення старійшин, візити до довгожителів і т. ін.). Наприклад, у китайсько-корейській міфології є 10 символів вічного життя: сонце, гора, вода, камінь, хмари, сосни, «трава безсмертя», водяна черепаха, журавель та марал [270, с. 492]. Ці образи широко використовуються у далекосхідному декоративно-ужитковому мистецтві та є невід'ємною складовою ритуального життя.

Проте крос-культурною є й інша аксіологічна оцінка людського безсмертя: довголіття без старості нерідко трактується як зло. В культурах, орієнтованих на набуття певної трансцендентної досконалості, тривале земне життя в людській подобі не є цінністю. Наприклад, за спостереженнями Є. Торчинова, довгожителство не входить у нормативні параметри індійської культури; погляд на світ, як на невитравне страждання, робить вищою цінністю не довголіття, а, навпаки, можливість скинути кайдани життя [435, с. 106]. В античній міфології безсмертя часто постає як помста божества людині, що за свої провини має довіку мучитися (наприклад, нескінченне життя і страждання Прометея, атлантів або Тіфона, який помилково замість безсмертя набув вічної старості). Легенда часів пізнього середньовіччя оповідає про «вічного жида»

Агасфера: образивши Христа, він прирік себе на вічні блукання світом, аж поки не відбудеться друге пришествя та можливе помилування. За однією з версій, на момент зустрічі з Христом Агасферу було 30 років, відтоді після кожної прожитої сотні років він повертається до цього віку [270, с. 18]. У Старому Заповіті присутній мотив нескінченного поневіряння як прокляття, яким покарали братовбивцю Каїна [Буття 4, 10-15].

Отже, світова міфологія містить описи численних способів подолання старості, досягнення довголіття чи безсмертя. Всі вони так чи інакше розділяються на дві групи: омолодження відбувається через зіткнення зі світом сакрального, еманациєю божественного безсмертя (герой опиняється в раю чи країні безсмертних, споживає спеціальну їжу, зілля або напої, знайдені у чарівних місцинах або даровані богами, загартовується від вічної космогонічної стихії, подовжує свою молодість завдяки коханням богині тощо); вічна молодість досягається шляхом використання магії або за рахунок перерозподілу життєдайної енергії (герой зберігає молодість через плотське кохання або оновлення репродуктивних функцій, через спеціальну тілесну практику, через магичні ритуали – перековування тіла, крадіжку чужого віку, використання амулетів довголіття).

Хоча здебільшого зі старістю та смертю пов'язані негативні конотації, а безсмертя подається як недосяжна для людини мета, в світовій міфології присутня й протилежна сюжетика. Вічне життя в ряді оповідей постає як страшне прокляття, помста чи кара за гріхи.

Наступним аспектом міфотворчості, що розкриває архаїчне розуміння старості, є її присутність у характеристиках пантеону вищих богів та персонажів нижчої демонології. Старечі риси є частою ознакою і антропоморфних, і неантропоморфних героїв. Одним з показових прикладів символізму старості є *персоніфікація природних стихій* в образі померлих дідів. Уявлення про літніх покровителів сил природи походить від культу предків, від віри в те, що старійшина з потойбічного світу здатний керувати сферою, непідконтрольною

живим. Наприклад, міфологічна свідомість часто асоціює зі старими родоначальниками персонажів водної стихії. Слов'янський водяник поставав у вигляді потворного старого з великою головою та зеленими вусами [270, с. 127]. В міфології нівхів духи-господарі моря та морських істот – це старезна пара, що мешкає в підводному палаці або на далекому острові [270, с. 514]. В удмуртів, а також у багатьох інших народів Сибіру, господар води Вукузе – довгобородий старець [270, с. 135].

З уявленням про небесну обитель предків пов'язані образи старців-богів вітру, грому та блискавки. У мордві старий Варма-атя є господарем вітрів [270, с. 116]. Вірмени та туркмени вірили, що грім утворює стара, яка бігає небом з наповненим камінням шкіряним мішком (вибиває чи рве килими, витрушує одяг і т. ін.) [270, с. 272]. У міфах народу банар (В'єтнам) повелитель грому, блискавки та водночас бог війни Глаіх – старець могутньої статури, який спить у посушливий сезон та прокидається перед грозою [270, с. 156]. Балтійський бог грому та блискавки Перкунас – це величний старий з бородою різних кольорів. До цього образу наближаються слов'янський Перун, давньоіндійський Пароджанья, хетський Пірва [270, с. 430]. Аналогічні образи старця-грому у карелів, фінів, естонців та інших народів.

Дуже поширений образ літнього хранителя вогню походить від ідеї родового добробуту. Покровителі домашнього вогнища, персоніфіковані як старезні баба чи дід, зустрічаються в міфології евенків, нанайців, адигейців, ульчів, нівхів тощо [270, с. 437, 540]. Здебільшого вони мають амбівалентний характер, відповідно до корисної та водночас руйнівної природи вогню. Хакаси уявляли Матір вогню сивою старою, яку неможна ображати, оскільки може трапитися пожежа [72, с. 61]. У в'єтнамській міфології зла потворна стара Тхен Лиа є володаркою чарівного вогню, на якому будь-який порожній котел наповнюється смачною їжею [270, с. 542].

Старі духи, згідно з архаїчними віруваннями, керували й іншими природними стихіями та явищами. Корінні народи Нікарагуа приносили в жертву людей,

кидаючи їх у кратери вулканів і чекаючи, що звідти вийде гола потворна стара, яка дає поради та провіщає майбутнє [401, с. 392]. У вигляді старих почвар часто постають хтонічні персонажі, які мешкають у землі або під землею. Таким, наприклад, є поширений у міфології народів Сибіру, Уралу та Поволжя старий половинник – антропоморфне однооке, одноноге та одноруке створіння, що живе під кущами та інколи пожирає людей [157, с. 543]. Архаїчне осмислення часу відображене в образах його літніх володарів. Наприклад, антропоморфною персоніфікацією добового циклу у вірменській міфології є Жук у Жаманак – сивоголовий старий, що мешкає на верхівці високої гори. Якщо він розмотує білий клубок – настає день, якщо чорний – ніч [270, с. 214].

Окрему групу персоніфікованих духів з ознаками старості становлять демони, що супроводжують соціальне буття людини. Добробут, здоров'я, життєві обставини в свідомості архаїчної людини залежали від численної кількості духів, чимала кількість яких також має ознаки старості.

Домашні духи, віра в яких походить від культу предків, часто персоніфікувалися у вигляді старих. Слов'яни вірили, що дух-стодольник, який має вигляд старого, оберігає врожай від нечисті [270, с. 401]. Домовик у різних народів (татари, башкири, слов'яни тощо) персоніфікувався як невеличкий старенький, який може допомагати господарям, а може й гніватися на них [270, с. 194, 406]. Наприклад, осетинська берегиня Бинати Хіцау, потворна стара з іклами, могла й охороняти обійстя, й напускати хвороби на членів родини та худобу [270, с. 109]. Схожі якості мають й аграрні демони: маючи вигляд маленьких потворних старців, вони можуть нашкодити селянам. В українському фольклорі аналогами цих духів є житній дід та залізна баба [447, с. 384].

Зі старістю часто асоціюються небезпечні для людей створіння. Атрибутами та характеристиками старості наділені численні демонічні істоти, які приносять невдачу, бідність (наприклад, слов'янські злидні). В бірманському фольклорі шкідливий дух нат уособлюється як огидна давня стара жінка, що руйнує щастя та добробут родини [370, с. 365]. У вигляді страшних старих персоніфікуються

численні хвороби. Цей мотив присутній в етнокультурі майже всіх народів світу. На Кавказі вірили, що небезпечні духи Мамов насилають на дітей хвороби та мають вигляд бабів у чорних або білих шатах [270, с. 330]. У слов'янській міфології також спостерігається численна персоніфікація хвороб у вигляді літніх осіб жіночої статі.

Таким чином, старість, як характеристика демонічних персонажів, з одного боку, походить від культу предків та різноманітних уявлень про загробне існування, з іншого – символізує прадавнє архаїчне начало, незрозуміле та непідвладне людям.

Величезну кількість образів, що відображають осмислення старості у світовій міфології, утворює архетипи Старого та Старої. Вони відображають сформований первісно-міфологічною свідомістю образ старості, базований, перш за все, на культурі предків. К. Юнг, досліджуючи вплив жіночого та чоловічого архетипів на світову культуру, визначав Мудрого Старця як універсальну фігуру світової релігії та міфології. Старець («сенекс»), за словами К. Юнга, символізує відповідальність, самоконтроль, консерватизм, логіку, розум. Інваріантними втіленнями архетипу Мудрого Старця, за К. Юнгом, у міфології та фольклорі можуть виступати гуру, чарівник, лікар, священник, дідусь, які дають поради герою та спрямовують його дії. У широкому сенсі юнгіанська школа пов'язує архетипічний образ старого з «сенексною» силою, яка символізує могутній потенціал мудрої старості [492, с. 217].

Старці в міфології постають основою соціального організму, гарантом передачі знань і досвіду новому поколінню, за рахунок чого зберігається сила роду. Міфологічний образ старого керманіча складався як з фізичних характеристик (краса, здоров'я), так і з сакральних-духовних. Вони впливали на всю нижчу ієрархію – і небесну, і земну, що виконувала функції нижчих щаблів всієї сакральної піраміди. Молодший член ієрархізованої спільноти фактично не мав індивідуальної подобі та суспільної ваги, він лише віддзеркалював образ старшого, був його наповнювачем та додатком. Тому, наприклад, замах на

життя молодшого міфологізувався як порушення організму старшого, а знищення ворога чи інші подвиги здійснювалися в ім'я старшого, підвищуючись до рівня релігійного ритуалу.

Ця ідея походить від архаїчних уявлень про антропоморфність соціального організму, що базувалися на культурі предків. Згідно з таким світобаченням, старі та старші уособлюють цілісний образ родини та держави, молодші постають як тіло та кінцівки, що функціонують з метою виконання верховного задуму. Антропоморфний устрій спільноти, в якому старший виконує роль провідних органів, зокрема, голови, очей, серця тощо, характеризує більшість теократичних систем архаїчної доби. Так, давньоєгипетське суспільство розцінювалось як єдиний організм, очолюваний наділеним сакральною владою фараоном. Іншим прикладом слугують давньокитайські погляди на державний апарат як на ноги та руки імператора, що покликані виконувати волю монарха. Так само був опоетизований родинний уклад китайців: кожен мав виконувати зобов'язання перед «ногами й руками» та «головою» єдиного тіла, тобто пам'ятати й піклуватися як про молодших, так і про старих родичів [291, с. 65].

Сприйняття соціуму як єдиного організму походить від космогонічних міфів, у яких світ утворюється з тіла першолюдини або першотварини. Зокрема, у міфології евенків культурний герой та першопредок Нгамонді породжує людей зі своєї плоті: він повеліває вбити себе та розвісити окремі органи в чумі, а вранці частини його тіла перетворюються на евенків, причому найважливіший орган – голова – стає дідом [270, с. 384].

Хоча в архаїчній свідомості дійсно домінує окреслене К. Юнгом ототожнення старості з сакральним знанням та геронтократичним устроєм, міфологічні персоніфікації дідів мають значно складнішу та різноманітнішу семантику. Окрім фігури Мудрого Старця, з архетипом Старого пов'язані наступні образи:

Старий деміург. Старість як характеристика засновника та упорядника світу підкреслює його споконвічність, прадавність, сакральну владу над часом та простором, здатність урегулювати соціальні процеси. Наприклад, у майя

однією з іпостасей творця світу на ім'я Іцамна був давній дідусь із беззубим ротом та зморшкуватим обличчям [270, с. 259]. Верховне божество угрів Нумі-Торум – це величний старець у розкішній золотавій одежі, що живе у величезному будинку «на сьомому небі» [270, с. 397]. Міфологічний типаж старого деміурга позначений ще однією важливою функцією: керування природними, у тому числі аграрними, циклами. Так, покровителя хліборобства, рільництва та часу Сатурна в період римської античності уявляли як сивобородого старця [270, с. 479]. Удмурти вірили, що голова місцевого пантеону Килчин часто з'являється на полях серед землеробів у вигляді статечного старця в білому одязі й значно покращує родючість [270, с. 301].

Володар потойбіччя. В образах віщих старців постають і правителі потойбічного світу, чії характеристики несуть негативну семантику смерті. На думку А. Голана, цей ряд персонажів формує архетип Чорнобога. Окрім старості, їх належність до світу мертвих підкреслюється специфічними рисами: темний (чорний, коричневий, землистий) колір шкіри чи волосся, кульгавість, наявність рани чи іншого пошкодження тіла та ін. [109, с. 189].

Культурний герой. В образі літнього чоловіка нерідко уособлювався культурний герой, дарувальник матеріальних цінностей та знань. Наприклад, Бобо-Дехкон, покровитель землеробства у туркменів та узбеків, – міцний старець, який навчив людей обробляти землю (дав перший плуг, показав, як робити арики) [270, с. 98]. Бог майя старий Іцамна вважався творцем писемності, покровителем учених жерців [270, с. 259].

Трикстер. У вигляді комічного дідуса часто втілюється демонічний дублер-антагоніст культурного героя, пройдисвіт та бешкетник, порушник світопорядку, який водночас є ініціатором культуротворення. На думку П. Радіна, старість як характеристика трикстера, скоріше, означає істоту без віку, яка жила завжди [335, с. 235]. Ознаки старості надають об'єму амбівалентному образу спритника-ошуканця, який є посередником між світами та соціальними групами. Старий трикстер-медіатор часто зображується як

істота без статі, яка має подвійну природу, притаманну і мертвим, і живим. Цей міфологічний персонаж, залежно від ситуації, може змінювати вік: він обертається то на старого мудреця, то на юнака. Д. Гаврилов пояснював це так: «трикстер – це архетип дитини колективного несвідомого, що вбирає в себе весь досвід розвитку людства, тому він одночасно є старим» [98, с. 7]. Образ трикстера є рухливим та неозначеним, його ім'я табуйоване, тому воно варіюється: він зветься то дідом, то онуком, то старшим братом, то вождем, то твариною, то птахом [98, с. 26]. Наприклад, у міфології угрів пройдисвіт Мір-сусне-хум серед глузливих імен має й такі, що позначають його високий статус та поважний вік: «Князь-старець», «Старий пан», «Золотий богатир» тощо [98, с. 195]. Старий трикстер є носієм могутньої первинної сили. Бушменський прародитель Цагн – це смішний дідуган, який постійно викликає нарікання інших. Але якщо його розсердити, він скидає комедійну машкару та діє як караючий деміург-владитель [270, с. 586].

Віщун. Старість у міфології асоціюється з сакральним знанням. Серед цілої низки міфологічних мудреців показовим є образ скандинавського бога Одіна, якого уявляли як одноокого старця в плащі та капелюсі. За словами А. Гуревича, «Одін – втілення вищої мудрості, він вважався витокм магії та поезії («меду Одіна»). Аби стати всезнаючим та зрозуміти руни, Одін приніс самого себе в жертву, повісившись на Світовому дереві, прохромив себе списом та віддав око в обмін на внутрішній зір – мудрість» [119, с. 174].

Сакральний правитель. Архетипічний образ мудрого старця, що є носієм сакральних знань та трансцендентної влади, був ідеологічною основою геронтократичного устрою. Міфологема літнього правителя з точки зору сучасного розуміння старості є парадоксальною: це кремезний чоловік, довгі роки якого не впливають на силу та дієздатність. Архаїчні царі нерідко нагороджувалися епітетом «старий», що водночас не виключало уявлення про наявність у них величезної життєдайної потенції. Наприклад, в індуїстському тексті «Шрімад-Бхагавадам» йдеться про володаря Бархі, який нібито й у

глибокій старості зберігав силу та міць. Такий правитель є ідеальним для країни, він забезпечує бездоганний суспільний лад, що виключає можливість виникнення злощастя, катаклізмів та навіть запобігає появі злодіїв та шахраїв [485, с. 112]. Старий вождь, голова роду міфологізувався як такий, що має неабияку чоловічу потенцію, як батько народу, чії репродуктивні здібності впливають на добробут общини та передають силу предків [289, с. 33].

Патріарх-прародитель. Фігури сакральних родоначальників, з одного боку, пов'язані зі світом старості, що вказує на їхнє походження з культу предків, з іншого боку, несуть невичерпний первинний потенціал. Зазвичай вони мають гіперболізовані вітальні ознаки: великий зріст, міць, чималий апетит і т. ін. Зокрема, адигейський бог, зачинатель людства Тхагальодж – це могутній старий орач з довгою білою бородою та золотим посохом у руках; його чув'яки зшиті зі шкіри 90 зубрів, на обід він з'їдає бульйон з 10 биків та величезну кількість каші [270, с. 541]. Господар неба Ендур у міфах орочей, ульчів, нанайців – височезний, втричі вищий за людину, непереможний старий [270, с. 616].

Тотемний предок. Образи старців, прародителів і покровителів нерідко пов'язані зі світом тварин. Така єдність є породженням тотемістичних вірувань. У осетинів господар парнокопитих (оленів, турів, кіз) та покровитель мисливців поставав як древній старий з довгою білою бородою, що мешкав на високій горі [270, с. 19]. Якутський дух Байанай, володар лісу, тварин та птахів, описувався як веселий галасливий старець з довгим сивим волоссям, який із задоволенням приймає від мисливців дарунки та жертви [270, с. 86]. У карело-фінській міфології сивобородим дідом зображали бога лісу Тапіо, від якого залежить вдале полювання [270, с. 518].

Епічний герой. Славетні воїни, герої міфів та епосу, нерідко характеризувалися як давні старці, що в даному контексті символізує їхню родову силу. У карачаєво-балкарському епосі нарт Йорюзмек – це могутній богатир, він навіть у глибокій старості залишається ідеалом військової доблесті. Показово, що слово «нарт» і донині перекладається не тільки як «герой», але й

як «старий», «давній» [287, с. 26, 62]. Іншим варіантом даної міфологеми є приховування сили під машкарою старості. Персонаж фінно-карельського епосу Леммінкяйєн на бенкеті зачаровує всіх, за виключенням мийника посуду – сліпого, немічного дідугана, який згодом виявляється могутнім шаманом та вбиває зловмисника [307, с. 54]. «Сага про Волсунгів» оповідає про бога Одіна як про зовні безсилового, кривого на одне око старця, який несподівано демонструє неабияку міць [354, с. 101].

Літній радник (маг-охоронець державного ладу). Цей образ, який також походить від архаїчного культу старійшин, виникає в період створення держав з авторитарною формою правління, що зберігають традиції родового укладу. Наприклад, у монгольських міфах правитель Шидургу-хаган охороняє кордони своєї країни, користуючись допомогою старої чарівниці [270, с. 607]. У китайській міфології безсмертний мудрець є найкращим радником та супутником імператора. Зокрема, правитель Венъван довго шукав і нарешті знайшов свого мудреця в особі Цзяна Тайгуна [493, с. 110], а легендарний імператор Яо, син якого виріс негідним та непоштивим, обирає наслідувача влади над Піднебесною серед мудреців [493, с. 60]. Через старих радників-медіаторів відбувалася сакральна легітимізація соціально-державного устрою, його божественна обумовленість.

Не менш містким та різноманітним за сенсом є архетип Старої. За словами К.-П. Естес, яка досліджувала жіночий архетип у міфах та казках, «символ старої – один з найбільш поширених у світі втілень жіночого архетипу» [492, с. 38-39]. Він є найдавнішим та породжує різноманіття образів, актуальних і для сучасної міфотворчості. Архетип Старої є невід'ємною частиною тріади «дівчинка – німфа – стара», яка має крос-культурний характер [110, с. 10].

Найбільш давній культурний пласт відображає образ Великої Матері-богині, прародительки світу. У деяких сформованих за часів матриархату міфологічних системах відсутнє уявлення про чоловічих богів, а героями космогонічних міфів є переважно жінки: ідеться про те, як Велика Матір породжує Всесвіт, богів,

людей та культурні цінності. Специфіка матріархальної стратифікації суспільства пояснює міфи про богинь-деміургів, які найчастіше є сестрами. Наприклад, долгани вшановували сімох сестер, володарок природних стихій, сонця, місяця та землі. В оповідях австралійського племені урабунна світ народжують дві змії-сестри. У меланезійських міфах дві сестри створюють пару «деміург – культурний герой»: старша народила сонце, місяць і вогонь, а молодша вкрала священну ватру та подарувала її людям [474, с. 200-202].

Старість є поширеним атрибутом архетипу Великої Матері. Вона символізує не вік як такий, а давність, споконвічність, владу, авторитет. З образом матріархальної богині-деміурга пов'язаний культ жіночих предків-прародителів, ознакою якого є поклоніння всім померлим представницям найближчих поколінь [415, с. 242-254]. Характеристики старих праматерів не мають рис старечого знесилення чи руйнації плоті. Часто зображувана потворність, огидність їхньої зовнішності, скоріше, походить з архаїчного сприйняття первинного хаосу як чогось доантропоморфного та жахливого. Таким чином, старечі риси в образах праматерів є парадоксальним атрибутом невгасаючої репродуктивної функції.

Праматері самі нерідко постають тілесною основою, матеріалом для створення людей та світу. Давні зображення жінок, так звані «палеолітичні Венери», є втіленням таких космогонічних уявлень. Жіноче тіло є віддзеркаленням Всесвіту: череву, що виношує зародок, символізує засіяну землю, груди, що годують дитину, пов'язані з образом небес, які поливають насіння дощем [474, с. 200]. Схоже значення має мотив народження живих істот із пювка старої чаклунки Сюетар у карело-фінському епосі [307, с. 54]. Тіло праматері може поставати і животворним матеріалом, і їжею. Так, в ескімоській міфології старезна господарка підземелля годує свого гостя варивом з власної плоті: відрізаного боку та шмарклів [307, с. 53].

Міфологічна стара є й покровителькою ще не народжених душ. У міфах нанайців душі людей та тварин до свого втілення мешкають у вигляді птахів на

гілках Світового дерева у володіннях Омсон-мами. У ороців таких бабусь дві: одна завідує людськими душами, інша – тваринними [269, с. 408]. У шаманській міфології маньчжурів покровителька дітонародження Омосі-мама зображувалась у вигляді жахливої баби з білим волоссям, виряченими очима та червоними зубами [269, с. 409].

Образи прародительок повною мірою відображають амбівалентність архетипу Старої: з одного боку, вони уособлюють початок життя, родючість, найкращі риси материнства, з іншого – пов'язані зі смертю та небуттям, є символом зла та небезпеки. У деяких оповідях Великі Матері можуть поставати як однозначно доброзичливі захисниці та помічниці, володарки тварин, рослин та природних явищ. Наприклад, праматір якутів Аандархан Хотун (досл. «споконвічна поважна пані») – це сива стара шляхетної зовнішності, яка мешкає на священному родовому дереві [269, с. 49]. Героїня міфів інгушів та чеченців Жер-баба – літня віщунка, що годує людей хлібом, випеченим з первісного благодатного борошна [269, с. 213].

Проте міфологічним прародителькам часто притаманні суперечливі характеристики, що відображають концептуальний зв'язок смерті та народження. Разом із захистом, вони водночас несуть і небезпеку для живих, що відображено в міфологемі дітовбивства. Такими є китайська праматір Гуйму й давньоєгипетська богиня Нейт: вони народжують, а згодом убивають власних дітей [474, с. 200-201]. Міфічний деміург папуасів, перша матір на ім'я Собра, є також і творцем демонів. Коли Собра відчуває голод, вона не гидує людськими дітьми, яких смажить та з'їдає [307, с. 30]. У казахів та киргизів є фігура семиголової старої Жалмауиз Кемпир – людожерки та викрадачки дітей. Притаманні їй риси володарки вогню та країни мертвих свідчать про походження цього образу від матриархального культу предків [269, с. 212]. Амбівалентність Старої Праматері відображена й у ритуалах. Австралійські аборигени мурінбата під час проведення ініціації моделювали сюжет, як стара матір Карваді ковтає та випльовує юнаків – це дійство символізувало смерть та

нове народження неофітів [191, с. 39]. Схожим за значенням є північно-австралійський ритуал «визволення дітей» із черева матріархальної прародительки Кунапіпі [269, с. 297-298].

Іншою характеристикою, яка підкреслює неоднозначність образу старої прародительки, є її демонічна репродуктивність. У світовій міфології є наскрізний образ старої породіллі: вона дає життя істотам, що стають джерелом зла та хаосу на землі. Такими є емегени, негативні персонажі нартського епосу, які швидко примножуються: одна стара бабця з величезними грудьми, закинутими за спину (ознака гіперматеринської функції), народжує по 100 емегенів на день, ці потвори пожирають усе живе, у тому числі й людей. Показово, що жінки-емегени споживають навіть власних новонароджених дітей [287, с. 14, 39]. Схожий образ присутній у міфології таджиків, вірмен, грузинів: матерями злих духів-девів є старі велетки з довгими грудьми, закинутими за плечі [269, с. 202]. Іноді такі демонічні старі постають у фольклорних творах як персонажі-помічники. У адигів ворожа до людей Нагучйца (матір племені карликів, людоджерка, потворна, немічна, горбата баба із залізними зубами та гігантськими грудьми) може допомагати головному герою, якщо йому вдасться непомітно підкрастися та посмоктати її молоко. Схожий персонаж абхазької міфології Ару Пап, стара людоджерка зі зморшкуватим обличчям, величезними грудьми, довгим патлатим волоссям, перетворює людей та тварин на камінь. Проте, якщо герою вдасться посмоктати з грудей старої відьми, він стає її молочним сином та надалі отримує від неї будь-яку допомогу [269, с. 65]. Інший персонаж адигейської міфології – стара Цеунеж – зображується як матір ста людоджерів [269, с. 383]. Варіантом амбівалентного материнського архетипу є сюжет чаклування, коли стара відьма створює зловороже військо з чогось неживого (пір'я, гілок, бадилля тощо).

Персонаж давньослов'янської міфології Баба Яга до своєї фольклорної трансформації також поставала праматір'ю тваринного та рослинного світу, на що вказує гіперболізація її статевих ознак. Підкреслена у казках жіноча

фізіологічність старої як атрибут материнства поєднується з її безшлюбністю, що, на думку В. Проппа, відображає найдавнішу стадію первісного мислення, коли плодovitість не пов'язували зі статевими стосунками [325, с. 56-57]. У процесі християнізації Русі, як і решта богів язичницького пантеону, цей дух набув негативних характеристик, перетворившись із берегині на злу чаклунку: до образу Баби Яги пристали відьомські риси разом із переліком різноманітних людських вад.

Як і решта представників Материнського архетипу, Баба Яга виступає як амбівалентний персонаж. Вона – помічник героя, дарувальниця чарівних предметів, і водночас людожерка, яка викрадає дітей. На думку В. Проппа, це пов'язано з прадавньою традицією ініціації, коли посвяченням молоді керували старі жінки [325, с. 87-88]. Юнаки переживали символічну смерть та народження – два процеси, невід'ємні від образу старої праматері. Баба Яга як матір-годувальниця обов'язково пригощає казкового героя особливою їжею, що символізує його перехід до світу мертвих. Сліпота Яги є вибірковою: вона не бачить світу живих, натомість має особливий, віщий зір тридесятого царства мертвих [325, с. 50-55]. Отже, образ Баби Яги є суперечливим: з одного боку, вона має ознаки господарки природи, керівниці юнацької ініціації, з іншого – атрибути Яги (вибіркова сліпота, кістяна нога, паркан з черепів та ін.) свідчать про її приналежність до світу мертвих.

На протигагу створеному за часів архаїки амбівалентному або демонічному образу старої, більш пізня релігійна міфологія пов'язує з образами літніх жінок етичні цінності, певний фемінний ідеал. Численні агіографічні оповіді висувають на передній план героїню, яка несе характеристики святості, материнського милосердя, доброти. За словами К. Естес, «в ідеальному сенсі стара жінка уособлює гідність, опіку, мудрість, самопізнання, вірність традиціям, чіткі рамки та досвід» [492, с. 217].

З часом втрачає своє значення й міфологема Старої Праматері. З'являється мотив неприродності батьківства на схилі літ, який простежується в епосі та

інших фольклорних жанрах народів світу. В казках непорочне зачаття у літньої жінки відбувається чарівним шляхом: від поцілунку померлого, від споживання магічного напою чи їжі, від споглядання якоїсь дивини, від чаклування, від контакту з твариною (релікт тотемізму) тощо. В інших випадках немовля знаходять, на нього перетворюється якийсь предмет (горошина, гілка) або старе подружжя всиновлює напівлюдину-напівтварину. Така дитина, як правило, наділена надзвичайними здібностями, які є або корисними для суспільства, або, навпаки, руйнівними. Саме від старих батьків народжується багато персонажів, які виявляють здібності до культуротворення. В адигейському фольклорі великий герой Шауей є сином старого нарта Канжа [287, с. 16-17]. У скандинавському епосі йдеться про видатного воїна, який був сином 70-літнього конунга Харальда і жінки на ім'я Тора [396, с. 63]. З іншого боку, надзвичайно поширеною є міфологема поглинання такою дитиною всього культурного простору: у старій бездітній парі з'являється немовля, яке має невгамовний апетит та пожирає все навкруги. Люди сприймають його як стихійне лихо та, інколи за допомогою самих батьків, убивають чудовисько. За іншим варіантом, діти старих порушують заведений порядок. Наприклад, син літніх батьків багато полює, внаслідок чого виникає загроза голоду. Так, в удегейському фольклорі батько занадто спритного мисливця, дідусь Хуту, вимушений замкнути свого сина у труні [451, с. 223]. У цьому сюжеті, вірогідно, відображена практика інфантоциду, обумовлена боротьбою за життєві ресурси.

Таким чином, присутній у різних міфологічних системах світу образ Старої Праматері має амбівалентне значення: з одного боку, вона є життєдайною родоначальницею природи та людини, з іншого – наділена інфернальними характеристиками, наприклад, здатністю народжувати демонів чи поглинати власних дітей. У більш пізніх фольклорно-міфологічних нашаруваннях міфологема Старої Праматері значно трансформується. Мотив чудесного батьківства на схилі літ постає як неприродне явище, «пізня» дитина є

аномальною істотою, наділеною або гіпергероїчними функціями, або здатністю руйнувати культурний простір.

Архаїчний образ старості, яка є невід'ємним елементом життєвого циклу людини, не існує у відриві від інших вікових категорій. Оскільки міфологічне мислення оперує бінарними опозиціями, воно осмислює дитинство і старість як парну категорію, що відображає початок та фінал людського життя, розквіт та занепад життєвих сил. Багато дослідників первісності підкреслювали надзвичайну важливість цієї пари для архаїчного мислення, наприклад, К. Юнг вказував на неможливість відокремлення міфоконцептів дитинства та старості, на нерозривний зв'язок архетипів Старого та Старої з архетипом Передвічного Немовляти [494, с. 74-85]. Міфологізуються наступні характеристики цієї пари:

Фізіологічна схожість дітей та старих. Синкретично осмислюються притаманні малюкам та літнім людям неточність рухів, порушення рівноваги тіла, непевна хода, відсутність зубів, специфічна дієта, дискантові тембри голосу, асексуальність тощо. Перед кончиною старі наче повертаються до стану немовляти, як конунг Аун з «Молодшої Едди». Доживши до 60 років, Аун приніс у жертву Одіну свого сина в обмін на додаткові 60 років життя. Згодом Одін провістив, що, жертвуючи кожне десятиріччя свого нащадка, Аун буде жити вічно. Після принесення у жертву сьомого сина конунг прожив ще 10 років, проте вже не міг ходити. 10 років після смерті восьмого сина він лежав у ліжку. Після жертвування дев'ятим сином Аун смоктав ріжок, як немовля. Останнього спадкоємця шведи не дозволили вбити, і конунг помер безболісною смертю. Відтоді смерть від старості без болю та мук скандинави називають хворобою Ауна [396, с. 24]. У цьому міфі літній батько подовжує життя за рахунок вітальної енергії своїх молодих синів.

В оповіді про конунга Ауна та аналогічних сюжетах простежується й метафоричне ототожнення образів покійника (старця) та немовляти в колисці, побудоване на паралелізмі понять смерті й сну. Людина похилого віку напередодні кончини «засинає», уподібнюючися новонародженому. Таке

уявлення відображене й в українському прислів'ї «Старому піч, як малому колиска». Подібний сенс мають описані етнографами кавказькі обряди заколисування дідів, коли старезних батьків укладали у великі люльки та співали спеціальні колискові [283, с. 72]. Таким чином, тілесні аналогії старості та дитинства породжують специфічне культурне кодування, виражене у фольклорі та ритуальній обрядовості.

Подібність трансцендентних характеристик. Дитинство та старість є маргінальними періодами соціального життя, обидві вікові категорії міфологічна свідомість максимально наближає до потойбічного світу, населеного духами, богами та предками. Наприклад, у синтоїстській міфології і діти, і старі вважаються живим уособленням предка камі (удзігамі): малюки постають як нове втілення пращурів, а діди, маючи межовий статус, поступово переходять до категорії прародителів.

Носії архаїчної свідомості вірили, що діти ще не втратили здібності бачити світ через призму трансцендентного, а старі вже набули мудрості, що виходить за межі фізичного існування. Звідти походить традиція зображати божества чи людей високого духовного рівня в двох іпостасях – старого та малого. В образі гарного хлопця з'являється мудрець індуїстський прародитель Пуруша [271, с. 233]. В античній міфології бог Ерот (Ерос), з одного боку, є прадавнім створінням, з іншого – наділений вічною юністю [312, с. 532]. Схожі властивості притаманні вайшнавському богу Крішні – людській інкарнації верховного божества Вішну. Слов'янського Ярила (бога весняного сонця, пристрасті) часто зображали із пролисиною, що, з одного боку, символізує фалічну вітальність, з іншого – силу дідів-предків [269, с. 632]. Антична богиня родючості Деметра зображалась як молодиця та як стара жінка [110, с. 111-112]. Така амбівалентність аграрних божеств обумовлена ідеєю оновлення природи. У сільськогосподарських обрядах кельтів снопи пшениці, що символізували духів зібраного та майбутнього врожаїв, називалися Стара та Діва [253, с. 236]. Двоїсту вікову природу також мають численні персонажі нижчої міфології. Прикладом є слов'янські русалки та

германські нікси, які постають як у вигляді молодих звабливих дівчат, так і в образі потворних бабищ [269, с. 391].

У багатьох міфах ідеться також про повернення старезних персонажів до дитячого світосприйняття. Такими є даоські старці, які на фінальній стадії духовного розвитку нібито опиняються у стані новонародженого. Образ старця-немовляти нерідко пов'язується із міфологемою тривалої вагітності: дитина дорослішає, старіє та накопичує мудрість зразу в материнському лоні. Персонаж монгольської міфології Цаган Ебугьон («білий старець»), покровитель довголіття та сім'ї, за однією з версій, народився вже старим: його вагітна матір відмовилася дати води просвітленим бурханам, і ті помстилися, замкнувши її матку на сто років [269, с. 586]. Аналогічний сенс має міф про появу великого китайського мудреця Лаоцзи, прізвисько якого тлумачиться як «Стара дитина». Він перебував у череві своєї матері 81 рік та народився у вигляді сивоголового старця [270, с. 306].

На противагу певному паралелізму міфоконцептів старості та раннього дитинства, старість та молодість постає як опозиція, сповнена глибоких суперечностей. У міфології присутні численні оповіді про антагоністичні стосунки старого та нового, в результаті яких відбувається оновлення життя. Антагонізм старого та молодого широко відображений у міфологемах битви за владу та життєві ресурси. Крос-культурний етіологічний сюжет містить мотив здобування культурним героєм матеріальних благ (вогонь, знаряддя, культурні рослини, природні об'єкти тощо), господарями яких постають старі зберігачі – пращури, володарі царства мертвих, небесні духи тощо. Здебільшого вони постають як негативні істоти, що заважають культурному герою здобути цінності. Вірогідно, різний вік цих персонажів відображає боротьбу за життєві ресурси між молодшим та старшим поколіннями в архаїчну добу.

Здобування культурних благ відбувається за різними сценаріями, насамперед, у вигляді відкритої боротьби з охоронцем цінностей. Наприклад, у міфах мікронезійців культурний герой Мбуе перемагає хтонічну стару та

відбирає в неї вогонь, вітер, дощ, знання ремесл [269, с. 348]. Культуротворча подія може статися й випадково (внаслідок спустошів чи непослуху молодших). Так, у меланезійській міфології розповідається, що колись море було зовсім маленьким, і стара жінка тримала його в закритому глечику, аби використовувати сіль для приготування їжі. Одного разу її маленькі діти підгледіли, де заховано море, та звільнили його [415, с. 581]. У цьому міфі наявний образ жіночого деміурга з ознаками вічної праматері (на це вказує наявність малечі у старій), яка мимоволі втрачає контроль над світом.

Дуже поширеним є мотив таємного привласнення цінностей. Культурний герой (тотемний предок) краде в іншого персонажа щось важливе та передає його людям. Здобуття благ може відбутися й через шахрайство або змагання в мудрості. Персонаж оману примушує віддати чарівний предмет або підмінює його. В міфах народу занде культурний герой Туле хитрощами здобуває воду у старій хранительки [269, с. 540]. Інший сценарій – відбуваються змагання, на яких відгадують особливі загадки, що передбачають наявність сакральних знань. Старий дід (демон) вимагає від здобувачів вогню чи інших цінностей такої розповіді-небилиці, яка б його здивувала. Того, хто не виконує завдання, старець катує, натомість переможець привласнює здобич та карає старого [200, с. 160-172]. Іноді персонажі отримують артефакти та знання як вдячність за чемну поведінку чи надання певної послуги. Культурний герой мікронезійців Тмелогод допомагає хтонічній старій витягнути з горла застряглий гачок. На знак подяки вона вчить героя рибальству та розповідає, як підняти з океанського дна нові острови [269, с. 531]. Нерідко спостерігається й мотив зворотного привласнення цінностей: старі духи прагнуть повернути колись здобуті героєм та опановані людьми культурні блага. Наприклад, у карело-фінській міфології стара чаклунка, володарка темного північного світу, викрадає сонце, місяць та вогонь, які раніше належали їй [269, с. 440].

Ці та інші міфологеми відображають боротьбу за владу між старим та молодим поколінням. Апелюючи до вікового дуалізму, К. Леві-Строс аналізує

часто повторюваний у міфології індіанців сюжет про вагітного хлопця-шамана, якого із заздрощів зачаклував старий шаман. Охоплений соромом юнак опиняється в лісі, де тварини позбавляють його вагітності. К. Леві-Строс вказує на те, що ця міфологема побудована на ряді опозицій: «старець – дитина», «ініційований шаман – неініційований шаман», «безплідність старого – репродуктивність» та ін. [238, с. 243-244]. Схожу семантику має інша група сюжетів, у яких старі вчиняють невмотивовані вбивства дітей або постають загрозою для молодих героїв. На думку В. Проппа, тут простежуються відголоски обрядів ініціації, якими керували досвідчені старі особи і які становили реальну небезпеку для життя юнаків та дівчат [325, с. 89].

Оскільки старі є знавцями магічних заклинань, дієвим фактором виступає прокляття старої людини. У казках різних народів йдеться про те, як молода людина навмисно або випадково ображає літню жінку, за що отримує від неї прокльони. Зазвичай останні пов'язані зі сферою шлюбу: наприклад, в грузинській казці розбещений царевич стріляє в глечик старої жінки, вона ображається та прирікає героя закохатися в сестру дев'яти девів [113, с. 83-94]. Інколи юнаку допомагають доброзичливі старці: у молдавській казці проклятий старою жінкою царевич, зустрічає мудрого дідуся, який полегшує йому виконання важких завдань [275, с. 27-37].

Старе в сюжетах боротьби поколінь символізує мортальну сферу: це те, що віджило, зруйнувалося, заважає молодому рости та розвиватися. Протистояння відбувається здебільшого в моменти переходу від одного часового циклу до іншого: оновлюється час, оновлюється життя. Таке архаїчне сприйняття часу як ланцюга циклів відображене в образах календарних богів, які поєднують у собі риси старості та молодості. На міфологемі «старіння – оновлення» часового циклу побудовані й слов'янські весняні обряди, в яких символічно відбивається зустріч зими та весни. Молодість, розвиток, життя, які асоціюються з весною, перемагають старість, стагнацію та смерть, що символізує зима.

Отже, якщо дуалізм старості та дитинства базується на їхній подібності (фізіологічна схожість сенільних старих та немовлят, наближеність до межових точок буття людини, наявність трансцендентних знань тощо), то антагонізм старості й молодості створюють міфологеми конфлікту поколінь, боротьби за владу, культурні цінності, життєві ресурси. Це пояснює амбівалентність стосунків молодих та старих: старий учитель водночас і передає досвід та знання, і несе небезпеку для молодої людини.

2.3. Світоглядно-релігійні причини ритуального вбивства старих

Ритуальне вбивство старих – явище, характерне для багатьох архаїчних і традиційних спільнот. Цей звичай виник у глибоку давнину та зберігся аж до Нового часу. Рудименти геронтоциду спостерігаються у фольклорно-міфологічних системах та обрядово-ритуальній культурі різних народів. До сьогодні можна зустріти поверхневу, подекуди моралізаторську оцінку цього феномена, яка не враховує світоглядних особливостей архаїчної людини: практика стимуляції смерті осіб похилого віку розглядається лише як жорстоке вбивство, викликане боротьбою за життєві ресурси.

Природа архаїчної свідомості, яка є синкретичною та суперечливою в своїй основі, виключає можливість однозначного трактування будь-яких явищ первісної культури, в тому числі ритуального вбивства старих. Неможливо досліджувати феномен геронтоциду у відриві від культурних реалій первісності, поза складним комплексом архаїчно-міфологічних поглядів на світ. В той же час не варто відкидати й соціально-економічні фактори боротьби за існування, які обумовлювали врегулювання чисельності спільноти. Ритуальне вбивство старих потребує комплексного розгляду його соціально-економічних та світоглядно-релігійних причин. Саме з цієї позиції варто аналізувати різні аспекти проблеми: соціальні та релігійні причини умертвіння старих, критерії відбору смертників, вікові та гендерні параметри учасників ритуалу, способи припинення життя, вірогідна суїцидальна мотивація представників старшого

покоління, причини скасування звичаю вбивства батьків, відображення геронтоциду у фольклорі, рудиментарні залишки цього явища в обрядових діях тощо.

Першим, суто прагматичним поясненням практики вбивства літніх членів спільноти є природно обумовлена боротьба за виживання. Вбивство старих особин молодшими тваринами спостерігається у багатьох видів ссавців. Згідно з теорією запрограмованого старіння В. Скулачева, така поведінка є складовою механізмом самоочищення популяції від зайвих її представників [372, с. 1422-1426]. Еволюційною метою закладеної в кожному організмі програми старіння та смерті є захист і збереження популяції, звільнення життєвого простору від старих особин для нового покоління. З цієї точки зору агресія молодих особин щодо старих представників виду є генетично обумовленим інстинктом, що позитивно впливає на розвиток популяції.

Боротьба між поколіннями за життєві ресурси є сталою характеристикою всього раннього етапу людської історії. Геронтоцид як соціальне явище, вірогідно, виник в епоху мезоліту (XV-VI тис. до н. е.). Цей час позначений закінченням льодовикового періоду, встановленням на планеті стабільного клімату й формуванням сучасного тваринного та рослинного світу. Внаслідок екологічних змін середовища мезолітичні племена були вимушені вести кочове або напівкочове життя. Тому корисні функції літніх людей (догляд за вогнищем, досвід в царині збирання, мисливства та рибальства, виховання дітей та підлітків тощо) мали другорядне значення. Мандруючи, орда не затримувалася довго на одному місці, водночас не могла рухатися швидко разом зі старими та важкохворими одноплемінниками. Всіх, хто не міг пересуватися з племенем, залишали на місці, прирікаючи на голодну смерть або загибель від хижаків. На цьому ґрунті виник звичай, який був описаний етнографами в більш пізні часи: літніх та недужих ізолювали від місця поселення, внаслідок чого вони незабаром помирали [167, с. 114].

Насамперед, ізоляція або вбивство старих, хворих та калік була обумовлена важким кочовим способом життя. Проте й осілі племена за несприятливих умов прагнули позбутися нездатних до продуктивної діяльності індивідів. небезпека перенаселення опанованої території змушувала племінний колектив контролювати свою чисельність як за рахунок обмеження народжуваності (інфантоцид), так і через підтримку певного рівня смертності дорослих особин. Як вважають антропологи, щоразу, коли спільнота опинялася в умовах, близьких до реалій існування архаїчної кочової общини, її ставлення до хворих та старих погіршувалося. Факти примусового відлучення та кидання напризволяще недієздатних одноплемінників через скрутні економічні обставини були зафіксовані ще на початку ХХ ст. [167, с. 115].

Таким чином, екстремальні умови існування спонукали колектив жертвувати недієздатними членами. На противагу цьому в стабільних екологічних умовах у спільнотах з виробничим характером економіки община могла утримувати непрацездатних одноплемінників. У такому суспільстві змінюється ставлення до людей похилого віку: їх авторитет значно зміцнюється, вони перестають бути тягарем, а геронтоцид із життєвої необхідності перетворюється на складний за своєю семантикою ритуал. Чому, маючи можливість прогодувати літніх членів спільноти, їх продовжували ритуально вбивати, не чекаючи природної смерті, остаточно не з'ясовано. Якщо ранні форми геронтоциду обумовлювала природна боротьба за виживання, то подальші трансформації цього явища (з часів неолітичної революції впродовж до ХХ ст.) пов'язані зі складними світоглядними установками та еволюцією релігійної свідомості.

Найперше, що потрібно враховувати при дослідженні геронтоциду, є значна варіативність сучасної та прадавньої семантики смерті від старості. Ритуальне вбивство старих безпосередньо залежало від специфіки архаїчного розуміння сутності переходу із земного до потойбічного життя. Ідея відродження через смерть була основою світосприйняття давньої людини. Комплекс язичницьких

уявлень про смерть як перехід в інший світ сполучений з різними за структурою та місцем розташування моделями потойбіччя, шляхами потрапляння до нього, уявленнями про характер і час смерті, а також подальшого відродження. Не зважаючи на наявність великої кількості суперечливих вірувань у різних народів, можна виокремити такі головні ідеї: 1) старіння не може призвести до смерті, – людина завжди помирає від магії; 2) старість – єдина природна причина смерті, натомість кончина молоді людини є наслідком чарування.

Перша точка зору ґрунтується на тому, що смерть людини є обов'язково насильницькою, а природної кончини не існує. У важких та небезпечних умовах життя первісних спільнот смерть від старечого виснаження або хвороби організму була вкрай рідкісним явищем. Здебільшого люди помирали від нещасних випадків (травм, голоду, хижаків) чи гинули від рук ворогів. Цей досвід призводив до формування віри в те, що людина, яка померла без механічного пошкодження тіла, стала жертвою чаклування. Такий світогляд детально описував Л. Леві-Брюль: «У примітивних спільнотах смерть пояснюється не природними причинами, а чимось зовсім іншим... Якщо в певний момент настає смерть, то це відбувається тому, що втрутилася таємнича сила. Звісно, й саме старече знесилення, так само як і будь-яка хвороба, зобов'язане походженням не тому, що ми називаємо природними причинами, – воно має бути пояснене дією містичної сили» [236, с. 285]. З цих міркувань старіння зовсім не усвідомлювалось як причина смерті, – адже, за спостереженнями архаїчних людей, чимало давніх старих продовжували жити, не зважаючи на вікові зміни.

Міфологічна логіка не розрізняла хворобу, знесилення чи нещасний випадок: за будь-яких обставин вважалось, що душа та тіло жертви потерпають від злого духу. Коли індіанець помирав від ран, перелому кісток або втрати сил, його одноплемінники не визнавали, що смерть є наслідком пошкодження тіла або настає від старості: вони енергійно шукали чаклуна, який здійснив це вбивство. Австралійські племена влаштовували «допит» померлого – адже перебування в

іншому світі дозволяло знати всі сакральні таємниці, в тому числі ім'я того, хто зачаклував його [307, с. 35]. Бечуани не могли уявити собі, що людина може сконати інакше, ніж від голоду, насилля або чаклунства. В австралійській Вікторії тубільці пояснювали загибель людини лише злочинною дією ворога, який вночі робить надріз на боці та зрізає жир з нирок. З наведених фактів Л. Леві-Брюль зробив висновок, що первісні люди взагалі не бачили різниці між смертю внаслідок старості чи хвороби та насильницькою смертю [236, с. 219].

Другий комплекс ідей формується на більш пізньому етапі розвитку суспільних відносин, коли збільшується загальна тривалість життя. З одного боку, життєвий досвід людини свідчив, що існують природні фактори, які можуть впливати на здоров'я та пошкоджувати тіло: причиною травм та смерті можуть бути отруєння, поранення, опіки, падіння тощо. З іншого боку, міфологічна логіка та недостатність знань про причинно-наслідкові закони всесвіту не дозволяли людині осягнути природну сутність цілого ряду смертельних хвороб. Їх пояснювали дією надприродних сил: магією та злочинним впливом ворожих духів. Відтак сформувалася ще одна позиція: людина не доживає до старості лише внаслідок чародійства, смерть від старості є доброю, натомість загибель у молодому віці – це погано.

Аборигени йолнгу пояснювали магичним впливом чаклунів усі випадки смерті, хвороби або лиха. Вони вважали, що внаслідок природних причин відбувається лише смерть давніх старців, в іншому випадку хвороба та загибель є розплатою за порушення табу, святотатство, розголошення езотеричних знань та інші гріхи [191, с. 94]. Південно-африканські кафри стверджували, що всі хвороби та нещастя спричинені дією чародіїв, що без їхнього впливу людина помирає лише від старості [236, с. 487]. Нанайці вірили, що духи з різних небесних сфер карають людину за провини – вони забирають душу, внаслідок чого виникає хвороба; проте безвинна людина може жити довго та померти від старості [383, с. 15]. У якутів смерть в похилому віці з нетривалою хворобою напередодні вважалась хорошою. Якщо ж людина довго хворіла, страждала або

вмирала рано, її смерть вважалася негідною [345, с. 1]. Нівхи пояснювали закінчення земного життя двома причинами. Передчасна кончина, на їхню думку, наставала внаслідок підступу злих духів, але існують і природні причини переходу на той світ: людина прожила на землі відведений їй термін та «пішла в селище предків» [404, с. 211].

На думку Д. Зеленіна, таке ставлення до смерті сформувалося в період переходу до осілого способу життя. Більш сприятливі умови проживання призводили до збільшення випадків смерті від старості, тому в спільнотах з розвиненим розподілом праці, достатньою кількістю харчових запасів та родовим устроєм суспільства було поширене уявлення про переважання природної смерті [167, с. 116-117]. Коли кончину на схилі літ починають усвідомлювати як буттєву норму, виникає уявлення про «добру» та «погану» смерть. Відповідно до характеру скону та поняття про подальше буття людини на тому світі померлих умовно розділяли на дві групи:

1) Люди, померлі в старості чи зрілому віці, які переходили до категорії духів предків. Цих покійників вшановували та поминали, вірили, що їхні душі перебувають у спокої, не турбуючи живих, а до рідного дому та нащадків вони повертаються лише за запрошенням членів родини у поминальні дні [166, с. 39-40].

2) «Заставні» («нечисті») мерці – ті, хто помер передчасною, неочікуваною, неприродною або насильницькою смертю. Всі вони після переходу на той світ перетворювалися на злих духів. Такими поставали самогубці у якутів, загиблі у бурят, потопельники у слов'ян та ін. Заставними покійниками вважали також представників групи медіаторів – чаклунів, шаманів та відьом: якщо вони й помирили в глибокій старості внаслідок природних причин, їх зараховували до мертвяків [166, с. 39-40]. У деяких народів, наприклад, у бурятів, люди з фізичними вадами або нещасливою долею (дурні, зубожілі, глухонімі, скривджені, неодружені тощо) після смерті також вважались нечистими [273, с. 300-301].

Обидві версії тлумачення смерті в літньому віці – і як наслідку магічного втручання в долю людини, і як єдиного природного способу закінчення життя – певним чином обумовлюють ідеї природної зміни поколінь, нормованості життєвого циклу та важливості своєчасного припинення життя навіть насильницьким шляхом. Увесь цей світоглядний комплекс вплинув на різноманіття пояснень причин геронтоциду, серед яких можна виокремити декілька напрямків:

Геронтоцид як заповіт культурного героя чи деміурга. У народів, які тривалий час активно практикували геронтоцид, є мотив сакральної обумовленості цього звичаю. Наприклад, в міфах бурятів бог-деміург Есеге Малан-Тьонґрі («лисе широколобе небо») разом з наданням численних культурних благ заповів вбивати 70-річних старих [269, с. 622]. Таким чином, цей звичай набуває легітимізації як дієвий та освячений богами спосіб демографічної регуляції.

Геронтоцид як боротьба з магічним забрудненням. Віра в існування надприродних причин хвороб та смерті обумовлювала впевненість у тому, що старіння людини теж викликане чаклуванням: стареча слабкість та виснаження організму спричинені не віковими змінами, а дією злих чар. У процесі життя людину поступово охоплюють духи смерті, які врешті-решт перемагають. Старість, таким чином, постає як духовно-фізична деградація, а смерть від неї (як і будь-яка інша кончина з магічних причин) – найвищим забрудненням людини. Такої точки зору дотримувались, наприклад, давні іранці, які вважали старіння результатом діяльності демонічних сил [227, с. 188-205]. Для нейтралізації негативного впливу старіння виконували цілий ряд ритуалів, спрямованих на досягнення як фізичної, так і духовної чистоти. Спеціальні очисні обряди «віддаляли» старість, а саме поняття «чистота» фактично ототожнювалося з силою та міццю і було синонімом соціальної повноцінності людини. Геронтоцид з цієї точки зору був дією «на випередження»: варто було

померти до того, як зловорожа магія спотворить та занапастить людину немічністю.

Збереження тіла для воскресіння на тому світі. Іншою вірогідною причиною геронтоциду та добровільної смерті старих була віра в те, що індивід у потойбічному світі зберігає свій тілесний образ. Наприклад, австралійці, вбивши ворога, відрубували великий палець правої руки мерця, щоб знешкодити його – після перетворення на злого духа скалічений загиблий не зможе кидати свій примарний спис. Африканці боялися тривалої хвороби, що передує смерті, оскільки після недуги вони могли з'явитися на той світ ослаблені та худі [401, с. 164]. Сила, міць і неушкодженість тіла в момент переходу на той світ для архаїчної людини є важливою умовою щасливого загробного життя, адже поранені «переходять» на той світ з відрубаними кінцівками та проламаними черепами, хворі – знесилені від немочі, а старі – в недужому, «зношеному» тілі. Згідно з такою логікою краще вкоротити своє земне життя на декілька років й опинитися в загробному світі сповненим сил, ніж перейти туди старим і немічним та скніти цілу вічність у такому вигляді.

Геронтоцид як лікувальна практика. Поцінування переваг насильницької смерті як методу боротьби з магією вплинуло на лікувальну практику багатьох народів. Вважалось, що смерть від духа хвороби є найжахливішою: душа недужого не може упокоїтися на тому світі, перетворюється на демона. Для врятування людини достатньо було позбавити її життя, припинити одержимість, водночас подолавши духа хвороби. Схожі уявлення, поширені серед сибірських народів, систематизував Д. Зеленін: «Всі хвороби та смерть люди стали приписувати вселенню в чоловіка духа хвороби... Дух, що вселяється в людину (тотем або онгон) нібито з'їдає її нутрощі, внаслідок чого й відбувається смерть хворого... Коли після лікування дух хвороби все одно не покидає немічного і той не видужує, єдиним виходом стає вбивство духа хвороби разом із недужою людиною, оскільки дух хвороби вважається вже невіддільним від хворого» [167, с. 117-119]. За свідченням Д. Зеленина, сам учасник ритуалу не заперечував

проти його проведення, оскільки насильницька смерть, з одного боку, припиняла його земні страждання, з іншого – гарантувала гідне посмертне існування.

Ганебність смерті від старості. В спільнотах, які вели кочовий спосіб життя, природна смерть вважалася ганебною. Якщо мисливець доживав до глибокої старості, це означало, що протягом свого життя він не виявляв належної відваги на небезпечному полюванні. Осмислення смерті від старості як негідної кончини спостерігається й у некочових культурах більш пізніших епох. Згідно з такою точкою зору в потойбічному світі померлого старця чекає жалюгідне життя. Наприклад, для давнього скандинава «солом'яна смерть» (у власному ліжку) від старості або хвороби означала безрадісне посмертне існування в суворій обителі Гели, богині смерті. Воїн Егіль в «Молодшій Едді» говорить так: «Я боявся, що з-за довгого миру я помру на своїй солом'яній постелі від старості. Але я б волів померти на полі бою» [396, с. 80]. Якщо вікінгу не судилося полягти в бою та смерть приходила за ним на мирне ложе, він бажав отримати так звану «печатку Одіна» – удар списом, і таким чином опинитися у Вальгаллі, країні загиблих героїв [401, с. 282]. Чукчі також вважали, що краще померти насильницькою смертю. Передсмертний обряд цього народу моделював гідну кончину воїна: помираючого під час останнього подиху заколюють, пронизуючи серце через ребра лівого боку [167, с. 121-123]. с. 209].

Ритуальне вбивство довгожителів. Навіть у тих культурах, де смерть від старості вважалась природною, стежили за нормованістю життєвого циклу кожної людини. Поняття «доброї» смерті включало в себе й своєчасність скону. В більшості первісних культур було розповсюджене уявлення про те, що людина, яка дочекалася онуків, виконала свою земну місію, її перебування в цьому світі є зайвим, оскільки старий займає місце наступних поколінь. Тому старих-довгожителів у багатьох народів вважали небезпечними, ставились до них із підозрою. Їх занадто довге життя пояснювали магією, здатністю красти

відпущені іншим роки, забирати «долю» молодих, «заїдати» чужий вік [33, с. 102-103]. З цих міркувань літніх людей, що зберегли добре здоров'я, страчували, адже життя, яке не закінчується своєчасно, загрожує рівновазі соціального та сакрального світів. Ритуальний порядок убивства, поховання та поминання довгожителю оберігав його від перспективи перетворення на заставного небіжчика, злого духа, який непокоїть живих [80, с. 90-95].

Геронтоцид як засіб комунікації з предками. Ритуал тлумачився як проводи дідів з метою підтримки зв'язку між світом живих та мертвих: до общини предків відправляли посланця з місією домовитися про допомогу, задобрити та завірити у своєму шануванні. Страта старих у цьому дійстві була лише засобом переходу між світами. У багатьох примітивних народів взагалі не окреслювалась чітка межа між життям та смертю. Смерть розцінювалась як тимчасовий стан, який не є незворотнім, недарма в фольклорних оповідях є багато крос-культурних сюжетів про подорожі в потойбіччя, воскресіння небіжчиків, повторне вмирання і т. ін. [19, с. 263]. З огляду на це «проводи» старих на той світ набували не трагічного, а урочистого змісту. Проводилися вони або періодично, як превентивний захід, або у кризові часи, коли спільнота потребувала допомоги предків.

На думку Н. Велецької, можна виокремити етапи становлення та поступової трансформації жертвовного ритуалу. На першому етапі метою геронтоциду було регулярне попередження стихійних лих та соціальних потрясінь. На другому етапі община здійснювала ритуал періодично, з метою усунення вже діючих негараздів; дещо змінювалося й ставлення до жертви: замість колишнього посланця богів на той світ відправляли того, з чиєї провини відбувається лихо. На третьому етапі умертвіння старих стало «родинною справою», яка, втративши сакральний сенс, набувала значення незрозумілої традиції [80, с. 4-10]. Окремим випадком трансформації ритуалу є жертвування старих тварин як заміна тотемними предками, також «здатними до контакту» з вищими силами [318, с. 19].

Геронтоцид як повернення душі додому. Ще один вірогідний сенс давнього ритуалу корениться в анімістичних віруваннях. Йдеться про повернення душі на батьківщину (той світ) за перших ознак старості. На думку Н. Велецької, «елементи спорядження в одязі, реквізиті, жертвних предметах; уявлення про довгий і важкий шлях, про подолання численних перешкод, обумовлених різним ландшафтом і природними стихіями; казки про мандри в «інший» світ і назад, про вихідців з «того світу» викликають припущення про те, що генезис ритуалу проводів «посланників» в обожнений космос міг бути пов'язаний з давнім індоєвропейським звичаєм повернення у старості на батьківщину (прабатьківщину)» [80, с. 100]. На підтвердження цього дослідниця наводить численні приклади вороття додому героїв міфів і казок різних народів світу.

Тотожність живих старців та покійних предків. Геронтоцид не тлумачили як убивство, якщо система вірувань передбачала однакове ставлення до давніх старих та померлих пращурів. Ототожнення сакральних предків зі старійшинами спостерігається у багатьох народів. Наприклад, вивчення поховальних слов'янських ритуалів доводить, що колись фігура «умруна», з якою проводилося багато обрядових дій, означала не вже померлого, а людину, яка незабаром відійде на той світ. У багатьох індоєвропейських народів покійник постає як реальна дійова особа ритуалу, яка «виконує» дії, «виголошує» промови, «виявляє» бажання тощо [80, с. 221]. З іншого боку, етнографами зафіксоване ставлення до старих як до вже померлих людей. Проміжне становище давніх старих підкреслював В. Пропп, коли писав, що «усвідомлення трупа» (тобто осмислення чіткої різниці між живим та мертвим тілом) – доволі пізня культурна реалія. Недарма охоронцем країни мертвих у різних міфологічних системах нерідко постає сліпа стара, що є ані живою, ані мертвою [325, с. 52].

Символічна смерть старого в деяких культурах наставала після специфічних обрядів переходу, одним із варіантів якого були прижиттєві поминки. Сенс цього ритуалу полягає в далекоглядному піклуванні про душу, яка після смерті

свого господаря потребує підтримки та захисту від злих сил, як і новонароджене маля. Охоронні поминки краще влаштувати заздалегідь, поки ще втілена душа має повну силу та здатна протистояти ворожим духам. У такому випадку вмертвіння літніх осіб взагалі не розцінювалось як убивство, адже після поминок та символічної смерті душа старця переходила в інший світ, залишаючи по собі порожню оболонку – тіло. Пізніше прижиттєві поминки залишились як пережиток геронтоциду: після їх проведення старий помирав природною смертю [29, с. 120-129].

Ритуал геронтоциду потребував підготовки, яка у деяких культурах тривала кілька років. Як доводять дослідження епосу народів Кавказу, готувати старих до останнього бенкету, на якому вони здійснювали ритуальне самогубство, починали заздалегідь. Їх укладали в спеціальні колиски, схожі на ті, що використовували для немовлят. Заколисуючи, виконували пісні, в яких ішлося про міфологічні місцевості, де на старих чекають культурні герої та предки [230, с. 151]. Звичай заколисування старих свідчить про паралелізм символіки першого та останнього ліжка людини. Аналіз етнографічного матеріалу доводить, що колиска та труна корелюються з образом човна як засобу переходу в інший світ. Вони не лише переносять свого мешканця з однієї реальності в іншу, а й трансформують його, дають можливість пристосуватися до нових умов існування [283, с. 72]. Таким чином, заколисування старих перед ритуальною стратою було частиною сценарію їхнього майбутнього відродження.

Геронтоцид як оновлення сакральної влади. Окремим випадком страти старих було ритуальне вбивство літнього царя (вождя), поширене в багатьох давніх спільнотах. До лідера, який очолював племінну ієрархію, ставили особливо суворі вимоги та табу. Він був зобов'язаний мати бездоганне здоров'я та фізичну міць. Старість, хвороба або знесилення лідера були приводом для позбавлення його влади. Практикувалося не лише усунення вождя, а і його ритуальне вбивство за перших ознак старості. Сенс цього звичаю – у вірі в

залежність благополуччя спільноти від сили її очільника, який є провідником вищих сил. Стаючи кволим, літній вождь втрачав свою магічну потенцію, і це загрожувало лихом для всієї країни.

Ці ідеї пояснюють широке побутування звичаю добровільної смерті старих керманів, що зафіксовано в етнокультурах Африки, Центральної Азії та Океанії. Жертовний обряд урятування від старечої немічності священного правителя мав численні варіації у різних народів. Наприклад, жрець африканського народу дінка по досягненні похилого віку звертався до родичів із проханням, щоб його поховали живцем. Така кончина не розцінювалась як мучеництво, навпаки, – обираючи її час та місце, старий «обманював» смерть, забезпечував найбільш вигідні умови початку нового існування. Така ритуальна смерть літнього жерця вважалась ідеальною [179, с. 288]. Пізніше, на думку Дж. Фрезера, обряд страти старого царя поєднався з ритуалом вигнання гріхів та нещастя. Жертвуючи собою, правитель мав «забрати» з собою всі неприємності свого народу, нейтралізувати негативні чари злих сил, домовитися з богами щодо нормалізації ситуації в країні [454, с. 356-378].

У різні часи літнього правителя убивали або періодично, для попередження можливих негараздів, або під час воєн, епідемій, природних катаклізмів тощо. Згодом практика геронтоциду змінюється ритуалом оновлення життєвої сили царя. Наприклад, згідно з хетською традицією, на початку будівництва нового палацу проводилися обряди нового «народження» правителя. Цар звертався до «великої зірки» (сонячного божества), молився, після чого хвороби й старість «покидали» правителя, а чоловіча сила навпаки «поверталась» [20, с. 115]. Давньоєгипетський ритуал хеб-сед (оновлення життєвих сил фараона), який також походить від традиції вбивати літнього царя, також влаштовували не тільки раз на 30 років, а й у складні для країни часи [257, с. 115-124].

Ритуальне вбивство старого керманіча знайшло широке відображення в міфології та фольклорі, зокрема, в чарівних казках. У них простежуються більш пізні трансформації ритуалу, наприклад, мотив випробування літнього царя та

молодого претендента на престол. Після купання в окропі старець помирає, а молодик перетворюється на красеня. В. Пропп пов'язує цю міфологему з існуванням обрядового купання перед умертвінням царя, а також з поширеним віруванням у те, що душа після смерті проходить очищувальне обмивання [325, с. 297].

Ритуальне пожирання трупів мертвих старців для збереження сили роду. Одним з варіантів геронтоциду, спрямованого на зміцнення общинного добробуту, була так звана некрофагія: поїдання тіл старих та старійшин після їх ритуального вбивства. Цей звичай зафіксований антропологами в багатьох регіонах світу та характеризує релігійно-міфологічну свідомість найдавніших часів. Про звичай з'їдання тіл померлих старих свідчать археологічні знахідки в Чжоукудяні (Китай), та в Крапині (Північна Хорватія) [172, с. 226-227]. Про ритуальне вмертвіння старих та подання до столу на родинному бенкеті їхніх тіл писав Геродот. Змальовуючи життя масагетів (напівкочових племен Середньої Азії), він повідомляв: «Якщо хтось доживає до глибокої старості, то всі родичі збираються та заколюють старого в жертву, а м'ясо варять разом із м'ясом інших жертвних тварин та з'їдають. Так померти для них – велика насолода» [103, с. 79]. Достовірність цього опису Геродота є сумнівною, але сам дискурс давньогрецького історика цілком адекватно відображає архаїчні уявлення про можливість тілесного поєднання з предками після їхньої смерті.

Н. Велецька наводить багато прикладів того, як різні народи ритуально вбивали своїх батьків, а потім обробляли тіло, частково з'їдаючи його та виготовляючи зі скелетів різноманітні культові предмети, зокрема кубки для пиття. Є недоведене припущення, що такий звичай існував і в давніх слов'ян, що відбилося, зокрема, на формуванні образу казкової людоджерки Баби Яги [80, с. 40-43]. Звичай убивства та ритуального поїдання старих антропологі пояснюють двома основними причинами: 1) сотеріологічними мотивами – бажанням врятувати родича від захоплення злими духами, які полюють на тіла та душі померлих; 2) збереження цілісності та могутності колективу – поїдання

окремих частин тіла старих символізує передачу життєвої сили роду, зосередженої в органах предків [307, с. 40].

Одним із варіантів пізнішої трансформації некрофагії є виставляння трупів для з'їдання сакральними тваринами (наприклад, собаками чи птахами) з подальшим похованням кісток. На думку А. Голана, така традиція більш характерна для культур, де практикували геронтоцид [109, с. 196]. Іншим прикладом виродження ритуалу є перетворення тіла померлого на святиню. Так, в племені тура (тропічна Африка) від тіла поважного старця-покійника відрізали частину статевих органів, ліву руку, нижню губу, шкіру лоба, що символізувало репродуктивність, здатність до контакту з духами, знання заклять, розум. Все це коптили та складали у священний мішечок до мощів інших старійшин [307, с. 94]. Більш розповсюдженою виявилася традиція носіння з собою окремих часток тіл предків або їхнього праху (кісток чи попелу) [307, с. 40]

Збереження сили роду через магичні маніпуляції з трупом старійшини було концептуальною основою деяких обрядів стимуляції родючості. Сенс дійства полягав у тому, що тіло померлого чи вбитого довгожителя розчленовували, після чого кожную частину ритуально ховали на різних землеробських ділянках. Дж. Фрезер серед багатьох інших прикладів наводив оповідь аборигенів острові Ківаї про старого чаклуна Сегеру, який заповів поховати свої рештки по всіх плантаціях сагових пальм. Аналізуючи багатий матеріал, Фрезер дійшов висновку, що звичай розчленування тіла довгожителя та поховання його окремих частин у різних місцевостях для підвищення родючості ґрунту та плодючості худоби був досить розповсюджений [455, с. 5].

На початковій стадії свого побутування геронтоцид мав беззаперечно добровільний характер, у ньому брали участь найбільш поважні та шановані старці. При цьому будь-яка трагедійна інтерпретація штучного припинення життя старих є некоректною, адже учасники ритуалу були занурені в релігійний транс, перебуваючи в екстатично-піднесеному емоційному стані. Є багато етнографічних даних про те, що призначені в жертву старі самі керували

ритуальними приготуваннями та дійством. Добровільна смерть старих була вмотивована наступними релігійно-світоглядними установками:

Розуміння смерті від старості як ганебного чи протиприродного явища.

В. Г. Богораз вказував на те, що «стимулом добровільної смерті є впевненість чукчів у тому, що насильницька смерть краще, ніж смерть від хвороби або старості... Згідно з віруваннями чукчів на тому світі кращі місця віддаються померлим добровільною смертю: вони живуть у червоному полум'ї північного сьйва та проводять час, граючи в м'яча» [53, с. 108].

Месіанські наміри. Найбільш авторитетні літні люди (вожді, голови родів, жерці, знахарі, старійшини) вчиняли суїцид за допомогою одноплемінників, бажаючи допомогти їм із загробного світу. В найкризовіші для роду моменти вони прагнули опинитися в царстві мертвих, щоб домовитися з духами та звернути увагу померлих предків на проблеми їхніх живих одноплемінників. Участь старої людини в такому ритуалі була, з одного боку, актом самопожертвування, з іншого – бажаним переходом до категорії шанованих предків [382, с. 30].

Набуття сакральних можливостей. Таку мотивацію добровільного відходу з життя старої людини аналізує, зокрема, Е. Тайлор. За його спостереженнями, розцінюючи перебування в потойбічному світі як таке, що дає більші сакральні можливості, літні самогубці переслідують корисливу мету. Перетворившись на духів, вони «стають сильнішими» за своїх супротивників, можуть помститися їм, а також розкрити таємниці, недоступні для живих. Е. Тайлор наводить приклад: індуїстський брахман, в якого злодії викрали 40 рупій, вирішує відрізати голову своїй матері. Стара дає абсолютну згоду на те, сподіваючись, що її дух буде з'являтися негідникам і переслідувати їх до самої смерті [402, с. 314].

Поцінювання переваг потойбічного життя. Міфологічна свідомість трактувала смерть як настання нового, кращого етапу буття. Про подібну мотивацію геронтоциду писав Л. Леві-Строс: «Було б помилкою поєднувати

звичай вбивати старих з економічних причин та звичай прискорювати їх перехід в інший світ для того, щоб не позбавляти їх надовго потойбічних радощів» [238, с. 10]. Передчасна насильницька смерть трактувалася як благодіяння для жертви: душа старого опинялася в найкращих умовах у потойбічному світі. Людина вступала в середовище богів та предків, отримуючи вищий статус: «Якщо майбутній (потойбічний) світ уявляється більш щасливим, ніж теперішній (реальний), очікування його спонукає людей охоче ризикувати життям на війні, підтримує звичай відправляти хворих та старих у кращий світ та заохочує до самогубства, якщо земне життя є занадто важким» [401, с. 299]. Погане самопочуття, наявність смертельних хвороб могли вмотивувати бажання покинути цей світ. Добровільна смерть старих та хворих з цієї точки зору була, по-перше, лікувальною мірою, по-друге – ранньою формою евтаназії.

Вивільнення життєвих ресурсів. У кризові часи, коли не вистачало їжі для прогодування всіх членів спільноти, старі добровільно відмовлялися від споживання життєвих ресурсів на користь молодшого покоління. Ідея нормованої тривалості життєвого циклу спонукала старих свідомо звільняти місце для своїх нащадків. Ще за однією версією, ритуальне вбивство старих практикувалося замість жертвування молоді [109, с. 196].

З часом, коли втрачається первинний світоглядний сенс геронтоциду, відбувається значна трансформація ритуалу. Коли обряд проводиться за економічної необхідності або як незрозуміла давня традиція, спостерігається відсутність доброї волі у жертви. Показовим для розуміння механізму еволюції ритуалу є феномен «сардонічного сміху», що супроводжував вбивство старих мешканцями давньої Сардинії. В. Я. Пропп вважав, що такі веселощі так само, як і сміх у поховальних ритуалах багатьох інших народів, поставали як магічний засіб відновлення життя. Проаналізувавши фольклорну семантику карнавальності у поховальних традиціях, В. Пропп дійшов висновку, що «сміх при умиртвінні перетворює смерть на нове народження, знищуючи вбивство» [326, с. 236].

Сардонічний сміх як життєстверджувальний спосіб ритуального умертвіння старих має багато культурних аналогій. Буйні веселощі, надмірна їжа та питво в процесі ритуальних проводів старих (убивство чи поховання живцем) спостерігаються й у народів Півночі та Океанії [80, с. 79]. Герої кавказького епосу велетні-нарти перед умертвінням своїх старих також влаштовували бенкет та розважалися [287, с. 41-43]. Із настанням слабкості людину запрошували на «Раду умертвіння старих» (або старі самі скликали це зібрання). Далі на бенкеті кожен висловлював свої побажання громаді та старійшині. Старець також веселився на святі, а згодом промовляв останній тост, що символізував кінець його соціального життя. Після бенкету старого вбивали одним з різних способів: отруювали, закидували камінням, заколювали, скидали в прірву. Вірогідно, поширений сюжет чарівної казки, де старий перед смертю сміється над діями сина або онука, які везуть його вбивати, відображає прадавню семантику цього обряду [230, с. 147-150]. Наявність ритуального сміху під час добровільної смерті чи умертвіння старих доводить, що геронтоцид не ототожнювався з убивством. Коли ж світоглядно-релігійні причини вмертвіння старих стають неактуальними, виникає негативна оцінка цього явища, а сам вираз «сардонічний сміх» перетворюється на синонім хворобливого реготу [326, с. 236].

Хоча добровільний характер ритуалу був із часом втрачений, геронтоцид відбувався в атмосфері шанобливого ставлення до жертви, а місце вбивства та поховання батьків нерідко перетворювали на родинну святиню. Про повагу до приреченого старого свідчить відповідна лексика, що супроводжувала вже трансформований ритуал. Наприклад, говорячи про вбивство старих, якути вживали евфемізм «вшанувати», а сам факт вивезення в тайгу старих жінок описувався виразом «прямує на весілля» [167, с. 132]. Діди чи баби під час ритуалу часто наділялися особливими правами, яких не мали протягом життя. Таке підкреслено поважливе ставлення до предків зберігається в традиціях поховання: покійника прийнято вшановувати навіть тоді, коли його не цінували

за життя. Момент припинення геронтоциду відображений у міфологемі, яка зустрічається у різних народів. Життя старезного батька випадково або обманом зберігає син, не зважаючи на наказ правителя стратити всіх дідів. Порада старця рятує общину від голоду або іншої біди, й відтоді перестають убивати старих [80, с. 127-128].

У новий та новітній часи геронтоцид перетворюється на драматизований елемент обрядності, його окремі деталі зберігаються в звичаях (молодіжних гуляннях, дитячих іграх), фольклорі (легендах, казках, прислів'ях, загадках, піснях), елементах декоративно-ужиткового мистецтва тощо. Наприклад, у багатьох традиціях спостерігається символічне вигнання старшого покоління з дому після весілля: нове покоління виживає старе. Такою є «втеча бабусі молодого» у адигейців [283, с. 72], «боротьба за піч» між свекрухою та невісткою в українців [190, с. 189]. Рудименти геронтоциду як вагової складової культу предків відображені в аграрних обрядах, про що детально писала Н. Велецька [80, с. 75-93]. Враховуючи множинність світоглядно-релігійних версій геронтоциду, з упевненістю можна стверджувати лише те, що це суперечливий та досі остаточно не зрозумілий за своєю семантикою ритуал. Генеза цього вражаючого явища, символіка та значення закладених у ньому архаїчних образів ще потребують подальшої уваги науковців.

2.4. Старість як довершеність життєвого циклу в шаманізмі

Шаманізм – релігійне явище, в основі якого лежить віра у можливість спілкування людини-медіума з духами за допомогою екстатичних технік. У більшості описаних антропологами випадків шаманізм органічно співіснує з усіма формами первісних вірувань: тотемізмом, анімізмом, фетишизмом, магією. Центральною фігурою шаманізму є людина-шаман – обранець духів, істота з двоїстою природою, яка здатна сприймати альтернативну реальність: і буденний, і сакральний світи. Хоча на стародавній стадії функції шаманів зводилися здебільшого до лікарських, у спільнотах з розвиненими шаманськими

віруваннями вони виконували різні культові завдання. Наприклад, ненці визнавали три категорії шаманів: 1) контактери з небесними духами; 2) земні шамани; 3) шамани, що зносяться з духами підземного світу [38, с. 26]. У інших народів, зокрема у тувинців, шамани розділялися на «білих» та «чорних», тобто на тих, хто спілкується з верхнім та нижнім світами [38, с. 196].

Головним обов'язком шамана було забезпечення гармонії між силами природи та соціумом, урегулювання життєвих процесів: календарних, виробничих, побутових, обрядових тощо. Це завдання обумовлювало різноманітність ритуальних дій шаманів. Вони проводили лікарські сеанси, стежили за передачею шаманської сили та знань, піклувалися про безперервність роду (керували обрядами весілля, народження та ініціації молодих, пильнували за гідним вшануванням предків та втіленням душ пращурів у нащадках тощо). Шамани опосередковано брали участь і в бойових діях: під час зіткнень між родами та племенами, вони «забезпечували перемогу», «передбачаючи» наміри ворогів, «скликаючи» духів на допомогу [38, с. 15]. Вони ж «гарантували» добробут спільноти, адже «вміли» впливати на погоду, сприяти успіхам у риболовлі та полюванні. Шамани виступали як судді в суперечливих ситуаціях і стежили за виконанням суспільних традицій (правила боялися порушувати, оскільки вірили в те, що шамани-невидимки літають над селищем, пильнують за порядком та вишукують винуватців). Шамани піклувалися й про душі одноплемінників: «відправлялися» в потойбічне царства у випадку, якщо душу «викрадали», приносили дитячі душі майбутнім матерям, проводжали померлих у загробний світ, аби їх не перехопили злі духи [38, с. 20-21].

Маючи такі обов'язки, шамани фактично виступали гарантом природної зміни поколінь. Згідно з матеріалами дослідника якутського шаманізму Г. В. Ксенофонта, віру в можливість шаманів виражено у наступному вислові: «Ми, люди, спокійно ходимо по землі, доживаємо до старості, успішно господарюємо тільки тому, що не зникла ще благодійна порода шаманів-

чародіїв» [228, с. 116]. Функція контролю шаманів за перебігом життєвого циклу обумовлює те, що шаманське вчення намагається чітко окреслити основні віхи людського існування, пояснити, як довго має жити індивід, чому старіє, що відбувається з тілом і душею після смерті.

Деякі етіологічні міфи народів, що сповідують шаманізм, -окрім розповідей про походження світів та шаманів пояснюють природу старості. У міфології нанайців присутній мотив перенаселення землі внаслідок неврегульованості терміну життя. Легенда про шаманське дерево, записана Н. Шимкевичем, оповідає наступне: перша пара безсмертних (Старий та Стара) має багато нащадків, яких стає все більше і більше. Подружжя жертвує своїм первістком, викликаючи на небо три сонця. Людство починає гинути, але занадто швидко. Старий розстрілює з лука зайві світила, життя нормалізується, проте потрібно гідно поховати мертвих. Чоловік бачить сон, під час якого білобородий старець дає поради щодо правильного поховального ритуалу. Після його виконання першопредок перетворюється на шамана, завдання якого – стежити за стабільністю життєвого циклу в спільноті: кожна людина повинна у свій час постарішати, померти та відійти в потойбічний світ, не заважаючи живим [470, с. 459-460].

Алтайський міф оповідає про двох братів-деміургів – Ульгенья та Ерліка. Ульгень постає як безтілесне умовне божество, тоді як Ерлік – старець кремезної статури, з рум'яним обличчям, чорними очима та бровами. Ульгень прагне до ідеального світоустрою – з рівним ландшафтом, гарними тваринами та безсмертними людьми, Ерлік йому заважає, даруючи людям ковальське мистецтво, музику й шаманство, та головне – встановлює межу людського життя, узаконюючи старість [355, с. 33-34]. Таким чином, цей етап життєвого циклу постає у цьому міфі засобом демографічної регуляції. Проте сама природа старості в шаманізмі отримує два пояснення:

1) *Старіння – природний процес втрати життєвої енергії, який передуює смерті.* Так, згідно з алтайськими віруваннями, у людини декілька душ, які вона

по черзі отримує в першій половині життя. На схилі літ то одна, то інша душа прагне до відокремлення, – саме тому виникають хвороби та знесилення [355, с. 116]. Втративши всі душі, людина розчиняється в навколишньому світі. Важливою є й своєчасність смерті, – адже, з одного боку, людина прагне якнайдовше зберегти єдність душ, з іншого – визнає природність коловороту життя. І саме шаман стежить за тим, щоб зберегти міру життя, відпущену на долю кожного [355, с. 117-118]. На Алтаї центральним анімістичним поняттям був кут – душа-двійник людини, яку посилають божества перед народженням. Вважалося, що кут росте, дорослішає та старіє разом зі своїм носієм. Кут старої особи після її смерті виходить з тіла, проте залишається на землі ще деякий час. Тільки через 5-6 років після поховання кут померлого зв'язується з шаманом, вимагаючи відправити його в інший світ [320, с. 29, 41-42].)

2) *Старіння – наслідок злочинної діяльності духів, яку не зміг нейтралізувати шаман.* Згідно з віруваннями, наприклад, народності нганасанів, природних причин хвороби та смерті не існує. Люди старішають та помирають лише внаслідок поклику духів предків, які сумують за живими в потойбічному світі, або по вині демонів, що прагнуть викрасти людську душу. «Групу ризику», тобто найбільш привабливу категорію для астральних злодіїв, становлять діти та літні люди. Їхні душі найбільш слабкі та вразливі: дитячі ще недостатньо розвинені, а старечі вже втратили свою силу. Обов'язок шамана – охороняти душі живих, тому він активно втручається, коли злі духи забирають душу раніше зазначеного терміну [317, с. 34-35]. Щоб уникнути небезпеки (адже демони можуть вкрати душу слабкої людини та спричинити хворобу) шамани проводили спеціальні ритуали, під час яких вразливу душу «виймали» та «ховали» в надійному місці. Слабкі, несформовані дитячі душі, за віруваннями ульчів та нанайців, було довірено зберігати Матусі Енін – її уявляли як худеньку, дуже давню бабусю, яка годує та захищає душі малюків [383, с. 115-117]. Душі хворих старих перебували у сховищі від декількох

місяців до року, проте зрілі особи не могли віддавати душу на зберігання більш ніж на 9 днів [383, с. 144].

Обидві версії пояснення природи старості, по суті, базуються на анімізмі, закликаючи людину берегти єдність душі (або душ) та тіла, запобігаючи передчасному старінню. В зв'язку з цим порушувалось питання щодо нормальної тривалості людського життя. Наприклад, якути вірили, що 70 років для людини – це критичний вік, після настання якого різко зростає вірогідність смерті, що в цей період постає як неминучість. Вік від 70 літ до смерті називалися «повним віком» або «часом, даним верхніми богами», адже смерть у цей період, якщо людина довго не хворіла, визначалась як «добра». Якщо ж людина не доживала до 70 років, означало, що її душу вкрали злі духи (абааси). Показово, що провідним міфологічним образом викрадачки душ у якутів була давня бабка Сімехсін Емеехсін: за рахунок душ молодих вона «подовжувала» своє чаклунське життя [345, с. 1].

Мотив крадіжки життєвої сили для аномального подовження віку був дуже поширений. Занадто довге життя виглядало підозріло: так, якути вважали, що людина, якій понад 70 років, живе за рахунок часу, відпущеного дітям та онукам [345, с. 1]. Про віру в те, що старі «заживають» чужий вік, свідчить і персоніфікація хвороб в образі літніх злодіїв, наприклад, віспа у нанайців поставала як стара жінка [38, с. 17]. У чукотських віруваннях духи нижнього світу, що спричиняли недуги через крадіжку душ, виглядали як потворні бабища з горбами та гнилими кістками [228, с. 193-195].

Подекуди існувало повір'я, що шамана можна вмовити подовжити термін життя та відтермінувати час смерті. Наприклад, Г. В. Ксенофонов описував ритуали, спрямовані на збільшення тривалості життя. Шаман, щоби подовжити роки хворому старому, обирав жертву серед молоді та «віддавав» її душу духам [228, с. 196]. Проте така «чорна магія» є нетиповою для шаманізму. Здебільшого шамани, навпаки, стежили за довершеністю життєвого циклу, його повною, але не надмірною тривалістю. У зв'язку з цим серед спільнот, що сповідували

шаманізм, був поширений звичай геронтоциду. У народів Сибіру (якути, чукчі, ненці тощо) тривалий час зберігався звичай добровільної смерті немічних старих.

Ще один випадок, коли шамани дозволяли собі змінювати життєвий цикл людини – регулювання народжуваності. «Домовляючись» з духами, вони прагнули відстрочити старість задля продовження роду. Звідти походить цикл шаманських міфів про непорочне зачаття на схилі літ та вимолювання спадкоємця (ці мотиви є типовими для чарівної казки та героїчного епосу багатьох народів). Наприклад, якутська легенда оповідає про літню бездітну подружню пару – чоловіка на ім'я Сіелеех-Йосюргю та його 60-річну дружину. Одного разу до них завітали два шамани. На прохання господарів могутні гості звернулися до духів, та, отримавши благословення від богині пологів Аїсату, стара народила одразу двох синів [228, с. 173].

У міфологічних оповідях великі шамани і самі народжуються всупереч фізіології старечого віку. Так, в якутському епосі олонхо зустрічається мотив чудесного зачаття дітей у літніх батьків віком понад 90 років. Багате подружжя Тойон (чоловік) та Хотун (жінка) все ще очікує появи наслідника: «...волосся ззаду посіріло, спереду посивіло, передні зуби випали, а дітей все немає» [228, с. 140-141]. Згодом старі дізнаються про несподівану вагітність, внаслідок якої з'являється здоровий хлопчик. У таких сюжетах спостерігаються крос-культурні мотиви: 1) немовля народжується після контакту зі світом духів; 2) легендарний шаман є сином старої жінки, що має немічного чоловіка, нездатного до подружнього життя; 3) непорочне зачаття відбувається або від споживання чарівного зілля чи рослини, або від зіткнення зі стихією (світло, дощ, вітер), або через поцілунок помираючого чоловіка [228, с. 114]. У цих оповідях відображена архаїчна ідея партеногенезу (асексуального зачаття), що походить від міфологічної логіки партиципації, спорідненості всього суцього. Дитина, зачата у такий спосіб, має неабиякі здібності до контакту зі світом духів та згодом стає шаманом.

На прикладі якутських вірувань можна простежити поширену установку: життєвий цикл має свої обмеження, старість – це час «доброї смерті», адже, з одного боку, недобре передчасно постаріти та померти, з іншого – життя понад відпущений людині час є аномальним. Тому головною функцією шаманів було пильнувати за довершеністю життєвого циклу та забезпечувати безперервність роду, врегульовуючи стосунки живих із потойбічним світом.

Важливу роль у картині двоїстого світу, керманічем та медіатором якого є шаман, відіграє культ предків, безпосередньо пов'язаний з космогонічними уявленнями. Як правило, в центрі етіологічних міфів шаманів про походження світу та людини є божественна пара першопредків, безсмертних старійшин. Наприклад, удегейці вірили в те, що Сонячна Стара, господарка дерева душ, та Місячний Старий, покровитель рослинності та погоди, є праматір'ю та прабабкою усіх людей. Аналогічні вірування про літнє подружжя властителів небес були й у евенів [470, с. 551]. В якутському епосі олонхо самотні Старий та Стара – це перші люди в Серединній країні, що жертвують своїм життям заради нового покоління, сина та доньки, яких вимолюють у верховного божества Юрюнг Аїи Тойона [330, с. 59].

Культ предків сприяв формуванню демонічного пантеону, – адже, згідно з анімістичними уявленнями, душі покійників «розселилися» у навколишньому середовищі. Тому духи природи, які «контактували» з шаманами, часто поставали в образах літніх людей. У нанайців міфологізовані старі володарювали стихіями: вітром, водою, землею тощо [470, с. 590]. У кетів фетишизованим зображенням покровителів домашнього вогнища були статуетки старих жінок, до яких ставились як до живих: годували, перевдягали, задобрювали. Вочевидь, цей культ походить від вшанування предків жіночої статі [11, с. 180].

Міфологічні першопредки шаманів осмислювалися як могутні родоначальники. Ознаки їхньої старості не означали занепад життєвих сил та втрату репродуктивних здібностей. Спрямована через духів та предків у

Верхній світ, де не існує категорії часу, старість постає символом прадавнього першоджерела життя, давнини, вічності. На це вказують і лінгвістичні, і культові факти. Зокрема, в мові чукчів слова, якими позначають батька та матір, перекладаються як «старий» та «стара», що, вочевидь, натякає на спорідненість пари фертильного віку з образом плодовитих першопредків [53, с. 92]. Інший приклад – з етіологічного міфу. Міфічна родоначальниця чукчів всупереч батьківській волі відмовляється вийти заміж, лише за добу дає життя морським тваринам, береговим та кочовим чукчам; витративши багато сил, вона швидко старішає, створені нею люди називають її бабусею, не применшуючи при цьому її продуктивної могутності [368, с. 261].

Стара богиня в шаманізмі символізує зв'язок із плодючістю. Велика кількість жіночих духів, що походять від культу предків, господарюють в горах, лісах, водоймах. На Алтаї це бабусі з довгим білим волоссям, причому сивина тут асоціюється не з закінченням фертильного віку, а, навпаки, з молоком як з джерелом нового життя. Як писав А. Салагаєв, «символіка розпущеного волосся, розчісування його гребенем має пряме відношення до ідеї родючості, надлишкової вітальності» [355, с. 86].

Окрему категорію померлих предків становили духи великих старих шаманів. Вони були канонізовані, вшановуючись на рівні божеств: їм було адресовано моління-камлання, жертвування домашніх тварин, спеціальні культові споруди тощо. Вважалося, що вони охороняють молодого шамана під час камлання та загалом стежать за рівновагою природи та суспільства. Померлі шамани входили в групу найближчих помічників роду, здатних до швидкої та дієвої допомоги. Наприклад, в алтайському шаманізмі духів розділяли на дві великі групи – покровителі та помічники. До групи покровителів належали персоніфіковані божества та духи високого рангу, яких турбували нечасто, духами-помічниками ставали душі померлих предків-шаманів та особисті духи, наприклад, дух бубна чи духи тварин, до яких зверталися за першої потреби

[320, с. 66-69]. Отже, душі предків-шаманів фактично не змінювали свого статусу покровителя після смерті.

Аналіз образу старості в шаманізмі невід’ємний від питання вікової специфіки шаманської практики. Її характеризує віра в поклик духів, який може прийти до обраної людини. До потенційних шаманів належали наступні групи людей: 1) люди, народжені чарівним способом за допомогою духів; 2) люди зі вродженими вадами, зокрема, сліпі (внаслідок втрати зору вони як компенсацію «отримують» здатність відчувати духів); 3) люди, що отримали дар від батьків-шаманів. Проте головним фактором вибору кандидата вважалася воля духів, – лише вони вирішували, кому спрямувати свій поклик, незалежно від походження, роду занять та здібностей людини. Той, хто ставав обраним, відчував симптоми так званої шаманської хвороби. За визначенням Є. Торчинова, «це цілий комплекс патологічних станів, від яких потерпають майбутні шамани в молодості..., які стають свідоцтвом обраності людини духами задля шаманського служіння» [414, с. 91].

Початком шаманської хвороби вважався поклик духів, які спонукають прийняти шаманський дар. Якщо людина опиралася, не бажаючи стати шаманом, хворобливі симптоми збільшувалися. Духи «карали» непокірних, наприклад, опитаний Б. Петрі бурятський шаман Батай стверджував, що коли відмовився від шаманського поклику (чоловіку не хотілося кидати велике господарство), у нього померло шестеро онуків [470, с. 168]. Лише після звернення до діючого шамана, пережитої ініціації та початку власної практики людина одужувала.

Молодий шаман починав своє знайомство з потойбічним світом під керівництвом духа-провідника, який надіслав свій поклик. А. Смоляк, досліджуючи типологію покровителів ініційованого, відмічала, що здебільшого неофіт здобував знання через свою протилежність, антиобраз, альтер-его іншої статі. Особливі шаманські здібності він отримував від жіночого духу (інколи у звірячій подобі – перевертня), що стає йому дружиною. Іншим поширеним

типом поводитирів молодого шамана були духи літніх людей, особливо старих жінок-родоначальниць. Вони навчали та керували мандрами души ініційованого в потойбічному світі. Наприклад, у нанайців дух на прізвисько Енін Мама, тобто Мати-Бабуся, водила неофіта через небезпечні місцини астральної території (дьоргіль) та радила, що робити. Після такого знайомства та спілкування з Енін Мама особа ставала новим шаманом, в подальшому підтримуючи «духовний зв'язок» зі своєю наставницею [383, с. 141]. Ще за однією версією душа людини, призначеної бути шаманом, потрапляла на північ до великої берези, до старих жінок-демонів. Там її клали у залізну колиску та годували груддю [38, с. 54]. Вочевидь, наставництво саме материнського духа, старої прародительки символізувало народження особи в новому статусі медіатора двох світів.

Обряд посвячення неофіта зазвичай організовував старий досвідчений шаман – провідник у світ духів. Цей ритуал означав передачу медіумної сили від старого шамана молодому неофіту. Підготовка шамана відбувалася поступово, з розширенням знання Всесвіту та зміцненням шаманської сили. Деякі дослідники виокремлюють три основні етапи навчання шаману: 1) становлення молодого шамана, формування його здібності бачити та чути духів; 2) набуття сили, функцій та атрибутики справжнього шамана; 3) народження великого шамана, який знає всі шляхи Всесвіту [470, с. 628].

На початковому етапі молодий шаман починав навчання у старих хранителів родових знань і традицій. В процесі регулярних зустрічей з літніми чоловіками й жінками обговорювали імена божеств та духів, їх родовід, місця перебування, характери, а також легенди, з ними пов'язані. Таке спілкування зі старійшинами тривало все подальше життя. Характерною ілюстрацією подібного навчання є оповідь аларського шамана-учня Бата. Він стверджував, що, хоча він кожного дня спілкується зі старійшинами свого роду та з шаманами, головне навчання відбувається уві сні. Там чоловіка зустрічає його покійна бабця Ханан та супроводжує до річки, біля якої сидять сивобороді старі, його предки-шамани.

Саме вони показують, як правильно працювати з бубном та дзвониками [470, с. 172-173]. Отже, молодий шаман міг навчатися з трьох джерел: дух-покровитель, старий шаман та старійшини (в тому числі й померлі).

До третього етапу навчання (перетворення на великого шамана) доходив не кожен, адже це потребувало особливих здібностей. Якщо неподалік вже проживав сильний шаман, неофіт ставав повноправним шаманом лише після смерті «колеги», залишаючись у статусі учня інколи аж до похилого віку. Такі особи не встигали досягти високого рівня, оскільки не практикували у сприятливий для цього період [470, с. 90]. Інколи в шаманській міфології простежується певний фаталізм у тому, якого рівня досягне шаман. Г. В. Ксенофонов наводить тунгуську легенду про священне дерево Йік-Мас. В кроні цієї чарівної рослини народжуються шамани, кожен на своєму місці: чим сильнішим має стати майбутній шаман, тим ближче розташована його ненароджена душа до стовбуру [228, с. 38-39]. За іншою версією, душі шаманів виховують в пташиних гніздах: чим ближча до неба шаманська душа, тим вона потужніша [470, с. 461].

Вважалося, великого шамана нечасто можна зустріти, адже виконувати таку місію дуже важко. На це здатна лише дуже стара людина, яка пройшла всі етапи навчання й отримала повну силу та знання Всесвіту [470, с. 98]. Ще однією передумовою становлення великого шамана було розширення каналів зв'язку з верхнім та нижнім світами, збільшення чутливості. Тому, якщо літня людина на схилі років втрачала зір та слух, вона мала змогу стати більш сильним шаманом, оскільки відсутність сигналів зовнішньої інформації сприяла розвитку інтуїції та внутрішнього бачення.

У чукчів великими шаманами вважали тих, хто змінював свою стать, переходячи до так званого «м'якого людського буття». Чоловіки, що після обряду ініціації починали носити жіночий одяг та нібито набували здатності до дітонародження, та, навпаки, жінки-шаманки, що виконували всі чоловічі функції аж до одруження, не зважаючи на певний соціальний остракізм,

досягали успіхів у шаманській практиці. На думку Є. А. Верещаки, це пояснюється лімінальним, межовим статусом шаманів-трансгендерів, їх покращеною здатністю до контакту зі світом потойбічного: «"м'яке людське буття" є ніщо інше, як інституалізована лімінальність» [83, с. 330]. Сприйняття старості у чукчів певним чином наближається до образу андрогінного буття, адже старі люди на символічному рівні позбавляються своїх статевих ознак. Це впливає на їх соціальний статус та привілеї. Наприклад, старій жінці, яка вже має дорослих дітей, було дозволено сидіти разом з чоловіками [53, с. 98]. Продовжуючи цю ідею, можна припустити, що й великі старі шамани, виходячи за межі своєї статі, були лімінальними істотами, буття яких характеризується двоїстістю, одночасним перебуванням у людському та трансцендентному світах.

Отже, на відміну від звичайних людей, які на схилі літ втрачали життєві сили та здатність до продуктивної праці, великі шамани в старості могли продовжувати свою важку діяльність. Проте не всі літні шамани зберігали здатність до спілкування з потойбічним світом. Якщо «обрані» шаманили до самої смерті, інші прагнули з віком позбавитися цього. Основною причиною небажання вести шаманську практику була її обтяжливість: шаманство виснажувало, викликаючи раннє старіння. Дослідник звичаїв північних бурятів Б. Е. Петрі зазначав: «Шамани зазвичай недовговічні, глибокі старі зустрічаються між ними як виняток. Вони добре усвідомлюють це і розглядають своє покликання як важку спадщину, отриману від предків...» [470, с. 168]. До того ж шаманство вважалось небезпечною справою: під час камлання можна було загинути від зіткнення з ворожими духами.

Спілкування з нижнім світом негативно впливало на зовнішність та життєвий потенціал посередника. Етнографи неодноразово описували, як красива молода людина, починаючи шаманську практику, марніла, втрачала здоров'я та вроду [470, с. 106, 169]. За свідченнями очевидців, літні шамани здебільшого мали потворну та хворобливу зовнішність. Наприклад,

Г. В. Ксенофонов описував знайомого шамана як давнього старого з сивим волоссям, червоним обличчям та червоними, налитими гноєм очима, який ледве рухається від втрати сил [228, с. 220].

Шамани потерпають від специфічних хвороб, які неможливо вилікувати. Цілий перелік шаманських недугів міфологізується як «священні хвороби», наслані духами. Показовою є записана В. Г. Богоразом чукотська казка про Коростявого шамана: «У Коростявого шамана 100 будинків. Стоять вони біля небесної межі. Він лежить здавна в своєму положу, бо не може сам поворушитися. Все тіло його хворе: рот та внутрішність зіва, руки та ноги, губи та очі, підошви та кінчики нігтів, – все вкрито коростою» [52, с. 263]. Шаманить Коростявий шаман, стукаючи в спеціально підвішений бубон, оскільки сам його тримати не може. Проте, коли до нього приходять шамани Меемгин із проханням оживити сина, тіло якого вже зітліло, Коростявий шаман встає та відправляється у велику подорож. Після цілого ряду демонстрацій неабиякої сили цей старий хворий шаман здійснює велике перетворення мертвого чоловіка на живого [52, с. 265]. Отже, незважаючи на страшну хворобу та зовнішню безсилість, Коростявий шаман є могутнім посередником між світом живих та мертвих, долаючи свою старечу неміч в момент спілкування з потойбічним.

Раннє старіння шаманів пояснювалося тим, що духи в якості нагороди за допомогу вимагають свою долю – частку плоті самого шамана або його родичів. Тому було поширене переконання, що рід великого шамана вимирає – родина стає жертвою контакту з духами [228, с. 54]. Сам шаман нібито не може вплинути на ситуацію, оскільки, наприклад, за віруванням кетів, він не може лікувати ані себе, ані близьких родичів, які стають надзвичайно вразливими [11, с. 184]. Повноцінні стосунки з потойбічним світом можливі лише після обміну тіла шамана на знання. Інколи шаман втрачає тіло не внаслідок хвороби чи старіння, а в буквальному, тобто кількісному сенсі. Таким є персонаж якутського епосу олонхо – знавець всіх таємниць світу Сееркеен Сесен. Він постає як зовсім маленький, висохлий старець, тіло якого «пішло в мудрість».

Показово, що цей зовні слабкий старий, входячи в транс, може перемогти найсильнішого богатиря [330, с. 87].

Отже, численні ризики, що супроводжували шаманську практику, відвертали від неї багатьох літніх шаманів. Проте безболісно припинити шаманити можливо лише за умови взаємної згоди шамана та духів-покровителів. Самовільна відмова від шаманського покликання спричиняла і хворобу, і нещастя, що часто констатували інформанти. Зокрема, В. Л. Серошевський наводить розповідь старого сліпого якута, який, кинувши шаманити без благословення духів, був ними осліплений [470, с. 103].

Існувала й інша точка зору на припинення з віком шаманської діяльності. Зокрема, чукчі були впевнені, що літній шаман після довгих років практики має можливість кинути її без негативних наслідків. Вважалося, що старий шаман після втрати сили знов перетворюється на звичайну людину. Серед причин відмови літніх людей від шаманства на першому місці стоїть старість з її знесиленням та хворобами. Респондентами наведені й інші причини: втрата здібностей, псування стосунків з духами, втома від постійних звернень до предків, незадоволеність останніх і т. ін. З іншого боку, вважалося, що певними видами шаманської практики, зокрема черевомовленням, можуть займатися лише повні сил зрілі люди. Такі шамани за перших ознак старості безболісно відмовлялись від своєї діяльності [470, с. 36]. Деякі народи вірили, що, окрім здібностей до контакту з духами, шаманська практика потребує міцного здоров'я. Ескімоси та ненці визнавали шаманами лише тих, хто мав кремезну статуру та здорове тіло. У саамів шаманом міг стати лише чоловік у розквіті сил. Особам понад 50 років, особливо у випадку втрати зубів, заборонялося бути служителями духів [38, с. 139]. Так само вважалося, що лапландським шаманам (нойдам) не могло бути більше п'ятдесяти років, вони також повинні були мати цілі зуби, випадання яких свідчило про втрату шаманської сили [470, с. 190].

У багатьох народів склалося судження, що з віком сила шамана зменшується і це не влаштовує його покровителів. Кети, зокрема, думали, що шаманські духи-помічники потерпають від старості медіатора, просять його дати їм «молоду людську кістку». Шаман з віком був вимушений шукати собі заміну, якщо ж він зволікав з цим, духи поступово залишали його [38, с. 164]. Кудинські буряти вірять, що самі духи гребують старими шаманами. Тут граничним віком для шаманської практики є 72 роки, час, коли духи говорять: «Старого нам не треба», – й дозволяють не шаманити. Проте, якщо дозволу від духів на закінчення практики старий не отримав, він повинен шаманити хоча б зрідка [470, с. 168]. Отже, якщо людина не мала потенціалу перетворитися на великого шамана, вона, за взаємним «договором» з духами, могла припинити свою шаманську практику. Великі ж шамани продовжували практикувати й входити в транс, не зважаючи на старість та знесилення.

Камлання шаманів, за свідченням етнографів, вражає сторонніх глядачів силою перетворення учасника медіумного сеансу. Питання наукового пояснення фізіологічних феноменів, що виникають у процесі шаманської практики, залишається відкритим. Шамани, досягнувши специфічного стану зміненої свідомості, під час спілкування з духами стають надзвичайно витривалими, нечутливими до болю, температура їх тіла може досягати аномально низьких та високих показників, а деякі дії шаманів суперечать відомим законам фізики. Жінки-шаманки міцнішають настільки, що декілька чоловіків не можуть їх втримати; шамани втрачають відчуття холоду й можуть камлати в сильний мороз напіводягненими; вони не потребують їжі та пиття цілими днями, рухають важкі предмети тощо [470, с. 210].

Феноменальними є зафіксовані спостерігачами факти фізичної трансформації літніх шаманів під час камлання. Зазвичай немічні, малорухливі, в процесі спілкування з духами вони демонструють витривалість, рухливість, енергійність, легкість, силу голосу та м'язів. С. М. Широкогоров зауважував, що старі, камлаючи, стають легкими та молодими, відчуваючи величезний приплив

сил. Наприклад, сліпий евенкійський шаман у віці понад 80 років не міг пересуватися без сторонньої допомоги, але, танцюючи з бубном в костюмі вагою біля 16 кг, стрибав догори на 1 м. Схожими є спостереження В. І. Анучина, який бачив тувинського шамана Шончура, – костюм та бубон були надважкими для старого до та після камлання, проте під час сеансу він виявляв молодечу силу та енергію [38, с. 155]. І. А. Лопатін описував гольдську шаманку Дадху, яка у свої 76 років майже не бачила та не чула, ледве ходила. Проте під час камлання вона у важкому костюмі танцювала, стрибала та співала протягом усієї ночі. Так само 75-річний шаман Іва Оненка, сліпий, лежачий, хворий старець, у процесі камлання енергійно рухався, співаючи дзвінким голосом [470, с. 85].

Шаманізм пояснює цей феномен тим, що під час камлання в шамана вселяються духи, які додають йому сили, щоби подолати фізичний біль, втому, старість. Після закінчення ритуалу, зняття атрибутів, а, отже, переривання контакту з духами, літній шаман знов перетворюється на знесиленого старого [470, с. 447-448]. Прояв непритаманних старому сил інколи пояснюється й перевертництвом. Г. В. Ксенофонов наводив численні оповіді якутів про те, як літні шамани, перетворюючись на тотемну тварину, продовжували шаманити на повну силу [228, с. 83-84]. Вочевидь, джерелом енергії в таких випадках постає вітальний зв'язок людини-шамана з тваринним першопредком, що цілком відображає провідну ідею тотемізму.

Специфічно міфологізувалася й кончина великих шаманів. Вважалось, що той, хто продовжує шаманити в старечі роки, рідко завершує свій земний шлях як звичайна людина. Згідно з віруваннями якутів шаман ніколи не помирає природною смертю – він гине в боротьбі з іншими медіумами: молодий, більш сильний шаман «поглинає» старого та знесиленого «колегу» [228, с. 77]. Алтайці вірили в те, що шамани вступали в смертельну битву за допомогою своїх духів. За матеріалами, записаними Г. В. Ксенофоновим, шамани перед битвою перетворюються на тотемних тварин [228, с. 207]. Полюють один на

одного не фізичні тіла шаманів, а їхні духи, і це переводить поле бою в астральний план [166, с. 122, 331]. Шамани фактично боролися за прихильність духів, які гарантували їм успішну практику. Віра в шаманські бої певним чином корелюється з практикою геронтоциду в архаїчних спільнотах, адже метою обох дійств була боротьба за життєві ресурси для молодого покоління.

Не тільки сила шамана, а подекуди й тривалість життя вважалась фатально обумовленою. У шорців вік шаманів рахувався кількістю бубнів: під час посвячення дух-провідник говорив шаману, скільки він буде мати бубнів до кінця життя і як довго буде ними користуватися. Невдовзі після закінчення терміну користування останнім бубном шаман помирає. Проте В. Н. Басілов писав про зафіксоване дослідниками повір'я, що деякі шамани прагнули обманути своїх духів, виготовляючи таємні «зłodійські» бубни, які нібито подовжували їх практику та життя [38, с. 83].

Іншим поясненням подовженого життя великих шаманів є віра в крадіжку життєвих сил у звичайних людей. Наприклад, орочі вважали, що шамани їдять людські душі, внаслідок чого чисельність общини значно скоротилася. Нанайці були впевнені, що великі старі шамани споживають людське м'ясо і це додає їм значної сили [38, с. 191]. Такі вірування цілком узгоджуються з уже проаналізованим підозрілим ставленням до довгожителів-нешаманів, які «заїдають» чужий вік.

Коли старий шаман все ж таки помирає, його проводи потребували особливої обрядовості. Родичі обов'язково ламали бубон померлого та за складною схемою нейтралізували мертве тіло, адже воно несло смертельну небезпеку для живих. Наприклад, у якутів існував обряд розтину тіла старого шамана на окремі шматки: «забруднене» старістю тіло розсікалося для пожирання злими духами хвороб, залишалися лише «чисті» кістки, світла голова та дух, що згодом нібито воскресав у тілі молодого шамана [228, с. 115]. Буряти, які звичайних покійників закопували в землю, мертвих шаманів спалювали. Навпаки, у американських індіанців шаманів не піддавали кремації,

а прив'язували до дошки у спеціальному високому курені. Поширеним варіантом поховання було вивішування тіла померлого на деревах в місцині, далекій від шляхів та поселень. Місце поховання шамана вважалось священним, біля нього не можна було їсти, полювати, голосно говорити тощо [166, с. 122-123]. Не зважаючи на відсутність універсального поховального шаманського обряду, головним залишається той факт, що тіла померлих шаманів ховали з особливою ритуалістикою.

Спостерігалось також обожнення померлих шаманів, що спричиняло поповнення шаманського пантеону. Монгольські народи, зокрема, буряти вважали, що душі померлих шаманів та шаманок перетворюються на духів землі – горяних старців [273, с. 298]. Наприклад, шаманське божество Даін Дерхе в міфології цього регіону – гірський дух, могутній шаман, який після смерті скам'янів; його зображали у вигляді сивобородого старця верхи на сіро-білому жеребці [270, с. 170].

Культ предків обумовлював віру в те, що не лише шамани, а й старці мають контактні здібності. Навіть не посвяченим старим приписувалися відунські можливості, певні шаманські навички та вміння. Такі особи на Чукотці, наприклад, називалися «сильними старими». Вважалось, що ці старці захищають власні родини від зловорожої магії та лікують близьких від хвороб, а «сильні» старі іншого роду є небезпечними, оскільки можуть навести пристріт чи зачаклувати. Згідно з оповідями інформантів «сильні» старі допомагають своїм нащадками й після смерті. Комунікація відбувається здебільшого уві сні: предки дають поради, попереджають про небезпеку та навіть передають свої знання. Поширене й наступне вірування: стара людина, яка за життя не мала шаманських здібностей, набуває їх після смерті, переходячи до категорії всемогутніх предків [456, с. 164-166].

В Амурському краї старі люди вміли лікувати легкі хвороби, гадали за допомогою власноруч виготовлених фігурок духів у вигляді різних тварин, передбачали погоду, виконували захисні та очисні ритуали тощо [383, с. 44-45].

Наприклад, коли дитина часто плакала, літні жінки не кликали на допомогу шамана, а виготовляли фігурку потрібного духа та «оживляли» її як оберіг [383, с. 170]. В тих випадках, коли ситуація була занадто складною для старійшин, запрошували шаманів. Тоді старці допомагали здійснювати обряд. Так, у бурят в обряді онго-татаха, сенсом якого є жертвоприношення духам-покровителям роду, старі люди разом з шаманом виготовляють онгони (культові предмети для вмістилища духів) [470, с. 448].

Старі, що не пройшли шаманську ініціацію, камляли за потреби, зокрема, коли хворів шаман. У цьому випадку збиралося до 10 старезних чоловіків та жінок, і, одягнувши спеціальні паски й узявши бубни, танцювали з жартами та сміхом [383, с. 211]. У деяких ритуалах принциповою ставала кількість присутніх старих. Наприклад, у нганасанів чим більше літніх осіб звертається до духів, тим більше шансів на те, що представники потойбічного світу дослухаються до прохань своїх нащадків. За участю старих проводили й простіші магичні обряди, зокрема, зафіксовану в Амурському краї «роздачу щастя». Сенс дійства полягав у тому, що успішний літній мисливець цілував у щоки молодих звіробоїв перед їх першим полюванням та ділився з ними своєю їжею. Схожий обряд виконували на весіллі, коли наречений ставав на коліна перед дідами, а вони його цілували [383, с. 180]. Важливість допомоги старійшин для шаманів відображена й у міфології. Якутський шаман-першопредок Еллей Боотур рятує свого літнього батька, коли нерозважливий правитель надумав стратити всіх старців. Ця поширена у різних народів міфологема тут має свою специфіку: культурний герой Еллей потребує допомоги свого батька-старійшини [228, с. 26].

За даними Є. Алексеєнко, у кетів незалежно від шаманів практикували так звані бангос – знахарі, чаклуни, віщуни. Як правило, ними були сліпі старі жінки, рідше чоловіки. Бангос зазвичай отримували свій дар при народженні, проте його можна набути й шляхом певних магичних дій. Між бангос та шаманами існувала свого роду конкуренція. На думку дослідниці, в цих

стосунках відображені етапи еволюції релігійних поглядів: більш ранній культ предків зі знахарством з домінуванням образу нижнього потойбічного світу співіснує з пізнішим уявленням про верхній світ, який є сферою діяльності шаманів [11, с. 193].

На Алтаї деякі старці отримували від духів особливий дар виконавця (кайчі), який дозволяв переповідати героїчний епос, відомий лише предкам. Старець-кайчі встановлював зв'язок з потойбічним світом за допомогою духа-покровителя, що «змушував» його описувати події старовини. Оповідач набував такої здібності, як і шаман, в результаті специфічної хвороби [355, с. 130]. Отже, старійшини здатні були виконувати певні шаманські функції, зокрема, передачу сакральних знань, лікувальні обряди, магичні дії тощо. Такі старі викликали повагу спільноти (до них прислухались, забезпечували всім необхідним, носили на ношах, якщо були не спроможні самотійно пересуватися, тощо). Шанобливе ставлення до старійшин не суперечило поширеній практиці геронтоциду, що здебільшого носила добровільний характер з боку старих.

Таким чином, головним обов'язком шамана було забезпечення гармонії між силами природи та соціумом, урегулювання головних життєвих процесів: календарних, виробничих, побутових, обрядових тощо. Однією з найважливіших функцій шаманів був контроль за нормованістю життєвого циклу. Оскільки шаманські міфи заперечують можливість вічного життя без старості, цей фінальний етап життя вважається засобом демографічної регуляції, адже він неодмінно передуює переходу в потойбічний світ.

2.5. Концепт старості в народних віруваннях східних слов'ян

Відсутність достатньої кількості свідчень про слов'янську релігію дохристиянського періоду, а також ускладненість систематизації вірувань більш пізнього періоду робить старість у релігійному світогляді наших предків непростим об'єктом для дослідження. У межах порівняльно-історичного підходу українські вірування та традиції постають невід'ємними від

загальнослов'янського контексту, а також розглядаються як частина світових універсальних культуротворчих процесів. Згідно з сучасною методологією риси давньослов'янського образу старості можуть бути реконструйовані через різні опосередковані джерела: етнографічні (звичаї, обряди), мовознавчі (лексика, фразеологія), а також фольклорні тексти, які відображають синтез різних історичних нашарувань. Варто зауважити, що матеріали, які дійшли до сучасності, не в змозі стати підґрунтям для ідеальної реконструкції традиційного образу старості, проте їх дослідження дозволяє з'ясувати основні напрямки геронтософських розмислів наших предків – від соціально-аксіологічного до онтологічного аспектів.

У слов'ян був відсутній притаманний багатьом традиційним культурам обряд вікової ініціації, який штучно відокремлював вихід із дорослого віку та настання старості. Аналогом обряду переходу в слов'янській етнокультурі можна вважати першу участь старіючої людини в специфічному ритуалі, який передбачав наявність сакральних знань: чоловіка вперше запрошували на весілля в якості свата, жінці пропонували обмити та обрядити покійника, виконати роль плакальниці або повитухи тощо. Статус людини змінювався й у процесі проведення родинних обрядів, наприклад, на весіллі дітей: батьки ставали свекрами, тестями чи тещами, а, отже, наближалися до дідів. Перехідне значення мав і обряд «родини»: після народження первістка молодята ставали батьками, а їхні батьки набували статусу баби та діда.

Старість в етнокультурі слов'ян є невід'ємною частиною поняття життєвого шляху, що відображає уявлення про прихід людини в цей світ та вихід із нього. Лінійність сприйняття життєвого шляху поєднується з образом циклічного часу: з одного боку, старість є унікальним періодом для кожної літньої людини, з іншого – повторюваним явищем, складовою життєвого циклу. В народних віруваннях можна простежити пов'язані з анімізмом уявлення про можливість компресії часу, пришвидшеного перебігу життя. Так, ущільненням життєвого шляху слов'яни пояснювали дитячу смертність: вірили, що вік може

вкоротитися через те, що душа дитини є старшою за тіло. Наприклад, у чехів про померле немовля говорили: «у нього була стара душа» [157, с. 757]. Як передчасне старіння осмислювали й деякі специфічні хвороби, зокрема той вид рахіту, коли дитина перестає рости та марніє. Українці цю недугу називали «собача старість», а задля її лікування застосовували «магію подібності»: дитину купали в одній воді з собакою, вважаючи, що хвороба перейде на тварину [60, с. 174]. Уявлення про невідповідність віку душі та тіла й компресію життєвого циклу відображають також українські приказки: «Не старе мре, а поспіле»; «Не вмирають старі, тільки часові» [292, с. 331]. Отже, однією зі сталих установок в етнокультурі слов'ян є оцінка старості як фіналу життєвого циклу: останній може бути довготривалим або скороченим, але старість завжди передує смерті.

Попри домінування статусних характеристик віку, зустрічається й спроба окреслити кількісні межі старості, визначивши час перебування людини в цьому світі. Семантика слова вік в українській мові трактується, з одного боку, як «весь період життя», «літа», з іншого – «століття», що вказує на певне уявлення про ідеальну тривалість життя. Водночас найдавніші слов'янські хронологічні поняття сполучені з концептом «вічність», а слово «вік» походить від індоєвропейського кореня, що означає «життєву силу» [480, с. 238]. Отже, вік за своїм етимологічним значенням – це відпущена вічністю вітальна енергія, що обумовлює тривалість життя.

З тлумаченням віку як життєвої сили та відпущеної тривалості життя нерозривно пов'язаний концепт «доля», що походить від уявлення про розподіл життєвих благ між усіма членами соціуму. Доля є загальнолюдською та індивідуальною: з одного боку, це добробут спільноти, з іншого – план вищих сил, за яким проживає свій вік людина; розділяючи загальну долю свого народу, кожен проходить свій неповторний життєвий шлях [280, с. 9]. Згідно зі слов'янськими віруваннями, доля призначається в потойбічному світі. Її новонародженому посилає Мара – персонаж народної демонології, а також

«діди» (померлі предки). Найкращим сакральним посередником, здатним «забезпечити» немовля щасливою долею, вважався старий перехожий, який «випадково» опинявся біля хати. Цей наратив часто зустрічається в чарівних казках [190, с. 77-78]. У деяких сюжетах доля героя втілюється в старця-жебрака, який просить милостиню: чи буде вона щасливою, залежить від привітності до старого. Казкові предки-діди здатні змінити чи поліпшити отриману від народження долю, давши герою пораду або чарівний оберіг [447, с. 353-370].

А. Байбурін вказував на те, що, за міфологічною логікою, наприкінці кожного періоду життя відбувається часткова втрата долі (виснаження життєвих сил, відведених на кожен етап) та виникає потреба в її оновленні. На оновлення долі спрямовані певні обрядові дії, під час яких людина переживає символічну смерть та народження. Старість як фінал життєвого циклу є особливим часом: доля літньої людини зменшується, аж поки не стає повністю витраченою, спожитою [33, с. 102-103].

Спустошення, вичерпання життєвих сил на схилі років у фольклорі асоціюється з нещастям, злиднями, бідною. Наприклад, у карпатській казці «Доля» чоловіку дають вибрати, коли він хоче жити краще – у молодості чи на схилі років. Він вибирає краще життя в старості, адже в молодості «людина ще має здоров'я і здатна прогодувати себе», а, постарівши, сподівається лише на зовнішню підтримку [280, с. 9]. З образом витраченої старечої долі пов'язана ціла низка людиноподібних міфологічних істот: Нещастя, Лихо, Біда, Недоля, Злидні. Всі вони мають негативну семантику, а часто – зовнішні ознаки старості. В українських казках Біда – це одноока стара на прізвисько сиродиха [268, с. 53]. Злиднів уявляли маленькими, завжди голодними старими чоловічками, які сидять на плечах людини й покидають її лише після смерті. У білоруській міфології аналогом цих персонажів є Злидня – невидима літня жінка без язика, очей і вух, у сербській – Несреча, сива стара з померклим поглядом

[500, с. 195-196]. Отже, у комплексі уявлень слов'ян про життєвий шлях старість є періодом вичерпаної, «зжитої» долі, віком неповноцінної зрілості.

З точки зору аксіології віку, яка сформувалась у слов'янській культурі, найціннішим відрізком життєвого циклу є зрілість – час повноцінного соціального та фізичного функціонування особи. Розуміння зрілості як найважливішого часу життя обумовлює міфологічне осмислення молодості та старості бінарній опозиції. З концептами «старість» та «молодість» у слов'янській культурі пов'язано багато інших дуальних понять: «предки – нащадки», «старший – молодший», «головний – другорядний», «здоров'я – хвороба», «слабкість – сила», «розвиток – занепад», «краса – потворність» тощо. Як і решта міфологічних біномів, семантичне поле опозиції «старість – молодість» є неоднозначним. З одного боку, поняття «молодість» визначає потенціал, що реалізується у зрілості, характеризує сповнений сил та готовий до дітонародження організм. На противагу цьому «старість» асоціюється з людиною, яка вичерпала свій вітальний ресурс (показовою є російська приказка: «Старики хилеют, молодые пореют» [157, с. 52]). Молоді люди входять «в пору», тобто дорослішають, входять у вік, силу. Натомість старі – виходять з віку, втрачають дієздатність. З іншого боку, як зазначає А. Журавльов, у семантику слова «молодий» входить уявлення про слабкий, нестійкий, мінливий, нерозвинений організм. Навпаки, слова з коренем *дряхл-* можуть характеризувати тілесне зміцнення, твердість, міць, перевіреність, досвід. Так само дієслово «зріти» означає і старіти, і досягати пікового розвитку [157, с. 113]. Отже, старість як складова бінарної опозиції «старий – молодий» набуває амбівалентного значення. В різних контекстах концепт «старість» вибирає в своє семантичне поле занепад і владу, бідність і багатство, мудрість і недоумкуватість, безсилість і міць.

Категорія старості поширювалася на об'єкти живої та неживої природи, а також на нематеріальні феномени, які, згідно з міфологічною логікою, антропоморфізувалися. В сфері побутової культури концепт «старе» нерідко

означав «власне», «опановане», «обжите». Старі речі втілювали ідею успадкування, передачі цінностей від одного покоління до іншого. Наприклад, поношений одяг використовували в ритуалі народження: немовля загортали в стару сорочку батька або, рідше, матері, що символізувало олюднення новонародженого, його соціалізацію [33, с. 45]. З іншого боку, логіка подібності забороняла контакт старого з тим, що має зростати. Так, заборона поганяти худобу старою гілкою («Треба бити овець сирим зеленим прутом, не можна сухим, голим, бо можуть всохнути вівці» [322, с. 33]) узгоджує концепт молодого зі свіжим, життєдайним, енергійним, концепт старого – із зів'ялим, виснаженим. Не дозволялося й переступати старий віник чи бити ним дітей чи худобу, аби не «засохли» [416, с. 44-45].

Водночас старість була пов'язана з категорією «першого». «Первісний» (архаїчний, від першовитоків) в деяких контекстах означає «найкращий», «споконвічний» [322, с. 193]. Звідти походить піететне ставлення до первістка-наслідника (звичай майорату) та мотив жертвування-повернення першого (дитини, врожаю, виробу, страви) предкам, батькам чи старійшинам [322, с. 200]. Старий – епітет, пов'язаний з прадавнім, отже, божественним. Про це свідчить часто вживаний омонімічний ряд: старий – сивий – білий – сяючий. Мотив давності, глибокої старовини, першовитоків та першопричин у семантичному полі категорії «старість», за версією Я. Головацького, пояснюється тим, що слов'яни ще в дохристиянські часи схилилися до монотеїстичного світогляду: верховного бога, батька природи та владика світу називали Старим богом чи Прабогом [86, с. 14]. За іншою версією, оцінка старого як божественно-споконвічного пов'язана з ще більш архаїчним шаром вірувань, побудованим на язичницькій антропоморфізації всесвіту. Дослідниця Н. Рибаківа вважає, що давньослов'янський ритуал розчленування тотемного ведмеда, якого називали Старий або Дід, відображає процес відтворення зоо- та антропоформного космосу через символічне втілення окремих його частин [353, с. 71-12]. Семантичний ряд «старий – давній – космічний», що був складовою

архаїчного ведмежого культу, згодом став основою інших слов'янських космогонічних ритуалів, які збереглися до XIX ст. Наприклад, під час новорічної ритуальної трапези жертовну тварину, яку запікали цілою, розламували найстарші члени родини, розподіляючи шматки між родичами; згодом збиралися недоїдки-кістки. Такі дії, на думку А. Байбуріна, відображали космогонічні уявлення про старіння, розпад, нове утворення світу та перерозподіл долі [33, с. 135].

Наступний смисловий аспект концепту «старе» полягає в тотожності міфологічної семантики старого та мертвого. Давнє, напівзруйноване поставало як проміжна ланка між цим та іншим світом. Так, старі предмети були неодмінним атрибутом магичної практики слов'ян. Поношене взуття в якості предмета-провідника використовували у багатьох ритуалах, у тому числі й у святочному ворожінні дівчат [182, с. 111]. Звідти походить й сакралізація старого взуття (варіант – залізних чобіт), необхідного атрибута казкового героя, який подорожує країною мертвих.

З амбівалентністю категорій «старого-первісного» та «старіння-руйнації» пов'язані численні ритуали оновлення, метою проведення яких була підтримка життєдайності універсуму. Логіка ритуалу побудована на міфологічних поглядах давніх слов'ян, згідно з яким неминуче старіння та відновлення світу є циклічним законом буття. Старіння призводить до хаотизації космосу, розхитування первісної гармонії, розтрати життєвих сил. Розмежування свого та чужого, космічного та хаотичного поступово стирається: сили потойбічного світу активізуються та вторгаються в соціальний простір, який стає незахищеним [33, с. 123-123]. Метою запобіжних ритуальних дій стає повернення до первинного світопорядку. Одним з найчастіше уживаних засобів апотропеїзації (магічного захисту від хаотизації) було ритуальне очищення життєвого простору (оселі та маєтку), що передбачало видалення сміття, бруду, зношених речей. Оновлення світу та часу вважалося неможливим, допоки в житті присутнє старе. Його уособленням в календарних обрядах були демонічні

істоти, обрядові персонажі, спрацьований господарський інвентар, торішня трава, бадилля тощо. Всі вони символізували занепад та хаотизацію часопростору, уособлювали зло, гріхи, скверну. Їх знищували різноманітними засобами чи «виганяли» за межі культурного простору [215, с. 213-214].

За християнських часів звичаї оновлення та космізації були приурочені до біблійних свят. Очисні ритуали проводилися перед Великоднем або на Воздвиження [239, с. 178]. Ряд весняно-календарних обрядів (Масниця або Колодій, Благовіщення, Юрійів день) містить превентивне очищення простору, яке також передбачає знищення старого [239, с. 183]. Окрім викидання сміття, бруду та старих речей практикували також виливання «старої», «мертвої» води, що, наприклад, переночувала вдома. Її не можна було вживати та використовувати для обрядово-магічних дій, натомість свіжа, тільки-но набрана вода розцінювалась як молода, жива. Виливали всі рештки «старої» води на свята Різдво та Водохреще, [322, с. 39], а також на похороні після виносу з хати покійника [297, с. 158]. Важливим ритуальним дійством було оновлення й вогняної стихії: гасіння «старого вогню» по всьому селищу та здобуття «живого» полум'я через тертя [297, с. 159].

Отже, категорії «старість» у слов'янській етнокультурі властива полісемантичність, в межах якої старе означає: 1) олюднене, культурне, традиційне, власне, опановане, отримане від предків; 2) віджиле, зношене, забруднене, виснажене, помираюче, руйнівне; 3) прадавнє, перше, первісне, божественне, космічне.

Полісемантичне осмислення старості пов'язане також із системою часових уявлень слов'ян. Після християнізації Русі народний календар зовнішньо та формально був узгоджений із церковним [423, с. 19]. Проте одночасно з прийняттям християнської лінійної моделі часу в народних віруваннях слов'ян побутувало циклічне його сприйняття, в якому календарні феномени асоціювалися з життєвим циклом людини. Останній, на думку В. Куєвди, є метасимволом, який позначає різні групи символів динаміки буття: дитинство –

молодість – зрілість – старість; життя доземне – земне – післяземне; ранок – день – вечір – ніч; місяць-молодик – підповня – повня тощо [229, с. 159-160].

Оскільки у міфологічній свідомості слов'ян річний та календарний цикли антропоморфізувалися, сформувалася ціла традиція визначення свят «старими» чи «молодими». Наприклад, болгарська Баба Марта вважалась уособленням першого дня весни. Її уявляли норовливою бабкою, яка ненавидить старих жінок. В сербських віруваннях схожим демонічним персонажем була баба Коризма: худорлява, жорстока стара, яка носить із собою вериги та сім палиць, що символізують сім тижнів посту [420, с. 29-30]. Вікові характеристики отримували й пори року, що яскраво відображено у народних уявленнях про Стрітення: «Весною Зима – стара баба, а Літо – молода дівчина...» [95, с. 144]. Стрітення як зустріч старості та молодості було знаком замкненості життєвого циклу, природного коловороту.

Ізоморфним людському життю осмислювався й місячний цикл. Фази місяця мали назви, що асоціювалися з віком людини: молодик (новак), підповня, повня і старик (старий) [500, с. 45]. Вірили, що кожен із чотирьох тижнів календарного місяця здійснював різний вплив на людину та природу. Зростання всього живого приурочували до молодика, розквіт і повнота природного буття припадали на повню. Щербатий, старий місяць символізував уповільнення життєвих процесів, перегукуючись із людським старінням. Цей час вважався сприятливим для стримування або вигнання чогось поганого: тоді робили зимові запаси, вірячи, що врожай не буде псуватися, займалися лікувальною магією, сподіваючись на зменшення хвороб, прибирали приміщення [417, с. 70]. В обрядових заклинаннях та примовках старий місяць асоціювався з царством мертвих. З одного боку, четвертий тиждень місяця символізував смерть, з іншого – поставав як фаза, підготовча до народження нового місяця, що асоціювалося зі старістю як часом майбутнього переродження душі.

Добовий цикл (ранок – день – вечір – ніч) також узгоджувався з життєвим, оскільки нічний сон мав значення щоденного вмирання людини. Міфологічна

свідомість оцінювала спання як тимчасове перебування в країні мертвих, відповідно, вечір-старість узгоджувався з передсмертним етапом. На Поліссі старі люди говорили про себе: «ми доживаємо вечора» [417, с. 63]. Про ізоморфність добового та життєвого циклу в етнокультурі свідчить і відома загадка: «Вранці на чотирьох ногах, опівдні – на двох, ввечері на трьох» (дитина, доросла та стара людина).

Оскільки основним визначником доби є сонце, щоденний рух світила по небосхилу також асоціювався з етапами людського життя: сонце народжувалося, мужніло, старішало та ввечері вмирало. Таке уявлення знайшло відображення в українському фольклорі, де антропоморфізоване сонце постає помічником-радником головного героя. Зокрема у «Казці про вугляра» світило зображується Дідом-Всевідом, якого розшукує герой, аби пізнати таємниці та здобути чарівні предмети-помічники – золоті волосини. Матір сонця щовечора ховає своє дитя, що перетворилося на хирлявого дідугана, а вранці народжує нове прекрасне немовля [500, с. 38].

Тижневий цикл, що з'явився у слов'янській традиції внаслідок поширення християнської культури, також відображав міфологічні уявлення про життя людини. Це доводить, насамперед, персоніфікація днів тижня. Вони сакралізуються, перетворюючись на міфологічних персонажів, наділених зовнішністю, статтю, віком та певними функціями. Наприклад, у карпатських віруваннях понеділок схожий на старого з довгою бородою, який охороняє праведників, а після їхньої смерті стає провідником через прірву в країну мертвих. Вівторок – чоловік середнього віку, середа – зріла жінка, це жіночий день, який повинні вшановувати молодиці [421, с. 199].

Дуже поширеним у всіх східних слов'ян був культ Параскеви П'ятниці, що поєднав християнську агіографію та язичницький образ Мокоші. Найвідоміша персоніфікація цього персонажу – стара жінка, тіло якої попечене, поколоте, подряпане, а очі закислені. «Такою зраненою приходила П'ятниця до жінок та дівчат, які прядуть у цей день, місять тісто, печуть хліб, перуть, миють голову

або розчісують волосся» [500, с. 104]. В оповідях мешканців українських Карпат П'ятниця має демонічні риси: це жінка на гусячих лапах, з величезними грудьми, які вона закидає за спину, що зближує її з міфологічними образами Долі й русалок [374, с. 383]. Старі жінки обов'язково готувалися до зустрічі з П'ятницею: у четвер увечері застеляли стіл, клали хліб-сіль, ставили їжу [500, с. 16-17].

Таким чином, аналіз міфотворчого паралелізму часових циклів дозволяє зробити висновок, що життєвий цикл, однією зі складових якого є старість, постає як універсальна категорія, що відображає уявлення про різні часові феномени та природні явища. Старість у народній свідомості асоціюється з елементами, які передують смерті, відновленню й відродженню.

Суперечливим та невирішеним питанням залишається розуміння слов'янами природи старості та причин старіння людини. Як було показано раніше, в архаїчних культурах існувало два типи пояснення феномену старості: 1) старіння є наслідком магічного зловорожого впливу на людину; 2) старість є природним процесом, пов'язаним зі знесиленням та хворобами. Слов'янська традиція органічно поєднує два підходи до осмислення природи старіння: з одного боку, старість викликають численні хвороби, з іншого – останні є проявом потойбічного, антисвіту, який поступово забирає в живої людини вітальну силу та енергію.

Аналіз етнографічного матеріалу встановлює стійкий асоціативний зв'язок між старінням та нездужанням. В українських пареміях наявні численні констатації зв'язку старіння та хворобливості: «Старість іде і хвороби веде», «Старість – не радість, горб – не користь», «Старість не прийде з добром: коли не з кашлем, то з горбом» тощо [292, с. 385; 387]. Сталість семантичної пари «старість – хвороба» в слов'янській ментальності доводить і численна персоніфікація хвороб у вигляді старих. Серед них домінують жіночі персонажі. Наприклад, чума постає як літня жінка із зошитом, у якому записані прізвища майбутніх жертв [269, с. 26]. На Харківщині лихоманку уявляли старою бабою,

яка, вибираючи жертву серед людей, немилосердно її мучить [60, с. 27]. За іншою версією лихоманка – огидна зморшкувата кістлява бабця, що підкрадається вночі та трясє людину, кидаючи в жар і в холод [268, с. 62]. Згідно з білоруським повір'ям, холера – це стара жінка, що мучить людей гострим шилом [247, с. 35]. У Болгарії хвороби уявляли у вигляді беззубих бабусь із розпатланим волоссям [117, с. 572]. Рідше зустрічалися персоніфікації хвороб в образі потворних дідів.

Подвійність осмислення причин старіння (його можуть викликати і природне знесилення, і магічний вплив) доводять й інші етнографічні факти. Наприклад, згідно з традиційними слов'янськими повір'ями, вважалося, що старі, разом з дітьми, щойно одруженими та вагітними, належать до віктимної групи, члени якої наражаються на небезпеку захворіти від пристріту або контакту з нечистою силою [190, с. 43]. Також було поширене уявлення, що старі слабують на специфічні хвороби надприродної етіології, зокрема, у слов'янському середовищі вірили, що самозародження вошей пов'язане зі старечою немічністю та смутком, а перед кончиною тіло старого покидають всі комахи-паразити [333, с. 30-31].

Великого значення набули у слов'янському фольклорі міфологеми омолодження та безсмертя, які осмислювалися як антипод процесу старіння. Омолодження корелювалося з вірою в можливість «другого, позиченого чи отриманого в подарунок» життя: повернення молодості завжди є результатом магічних дій, використання знань потойбічного походження. За християнських часів виникає мотив негативної оцінки омолодження, оскільки сама ідея подовжити свої літа вважається диявольською спокусою. Показовою є російська етіологічна легенда про виникнення вина: чорт варить напій, від якого всі бабусі стануть молодими [286, с. 149]. Мораль її очевидна: ідея омолодження є такою ж грішною, як і вживання алкоголю.

Отже, прагнення омолодитися, здобути довге життя без старості та смерті у слов'янській культурі суперечить природному перебігу життя. Саме тому до

довголіття ставились з пересторогою. Занадто затяжна старість, яка несе із собою знесилення, непрацездатність, втрату розумових та мовних функцій, вважалась надзвичайно поганою життєвою перспективою. Ще більше питань та підозри у магічних діях викликали здорові довгожителі, які зберігали тілесні функції та енергію. Ставлення до тривалого довголіття як до чогось протиприродного пов'язане, перш за все, з аксіологією понять «життя – смерть», яка в слов'янській культурі є складною та суперечливою. За спостереженнями Л. Виноградової, якщо категорія життя майже не виходить із зони позитивної оцінки, сприйняття кончини є більш багатозначним. В діапазоні протилежностей за шкалою «зло – добро» смерть має цілий ряд перехідних означень: безумовне зло – гнітюча невідворотність – небажаний «поганий» кінець – бажана добра смерть – безумовне благо [195, с. 54].

З огляду на полісемантичність смерті по-різному відбувається й її міфологічна антропоморфізація. Оскільки смерть є неминучим фіналом старості, вона найчастіше набуває вигляду старої потворної жінки (рідше чоловіка). Цей персонаж широко представлений у поховальних ритуалах та обрядах різдвяного циклу [500, с. 125]. Образ Смерті-Старої генетично пов'язаний із найдавнішими шарами слов'янського релігійно-міфологічного світогляду. Він походить від культу жіночого божества родючості й урожаю. Ю. Павленко з цього приводу зазначив: «Уже в культурах анатолійського неоліту ... цей жіночий образ починав диференціюватися на власне Богиню-Матір – персоніфікацію родючих сил рослинно-тваринного світу та людської природи, її доньку – Богиню-Дівчину, як втілення ідеї проростання та цвітіння природи... і Стару-Смерть» [299, с. 42].

Проте смерть у фольклорі нерідко постає і як гарна дівчина, наречена, спокусниця [35, с. 28]. Образ смерті – молоді панночки – походить, вірогідно, від карнавального перекичування образу старості. Окрім того, вікова двоїстість характерна для багатьох демонологічних персонажів, зокрема, старих відьом, які за бажанням перетворюються на юних красунь. Отже, суперечливе

ставлення до смерті (це зло та водночас благо) робить її міфологічний образ амбівалентним, сповненим вікових протиріч.

Двоїсте ставлення до смерті напряду впливає на осмислення довголіття. Занадто довге життя в народній культурі розцінювалось як сумнівна радість. Побажання жити довго, аби ніколи смерть не забрала, належало до сфери найбільш злісних прокльонів: «Дай Боже, щоб ти дожив до старості й ніколи б не помер, і на той світ не перейшов» [195, с. 55]. Страшну кару безсмертям, згідно з українською християнською легендою, отримали євреї за те, що розп'яли Спасителя. Вони до Страшного суду старішають та молодіють разом із Місяцем, приречені на вічне переродження [286, с. 383]. Довголіття ототожнюється з покаранням та нещастям, про що свідчать також негативні конотації, пов'язані з казковим образом Костія Бездушного. Часто повторюється й фольклорний мотив про позитивне значення скону: чоловік обманює та бере в полон Смерть, люди перестають помирати, страждають від старості й просять героя звільнити бранку [286, с. 151]. Інша українська легенда оповідає про те, що в давні часи замість смерті були собакоголові людожери. На прохання людей Бог посилає на землю Смерть, яка знищує потвор та сама починає вкорочувати людський вік [286, с. 152].

Одним із найбільш вірогідних пояснень негативного ставлення до тривалого довголіття є віра в наявність певної колективної «енергії», частини якої розділені між усіма членами спільноти. Кожному належить його доля – життєва сила, яку людина має витратити до кончини. Саме від кількості та якості долі залежить тривалість окремого людського життя. За висновком О. Седакової, поняття «доброї долі» включає в себе не лише певну життєву лінію, а й своєчасну смерть [35, с. 71]. Згідно з такою логікою старий, який занадто довго живе, «краде» літа у молодих. «Вік як певний об'єм життєвої сили розподіляється між всіма членами людської спільноти, тому мотив вампіризму, живлення чужою силою (життям, кров'ю) в архаїчних уявленнях про давніх старих є не випадковим» [182, с. 56].

Занадто довге життя викликало занепокоєння не лише в общини, а й у самих старих. Прагнення до скорішого переходу відбилось у певних ритуалах із субкультури літніх людей. Наприклад, у болгар зафіксовані особливі голосіння за власною долею, що містять поклик бажаної смерті. Також у південних слов'ян (в Болгарії та Сербії) існував звичай прижиттєвих поминок. Їх виконавці мали на меті, по-перше, покласти «законний» кінець занадто довгому життю, по-друге, досягти певних «гарантій» заспокоєння душі довгожителя на тому світі [33, с. 102]. У східних слов'ян збереглися лише відгуки таких уявлень, зафіксовані в особливостях поховання дуже старих осіб (одяг, транспорт, більш висока плата за місце на кладовищі тощо) [182, с. 55-56]. Бажання старезних бабць та дідів укоротити своє життя та скоріше померти відбилося в українських приказках: «Три дні до смерті, та ніяк не доживеш»; «Сто літ баба живе, а двісті конає» [446, с. 550-556].

Уявлення про несправедність «пережитого» віку частково вплинуло на практику геронтоциду, яка побутувала в дохристиянський період і відобразилась у слов'янському фольклорі та ритуалах. Поодинокі факти страти старих були зафіксовані й у період Нового часу [500, с. 216]. Ставлення до сенільних старих як до джерела магічної небезпеки збереглося в обрядовій сфері. Білоруська обрядова інсценізація вигнання відьми свідчила про недовірливе ставлення до довгожителюк. У процесі дійства найстаріша жінка приходила до багаття «вкрасти вогонь», її починали гнати та бити полином [182, с. 112]. Страх та підозру викликали не лише живі довгожителі, а й їхні тіла після кончини. На оцінку їх життя та смерті як магічного явища вплинуло поширене у багатьох народів уявлення про «свою» (природну, своєчасну) та «не свою» (неприродну, завчасну) смерть. За цими критеріями слов'яни розділяли померлих на дві групи:

1. Чисті померлі, *покійники* (від сл. «спокій»), душі яких швидко перейшли на той світ після поховання, не турбуючи живих. Вважалося, що їхній кінець

був легкий та своєчасний, за християнських часів він трактувався як «Божа смерть».

2. Нечисті, «заставні» померлі, *небіжчики* (від сл. «бідний», тобто «без Бога») – ті, хто «не дожив» свої роки, помер завчасною або насильницькою смертю, або навпаки, *старі*, що «пережили» свій вік. Померлий довгожитель був таким самим джерелом небезпеки, як і загиблій молодик: якщо «незрілі» небіжчики турбують живих невитраченою енергією невичерпаної долі, то померлі старі за допомогою магії продовжують «заїдати» чужий вік [33, с. 102-103]. Звідти походить віра в те, що такі небіжчики стають вампірами; наприклад, болгари вважали, що довгожителі після смерті перетворюються на червоних метеликів, які ночами п'ють кров малечі [117, с. 488].

Оскільки заставні небіжчики могли «зруйнувати» рівновагу світів, в обряді поховання намагалися зробити все можливе, щоб мерці не повернулися з могили й не забрали із собою живих. Аби давній старий, який пережив свій вік, не перетворився на нечисту силу, вживали превентивних заходів в процесі проведення поховального обряду: підрізали сухожилля під колінами або біля п'ятки (щоб небіжчик-чаклун «не міг ходити»), забороняли голосити над тілом, стежили, щоб через нього не перескочила кішка, обмазували домовину часником або обсипали її маком, клали туди гострі металеві предмети або осикові тріски тощо [88, с. 41]. Окремі ритуальні дії проводили для нейтралізації душі небіжчика. Наприклад, в Карпатах після похорон старої жінки на стіл ставили розведений мед, щоби вистежити душу померлої, адже вірили, що вона після смерті перетворюється на муху [117, с. 439]. Також під час поховання старезних осіб застосовували специфічні молитви та оплакувальні формули. Особлим був також догляд за їхніми могилами та поминки.

Окрема група ритуалів була спрямована на задоволення заставного небіжчика, якого «наділяли» його «долею» на тому світі: їжею, житлом-домовиною, зброєю тощо. Міфологічні сюжети про любовний зв'язок духів із

живими свідчать про поширеність віри у те, що небіжчики після смерті продовжують відчувати сексуальні потреби [87, с. 323]. Тому надзвичайно важливим вважалось забезпечити померлого подружньою парою, незалежно від віку, в якому він спочив. В архаїчні часи задля цього здійснювали ритуальне вбивство дружини, а пізніше цей звичай трансформувався у символічне весілля. В обрядах поховального циклу, а також у святкових та весільних ритуальних іграх були відображені мотиви символічного поховання, весілля, статевого акту, задоволення старезних небіжчиків, які після своєї несвоєчасної (тобто довгоочікуваної) смерті повинні були стати дідами, заспокоїтися на тому світі і не турбувати живих нащадків. Наприклад, у святочних іграх учасники обряду виряджалися смертю, покійником, дідом. У цих образах, з одного боку, підкреслюються ознаки старості, що характеризує їх як предків, з іншого – гіпертрофується сексуальність [364, с. 252]. Інший приклад – ритуальне дійство, що розігрує «воскресіння» старої баби: дід тужить за «щойно померлою» дружиною, невдовзі вона оживає та розповідає свою подорож у потойбічному світі. Гра завершується буйними веселощами з інсценізацією весілля [364, с. 281].

Померлі вчасно «своєю» смертю від старості особи, тіла яких поховали належним чином, переходили до категорії шанованих предків. Ритуальний бік культу предків нерозривно пов'язаний з уявленнями про посмертне існування та устрій потойбічного світу. У центрі слов'янській міфології є вирій – країна, де зимують птахи та змії, а люди живуть після смерті. Там предки насолоджуються вічним блаженством, не знаючи ані хвороб, ані старості [500, с. 132-133]. Перебуваючи у вирії, покійні (діди) активно «впливали» на долю спільноти, створюючи сприятливі чи несприятливі умови для життя залежно від виконання нащадками поминальних обрядів. Їм приносили жертви, поминали, запрошували в гості, проводжали. Від них чекали допомоги в різноманітних життєвих справах, забезпечення достатку, врожаїв, успіху на полюванні, у скотарстві тощо. Навіть за часів християнства вірили, що померлі предки

поклопочуться своїми молитвами перед Богом за живих родичів [182, с. 57]. Також вважалося, що прихильність предків залежить від добродесної поведінки живих: якщо в хаті палили, свистіли, лихословили, духи-покровителі сердилися та полишали оселю [447, с. 184]. Тому важливим завданням для живих було втримання зв'язку з дідами та забезпечення добрих стосунків із потойбічним світом.

Поховання старих, які померли «доброю» (своєчасною, легкою) смертю мало свою специфіку. Поховані ритуально правильно, вони «впокоюються», стають «дідами», не перетворюючись на «заставних» мерців. За деякими даними, в дохристиянський період на великі свята відбувалися масові ритуальні поховання як жертвоприношення богам. Вшановуючи на Купала душі дідів, сподівались на їх щасливе буття в потойбічному світі, яке гарантувало рівновагу світів та допомогу живим нащадкам [500, с. 114-115]. Пізніше порядок святкування Русалій та Купала зазнав трансформації, проте культове підґрунтя, а саме вшанування предків, залишилось незмінним. Русалії проводилися навесні: вірили, що коли оживає все довкілля, душі померлих тимчасово «повертаються» на цей світ. Для того, щоб задобрити їх, умаювали обійстя гілками та квітами, готували обрядові обіди для «зелених дідів», улаштовували маївки в лісах та полях з піснями-танцями. Якщо на свято Русалій душі дідів «запрошували» і «вносили» до хати разом із клечанням, то на Купала їх уже «випроваджували» [500, с. 114-115].

Окрім щорічного поминання, важливим у поховальній обрядовості був і подальший догляд за могилами. Зокрема, їх треба було обсадити належними рослинами. В Україні існували правила щодо порід дерев, які можна садити на могилі «старого» чи «молодого» покійника. Так, на могилах дідів садили так звані «чоловічі» дерева – дуб, ясен, клен [500, с. 120]. Подекуди свою специфіку мало й місце поховання літніх осіб. Зокрема, на Поліссі, старих, як і нехрещених дітей, хоронили в садку або на городі [190, с. 103]. Очевидно, що своєчасне завершення життя не викликало у нащадків остраху перед померлим: тіло

покійника залишали в обжитому просторі, не вивозячи на кладовище. Взагалі вважалося, що визнання природності та своєчасності смерті літніх людей не повинно викликати надмірної туги за ними, адже, згідно з народним повір'ям, якщо дуже тужити за покійником («залити слізьми могилу»), можна прикликати його з того світу, зробити «заставним». Тому жалоба за старими тривала значно менше, аніж за молодими людьми, наприклад, померлим годувальником родини [500, с. 160].

Отже, старість у слов'янській культурі постає фіналом життя, від своєчасності настання якого залежить якість існування душі в потойбічному світі. «Добра» смерть є головною й найважливішою перспективою літньої людини. Смиренне прийняття смерті як частки закону буття обумовлювало сенс і характер діяльності літніх осіб, окреслювало те коло задач, яке потрібно було виконати перед сконом. Перед літньою особою поставали важливі завдання: підготуватися до кончини, завершити свої земні справи, прийняти момент свого відходу. Старі люди прислухалися до так званих прикмет смерті, шукаючи відповідь на питання про час свого переходу у природних явищах. Передвісниками смерті вважались і сновидіння, в яких старій особі з'являлися померлі родичі: батьки, брати, подружжя. Такі видіння формували готовність «поєднатися» з покійною ріднею на тому світі, про що свідчать вживані і зараз вирази: старі «збираються до своєї родини», «йдуть до батьків, до дідів, до жонки...» [190, с. 245].

Передвісниками смерті вважались й специфічні ознаки старечої тілесності, які відповідно міфологізувалися. Г. Кабакова вказує на те, що старим приписувався особливий запах («трупом пахне», смердить землею, могилою); знемічнеле тіло осмислювалося як таке, що поступово набуває властивостей землі (зі старих «пісок сиплеться», у них землистий колір обличчя); вважалося, що старі незадовго перед смертю починають відчувати спокусливий запах землі (про це свідчать, наприклад, поліські вирази «пахтить йому земля», «вже мені самому земля пахтить» або «йому земля яблуками пахне») [190, с. 243-244].

Загалом смерть у старості розцінювалась як очікуваний перехід, до якого треба готуватися заздалегідь. Фіналізація життя вимагала наступних дій: 1) предметно-ритуальної підготовки до смерті; 2) завершення земних справ; 3) каяття та очищення душі.

1. *Погребальна підготовка.* Приготування до смерті передбачало збирання ритуальних предметів для поховального обряду. Як дівчинці змалку збирали посаг нареченої, заздалегідь готуючись до весілля, так і літні жінки, стаючи «бабами», починали складати у скриню хустки, покривала, рушники та інші речі для свого майбутнього поховання. Так, ще в ХХ ст. на Чернігівщині кожна зріла жінка мала золотий (парчевий) або білий очіпок чи намітку «на смерть» [96, с. 211]. На відміну від сучасного табування теми смерті в розмовах із перестарілими у традиційній культурі літні люди спокійно готувалися до своєї кончини, охоче обговорювали, як зробити домовину та поховальний одяг. Інколи ритуальна підготовка до смерті починалась задовго до старості, а в деяких локальних традиціях – з дитинства (прикладом є відстежений у слов'ян звичай все життя збирати волосся та нігті, щоб покласти в домовину померлому [33, с. 39]).

2. *Улагодження земних справ* відбувалося як на матеріально-побутовому рівні, так і на рівні «духовного» заповіту. Старі прощалися з родичами та близькими, розподіляли майно між дітьми, розповідали про порядок виконання певних поховально-ритуальних дій, давали вказівки щодо виконання своєї останньої волі. Літні люди прагнули завершити розпочаті справи, доробити рукотворні проекти, аби залишити їх про себе на «добру згадку». Також вони брали активну участь у похованні інших осіб, що водночас допомагало готуватися до своєї близької кончини.

3. *Духовне приготування до скону.* Перспектива смерті спонукала старих готуватися до безтілесного існування в потойбічному світі. За християнських часів до такої ритуальної підготовки додалася ідея каяття, оскільки, за народними віруваннями, чим більше чоловік має гріхів, тим важче померати.

Старість постає періодом, коли людина розплачується за свою негідну поведінку («Карає Бог старії кості за гріхи в молодості» [292, с. 365]), отже, перед смертю треба зняти з себе гріхи, полегшити душу. Те, що старість є оптимальним часом для очищення, свідчить і часто вживана в українському фольклорі ідіома «на калиновому мості», що означає другу половину життя, старість. Міфологема «калиновий міст» відображає уявлення про незворотній перехід через кордон життя і смерті, який постає водночас судилищем: «Котра душа в Бога щаслива, то перейде так, як павук по тій павутині, а котра грішна, то зараз із тої кладки впаде і полетить просто в безодню до пекла» [500, с. 56]. Цей образ походить з дохристиянського анімізму, вираженому в поховальних ритуалах: небіжчикам мостили містки, щоб мерці по них пішли й не могли повернутися. Старість як символ перебування на калиновому мості, таким чином, набуває семантичного значення чистилища, часу, коли судять прожиті роки та просять пробачення за всі помилки.

Близькість старості до сфери надприродного обумовлює подвійну оцінку цього феномену: літніх людей вшановували та водночас боялися, оскільки вважали їх носіями магічних знань і контактерами з «іншим світом». У зв'язку з вірою у близькість старих до сфери сакрального народна свідомість нерідко пов'язує бабусь та дідів з образами нижчої демонології. Зокрема, українська пареміологія часто порівнює літню жінку з нечистою силою: «В старій яхидної баби десять чортів сидить, та ще й на дванадцяти сідалах гуляють»; «Баба з пекла родом»; «Біда бабу породила, а біду чортова мати»; «Де чорт не йме, туди бабу пошле» [292, с. 47, 401, 402].

Медіальне значення старості в житті людини вплинуло на формування багатьох фольклорно-міфологічних образів потойбіччя. Це доводить і семантика поняття «діди». Як пише С. Толстая, слово «дід» вказує на зв'язок старості з усім загробним світом: з одного боку, це старець, знахар, старійшина, провидець, предок-першопокійник, з іншого – чорт, домовик, злий дух, опудало [419, с. 226-227]. Концепт «старість» в українській мові у широкому сенсі

пов'язаний з означенням нечистої сили («Старий, як чорт (як біс)» [292, с. 385]) та смерті (замість слова «помер» часто говорили «з дідами гуляє» чи «пішов до дідів»). Вже у прислів'ях християнської доби семантичне значення цього персонажа дещо змінюється, стаючи негативним, протиставленим Богові: «Має Бога на язиці, а дідька в зубах» [35, с. 76].

Міфологічна свідомість ув'язує потойбічний світ та людське старіння в одне семантичне поле. Представники нечистої сили зовні схожі на старих дідів та бабів або відображають старість на символічному рівні. Найбільш відомими антропоморфними персонажами чоловічої статі є домовик, лісовик, чугайстер, водяник, упир тощо. Популярними антропоморфними персонажами жіночої статі є русалка, яка в локальних традиціях зображалася як потворна бабуся; відьма, що постає і як вродлива молодиця, і як неохайна стара карга, Баба-Яга. Зооморфними персонажами української міфології, що відображають характеристики старості чи належать до світу предків, є ведмідь, вовкулака, коза, ворон та ін. Всі демонічні істоти з ознаками старості перебувають у специфічних місцях, що символізують хаос, чужий простір та антисвіт: віддалені або невідомо де розташовані місцини; глибокі, забруднені, застійні водойми; межові та перехідні об'єкти (кордони, перехрестя); гірські та кам'яні масиви; великі старі дерева [322, с. 111-112].

Таким чином, в українській міфології спостерігається цілий ряд антропоморфних та зооморфних персонажів, які символічно пов'язані зі світом старості. Вони походять з культу предків і тотемних тварин, а також уявлення про старого-медіатора, посередника між світами, який нормалізує стосунки між людським і сакральним світом. Такі персонажі виконують двоїсті функції: захисника роду та ладу – з одного боку, карателя порушників традиції – з іншого. Тому типовими характеристиками цих міфологічних істот є сила, владність, мудрість та водночас амбівалентне ставлення до живих, що відображає їх межовий статус, перебування на кордоні поцейбічного та потойбічного світів.

2.6. Духовна цінність пізнього віку в українській етнотрадиції

Внаслідок складного історичного шляху та тісних етнокультурних контактів з іншими народами в українців склалася неоднорідна система вірувань, у якій співіснує велика кількість регіональних та діяхронічних варіантів. Те, що можна умовно назвати народною концепцією старості, постає складним поєднанням язичницько-міфологічних та християнських уявлень, інколи суперечливих постулатів традиційної системи цінностей. Досліджуючи цю проблему, варто зосереджуватись на різних шарах української культури, враховуючи, з одного боку, релігійний світогляд архаїчних народів, які вважаються етнічними та культурними предками українців, з іншого – народно-побутові вірування, що існували паралельно з офіційним християнством та утворили феномен так званого двовір'я.

Складне поєднання родових традицій общинного буття та культу предків з прийнятими пізніше настановами християнської моралі патріархальної поваги до старших утворює неоднорідний, суперечливий образ старості, що, з одного боку, постає як певний ідеал життєвого фіналу, з іншого – усувається на маргінальні позиції як вік, непродуктивний з точки зору активної користі для суспільства.

Амбівалентний характер отримує, насамперед, оцінка когнітивних (розумових) здібностей старих людей. У приказках та прислів'ях образ мудрої старості межує з недовірою до її авторитету та досвіду. З одного боку, стара людина постає зберігачем традицій, вона несе ореол мудрості та життєвого досвіду, що має викликати повагу в інших членів соціуму: «Сивина в бороду – розум в голову»; «Як голова сивіє, то чоловік мудріє»; «З віком розум приходить»; «Старий говорить-городить, та на правду виходить»; «Усякому на старість розуму прибавиться»; «На курган зійдеш – легко дихаєш, із старим говориш – розумне чуєш» [292, с. 332; 387].

Проте якщо ламається традиційний стереотип (стара особа має бути розумною та мудрою), цей вік піддається критиці. Людина, що за ціле життя не набирає досвіду, марно розтративши свої сили та молоді роки, викликає осуд: «Старий, а розуму за дитину має»; «Старий, а дурний» [292, с. 387]. Забудькуватість, чудернацтво, маразм, недоумство стали темою цілої низки приказок, що негативно оцінюють розумовий рівень старих людей: «Молода була – дурна була, стара стала – дурніша стала»; «Як волосся сивіє, то чоловік дуріє» [292, с. 387]. В деяких висловах можна зустріти зневажливе ставлення до порад та оповідей старих, адже їхнє «базікання» з точки зору зрілої людини, вимушеної тяжко працювати, є зайвим: «Старому брехати – не ціпом махати»; «Багатому красти, а старому брехати» [292, с. 387].

Суперечливе ставлення до старечих порад обумовлене й віковою психологією літніх людей: вони легко забувають, деталі минулого у старечій пам'яті трансформуються та вкрай суб'єктивуються, а життя осмислюється через низку міфологем: «Старий багато знає, а ще більше забуває»; «У старого голова, як решето – багато було та висіялося» [292, с. 399]. З цієї точки зору перевага віддається досвіду та кмітливості ще не старої людини: «Не питай старого, а питай бувалого»; «Дарма, що малий, а й старого навчить!»; «Інший молодий роками та старий ділами»; «Хоч молодий роками та старий розумом» - [292, с. 273, 386]. Така оцінювальна позиція певним чином корелюється з поширеними фольклорними сюжетами, коли герой внаслідок певної події та зіткнення з трансцендентним сивіє, набуває нового статусу, стає старцем миттєво, не зважаючи на свій біологічний вік. Саме набуття сакрального досвіду в такому випадку стає ознакою старості.

На думку О. Панченка, подвійна оцінка когнітивного потенціалу старості (з одного боку, старі особи «повертаються до дитинства» чи впадають в маразм, з іншого – мають особливу мудрість, далекоглядність, магичні здібності та сакральні знання) по суті не має істотного протиріччя, оскільки окреслює різні сфери реалізації літніх осіб. Люди похилого віку зневажені в царині соціальних

стосунків, повсякденної праці, побуту, проте мудрість та знання старих актуалізуються в момент взаємодії з сакральним та потойбічним, у сфері релігії та магії. Таким чином, певна розумова неповноцінність старих осіб компенсується їхньою особливою роллю у стосунках з надприродним світом [302, с. 272]. Втрачаючи здатність до швидкого реагування, аналізу, запам'ятовування і т. ін., стара людина водночас набуває мудрості – хисту, що не є тотожною досвіду та кмітливості. Тому слов'янська етнотрадиція оцінює мудрість як здібність, що здобуває людина в процесі життя. Саме тому мудрість у народній свідомості пов'язана з віком: «До 60 років мудрими не бувають» [278, с. 220].

Стара людина, яка віддаляється від соціального життя, проте взаємодіє з потойбічним світом, є наскрізним образом слов'янського казково-міфологічного фольклору. В чарівних казках старезні дід чи баба, що зустрічаються на шляху головного героя, зазвичай наділені особливим надлюдським зором. З одного боку, вони бачать невидимі для простих смертних речі, з іншого – зір старця-медіатора має могутній магичний потенціал. В українській міфології присутній образ старого з величезними віями та страшним поглядом. Такий дід здатен розгледіти те, що не можна побачити (мотив, використаний М. Гоголем при створенні образу Вія), або покарати, спопеляючи поглядом усе живе [269, с. 35]. Особливість зору старого чарівника полягає в його здібності сприймати трансцендентні речі. Звідти походить міфологема сліпого віщуна, який пізнає невидиму для інших реальність. Так само Баба Яга в казках спирається більше не на звичайний зір, а на нюх («людським духом пахне»), який фактично є синонімом альтернативного відчуття [35, с. 74].

З огляду на розрізнення видів зору («зовнішній» та «внутрішній») старість постає періодом перебудови каналу зорового сприйняття, адже фізіологічне послаблення очей на схилі років поліпшує «внутрішнє бачення» та розвиває чутливість до надприродних феноменів. Готуючись піти «до дідів», старі люди стежили за тим, щоби зберегти цей особливий зір після смерті. На українських

вишивках часто зустрічається архаїчний мотив очей, що символізує погляд дідів-покійників, які стежать за поведінкою живих нащадків. Через вірування у здатність померлих пильнувати за земним світом, існувала ціла низка звичаїв щодо збереження зору покійників. На Поліссі не можна було в недозволений час столярувати, щоб не засмічувати очі померлим. На Житомирщині вважали, що в п'ятницю не можна прясти, бо осліпнеш на тому світі. На Чернігівщині в поминальні дні не можна було прясти та чесати вовну, щоб не зіпсувати зір дідів, а на Волині було повір'я у те, що в поминальний період не можна білити хату, аби не забілити очі покійникам [35, с. 84-86]. Сенс цих звичаїв є очевидним: «діди» мають бачити з того світу, аби вчасно приходити на допомогу своїм нащадкам.

Саме тому мудрі старці в чарівних казках з'являються в найскладніші моменти важкого вибору або смертельної небезпеки. В ініціальних казках діди випробовують героїв, нагороджуючи добрих людей, якщо впевнюються в їх чеснотах. Зазвичай ініціант зустрічає на кордоні реального та потойбічного світів свого предка – померлого батька або матір, сивобородого дідка чи давню бабусю. Часто герой повинен нагодувати старого перехожого чи подати милостиню, що, вірогідно, є пережитком ритуального принесення їжі чи дарів дідам-покійникам. Іншими варіантами виявлення поваги до предка є виконана робота чи вдала оповідь. Наприклад, в українській народній «Казці без правди» старий видає ватру трьом братам за розказування нісенітниць. Тут абсурдна розповідь виступає своєрідним паролем, виявом особливої мудрості, таємною мовою спілкування з духами [234, с. 468]. Тим, хто пройшов символічну ініціацію, старі віщуни дарують нагороду – магічний предмет, скарб або пораду.

Обов'язковий характер ретрансляції мудрості від предків до нащадків ліг в основу наступного вірування: вважалося, що старі віщуни не можуть померти, доки не навчать свого послідовника [297, с. 190]. За свідченням О. Воропая, якщо стара знахарка, яка не знайшла собі ученицю, не могла відійти в інший світ та дуже мучилася від того, у червоному куті хати зривали дошки; коли ж

вона нарешті вмирала, про неї говорили: «Мабуть, уже передала гріхи свої всі...» [96, с. 87]. Архаїчний механізм міжпоколінної трансляції родового езотеричного досвіду з прийняттям християнства був дещо переосмислений. Сакральні знання розцінювалися як магичні, а, отже, гріховні, такі, які треба відмолювати.

Ситуація двовір'я вплинула й на певний ідеал старості, який виплекала українська етнокультура. За християнських часів відхід від всього, що пов'язане з репродукцією, на схилі років вважався абсолютною нормою. Невластива старечому віку поведінка асоціювалася з впливом демонічного світу. Це відображено в малих фольклорних формах, де спалахи сексуальної активності у підстаркуватих чоловіків отримують безумовний осуд: «Сивина в голову – біс у ребро (чорт в бороду)»; «Волос сивіє, а голова шаліє»; «Чоловік старіє, а чортяка під бік» [292, с. 387]. Мотив одруження літнього чоловіка з молодницею у народній творчості містить ідею протиприродності сексуальної активності на схилі років. Шлюб, основною метою якого є продовження роду, у випадку поєднання юної нареченої зі старим дідом спричиняє занепад життєвих сил та осквернення. Різновікові шлюби, в яких чоловік набагато старший за жінку, ставали темою для глузування та осуду, що відображено у пареміях: «Ненадовго старий жениться: як не вмре, то жінка покине»; «У старого жінка молода – велика біда»; «Де муж старий, а жінка молода, там рідка згода»; «Старому женитися і ніч коротка» [292, с. 388]. Ціла низка дівочих пісень присвячена сватанню старого чоловіка, яке є вкрай небажаним: «Я в середу родилася, кажуть люди – горе. Не піду я за старого, бородою коле» [234, с. 336].

Дівчата та молодиці, які противилися різновіковому шлюбу, вірили, що можна застосувати жіночу магію, відворожити небажане одруження чи швидше овдовіти. Наприклад, у веснянці дівчина, яка не хоче йти заміж за старого діда, котить йому услід камінь, що є символом смерті та потойбічного світу: «Я того старого од роду не любила, по його слідочку каменем покотила. Ой як тяжко, важко каменю та котитися, а ще тяжче, а ще важче старому та женитися...» [500,

с. 83]. Тут присутнє давнє уявлення про можливість чаклування через дії зі слідом людини. Інша пісня відображає анімістичну логіку партиципації, спорідненості душ рослин та людей: «Поможи, ми, пане Боже, возьми з діда душу і повісь на грушу, щоби старим знати, як молодих брати» [234, с. 336]. Так само протиприродним вважався зв'язок молодого хлопця з літньою жінкою. Про це свідчить, зокрема, купальська пісня, записана на Одещині. Наслідком порушення табу та виходом еротичних стосунків за межі своєї вікової групи стає смерть: «Ой, купавсь Іван та в воду впав, було ж тобі, Іваночку, не купатися, зі старими бабами розпрощатися, з молодими дівками цілуватися» [96, с. 127].

Випадки щирого почуття до старого чоловіка засуджувались: «Старого любити – тільки дні губити», «На білому світі не жить, як старого любить» [292, с. 388]. Віковий мезальянс як протиприродне явище знайшов своє відбиття в чарівних казках у сюжеті викрадання Костієм Безсмертним молодих дівчат. Ця міфологема, що часто зустрічається в світовому фольклорі, відображає боротьбу життя та смерті, втручання світу мертвих у світ живих, мортальність старого та вітальність молодого.

З іншого боку, вважалось, що життєвий досвід старого чоловіка може принести в подружнє життя свої переваги: «За молодим жити весело, а за старим – затишно»; «Старий кінь борозни не псує, та й глибоко не оре» [292, с. 388]. Такий дискурс є значно пізнішим, він висуває на перший план господарські та дружні стосунки у родині. За християнських часів ідеалом літнього чоловіка стає святий Йосиф. У народних легендах різдвяного циклу він постає як «старий дідусь», «старенький старець», «учитель Марії», в них не піддається сумніву непорочне зачаття та духовний характер стосунків подружньої пари [286, с. 312-314]. Отже, якщо язичницький світогляд осмислює різновікові шлюби та сексуальні стосунки зі старими як сферу абсолютного зла, що веде до занепаду родючості, то християнський вплив змінює цю установку за рахунок десексуалізації шлюбу.

Асексуальність як ознака чистоти старості позначилась на традиційному українському вбранні старшої вікової групи. Чітке розмежування видів костюму залежно від соціального статусу та віку збереглося в народній культурі з архаїчних часів. За висловом М. Маєрчик, «...код одягу на символічному рівні оформлював етапи життя, процеси зростання і старіння тіла... творив нове соціальне тіло» [250, с. 145]. Літні люди носили специфічне вбрання, якому властиві безформність, м'якість, зручність, зношеність, некомплектність та неяскрава колористика. З виходом «з віку» спостерігалось зменшення кількості й компонентів одягу, адже «під одягненості припадає на фертильний період шлюбного життя, час найактивнішої реалізації людини у двох сферах – репродуктивній (народження дітей) і виробничій (господарювання)» [250, с. 153].

Старечий одяг виготовляли з менш дорогих та гарних тканин. Наприклад, дергу, яку літні жінки носили замість плахти, відрізняли чорний колір та груба фактура [250, с. 157]. Одяг старих був значно менше прикрашений: «Старі люди носять сорочки або зовсім не вишиті, або тільки невеличкі мережки на маніжці та на рукавах» [96, с. 242]. В зв'язку з цим незношений одяг баби або вдовиці навмисно позбавляли яскравої барвистості, випорюючи частину вишивки. Носіння прикрас після сорока років засуджувалося: «Отака стара, а прибирається», – так говорили про зрілу жінку, яка одягнула намисто [250, с. 158].

Фактично вбрання старих набувало властивостей дитячого одягу: коконоподібний силует, збіднення кольору, вилучення прикрас, зменшення комплектації, особливі способи носіння (зокрема пов'язування хусток) тощо. У такому одязі відбивалася притаманна дітям та старим тілесна неповноцінність (скутість рухів, повільність, поганий зір тощо). Відсутність тих компонентів одягу, які роблять привабливою особу фертильного віку, підкреслювала чистоту й невинність груп нерепродуктивного віку.

Ідеал жіночої старості в народній культурі теж містив асексуальний компонент. Жінка змінювала свій статус на весіллі дітей, про що свідчила специфічна перехідна обрядовість, зокрема, ритуал побиття горщиків на животі у матері нареченого: після того, як молодята побралися, земні обов'язки тещі та свекрухи вважалися виконаними [190, с. 185]. Поява невістки в хаті на більш широкому символічному рівні означала для старшого покоління не лише початок старості, а й наближення смерті. Свідченням цього є описаний етнографами обряд «боротьби за піч»: літні жінки (подруги-однолітки свекрухи) вставали перед піччю, щоб не пропустити молоду господиню до неї. Сама молодиця мала повне право не лише відтіснити «бабів» від печі, а й «чарами» спровадити батьків молодого на той світ: «Чи є в печі яма, то сховається тато і мама» [190, с. 189].

Такі обряди фіксували незворотність переходу жінки до наступної вікової групи: статеве життя з метою продовження роду було дозволене лише одному поколінню в сім'ї. З того часу, як жінка «виходила з віку», тобто ставала безплідною, вона вважалася «чистою». Припинення «цвіту» виключало інтимні стосунки, які вважалися грішними та протиприродними: «Старій кобилі не брикатися, а сивій бабі не цілуватися» [446, с. 677].

Проте, пройшовши всі етапи життєвого циклу, жінка похилого віку отримувала певні привілеї. Для неї знімалася заборона на контактування з потойбічним світом: внаслідок набуття ритуальної чистоти баба могла проводити родинні та магічні обряди, отримувала можливість займатися знахарством чи стати повитухою, збирати лікарські трави (адже жінка, «яка цвіте», псує рослини [60, с. 73]). Натомість чоловіки не мали жорсткого обмеження у віці щодо лікувальної та магічної практики.

Віковий ценз встановлювався і в ритуальному ткацтві, сенс якого полягав у відновленні порушеного світопорядку під час війни, епідемії, природних лих. У створенні рушників, сорочок, полотен, які застосовувалися в магічній практиці, брали участь «чисті» жінки, здебільшого літні вдовиці [190, с. 238]. За

християнських часів в Україні виткане старими бабами полотно віддавали в церкву, вішали на хрест або ікону. На Чернігівщині задля запобігання ветеринарних хвороб під ним проганяли худобу [422, с. 150-151]. Іншим профілактичним ритуалом під час епізоотії було орання межі: старі жінки та цнотливі дівчата робили борозну навколо села, щоби епідемія не перейшла на місцеву худобу [156, с. 102].

Ритуальна діяльність старих була надзвичайно різноманітною. Віра у медіальність старості, перебування літніх осіб на кордоні соціального та потойбічного світів, робила їх бажаними учасниками ритуально-обрядового життя української спільноти. Саме старі найкраще «врегульовували» стосунки між спільнотою та сферою нелюдського. Вони брали активну участь у календарних, okazіональних (таких, що виконували за нагальної потреби) та обрядах життєвого циклу.

Окрім календарних свят, старі представники слов'янської спільноти брали активну участь у так званих okazіональних обрядах, які виконували за необхідності. Саме літні люди, на відміну від інших вікових груп, мали право застосовувати охоронно-захисну магію, призначену забезпечити стабільне буття общини в складних життєвих ситуаціях, що випадали зі звичного розпорядку чи стосувалися взаємодії з потойбічним світом. Літні люди виконували більшість захисних обрядів у випадку стихійного лиха. Вони прагнули «домовитися» про захист з «дідами» й вгамувати нечисту силу, щоб та «облишила» свої злочинні справи. Об'єктами впливу часто поставали й безпосередньо природні стихії. Наприклад, на Поліссі та на Волині старим давали розкушувати першу градину: слід було знищити її, щоб надалі опади не спричинили лихо [239, с. 95].

Специфічним був характер участі старих осіб в обрядах календарного циклу. Віковий склад учасників ритуалу формувався у відповідності до пори року. Літні люди переважно брали участь у тих дійствах, де домінантне значення набувала символіка зрілості, стиглості, медіальності. Якщо весна була періодом, коли у святкуванні брали активну участь дівчата й хлопці, то восени величали

врожайність, плодючість. Тому основними дійовими особами обжинкових та інших осінніх ігрищ була не молодь, а старше покоління [234, с. 172].

Особлива роль була відведена літнім особам у знахарській практиці. У лікувальних примовках та замовляннях, окрім зображення богів, демонів та персоніфікованих природних явищ, поширені й сакрально значущі герої літнього віку: «Ішов чоловік старий, під ним кінь карий, по рослинах, по дорогах, по притонах, по містах» [116, с. 167]. На думку І. Гунчика, те, що старі в оказіонально-магічних текстах є надзвичайно важливими персонажами, вказують додаткові деталі, зокрема, чарівні предмети: «Іду я дорогою, стоїть дідочок зі срібним кілочком»; «Ішло три старці, несло три речі: один рукавці, другей – ногавці, третій – врокі» [116, с. 168]. Ці речі символізують атрибути міфічних предків, яких запросили тимчасово повернутися до нащадків і покращити їхні земні справи.

Образи старих у замовляннях варіюються: дід-білоборід, білобородий дідуган, сивий старець, старий материй чоловік, старий зі старою, баба, «дедки-предки» тощо. В лікувальних замовляннях вони постають чарівними помічниками, загрозою для носія зла: хворобу чи пристрій обіцяли покарати за допомогою «старої баби із залізними зубами», «9 бабів», «9 дідів», «39 старих» тощо [160, с. 430]. Для закликання дідів-захисників використовували магічні формули запрошення з того світу: «Ясний місяць на небі, стара баба в землі. Прийдіте, Ганні ночнеци заберіте» [116, с. 97]. Старі у замовляннях належали не лише до верхнього світу богів, святих та захисників-пращурів, але й могли бути представниками середнього світу чи виступати в ролі хтонічних та демонічних істот [269, с. 39].

Окрім символічної присутності предків через формули запрошення в оказіонально-магічних текстах, у обрядах, як правило, брали участь старі особи. В ритуальній практиці вони також виконували символічну роль першопредка. Наприклад, поширений у замовляннях мотив розсікання тіла, на думку дослідників, походить від етіологічних міфів, зміст яких становить

розчленування жертвовної першолюдини, перетворення її тілесних частин та органів на конкретні фрагменти всесвіту. Виконавець ритуалу – здебільшого старий знахар або літня віщунка, з іншого боку – головна дійова особа замовляння, як правило, старезна особа. Все це свідчить про паралелізм магичної та обрядової практики, в якій присутність або верховенство старшого покоління спільноти вважались обов'язковими [215, с. 149-150].

Чільне положення старих у магичній практиці пов'язане з наявністю життєвого досвіду та мудрості, близькістю до потойбічного світу і предків. Показовим для розуміння потенційних можливостей старих в оказіональних ритуалах є наступний звичай. Якщо в присутності старих обряд проводили особи середнього віку, вони читали замовляння із засторогою, пошепки: вважалося, що таємне «слово» та лікувально-магічна сила може зненацька перейти до людини, старшої за знахаря [7, с. 42].

Досвідчені літні особи керували й здійсненням **обрядів життєвого циклу**, насамперед народження та поховання.

Народження. Вважалося, що під час пологів актуалізується контакт з потойбіччям, оскільки саме звідти на цей світ з'являється нове життя. Функції медіатора виконувала повивальна баба, якою могла бути тільки літня жінка. Вона допомагала породіллі пережити символічну смерть. У випадку важких пологів посередницькі сили старшого покоління роду «підкріплювали». Зокрема, запрошували стару бабцю, яка «брала на себе» біль: імітуючи дії породіллі, вона кричала та качалася поруч [190, с. 73].

Поховання. Старі люди в якості посередників між двома світами брали активну участь у поховальних обрядах. Для підкреслення нового статусу померлої людини та чіткого розмежування світу живих і мертвих влаштувалось нічне неспання. Поруч із покійником, що «спить», перебували його родичі чи літні односельці, яким було заборонено спати. Належачи до «цього» світу, вони виконували активні дії, що символізували життя. За свідченням етнографів, ще на початку ХХ ст. на Закарпатті старі діди біля

домовини всю ніч грали в карти, билися, лаялися. Поширеним був і більш «тихий» варіант проводів покійника: ніч проходила за спогадами про померлого, розповідали казки, загадували загадки [33, с. 110].

Виготовленням обрядового приладдя займались здебільшого люди похилого віку. Наприклад, у деяких місцевостях домовини виготовляли лише дідусі, поховальний текстиль ткали тільки бабусі [182, с. 81]. В обряді оплакування переважно брали участь літні жінки, – адже активність дійової особи в цьому процесі залежала від її близькості до потойбічного світу. Категорично заборонялось бути плакальницями дівчатам, молодлицям та вагітним. Оплакувати покійника мали право сироти, наречені (адже під час весільного обряду їм доведеться пережити символічну смерть), заміжні жінки, в яких є діти (вони вважалися захищеними від світу мертвих), старі діви (які знаходилися поза соціальною структурою), вдовиці, та, найбільше, літні й старі жінки [136, с. 91].

Старі плакальниці поставали аналогом весільних персонажів, що є прикладом симетрії обрядів весілля та поховання. Приплакуючи, баби проводжали на той світ так само, як під спів подружок нареченої відбувалася зміна соціального статусу дівчини [35, с. 8]. Існує багато й інших доказів смислової тотожності весілля та поховання. Наприклад, на Поліссі про хвору стару говорили: «збирається заміж». Про старих удівця чи вдовицю говорили: «збирається додому», що натякало на поєднання зі вже померлим подружжям [182, с. 84]. Ігри, сенсом яких є імітація поховального обряду, зафіксовані в Закарпатті. Головними дійовими особами їх є також ряджені старі – дід та баба, які «одружуються» [364, с. 487-491]. Залишкові форми східнослов'янського архаїчного ритуалу, який імітує шлюб з предком (мерцем), є досить типовим явищем [364, с. 294].

Відзначено й певний паралелізм обряду поховання та обряду родин, що також обумовлює участь старих у ритуалі. В Карпатах та на Буковині є показовий звичай: незалежно від статі померлого обмивання здійснюється чужими

старими жінками, в тому числі й повивальною бабкою [35, с. 29]. Смерть постає як нове народження, неможливе без досвідченої повитухи. Отже, однією з передумов гарантованого переходу покійника на той світ є участь тих, хто «готується» до смерті, кому найближчим часом доведеться стати головною дійовою особою обряду переходу до іншого світу.

Старі люди виконували провідну роль і у *поминальних обрядах*. Живі прагнули зберегти родинні зв'язки між цим та іншим світами, взаємодіючи з душами померлих предків-дідів за допомогою літніх осіб. Згідно з канонами проведення поминальної трапези, за столом обов'язково повинні були сидіти старі: їх присутність забезпечувала належний зв'язок із душею покійного. Існував й інший показовий звичай: поминальну їжу розносили в першу чергу самотнім старим, які не могли бути присутніми на похованні [182, с. 59].

В Україні на Великдень старих обдаровували чорно-білими писанками з особливим розписом: «небесними мостами» або «поясами». «Небесні мости» (драбинки з перемичками, які деколи доповнювали деревом роду) мали встановити зв'язок з померлою людиною. Пояс (серединна смуга по периметру писанки) також означав небесний шлях, який з'єднує поцейбічний та потойбічний світи і який незабаром належить пройти старим людям [500, с. 423]. В поминальні дні через тиждень після Великодня по закінченні панахиди господар розбивав поминальні яйця об надгробний хрест, віддавав їх старому батькові, примовляючи: «Помолись, дідуню, за померлих тата, маму і за сестру». В цей період також проводили специфічні ігри й хороводи, в яких брали участь тільки заміжні жінки та бабусі, з чого й походить назва цього дійства – «бабські проводи» [96, с. 12-13].

Щодо *весільних обрядів* – участь літніх осіб тут є значно меншою, оскільки шлюб був пов'язаний, насамперед, з репродукцією. Літні люди благословляли молодих на щасливе подружнє життя та подовження роду, проте сам обряд весілля був орієнтований на зміну поколінь, оновлення роду, в якому старі йдуть з життя, поступаючи дорогою молоді.

З аналогічних причин роль старих у *продуктивних ритуалах*, пов'язаних, зокрема, з сезонними польовими роботами, була мінімальна. Оскільки літні люди завершують свій життєвий шлях, вони вважалися носіями певних мортальних характеристик. Припинення репродуктивних функцій обмежувало коло господарських обов'язків, пов'язаних із процесами зростання. Старе заважало виконанню обрядів продукууючої магії: у ритуалах, спрямованих на підвищення врожайності та поліпшення добробуту, брали участь тільки особи репродуктивного віку. Наприклад, весняне обрядове качання по землі («щоб хорошо жито робилося») виконували лише молодіці [215, с. 244]. Магія тотожності пояснювала й наступне повір'я – старі жінки не мали права саджати насіння в городі: «... краще саджати гарбузи дівкам чи молодицям, що ще дітей водять, а як стара посадить, то гарбузи не в'яжуть» [447, с. 249]. Стійке асоціювання потойбічного світу з абсолютною тишею подекуди обумовлювало й табування голосу старих землеробів. Їх участь в аграрних ритуалах була сполучена із суворою забороною не лише на спів, а й на вигукування будь-яких звуків [136, с. 91]. Тому, оскільки сенс продуктивних ритуалів полягає у регуляції (стимулюванні) родючості, літні люди, що вийшли з репродуктивного віку, лише керували чи давали поради щодо обрядового дійства.

За християнських часів в українській етнокulturі відбулися певні зміни образу старості. Головні постулати християнського віросповідання органічно продовжили давньоязичницькі традиції у ставленні до літніх людей. Проте з часом окремі архаїчні установки дещо змінилися, а деякі присвячені осмисленню старості міфологеми отримали нову інтерпретацію. Так, мотив старого як давності, глибокої старовини, першовитоків та першопричин стає пов'язаним, перш за все, з біблійною картиною світу. Вік літніх осіб нерідко асоціюється з оповідями Старого Заповіту: наприклад, «адамів вік», «адамові роки» означає довголіття та праведність героя, натяк на його тривале життя, яке розпочалося ще за першочасів [183, с. 92].

Здорове довголіття, яке раніше пояснювалось лише як магічне запозичення чужої долі, другого віку, подеколи набуває позитивного змісту, синоніму святості, оскільки воно є характеристикою старозавітних праотців. Мотив чарівного позичення свого віку іншій особі зближується з міфологемою жертви. Наприклад, подільська легенда оповідає про те, що царю Соломону провістили жити лише 3 роки. Аби врятувати правителя, святі ходять по землі та просять усіх поділитися своїми роками. Столітня жінка, яка має в запасі ще один вік, погоджується, і Соломон починає жити «бабиними літами» [286, с. 305]. Мораль цієї оповіді – старість важка, смерть має бути своєчасною, своїми роками можна пожертвувати заради іншого.

Оскільки момент настання смерті відомий лише Богові, старість у народному християнстві не виправдовує відхід від соціальних справ. Це доводить мотив християнських народних легенд: стара людина щось недоладно робить (паркан, човен), мотивуючи це тим, що скоро помирати, або перестає піклуватися про дітей. Бог, коли бачить погану роботу та байдужість до близьких, починає приховувати від людей час їхньої смерті [286, с. 151]. У цьому також простежується вплив християнських заповідей, які проповідують працелюбність та самозречення до останнього дня життя.

До типажів дідів-родоначальників (старого чоловіка – носія та консерватора традицій, а також старої жінки – берегині роду) додається образ святого старця – відлюдника чи перехожого. Тут на перший план висуваються ідеали християнської етики: аскетизм, служіння Богу, байдужість до мирських спокус тощо. Водночас старець, як і знахар, відун, – чужинець, якого остерігаються за таємні знання та сакральну силу.

Фізичний вік старців не фіксується: в цій субкультурі старість зовсім перестає бути фізіологічною характеристикою, оскільки земна людина завжди протиставлена досконалій чистоті та красі Бога. Згідно з концепцією Г. Сковороди, старість фактично ототожнюється з тлінною та забрудненою гріхом тілесністю: «Все те старе, що тлінне, все те нечисте, що минуще» [388,

с. 394]. Плотський компонент людини, в тому числі й старість, поступається за значенням її духовним складовим. Такі «книжні» розмисли через проповідницьку діяльність старців швидко поширюються, стаючи компонентом народної ментальності.

У зв'язку з цим з'являється нове витлумачення старості як соціального явища. Старцями починають називати тих, хто свідомо уникає соціуму (явище, неможливе для архаїчного колективу), кого не можна визначати критеріями біологічного віку, адже на символічному рівні такий індивід опиняється в межовому стані старості, прискорюючи або перестрибуючи через етапи життєвого циклу. Старець стає головним денотатом ченця, відлюдника, жебрака, пустельника, пісника, стовпника, подвижника – особи, що живе ідеалами праведної старості.

Змінюється й мотив «випробування чеснот» предком. На відміну від поширених у фольклорі міфологем появи дідів у вигляді демонічних істот у «нечистих» місцях, християнські легенди оповідають, як Бог чи святі в подібі старих ходять по землі. Якщо герой виказує непоштивість або недовіру до сакрального персонажа (відмова почастивати жебрака, годування старця забрудненим хлібом, небажання виконати завдання тощо), його очікує покарання. Поширені мотиви каяття (людей позбавляють хліба, а домашні тварини або позитивні персонажі вимолюють прощення) та впізнавання Бога (старець умивається, витирає обличчя рушником, на якому залишається святий образ) [286, с. 457]. Метою появи божественних старців є не лише випробування віри, вони також провіщають майбутнє чемним господарям чи повитухам. З цих синкретичних за своєю природою уявлень про випробування живих дідами (старцями) походить традиція подаяння та запрошення до столу старих перехожих (жебраків, прочан) так само, як раніше в родинній трапезі була присутня їжа для частування померлих предків. Таким чином, культ предків (уявлення про їх споглядання за життям нащадків та старих, які здатні домовитися з прашурами) трансформується відповідно до християнської

парадигми: кожен має бути готовим до гідної зустрічі з сакральним персонажем, оскільки в подобі старих з'являється Бог.

Всупереч церковному догмату, що Бога Отця не можна зобразити, народне православ'я часто представляло першу особу Трійці досить конкретно – у вигляді довгобородого старця. Про це свідчить іконографія та поширені в народі легенди. Християнські святі в народній культурі переймають на себе функції першопредків. Так, згідно з українськими віруваннями, Миколай-Чудотворець опікується не тільки людьми, а й дикими тваринами, забезпечуючи злагоду між соціумом та природою [95, с. 30].

Певне ототожнення дідів та святих демонструє специфічний фольклорний жанр «завмирання». Дідів (святих, предків) бачать в іншому світі так звані «завмирущі» – особи, які пережили летаргічний сон або тривалу непритомність. Їх оповіді мають досить однотипну наративну схему: сновидець опиняється на тому світі, де дід-поводир розповідає про потойбічні правила, а потім відпускає, вказуючи на те, що час смерті ще не настав. Інколи провідники попереджають завмирущого заздалегідь. Так, згідно з поліськими матеріалами, одній удовиці з'явився уві сні старий дід, сповістив, що вона міцно засне на п'ять днів, та повелів приготувати дітям їжі на цей час. Жінка напекла хліба, заснула мертвим сном, а у визначений термін прокинулась та розповіла, як поневірялася на тому світі [418, с. 22]. Старий провідник у цій оповіді є аналогом традиційних персонажів чарівної казки (дід-віщун, Баба Яга, літній перехожий і т. ін.), які за своєю природою є ближчими до язичницького світогляду дохристиянської доби.

Християнський погляд на хворобу як на страждання, що приносять спокуту, породжує ще одне тлумачення старості: це вік, сприятливий для очищення від гріховності. З розвитком християнської інституції старі люди частіше, ніж інші, долучалися до обрядів причастя, сповіді та каяття. Н. Маркевич відмічав, що літнім особам було рекомендовано постувати в понеділок, хоча молодь на початку робочого тижня харчувалася у звичайному режимі [447, с. 64]. Для дуже старих осіб утримання від скоромної їжі під час посту не вважалось

обов'язковими (як для дітей, хворих та вагітних). Проте постувало багато старих, сподіваючись через свою стриманість одержати відпущення гріхів [5, с. 80].

Особам похилого віку були рекомендовані певні правила поведження та виконання особливих пісень. Наприклад, етнографи зазначають, що окремі колядки євангельського та апокрифічного змісту дозволялося співати лише літнім людям. На сиропустну (прощену) неділю старі люди обов'язково ходили до рідних і знайомих «прощатися», тобто просити прощення за «кривди» чи «гріхи», також відвідували цвинтар, щоб померлі родичі легше прийняли до себе [95, с. 85, 150].

Старі, як і біблійні праотці, вважалися ближчими до Бога. Про це, зокрема, свідчить легенда, записана на Житомирщині: чорт вимагає від Бога віддати йому і молодих, і старих, на що Бог дозволяє лише молодь забрати, бо старі, які пам'ятають Бога, мають бути врятовані [286, с. 98]. Розумова слабкість старих трактується як розуміння божественного замислу (тут відчувається вплив культу юродивих та старців). Прикладом є присутній у карпатських легендах мотив глузування над Ноем: заповідане Богом будівництво ковчега пояснюється старечою примхою («дідо старий та дурний, строїть та строїть...») [286, с. 257].

У процесі трансформацій образу старості від язичницького до народно-християнського дещо змінилося його аксіологічне осмислення, збагатившись християнськими милосердям, терпимістю, вимогами до духовного самовдосконалення тощо. Формується новий ідеал доброї старості мирянина – час очищення, що передує райському життю: «Хай воздасть Господь вінець праведності, коли переселить Вас із цих царських чертогів у нетутешні після якнайдовшої щасливої, мирної та нездоланної старості» [373, с. 238].

Ставлення до старості та літніх людей знайшло відображення у виховних етнотрадиціях українців, підґрунтям яких є духовно-релігійні погляди багатьох поколінь. Оцінюючи характер соціальних відносин у слов'янській спільноті, дослідники сходяться на тому, що в цьому регіоні здавна активно піклувалися

про старих, бідних та хворих [290, с. 418]. Провідне місце серед виховних установок української етнопедагогіки (працьовитість, дбайливість, доброзичливість та ін.) посідала традиція пошани до старших. Вона включає в себе різні аспекти стосунків між поколіннями, а саме: 1) повагу до досвіду та знань літніх членів спільноти, які є носіями традицій; 2) обов'язки синівського та громадського піклування про престарілих.

Ставлення до благополуччя старих як до запоруки соціальної стабільності сприяло виробленню певного кодексу поведінки. Давні традиції культу предків були значним чином підкріплені християнською мораллю, однією із заповітних норм якої є вшанування батьків. Саме тому українська етнопедагогіка орієнтувала дітей на повагу, стриманість, співчутливість у стосунках з літніми людьми. Така ідея виражена в українському прислів'ї: «Старому та хорому годи завше, як малому» [292, с. 363]. Непошана до батьків поставала важким гріхом, будь-які агресивні дії у їхній бік вважалися неприпустимими. Старі поставали певним ідеалом, від якого молодь повинна була перейняти кращі риси характеру та знання.

Етнопсихолог В. Куєвда, досліджуючи вітчизняну етнопедагогічну систему як основний механізм формування психотипу, писав, що одним із засобів реалізації спадковості суспільного досвіду є панівна в особистісних стосунках українців форма звертання до старших і батьків виключно на «Ви». На думку дослідника, ця норма є символом пріоритету колективного досвіду перед індивідуальним («Ви» означає загал, множинність старших за віком людей, які є ретранслятором колективної мудрості). Цей звичай величання виконував функції збереження суспільних цінностей, підтримував поширений віддавна в Україні культ предків-батьків, забезпечував ефективність передавання міжпоколінного досвіду [229, с. 91].

З іншого боку, змалку в людини формувався певний ідеальний образ старості, до якого потрібно було дійти у процесі самовиховання. Згідно з цим ідеалом літні люди повинні були не лише вимагати поваги та захисту від суспільства, а й

виконувати певні обов'язки. Соціально корисну діяльність літніх осіб у традиційному українському суспільстві можна умовно розділити на три напрямки: 1) ретрансляція традицій; 2) виховання молоді; 3) посилення господарська діяльність. Старші представники роду передавали нащадкам різносторонню інформацію (з ґрунтознавства, медицини, ветеринарії, метеорології, космології, астрономії, моралі, етики тощо), сприяючи формуванню світогляду молоді, засвоєнню нею знань, необхідних у професійній, побутовій, культурно-освітній та інших сферах. Старі, які не виконували суспільно-значимі функції, викликали осуд чи насмішки.

Важливою особливістю української ментальності було негативне ставлення до злиднів та убогості як прямого наслідку лінощів. Серед селянства та інших верств населення панувала думка, що про власну старість треба піклуватися заздалегідь, багато працювати замолоду, аби мати певні статки на схилі років: «Як ситий, то і в старості закритий, а як худий, то й в молодості огудий» [292, с. 109]. Народна традиція прописує труд та чесноти як рецепт від зuboжіння на схилі літ: «Треба змолоду кості гризти, аби на старість м'ясо їсти»; «Хто змолоду балує, то під старість старцює»; «Не розкошуй замолоду, бо на старість будеш бідувати» [292, с. 283, 387]. Не лише накопичення матеріальних цінностей, а й здобуття знань можуть виступати запорукою захищеної старості: «Хто вчиться змолоду, не зазнає на старість голоду» [446, с. 281].

В Україні, як і в інших християнських країнах, подання старим жебракам та старцям вважалось богоугодною справою. Традиція дарування милостині, за народними віруваннями, виникла з тих часів, коли Бог та святі в образі старих перехожих могли зайти в кожную оселю. В численних фольклорних зразках зустрічається мотив виявлення грішників через духовне випробування: старці, у вигляді яких по землі ходять Господь з апостолами або святими, не отримують милостиню, – за це скнара опиняється в пеклі [286, с. 106, 154].

Догляд за старими людьми виводився на рівень сакральних стосунків, порушення яких могло спричинити занепад божественного правопорядку.

Обов'язки синівського та громадського піклування про недієздатних престарілих були важливим аспектом міжпоколінної взаємодії. Наявність шанованих старих вважалася гарантом добробуту, цілісності роду. Уявлення про це відображено у малих фольклорних формах: «Як єсть старий куст, так і двір не пуст, а як єсть старі люди, так і всього прибуде» [292, с. 385].

Водночас етнографічні дані свідчать про певний індивідуалізм, виражений у відсутності традиції життя великою патріархальною родиною. В. Мілорадович, аналізуючи селянський побут Полтавщини кінця XIX ст., писав, що за матеріальної можливості діти прагнуть відокремитися від батьків та один від одного. Такий родинний уклад обумовлював позитивне ставлення до довголіття в шлюбі – адже літнє подружжя здатне вести автономне життя, не потребуючи спеціального піклування. Батьки доживали у власній хаті до того моменту, поки не втрачали працездатність або ставали одинаками через смерть одного з подружжя [447, с. 309].

Традиційно обов'язки догляду за батьками покладалися на молодших дітей. На Лівобережній Україні остання дитина залишалась у батьківському домі та доглядала за старими, за що її називали опекуш [190, с. 218]. Як правило, літні батьки доживали із синами («Мати безпечніша у сина, ніж у зятя»). Це, очевидно, є наслідком патріархалізації української родини: саме син вважався продовжувачем роду та носієм прізвища. З цим пов'язане популярне на той час уявлення про «розподіл» врожаю на три частини: першою віддають борги, годуючи батьків, друга, синівська, перетворюється на позику, третя, призначена для дочки, – «виброшена у вікно», тобто вважається втраченою [447, с. 311]. Проте, якщо синів не було, старі батько або матір оселялися в дочок.

Інколи старі вдівець чи вдова вибирали оселю, переходячи від однієї дитини до іншої, поки не опинялися в найбільш сприятливих для себе умовах. Мачуха мала право залишитися з прийомними дітьми, інколи це заздалегідь заповідав помираючий батько, запобігаючи небезпеці загострення стосунків після своєї смерті [447, с. 309-310]. Найбільш проблематичним було становище бездітних

старих, що відображене в поемі Т. Шевченка «Наймичка»: «Хто ж їх старість привітає, за дитину стане? Хто заплаче, поховає, хто душу спом'яне?» [475, с. 331]. Догляд та допомога старим одинакам вважалась добродією справою, набуваючи регулярного характеру. Зокрема, самотніми старими опікувалися так звані дівочі релігійні громади, які у багатьох селах Київщини, Чернігівщини та Полтавщини існували до 30-х років ХХ ст. [95, с. 43]. Для забезпечення гідної старості одинаків чи бездітних також існувала традиція всиновлення чужої дитини (годованика) або дорослої особи (приймака) [447, с. 321].

Заповіді шанування батьків та піклування про них були поширені в різних верствах населення України. Проте, як зазначають історики, патріархальні стосунки в українській родині, виражені у гіперболізованій владі старшого покоління, подеколи спричиняли непокору дітей. Родинні конфлікти часто виникали на ґрунті інституту майнової спадщини. Покарання за непослух батькам, зафіксовані етнографами та істориками у ХVІІІ ст., були досить жорсткими як на рівні народних звичаїв, так і в державно-правовій площині. Інколи до розв'язання міжпоколінних конфліктів та прецедентів відмови від утримання батьків дітьми, окрім державних установ, долучали й церковні інстанції. В. Маслійчук, аналізуючи численні приклади, робить висновок про амбівалентний характер стосунків дітей та батьків у традиційному українському суспільстві [256, с. 25]. Суперечливе ставлення до літніх людей виражене в українських прислів'ях: «Як є старе в хаті, то бив би; а нема – купив би, та ніде» [446, с. 679]; «Старе, як гнила колода – нікому не потрібне» [292, с. 386]. Драматичним було спілкування невістки та свекрухи, відображене у численних фольклорних зразках. Головна причина конфлікту полягала в боротьбі за домінуючі позиції у господарстві, в результаті якої старіюча свекруха поступово втрачала свою значимість [447, с. 312].

Отже, хоча за християнських часів пропагувалася модель поважливої старості, побудована на здавна вкоріненому в народі глибокому шануванні старих та предків, у реаліях багато залежало від рівня родинного добробуту.

Нездатність старих до продуктивної праці у важкі часи робило літніх членів родини економічним тягарем. У ставленні українців до старшого покоління відображена характерна для традиційного суспільства тенденція: якщо загально-економічні обставини покращувалися, то старі отримували добре піклування, якщо погіршувалися – вони сприймалися як зайві, – такі, що виконали свою життєву місію та мають звільнити місце для молоді.

Висновки до 2 розділу

1. Не зважаючи на різну тривалість та специфіку смислової наповненості життєвого циклу давньої та сучасної людини, старість з найдавніших часів постає історичною константою людського буття. Потреба спільноти у накопиченні та передачі життєвого досвіду, який дозволяв вижити в складних обставинах та поставав одним із найважливіших факторів стабільного існування, обумовила поважливе ставлення до старих осіб. Весь дописемний період літні люди пильнували за виконанням традицій, передавали їх молоді, здійснювали сакральну та міжобщинну комунікацію. Головним фактором становлення геронтократичного інституту була система вірувань, згідно з якою старійшини виступали в ролі посередників між людським та сакральним світами. Культ предків став світоглядною основою системи ієрархічних відносин між віковими групами. Оскільки статус патріарха виступав кульмінацією соціального росту індивіда, в багатьох архаїчних суспільствах із розвиненим інститутом старійшин старість осмислювалась як мета життєвої еволюції людини.

Оскільки старість у первісній спільноті була пов'язана з соціальним статусом людини, вона не корелювалась із кількістю прожитих років. Віковий поріг старості в архаїчному суспільстві позначали так звані обряди переходу, головним критерієм старшинства було поступове залучення людини до сакрального світу. Сама старість, завдяки її близькості до смерті та потойбіччя, розцінювалась як лімінальний (проміжний) стан людського буття. Внаслідок

цього старі люди, тварини та предмети часто поставали суб'єктом та об'єктом магичної практики. Здорове довголіття вшановувалося, проте вважалося, що довгожителі порушують гармонійність життєвого циклу, відбираючи вітальні ресурси у молодшого покоління. Виходячи з логіки партиципації, архаїчні люди вірили, що процес старіння тотально поширюється й на представників потойбічного світу (богів, духів, предків), віддзеркалюючи земні соціальні процеси.

2. Міфологічна семантика старості є різнобічною та суперечливою. Старість відображена, насамперед, у численних етіологічних міфах, що пояснюють смертність людини. Головними версіями втрати даного богами безсмертя й появи старості є такі: 1) люди через непослух, гріхопадіння або випадкові обставини втрачають свою первинну космогонічну природу, тому починають нездужати та помирати; 2) старість є наслідком зловмисної діяльності богів і духів, що спотворюють божественний замисел щодо створення досконалої людини; 3) старіння та смерть є порятунком від перенаселення землі та засобом оновлення життя.

Старість у міфах постає передвісником неминучої смерті та водночас порогом нового життя, що відображає анімістичну ідею реінкарнації. Ознаки старості в характеристиках природних стихій і демонічних персонажів, з одного боку, походять від культу предків та різноманітних уявлень про загробне існування, з іншого – символізують прадавнє космогонічне начало, незрозуміле й непідвладне людям. Наскрізною темою світової міфології є опис численних спроб подолання старості, досягнення довголіття чи безсмертя. Омолодження героїв відбувається або внаслідок долучення до сакрального світу, через еманации божественного безсмертя, або за рахунок магичних дій та перерозподілу життєвої енергії земних істот. Хоча здебільшого зі старістю та смертю пов'язані негативні конотації, а безсмертя подається як майже недосяжна для людини мета, в міфології спостерігається й протилежна

сюжетика: в ряді оповідей вічне життя постає як страшне прокляття, кара чи помста за гріхи.

Вагоме значення у світовій міфології мають архетипи Старця та Старої. Архетип Старого є множинним, він утворює цілий ряд міфологічних пар: деміург – володар потойбіччя, старий трикстер – культурний герой, мудрий віщун – сакральний правитель, патріарх-першопредок – епічний герой. Архетип Старої є нероздільною частиною тріади «дівчинка – німфа – стара», вікові характеристики набувають ознак метасимволу. Крос-культурний образ Великої Матері-богині поєднує в собі риси незайманої дівчинки, спокусливої жінки дітородного віку та мудрої старої-прародительки. Образи прародительок повною мірою відображають амбівалентність архетипу Старої: з одного боку, вони уособлюють початок життя, родючість, з іншого – пов'язані зі смертю та небуттям, несуть зло та небезпеку.

Символічна близькість старості та дитинства фіксується через одну з головних міфологічних опозицій – народження / смерть. Якщо дуалізм старості та дитинства базується як на їхній подібності (фізіологічна схожість сенільних старих та немовлят, наближеність до межових точок буття людини, наявність трансцендентних знань тощо), то опозиція старість / молодість утворює міфологеми конфлікту поколінь, боротьби за культурні цінності, панування, життєві ресурси. Це пояснює амбівалентність стосунків різних поколінь: старці передають традиції, досвід, знання і, водночас, зберігаючи сакральну владу, несуть небезпеку для молодої людини.

3. Геронтоцид, що практикувався в багатьох архаїчних суспільствах, мав ритуально-релігійний сенс. Умертвіння старих не було наслідком виключно раціонального розрахунку, спрямованого на підтримку економіко-демографічної рівноваги спільноти. Початкові фактори боротьби за життєві ресурси трансформувалися в цільну систему вірувань, пов'язану з уявленнями про загробне життя, у складний ритуальний механізм, метою якого було збалансування взаємодії поцейбічного та потойбічного світів. Звичай

умертвіння старих можна інтерпретувати в різних варіантах та їх комбінаціях: як найбільш прийнятний спосіб смерті, що гарантує гідне посмертне існування; як жертвна практика, що є складовою культу предків; як засіб комунікації з духами та богами; як страта довгожителя, що «заживає чужий вік»; як ритуал оновлення сакральної влади (вбивство старого царя); як лікувальна практика (звільнення людини від демонів хвороб); як евтаназія чи самогубство, здійснені за допомогою інших осіб.

4. У шаманських віруваннях лімінальний, межовий образ старості (як кордон між двома світами) поєднувався з образом старості-вічності (як зв'язок з могутніми родоначальниками, творцями всесвіту). Старіння у шаманізмі отримало два пов'язаних з анімізмом пояснення: або воно розумілось як природний процес втрати життєвої енергії (душ, оболонки, двійників) перед смертю, або вважалось наслідком злодіяльності духів, що паразитують на слабких душах. Двоїстість розуміння природи старості підкріплювали спостереження за трансом шаманів: у процесі камлання немічність старих медіумів поступалися енергійним діям з метою контактування зі світом трансцендентного. Оскільки найчастіше кульмінація практики великих шаманів припадала на пізні роки, старість асоціювалася з довершеністю життєвого циклу шаманів.

5. У слов'янському світогляді, як і в інших етнокультурах, старість була стратифікаційною характеристикою людини без чітко визначених хронологічних кордонів. Утверджував літніх осіб у новому соціальному статусі символічний обряд переходу, здебільшого пов'язаний із весіллям дітей або з першою участю в родильних чи поховальних ритуалах. Зміна сакральних функцій індивіда відбувалася після виходу з фертильного віку. Старість вважалася невід'ємною частиною повноцінного життєвого циклу, що відображає архаїчне уявлення про прихід людини в цей світ, виконання певних буттєвих задач та природний перехід зі сфери земного існування до потойбічного. Категорія старого поширювалась за межі людського світу,

характеризуючи об'єкти живої та неживої природи, а також нематеріальні феномени. Концепт «старий» мав широке полісемантичне значення, що змінювався залежно від контексту (в сфері матеріальної культури, в етіологічній міфології, у царині продукуючої магії, в ритуалах, спрямованих на гармонізацію стосунків людей та потойбічного світу, у часопросторових уявленнях, що трактували буття як зміну фаз космізації та хаотизації, тощо).

Старіння людини слов'яни пояснювали і природним, і надприродним впливом. З одного боку, старіння – неминучий природній процес, з іншого – численні хвороби є проявом антисвіту, який поступово забирає в живої людини вітальну силу, викликаючи немічність. Безсмертя, довголіття та життя без старості є прерогативою людей, причетних до чаклунської сфери. Омолодження корелюється з міфологемою «другого (позиченого, вкраденого, здобутого за допомогою чарів чи отриманого в подарунок) життя»: повернення молодості завжди пов'язується з магічними діями, спрямованими на збільшення своєї долі (життєвої енергії) за рахунок інших. За християнських часів утверджується негативна оцінка прагнення до омолодження, оскільки воно є неприродним, а, отже, диявольським.

Субкультура старості була орієнтована на смерть. Фіналізація життя вимагала наступних дій: предметно-ритуальної підготовки; завершення земних справ як на матеріально-побутовому рівні, так і на рівні «духовного» заповіту; каяття та очищення душі; ритуальної діяльності в якості медіатора між світом живих та потойбіччям. Після смерті для старих поставало дві перспективи: 1) вчасно померлі та гідно поховані літні особи «переходили» до категорії шанованих предків, культ яких зберігся з архаїчних часів. Покійники («діди») активно «впливали» на долю спільноти, створюючи сприятливі чи несприятливі умови для життя залежно від «стосунків» із нащадками. Для налагодження цих взаємин наслідники повинні були дотримуватися певних правил: окрім щорічного поминання, важливим вважався догляд за могилами та відсутність надмірної туги за батьками. 2) сенільні особи за певних умов

«перетворювалися» на нечистих, «заставних» небіжчиків, які порушували рівновагу світів, турбуючи живих. Тож для запобігання появи нової нечистої сили під час поховання старезних людей вживали превентивних ритуальних заходів.

Старі люди виконували провідну роль у обрядово-ритуальній практиці: в календарних обрядах старі брали участь переважно там, де домінантне значення набувала символіка зрілості, стиглості, медіальності; в оказіональних обрядах старі мали ексклюзивне право застосовувати охоронно-захисну магію, призначену забезпечити стабільне буття роду в складних життєвих ситуаціях; в обрядах життєвого циклу старі люди керували процедурами народження та поховання, взаємодіючи з душами померлих (дідів) у моменти перетину людського та потойбічного світів.

Старість вважалась періодом очищення: відхід від усього, що пов'язане з репродукцією, на схилі років вважався абсолютною нормою. Жінка похилого віку внаслідок набуття ритуальної чистоти здобувала певні привілеї, отримуючи право проводити родинні та магічні обряди. Якщо давньослов'янський язичницький світогляд осмислював різновікові шлюби зі старими як абсолютне зло, що веде до занепаду родючості, то християнський вплив пом'якшує цю установку за рахунок десексуалізації шлюбу.

За християнських часів образ старості, що виріс з давньоязичницьких традицій, набув деяких нових рис: розуміння старого як давності, глибокої старовини, першовитоків та першопричин стає пов'язаним, перш за все, з біблійною картиною світу; здорове довголіття, згідно зі старозавітними установками, трактується не як магічне втручання в час та долю, а як ознака святості; культ предків відсовується на другий план, органічно переплітаючись із культом святих; старість остаточно набуває не фізичного, а статусного характеру – з розвитком інституту старцівства вона позначає не фінал життєвого циклу, а певний духовно-соціальний стан відстороненості від суспільного буття; зближення концептів старість та старецтво обумовило виникнення нових

акцентів до образу мудрості, виражених в епітетах «блаженний», «юродивий»; архаїчний механізм міжпоколінної трансляції родового досвіду переосмислюється: знання з сакральної-магічної сфери розцінюються як гріховні; окрім традиційних соціальних функцій старій людині ставиться за обов'язок самовдосконалення та працелюбність.

В українській етнопедагогіці закладено поважливе ставлення до старості. До старих, як і до інших недієдатних осіб, ставилися терпимо, надаючи їм громадську допомогу. Догляд за старими людьми виводився на рівень сакральних стосунків, порушення яких спричиняло руйнацію соціального буття. Обов'язки синівського та громадського піклування про недієдатних перестарілих були важливим аспектом міжпоколінних стосунків. Присутність старих, повага до них у спільноті вважалася гарантом добробуту, цілісності роду. Особливість української етнокультури полягає в індивідуалізмі, відсутності традиції проживання великою патріархальною родиною: літнє подружжя, як правило, жило окремо від дітей.

Образ старості сформувався за дохристиянських часів та дійшов як частка народних вірувань та світоглядних установок до наших днів. Старість – це комплексне поняття, яке проявляє себе в різних аспектах: з одного боку, воно є полісемантичною категорією людського життя, з іншого боку, старість – це онтологічна категорія. Не зважаючи на певну амбівалентність ставлення до старих, українська ментальність сформувала переважно позитивний образ старості, яка фіналізує, підбиває підсумки життя, готує людину до потойбічного існування, ретранслює знання, досвід, звичаї та традиції, зміцнює та гармонізує систему соціальних зв'язків.

РОЗДІЛ 3

СТАРІСТЬ В ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ

Етнічні та етнодержавні релігії, що виникають у ієрархічних суспільствах з розвиненим державним устроєм, значно змінюють первісно-архаїчні форми осмислення пізнього віку. Формуючи струнку систему певних релігійних принципів, догматів, моральних заповідей, ритуалів, вони оновлюють прадавні моделі старості, позбавляючи їх значної суперечливості, притаманної архаїчно-міфологічному мисленню. Захищаючи інтереси окремого етносу та держави, релігія стає тим ідеологічним знаряддям, яке, поміж іншим, урегульовує стосунки між поколіннями та легітимізує ставлення до старих у спільноті. Саме тому на цьому етапі виникають більш осмислені, однозначні, гармонійні моделі старості, яким притаманні універсальні та більш історично стійкі характеристики. Деталізація окремих архетипів старості в етнічних релігіях є темою III розділу дисертаційного дослідження.

3.1. Добра старість як нагорода за праведність у релігійному світогляді давніх єгиптян

Релігія Стародавнього Єгипту була позначена сукупністю різноманітних установок з множинним підходом до осмислення дійсності. Осмислення старості як однієї з фундаментальних категорій людського життя є одним із важливих аспектів релігійності давніх єгиптян. Показовим щодо осмислення сенсу та функцій кожного етапу людського життя є уривок з поезії часів птолемеївського Єгипту (III ст. до н. е.): «Людина витрачає 10 років дитинства, аби усвідомити смерть та життя. Вона витрачає іще 10 років, щоб пізнати правила, за якими зможе жити. Вона витрачає ще 10 років, щоб отримати набуток, необхідний для існування. Вона витрачає ще 10 років до настання

старості, коли її серце стає радником. Залишаються 60 років життя, які Тот призначив божій людині» [571, с. 199].

Виходячи з представлених давньоєгипетським поетом завдань, що стоять перед людиною, старість – це найтриваліший та найважливіший період життя, час пізнання світу божественного та підготовки до загробного існування. Життя, згідно з вірою давніх єгиптян, розділялось на два періоди: перший, земний, тривав недовго, за цей час людина мусила приготуватися до другого, потойбічного етапу, в якому її безсмертна сутність навіки звільнялась від постарілого тлінного тіла. Таким чином, тілесна смерть вважалася лише прелюдією до вічного існування. Щоб отримати безсмертя, потрібно було предстати перед судом, під час якого боги зважували діяння та чесноти померлого. Бути доброчесним для єгиптянина означало виконувати релігійний обов'язок, досягати Маат. Це складне поняття означало порядок і правду, яку несе гармонія світоустрою. Якщо людина вчиняла лихо, то вона виступала проти божественної системи Маат, що після тілесної смерті обов'язково враховувалось [424, с. 377-378]. За результатами небесного суду покійників розділяли на три групи: ті, хто дуже нагрішив за життя, гинули навічно в пащі бога-собаки Амаїт; якщо людина мала порівну добрих та злих справ, її залишали в якості слуги Осіріса; той, хто був доброчесним, починав щасливе загробне життя в країні мертвих. Проте існувала небезпека загибелі й на тому світі: у випадку, якщо були порушені поховально-поминальні ритуали чи зруйнована могила, душа гинула назавжди. Тому спеціальні тексти (так звані «Книги мертвих»), що вкладали в гробниці, повчали, як досягти вічного життя у потойбіччі, та радили, як вберегтися від демонів іншого світу та не «померти» вдруге [31, с. 296-299].

Заупокійний культ вплинув на більшість світоглядних установок мешканців Стародавнього Єгипту, в тому числі й на культ предків і на ставлення до старості. Культ предків поставав одним з головних релігійних обов'язків єгиптянина. Його неухильне дотримання додавало чеснот Маат, й це дуже

цінувалося богами. Вважалось, що люди, які благочестиво ставляться до померлих, доживуть до глибокої старості, передадуть свій сан дітям та будуть поховані в некрополі. Давні єгиптяни прагнули підтримувати зв'язок із померлими, аби ті представляли інтереси живих та молилися за них богам. Віра у необхідність налагодження стосунків з померлими базувалась на уявленні, що після кончини люди зберігають свою індивідуальність, а, отже, й ставлення до близьких та родичів. Якщо покійник ображався на живих, він «переслідував» своїх кривдників, викликаючи хвороби та смерть. Тому в поховальних написах нащадки улесливо підкреслювали заслуги померлого перед фараоном та родиною, оспівували його чесноти, сподіваючись, що покійник виступить у ролі духа-охоронця, віддячить за добре ставлення до себе. Окрім задобрювання активно використовувалися й погрози. Оскільки саме неушкодженість мумії та поховальної атрибутики робило можливим вічне життя в потойбічному світі, у живих був могутній важіль впливу на померлих: якщо останніх вважали злими духами – знищували їх останки, гробниці, надгробні написи чи статуетки, – адже в загробному світі це спричиняло «остаточну смерть».

Відсутність гарантій посмертного існування (адже не всі були впевнені, що отримають «щасливий вирок» від богині Маат) робило земне життя достатньо привабливим у будь-якому віці. Метою кожного єгиптянина була «ситість життям»: радісна юність, повноцінна зрілість, поважна старість, гідне поховання. Про це свідчать, зокрема, написи, зроблені на статуетці палацового служника часів фараона Тутанхамона (XIV до н. е.): «Люди, які радіють життю, проводять життєвий вік, як молоді, угодні фараону... Йдіть до забезпеченої старості... передайте посади, що займаєте, вашим дітям після того, як прийде старість» [56, с. 74].

У різних давньоєгипетських текстах можна зустріти побажання довгого життя, «доброго віку», молитви богам про «добру старість» та про гідне поховання «по старості»: «Нехай дарує божество тобі щасливу старість та допоможе провести життя у веселощах та досягти всіляких почестей» [276,

с. 141]; «О всі боги на захід від Мемфісу.... Пошліть мені довге життя, щоби служити вашому Ка! Даруйте мені гідне поховання після прекрасної старості...!» [276, с. 417]. «Добру старість» бажали не лише живим, а й, як не парадоксально, покійникам. Це на перший погляд незрозуміло, оскільки єгиптяни вірили, що у вічності індивід, точніше, його безсмертний двійник Ка, завжди має молодість, силу та здоров'я, навіть якщо смерть спіткала кволого старця [62, с. 147]. О. Петрова вказує на те, що в ритуальних формулах побажання небіжчику «доброї старості» свідчить, скоріше, про якісне, а не кількісне розуміння категорії віку. Це формулювання означає не кількість років (це неважливо для вічного світу нестаріючих померлих), а певні чесноти, які асоціюються зі старістю. На думку О. Петрової, логічний ланцюг, який обумовлює побажання «доброї старості» покійникам, виглядає так: «старість – повага до старості – гідність» [306, с. 92-97]. Отже, «добра старість» для мешканців потойбічного світу означає вічне шанування.

Поняття «доброї старості» включало в себе наступні аспекти:

1. *Наявність багатства або стабільного прибутку.* Ідеальним фіналом суспільного буття вважалося набуття привілеїв царської милості. Стати привілейованим («імаху») означало отримувати харчі з фараонових комор, а також право бути присутнім на придворному бенкеті, мати можливість повернутися до столиці й двору (якщо чиновник служив у провінції) тощо. Найбільшою почесною вважалося стати вихователем дітей царської родини [276, с. 384-386].

2. *Перспектива ритуально бездоганного поховання.* Літня особа стежила за створенням свого останнього притулку: обмірковувала конструкцію та благоустрій гробниці, купувала речі, прикраси та меблі, обговорювала з нащадками деталі власного поховання. Найщасливішою була доля привілейованих царських слуг імаху: їх ховали за рахунок фараона в некрополі, розташованому біля пірамід у Долині Царів [276, с. 385-386].

3. *Довголіття та міцне здоров'я.* Старець, якому вдалося зберегти сили, викликав неабияку повагу в суспільстві: відсутність кволості була вірною ознакою прихильності богів. У тексті, датованому XII ст. до н. е., верховний жрець Рама-Раі оповідає, що тільки завдяки Амону йому довелося пізнати щастя доброго здоров'я на схилі років: «Міцні члени мої і гострі очі мої, і їжа храму не випадає з моїх вуст» [276, с. 384].

4. *Життя у рідному місті.* Повернення на батьківщину на схилі років для давніх єгиптян мало релігійний сенс, адже належати до певного міста означало служити місцевому богу. В ліричних віршах рамезидського періоду (XIII-XI ст. до н. е.) йдеться: «Той, хто впустить божий шлях у своє серце, буде процвітати, завершить свій життєвий строк з радісним серцем, стане більш просвітленим, ніж рівні йому. Він постаріє в своєму місті як шанований свого округу. Всі частини його тіла змолодяться й стануть як дитячі. Його нащадки будуть численні й стануть вельможами свого міста, й один син буде наслідувати іншого» [25, с. 42]. Про важливість поєднання після фізичної смерті з малою батьківщиною свідчить і молитовна формула «О Амон, даруй мені можливість зістаритися в твоєму місті» [31, с. 383].

5. *Наявність дітей та онуків.* Щасливому старцю належало мати багато нащадків, які б згодом муміфікували його та піклувалися про гробницю. В ідеалі діти, отримавши спадок, мали помножити багатство померлих батьків, займаючись таким самим ремеслом. Важливою місією було й продовження роду, збільшення родини саме в рідному місті – це зміцнювало зв'язок нащадків та померлого, робило його потойбічне життя більш застрахованим від небажаної «другої смерті» внаслідок руйнування могильника.

6. *Ритуальне очищення.* Бажаючи померти з перспективою подальшого вічного відродження, деякі старі єгиптяни прагнули здобути статус «маа-херу». Так називали покійника, якому вдалося виправдатися на загробному суді Осіріса. Проте, пройшовши заснований на «Книзі мертвих» ритуал, можна було стати маа-херу ще під час життя. Задля цього літні люди разом з безнадійно

хворими чи тими, хто «отримав» знак-попередження від богів про свою швидку смерть, брали участь у містеріях Осіріса. Вони прямували до паломницьких міст з метою «очищення від гріхів». Там жерці храмів моделювали загробне судилище: на одну чашу терезів клали серце з ім'ям старого, на іншу – статуетку богині Маат. Врівноваживши їх, учасника ритуалу урочисто оголошували «маа-херу», що «гарантувало» майбутньому покійнику місце в світі Осіріса [276, с. 392-394].

Проте прожити довге щасливе життя міг лише той, кого цінували боги та суспільство. У давньоєгипетських текстах автори часто розмірковували, яким є ідеальний підлеглий фараона: його життєвий шлях має бути сповненим служіння й терпимості. За це праведник нагороджувався довголіттям. Ідеальна тривалість життя оцінювалась приблизно в 110 років, що відображено в письмових джерелах різних часів. Вважалося, що необхідно понад століття, аби людина могла вдосталь вдовольнитися щасливим життям. Один з текстів епохи Нового царства (XI ст. до н. е.) оповідає про те, як Херіхор (фараон та верховний жрець Амона в Фівах), якому вже виповнилося 90 років, молить богів дарувати йому ще «великий рік». За праведну поведінку він отримує від Амона 20 років життя, оскільки саме їх не вистачає для досягнення ідеального віку [398, с. 164].

У реаліях до 110-річного віку давні єгиптяни доживали рідко. Середня тривалість життя була низькою, оскільки помирало багато неповнолітніх дітей, породіль і молодих людей від хвороб, воєн та нещасних випадків. Дослідження поховальних стел та гробниць птолемеївського періоду вказує на те, що середній вік смерті для чоловіків складав 54 роки, для жінок – 58 років. Вірогідно, тривалість життя серед найбідніших верств населення була меншою: тут рівень життя, харчування та лікування був значно нижчим, ніж у людей шляхетного походження.

Проте той, хто, маючи непогане здоров'я та вдачу, вижив у дитинстві, мав усі шанси стати довгожителем. Старі 65-70 років не вважались екстраорди-

нарним явищем. Літописи оповідають про фараонів, які правили по 60-80 років. Рекордним в історії вважається царювання фараона Піопі II (XXIII ст. до н. е.), який, за легендою, успадкував престол у шестирічному віці та прожив до ста років – його правління тривало 94 роки. У період пізнього Єгипту (720-525 рр. до н. е.) Фівами керувала династія жриць, які уславилися своїм довголіттям: правління Нітокрис тривало 64 роки, Анхнеснефібра померла у віці понад 80 років [218, с. 180].

Усвідомлюючи свої низькі шанси на виживання, єгиптяни цінували довге здорове життя, вважаючи скін від старості найбільш щасливим. Новонародженому вони бажали прожити повні літа та прагнули дізнатися про його майбутнє. Так, згідно з давньоєгипетською астрологією, якщо людина народжувалася в 4-й день першого місяця сезону перет, коли земля звільняється від повені, їй судилося пережити всіх своїх родичів. Дуже щастило народитися в 9-й день другого місяця сезону ахет (коли наставала повінь) – це «гарантувало» смерть від старості. Ще більше раділи, якщо день народження припадав на 29-й день того ж місяця – вважалося, що така людини проживе останні роки, оточена багатством та шаною [276, с. 100].

Прагнення до довгого щасливого життя, «доброї» старості та міцного здоров'я в Стародавньому Єгипті знайшло відображення в медицині та магії, які подеколи перепліталися у світоглядних установах та на практиці. В давньоєгипетській літературі можна зустріти багато порад щодо омолодження організму та подовження тривалості життя. Наприклад, медичний трактат під назвою «Як зробити старого юним» містить велику кількість рецептів, спрямованих на усунення вікових змін – зморшок, пігментних плям, облісіння, хворості тощо. Відомі й інші рукописи, що зберегли рецепти проти старіння, зокрема папірус Еберса (XVI ст. до н. е.), папірус Едвіна Сміта (XVI ст. до н. е.), папірус Херста (XV ст. до н. е.). Деякі з них мають не медичний, а ритуальний характер, базуючись на лікувальній магії (заклинаннях, замовляннях, екзорцизмі тощо) [337, с. 210-213].

Терпиме ставлення єгиптян до вікових змін відображає чимало знайдених археологами реалістичних зображень старих людей, у тому числі й фараонів. Здебільшого це дрібна пластика, в якій старенькі постають з усіма віковими вадами – зморшками, сліпими очима, зігнутими спинами, складками жиру на животі та грудях, деформованими артритом кінцівками, з ціпками [329, с. 453-454]. Реалістичним скульптурним портретам літніх фараонів протистоять ритуальні статуї великих розмірів, які зображують фараона, незалежно від його реального віку, молодим та сильним. На думку А. Пуніна, подібна монументальна скульптура виконує містичну функцію «дублікату» тіла та вічного вмістилища Ка фараона, наочно ілюструючи принцип ідеалізації особистості правителя: живе втілення бога на землі, він постає вічно молодим чоловіком міцної статури [329, с. 182-183].

Зустрічаються в давньоєгипетському мистецтві й символічні типи зображення людської старості, кожен штрих якої несе певний знаковий зміст. Так, рельєф часів XII династії (XX-XVIII ст. ст. до н.е.) містить схематичний портрет літнього чоловіка з лише однією деталлю, що вказує на вік – обвислими грудями: цей образ, на думку К. Ривз, означає поважний статус померлого [591, с. 36]. Інколи в групових портретах у деяких осіб вимальоване біле волосся: таке підкреслення сивини є способом ідентифікації старшого в сім'ї. Якщо на стінах гробниці поруч із фігурою молодої людини викарбували образ старця чи старої, це означало довершеність життєвого шляху померлого. Натомість одиничні зображення молодого покійника відображали взагалі не вік смерті, а стан, в якому він відроджується до вічного життя [217, с. 142].

Як вважають єгиптологи, ритуальні скульптури, рельєфи та фрески зображали не портрет людини, а її Ка – ідеальний образ невидимого двійника, духовну сутність, яка починає своє існування одночасно з народженням людини, та, на відміну від тіла, продовжує жити після фізичної смерті. Ка не є абсолютною копією індивіда, вона не «старіла» разом із людиною, назавжди зберігаючи бажану для вічного існування подобу молодості. Це підтверджується

реліктами поховального культу: абсолютний двійник мав би віддзеркалювати хвороби, зношеність організму та старечі немочі. Натомість у гробницях покійні постають як кремезні чоловіки з широкими плечима й вузькими стегнами та як гарні стрункі жінки з невеликими грудьми й тонкою талією. Вік померлих стандартизований: це завжди розквіт молодості та сил, навіть у тих випадках, коли достеменно відомо, що людина дожила до глибокої старості. Оскільки ритуальне зображення фіксувало молодого двійника людини, навіть старі та хворі отримували гарантії інобуття в належному стані [62, с. 147-148]. З аналогічних мотивів світ-двійник царських гробниць наповнювали образами молодих, дужих слуг, хоча, звісно, насправді у фараонів були слуги різного віку та стану здоров'я, в тому числі старі, малосилі та немічні [62, с. 212].

Оскільки фараон вважався втіленням божественних сил на землі, вірили, що від його здоров'я, могутності та сили залежав добробут усієї країни. Внаслідок таких уявлень у багатьох давніх культурах був поширений звичай ритуального вбивства правителів при настанні старості або одразу після завершення терміну правління. Єгиптологи вважають, що в додинастичний період у долині Нілу також практикували вбивство літніх царів та старійшин [257, с. 108]. Згадки про геронтоцид зустрічаються у деяких ритуальних папірусах, зокрема в «Текстах пірамід» є розповідь про царя Унаса, який «їсть своїх матусь»: «Старих спляють в курильнях. Великі боги південної частини небес вивергають полум'я в його (Унаса) котли, під якими – ноги та стегна їх старійшин (як паливо)» [30, с. 302].

З часів Раннього царства звичай страти недужого правителя перетворився на свято *хеб-сед* – ритуал оновлення вітальних сил фараона. В епоху ранніх династій та до доби Нового царства *хеб-сед* був не періодичним, а ситуаційним дійством, яке проводилося за надзвичайних обставин: війна, голод, епідемії та інші нещастя. У більш стабільні історичні періоди оновлення царської влади влаштовували через кожні 30 років правління фараона [257, с. 124]. У додинастичні часи ритуал складався з двох частин, які супроводжували зміну

влади: 1) вбивство та поховання старого правителя; 2) коронація його наслідника. Згодом хеб-сед трансформувався у святкування ювілею царської влади, під час якого старий правитель одночасно грав роль свого наступника. Обряд складався з декількох етапів: після попереднього моління богам відтворювали ритуальну смерть царя, а його стару сутність ховали в образі статуї. Далі фараона «оживляли» та зводили на престол в якості молодого сильного правителя. Задля випробування фараон здійснював ритуальний пробіг до олтаря, демонструючи свою міць та швидкість. Далі проводили звичайні обряди воцаріння нового фараона: благословення жерцями, які зображали богів, та народні свята (бої, пісні, танці, принесення жертв та данини) [225, с. 10-11].

Завдяки святкуванню хеб-седів фараон «набував» вічного життя, сповненого нескінченних оновлень-народжень. Про це свідчить часто повторювана ритуальна формула, що зустрічається в царських гробницях, сенс якої в побажанні мільйонів хеб-седів: «По мірі того, як ти будеш старіти, о прекрасне дитя Атона, нехай дасть він тобі мільйони хеб-седів вічно, в щасті та радості» [300, с. 57]. Відродження сил старіючого фараона сприймалось як гарантія безсмертя самого правителя і постійного процвітання країни, її стабільності та могутності [300, с. 58]. Ритуал хеб-сед доводить, що старість фараона в давньоєгипетській культурі набуває унікального символічного значення: старіння є лише шляхом до вічного життя, приводом для постійного оновлення вітальних сил. Фараон, земне втілення бога, так само як і Осіріс, який помирає та воскресає, виступає рушієм космічного коловороту життя та смерті. Водночас правитель є земним втіленням Сонця (Амона-Ра), яке кожен день народжується, дорослішає та ввечері набуває «чеснот старості» [25, с. 166].

Наслідування світоустрою Маат передбачало й дотримання етичного кодексу, згідно з яким старцям та старшим потрібно демонструвати повагу: «Не сідай, якщо стоїть людина, яка старша за тебе чи займає посаду, вищу за твою» [491, с. 40]. Система виховання в Давньому Єгипті підкріплювала такі соціальні норми, а опікування та вшанування старих виводилось на рівень релігійних

обов'язків. Загалом, старість у давньоєгипетському світогляді постає важливим періодом земного життя, часом пізнання божественного та підготовки до загробного існування.

3.2. Осмислення старості в доктрині зороастризму

Етнічна релігія давніх іранців, що отримала назву зороастризм (маздеїзм), створила значущий та досить специфічний образ старості, виражений у цілій системі релігійних ритуалів, пов'язаних з останнім періодом людського життя. Фахівці-іраністи одноставно відмічають відносну історичну стабільність складеної в період кодифікації Авести релігійно-світоглядної системи, що збереглася в часи мусульманського панування на території Ірану та зовсім у незначній мірі видозмінена парсами (зороастрійцями, які емігрували до Індії після завоювання їхньої батьківщини).

Для окреслення геронтософських поглядів зороастрійців дуже важливими є сформовані в цьому віровченні розуміння смерті, безсмертя та ритуальної чистоти, а також космогонічна доктрина, детально викладена в трактаті IX століття «Бундахішн» («Книга Першотворення») [171, с. 265-289]. Згідно з цим текстом, спочатку світлим духом Ахурамаздою (Ормаздом) був створений нематеріальний світ Меног, що покоївся у вічному, безмежному, невразливому, нетлінному, непереможному часі. У цьому величому духовному світі перебували сам Ахурамазда та шість безсмертних святих Амеша Спента, що є його онтологічним продовженням у вигляді персоніфікованих позитивних якостей. Злий дух Анхра-Майнью (Ахриман) створив численну армію злих духів (дайвів) та спробував напасти на Меног. Проте силою молитви Ахурамазда на якийсь час переміг Анхра-Майнью, тому протягом трьох тисячоліть, в так звану епоху Творіння, світ перебував у досконалому стані. У цей час Ахурамазда почав будувати новий, уже матеріальний світ Гетиг. Він

створив небо, воду, землю, рослини, першобика та першолюдину. Обидва світи, духовний та матеріальний, за задумом Ахурамазди, мали протистояти злу.

В ті часи душі майбутніх людей, святі безсмертні Фраваші, існували лише в духовному світі. Ахурамазда знав, що остаточна перемога добра відбудеться, якщо Фраваші згодяться зійти в матеріальний світ та взяти участь у боротьбі. Великий Дух запропонував їм вибір – або набути матеріальної форми, яку будуть вражати старість, хвороби, нечистота, перемогти зло, померти та зрештою воскреснути й повернутися здоровими та нестаріючими до ідеального світу, або залишитися в духовному світі, перебуваючи під захистом Ахурамазди, що зробить війну з Анхра-Майнью вічною. З власної волі духовні першопредки людей згодилися допомагати Ахурамазді та зійти в матеріальний світ [171, с. 269]. Тим часом, відновивши сили, злий демон Анхра-Майнью у відповідь створив неправдиве слово та злу думку. З'явилися отруйні рослини та тварини, холодна пора року, численні людські пороки, було створене старіння та хвороби разом зі смертю. Настала епоха Змішування. Отже, старість була прийнята усвідомленим волевиявленням духовних предків людей, що пожертвували власним безсмертям задля остаточної перемоги добра над злом.

Мотив втраченого досконалого світу як божественної норми, яка виключає старість та смерть, є повторюваною міфологемою, що часто спостерігається в маздаїстських першоджерелах. Він присутній і в канонічному тексті про царя Йіму. В Авесті цей персонаж описується як попередник Заратуштри, носій одкровення Ахурамазди, культурний герой та правитель золотого віку, коли: «...Ні холоду не було, ні спеки, ні старості не було, ні смерті, ні заздрощів, створених девами; п'ятнадцятилітніми виглядали зовні і батько, і син...» [113, с. 11]. За легендою, Йіма відмовився стати пророком віри Ахурамазди, залишаючи цю місію для Заратуштри. Тривалий час Йіма керував країною, у мешканців якої не було ані тілесних вад, ані хвороб, ані божевілля, ані старості. Оскільки Йіма мав хварно (божественну благодать), люди і тварини в період його

правління були безсмертними та не відали страждань. Проте спокуса дайвів настигла Йіму, він втратив хварно та загинув мученицькою смертю від злих сил.

Отже, згідно з космогонією маздеїзму, старість, як і решта земних нещасть, є наслідком історичного катаклізму. Разом з іншими злодіяннями Анхра-Майнью старіння є інструментом спотворення ідеального творіння Ахурамазди. Процес старіння викликає Заурва (Зарман), демон немічності, дайв, «згубний для батьків» [4, с. 256]. Оскільки старість належить до сфери безумовного зла та є результатом діяльності демонічних сил, вона, разом з іншими видами забруднення, стає об'єктом боротьби. Протидіяти негативному впливу старіння можна лише через духовне вдосконалення та виконання ритуалів, спрямованих на нейтралізацію осквернення.

Закони чистоти, які проповідував Заратуштра, походять від дуалістичної концепції протистояння добра і зла. Сутність розподілу всіх існуючих речей та істот обумовлена їх етіологією: будь-що або створено споконвіку чистим божеством Ахурамаздою, або є нечистим продуктом діяльності Анхра-Майнью. Внаслідок втручання потворного духа в ідеальний світ Ахурамазди будь-яка блага істота може осквернитися. При цьому відбувається складна взаємодія явищ фізичного та духовного світу: опозиції «чисте – нечисте», «живе – померле» напряму пов'язуються з моральними категоріями «істинне – хибне», «добре – зло». Змішування матеріального та нематеріального в онтології маздеїзму породжує специфічне ставлення до ритуальної чистоти як ознаки духовного стану віруючого. Святість в зороастризмі постає сукупністю фізичної чистоти, тілесної повноцінності та певних моральних якостей. За віруваннями зороастрійців, Ахурамазда не приймає молитви людей, що мають фізичні вади, а також тих, хто перебуває в стані тимчасового забруднення, – адже будь-яке порушення фізичної гармонії (травми, хвороби, пологи тощо) є наслідком руйнівної дії злих сил. У цей перелік потрапляє й вікова слабосилість, що супроводжується розумовим розладом та значними порушеннями функцій організму.

Ритуальне очищення, за рахунок якого людина здатна протистояти злу, є одним із центральних понять культу. Послідовниками Заратуштри були розроблені складні обряди, покликані позбуватися не лише фізичного, а й духовного забруднення. За словами Ю. Крюкової, «Підтримуючи ритуальну чистоту, що виступає критерієм праведності, зороастрієць не лише уможливорює свою участь в молитвах та обрядах, але й вступає в реальну боротьбу зі злом» [227, с. 178].

Оскільки старість, як і хвороби, є результатом зараження людського світу демонами, очисні ритуали здатні віддалити старіння. Наприклад, обряд «баршнум» може на якийсь час усунути скверну, спричинену проникненням Насу (демона смерті та трупного розкладу) в тіло людини. Проте повністю уповільнити чи припинити цей процес неможливо, оскільки демонічне вторгнення сталося ще в материнській утробі, до народження. Згідно з новоперсидським текстом «Сад Дар» [595], коли зародок зі стегон батька переходить до утроби матері, демон смерті Астовідат, «розчинник кісток», накидає йому на шию зашморг. Якщо людина врятувала себе добрими справами, вона після смерті позбавляється петлі, проте засуджених грішників за цей зашморг дайви тягнуть у пекло. Таким чином, на протигагу крос-культурній міфологемі, що протиставляє старість молодості, зороастризм знімає цю опозицію: оскверненою постає будь-яка особа, тіло якої забруднене від самого моменту зачаття.

Оскільки процеси в'янення та розпаду перебувають під контролем цілого легіону дрібних демонів, продукти органічної життєдіяльності людського тіла одразу ж стають предметом їхнього інтересу. У «Відевдаті» є приписи щодо нейтралізації різних виділень організму – крові, екскрементів, нігтів та волосся. Пізніше до переліку «огидних» речовин потрапляють сім'я, слина та навіть дихання. Зороастрійці вірили, що й нематеріальні феномени (погляд, слово, тінь та ін.) можуть очищати та забруднювати: праведна молитва звільняє від бруду навколишній світ, а мовлення єретика, навпаки, його оскверняє. Такі світоглядні

установки зумовили специфічну практику: тяжкохворих, поранених, жінок після пологів і матерів-годувальниць ізолювали в спеціальних приміщеннях без вікон для того, щоб навіть поглядом вони не могли осквернити довкілля [227, с. 179]. Аналогічно відокремлювали від спільноти людину, яка здійснила будь-який важкий гріх, наприклад, самотужки перенесла мерця. Така ізоляція тривала, допоки особа не проходила ритуал очищення.

Страшним оскверненням, поразкою добра і тріумфом сил зла, вважалася смерть. Найбільш трагічною визнавалася кончина праведника, що за життя своєю святістю нейтралізував діяльність дайвів. Страх перед смертю та скверною, яку вона несе, перед її «заразністю» пронизує всі зороастрійські твори. Смерть у маздеїзмі, на відміну від інших релігійних традицій, не розділяється на «добру» (своєчасну, в глибокій старості) чи «погану» (неочікувану смерть в молоді роки). Кончина на схилі літ – це не нормальне космологічне явище, а також результат злочинної діяльності духів: демона старіння, що закінчив свою справу, змінює демон смерті [171, с. 98].

Таке сприйняття старіння та смерті пов'язане з уявленням про складну анімістичну природу людини. За зороастрійськими віруваннями, душа людини безсмертна. В трактаті «Бундахішн» йдеться, що спочатку була створена душа, а потім, як форма існування, – тіло [171, с. 284]. Проте в матеріальному світі Гетиг протягом усього «кісткового життя» людини в одному тілі співіснують дві душі: гіан – життєва сила, що функціонує лише від народження до фізичної смерті, та урван – душа, яка є вічною. Остання існує і до народження людини, і під час її життя, а після смерті праведника продовжує існування в створеному Ахурамаздою нематеріальному світі Меног. Дайви смерті віднімають у того, хто помирає, життєву силу гіан, а на безсмертну душу урван після скону нападають вже інші демони. Оскільки душа урван існує вічно, смерть є актом її символічного переродження. Саме внаслідок таких поглядів на духовно-фізичну структуру людини зороастрійський поховальний обряд розділяється на два

комплекси ритуалів – для безсмертної душі і для смертного тіла, що перетворюється після кончини на опоганений труп [227, с. 191].

Завбачливе піклування про безсмертну душу до смерті (моменту, коли тіло стає максимально нечистим), призвело до виникнення обряду прижиттєвих поминок *зенде-раван* [227, с. 196]. У канонічному тексті «Дадестан-і деніг» йдеться про те, що після смерті душа урван протягом трьох діб залишається поруч із тілом. Поки безсмертна суть людини перетворюється на «дорослу», вона потребує надійного захисту від темних сил. У ці дні потрібно відправляти службу Сраоші – божеству, яке вершить посмертний суд. Проте такі поминки можна проводити ще за життя: людина заздалегідь отримує підтримку Сраоші, який буде захищати «новонароджену» душу від нападу дайвів. Як для породіллі варто приводити повитуху ще до початку пологів, так і завчасно треба турбуватися про душу, яка в мить відокремлення від тіла схожа на немовля.

Глава 58 «Користь від виконання обрядів для живої душі» трактату «Сад Дар» [595] містить детальні рекомендації щодо порядку здійснення прижиттєвих поминок. Їх влаштовували самі старі або їхні діти за тим самим сценарієм, як у випадку справжньої смерті людини. Той, хто справив по собі поминки, символічно дорівнювався до померлих, займаючи почесне місце і в зороастрійській громаді, і у потойбічному світі. Таке становище зобов'язувало вести аскетичний спосіб життя, відмовитися від багатьох земних насолод – різноманітної їжі, статевого життя, спілкування. Церемонія прижиттєвих поминок не була однократною, вважалося, що при її щорічному проведенні благо для душі збільшується.

Обряд прижиттєвих поминок, який практикувався серед людей похилого віку, ніс відголоски найдавніших релігійних традицій. Прижиттєві поминки тлумачили як «годування померлих», тобто складову культу предків (І. Стеблін-Каменський [390, с. 102]) та пережиток ритуального самогубства або вбивства старих (Н. Бабаєва [29, с. 130]). Відголосок архаїчного геронтоциду можна знайти у Відеваті, де розповідається про ритуальне вбивство людини, яка сама

перенесла труп (це вважалося смертним гріхом). Грішнику давали дожити до глибокої старості (йдеться про вік 50-70 років) в ізольованому місці, а потім убивали: «А коли він стане старим, немичним, з пересохлим сім'ям, нехай пошлють маздаяснійці когось найсильнішого, найспритнішого, наймайстернішого для того, щоб здерти (йому) шкіру та відняти голову...» [3, с. 89]. За версією Ю. Рапопорта, в цьому уривку йдеться про звичай убивання всіх старих могильщиків, які оскверняли себе переноскою мертвих тіл [336, с. 28]. Про вірогідність поширення серед давніх іранців звичаю залишати старих на верхівках гір або скидати їх у прірву, писала Н. Велецька. На її думку, ритуал виставлення покійників на верхів'ях є ремінісценцією обряду умертвіння старих [80, с. 90].

Античні джерела, зокрема свідчення Онесикрита, відомого в інтерпретації Страбона (XI.П.3), говорять про практику геронтоциду й у пізнішу епоху: «Людей, змучених старістю та хворобами, кидали живцем собакам, яких спеціально тримали для цього, називаючи могильщиками» [392, с. 199]. Навколо достовірності такого роду античних джерел ще й досі триває дискусія, проте цілком коректно припускати, що оповіді давніх римлян та греків все ж таки відображають реалії певного місця та часу. Отже, вірогідно, що в період становлення зороастрійської релігійної традиції практикувався геронтоцид; пізніше цей звичай змінився і за формою, і за змістом, перетворившись на прижиттєві ритуальні поминки старої людини.

Граничний дуалізм, що пронизує всю світоглядну систему маздеїзму, обумовлює існування чітко виражених антиподів старості та смерті: кожному виплоду зла має протистояти добро. Сферу морального врівноважують феномени сакрального світу – воскресіння, вічна молодість та безкінечне життя. Безсмертя постає божественним ідеалом, недосяжним для матеріального світу, в якому смерть неминуча, а тілесний розпад починається ще в утробі матері. Кожен, хто живе в епоху Змішування, не може уникнути старіння та смерті: за пехлевійським текстом «Зенд-і Вохуман яшт» (гл. III) Ахурамазда відмовив

навіть Заратустрі, який просив безсмертя [625]. Віра в єдиного, несотвореного, передвічного бога робить безсмертя категорією ідеальної чистоти. Ахурамазда стоїть вище за закони еволюції та неминучий розпад духовних та матеріальних форм. Символічним уособленням безсмертя є Амеретат – Амеша Спента, онтологічне продовження Ахурамазди. Під владою Амеретат перебувають часові процеси, а також любов, радість, вище блаженство та сміх. У момент кінця епохи Змішування, коли Ахурамазда буде боротися з Ахриманом, а кожен з безсмертних святих долатиме свого супротивника з воїнства Злого Духа, Амеретат назавжди переможе демона старості Заурву (Зарича) [469, с. 26]. В парі з Амеретат виступає дух води Аурват, який символізує повноту фізичного існування, що протистоїть старості, хворобам та смерті [270, с. 74].

Смерть та старість неминучі, проте їхнє подолання в онтологічному масштабі постає однією з головних інтенцій вірянина. Індивідуального безсмертя людина може досягти не за рахунок магічних дій, наприклад, пиття хаоми, а лише шляхом релігійно-етичного самовдосконалення. Врятувати свою безсмертну сутність людина може під час життя через добродесні думки, слова та діла. Сотеріологічний міф оповідає про те, що душа після смерті опиняється на мосту Чинвад, де вона бачить власну совість (даену). Праведника зустрічає гарна дівчина, що персоніфікує його добрі вчинки, чисту душу та тверду віру, а грішника з моста скидають у пекло, де йому назустріч виходить брудна та страшна стара – уособлення злих думок, слів і справ нечестивця [469, с. 51].

Зороастрійська концепція воскресіння типологічно схожа на християнську. Воскресіння мертвих має наступити після приходу спасителя Саош'янта, як це напророчено Заратуштрою [3, с. 140]. Воскресіння відбудеться шляхом відновлення союзу тіла-скелета та безсмертної душі урван. Саме з метою майбутнього воскресіння зороастрійці зберігали очищені від мертвої плоті кістки. Задля цього у Давньому Ірані практикувався обряд труповиставляння: тіло померлого залишали на відкритому майданчику для об'їдання священними тваринами – собаками та птахами [227, с. 189]. В «Бундахішні» йдеться про те,

що спаситель Саошьянт і його помічники приготують напій безсмертя та роздадуть усім добрим людям. Напій буде виготовлено з жиру священного бика та міфічної рослини Гокарн – світового дерева, що росте в середині моря Фрахвард та має властивість долати старіння [469, с. 86]. Старість зникне назавжди: той, хто помер зрілим, воскресне сорокарічним, а покійне дитинча перетвориться на п'ятнадцятирічного [171, с. 308]. Праведники навечно оселяться в раю у новій якості: «вічно молоді, безсмертні, безстрашні, невразливі... завжди сповнені щастя, пахощів, веселощів, радості та великодушності» [171, с. 89].

Концепція старості, безпосередньо пов'язана з уявленнями про смерть, спасіння, безсмертя та воскресіння, обумовлює й ще одну специфічну характеристику маздеїзму. Йдеться про відсутність культу предків: в Авесті та інших канонічних текстах немає жодних закликів до поклоніння мертвим, що, вірогідно, спричинено розумінням смерті як скверни. Померлого родителя обов'язково поминали згідно з обрядом, проте робили це не для «контакту» з першопредками, а задля захисту його безсмертної душі.

Об'єктом осмислення творців зороастрійського канону були й вікові зміни, зокрема, фізична немічність та згасання розумової активності на схилі років. У трактаті «Дадестан-і Меног-і Храд» йдеться про те, що «коли людина досягає старості, її головний мозок зменшується, і той, хто старий, внаслідок зменшення розуму менше бачить та менше розуміє» [171, с. 112]. Оскільки добрий фізичний стан вважався чеснотою (наприклад, священнослужителем-мобедом міг стати лише абсолютно здоровий чоловік), той, хто зберіг здатність протистояти хворобам, викликав особливу повагу. Здорове довголіття вважалося ознакою божественного дару; лише приведник, якого відвідують безсмертні святі Амеша Спента, помічники та продовжувачі Ахурамазди, отримує довге життя і зможе подолати останні випробування в момент кінця світу: «Влада приходить з Благою Думкою, з Істиною, даруючи тілу довговічність, а душі – розважливість» [113, с. 54].

Сотеріологія маздеїзму, пов'язана з індивідуальним релігійно-етичним удосконаленням, спрямована на подолання старості та смерті в онтологічному вимірі. Старість постає як тимчасовий феномен епохи Змішування, природа якого має розчинитися у вічності. Боротьба двох протилежних начал, ареною якої є весь світ, повинна закінчитися остаточною перемогою добра та знищенням усіх проявів зла; старість та смерть зникнуть назавжди, звільнивши місце для вічної молодості та безсмертя. Такий типологічний підхід дозволяє розглядати індивідуальне старіння людини в його метафізичному аспекті як явище сакрального змісту, що постає частиною вселенської боротьби світла та темряви.

3.3. Езотеричний іморталізм віровчення даосів

Культ довголіття, а також патріархально-геронтократичні установки є характерними складниками китайської традиції, основу якої становить синтез трьох релігій: конфуціанства, даосизму, буддизму. Саме даосизм в процесі свого розвитку більшою мірою зосередився на пошуках вічної молодості, необмеженого смертю життя і на боротьбі зі старінням. Езотеричний іморталізм даосів, що ґрунтується на прагненні до максимально довгого життя й безсмертя, значно вплинув на розвиток китайської філософії та медицини, став світоглядним фундаментом багатьох психофізичних практик, які набули поширення не лише в азійському регіоні, а й по всьому світові.

Даосизм (дао досл. «шлях») разом з конфуціанством та буддизмом входить до тріади основних китайських релігійно-філософських течій. Засновником даосизму вважається філософ Лаоцзи (VI-V ст.ст. до н. е.), вчення якого викладено в трактаті «Дао-Де цзін» («Книга Шляху та Благодаті»). Віровчення даосизму базується на понятті Дао, яке розуміють як Шлях, вічний, абсолютний і загальний закон існування Всесвіту, що проявляє себе через благодать Де [467, с. 118]. Даосизм, як і конфуціанство, апелював до давнини як до ідеалу. Але, на відміну від конфуціанців, які намагалися відтворити архаїчні норми моралі,

даоси прагнули відновити втрачену колись людиною здатність сприймати природну сутність речей. Згідно з онтологією даосів, біологічний розвиток живих організмів та пов'язані з ним процеси старіння і смерті починаються на тому етапі розвитку Дао, коли виникає світ форм. Людина протягом свого життя повторює шлях Всесвіту: після народження вона полишає стан досконалості немовляти та потрапляє в світ, що здебільшого перекичує первинний замисел Дао. Тому важливо нейтралізувати вплив мирських марнот та, відкинувши їх, досягнути «первинно-небесного» стану (сянь тянь).

З цієї ідеї випливає часто повторювана даоська міфологема «повернення в материнське лоно». Вона має сотеріологічний сенс: спасіння через набуття первісного стану є метою наполегливої духовно-тілесної практики даоса. Мотив гармонійного перебування немовляти в материнській утробі постійно повторюється в міфах про появу духа Лаоцзи в первинному хаосі, а також в сюжеті про його земне народження. Згідно з останнім, Лаоцзи, прізвисько якого тлумачиться як «Стара дитина», перебував у череві своєї матері 81 рік та з'явився на світ у вигляді сивоголового старця. Серединний стан «досконаломудрого немовляти» вважався ідеалом осягнення благодаті Де, що доводить багато фрагментів відповідного змісту з «Дао-Де цзін»: «Того, хто міцно тримається за Де, можна порівняти з новонародженим немовлям» [235, с. 111]. Серце досконаломудрого має дорівнятися до серця невинної дитини, тому мудрець прагне повернутися до материнської утроби *Дао* – матері Піднебесної. Таке внутрішньоутробне існування уподібнюється первісній єдності з *Дао*. Народження, дорослішання та змужніння інтерпретується як відокремлення від цієї єдності, що призводить до втрати природної спонтанності (*цзи жань*) та формуванню егоцентричної установки на активну соціальну діяльність.

Тема омолодження через «повернення до лона» є лейтмотивом даосизму, метою багатьох практик. Найбільш поширений метод – «ембріональне дихання», сутність якого полягає в імітації дихання плода в материнській

утробі. Вчення про первинно-небесну реальність слугувало теоретичним обґрунтуванням даоських концепцій зворотного розвитку життєвих процесів: той, хто досягнув первісного стану немовляти, позбавляється плин timer історичного часу, перемагає минущість людського життя. Тому в системі релігійного даосизму значне місце посідає вчення про безсмертя (*сянь сюе*). Даоські мудреці вважали, що саме в процесі необмеженого за тривалістю життя людина в змозі повернутися до основ, виплавити первинний дух та пізнати свою дійсну сутність. Старіння є прикрою перешкодою на шляху досягнення безсмертя, тому старість постає об'єктом подолання, трактуючись як результат спотворення первозданної природи *Дао*.

Філософським підґрунтям практики досягнення безсмертя були загальні погляди даосів на проблему життя та смерті, анімістичні вірування, а також створена в Давньому Китаї натуралістична концепція світу як коловороту енергій. Життя та смерть, згідно з Лаоцзи, – це дві невід'ємні та по суті схожі фази єдиного процесу трансформацій, що розмивають фундаментальні кордони між смертю та життям, днем та ніччю, жіночим та чоловічим, молодістю та старістю. Так, у збірці даоських текстів «Чжуан-цзи» йдеться: «Смерть та життя – це фатум. А те, що вони постійно міняються, як день та ніч – це Небесна доля... Те, що зробило добрим моє життя, зробить доброю й мою смерть» [468, с. 96].

Відсутність суперечливої картини світу як місця боротьби протилежностей поєднувалась із дуже специфічним анімізмом. Оскільки натуралістичність філософії даосизму виключала категоричне розділення світу на дух та матерію, їх розуміли як тотожні сутності. Такі погляди відобразились в категорії *ци* («пневми») – квазіматеріальної енергетичної субстанції, що проявляє себе як у витонченій формі духу, так і в грубій формі речовини. З іншого боку, ці ідеї узгоджувалися з більш давніми поглядами: оскільки Всесвіт населений близькими до людини божествами та духами, в ньому не було чогось трансцендентного та неосяжного. Поєднання натуралістичної моделі світу та

міфологічної логіки тотальної співпричетності (партиципації) виключало можливість існування духа як особливої безсмертної сутності та допускало ідею вічного життя людини, що кристалізувалася в образі *сяня* – безсмертного святого чудотворця.

Відсутність віри в вічну душу, що може існувати поза тілом в потойбічному світі, призводить до формування концепції нерозривного зв'язку тіла та душі. Від давнього шаманізму даосизм успадкував уявлення про наявність у людини двох типів душ – тваринних (по) та розумних (хунь). Після утвердження категорій чоловічого та жіночого начала інь – ян, а також пневми ци, душі хунь стали сприйматися як тонкий стан позитивно (ян) зарядженої пневми (ци), душі по – як її тонкі негативні (інь) стани. Смерть фізичного тіла призводить до загибелі цих безтілесних утворень, хоча деякий час обидва типи душ продовжують існувати: душі хунь утворюють дух (шень), а душі по – нав'ю (гуй). Після розкладання тіла обидва комплекси душ також руйнуються: дух шень розчиняється в небесній пневмі, долучаючись до всесвітнього процесу змін, а нав'я гуй потрапляє під землю, у світ Жовтих джерел (хуан цюань), де або змішується з земною пневмою, або животіє у вигляді примари-тіні. Чим ретельніше зберігається тіло померлого родича, тим більше продовжується існування його духа. Тому для збереження тіл іменитих небіжчиків їх муміфікували, використовуючи золото та нефрит [488, с. 206].

З анімістичним розділенням духовної сутності людини на два комплекси душ частково пов'язані дві концепції безсмертя, що існують у даосизмі. Перша, більш натуралістична, підґрунтям якої є фізична практика, розглядає безсмертя (бу сі) лише як безмежне довголіття (чан шен бу сі – довголіття без смерті), при якому онтологічний статус людини не змінюється. Згідно з іншою точкою зору, «безсмертний» переходить на вищий сакральний рівень: за рахунок активної культивуації шень він осягає Дао та набуває якісно нових характеристик безсмертного мудреця. Перша концепція підкреслювала цінність натуралістичних методів. Вона стимулювала пошуки даосами різних способів

продовження життя (цан шен) за допомогою вправ, дієти, акупунктури, пневмотерапії, вживання особливого зілля рослинного та мінерального походження тощо. Друга концепція досягнення безсмертя передбачала містичне сходження до основ світу, вдосконалення техніки візуалізацій та медитацій. Саме вона вважалась істинною інтенцією релігійного життя даосів [139, с. 216].

Практика «продовження життя» шляхом містичного споглядання Дао є однією з провідних тем канонічного даоського трактату «Чжуан-цзи». У VI главі співрозмовник досконаломудрої Цзюй дивується дитячому обличчю старої, на що отримує відповідь: вічна молодість безсмертної – наслідок осягнення Дао [468, с. 97]. Безсмертя переродженої досконалої людини (чжень жень) радикально не схоже на просте подовження життя, досягнення довголіття за допомогою натуралістичних засобів [139, с. 216]. Проте натуралістичні методи у даоському іморталізмі ніколи повністю не заперечувались, – підкреслювалася лише їх вторинність. Тому релігійна практика даосів у будь-якому варіанті містила два взаємопов'язані компоненти: розвиток тіла та вдосконалення духа. При цьому головним завданням даосів все ж таки залишалась трансформація свідомості, в результаті якої досконала людина втілювала ідеал єдності з усім сущим та з Дао – таємничою першоосновою світу.

Досягнення безсмертя та боротьба зі старінням стали предметом даоської алхімії – складного комплексу філософських ідей, релігійних вірувань, магічних ритуалів та медичних, фармакологічних, дієтологічних, гімнастичних, еротологічних прийомів. Всі вони були спрямовані на омолодження, максимальне збільшення тривалості життя та, врешті-решт, досягнення безсмертя. Ідейним підґрунтям даоської алхімії став фундаментальний гілозоїзм традиційного китайського світогляду. Віра в тотальну одухотвореність всесвіту робила людське безсмертя доступною реальністю: оскільки матерія є живою і являє собою «концентровану енергію», логічно вважати, що неорганіка здатна перетворюватися на органічні речовини, неблагородні метали – трансмутувати в золото, мертве тіло – оживати, людський організм – існувати вічно.

Усі алхімічні методи даоси розділяли на зовнішні (вей дань) та внутрішні (ней дань). Метою зовнішньої алхімії було виготовлення еліксирів безсмертя в умовах, які моделювали прискорені природні процеси. Внутрішня алхімія прагнула створити еліксир всередині людського тіла, що розглядалося як абсолютно тотожний всесвіту мікрокосм [432, с. 272].

Класикою алхімічного вчення даосів став твір Ге Хуна (II-III ст. н.е.) «Бао-пу-цзи» («Мудрець, що осягнув Простоту») [436, с. 124-135]. В езотеричних главах своєї фундаментальної праці Ге Хун докладно описує способи досягнення фізичного безсмертя та проявлення у зв'язку з цим паранормальних здібностей у адепта. Завдяки загальній трансформації тіла безсмертний набуває надприродних можливостей: здатність до левітації, вміння ставати невидимим, одночасно перебувати в декількох місцях, ущільнювати час. Такі вміння «розвивалися» як внаслідок фізичної практики, так і за рахунок вживання спеціальних препаратів. У процесі духовно-тілесної трансформації, на думку даосів, визріває безсмертний зародок, розташований в нижньому кіноварному полі (*даньтяні*), – місці біля пупка, що є центром «утробного дихання». Ембріон розвивається протягом дев'яти місяців, після чого виходить назовні через маківку. Старе тіло метафорично ототожнюється з материнською утробою: саме воно виношує нове, безсмертне тіло адепта [467, с. 85].

Психофізіологічним перетворенням людського тіла відповідали фізико-хімічні трансформації природних речовин, перш за все кіноварі та золота. Для виготовлення еліксирів, на думку даосів-алхіміків, вкрай важливим є дотримання норм ритуальної чистоти, здійснення обрядів, постів та жертвоприношень богам-покровителям. Все це мало забезпечувати одухотвореність (*шень*) алхімічного продукту.

Золото, яке вважалося досконалим, вільним від нечистоти металом, у результаті алхімічної сублімації та трансмутації набувало вищої життєвої сили, за допомогою якої можна перемогти старість та досягти безсмертя. В алхімічному трактаті «Цзян Тун Чжи», створеному у 142 р. даоським ученим

Вей Бояном, написано: «Коли золотий порошок проникає в п'ять внутрішніх органів, туман розсіюється, як дощові хмари од вітру... Сиве волосся знов стає чорним, зуби, що випали, знов прорізаються на своєму місці, німечний старий – знов юнак, сповнений бажань, слабосила стара – знову молода дівчина. Той, чия подоба змінилася й хто уникнув небезпек життя, зветься Істинною Людиною» [цит. за 488, с. 207]. Магічними властивостями наділявся й кіновар: завдяки специфічному біло-червоному забарвленню цей мінерал вважали аналогом двох найбільш важливих життєвих речовин – крові та сперми. В «Баопуцзи» йдеться про те, що одночасне вживання золота та кіноварі дозволяє так зміцнювати тіло, щоб не старіти та не вмирати [436, с. 126].

Даоські алхіміки, розуміючи світ як коловорот змін та перетворень, вважали можливим досягати безсмертя не лише шляхом подовження життя, але й через відродження після смерті. Воно здійснювалось через «звільнення від трупа» (ши це), тобто шляхом досягнення такого вмирання, за яким обов'язково слідувало воскресіння. Воно потребувало специфічної духовно-тілесної підготовки, для чого, по-перше, велись активні розробки алхімічних еліксирів та медикаментозних засобів, по-друге, вдосконалювались психофізичні практики, перш за все дихальні вправи, зокрема «ембріональне дихання» (тай сі) [206, с. 214]. Пошуки ченців маошанського монастиря призвели до поєднання методів зовнішньої та внутрішньої алхімії. Засоби зовнішньої алхімії, на думку представників цієї школи, повинні були активізувати процеси трансформації внутрішнього світу, впливаючи на психіку адепта. Звідти походить інтерес даосів Маошань до галюциногенів, які вони використовували для медитацій, до вживання зілля, еліксирів, а також свідомого прийняття отрути (в останньому випадку безсмертя «досягалось» через «звільнення від трупа» – смерть з наступним воскресінням трансформованого тіла) [432, с. 303].

Різноманітні методики внутрішньої та зовнішньої алхімії, спрямовані на подовження життя, сприяли становленню китайської науки та медицини. В пошуках безсмертя даоси створили одну з перших в світі геронтологічних

теорій, яка прагнула пояснити причини старіння. Серед трактатів, що дійшли до наших днів, найдавнішим вважається рукопис «Ней цзин» (4 тис. до н. е.), в якому викладено багато міркувань про феноменологію старості. В цій та інших книгах викладено натурфілософське пояснення причин старіння. Згідно з концепцією даоської внутрішньої алхімії, людське тіло є мікрокосмом з аналогічною до Всесвіту структурою та законами циркуляції енергії. Анатомія організму схожа на внутрішній ландшафт зі своїми ріками, лісами, горами та озерами, що органічно співвідноситься з зовнішнім світом.

Так само, як на гармонійність універсуму впливає дія сонму божеств, стан тіла людини залежить від доброзичливості величезної кількості духів, що впливають як на функціонування цілого організму, так і на роботу окремих органів. Той, хто прагне досягти безсмертя, повинен зрозуміти численні зв'язки духів з відповідними частинами тіла, а далі впливати на них різноманітними засобами та методами, не даючи його покинути. Для того, щоб духи доброзичливо ставились до людини, замало дотримуватись дієти та виконувати спеціальні вправи, – потрібно жити праведно та здійснювати добрі вчинки. В процесі зростання сили благих духів фізична субстанція трансформуватиметься до тих пір, поки тіло адепта не дематеріалізується й він не вознесеться на небеса [201, с. 164].

Окрім впливу сонмища духів дуже вагомою є дія так званих «трьох трупів» («трьох червів»), що поселяються в енергетичних центрах людини (дантянях) ще до її народження. Перешкоджаючи нормальній роботі організму, вони прагнуть викликати старіння та вкоротити життя: чим раніше помре носій цих злобливих істот, тим швидше вони стануть вільними духами. Тому позбавлення тіла від «трьох трупів» через виконання вправ та дотримання дієти є дуже важливим. Боротьбу з ними доповнює обов'язкова культивування «трьох скарбів» – трьох головних тілесних субстратів: сімені (цзин), дихання (ци) та духу (шень) [395, с. 233].

Тіло є не лише міні-моделлю космосу, воно також відтворює перебіг розвитку макрокосму, відображаючи його космогонічні стадії: світ до існування форм та світ, в якому народилось життя. Саме тому в організмі людини взаємодіють внутрішня, первинна небесна енергія та зовнішня, вторинна природна енергія. В процесі біологічного розвитку організму запаси «істинної енергії» скорочуються, що й призводить до старіння, хвороб та смерті. Водночас людина разом з їжею та повітрям отримує з навколишнього середовища додаткову енергію. Той, хто володіє технікою поповнення енергетичного запасу, уповільнює процес ослаблення організму.

Старіння виникає також через загальне порушення енергетичного обміну: коли чоловіче та жіноче начало інь та ян не згармонізовані в організмі, спотворюється циркуляція життєвої енергії ци. Її закупорювання, накопичення або, навпаки, нестача призводять до знесилення і хвороб. Для підтримки ідеальної рівноваги між мікрокосмом людського організму та зовнішнім світом важливим є також узгодженість з універсальними першоелементами у-сін (вода, дерево, вогонь, земля, метал). Їм відповідають головні життєві органи людини: нирки, печінка, серце, шлунок, легені.

На думку даосів, розумна людина здатна регулювати свій енергобаланс, гармонізуючи його з космічними процесами, нерозумна – марно витрачає сили, що призводить до виснаження та немічності. Про це йдеться і в «Дао-Де цзін»: «Коли істота, сповнена сил, старішає, це називається відсутністю Дао. Той, хто не дотримується Дао, гине передчасно» [433, с. 222]. Якщо життєдіяльність організму входить в резонанс з природними ритмами, його енергія не витратиться, поповнюючи свій баланс зі Всесвіту. У пізньому даосизмі ця ідея розвинулась у новий мотив – «крадіжку [небесної] пружини» (дао цзи), тобто обернення природного руху назад, що дозволяє старим омолоджуватися, а зрілим адептам – зачинати «безсмертного зародка» [206, с. 215]. Згідно з рекомендаціями даоських вчителів починати практику слід у той період, коли життєва сила сягнула свого розквіту та ще не дійшла до старечого занепаду.

Відомий теоретик внутрішньої алхімії Чжан Бодуань (XI ст. н. е.) вважав, що для чоловіків найкращий час занять – період від 16 до 56 років, а для жінок – від 14 до 49 років [467, с. 257].

Даоська сотеріологія торкається не лише індивідуального відновлення первинної єдності з Дао, «повернення в материнське лоно» та «уподібнення немовляті» як методу спасіння окремої людини. В соціальній доктрині йому відповідає вчення про повернення суспільства до простоти та природності «золотого віку». Як внаслідок порушення циркуляції енергій псується здоров'я людини та настає старість, так розладнується й баланс соціального організму. Війни та чвари в країні є наслідком енергетичної аритмії. Соціальний безлад може прискорити старіння самого правителя Піднебесної, тіло якого є передавачем потоку Дао. В «Ле-цзи» («Трактат учителя Ле») знаходимо оповідь про Жовтого імператора, в якого турботи, пов'язані з управлінням країною, викликають слабкість: «Десять і ще п'ять років сидів на царському престолі Жовтий Предок і радів, що Піднебесна його підтримувала... Поцарював він ще 15 років та засмутився від того, що в Піднебесній немає ладу. Виснажуючи слух та зір, додаючи всю силу розуму, керував він народом до тих пір, доки від турбот шкіра у нього ще більше висохла й потемнішала, а п'ять відчуттів зовсім розладналися» [277, с. 16].

Проте «серединна людина», що перебуває в гармонії між небом та землею, здатна вдосконалювати як внутрішній, так і зовнішній світ. Ідеальна циркуляція енергій, узгоджена з загальним потоком Дао, здатна подолати старіння та забезпечити вічну молодість, а надчутливе слідування Дао призводить до вічної сили й могутності всієї імперії.

Ідея життя без старості й досягнення безсмертя посідає значне місце в даоській міфології. Китайському фольклору притаманна евгемеризація міфічних персонажів, які під впливом даосько-конфуціанського захоплення «сакральною» давниною зображувалися як реальні історичні діячі. Це сприяло антропоморфізації героїв, що з абстрактних духів та поліморфних істот

перетворювались на носіїв людської подоби. В епоху Тан (618-907 рр.) пантеон релігійного даосизму розширився до декількох тисяч безсмертних духів, героїв місцевих культів та інших істот [201, с. 140-142].

Даоська міфологія утверджувала загальнокитайський культ старших, старих та учителів, побудований на ідеї сакрально обумовленого соціального ранжиру. Весь пантеон умовно розділяють на три ієрархічно розташовані групи: вищі божества, безсмертні святі, боги нижчого щаблю та духи. Серед верхніх божеств найголовнішими були небесний імператор, боги Сонця, Місяця, зірок, вітру, дощу та інших стихій. Така організація пантеону імітувала державний устрій імперії і, навпаки, китайський соціум віддзеркалював та продовжував небесну ієрархію. Божественний імператор вважався гарантом подальшого існування китайської цивілізації, його присутність сакралізувала перебіг історичного буття. Земний імператор Піднебесної уподібнювався до небесного, а його найближче оточення мало нагадувати небожителів, утворюючи земний пантеон.

Для керування країною важливим було узгоджувати взаємодію небесного та земного світів, що, на думку даосів, під силу лише досконаломудрому. Обов'язкова присутність при владі людини, яка б контролювала гармонійність буття імперії, відобразилась у даоських уявленнях про старого мудреця-радника, учителя монархів. У трактаті «Чжуан-цзи» докладно висвітлена роль «небесного наставника» імператора (тянь ши) у системі державного керування. Для легітимного правителя вкрай важлива присутність наділеного «мандатом небес» радника (го ши), який осягнув Дао та може гідно впливати на монарші рішення. Саме тому історія Китаю має багато прикладів тандемів імператора та даоського учителя. Літній мудрець міг стати не лише довіреною особою монарха, а й бути його замісником у період міжцарів'я, навіть за наявності кривого спадкоємця. Пошуки монархами старих радників або досконаломудрих наступників стали одним з сюжетних елементів даоської міфології. Наприклад, правитель Венъван знайшов свого мудреця в особі Цзяна Тайгуна [493, с. 234], а легендарний

імператор Яо, син якого виріс негідним та непоштивим, добирав наслідувача влади над Піднебесною серед мудреців [493, с. 128].

Авторитет досконаломудрих учителів, віра в їх надприродні можливості та чудодійне втручання в життя звичайних людей були дуже поширені в китайському суспільстві. Типовим персонажем даоської міфології та народних казок є безсмертний даос (шень сянь), що, як правило, постає в подібі старого жебрака – чародія-благодійника, помічника героя. Зазвичай старий дарує магічний предмет, користуючись яким можна уникнути небезпеки, або дає мудру пораду, що дозволяє вийти зі скрутного становища. Особливістю китайської міфологеми рецепції сакральних знань культурним героєм полягає в тому, що переважає письмова форма навчання: старець-даос передає свою мудрість за допомогою книги або сувою. Наприклад, Великий Юй отримав від сивоволосого чарівника «Книгу вод», після студіювання якої зміг приборкати водну стихію [139, с. 72]. Славному вояку Чжану Ляню від таємничого старого дістався «Тайгун бінфа» («Трактат Тайгуна про мистецтво війни»), завдяки чому Чжан досягнув найвищого рівня в бойових мистецтвах. Майстру китайських облавних шахів Вану Ішену його літній наставник-небожитель подарував трактат по вейци, що й допомогло Вану стати непереможним у цій грі [200, с. 588].

Образ учителя, що передає таємні знання, був типовим і для міфології даоських алхіміків. На їхню думку, для набуття майстерності екзотеричної інформації недостатньо: те, що можна прочитати в книгах, годиться лише для початківців, решта – таємниця, дізнатися про яку можна лише з вуст наставника. Щоб пізнати езотеричну формулу чарівного еліксиру, вживання якого гарантувало здоров'я та довголіття, потрібно було зустрітися з безсмертним із райських островів. Доброзичливі старці могли не лише дати мудру пораду, подарувати алхімічний рецепт або чарівний предмет, але й наділити довголіттям. Герой міфу Пен Цзу замолоду мав слабе здоров'я, але зміг догодити Небесному імператору, приготувавши смачний суп, за що той подарував йому вісім століть життя [201, с. 162]. В іншому міфі йдеться про те,

як правителю Яо безсмертний старий Во Цюань з гори Хуашань віддав соснове насіння, що гарантувало довголіття [493, с. 127].

Вісім безсмертних, найпопулярніші персонажі даоської міфології, теж могли обдаровувати звичайну людину довголіттям. Найстаршим з цієї вісімки вважався Чжунлі Цюань, володар чарівного віяла, що може оживляти мертвих. Цюаню була відома таємниця еліксиру безсмертя, якою він ділився з тим, хто йому догодив. Інший популярний безсмертний, Чжан Голао, перевертень білого кажана, вважався покровителем старих. Він пересувався на віслюку та володів даром передбачення майбутнього [270, с. 132].

Оповіді про безсмертних святих, земне життя яких було сповнене дивами, складають широку агіографію, присвячену темі досягнення надзвичайного довголіття. Можна зустріти безліч варіацій розмов про магичні засоби безсмертя, таємні формули і заклинання, а також згадки про чарівні плоди, зілля й еліксири, що «гарантовано» забезпечують перетворення на вічних духів. Наприклад, важливою фігурою даоського пантеону є богиня Західного неба Сіванму, що мешкає в палаці в горах Куньлунь, на краю світу. Вона володіє персиковими садами, що раз на декілька тисячі років дають плоди безсмертя. Час від часу у Сіванму збираються інші боги, аби пригоститися чародійними персиками. Образ Сіванму є амбівалентним: богиня, здатна подарувати вічну молодість, водночас постає як демониця, що посиляє людям хвороби та покарання [201, с. 151-157].

Поруч з описанням методів досягнення довголіття й оповідями про безсмертних святих лейтмотивними в даоській міфології є образи святих земель, де немає старості та хвороб. Це, зокрема, легендарні архіпелаги, найбільш відомим з яких є острів-гора Пенлай. У канонічному даоському тексті «Ле-цзи» описується життя досконаломудрих у цьому райському місці: вдень та вночі вони перелітають з острова на острів та споживають чарівні плоди, які дарують вічну молодість та безсмертя [468, с. 337]. Ці обителі безсмертних цілком корелюються з універсальним архетипом світової гори. Три поверхи

світобудови поєднує величезна Куньлунь, яка вважалась місцем перебування першого імператора Хуанді. Володар ще однієї світової гори, Тайшань, за легендою, зберігав золоті шкатулки з нефритовими пластинами, на яких записані дати смерті людей [201, с. 134].

Даоська міфологема обителі безсмертних значно вплинула на китайську художню традицію, зокрема, на літературу. У відомому романі У Чень-еня «Подорож на Захід» (приблизно 1570 р.) використано народний міф про країну вічної молодості: тамтешні жителі споживали яйця феніксів та солодку росу, що падала з небес, тому не старіли. Дуже поширеним казково-міфологічним типажем є не старіючі «серединні» істоти. Окрім вічно молодих безсмертних на чолі з самим Лаоцзи, популярними персонажами даоського пантеону є Цзин-тун («золоті юнаки») та Юй-нюй («нефритові дівчата»). З цим пов'язана притаманна даосизму сакралізація образу дитини. Вважалося, що діти й підлітки наділені медіумічними здібностями. Зокрема, так звані тун (хлопці-підлітки у віці від 10 до 14 років, до повної зміни молочних зубів) брали участь у магічних сеансах. Вони наділялись й даром провидіння, що пізніше втілилось в традиції поетичних знамень тун яо («дитячі пісеньки») [139, с. 84].

Сакралізація вічної молодості відобразилася на поширеному в Центральному та Східному Китаї культі «духів молодих загиблих» (шань шень). Оскільки довголіття вважалося ідеалом, а рання смерть розцінювалась як протиприродна, вважалося, що гнів загиблих молодиків після смерті набуває ще більшої сили. Вони опиняються в когорті нечестивих богів (яо шень) – демонічних істот, що є досить небезпечними для живих. У фольклорі вони постають як люди, що вели неблагочестиве життя; після смерті їх духи насилають на живих негаразди до тих пір, поки не вдовольняються поклонінням. Проте, якщо таких «загиблих юнаків» задобрити, вони стають надійними захисниками людей [139, с. 107].

Релігійно-світоглядний комплекс даосизму обумовлював ставлення до літніх людей, яке цілком узгоджувалося з панівним у суспільстві конфуціанським

настроєм. Ідея ієрархії, що активно культивувалась, апелюючи до сфери сакральних понять, простежується в більшості канонічних даоських текстів. Ідеологію соціального ранжиру виражає, зокрема, «Чжуан-цзи»: «Правитель іде попереду, а піддані за ним слідують. Батько йде попереду, а син за ним слідує. Старший брат йде попереду, а молодший за ним слідує. Чоловік йде попереду, а жінка за ним слідує... В родовому храмі вшановують предків, при царському дворі вшановують знатних, в селах вшановують старійшин, а в ділах людських – гідних. Такий всезагальний Шлях» [468, с. 140-141]

Поштивість до старих обумовлювалась загальним ставленням до старості як до віку мудрості. Вважалося, що похилий вік був обов'язковою умовою для досягнення певного духовного рівня. В «Лецзи» говориться: «З людьми, які ще не мають сивого волосся, не можна говорити про Шлях...» [277, с. 104]. Наприкінці життя варто уникати надмірної активності, треба переорієнтуватися з зовнішнього на внутрішнє, з суспільного на особистісне. Про це йдеться в «Лецзи»: «Від народження до смерті людина проходить через чотири великі зміни: дитинство, молодість, старість та смерть. В дитинстві її енергія зосереджена, а воля зібрана воедино – досягається вища гармонія... В молодості її кров кипить, пристрасті та задуми вирують у ній... Під час немінної старості бажання та помисли слабшають, а тіло прагне спокою...» [277, с. 9-10]. Тому даосизм схвалює прихід на схилі літ до соціально пасивного життя, воно віддає людину у владу стихійного розвитку подій та дозволяє наблизитися до розуміння Дао. Старість постає як сприятливий період для медитативної практики, а людина похилого віку, що відмовляється від марноти суспільного буття, викликає неабияку повагу.

Отже, боротьба зі старінням та немінністю людського тіла постає важливою складовою духовної практики даосів, а ідеальна старість, що ототожнювалася з безмежним довголіттям, усвідомлюється ними як замкнення життєвого циклу, вічне повернення до немовлячого стану злиття з природно-космічними процесами.

3.4. Сакралізація старості в конфуціанстві

Стабільність конфуціанської доктрини, яка є основою соціальної ідеології Китаю, доводить життєздатність та суспільну значущість сформульованих ще до початку нашої ери релігійно-етичних правил. Під впливом ідей Конфуція (VI–V ст. ст. до н. е.) традиційна китайська культура сформувала особливе ставлення до старості, сутність якого полягає у глибокій повазі до батьків. Сакралізація представників старшого покоління спостерігалася в усіх сферах соціального та духовного життя китайців. Згідно з віровченням Конфуція, старі люди є гарантами родової цілісності, їх мудрість постає не лише особистим надбанням, а є відображенням тисячолітнього досвіду поколінь, без якого неможливе стабільне існування суспільства. Старість, на думку Конфуція, постає найбільш сприятливим періодом для пізнання небесного закону, саме зрілій людині відкривається можливість тонко відчувати світ, осягаючи його сутність через нерациональні канали сприйняття: «В п'ятнадцять років я мав мету у навчанні, у віці тридцяти я самоствердився, по досягненню сорока позбавився сумнівів, у п'ятдесят пізнав самого себе, в шістдесят мій слух набув проникливості, з сімдесяти років я можу йти за бажанням серця і при цьому не порушувати закону» [214, с. 21]. Саме близькість до смерті дозволяють старим мудрецам розпізнати головні істини життя, відсіюючи все зайве та другорядне: «Птахи перед смертю болісно кричать, люди перед смертю говорять про важливе» [214, с. 54].

Ідеальна старість, згідно з Конфуцієм, є закономірним наслідком невпинного служіння в молоді та зрілі роки, натомість той, хто не приніс користі суспільству, негідно змарнував дароване батьками життя: «Хто в дитинстві не був слухняним і покірним старшим, досягнувши зрілості, не зробив нічого, що можна передати нащадкам, і в старості продовжує жити й не вмирає, – це розбійник» [214, с. 97]. Отже, старець є лише потенційним носієм мудрості: той,

хто досягнув її за життя, жив згідно із законом Неба, той, хто не зміг цього зробити, заслуговує на дорікання.

Останній період життя є часом підбиття підсумків та визнання здобутків людини, саме працелюбність та бажання принести користь суспільству в попередні роки роблять старість осмисленою та шанованою. Молодість, на думку Конфуція, виглядає цінною лише через призму того потенціалу, що може реалізуватися в зрілі роки: «Молодших за віком треба поважати. Як знати, можливо, в майбутньому вони будуть не гірші за нас? Але не вартій поваги той, хто не став відомим, доживши до сорока-п'ятдесяти років» [214, с. 61]. Згідно з правилами, заповіданими засновником конфуціанства, шляхетна людина протягом життя повинна дотримуватися трьох обмежень: в молодості, коли дихання і кров є гарячими, вона уникає насолод; в зрілості, коли дихання і кров стають сильними, вона уникає сварок; в старості, коли дихання і кров слабшають, вона уникає жадібності [214, с. 107].

Уявлення про особливу місію кожного віку та старість як верхівку соціальної еволюції людини походить від ідеї ієрархії, що була однією з провідних рис конфуціанського мислення та пов'язаних з ним уявлень про правильну організацію суспільства. В конфуціанській традиції держава ототожнювалась із патріархальною родиною, де не було рівності у стосунках: отець завжди вище за матір, батьки вище за дітей, брати вище за сестер... На верхівці суспільної ієрархії розташовувався правитель у державі та патріарх у родині.

Для регулювання складних ієрархічних стосунків був запроваджений принцип «сяо» – поняття, яке не має аналогів у жодній з європейських мов. Це ціла низка обов'язкових етичних правил, що диктували стиль взаємовідносин між батьками та дітьми, молодшими та старшими членами суспільства. Концепція «сяо» була викладена в трактаті «Сяо цзин» («Канон синівської шанобливості»), датованим II-IV ст. ст. до н. е., який вважається записом повчань Конфуція. Проте, за даними дослідників, ієрогліф «сяо» було знайдено

на поверхні бронзових виробів періоду Західного Чжоу (XI-VIII ст. ст. до н. е.). Таким чином, правила синівської покори виникли в Китаї ще задовго до Конфуція, він лише систематизував комплекс ідей, що складають сутність поняття «сяо» [459, с. 220].

Сяо є такою ж самою чесною, як і п'ять сформульованих Конфуцієм в трактаті «Лунь юй» («Бесіди і судження») чеснот шляхетної людини: людяність, відповідальність, делікатність, розум, вірність [214, с. 47-53]. Сяо ґрунтувалося на архаїчному культі предків: смерть не переривала взаємодію між батьками й дітьми, пращурами та онуками, усі поховальні та поминальні ритуали були спрямовані на збереження цих відносин. В безпосередній «контакт» з предками роду міг вступати лише найстарший член спільноти. Нащадки підтримували гідне «існування» духів предків, тобто «забезпечували» померлих їжею, грошима та речами, вірячи в те, що предки віддячать, забезпечивши живим удачу, багатство та продовження роду. Розвинений поминальний ритуал був ознакою глибокої віри в посередництво духів померлих, наслідком сакралізації старості та культового ставлення як до померлих пращурів, так і до живих батьків.

Жертовність щодо старших вважалася нормою моралі, була піднесена в ранг вищої благодаті та чесноти. Згідно з правилом сяо, діти зобов'язані все життя піклуватися про батьків, прислужувати, годувати та догоджати їм, жертвувати всім заради їх блага та здоров'я, поважати за будь-яких обставин, бути терплячим до батьківських недоліків та помилок, прислухатися до порад та переймати життєвий досвід старших, приносити жертви померлим предкам з урочистою скорботою. Сяо зобов'язувало кожного бути шанобливим сином, особливо людину грамотну та освічену, яка прагнула наблизитися до ідеалу цзюнь-цзи (шляхетного мужа).

Конфуцій вважав сяо найбільш ефективним методом керування країною, оскільки держава – це одна велика сім'я. Саме тому сяо було символом соціального порядку, головним обов'язком кожного громадянина та нормою

поведінки. Значною складовою сяо є обов'язкове виконання формального етикету. Правила сяо детально були розписані в «Лі цзи», трактаті про ритуали, текст якого мав сакральне значення для кожного китайця.

Дотримуватися сяо означало не лише відчувати любов до батьків та глибоко шанувати старших, але й постійно демонструвати ці почуття. Конфуцій підкреслював, що для виконання сяо недостатньо турбуватися про здоров'я та задоволення матеріальних потреб старих. Їм також слід дати можливість активно вирішувати всі важливі соціальні питання: «Хіба можна вважати синівським послухом те, що молодші беруть на себе турботу про справи, а старші мають лише вино та їжу?» [304, с. 308]. Через таку настанову дорослі діти зобов'язані були слухатись батьків навіть після настання повноліття. Соціальна та юридична неповноцінність формально повнолітнього члена суспільства фактично тривала аж до смерті старших членів родини. Вважалося, що діти повинні «повернути борг» отцю та матері за дароване життя. Всі досягнення дітей ставали набутком старшого покоління, титули, зароблені синами, автоматично переходили до батьків.

Культ синівської шанобливості пронизував всі аспекти життя китайського суспільства. Возвеличення старості та приклади високоморальної поведінки молодшого покоління стали наскрізною темою китайського мистецтва різних жанрів – літератури, театру, живопису. У XIII ст. великої популярності набула збірка «24 приклади сяо». Вона містить різноманітні сюжети, які охоплюють історію від міфологічної давнини до сучасності. Герої історій належать до різних суспільних верств, але всі вони здатні на самопожертву заради старших. Бідняк продає сина, щоб нагодувати матір, яка помирає з голоду, а згодом він знаходить на городі посудину із золотом та написом «за твоє сяо»; шанобливий син у голодний рік відрізає шматок власного тіла задля того, щоб зварити бульйон для хворого батька; догідлива Цзянь Ши-Ши, коли її стара свекруха не може їсти, годує її груддю; Лао Лайцзи, якому виповнилось вже 70 років, перевдягається у хлопчика та розважає своїх батьків танцями та жартами, аби

вони не почувалися надто старими... Серед героїв цих оповідей є реальні історичні персонажі, наприклад, поет Хуан Тін-цзянь, який має старенькій матері нічний горщик, математик-астролог Лу Цзі, що краде з бенкету апельсини для своєї матері, добродесний імператор Вень-ді, який під час тривалої хвороби матері не відходить від її постелі, особисто готує їжу та пробує всі призначені ліки [93, с. 20-33].

За мотивами «24 приклади сяо» виник і жанр народних гравюр, які ілюстрували канон синівської шанобливості. Вони набули значення своєрідної «лубочної ікони», оскільки такі ритуальні картинки розташовували поруч із зображенням предків-покровителів на родинному олтарі. Сюжети про жертвність по відношенню до старшого покоління проникають у міфологію. Такою є оповідь про бідну вдовицю, яка нагодувала старого жебрака останньою чашкою рису, звареного для сина. За таке служіння жінка була нагороджена: водяний дух, який з'явився під виглядом убогого волоцюги, подарував їй чарівну квітку – нарцис [450, с. 250].

У часи перетворення конфуціанства на державну доктрину (II ст. до н. е. – III ст. н. е.) норми сяо отримали не лише ідеологічну, але й законодавчу підтримку. Непокора молодшого покоління, дії всупереч батьківській волі призводили до жорстокого (аж до смертної кари) покарання. Держава розцінювала порушення сяо як злочин, що загрожує соціальному устрою: людина, яка поважає батьків та старших, ніколи не повстане проти влади; ті ж, хто виявляв неповагу до старих, автоматично визнавалися неблагонадійними. Принцип «сяо» лежав і в основі більшості законодавчих норм епохи Тан (VII–X ст. ст. н. е.), згідно з якими каралися: змова та заколот проти імператора; руйнування імператорських гробниць та палаців; зрада государя, втеча з країни; побиття та вбивство старших родичів; непошана до батьків; вбивство свого начальника чи вчителя та інші злочини. Культивація ієрархічних відносин в родині співіснувала з граничним авторитаризмом патріархів, що цілком відповідало духовному заповіту Конфуція.

Беззаперечне панування батьків у родині давало їм право здійснювати будь-які вчинки, навіть проступки та злочини, правова та моральна оцінка яких значно трансформувалася. Якщо батько порушував загальні правила, шанобливий син був зобов'язаний лише смиренно просити його повернутися на шлях доброчесності. Вважалося нормальним та законним те, що не можна свідчити проти батьків: якщо хтось виказував злочин старших членів родини, його страчували за виявлену неповагу. Таке ставлення походить від позиції Конфуція, який вважав, що чесність полягає не в тому, щоб зрадити батька, а в тому, щоб покривати його провину, навіть якщо той вчинив крадіжку. Для врегулювання подібних ситуацій був розроблений цілий комплекс норм під назвою «Сян жунь інь», що приблизно перекладається як «взаємне надавання притулку», «взаємне приховування» [351, с. 169-170].

Порушення норм закону, в результаті чого страждали старші, отримувало жорстку протидію. Погане ставлення дітей до батьків жорстко каралося, а вбивство матері або батька розцінювалось як злочин, що зневажає не лише основи державності, а й сакральні закони буття. Тому вбивцю закатовували, його будинок руйнували, братів та учителів страчували, чиновників округу, де він мешкав, звільняли зі служби, сусідам відрізали вуха та виколували очі (адже вони не попередили злочин); місцевість вважалася проклятою, а її населення прагнуло переїхати в інше місце.

Жертовність у ставленні до літніх родичів взагалі не була питанням особистісного вибору, сумління та свободи волі. Держава законодавчо регламентувала поведінку своїх підданих. Наприклад, чиновник мусив подати у відставку в тому випадку, коли хтось із старших родичів досягав недієздатного віку або тяжко хворів. Якщо службовець не виконував синівський обов'язок, приховував факт смерті або хвороби батьків та продовжував кар'єру, і його сімейна ситуація ставала відомою, він отримував суворе покарання – довічне заслання, перші три роки якого покараний мусив відпрацювати на каторзі. За спробу скоротити період жалоби, що мала тривати 25 місяців, чиновника

засуджували на три роки каторжних робіт [350, с. 169-171]. За прослуховування музики або відвідування театру в той час, як хтось із патріархів родини (батьки, дід або бабуся) перебували в тюрмі, порушник отримував півтора року каторги [444, с. 63].

З іншого боку, заради батьків сини могли здійснювати певні проступки, які за звичайних умов спричинювали суворе покарання. Один з імператорських чиновників заради того, щоб швидко допомогти хворій матері, вкрав колісницю; його виправдали через шляхетний мотив злочину. Житель князівства Лу тричі втікав з поля бою, проте був помилуваний Конфуцієм, коли з'ясувалося, що дезертир є одинаком у батьків і у випадку його смерті старі залишаться без опіки [351, с. 169]. Так само безкарно в період неврожаю та голоду селяни могли продавати своїх дітей, аби утримувати літніх батьків [380, с. 1].

В. Алексєєв у щоденниках мандрівок від 1907 року «В старому Китаї» з подивом ділився своїми враженнями від візиту до священної гори Тайшань, на верхівці якої містився указ губернатора про заборону самогубств – згідно з тогочасним повір'ям, якщо кинутися в безодню з цього місця, можна позбавити батьків від хвороби та смерті (вважалося, що батьки та діти – це єдине тіло, міцне здоров'я дітей продовжує батьківський вік, а штучне переривання синівського життя викликає перетікання життєвої енергії до батьків) [10, с. 114].

Тотальний культ старості, який перетворився на моральний імператив та пронизував усю систему суспільних відносин, безправність молодшого покоління в усіх сферах життя призводили до дивної, з європейської точки зору, тенденції. Діти прагнули якомога швидше вирости та подорослішати, дорослі – перейти в статус старих, літні люди нерідко додавали собі віку.

Сакрального значення набувало вирішення проблеми утримання недієздатних старих. В класичному конфуціанському трактаті «Чжоу лі» наголошується на тому, що держава повинна стежити опікою над старими, а імператор – роздавати милостиню літнім людям. Окрім того, з нагоди свят всім особам понад 80 років імператор повинен жалувати щедрі дарунки [399, с. 229].

Сходознавець, дипломат та мандрівник Микита Бічурин на початку XIX століття, описуючи тогочасний Пекін, звернув увагу на дивну для будь-якої європейської держави традицію: «В 50-е літо правління Кхань-сі (в 1711 році) государ Жинь-ді заснував бенкет, на який запрошувались і простолюдини, і чиновники, старші 60-ти років... Царські сини та онуки особисто ходили між гостей та пригощали їх... В 50-е літо правління Цянь-лунь (в 1785 році), государ Шунь-ді влаштував подібний бенкет, але кількість зібраних була вдвічі більшою. Дев'яносторічні були запрошені до імператорського столу... Государ прихильно розмовляв з ними та дуже щедро нагородив» [46, с. 35]. Проте, починаючи з VII ст., держава на законодавчому рівні покладала обов'язок піклування про літніх та інвалідів на родину, декларуючи це як офіційну моральну норму.

Показово, що аж до XX століття в Китаї не було будинків престарілих: літні люди доживали свій вік у родині, в сусідів чи родичів: вважалося почесним взяти на утримання самотнього старого. Старі жінки зазвичай жили на забезпеченні чоловіка, а у випадку його смерті їх повинен був утримувати дорослий син або онук. Китайське суспільство заохочувало накопичення статків для забезпечення гідної старості, про що свідчить приказка: «Не навчишся працювати змолоду – на старість долю свою проклинатимеш» [203, с. 48]. З іншого боку, для запобігання самотньої старості людина повинна була завбачливо потурбуватися про створення сім'ї та продовження роду: «Посадиш дерево – відпочиватимеш в його затінку, виростиш сина – забезпечиш свою старість» [203, с. 92]. Жебрацька старість вважалася найбільшою трагедією, яку судилося пережити людині.

Не зважаючи на всі соціальні привілеї, останній період людського життя був оточений ореолом поетичного смутку. Пафос раннього старіння є типовою темою китайської поезії. Поети (навіть молодого віку) традиційно жалілися на ранню сивину та знесилення. Мотив світлого смутку старіння часто реалізовувався через цілу низку символічних образів – дощ, шлях, осіннє листя,

іній, захід сонця тощо. Образи тілесних та душевних страждань, від яких потерпає стара людина, – розчарування, втома, неміч – поетично гіперболізувалися. Поет Хе Чжичжан (659-744) писав: «Пішов я молодим – додому старість повертаю. Мій говір не змінивсь, хоч скроні сиві маю» [202, с. 146]. Ще більш песимістичний вигляд мають розмисли Ду Фу (712-770): «Горе, страждання, розчарування, в скронях, як сніг, сивина. Тіло старе уже не приймає навіть і чарки вина» [202, с. 147].

Автори маленьких оповідань в жанрі цзи (записки), характерною рисою яких було поєднання об'єктивного відображення фактів з біографічними та суб'єктивно-філософськими міркуваннями, як правило, додавали собі віку, аби зробити свою точку зору більш значущою. Наприклад, у «Записках п'яного старого про альтанку» (1046 р.) чиновник Оуян Сю, відправлений у заслання імператором, описує свою прогулянку в горах. Він величає себе захмелілим від зустрічі з природою, «високим літами» старим, хоча на момент написання твору автору було всього 39 років [200, с. 358].

Фольклорний образ старості теж носить характер поетичного смутку: «У п'ятдесят років сили зменшуються з кожним роком, у шістдесят – з кожним місяцем, у сімдесят – з кожним днем, у вісімдесят – з кожною годиною. Життя людини в сімдесят років схоже на свічку на вітрі, у вісімдесят – на весняний іній на черепиці» [203, с. 100].

Та, не зважаючи на такий поетичний ореол, останні роки життя у традиційній китайській культурі постають як найдосконаліший період земного буття. На противагу поширеному у західній культурі образу старості як часу стагнації, занепаду, в'янення тілесних та розумових потенцій, старість у конфуціанстві осмислювалась як вік, найбільш сприятливий для індивідуального розвитку особистості. Вдосконалюватися старим допомагали багатий життєвий досвід, накопичені знання, звільнення за станом здоров'я від участі у деяких ритуалах, набуття влади та отримання багатьох повноважень.

Показово, що держава підтримувала та заохочувала навчання людей похилого віку, дозволяла складати державні іспити на високий чин, нагороджувала особливо успішних літніх учнів [45, с. 218-219]. Ідея геронтології (спеціально організованої державою навчальної діяльності людей похилого віку), що поширилася на Заході лише у другій половині XX століття, була природною складовою побудованої на конфуціанській доктрині системи соціальних відносин Китаю.

3.5. Старість у індуїзмі та вайшнавизмі

Індуїзм – стародавня індійська релігія, що постає сукупністю тих традицій та шкіл, які визнають авторитет Вед. Одним із провідних напрямів в індуїзмі, адепти якого складають понад дві третини від загальної кількості індуїстів, є вайшнавизм. Його віросповідною основою є монотеїзм, виражений у поклонінні богу Вішну та його аватарам. Сакральними текстами індуїстської традиції, на яких базуються її культова та обрядова практики, вважаються «Бгагават-Ґіта», «Вішну-Пурана», «Падма-Пурана», «Шрімад-Бгагаватам», «Упанішади» та ін. Незважаючи на те, що індуїзм характеризується відсутністю цілісної системи вірувань і загальної доктрини, ставлення до старості входить до переліку відносно сталих релігійних ідей, які характеризують світогляд більшості індуїстів.

Космогонічна міфологія індуїзму оповідає про численні світи, які, подібно всім мінливим феноменам, з'являються, старішають та щезають. Старіння, як одна з фундаментальних властивостей матеріального світу, впливає й на вищих сакральних істот, що періодично занурюються до земного рівня існування. Це не обходить навіть Брахму, представника тріади головних богів індуїзму. Існування цього деміургу, який з'являється для побудови незчисленних матеріальних світів, обмежене у часі: з занепадом одного з світів гине і його Брахма. Вічним буттям наділені інші верховні боги: руйнівник Шива та Вішну – істота без тіла, без віку, без старості, без смерті [443, с. 94]. Циклічне утворення та руйнація світів

пояснює й природу старіння: людина як мікрокосм включена в макрокосмічні процеси, тому її тіло теж підлягає народженню, старості, смерті й розпаду.

Старінню матеріального світу протистоїть вічність царини духовного. В онтологічному комплексі, який характеризує головне з понять індуїзму – прану, блаженство (ананда) нерозривно пов'язане з категоріями безсмертя (амріта) та нетлінності (аджара) [79, с. 21-22]. За межами проявленої природи матеріального світу (вйакта) є інша природа, яку вайшнави називають авйакта – «невиявлена». Ця духовна частина Всесвіту є вічною (санатана), оскільки не має ані початку, ані кінця. Місцем постійного перебування Крішни, а також інших аватар Вішну, є духовний світ Вайкунтха, край вічного блаженства, в якому немає зла. Опинитися на планетах Вайкунтха, мешканці яких ніколи не хворіють та не старішають, прагне навіть Брахма та інші деви. Матеріальний світ зі старістю, смертю та іншими негараздами є спотвореним відображенням духовної реальності Вайкунтхи [74, с. 34-39].

Сутнісною філософською ідеєю, що дає розуміння природи старості, є базове для індуїзму вчення про реінкарнацію. Згідно з текстами Вед та Пуран, душі в матеріальному світі еволюціонують, послідовно втілюючись у більш розвинених оболонках. Інкарнація душі в тілі людини є кульмінацією еволюційного процесу, оскільки саме в цій подобі вона отримує можливість звільнитися від кайданів матеріального світу. «Бхагавад-Гіта», один з найвідоміших священних текстів індуїзму, викладає цю сотеріологічну концепцію так: «Існує два види живих істот: кшара (тлінні, тимчасові) та акшара (незмінні та вічні). У матеріальному світі кожна жива істота змінюється, а мешканці духовного світу завжди залишаються незмінними» [73, с. 666]. На противагу вічно вільним акшара, кшара залежать від законів природи. Вони постійно трансформуються, проходячи певні етапи розвитку: істота народжується, росте, дорослішає, розмножується, а потім старішає та вмирає. Внаслідок цього душа в матеріальному світі постійно відчуває збентеженість та страх: коли потерпає від голоду та спраги, коли впадає в оману та пригніченість,

коли відчуває наближення старості та смерті. Старість, разом з іншими неприємними феноменами, є наслідком контакту живої істоти з матеріальним світом та забуванням нею вічної божественної природи. Саме втрата єдності з абсолютним цілим прирікає вічну душу під час коловороту реінкарнацій на тілесні страждання, в тому числі й старіння.

Посилення негативного впливу старості на людське життя відбувається внаслідок накопичення людством гріхів та адхарми (аморальності). Ведична космогонія розцінює історію світу як деградацію – від ідеальної епохи Сатья-юги, під час якої людина жила до 100 тис. років, до епохи занепаду Калі-юги, періоду старості та немічності дхарми. Тривалість життя людини Калі-юги скоротилася до 100 років, а наприкінці епохи найстаріші довгожителі будуть доживати лише до 30 років. Скорочення життя у пізніші епохи пояснюється ще більшим відходом живих істот від божественного буття, а старість постає однією з головних складових карми людини епохи Калі-юги.

Священні писання індуїзму оповідають про довге життя без старості та хвороб прадавніх епічних героїв. Легендарний правитель Рама, протагоніст «Рамаяни», а також п'ятеро братів Пандавів із «Махабхарати» жили багато століть, проте їхній вік не викликав безсилля. Патріархи родів, які мали і дітей, і онуків, зображалися як молоді, фізично сильні люди (наприклад, Арджуна з «Махабхарати»). Довге здорове життя розцінювалась як нагорода за високі духовні заслуги. Так, одна з центральних постатей «Махабхарати» – Бхішма, в глибокій старості зберігав воїнську силу та неабиякий розум [258, с. 201-206].

Харизма та благодать міфоепічних героїв поширювалась і на звичайних смертних. Згідно з «Рамаяною», після перемоги Рами над демоном Раваною настав золотий вік. У цей час по всій країні був мир, діти не плакали, земля давала величезні врожаї, не було хвороб, старості, бідності [270, с. 455]. З кожною інкарнацією божества вічний духовний світ приходив разом з ним, приймаючи матеріальну видимість. Наприклад, у царстві Індри, куди потрапляють загиблі воїни-герої, взагалі немає ані старості, ані хвороб, ані

страху [271, с. 83]. В околицях гори Мунджават, улюбленому місці перебування Шиви, голод, спрага, старість та смерть ніколи не турбують місцевих мешканців [271, с. 102]. У царстві смертного правителя-праведника на ім'я Діводаса жодна людина не помирає раніше призначеного віку – кожен доживає до глибокої та благої старості [271, с. 220]. Таким чином, вічний сакральний світ без старості та смерті набуває географічної локації, пов'язаної з місцеперебуванням богів чи праведників.

Проте деякі божества, як і люди, живуть в самсарі та відчувають на собі дію карми. Згідно з давнім міфом, колись на горі Меру зібрались верховні боги та замислились над тим, як їм позбавитися від недуг та старості назавжди, щоб стати безсмертними та вічно молодими. За порадою Вішну, вони разом з демонами асурами почали «пахтати» (збивати) океан, щоб отримати напій безсмертя, амріту [270, с. 43]. З тієї пори більшість із них (ті, кому випала можливість скуштувати амріту) не помирає від хвороб, ран або старості, проте періодично гине одночасно з руйнацією всесвіту.

Боги вищого пантеону з'являються у земному світі, змінюючи зовнішність, що демонструє їхню гру з віком та часом. Наприклад, Індра постає то воїном, то юнаком, то старим, то красенем, то потворою, то людиною, то твариною [270, с. 243-244]. Одним з варіантом є поява богів у вигляді старезних аскетів з метою перевірки релігійної запопадливості людей. Богиня змії Моноша втілюється перед своїми адептами в подобі літньої вдови брахмана та влаштовує їм випробування [44, с. 14]. На весіллі юного брахмана Намбі з'являється Шива в образі незнайомого старця та випробовує молодого брахмана [332, с. 168-170].

Життя богів нижчого пантеону супроводжується негараздами старості, що викликає їх обурення. Так, героїня «Падма-Пурани» покровителька змії богиня Падма скаржиться: «Я дуже стара, у мене сиве волосся. Я не чую, і в очах – пільма. Проклинаю Яму, що не шле мені смерті... Сили, розум – усе зникло...» [44, с. 142]. Боги, які предстають у подобі старих, здебільшого мають негативну семантику знищення, жаху, нещастя, смерті. Так, богиня Чамунді, одна з

іпостасей Калі, зображується у вигляді худої, виснаженої, одягненої в слонячу шкіру старої з гірляндою черепів на шиї [448, с. 538], а богиня Дхумаваті (або Відхава, «вдова загиблого світу»), що символізує апокаліптичне знищення всесвіту вогнем, постає як жахлива зморщена стара з довгим носом та жорстокими очима [448, с. 197].

Натомість вік Крішни, восьмої аватари Вішну, постає як вічний початок юності. Крішна є найстаршою особистістю, та, незважаючи на це, його розум та трансцендентне тіло ніколи не старішають та не змінюються: «Хоча Я ненароджений і Моє трансцендентне тіло є нетлінним, хоча Я – повелитель всіх живих істот, у кожному епоху силою своєї внутрішньої енергії я з'являюся в цьому світі у своїй первинній духовній подобі» [73, с. 215]. Проте, як йдеться у життєписі Крішни, і його наприкінці земного шляху зупинила старість (джара). Згідно з вайшнавською міфологією, Джарою звали мисливця, який помилився, прийнявши стопу Крішни за оленя, влучив у нього стрілою та наніс смертельну рану. Хоча Крішна й не постарів, причиною кінця його земного існування стало саме зіткнення зі старістю. Таким чином, навіть аватара верховного божества внаслідок занурення до матеріального світу відчула вплив неминучості розкладу всього тварного.

Іншим міфологічним втіленням образу старості є богиня Джара-Калаканья, дочка грізного Часу (Кали). Вона блукає світом, шукаючи собі чоловіка. Шлюб з нею приносить страждання, ніхто не хоче одружитися з нею, проте все одно вона приходять до кожного [484, с. 952-954]. Найчастіше жертвами Джари стають хтиві чоловіки: статеві стосунки виснажують їх сили, скорочують термін життя. Та якщо Джарі зустрічається брахмачар'я, який дав обітницю безшлюбності, дочка Кали спалахує особливою пристрастю. Щоб протистояти її чарам, аскету необхідна неабияка духовна сила. Прикладом стійкості постає мудрець Нарада Муні, який не дав згоди обручитися із закоханою в нього Джарою. За свою непохитність він був проклятий нею на вічні поневіряння, проте його духовне тіло не зазнало страждань старості [484., с. 952-954].

Зіткнення людства з Калаканьєю є свідомим актом волевиявлення верховного божества. За допомогою дочки часу здійснюється верховний замисел: Джара-старість впливає на весь людський світ. Звабліві домагання Джари роблять цей образ загальним символом плотських спокус, що призводять до незворотного старіння. Прив'язані до матеріального світу та не здатні відсторонитися від оманливого впливу майї найбільше страждають від старості. У «Шрімад-Бхагаватам», в алегоричних оповідях про царя Пуранджану, який уособлює слабке, введене в оману людство, старість описується як час, який не до душі матеріально залежній особі. На схилі літ органи чуття втрачають свою силу, й людина опиняється у нікчемному стані: вона, як і раніше, прагне чуттєвих насолод, проте інструменти, за допомогою яких вона тішилася життям, більш не діють [271, с. 947].

Коли людина відчуває перші ознаки старечої немічності, вона починає боятися смерті та замислюватися над скороминущию ілюзорного світу. Відраза до фізичної слабкості, що має спонукати відмову від тілесних спокус, пронизує багато класичних індуїстських текстів, зокрема, «Закони Ману»: «Тіло, що має скелет із кісток, зв'язаних сухожиллями, з речовиною в вигляді м'яса та крові, покрите шкірою, смердюче, сповнене сечі та екскрементів, підлягає старінню та горю, страждає від хвороб...» [165, с. 223]. IX пісня «Шрімад-Бхагаватам» оповідає про прокляття царя Яяті, який за свою провину мав передчасно постаріти. На щастя, він був помилуваний богами на тих умовах, що хтось із його синів згодиться взяти на себе його старість. Четверо старших синів Яяті знехтували батьком, виражаючи граничну відразу до старості: вона робить людину нечистою та нешанованою, тіло втрачає силу, красу, волосся сивіє, шкіра покривається зморшками, життя стає нестерпним; старість викликає огиду та жалість, нищить бажання та насолоду. Лише молодший син згодився взяти на себе батьківський вік, за що згодом був нагороджений [271, с. 61]. Старість тут зображена як мерзенне явище, а її описання сповнене бридких фізіологічних подробиць.

Страх «ненависної, огидної» старості, що мотивує жагу до духовної практики вже замолоду, широко висвітлені в «Наладійярі» (VI–X ст. н. е.): «Пам'ятаючи, що старість все одно прийде, мудреці ще в молодості відступають від мирського життя. Проте ті, хто насолоджується скороминущою юністю, яка не знає спокутування злих діянь, будуть невдовзі підводитися зі свого ложа, спираючись на посох... Страждання стане долею тих, хто наразі відчуває слабкий та безвільний потяг до жінки, яка теж, коли прийде час... буде, зігнувшись, шкандибати, трясучи головою та спираючись на посох, поки не впаде та не помре» [332, с. 25].

Розуміння старості як одного з найбільших негараздів, що спіткає душу в процесі перевтілення, певним чином обумовлює стиль життя індуїста. З одного боку, природність старості та смерті має покійно прийматися людиною, з іншого – оскільки природа душі є вічною та непідвладною старінню, вона з усіх сил намагається позбутися огидних страждань старості, що дисонують з її сутністю. Це усвідомлення залежності від тілесності постає головним спонукальним мотивом у пошуках духовної істини. В період всесвітнього занепаду Калі-юги перед вірянном постає завдання звільнитися від полону старості та смерті, знайти своє вічне духовне тіло, яке не старішає та не вмирає. Як сказано в «Гаруда-пурані», дитина у материнському лоні бачить всі кармічні наслідки – недуги, страждання, старечу неміч. Проте лише немовля виходить з утроби, морок невігластва охоплює його [443, с. 160]. Якщо людина накопичує духовні знання, то на схилі літ вона може повернутися до стану зародка, якому відома суть речей: «Він (саньясін) готується до безсмертя роздумами про перевтілення людей, спричинені гріхами діяння, про падіння в пекло та муки в обителі Ями... про знесилення від старості та страждання від хвороб...» [165, с. 220].

Концепція коловороту втілень душі призводить до формування важливої ідеї: старість – це не фінал одного-єдиного життя, а етап, що передує оновленню тілесної оболонки. Для того, хто усвідомлює нескінченність буття, обтяжлива

старість перестає бути трагедією: не варто сумувати за старим тілом, як не варто оплакувати зламані чи поношені речі. «Бхагавад-Гіта» говорить: «Як людина, знімаючи старий одяг, вдягає новий, так і душа входить в нові матеріальні тіла, залишаючи старі та непотрібні» [73, с. 109]. Ця метафора підкреслює нескінченність життя: ані смерть, ані старіння не мають викликати у мудрого сум та неспокій. Герой «Матсья-пурани», царевич Камадамана («той, хто пригнітив бажання») на прохання батька стати правителем країни відповідає відомовою: «Не розповідай мені про тягар царської влади, про продовження роду. Пам'ять про минулі народження дарована мені, й відомо мені, що я вже тисячі разів переживав старість та смерть, возз'єднання та розлуку з жінками» [271, с. 231].

Отримавши доступ до духовного світу, людина може позбавитися від кайданів матеріального тіла, яке терзають шість «хвиль буття» – голод, спрага, горе, ілюзія, старість та смерть. Вона одразу перестане страждати, як тільки знищить свою прив'язаність до світу майї. Як стверджує «Бхагавад-Гіта», життя звичайної людини сповнене страждань саме тому, що вона є лише маріонеткою керують гуни *саттва*, *радžas* та *тамас* (добрість, пристрасть та невігластво): «Кожен змушений діяти відповідно до якостей, які дали йому гуни матеріальної природи» [73, с. 165]. Людина здатна відкинути ці гуни – мотузки, що прив'язують її до матеріальних ілюзій: «Подолавши вплив трьох гун, втілена жива істота перестає відчувати страждання, пов'язані з народженням, старістю та смертю, та вже в цьому житті набуває безсмертя» [73, с. 639]. Тому, навіть залишаючись у матеріальному тілі, людина здатна відчути справжнє духовне щастя та позбавитися страждань, у тому числі й старіння.

З віри в реінкарнацію походить ще одна специфічна для індуїзму ідея: індивідуальний життєвий досвід літньої людини є менш значущим, ніж спадщина душі, здобута в численних інкарнаціях. Віра в духовний спадок, який отримує людська душа під час реінкарнації, призводить до заперечення прямого асоціювання старості з мудрістю й авторитетом. Досвід, знання та соціальні

здобутки є основою ієрархії, яка не завжди складається за віковими ознаками: старшинство у брахманів залежить від знань, у кшатріїв – від доблесті, у вайш'ів – від багатства і лише у шудр – від віку. «Шрїмад-Бхагаватам» говорить, що є два типи мудрих людей: ті, кому багато років, і ті, хто накопичив багато знань. Але мудрець – це не просто людина в шафрановому одязі або старець з довгою бородою. Справжній в'їддха («той, хто має знання») – це чоловік, який пізнав істину; для того, щоб стати в'їддхою, недостатньо просто зістаритися [484, с. 640]. Головним у статусі мудреця є не фізичний вік адепта, а його духовний рівень.

Осмилення старості як певного життєвого етапу в індуїзмі ґрунтується на давній соціальній стратифікації. Традиційна структура індійського суспільства, обумовлена релігійним каноном, характеризувалась розподілом на варни (стани, що обумовлювали суспільне положення людини) і касты (професійні об'єднання). Приналежність до кожної з чотирьох основних варн була спадкова та обмежувала коло занять, соціальних прав і обов'язків її членів. Кастовий розподіл індусів також визначався народженням. Релігійна практика вищих каст концентрувалася на пізнанні божественних істин шляхом міркувань і медитації, а також на правильному виконанні всього ритуального комплексу індуїзму. Релігійне життя нижчих каст обмежувалось слідуванням певним церемоніям та беззаперечним служінням вищим кастам.

Соціорелігійна нормативність, яка обумовлювала стиль життя всіх прошарків індустської громади, виражалася через поняття *дхарми*. Це універсальний закон буття, що спрямовує людину на путь благочестя, окреслює її моральні обов'язки. Окрім загальних правил поведінки, закон дхарми передбачав також дотримання певних принципів, залежних від класу та віку індивіда. Тому дхарма молодій людини не була схожа на етику та стиль життя літньої людини, що цілком відповідало релігійним нормам.

Вся соціально-активна фаза життя членів суспільства розділялась на чотири періоди – ашрами. Після посвячення дитини у віці 7-9 років наставала пора

учнівства (брахмачар'я). Духовно та фізично зріла людина вступала в другу фазу (гріхастха). У цей час чоловік одружувався та ставав господарем, забезпечуючи добробут родини та виховуючи дітей. Після виконання свого громадянського обов'язку член індуїстської спільноти був зобов'язаний покинути домівку, відмовитись від мирського життя та стати самітником. Цей, третій період життя – лісове відлюдництво (ванапрастха) – символізував очищення від скверни та гріха. Після нього людина вступала в фазу аскетичного самозречення (саньяса), завершуючи свій життєвий шлях у постах та молитвах [13, с. 121-122]. Вступ у фазу учнівства (брахмачар'я) символізував друге народження, більш значуще за фізичну появу дитини у батьків. Членів вищих каст, які отримали сакральні знання, величали «двічінародженими». Сакральний текст «Закони Ману» (I-II ст. ст. н. е.) проголошував «народження від черева» недійсним на противагу істинному народженню індуїста-неофіта. Останнє вважалося вільним від старості та смерті, оскільки воно призводило до вічного духовного буття після інкарнації в подібі людини [165, с. 64-65].

Третій період, коли закінчувалося мирське життя, фактично символізував настання старості. Навіть здоровий чоловік репродуктивного віку (приблизно у 45-50 років), якщо він мав одружених дітей та дочекався внуків, вважався готовим до останніх ашрамів. Після перших двох стадій, у яких людина соціалізувалася, наступав період переосмислення життя, звільнення від мороку майї – поступової відмови від матеріальних та чуттєвих уподобань. Два останніх ашрами вимагали аскетичних обмежень: самітники мали задовольнятися мінімумом їжі та речей, не спілкуватися з родичами, присвятити себе паломництву, медитації. Якщо людина залишалася в сім'ї, вона все одно стримувала свої потреби та відсторонювалася від мирської метушні. Кінцевою метою саньяси була *мокша* – звільнення від коловороту народжень (самсари), в іншому випадку період активного духовного вдосконалення мав гідно завершити інкарнацію, пом'якшити карму та забезпечити більш сприятливі умови для наступного втілення.

Саньяса символізувала соціальну смерть, тому родина саньясіна-прочанина щорічно відправляла *шраддху* – меморіальний обряд. Цей звичай, що є невід’ємною частиною культу предків, як правило, проводився на честь померлих членів родини. Оскільки саньясін відкидав земні забаганки, проведення шраддхи на його честь набувало значення прижиттєвих поминок, схожих на ті, що зустрічаються в культовій практиці інших релігій [28, с. 130; 390, с. 102]. Якщо саньясін помирає під час паломництва, його ховали в землю там, де душа відділялася від тіла – він залишав цей світ, не маючи (на символічному рівні) родичів, які б змогли виконати кремацію. Його нащадки виконували лише поминальний обряд шраддха [76, с. 154]. На відміну від скону в старечому ліжку в оточенні родини, «бездомна» смерть свідчила про високий духовний рівень саньясіна [484, с. 950-954].

Важливим для розуміння саньяси є й той факт, що багато відлюдників та аскетів Давньої Індії не були фізично старими: вони скорочували домогосподарський етап гріхасті або відмовлялись від нього [76, с. 157, 173]. Наприклад, Шрі Чайтанья, видатний учитель гаудія-вайшнавiзму, який жив у XV-XVI ст. ст., став саньясіном у 24 роки. Таким чином відбувалось прискорення життєвого циклу людини, перехід до його асоціальної, сповненої духовного служіння стадії. Саньяса поставала як ідеальна модель останнього періоду життя. Проте вона була рекомендована лише чоловікам трьох вищих варн – брахманам (жерцям), кшатріям (воїнам) та вайш’ям (торговцям). Жінки та представники численної нижчої варни залишалися на схилі років у миру, виконуючи свої релігійно-громадянські обов’язки.

Старість не може охопити того, хто занурюється в духовне життя: такий чоловік навіть у сенільному віці може зберігати бадьорість та працездатність. Коли тіло чоловіка, що не став саньясіном, старішає, він починає втомлюватися та працювати менше. Людина, зайнята трансцендентним служінням, не може ослабнути: духовна робота не знає втоми, адже вічно молодий дух підкріплює тіло. З переходом до кожного подальшого періоду-ашраму вимоги, що

висуваються до адепта індуїзму, стають більш жорсткими. Тому старість у житті індуїста – це не період заслуженого відпочинку, коли людина, провівши в турботах та праці період зрілості, дозволяє собі тішитись спокоєм.

Віра в реінкарнацію та відразливе ставлення до фізичного старіння обумовили специфічне ставлення до самогубства. Давні індуїсти вважали, що життя людини, яка досягла досконалості, не потребує продовження: суїцид може бути одним з варіантів логічного завершення інкарнації. Старість та невиліковна хвороба поставали достатнім аргументом для добровільного прощання з життям. Давньогрецький історик та географ Страбон (I ст. до н. е.), що жив на початку нашої ери, оповідав про самоспалення індуїста Калана, якому було 73 роки. За свідченнями Страбона, страшним соромом брахмани вважали не лише немічність, а й будь-який тілесний недуг. Побачивши у себе ознаки хвороби, вони розпалювали вогнище, змащувались олією і самоспалювались [392, с. 665-667]. За всієї неоднозначної достовірності розповідей давньогрецького письменника відлуння тієї давньої традиції спостерігаються в деяких формах релігійного життя Індії. Наприклад, серед аскетів визнавалась можливість релігійного самогубства, що розцінювалась як практика самовільного переселення душі (за твердженням деяких дослідників, таке явище виникло під впливом джайнізму, адепти якого задля досягнення вищого ступеня святості голодували до смерті [63, с. 431-432]). Вважалося, що після тривалої йогічної практики чоловік міг самостійно вийти зі свого тіла і переселитися в інше, обравши його за власним бажанням згідно зі своїм духовним потенціалом. Самогубство здійснювалось і в інших формах: занурення в води священної ріки Ганг, самозаколювання, стрибання у прірву тощо.

Схоже значення мав описаний ще в «Рігведі» обряд саті (досл. «віддана жінка») – самоспалення жінки на поховальному вогнищі чоловіка. Традиційно вважалося, що порядна жінка не може пережити чоловіка. Оскільки вдови, що не виконали обряду саті, жили в дуже суворих умовах (спали на землі, споживали недоїдки, вибривали голову наголо, носили лише білий жалобний

одяг), жінки або добровільно, або під тиском родичів чоловіка йшли на вогнище. Самогубство для них ставало альтернативною ганебною та сповненою страждань старості [484, с. 57-58, 395].

Оскільки фізичне старіння, з релігійної точки зору, поставало розплатою за гріхи, а також символом духовного забруднення, протистояння цьому процесу входило до культових завдань індусів. Боротьба з тілесним старінням є похідною метою духовної практики, яка нерозривно пов'язана з фізичними вправами та ритуалами очищення. Автори давніх індуїстських текстів багато розмірковували над природою старіння. Медичний трактат «Сушрута-самхіта», (350 р. н. е.) містить пояснення механізмів знесилення людського тіла. Згідно з цим джерелом, однією з найвагоміших причин старіння вважалась негативна дія богів та демонів, а також природних катаклізмів (посуха, повінь, землетрус тощо). Старіння в той же час визнавалося неминучим процесом, викликаним виродженням органів та функцій організму [616, с. 4-5].

Досягнути здорового довгого життя для максимального виконання кармічних завдань було метою представника будь-якої касты. Вже у ведійську епоху важливу роль відігравала аюрведа (вчення про життя). Особливо популярним був розділ расаяна – дисципліна, спрямована на розробку природних біостимуляторів та запобігання старінню організму. Віра в дієвість расаяни ґрунтувалась на впевненості у можливості омолодження і тіла, і розуму. Оздоровча практика мала ритуальний характер та стосувалась як фізичного, так і морального аспектів життя. З одного боку, індуїст задля досягнення ритуальної чистоти мав дотримуватися спеціальної дієти та виконувати щоденні фізичні вправи, з іншого – рекомендовано було зберігати внутрішній спокій: довге життя забезпечувалась відмовою від бурхливих емоцій та душевною рівновагою. Велика увага приділялася й обмеженню статевих стосунків. Обітниця безшлюбності пов'язана з вірою в те, що нерозтрачене сім'я подовжує термін життя та збільшує інтелектуальну потенцію, а разом з тим і авторитет брахмачарі (дівича).

Запобігання передчасному старінню та прагнення подовжити тілесну молодість були також пов'язані з магичною практикою. Молитва та приношення богам-покровителям захищали від злих духів. Особливої популярності набув культ божественних близнюків Ашвинів – вершників, які символізували схід та захід сонця, наділялися здібностями виліковувати будь-які хвороби та рятувати від старіння [448, с. 60]. Здатністю наділяти бездоганим здоров'ям та довгим життям володів і покровитель космічних вод, хранитель істини та справедливості Варуна [270, с. 116]. Відстрочити кончину, на думку віруючих, здатен і її повелитель, лютий та руйнівний Рудра. Він, контролюючи як смерть, так і усі процеси, пов'язані з розмноженням та родючістю, за власним бажанням міг стати джерелом життєвої енергії [270, с. 461]. Вірили й у те, що вживання молока чарівної корови Нандіні забезпечує простому смертному безтурботне життя без старості та хвороб на 10 тисяч років [271, с. 45].

Проте абсолютне зосередження на досягненні безсмертя в певному матеріальному тілі вважалось хибною метою. За народними віруваннями, саме могутні демони, засліплені властивостями матеріальної природи, намагаються через сувору аскезу досягти безсмертя та покровительства богів вищого пантеону. Вони також спокушають мудреців та саньясинів.

Оскільки вважалось, що духовна практика здатна відстрочити тілесне старіння, довголіття розцінювали як нагороду, дар вищих сил за гідні вчинки та беззаперечне слідування вченню. З іншого боку, тривале життя давало більше можливостей для вдосконалення на шляху праведності, а передчасна кончина людини, за народними віруваннями, могла перетворити її на злого духа або призвести до поганої реінкарнації. Тому похилий вік давав право на повагу у родині та соціумі. Згідно з «Ману-сміті», праведний столітній старець дорівнювався до брахмана, що очищує суспільство [165, с. 115].

Моментом остаточного настання старості у тих індуїстів, яким не була дозволена саньяса, вважалось 60-річчя. За народними віруваннями, в цей день небесні тіла розташовуються так само, як і в момент народження людини. Це

знаменує завершення повноцінного земного циклу. Як пишуть індологи, майже у всіх індійських мовах існують ідіоми, в яких 60-річчя ототожнюється з настанням фізичної та інтелектуальної деградації. Більш старший вік традиційно асоціюється з патологічною дратівливістю та старечим маразмом. Наприклад, дієслово «сатхіяна» (з хінді – ставати 60-річним) використовується в значенні «дуріти», а махаратське прислів'я недвозначно говорить: «60 стукнуло, розум заклинило, в руках палиця, за спиною – малеча [що дражниться]» [106, с. 1]. Ще один життєвий рубіж, що позначає настання сенільної старості, отримав назву бхімаратрі (букв. «ніч жаху») – це сьома ніч сьомого місяця 77 року життя людини, після якої вона нібито входить в стан старечого недоумства та взагалі звільняється від своїх релігійних обов'язків [448, с. 99].

Літнім особам, які не усамітнювались та залишалися в соціумі, спільнота пред'являла насамперед етичні вимоги. Неправедна старість постає як об'єкт висміювання та осуду. Наприклад, у важливому для віровчення індуїзму релігійному тексті «Падма-Пурана» одна з дійових осіб скаржиться: «Про моє горе довго розповідати! На схилі років почав мій чоловік бігати за чужими дружинами. Бродить усюди, як божевільний... Над безчесною старістю сміються усі» [44, с. 46]. Інша пісня «Падма-Пурани» містить уїдливі текст про суперечку старих жінок, вражених стрілою Ками (пристрасті) до молодого юнака на ім'я Локхаї: «Сперечалися дві старі: "...від хвороби сивіє волосся, тому народ і обзиває старою. Від жування бетелю та від хвороби випали зуби, а народ обзиває старою. Від страшної недуги кожного дня сохне кров, тому зморщилась шкіра» [44, с. 156-157]. Висміюються хтиві, нерозумні, жадібні, потворні риси характеру літніх осіб, а також не відповідна віку поведінка.

Отже, старість в індуїзмі трактується як завершальний етап життя, важливий передусім з точки зору необхідності фінальної трансценденції. Наприкінці окремої інкарнації людина реалізується біологічно та соціально, а її

бажання та амбіції згортаються через тілесну немічність. З цієї точки зору старість – найбільш сприятливий час для духовної практики, що здатна вирвати людину з колеса перероджень.

3.6. Старість у японській релігійній традиції

Вшанування літніх членів спільноти є багатовіковим стрижнем японської культури. На думку О. Мещерякова, в традиційній Японії не обтяжену хворобами старість взагалі сприймали як найбільш щасливий час життя: тогочасні японці прагнули не вічної молодості, а вічної старості. На схилі літ людина отримувала право розпоряджатися своїм тілом та життям, а численні обов'язки змінювалися «правом на радість» [263, с. 1]. Причини такого ставлення до старості кореняться в специфічному світобаченні японців, побудованому на синтезі релігійних традицій. На основі місцевих вірувань синто та запозичення іноземних концепцій, насамперед, буддизму, конфуціанства й даосизму, була створена цілісна світоглядна система, в якій різні релігійні феномени співіснують в окремих соціальних сферах.

Етнічна релігія японців синто сформувалася в VI-VII ст. на базі родоплемінних анімістичних культів і шаманства. Синтоїзм у загальному розумінні – це сукупність політеїстичних поглядів, обрядів та міфологічних уявлень, що ґрунтуються на анімістичних, фетишистичних, тотемістичних віруваннях, які склалися у середовищі різних етнічних груп Японського архіпелагу. Бережливе ставлення японців до культурно-релігійних традицій призвело до того, що старе в ментальності цього народу виведене на рівень онтологічних категорій. Для синтоїстського світогляду характерним є культ первісного та споконвічного, що поширюється й на природне, й на соціальне буття. Суть японського традиціоналізму полягає в тому, що нове не повинно існувати за рахунок старого: первісні форми не можуть бути усунені чимось більш сучасним. Досконалість буття полягає у рівновазі звичного й новаторського, сталого та

творчого. Будь-який поступ передбачає водночас повернення назад, до першоджерел. Специфіка такого розвитку виражена в принципі *дзюн-гяку*, де *дзюн* означає «правильний, сприятливий порядок», *гяку* – «зворотній рух». Нове не заперечує старого, воно лише торує подальший шлях, подовжуючи йому життя. Поступ за принципом *дзюн-гяку* створює динамічну рівновагу (*ва*), поєднуючи споконвічне з запозиченим та щойно створеним. Тому метафоричними моделями ідеального суспільно-історичного процесу є природні явища: подих, коливання, приплив та відплив тощо [112, с. 24-25].

Піететне ставлення до старого пояснюється й панівною в синтоїстському світогляді концепцією циклічного часу. За традицією час вимірювався сакральними циклами: кожен новий період починався зі сходження на престол божественного імператора. Рік початку нової ери називався не «першим», а «вихідним». Вважалося, що настання нового часового циклу оновлює імперію; отже, приводом для зміни ери могли бути будь-які природні або соціальні катаклізми, внаслідок яких існуючий порядок потребував омолодження. Спеціальні обряди очищення змивали скверну з усієї країни, яка нібито народжувалася заново [282, с. 289-290]. Аналогічні процеси відбувались як на макро-, так і на мікрорівнях. Примітно, що згідно з концепцією часової циклічності кожні 20 років будувались нові храми: «забруднена» ритуальна будова вважалася негідною оселею для божеств камі [198, с. 269]. Таким чином, старе асоціювалося не з віджилим та непотрібним, а з поверненням до незабрудненого першопочатку.

На формування образу старості в японській ментальності значно вплинув поширений на архіпелазі культ предків. Походження цієї традиції залишається дискусійним питанням, деякі фахівці заперечують наявність поклоніння предкам у прадавній Японії. На думку інших дослідників, конфуціанська ідея суспільної ієрархії поєдналася з архаїчними традиціями місцевих етнічних груп, а становлення розвиненого культу предків не було лише прямим наслідком материкового впливу [282, с. 95-96]. Так, ритуальне вшановування духів

природи разом із пращурами спостерігалось у автохтонних жителів північних островів Японії, народу айну [21, с. 97-99].

Синтоїзму притаманний культ природних явищ в комплексі з духами предків, ієрархію яких очолює родовий першопредок. Оскільки, згідно з базовою ідеєю синто, світ з усім різноманіттям речей та феноменів був народжений божествами камі, люди є їх прямими нащадками. Кожен клан має свого божественного прародителя, наприклад, імператорська родина вшановувала богиню Аматарасу як родоначальницю династії. Родовий камі (удзігамі) був для членів роду найбільш шанованим божеством, а самі члени клану (удзіко) вважалися його дітьми [282, с. 113-114].

Проблемною залишається й оцінка зафіксованої на Японських островах практики геронтоциду. Японська архаїка надає ззовні суперечливу картину, де, з одного боку, був поширений культ предків, з іншого – економічні реалії, що час від часу ставали жорсткими, обумовлювали необхідність позбавлення від недієздатних членів суспільства. Проте, як вказують деякі дослідники, геронтоцид органічно поєднувався з вірою в пращурів, оскільки вбивство старих первинно мало ритуальний характер їх проводів до країни першопредків. Тому, наприклад, винесення старого на смерть у гори означало лише повернення предка до місця перебування родових камі.

Факти пізнішої відмови японців від геронтоциду або трансформації даного звичаю відображені у фольклорних і мистецьких творах, зокрема у «Записках коло подушки Сей Сьонагон» (кінець IX ст. н. е). Авторка тексту оповідає про мікадо, який наказав страчувати всіх літніх людей. Проте один із його воєначальників урятував своїх 70-річних батьків та поклав край убивству старих. Завдяки своїй шляхетності герой оповіді після смерті перетворився на камі. Показово, що цей твір містить поширену в світовому фольклорі міфологему: геронтоцид припиняється тоді, коли мудра порада старого батька рятує країну (у цій версії – від китайського вторгнення) [400, с. 202-204].

Загалом геронтоцид в Японії не мав ознак масового характеру, будучи витіснений загальною повагою до літніх членів суспільства.

У храмовому та державному синто релігійному поклонінню підлягають різні категорії предків: обожнені представники імператорського дому, родинні предки та покровителі роду. Вшанування батьків, прародителів та імператора стало релігійним обов'язком і наріжним каменем синтоїстської моралі: через них передається поклик незчисленних поколінь пращурів. Вважалося, що добробут родини безпосередньо залежить від того, наскільки ретельно кожне покоління дотримується ритуалів вшановування предків. Зі свого боку предки «контролювали» усі процеси, пов'язані зі шлюбом та дітонародженням, безперервність родинної лінії, згасання якої розцінювалося як страшне лихо.

Культ предків обґрунтовував стратифікацію суспільства за принципом ієрархії, в якій старість поставала верхівкою соціального розвитку. З часів розпаду родоплемінного ладу на Японських островах кожна людина чітко уявляла свій вік та відповідний щабель у спільноті. Ієрархічний статус у родині визначався віком, поколінням, статтю, в суспільстві – рангом. У побудованні ранжиру панувала патріархальна установка, згідно з якою чоловіки займали домінуючі позиції: вважалося, що жінка до шлюбу належить батькові, після весілля – чоловіку, а вдова повинна підкорятися синові. Уявлення про вікову та соціальну градацію було закріплене в законодавчо-правових документах. Зокрема, згідно з «Ріцурьо» (кодексу карних та громадянських законів VI-XI ст. ст.), немовля до трьох років називали дитиною, особу до 16 років – підлітком, до 20 років – юнаком або дівчиною, до 60 років – дорослим, до 65 років – старим або старою, а з 66 років – шановним або шановною [264, с. 125].

Старість розцінювалась як гідний фінал людського життя, який викликає суспільну повагу. Вважалося, що після п'ятиразового прожиття 12-річного циклу людина у віці 60 років набуває нових якостей, близьких до стану дитячої досконалості. Давня японська приказка «Постарівши, люди знову стають дітьми» [498, с. 166] наголошує на замкненості життєвого циклу, поверненні до

первинної чистоти родових камі. Старіння не викликало асоціацій з розумовим або фізичним знесиленням, період життя від 60 до 70 років вважався найгармонічнішим. Так, історична хроніка «Ніхон кіряку», яка оповідає про події до IX н. е., описує загибель від удару блискавки дайнагона Фудзіварі-но Асомі Кійоцури, підкреслюючи, що він помер у найквітучішому віці, коли йому було всього 64 роки [497, с. 348].

Розуміння 60-ти років як початку шанованої старості пов'язана з давнім уявленням про сакральність 60-річного циклу. Такі вірування відображені в старовинному літочисленні, що застосовувалось у Японії до 1873 р., а також у культурі Косін – вшануванні останнього, 60-го року циклу. В епоху Муроматі (1336-1573 рр.) ці міфологеми даоського походження набули характеру віровчення та були систематизовані в трактаті «Косін енгі». Вони поширилися серед широких верств населення, а в епоху Едо (1603-1868 рр.) стали популярними по всій країні. Вважалося, що в ніч Косін обтяжену гріхами людину під час сну небесні сили можуть позбавити життя. Тому було рекомендовано не спати всю ніч, а задля захисту від духів будувати ритуальні споруди у вигляді невеликих башт. Якщо ж людина благополучно переживала своє 60-річчя, вона мала всі шанси стати щасливим довгожителем [51, с. 74-75].

Традиційно-патріархальні устої японського суспільства та його первинна ієрархічність увійшли в резонанс із вченням Конфуція, чиї ідеї проникли в Японію ще в IV ст. н. е. Природно-екологічні умови буття японців та специфіка їхньої господарської діяльності, яка потребувала виключно колективної організації праці, призвели до високого рівня групової єдності. Тому конфуціанська система, в якій домінувало патерналістське покровительство з боку лідера, а індивід був зорієнтований на суспільні цінності та родинні відносини, не сприймалася як стороння чи штучно нав'язана. У VI-VII ст. ст. конфуціанство значно поширюється. За часів правління принца Сьотоку (573-621 рр.) була прийнята конституція, яка складалася з 17 статей, концептуальну основу яких становили конфуціанські положення. Тривалий час внаслідок

ідеологічного панування синтоїзму та буддизму вчення Конфуція передавалося як таємна традиція, духовна власність шляхетних родів. Лише на початку XVII ст. набуло масової популярності сунське неоконфуціанство, зокрема, вчення Чжу Сі (1130-1200 рр.), привезене з Китаю дзен-буддистськими монахами. Чжусіанство стало офіційною ідеологією епохи Токугава (1603-1868 рр.).

Японські конфуціанці прагнули поєднати вчення Конфуція з нормами синтоїзму. Ямадзакі Ансаї (1619-1682 рр.) висунув теорію, згідно з якою неоконфуціанське лі (великий принцип, загальний порядок, що значно вище за старе лі Конфуція, трактоване як церемонії та ритуал) є божественною силою природи, що виявляє себе через посередництво «восьми мільйонів» синтоїстських камі, очолюваних великою Аматерасу. Поштовх до зближення неоконфуціанства з синтоїзмом в умовах періоду сьогунату (XVIII-XIX ст. ст.) мав політичний сенс. Культ давнини та великих ідеалів минулого, дослідження історії Японії, витоків її культури сприяли відродженню синтоїзму, поширенню його норм серед усіх верств населення, насамперед у середовищі самураїв з їхнім культом предків та відданості господарю. Протягом тривалого періоду в японському суспільстві культивувалась думка, що земна влада є прямим продовженням небесних законів. Поступово утворився культ японського імператора, єдиного законного правителя країни, прямого нащадка великої Аматерасу.

Конфуціанська мораль вплинула на суспільно-родинні зобов'язання, які підносилися до рівня релігійного ритуалу. Етичні норми в Японії походять з п'яти сталих чеснот (людяність, обов'язок, порядність, мудрість, вірність), сформульованих Конфуцієм у трактаті «Лунь юй» [304, с. 290-450]. Ці чесноти обумовлюють п'ять типів людських стосунків: між батьками та дітьми, між паном та слугою, в подружжі, між братами та серед друзів. Сенс конфуціанської етики був засвоєний японцями з урахуванням специфіки буття архіпелагу. Він цілком відображений у метафорі з популярного японського прислів'я: «Стосунки між старшим та молодшим схожі на відносини між вітром та травою: трава повинна

схилятися, коли вітер дме» [233, с. 39]. Згодом традиційний патерналізм був закріплений у додаткових моральних нормах, зокрема: амае – тип стосунків, коли слабкий (молодший) шукає підтримки у сильного (старшого) й залежить від його доброти; гірі – вдячність як сталий обов'язок, норми якого невіддільні від поняття людяності ніндзьо; онгаесі – благовоління старшого в стосунках з молодшим, перспективою якого є повернення боргу, коли молодший подорослішає, а старший зістариться [75, с. 57].

Таким чином, етика японців стала логічним продовженням синтоїстського культу предків та успішного запозичення проголошеного конфуціанством принципу синівської шанобливості (сяо). Конфуціанська риторика була невід'ємною частиною не лише мови наукових трактатів, а й державних наказів. На рівень обов'язкових чеснот виводяться наука про синівську шанобливість, повагу до старших та влади; беззаперечне дотримання законів стає обов'язковим для виконання імперативом. Чиновники вищого рангу активно впроваджують конфуціанські ідеї в юриспруденцію та адміністративне управління, патріархальна етика стає регулятором багатьох аспектів політичного, службового та особистого життя. Це абсолютно відповідало доктрині Конфуція, який вважав, що норми сяо повинні підкріплюватися законодавчо: існує три тисячі провин, проте немає більш тяжкого проступку, ніж неповага до батьків. Така позиція була відображена і в японських законах, зокрема правовій системі «Ріцурьо» (VII-XI ст. ст.): непоштивість до батьків, змова з метою вбивства їх або родових старшин прирівнювалася до державного злочину [497, с. 357]. Принцип «сяо» лежить в основі більшості законодавчих норм епохи Тан, згідно з якими каралися: змова та заколот проти імператора; руйнування імператорських гробниць та палаців; побиття та замах на старших родичів; непошана до батьків; вбивство свого начальника чи вчителя тощо [264, с. 58].

Етика конфуціанства вплинула й на становлення державно-бюрократичної системи правління Японії: вважалося, що лише доброчесний син може керувати

своїми підлеглими. Для виконання синівського обов'язку дозволялося навіть жертвувати кар'єрою держслужбовця. Так, згідно з кодексом «Тайхо» початку VIII ст. н. е., існувало декілька підстав для звільнення чиновника, який успішно виконує свої обов'язки. Серед них – вік від 70 років, старість або хвороба батьків (необхідність догляду за ними диктувала свідому відмову від служби), жалоба після смерті батьків (вона могла тривати до 1 року) [184, с. 13].

Моралізаторство в конфуціанському стилі знайшло відображення в різних жанрах японської словесності. Починаючи з VII ст. серед населення поширювалися різноманітні повчання для молоді та оповіді про благочестивих героїв. Зокрема, в «Наставляннях» міністра Кудзьо «Кудзьо доно юйкай» (сер. X ст.) йдеться: «До батьків ти повинен ставитися з повагою. Вшановуй старшого брата, як батька. Про все, що бачиш і чуєш, обов'язково вранці та ввечері розповідай батькам. Якщо щось для тебе добре, а для батьків – погано, негайно припини це робити. Якщо щось тобі не притаманно, а батькам подобається, обов'язково заведи собі таку звичку. Якщо ти не хворієш, кожного дня навідууй батьків... Якщо ти зустрів чоловіка старого та досвідченого, обов'язково розпитай його про те, що він знає» [497, с. 106-107]. Геронтократичні установки розповсюджувалися і через малі фольклорні форми, зокрема прислів'я та приказки «Досвід старого надійніший, ніж панцир черепахи» [498, с. 132], «Зі старою людиною поведься, як з батьком» [233, с. 230], «Найбільш грізні речі – землетрус, грім, пожежа, батько» [450, с. 72].

В епоху Токугава (XVII-XIX ст. ст.) в Японії набули великої популярності «24 оповіді про синівську шанобливість». Цей конфуціанський твір наводив приклади жертвної поведінки як заради рідних батьків, так і щодо старших взагалі. Наприклад, пасинок на прохання мачухи нагодувати її рибою, роздягається та розтоплює своїм тілом лід: риба сама вистрибує до нього через утворену ополонку; юнак роздягається та підставляє своє тіло комарам для того, щоб вони не жалили його батьків; добропорядний син на далекій відстані відчуває, коли його матері боляче, і т. ін. Слідом за китайськими взірцями

синівського послуху японська словесність створила чимало аналогічних оповідей, причому сюжетні інверсії, тобто приклади того, як батьки жертвують собою заради дітей, були зовсім відсутні [262, с. 35-36]. Окремо оговорювалися взірці жіночих чеснот. Так, у творі «Окагама» (кінець XI ст.) описано, як шляхетна Моросуке Ансі ставилася до своїх братів: «старших вона вшановувала, як батьків, а молодших пестила, немов мати» [497, с. 349]. Виховні засади прийомних дітей не відрізнялися, про що свідчить популярна легенда про Момотаро – героя, якого боги надіслали бездітному подружній парі як опору їхньої старості [144, с. 53-56].

Кодекс самураїв «Бусідо», чії ідеї кореняться в догмах конфуціанства, буддизму та синтоїзму, також містив цілу стратегію самовідданої синівської поведінки самурая, що вважалася необхідною умовою виховання його бойового духу. Один з видатних самураїв Ю. Дайдзодзі (1639-1730) повчав так: «Як би ми добре не виконували свої синівські обов'язки, цього завжди недостатньо. Це – пересічна синівська шанобливість, у якій немає нічого визначного. Проте якщо родитель злий, старий, свавільний, якщо він завжди бурчить та повторює, що все в домі належить йому, якщо він не дає дітям нічого, ... якщо він, зустрічаючи людей, завжди говорить: “Мій невдячний син не вшановує мене... Ви не уявляєте, яка важка моя старість”, то навіть до такого сварливого батька належить ставитися з повагою та, не виказуючи ніяких ознак роздратування, потурати його поганому характеру й утішати в його старечій немочі. Повністю віддавати сили такому батькові – ось істинна синівська шанобливість» [204, с. 13-14].

Розуміння синівських обов'язків було всеосяжним, обумовлюючи навіть специфіку тілесного буття японців. Тут поєдналися конфуціанські та синтоїстські установки: оскільки особистість японця – це проекція божественного начала, тіло дається людині у тимчасове користування, залишаючись власністю прародителів удзігамі. Народжене батьками, воно стає інструментом синівського служіння. Звідти походив беззаперечний висновок:

щоб виконати свій синівський (дочірній) обов'язок та доглядати за літніми батьками, японець(ка) повинен піклуватися про своє здоров'я. Відомий популяризатор конфуціанського віровчення Кайбара Екікен (1630-1714) писав: «Тіло людини походить від батька та матері, його джерело – Небо та Земля. Людина народжується завдяки Небу, Землі, батькові та матері, отже, вирощуване тіло не є її власністю. Тіло, що дарували їй Небо та Земля, тіло, отримане від батька та матері, треба вирощувати з поштивістю та ретельністю, не завдаючи йому шкоди. Життя повинне бути довгим. У цьому й полягає синівський обов'язок перед Небом та Землею, перед батьком та матір'ю» [цит. за 262, с. 35].

Існував специфічний ритуал, що символізував належність дитини батькам: після народження немовляти батько наступав ногами на плаценту або закопував її у землю. Абсолютна влада над дітьми дозволяла навіть продаж їхнього тіла: наприклад, розміщення батьками дівчат у будинках розпусти не засуджувалось, оскільки вважалось, що доньки виконують свій обов'язок, матеріально допомагаючи батькам [263, с. 1]. Сприйняття тіла як інструмента синівського служіння призвело до появи ще одного специфічного звичаю: той, хто помирав у молодому віці, мусив просити прощення у батьків за свою ранню смерть: «Пробачте мені, що я йду від вас саме тоді, коли ви наближаєтеся до старості. У ваші роки ви будете відчувати мою відсутність; я міг би віддячити вам за все, що ви для мене зробили, але я повинен піти – така воля Неба» [233, с. 136].

На думку О. Мещерякова, така «патерналізація» тілесності, що домінувала тривалий час, у процесі перетворення синтоїзму на державно-національну релігію змінилась на іншу тенденцію. В епоху реставрації Мейдзі тіло японця «націоналізується»: як і раніше, воно не є особистісною власністю, проте належить не батькам, а імператору, отже, як будь-яка державна власність, має зберігатися в належному стані; бути сильним та здоровим – обов'язок японця не лише перед батьками, а й перед батьківщиною [262, с. 46]. У будь-якому варіанті осмислення тілесності корелюється з культом предків: тіло підданого

належить або родинним предкам, або імператорському роду, нащадкам богині Аматерасу.

Оскільки старість вважалася найбільш важливим періодом, суспільна свідомість сформувала певну модель ідеального фіналу життя. Значну роль у пропаганді щасливої старості грали спеціальні твори, адресовані людям літнього віку. На противагу повчальним трактатам для молоді та людей зрілого віку, де йшлося здебільшого про мораль та обов'язки, в текстах про старість наголошували на тому, яким чином варто витратити звільнений від служби час. Наприклад, у творі Кайбари Екікена (1630-1714) «Раккун» («Повчання в радості») йдеться про те, якою має бути старість гідної людини. На думку автора, ідеальним є мирне, довге життя, сповнене радощів, спокою, чеснот, терпимості, помірності, прийняття долі, вміння задовольнятися малим тощо. Головним для старого є здатність тішитися життям навіть у похилому віці, причому цей дар Небес доступний лише чоловікам. Основним джерелом сердечної радості, доступним і бідним, і багатим, є милування природою та читання книг з історії, філософії, поезії, географії, а також помірне споживання вина, яке є чудовим дарунком Небес [487, с. 148-164].

Впливом конфуціанства позначився й на ставленні японців до освіти у літньому віці. Наголошувалося на тому, що й на схилі літ людина повинна багато вчитися, набувати знань і мудрості. Про це свідчать популярні прислів'я: «Наука і молодим, і старим потрібна», «Вчитися не пізно і на старість» [498, с. 31-32].

Дидактика вшанування старих є лейтмотивом синтоїстської міфології. Культ предків був тісно пов'язаний з уявленнями про потойбічний світ, у якому мешкають душі померлих. Останні, за віруваннями японців, опиняються не в підземному царстві чи на далеких островах, як у деяких інших міфологічних системах, а прямують у гори, до богів [282, с. 195]. Старих родоначальників, які пішли з життя, етнічна свідомість перетворювала на міфологічних істот. У міфах вони виступають у ролі посередників між світом пращурів та нащадків,

вісниками предків, що злилися з силами природи, гарантами родючості, достатку та довголіття. Поклоніння духам предків, що відійшли в гори, є важливою та обов'язковою ланкою обрядової культури синто. Прикладом є культ гори Фудзіями, яка й донині вважається крупним синтоїстським святилищем. Базована на культурі предків ідея покори та послуху старим і старшим стала провідною в міфічних оповідях. Здебільшого особи похилого віку в міфах виступають як мудрі, доброзичливі радники та помічники, яких не можна дратувати.

Старі, чия допомога рятує життя, є міфологічними парами багатьох культурних героїв. Так, у міфі про боротьбу двох братів-першопредків чарівний старець Сіо-цуцуно виготовляє для молодшого брата Яма-саті човен, що здатен перенести його до царства морського правителя. Рибальський гачок, за яким спускається під воду Яма-саті по повелінню старшого брата, зусиллями морського царя стає зачарованим, – річчю, що приносить бідність, немічність та передчасну загибель. Лише за допомогою магії свого старого покровителя Яма-саті долає труднощі та змушує свого старшого брата Умі-саті підкоритися [51, с. 95]. В іншому міфі, викладеному в «Кодзікі», оповідається про боротьбу бога вітру та бурі Сусаноо зі змієм Яматано-ороті. Сусаноо перемагає, заручившись допомогою старця Асінадзуті, котрий варить для змія чарівне sake, після вживання якого божество бере шлюб з дочкою старого [51, с. 65]. Старий чарівник тут знов постає медіатором, який допомагає герою перемогти демонічних ворогів.

Образ гідної старості в міфології синто підкріплює велика кількість літніх персонажів, які мають не лише мудрість та досвід, а й спритність та фізичне здоров'я. Зовнішня слабкість старих може бути оманливою. Великою популярністю в Японії користувалися міфологізовані оповіді про майстрів бойових мистецтв, які, маючи беззахисний вигляд, в потрібний момент демонструють неабияку силу та бойовий рівень. Накопичені за життя мудрість та духовна міць старої людини здатна подолати ворогів не лише людського, а й

демонічного походження. Так, у японських чарівних казках, що є більш пізньою трансформацією синтоїстських міфів, поширений образ тендітної старої, що перемагає чортів (так званих оні) [356, с. 1]. Ще один персонаж народних вірувань томе (дослівно «стара жінка») з'являється в образі тисячолітньої лисиці-чарівниці білого окрасу [497, с. 384].

Повага до довгожителів знайшла своє відображення в культурі старих очевидців, пов'язаних з процесом епізації міфів. В епоху середньовіччя міфологічним зводам намагались надати характеру епічних творів, використовуючи метод сясей («малювання з натури»). Він передбачав створення достовірної картини світу та людської історії. Популярними авторами або персонажами середньовічних оповідей рекісі моногатарі були старці-оповідачі, які «говорили» лише про те, що бачили та чули [84, с. 123]. Старі, від імені яких ведеться мова в історичних творах жанру кагамі (дзеркало), є нібито спадкоємцями оповідача з «Кодзікі» Хіеда-но Аре; вони як «автори» і дійові особи імітували усний канал передачі сакральної інформації [137, с. 286-287]. Образ старих оповідачів використовувався авторами багатьох «історичних хронік» як гарант істинності змісту твору. Наприклад, 150-річна оповідачка Аяме, героїня «Імакагамі» («Істинного зеркала», 1170 р.), описувала міфологізовану історію періоду 1025-1170 рр., свідком якої вона нібито була в молодості [143, с. 214].

Оскільки японці цінували період плідної, мудрої та бадьорої старості, одним із вищих життєвих благ вважали здорове довголіття. З його осмисленням пов'язаний культ семи богів щастя Сітіфукудзін, і донині популярний у Японії. З божественної сімки особливо вшановують двох старців – Фукурокудзю та Дзюродзіна. Фукурокудзю – маленький големозий старий з величезним лобом, який наділяє людей довголіттям. Дзюродзін – старець з довгою бородою, який опікується довжелезним списком знань, де є відомості про тривалість життя кожної людини [51, с. 82-83]. Примітно, що семантика ієрогліфа, який спочатку означав лише «довгі роки», «тривалість життя», «день народження», з часом

розширилася: в сучасній японській мові цей знак використовується в якості привітання. На синтоїстському святі дітей Сіті-го-сан, яке проводиться для трьох-п'яти-семирічних малюків, церемонією керує старійшина. Він виступає в ролі посередника між дітьми та першопредком удзігамі. Головним дарунком старого є довгий пучок шовку-сирця: він символізує сиве волосся, до якого дитині бажають дожити [51, с. 138]. Дітей пригощають солодощами тітосе аме («тисячолітні цукерки»). На їх обгортці намальовані символи довголіття: черепаха, журавель, а також «сетикубай» – композиція з бамбука, сосни та сливи [450, с. 123].

На формування позитивного ставлення до здорового довголіття певним чином вплинули даоські погляди, які поширювалися на островах, починаючи з V-VI ст. Ідеї даосизму сприяли становленню японської медицини та утвердженню магічної практики – захисної та зловорожої. Захисна магія кіндзю була спрямована на підтримання здоров'я та досягнення довголіття, зловорожа (кодоку та енду) – навпаки, створювала для жертви всілякі негаразди, в тому числі й проблеми зі здоров'ям [175, с. 160-161]. Під впливом даосизму сформувалось уявлення про те, що нерозумна людина, розтрачуючи свої життєві сили, передчасно помирає. Даосизм сприяв і поширенню натурфілософської теорії старіння, згідно з якою в старечому організмі порушується енергетичний обмін, спотворюється циркуляція енергії. Її накопичення, затори, втрати можна контролювати, гармонізуючи обіг життєвих ресурсів з космічними процесами [112, с. 12].

У традиційній японській культурі відповідальність за фізичне здоров'я покладалося на самого індивіда. Люди повинні ретельно дбати про свій організм, оскільки здорове тіло – вмістилище духу та енергії, радість для батьків. Вважалося, що завдяки Небу та батькам всі народжуються здоровими. Надалі піклування про збереження дарованого потенціалу є обов'язком людини. «Роки життя, даровані Небом, зазвичай довгі. Вони рідко бувають короткими. Проте багато людей, що народжуються здоровими, все ж таки помирають рано –

вони розтрачують своє первинне здоров'я, не відають мистецтва пестування життя ... Життя людини перебуває не у віданні Небес, а в руках у самої людини» [цит. за 262, с. 37]. Оскільки на індивіда покладається релігійне зобов'язання самому дбати про тіло, довголіття в японській культурі та міфології постає ознакою праведності: лише досконала, духовно та фізично гармонізована людина живе довго. З ідеєю здорового довголіття пов'язана специфічна для японського суспільства доктрина де (шлях, обов'язок, мораль), яка відчула значний вплив конфуціансько-даоського світогляду. Праведне де полягає у виконанні цілої низки ритуалів, у тому числі в шануванні батьків та старших. Життєвий шлях постає як певна етична норма, від виконання якої залежить і тривалість років. Даоський світогляд вплинув на становлення деяких неосинтоїстських течій. Їх адепти намагаються поєднати синтоїстські вірування з даоською практикою, спрямованою на подолання старості та досягнення безсмертя [51, с. 268].

Загалом у традиційній Японії здорова старість з її відсутністю обов'язків, вільним часом, пошаною й піклуванням з боку родичів та держави, вважалася бажаним, щасливим періодом життя, що цілком узгоджувалось із релігійними настановами та мораллю японців.

3.7. Іудейська модель старості

Іудаїзм – одна з найдавніших національних релігій. Основи її віровчення викладені у Танаху (у християнстві цей масив текстів складає «Старий Заповіт») та Талмуді. Останній містить багатий матеріал, що охоплює різні сфери іудейської релігії й етики. На відміну від Танаха («писаного Закону»), Талмуд отримав назву «усного Закону», оскільки був зафіксований значно пізніше: у V ст. накопичений матеріал був зібраний в «Єрусалимський талмуд», згодом, у VII ст. н. е., було завершено «Вавилонський талмуд» [510]. В усіх

кодифікованих текстах іудаїзму старість постає як один із найзначиміших етапів людського життя, вартий поважливого ставлення та ретельного осмислення.

Традиційне для іудеїв сприйняття старості як квінтесенції мудрості корениться, насамперед, у розвиненому культі патріархів. Десять допотопних прародителів людства вшановуються як благочестиві праведники та носії сакральних знань. Згідно з Танахом, життя цих персонажів відзначалось недосяжним для їх нащадків довголіттям: Адам прожив 930 років, Шет (Сіф) – 912 років, Енош – 905 років, Кенан (Кайнан) – 910 років, Маалалель (Малелеїл) – 895 років, Єред (Яред) – 962 роки, Лемех (Ламех) – 777 років, Ноах (Ной) – 950 років [Берейшит, 5:3-32]. З усіх праведників тієї доби найдовшим життям був обдарований Метушelah (Мафусаїл), який помер у віці 969 років, не доживши 31 рік до свого тисячоліття. Його ім'я стало наскрізним символом довголіття у світовій культурі.

Довголітнє життя було й у праотців ізраїльського народу (Авраам прожив 175 років, Ісак – 180, Іаков – 147), проте, згідно з Торою (П'ятикнижжям Мойсея), після Великого потопу життєвий цикл значно скоротився. Якщо до Ноя людське життя тривало від 900 до 950 років, то після нього Бог встановлює вікову межу в 120 років: «І сказав Господь: Не вічно Духові Моєму змагатися з людиною; бо вона чинить гріх за невіглаством своїм, і вона плоть; нехай буде днів її сто двадцять літ» [Берейшит, 6:3]. Але й цього віку досягають лише праведники: Мойсей дожив до 120 років, його брат Аарон помер у віці 123 років, а їхня старша сестра Мір'ям пережила братів на кілька років. Таке скорочення тривалості людського життя, порівняно з буттям допотопних праотців, пояснюється поступовим зниженням божественної природи людини після гріхопадіння прародителів, переходом від райського безсмертя до важкого земного животіння. Згідно з Танахом, у процесі деградації від часів допотопних патріархів значно знизився й дітородний вік людини. Якщо Ной зачав Сіма у віці 502 роки, то народження сина у 99-річного Авраама та 90-річної Сарі постає чудесним наслідком божественного втручання [Берейшит, 18:12].

Виникає новий образ довголіття: знесиленої старості, що супроводжується втратою репродуктивних та загалом вітальних можливостей. У допотопні часи тривале життя не супроводжувалося хворобами та знезиленням: люди помирали тоді, коли закінчувався термін їхнього буття. Натомість після потопу виникають численні недуги, походження яких обумовлено вищим задумом. Згідно з Танахом, 147-річний Яаков був першим, хто отримав від Бога хворобу як передвісницю смерті. Маючи таке попередження, він завчасно підготувався: благословив дітей та онуків, розпорядився щодо заповіту та поховання [Берешит, 48:1-10]. З того часу старість з її хворобами постає як період підготовки до смерті в усіх аспектах – від побутового та майнового до емоційно-духовного. Згідно з Талмудом [Авот 5:22], кожен період життя людини має свій сенс, який, зрештою, на схилі літ зводиться до поступового переходу з земного до небесного світу: «...у п'ять років [потрібно починати вивчення] Письмової Тори, в десять – Мішни, в тринадцять – [виконання] заповідей, у п'ятнадцять – [слід переходити до вивчення] Гемари, у вісімнадцять – [потрібно] одружуватись, у двадцять – ставати добувачем, у тридцять – [приходить] сила, в сорок – зрілість розуму, в п'ятдесят – [людина здобуває право] давати поради, в шістдесят – [приходить] мудрість, у сімдесят – волосся стає білим, у вісімдесят – [приходить] духовна міць, у дев'яносто – [людина] гнеться [під гнітом років], у сто років – вона схожа на мерця, [душа якого] звільнилася від кайданів цього світу та покинула його» [89, с. 94].

У час приходу Месії, коли світ має стати досконалим, люди також будуть старіти: «Знову старці і стариці будуть сидіти на вулицях Єрусалиму, кожне з ціпком у руці, від багатьох днів» [Зехар'ї (Захарії), 8:4]. Проте якість життя на схилі літ радикально зміниться: старійшини будуть допомагати воскрешати мертвих, маючи добре здоров'я та велику силу у своїй праведності: «Там уже не буде більше малолітнього і старця, котрий не сягнув би повноти днів своїх; бо столітній буде померати юнаком, а столітній грішник буде проклятий» [Ісх'їя, 65:20].

Проте шанс завершувати життя в повноті духовних сил, як у допотопні часи та часи явлення Месії, є в кожного віруючого, адже і в добу занепаду праведників Господь нагороджує і довголіттям, і «доброю старістю». Це поняття, зокрема, зустрічається в Торі у книзі Берейшит, в епізоді отримання Авраамом пророцтва: «А ти відійдеш до батьків своїх у мирі, і будеш похований у старості добрій» [Берейшит, 24:1]. «Добра старість» постає тут як верхівка духовного розвитку, час, коли праведник здатен отримати Боже благословення так само, як патріарх Авраам, якому саме на схилі літ була дарована найвища повнота буття: «Авраам був уже старий і в літах похилих. Господь благословив Авраама у всьому» [Берейшит, 24:1]. Авраам гідно виконав свою місію та завершив свій життєвий шлях у глибокій старості: «Днів життя Авраамових, котрі він прожив, було сто сімдесят п'ять літ. І віддав духа Авраам, і помер у старості добрій, похилий і насичений життям, і приєднався до народу свого» [Берейшит, 25:7-8].

Тривале життя та добра старість трактуються як Боже благословення, нагорода для праведника за виконання заповідей. П'ятикнижжя Мойсея згадує довголіття кілька разів, і кожного разу це поняття вживається в контексті високих моральних якостей людини. Це підкреслено в епізоді отримання Мойсеєм синайських заповідей: «Шануй батька твого і матір твою, щоб тривалі були дні твої на землі» [Шмот, 20:12]. Думка про те, що довголіття є нагородою за слідування Закону, рефреном звучить в останнім зверненні Мойсея до свого народу в книзі Деварім: «...щоб довго тобі жити, і щоб добре тобі було на тій землі, котру Господь, Бог твій, дає тобі» [Деварім, 5:16]. «Щоб ти боявся Господа, Бога твого, і всі настанови Його і заповіді Його, котрі заповідаю тобі, пильнував ти, і сини твої, і сини синів твоїх упродовж усіх днів життя твого, щоб довгими були дні твої» [Деварім, 6:2]. Вавилонський Талмуд також містить перерахування гідних вчинків, які сприяють досягненню довголіття [BT, Мегілла, 27b]. Довголіття доброї старості надається мудрим особам, знавцям Торі: «Блаженна людина, котра надбала мудрість, і людина, котра надбала

розум... Тривалість днів у правій руці її; а в лівій у неї багатство і слава» [Мішлей, 3:13,16]. «Початок мудрості – страх Господній; і пізнання Святого – розум; Тому що через мене примножаться дні твої, і долучиться тобі літ життя» [Мішлей, 9:11].

Якщо ідеальному праведнику дарується сповнене сил довголіття, то для інших людей старість стає періодом переорієнтації з тілесного та соціального на внутрішньо-особистісне. Тора оцінює цей час як сприятливий для зосередження на духовному, коли людину через знесилення не приваблюють мирські втіхи. Шмуель оповідає про Барзіллая, який на запрошення Давида долучитися до царського двору не погодився, мотивуючи відмову похилим віком: «Мені зараз вісімдесят літ, чи відрізняю добре від недоброго? ... Нащо ж служникові твоєму бути тягарем для свого володаря царя?» [Шмуель А, 19:33, 38]. Барзіллай обирає праведний шлях старості – спокійне життя, «аби померти в своєму місті, біля гробу батька і матері» [Шмуель А, 19:37].

Кволість та знемога через старіння спіткають навіть наймогутніших та найбагатших. У книзі Мелахім йдеться про старість царя Давида: «Коли цар Давид постарів, увійшовши у похилі літа, то вкривали його одежами, але не міг він зігрітися» [Мелахім А, 1:1]. Останні роки Давида, як і решта його життя, стали релігійним ідеалом: великий мудрець царював 40 років, помер у 70-річному віці «у поважній, добрій старості, насичений життям, багатством і славою» [Діврей а-Ямім А, 29:28].

Проте тривале життя – це велике благословення, поки людина має ясний розум і непогане здоров'я. «Добрій старості» протистоїть тотальне духовно-фізичне виснаження людини, коли плотське знесилення не компенсується мудрістю. Цей скептичний погляд повно відображений у книзі «Коелет», яку нібито написав на схилі літ цар Шломо (Соломон) [411, с. 83].) Безплідна старість постає тут страшним тягарем: «Якби людина народила сто дітей і прожила багато літ, і ще примножилися дні життя її, але душа її не тішилася б добром і не було б їй навіть похорону, то я сказав би: викидень щасливіший від

неї, тому що він недаремно прийшов і відійшов у пітьму, і ймення його покрите мороком» [Коелет, 6:3-5]. Цей текст закликає готуватися до старості заздалегідь: «І пам'ятай Творця твого за днів юності твоєї; доки не надбігли важкі дні і не прийшли роки, про котрих ти будеш казати: Немає мені вдоволення в них!» [Коелет, 12:1]. Старість описана тут як час, сповнений всіляких негараздів: «Того дня, коли затремтять охоронці оселі, і зігнуться мужі сили... Бо відходить людина до вічної оселі своєї, і плакальники вже готові оточити її на вулиці... І повернеться порох у землю, чим він і був, а дух повернеться до Бога, Котрий дав його» [Коелет, 12:3-7].

Проте фізичний занепад старості має зворотне значення. Саме на схилі років, коли відступає плотське життя, для людини є важливою віра та впевненість у наявності діалогу з трансцендентним світом. Відома «Пісня на день суботній» з Псалмів Давида «Теїлім» – це молитва про посилення зв'язку з Богом у фіналі життя: «Не відкинь мене в часі похилих літ, коли виснажитьесь сила моя, не залиши мене, Боже! Ти навчав мене від юності моєї, і донині я звіщаю дивні діяння Твої. Тепер, коли я в похилих літах і в сивині, не залишай мене, Боже, аж доки не сповіщу сили Твої поколінню цьому і всім прийдешнім могутність Твою [Теїлім, 70:9, 17-18]. «Добра старість» – це час, коли людина може вірити та молитися, не відволікаючись на плотські спокуси. Той, хто довірився Господу, побачить фінал свого життя як урочисту подію: «І до старості вашої Я той самий буду і до сивини вашої Я так само носитиму вас» [Иєшайї, 46:4].

Таким чином, «добра старість» є ознакою повноцінно прожитого життя, в результаті якого людина досягла певного духовного рівня: «Нехай говорять дні, і багатоліття навчає мудрості» [Йова, 32:7]. Оскільки таке розуміння старості є нормою релігійного життя іудея, талмудична трактовка «доброї старості» екстраполюється на загальне сприйняття останнього періоду життя людини. Життєва мудрість та містичне прозріння вважаються головними

характеристиками старості, саме вони роблять цей вік таким цінним: «У старцях мудрість, і в довголітніх розум» [Йова, 12:12].

Ще один компонент «доброї старості» передбачає нерозривний зв'язок старіючої особи з родиною та всією іудейською громадою. Прожити добре життя можна лише без відриву від власного духовного коріння, від рідної землі, яку Бог дарував своєму народові. Інтерпретація довголіття як повноцінного життя на батьківщині виходить з наступних текстів Танаху: «І щоб ви довго жили на тій землі, котру присягався Господь батькам вашим дати їм, і нащадкам їхнім, на землі, в котрій тече молоко і мед» [Деварім, 11:9]. «Щоб стільки ж багато було днів ваших і днів дітей ваших на тій землі, котру Господь присягався дати батькам вашим, скільки днів небо буде над землею» [Деварім, 11:21]. Важливою характеристикою повноцінної старості є наявність продовжувачів роду. Герої Танаха спочивають у глибокій старості в оточенні дітей. Так, Гедеон завершив своє епічне життя, вшанований величезною родиною, маючи понад 70 синів від дружин та наложниць [270, с. 142]. Самотня старість, відсутність дітей, які б виказували свою пошану та турботу, вважається в іудеїв великим нещастям.

Маючи неабиякий досвід (як сакральний, так і практично-життєвий), старійшини в іудейській традиції виконували важливу функцію трансмісії знань. Вважалось, що повчальна та виховальна діяльність літніх людей спрямована на майбутнє, створюючи ланцюг, що буде продовжений за межами їх покоління. Згідно з Вавилонським Талмудом, вчити свою дитину Торі означає вчити своїх онуків та правнуків [ВТ, Кіддушина, 30а]. З іншого боку, за кожним знавцем Тори стоять покоління його учителів, які передавали знання, даровані Богом в попередні часи. Старі люди уособлювали живий зв'язок і з попередніми поколіннями, і з патріархами, і з тими чудесними подіями, що мали місце в минулому та описані в священних текстах. Ця ідея відображена у віршах: «І служив Ізраїль Господові по всі дні Ісуса та по всі дні старшин, котрих життя

тривало після Ісуса, і котрі бачили всі діяння Господа, що Він їх учинив Ізраїлеві» [Йеошуа, 24:31].

В іудаїзмі йдеться про певну деградацію людства, «занепад поколінь», що призводить до забуття божественного закону. Кожне попереднє покоління розцінюється як таке, що на крок ближче до явлення Бога на горі Синай, воно має більш високий духовний та інтелектуальний рівень, ніж кожне наступне покоління. Талмуд містить такий текст: «Якщо колишні покоління як ангели, то ми як люди. Але якщо попередні покоління як люди, то ми як осли або навіть гірші за них» [ВТ, Шаббат, 112b]. Ідеться й про зниження здібностей до божественних знань («Серця (уми) більш ранніх поколінь були схожі на відкриті великі зали, а наші – подібні вушкы голки» [ВТ, Ейрувін, 53a]), а також про поступове зменшення праведності поколінь. Напередодні приходу Месії, коли все йтиме шкереберть, «молодь зневажатиме осіб похилого віку, і літнім людям доведеться стояти перед молодим, син буде ображати батька, донька повстане проти матері» [ВТ, Сота, 49б]. У ситуації духовного занепаду народів старійшини постають головною ланкою в ланцюзі часу, що розпочався тоді, коли люди були ближче до Бога та Закону. Вони виступають у ролі гаранта виконання Божих заповідей, слугують прикладом та джерелом мудрості для молоді. У такому сенсі люди похилого віку, які прожили своє життя праведно, за своєю природою більш цінні, ніж молоді.

Старійшини несуть певну відповідальність за гріхи громади, тому вони уповноважені судити за проступки: «Господь приходить на суд із старшинами народу Свого і з князями його» [Йешайя (Ісая), 3:14]. Досвід та знання Закону надає літнім особам сакральне право здійснювати земний суд. У певні періоди існування Іудейського царства рада старійшин функціонувала як вища судова інстанція. Вірогідно, інститут герусії дав поштовх для виникнення Синедріону, який був верховним органом влади в Іудеї за доби еллінізму. Проте варто зазначити, що дуже старих осіб змушували покинути це зібрання: вважалося, що немічним старцям не вистачатиме поблажливості [411, с. 98]. Обмеження

ритуальної активності на схилі літ декларується і в Танаху. Йдеться про те, що левіти можуть служити в скинії лише до досягнення 50-річчя: «А в п'ятдесят літ (вони) повинні припиняти провадження робіт і вже не працювати» [Бемідбар, 8:25-26]. Очевидно, це пов'язано не лише зі старечим знесиленням організму, яке не дозволяє успішно виконувати свої обов'язки: на певному етапі життя варто зосереджуватися на внутрішніх процесах, уникаючи мирських марнот.

Хоча старі люди завжди викликали велику повагу, авторитет віку в іудаїзмі ніколи не абсолютизувався. Мудрість (хохма), яка передбачає цілий моральний комплекс (знання, кмітливість, благочестя), повсякчас шанувалася більше, ніж вік як такий [278, с. 121]. Вважалося, що велич людини не в прожитих роках, а в масштабі накопичених за життя духовних знань. Старість цінувалася за мудрість та знання Тори, проте думка старого необов'язково переважає точку зору молодшої людини. Видатного ученого треба шанувати, як старця, навіть якщо він ще не дожив до літнього віку. Про це йдеться в книзі «Коелет»: «Краще вбогий, але розумний юнак, аніж старий, але нерозумний цар, котрий порад не приймає» [Коелет, 4:15]. Така вікова відносність пов'язана з відсутністю соціальної ієрархії в іудейській громаді. Оскільки всі люди походять від одного родоначальника, всі мають бути рівні перед Законом [89, с. 192]. В іудаїзмі, на відміну від інших релігій, немає ієрархії духовних санів, оскільки євреї ставляться до своїх священнослужителів не як до провісників Божої волі, а як до знавців вищих законів та філософії, вчителів і помічників на духовному шляху.

Попри всю вікову відносність з точки зору пріоритету мудрості, іудаїзм не відкидає значення життєвого досвіду та фактора часу, необхідного для набуття сакральних знань. На відміну від інших традицій, іудеї вважають, що неможливо раптово змінитися через каяття (тшуву) чи прозріння, отримати духовне просвітлення як благословення чи нагороду. До знань Закону обов'язково потрібно додавати життєвий досвід, який є великою цінністю. Рабин Йо-сей бар Єгуда писав: «На кого схожий той, хто вчиться у молодих? На того, хто їсть

нестиглий виноград та п'є молоде вино. А на кого схожий той, хто вчиться у старих? На того, хто їсть стиглий виноград та п'є витримане вино» [Мішна Авот, 4:20]. Окрім того, в іудаїзмі вважається, що для набуття езотеричних знань необхідна духовна зрілість. Наприклад, вивчати Кабалу було дозволено лише здоровим одруженим чоловікам за 40 років, добре знайомим з Торою та Талмудом [411, с. 160]. Аналогічної точки зору дотримувався Маймонід (1135-1204 рр.), який зазначав, що в час, коли людина ще відчуває природний неспокій молодості, її не треба долучати до сакральних таємниць [251, с. 82-83]. На шляху пізнання Закону важливим є й досвід учительства. Навіть дуже талановитий та старанний юнак лише через кілька років може досягти справжньої мудрості, яка приходить у спілкуванні з учнями, коли знавець іудейської теології, викладаючи її, виходить на новий рівень розуміння істини.

Підкреслюючи значення життєвого досвіду в процесі набуття мудрості, іудаїзм не відкидає очевидні закони вікової психології. Саме молоді роки вважаються сприятливими для початку інтенсивного навчання: «Напучуй юнака на початку шляху його: він не ухилиться від нього аж до старості» [Мішлей, 22:6]. Еліша бен Авуя говорив: «На що схожий той, хто вчиться з дитинства? На новий пергамент, на якому щось написано чорнилами. На що схожий той, хто вчиться в старості? На затертий пергамент, на якому щось написано чорнилами» [Мішна Авот, 4:20]. На схилі літ учитися важко – слабшає пам'ять, знижуються інтелектуальні здібності, заважає загальне знесилення організму. Однак, не зважаючи на пов'язані з віком когнітивні ускладнення, старість до останнього дня життя має бути часом, коли віруюча людина продовжує свій розвиток: «...якщо людина вивчала Тору в юності, вона повинна також вивчити її в старості» [BT, Євамот, 62b]. Проте ані знання, ані роки, ані набуті досвід та мудрість не дають право впадати у марнославство. Говорячи про це, Маймонід писав, що не варто пишатися своєю мудрістю, бо навіть найбільш вірних праведників нерідко позбавляє можливості говорити наприкінці життя [403, с. 168].

Оскільки ставлення до старших вважається загальною проекцією стосунків із Богом, ідея визнання авторитету батьків та вчителів посідає в етиці іудаїзму дуже важливе місце. Вона виражається в понятті кібуд, що в буквальному сенсі означає повагу до батьків, вчителів та старших. Ідея кібуд ґрунтується на 5-й заповіді декалогу: «Шануй батька твого і матір твою...» [Шмот, 20:12]. Етичне завдання цієї заповіді – бути вдячним батькам за подароване життя та піклування. Ці почуття вірянину виражені в понятті мора (благоговіння): «Бійтеся кожний матій свою і батька свого, і суботи Мої зберігайте. Я Господь, Бог ваш» [Ваїкра, 19:3]. Ця настанова трактується як боязнь вразити батьків, що означає також певні поведінкові правила.

Шанобливе ставлення до старих та старших є відображенням Божественного закону: «Перед лицем сивого підводься, і шануй лице старця, і бійся Бога твого» [Ваїкра, 19:32]. В книгах пророків неповага до старих наприкінці часів символізує святотатство та повний соціальний розлад, є актом господнього покарання: «І в народі один буде пригнічуватися іншим, і кожний ближнім своїм; юнак буде зарозуміло величатися над старцем, і простий смерд над вельможею» [Ісшайі, 3:5]. За виконання принципу кібуд на праведника чекають три нагороди: довголіття, воскресіння з мертвих та хороші діти. Таким чином, добре піклуючись про батьків та поважаючи старших, людина сподівається на аналогічне благо – що її власні діти допоможуть пережити тяготи старості. Вшанування батьків пов'язане також з іудаїстською трактовкою таємниці народження людини, згідно з якою участь у зачатті беруть троє: батько та мати дають дитині тіло, а Всевишній – душу [199, с. 1]. Повага до батьків обумовлюється почуттям залежності від вищих сил: як людина постійно перебуває під наглядом Бога, так вона залежить й від батьків, навіть якщо це не виражено матеріально.

Настанова вшановувати старших є беззаперечною. Той, хто конфліктує з батьками, не розділяє та засуджує їх погляди, порушує міцву (заповідь). Згідно з нормами Галахи, якщо хтось піднімав руку на батька або суперечив йому, такий

негідник заслуговував на смертну кару через побиття камінням [Деварім, 21:18-21]. Вважалося, що слід поважати навіть тих батьків, що не дотримуються іудейських традицій. Вшановувати батьків потрібно й після їхньої смерті: заборонено проклинати та нечемно згадувати померлих родителів. Натомість поминальна молитва про пращурів є проявом поваги до Бога та патріархів. Авторитет батьків є майже абсолютним, єдиним виключенням є пріоритет знавців Тори. Віруючий має право шанувати вчителя більше, ніж отця та матір: останні народили людину, проте саме вчитель допомагає дійти до істини. Наставник, незалежно від віку, є живим носієм сакральних знань. «Як нерозумно вставати перед Сувоєм Тори, коли його проносять в синагозі, й не вставати перед мудрецем!» [ВТ, Макот, 22б].

Окремо оговорюються правила стосунків з літніми особами, які не є родичами. Талмуд містить настанову, що поважати потрібно всіх старих: знавців Тори і тих, хто її не знає, євреїв і неєвреїв, адже останні все одно є носіями безцінного життєвого досвіду [ВТ, Кіддушина, 32b]. Та навіть якщо сенільні старці втрачають ясний розум та здоровий глузд, до них треба ставитися з турботою: «Бережи (поважай) старого, який забув свої знання не зі своєї вини» [ВТ, Берахот, 8b].

Оскільки старійшини завжди були об'єктом особливої уваги іудейської спільноти, піклування про батьків та дідів вважалося запорукою духовного здоров'я віруючих. Така установка є непорушною основою віровчення, базовою ідеєю, викладеною в одній із десяти синайських заповідей: «Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, яку Яхве, Бог твій, дає тобі!» [Шмот (Вихід), 20:12]. Догляд за літніми батьками й донині виводиться в ранг релігійного обов'язку, входить до переліку добрих справ, що особливо підносять дух людини.

Водночас іудаїзм вчить, що люди похилого віку повинні жити так, щоб не спричиняти надмірного клопоту для оточуючих. Кожна літня людина, якщо вона здатна працювати, не повинна зайве обтяжувати родичів та близьких. Така

настанова пов'язана з культом праці, що є одним із важливих принципів іудейської етики. Навіть поважні старці повинні власноруч виконувати те, що їм під силу, замість того, щоб просити допомоги [89, с. 192]. Позитивно оцінюється й посилене продовження професійної діяльності старих, а також робота на благо майбутніх поколінь. В ортодоксальному іудаїзмі відсутня ідея пенсійного відпочинку як у фізичному, так і в духовному сенсі.

Закон впевнює в тому, що старість мудреця може бути не лише гідною, а й красивою: «Вінець слави – сивина, котра перебуває на шляху правди» [Мішлей, 16:31]. Оскільки світ Творця є досконалим, прекрасним вважається й дотримання сакральних нормативів. Ця ідея обумовлює специфічну естетизацію праведної старості: «Слава юнаків – сила їхня, а окраса старих людей – сивина» [Мішлей, 20:29]. Категорія краси тут осмислюється через сполучення зовнішнього та внутрішнього, саме мудрість та духовна наповненість здатні прикрасити старе зношене тіло. При цьому зовнішнє не протиставляється внутрішньому: створена за божою подобою людина повинна прагнути фізичної досконалості, берегти своє здоров'я та дотримуватися ритуальної чистоти [89, с. 191]. Оскільки тіло є таким самим дарунком Господа, його потрібно використовувати як інструмент повернення до першовитоків. Християнська ідея, що через постування та умертвіння плоті можна зміцнити дух, в іудаїзмі відсутня. Його адепти заперечують вегетаріанство, целібат, відлюдництво та монастирі, хоча правила їхнього життя передбачають певну обмеженість тілесного. На схилі літ цей принцип стає ще більш актуальним: оскільки фізичні сили слабшають, на перший план висувається духовне життя. Сакральні знання та невтомне самовдосконалення роблять старіючу людину прекрасною.

Загалом іудаїзм створює образ мудрої, доброї та щасливої старості, підкреслюючи її позитивні сторони та виводячи категорію старості на рівень високого естетизму.

Висновки до 3 розділу

1. Образ старості в культурі Стародавнього Єгипту формувався під впливом релігійних уявлень. Заупокійний культ разом з ушануванням предків сприяли патріархалізації давньоєгипетського суспільства, зміцненню авторитету родоначальників та ідеї богоданості царської влади. В ідеалі життя людини мало тривати 110 років, смерть від старості вважалася щасливою. Тривале довголіття оцінювалось як наслідок особливого божественного благовоління та нагорода за бездоганну поведінку. Поняття «доброї старості» включало наступні компоненти: наявність багатства, стабільного прибутку, фараонських привілеїв («імаху»); перспектива ритуально бездоганного поховання; непогане здоров'я на схилі літ; життя в рідному місті під патронатом місцевого жрецтва; наявність нащадків, які б забезпечували заупокійний культ і продовження родинної справи; ритуальне очищення, набуття статусу «маа-херу» – того, хто пройшов суд Осіріса. Релігійне виховання підкріплювало соціальну норму поваги до старших, опіка над старими виводилась на рівень сакральних обов'язків. Загалом старість у давньоєгипетському світогляді була важливим періодом земного життя, часом активної підготовки до загробного існування.

2. Давньоперська державна релігія зороастризм (маздаїзм) сформувала дуалістичну концепцію старіння та смерті. Генеза старості, яка вважалася результатом злодіянь темного божества Анхра-Майню, обумовлювала її негативну оцінку. Водночас наявність старості та смерті в житті людей міфологізувалася як наслідок вільного вибору їхніх духовних предків задля майбутньої перемоги над злом. Ця ідея суттєво відмежовує зороастризм від релігійно-філософських учень фаталістичного характеру, оскільки наголошує на активній ролі людства у світовій еволюції. Старості та смерті в маздаїзмі протистоїть безсмертя, яке є перспективою майбутнього воскресіння праведників. Ці протилежності персоніфіковані в міфологічних образах безсмертної святої Амеретат та демонів старості й смерті з оточення Анхра-Майню. Старість, що є тілесним забрудненням людини, осмислюється як

тотальна скверна, протидіяти якій можна лише шляхом духовного вдосконалення та дотримання ритуальних норм. З нейтралізацією негативного впливу старіння пов'язано виконання цілого ряду ритуалів, спрямованих на досягнення тілесної і духовної чистоти.

Уявлення про складну анімістичну природу людини зумовлює широко розповсюджену аж до XX ст. практику прижиттєвих поминок, справляючи які, особи похилого віку забезпечували захист своєї безсмертної душі «урван» після фізичної смерті. Аналіз мотивації цього ритуалу та порівняльне дослідження аналогічних звичаїв інших народів дозволяють зробити припущення, що в період становлення зороастрійської релігійної традиції практикувався геронтоцид; пізніше цей ритуал змінився і за формою, і за змістом, перетворившись на прижиттєві поминки старої людини. Відсутність культу предків у зороастрійських віруваннях співіснує з поважливим ставленням до старих і старших, а також ідеалізацією здорового довголіття, що свідчить про віддаленість маздаїзму від тих язичницьких вірувань, згідно з якими смерть від старості вважалася неприродною.

3. Даоські погляди на старість та старіння базуються, перш за все, на створеній представниками цього віровчення онтологічній концепції народження світу з первісного хаосу. Старіння трактується як результат спотворення первісної природи Дао, тому постає об'єктом подолання на шляху духовного осягнення першооснов світу. Вчення даосів про первинно-небесну реальність послуговувало теоретичним обґрунтуванням концепцій зворотного розвитку життєвих процесів, культивувало цінність вічного життя як повернення до ембріонального стану першобуття, урівнювало поняття омолодження й досконалості. Ідея вічного життя без старості, злиття з «материнським лоном» Дао задля того, щоб наново переродитися як безсмертна та досконала людина, стала провідною в сотеріології даосів.

Анімістичні погляди, пов'язані з розділенням духовної сутності людини на два комплекси душ, сприяли становленню двох концепцій безсмертя:

безмежного довголіття фізичного тіла та перехід до статусу святого, що відбувається зі зміною онтологічної природи. Тому релігійна практика даосів увібрала в себе два взаємопов'язані компоненти: розвиток тіла та вдосконалення духу. Даоська алхімія, предметом якої було досягнення безсмертя та боротьба зі старінням, також розділялася на два напрямки: зовнішня, спрямована на пошуки еліксиру безсмертя, та внутрішня, що пробуджувала потенціал вічного життя в надрах людського тіла. В пошуках безсмертя даосизм створив одну з перших у світі геронтологічних теорій, яка прагнула пояснити причини старіння. Головними з них, на думку даосів, є перекручення первинної дії Дао, розлад мікрокосмічних процесів людського організму, негативна дія великої кількості злочинних духів, розтрата первинної духовної енергії (шень) та дисбаланс життєвої енергії (ци). Загалом даосизм обґрунтував фундаментальну для китайської картини світу ідею про високу цінність життя та безсмертя як досягнення релігійного ідеалу. Під впливом даоського іморталізму довголіття стало однією з головних цінностей китайської культури.

4. У конфуціанській доктрині сформувався специфічний тип осмислення старості як вершини соціальної ієрархії. Архаїчний культ предків був значно посилений, перетворився на суспільно вагомий ритуал, основу релігійно-етичних норм поведінки усіх верств населення. Патріарх роду поставав як медіатор між померлими предками та їхніми нащадками, був гарантом зміцнення єдиного родового тіла, яке складають представники різних поколінь. Завдяки цьому старість у конфуціанстві набувала сакрального значення, а старі люди, які на символічному рівні розцінювались як жива частка історії Піднебесної імперії, мали обширні права та вплив на суспільне життя. Повноваження старшої частини соціуму стверджувалось як законодавчо, так і у формі загальноприйнятих норм, що вимагало неабиякої жертвності від молодшого покоління. Готовність до крайньої самопожертви з метою задоволення та забезпечення всім найкращим старше покоління тривалий час (до XX ст.) була нормативним елементом поведінки кожного китайця. Пафос

синівського шанування, визначений Конфуцієм через поняття «сяо», простежується в усіх галузях традиційної китайської культури, від побуту до мистецтва. Оточення шаною, поклоніння та піететне ставлення молодшої частини суспільства, сакралізація статусу старійшини роду та голови родини мають компенсувати всі фізичні та духовні страждання старості.

5. Індуїзм розцінює старіння як одну з фундаментальних властивостей земного буття, якому протистоїть нетлінний характер духовного світу. Старіння людини, разом із народженням, хворобами та смертю, є наслідком контакту душі з матеріальним світом та забування нею своєї вічної божественної природи в коловороті реінкарнацій. Старість є інструментом, за допомогою якого здійснюється божественний замисел повернення людини до трансцендентного. Відраза до старечої немічності спонукає людину замислитися над мінливістю ілюзорного світу, розпочати духовну практику, відмовитися від плотських спокус. Ідеальна модель старості в індуїзмі ототожнюється з відреченням від усього мирського в останні життєві роки, практикою ванапрастхи (лісового відлюдництва) та саньясою (аскезою). Проте така дхарма віку прийнятна не для всіх членів суспільства, а лише для представників вищих каст, а в сучасних умовах є майже недосяжним ідеалом. Хоча, згідно з теорією реінкарнації, старість – це лише нетривалий етап, що передує оновленню тілесної оболонки душі, вона все одно корелюється з образами знищення, жаху, нещастя. Її намагаються уникнути як прості смертні, так і міфологічні герої. Боротьба зі старінням декларується як мета багатьох культових дій, складаючи основу популярного в усі часи вчення аюрведи. Віра в духовний спадок, який отримує людська душа при реінкарнації, призводить до розуміння відносної цінності накопиченого з віком життєвого досвіду. У ставленні до літніх осіб відображується амбівалентне осмислення старості: з одного боку, вшанування старших є соціорелігійною нормою індуїстської громади, з іншого – несправедна старість, яка асоціюється з немічністю та негідною поведінкою, висміюється, а літні люди, особливо вдови, й донині потерпають від бідності та остракізму.

6. У синтоїзмі (японських місцевих віруваннях архаїчного походження) категорія старого поставала одним з базових понять. Культ первісного та одвічного втілювався в уявленні про принцип розвитку дзюн-гяку, згідно з яким створюється динамічна рівновага, що поєднує споконвічне з новим. Оскільки моделлю часового поступу слугувало нескінченне коло, старе асоціювалося з вічним поверненням до незабруднених першоджерел буття. Сакралізація старого існувала в комплексі з синтоїстським культом предків, ієрархію яких очолював родовий першопредок удзігами. Віра в зв'язок живих із померлими пращурами призвела до того, що вшанування батьків, прародителів та імператора стало релігійним обов'язком кожного японця. Традиційна японська спільнота була побудована за принципом ієрархії, в якій кожен мав чітко визначене місце, при цьому старі люди були оточені ореолом турботливого піклування. Вірність, вдячність, повага до старих та старших стали базовою основою синтоїстської моралі. Вони увійшли в резонанс із вченням Конфуція, звідки були запозичені та адаптовані до японських реалій п'ять чеснот (людяність, обов'язок, порядність, мудрість, вірність), а також принцип синівської шанобливості сяо. Тотальна патерналізація суспільного буття призвела до специфічного усвідомлення тілесності японців: тіло розцінювалось як інструмент синівського служіння, оскільки, даючись людині у тимчасове користування, воно є власністю сакральних предків. Синівська жертвність обумовлювала й сталість геронтократичної системи, яка домінувала в японській державності від часів її становлення, й специфіку демографічної політики в Японії, яка до кінця XIX ст. віддавала перевагу підтримці літніх осіб навіть через інфантоцид. Матеріальна допомога старим підносилася до рівня релігійного ритуалу, оскільки їхня духовна міць сприймалася як природна стихія, якою керує благовоління предків (камі).

7. Іудаїзм демонструє позитивне ставлення до останнього періоду життя людини, виражене в концепції «доброї старості». Хоча старіння у його фізичному вимірі визнається як важкий, обтяжливий для плотського існування

індивіда період, старечий вік має особливий сенс та можливості, оскільки є закономірним результатом самовдосконалення віруючого. Для праведної людини фінал її земного існування не означає період духовного та фізичного занепаду, саме на схилі літ вона може досягти вершини розвитку.

Маючи неабиякий досвід (як сакральний, здобутий роками вивчення Тори й Танаху, так і практично-життєвий), старійшини в іудейській традиції виконували важливу функцію трансмісії знань. Вважалося, що повчальна та виховна діяльність літніх людей спрямована на майбутнє, створюючи традицію, яка буде продовжена за межами їхнього покоління. Старійшини постають головною ланкою в ланцюзі часу, що розпочався тоді, коли люди були ближче до Бога та Закону. Іудаїзм пропагує активно-адаптивну поведінку в старечому віці, виражену в ідеї постійного навчання та посильної роботи на користь громади до останнього дня. Етичні принципи, що регламентують ставлення до старшого покоління в іудаїзмі, мають сакральний характер. Ушанування батьків та старійшин, що постають як духовний ресурс спільноти, є гарантом збереження споконвічного віровчення, а піклування про недієздатних старих виведене на рівень високого релігійного обов'язку.

Таким чином, старість в етнічних віруваннях отримує складне та неоднозначне осмислення. Останній період життя відображає широкий діапазон релігійних уявлень – від розуміння старіння як тотального зла, породженого демонічним началом, тілесним забрудненням людини (маздаїзм) до її сакралізації, створення ідеалу гармонійної старості, сформованого в іудаїзмі, та геронтофілії, яку демонструють китайська та японська релігійні традиції.

РОЗДІЛ 4

СВІТОВІ РЕЛІГІЇ ПРО СТАРІСТЬ І СТАРІННЯ

Світові релігії, які пропагують космополітичні та міжетнічні принципи суспільного буття, слугують засобом об'єднання вірян незалежно від їхньої етнічної, мовної, станової самоідентифікації. Визначючи рівність всіх перед Богом, вони певним чином урівнюють і різні покоління людей, гарантуючи спасіння незалежно від віку. При цьому і християнство, і іслам, і, меншою мірою, буддизм зберігають чітку регламентацію стосунків між соціально-віковими верствами, що відповідним чином впливає й на ставлення до старших та старих осіб. Водночас актуалізація сотеріологічних питань у світових релігіях ще більше підкреслює метафізичне значення останнього етапу земного життя людини. При цьому його розуміння значно різниться у віровченнях буддизму, ісламу та християнства. Отже, у наступному підрозділі мова піде про специфіку осмислення старості у світових релігіях.

4.1. Буддистське вчення про страждання старості

Буддизм – найдавніша світова релігія, яка поширена переважно в азіатському регіоні та набуває все більшої популярності в західних країнах. У процесі свого розвитку буддизм легко запозичував різні віросповідні концепції та національні традиції. Це обумовило, з одного боку, значне розповсюдження буддизму та, з іншого боку, різноманіття його течій. У I ст. н. е. виокремилися два напрямки буддизму – тхеравада та магаяна. Тхеравада (або хінаяна, що означає «мала колісниця») пропагує монастирський шлях самовдосконалення, оскільки, згідно з цим віровченням, нірвани може досягти лише аргат (святий монах). Магаяна («велика колісниця») вважає спасіння доступним для широкого кола людей, яких просвіщають бодхисатви – просвітлені, що не прийняли нірвану та залишаються в миру заради інших. Від Магаяни відокремилась школа

Ваджраяни («діамантової колісниці»), яка доводить присутність Будди в кожній живій істоті, що робить можливим раптове просвітлення для будь-кого.

Ставлення буддистів до старості та старіння входить в інтегральний світоглядний компонент, який є характерною ознакою цього значно розгалуженого віровчення. Для окреслення образу старості в буддизмі варто звернутися перш за все до біографії його засновника, оскільки вона наочно демонструє шляхи й умови формування буддійської доктрини. Серед численних міфологем, створених навколо реальної особистості Сіддхартхи Гаутами, є декілька наскрізних, показових щодо осмислення старості та старіння в буддизмі. Будь-яка версія життєпису його засновника містить оповідь про те, що саме образ старого каліки, як уособлення потворної старості, разом із трьома іншими доленосними зустрічами за межами батьківського палацу, вражає принца Гаутаму пізнанням іпостасей неминучого зла – старості, страждання, хвороби та смерті. Після усвідомлення природи зла Будда Шак'ямуні пізнає чотири шляхетні істини, що стають основою його віровчення: життя є стражданням, джерелом страждання є бажання, страждання має свій кінець, є шлях, що призводить до припинення страждань.

Важливою складовою буддійської доктрини стає теза про неминучість старості та швидкоплинність утіх юності, якими не варто захоплюватись. Один із канонічних текстів «Сукхамала-сутра» приписує Будді такі слова: «Коли неосвічена, пересічна людина, яка підлягає старінню, бачить іншу стару людину, вона відчуває страх, презирство та відразу, забуваючи про те, що сама ослабне, не подолавши старіння. Якщо я, який підлягає старінню та не подолав його, буду відчувати страх, презирство та відразу при погляді на стару людину, це буде негідною поведінкою» [16, с. 1].

Після набуття просвітлення Будда 45 років подорожує, проповідуючи, та стає засновником релігійної громади (сангхи). Але навіть статус просвітленого не звільняє Гаутаму від фізичних страждань старості. Його біографи оповідають про те, що на схилі років учитель переносить багато злигоднів та важко хворіє,

зокрема, потерпає від болю в хребті, як наслідку довготривалого сидіння в медитації. Окрім того, під старість він зазнає й інших утисків: за вісім років до паранірвани Будди його двоюрідний брат та учень Девадатта намагається усунути Шакьямуні від керування сангхою, мотивуючи своє рішення пізнім віком та виснагою просвітленого. За легендою, Будда помирає у віці 80 років від харчового отруєння.

Аналіз життєпису Шакьямуні, численні оповіді про якого значно вплинули на формування буддійського світогляду, дозволяє зробити два важливих висновки. По-перше, старіння в буддизмі постає тотальним і неминучим процесом, від якого ніщо й ніхто не може врятуватися; по-друге, саме образ жахливої старості став одним із чинників, що спонукав принца Сіддхартху на пошуки шляху спасіння та початок духовної практики.

Старість у віровченні Будди є одним із компонентів сфери матеріального, ланкою у нескінченному ланцюгові причин та наслідків. Будь-яка жива істота (не тільки людина) потерпає від неминучої обумовленості, не розуміючи таємних трансцендентних причин того, що відбувається [437, с. 42-43]. Тому сотеріологія буддизму ставить за мету не поєднання з вищими силами або пізнання законів універсуму, а звільнення від сансари – нескінченного виру народжень та смерті.

Концепція пратітья самутпади (взаємозалежного виникнення), пов'язана з ученням Будди про чотири істини, пояснює природу коловороту перероджень (сансари) та царства страждань. Описаний Гаутамою принцип ланцюга взаємозалежного походження сансари пояснює, як істота потрапляє у пастку перероджень, та водночас демонструє шлях вивільнення з неї. Згідно з ідеєю карми, всі етапи людського життя (нідани) причинно обумовлені, це постає такою самою споконвічною характеристикою буття, як страждання. Для звільнення від сансари вважається сприятливою саме людська інкарнація, оскільки остання дає можливість для здійснення духовної практики. Людина, над відміну від інших істот, має високий рівень інтелекту, який дозволяє

зробити вибір та вийти з колеса перероджень. Серед головних складових ланцюга є невігластво, карма, шість основ чуттєвого сприйняття, почуття, прагнення, небажання відкинути хибні погляди, порочна поведінка, егоїзм тощо. Старість та смерть є останньою ланкою колеса сансари, яка передує новому народженню [437, с. 114].

В основі життя-страждання лежить необізнаність, а замикає 12-ланковий причинно-наслідковий ланцюг «джара-марана» (старіння та смерть, які поєднуються в одне поняття) [63, с. 407]. Спільність смислового поля «старості» та «смерті» у буддійському світогляді доводять численні приклади з канонічних текстів. Зокрема «Джара-сутра» («Сутра про старіння») оповідає про те, як старіючий Будда Гаутама, обговорюючи незворотність тілесного старіння, сказав: «Не на вічні часи побудований дім навколо цих кісток, вкритих плоттю та кров'ю, а живуть у ньому старість та смерть, гординя та самообман» [141, с. 73]. Доктрини сансари та карми, що розглядають людське життя як непозбавне страждання, підкреслюють, що старість, як і смерть, неминуча: «Невизначений та невідомий строк життя тих, хто підлягає смерті. Життя складне, нетривале та пов'язане зі стражданням. Для тих, хто народжується, немає способу уникнути смерті. Після старості настає смерть. Це природний хід подій для живих істот. Коли плоди стиглі, існує постійна небезпека того, що вони впадуть. Так само ті, хто народжуються та повинні померти, постійно перебувають у смертельній небезпеці. Як горщики, зроблені гончарем, рано чи пізно розбиваються, так само і життя розбивається смертю» [359, с. 1].

Отже, старість, що є природним станом кінця життєвого циклу людини, неодмінно завершується смертю. Залежно від особистих переконань та вірувань, людина сприймає це або з жахом та відразою, або зі смиренням та надією. Смерть, за вченням Будди, є не лише природною, але й бажаною подією, що розуміється як переміщення з однієї позиції буття до іншої, можливість переходу до більш високого рівня існування. Внаслідок цього старість отримує амбівалентну оцінку. З одного боку, вона є стражданням і злом, притаманним

людському світу, з іншого боку, старість, як передсмертний етап, може стати стартом для виходу з сансари або спричинити реінкарнацію в більш вигідних і кращих умовах життя.

Неминучість старіння є невід’ємною ознакою світу ілюзій. У канонічних буддистських текстах старість зображена вкрай песимістично – останній період життя є огидним, потворним та непривабливим, не має жодних утіх та переваг. Наприклад, у «Дхаммападі» описання джари-марани носить досить експресивний характер: «Зношене це тіло, тлінне кубло хвороб. Ця купа гнилі розкладається: життя справді закінчується смертю» [141, с. 73].

Згідно з постулатами буддизму, ані тілесна, ані духовна практика не може врятувати від старіння. У цьому полягає принципова відмінність буддійської доктрини від, наприклад, ведичної або даоської практик, одним із завдань яких є подовження тілесної молодості за рахунок духовної елевації. Святість, високий духовний рівень, аскетичний спосіб життя, на думку буддистів, не зупиняють тілесного старіння. Буддистська агіографія містить численні розповіді про старечі недуги просвітлених, які страждають від звичайних людських захворювань. Наприклад, життєпис одного з найвідоміших учнів Будди, Саріпутти, містить детальну розповідь про хворобу та смерть подвижника, який помирає від дизентерії [613, с. 1].

Експресивне зображення негараздів старіння в буддистських текстах має певну мету: емоційний вплив на новонавернених, мотивування їх до активної духовної практики. Старість жахлива, вона є важким тягарем, оскільки супроводжується немічністю, в’яненням, занепадом життєвих сил, ослабленням, руйнацією. Саме наприкінці життя відбувається кульмінація страждань, головним джерелом яких є людське тіло.

Найбільш страшна та потворна старість очікує тих, хто не накопичував чесноти в молоді та зрілі роки: «Хто не жив праведно й не накопичив у молодості духовних скарбів, ті підупадають, наче старі чаплі на ставу, де немає риби... вони лежать непотрібні, наче стріли, випущені з лука, зітхаючи за

минулим» [141, с. 75]. Очевидно, що через ті метафори в тексті «Дхаммапади» підкреслюється безпорадність життєвого фіналу всіх непробуджених, єдиною втіхою яких стають спогади.

Інша збірка, вірші та гімни просвітлених жінок, відома під назвою «Пісні старших черниць» («Тхерікатха»), містить розповідь буддистки Амбапалі. В минулому прославлена своєю красою куртизанка, вона оповідає про старіння свого колись гарного тіла, проголошуючи ідею нестійкої природи реального та неминучості тліну. Найдосконаліша та найгарніша плоть фатально змінюється: очі втрачають яскравість, ніс коротшає, зуби жовтіють та випадають, руки стають схожими на коріння, волосся – на кору, груди – на бурдюки з водою, ноги – на стебло кунжуту: «Ось до чого немічніє тіло, споруда з безлічі болів, схожа на будинок з облущеною фарбою» [506, с. 1].

Проте негаразди старості повинні не викликати страх, а стимулювати пошуки шляху спасіння та пізнання істини. Той, хто через розуміння неминучої старості пізнає тлінність тіла, відмовляється від мирського та досягає просвітлення, виходить з кола перевтілень. Вихід із сансари дає можливість уникнути старості та багатьох інших нещасть, про що йдеться у «Дхаммападі»: «Зношуються пишнobarвні царські колісниці, і здоров'я тіла також іде на спад. Проте дхамма праведних не відає старості ...» [141, с. 73].

Усвідомлення пагубності старості як стимулу до відречення від пристрастей є змістом легенди про навернення до віри королеви Кхеми, яка пишалася своєю молодістю та красою. За допомогою магії Будда Шак'ямуні створює чарівну дівчину, та на очах у Кхеми тільки-но народжена красуня починає миттєво старіти. Перетворення гарного юного тіла на купу хворої, брудної, тліючої плоти настільки вражає царицю, що вона розкаюється у своєму прагненні насолоджуватися мирським буттям та подається в черниці [140, с. 224-225].

Через призму неминучої старості по-іншому виглядають усі принади молодості. Шлюб, кохання, багатство здаються швидкоплинними та непривабливими – у цьому мораль буддистської історії про юнака на ім'я

Ревата. У день свого весілля він почув від родички побажання прожити 120 років – так само, як і її бабуся. Ревата пішов подивитися на довгожительку та, побачивши на її тілі всі ознаки немічності, усвідомив, що і він сам, і його майбутня дружина дуже скоро втратять молодість та здоров'я. Вражений фактом неминучості старіння людини, мінливістю й стражданням життя, він втікає з весільної церемонії та вступає до сангхи, відкидаючи мирське життя [140, с. 175].

Дещо відмінна мотивація духовного пробудження простежується в історії Сони. Її літній чоловік іде в сангху, залишивши дружині свій статок. Сона вирішує розподілити майно серед своїх дітей, щоб вони її доглядали та утримували. Але стара матір починає обтяжувати родину, зазнає поневірянь та принижень, і врешті-решт теж вступає до чернечої громади [115, с. 1].

Буддисти вважають, що останній період життя є особливо сприятливим для духовної практики. Насамперед, життєвий досвід може бути підґрунтям для накопичення віри (саддха) – особливої впевненості, що спирається на внутрішні знання людини. Позаяк кількість спокус порівняно з молодими роками значно зменшується, старечий вік є сприятливим для практики медитації та культивування доброї карми [590, с. 12-13]. Вважається, що тілесні страждання, які посилюються на схилі літ, мають допомогти заспокоїти розум, прийняти закони буття. Так, «Накулапіта-Сутра» оповідає про літнього мирянина, який прийшов до учня Будди Сарріпути (568-484 до н.е.) та спитав: «Бхагаван, я – слабка стара людина, ... що вийшла на останній етап життя. Я страждаю тілом і хворію кожної миті... Може, Бхагаван навчить мене, як бути щасливим у своєму довголітті?». Саріпутта відповів: «Добре навчений учень... розумний і дисциплінований у своїй Дхармі... його форма змінюється і змінюється, але він не впадає в смуток, плач, біль, страждання або відчай від її змін» [513, с. 1].

Старість також сприятлива для духовного життя внаслідок обмеження соціальної діяльності та фізичних потреб. Про це йдеться в пісні старіючого просвітленого Міларепи (1052-1135), одного з найвідоміших учителів

тибетського буддизму: «Це щаслива пісня, яку співає стара людина! Не треба займатися роботою в полі, коли немає потреби в їжі» [513, с. 1]. Тому головним для літньої особи є накопичення чеснот, підготовка до майбутнього переродження, а в ідеальному варіанті – до виходу з колеса сансари. «Джарасутра» оповідає про те, як один із адептів поставив наступне питання: «Що добре для похилого віку?». У відповідь на це Будда наголосив на двох речах: праведна поведінка та заслуги добрих справ [553, с. 1].

Окрім інтерпретації старості як неминучого страждання та зла, в доктрині Шакьямуні дещо видозмінюється звичний для кастового індуїстського суспільства погляд на вшанування старих. Гаутама не проповідує сакралізоване ставлення до старійшин, культ предків, обумовлену віком ієрархічність тощо. Буддизм, на відміну від багатьох інших культурних традицій, не культивує образ літнього патріарха, авторитет якого є беззаперечним. Ця світоглядна специфіка даного віровчення пояснюється тим, що, хоча більшість своїх понять буддизм запозичив із філософсько-релігійної спадщини індійської культури, він прагнув заперечити всі соціальні настанови брахманізму. Звідти походить відмова від традиційної концепції ієрархії молодших та старших родів, спадковості влади за правилами кровно-родинного старшинства, а також ідейна девальвація та послаблення культу предків. Останній нерідко витіснявся через буддистські поховальні ритуали: за їх допомогою можна було легко пропагувати буддистські ідеї, що суперечили місцевим поглядам на роль та значення померлих старійшин у житті нащадків [102, с. 43-44].

Окрім того, старість у буддизмі, на противагу багатьом іншим віровченням, взагалі не асоціюється зі справжньою мудрістю (праджня), що постає обов'язковим компонентом вісімкового шляху. Показово, що одним із символів необізнаності (першого ступеня 12-ланкового колеса переродження живих істот), є сліпа стара, яка не бачить дороги та не відає, куди прямує. Таке скептичне ставлення до старечої мудрості є наслідком буддистського положення про співмірність духовного потенціалу кожного: просвітленим може стати будь-

хто у будь-якому віці. Принципом духовної рівності, а також запереченням кастової системи, що була основою тогочасного індійського суспільства, обумовлена і відсутність інституту геронтократії в буддистській громаді.

Соціальний досвід, набутий під час життя окремого індивіда, – ніщо порівняно з тим доробком, який людина отримує в якості кармічного спадку. Згідно з теорією перевтілення, після смерті особистість розпадається на складові елементи (сканди). У процесі наступного втілення сканди знов збираються певним чином, зберігаючи набутки попередніх життів. Буддисти не заперечують мудрість як таку. Навпаки, накопичення знань цінується, адже лише людина, на відміну від інших (зокрема тваринних) реінкарнацій, під час перебування у людській подобі може змінити свою карму. Тому варто не гаяти відпущений час: «Невіглас старіє, як віл: його м'язи ростуть, а мудрість не збільшується» [141, с. 73]. Проте цінним у старості є не накопичення соціального досвіду, а інтенція до пізнання природи сущого, яка має бути гаслом існування у будь-якому віці. Будь-хто, прямуючи до просвітлення, має торувати дорогу мудрості (праджня) – дотримуватися правильних поглядів та намірів.

Така позиція, що абсолютизує привабливість духовного звільнення як виходу з циклу «народження – смерть – нове народження», обумовлює відсутність у віровченні Будди поваги до довголіття. Подовження життя призводить лише до збільшення страждань – таке положення заперечує цінність довготривалої старості. Це відрізняє буддизм від інших віровчень, зокрема даосизму, де довголіття та безсмертя постають доміантними прагненнями і практикуючою, і пересічної людини. На характерне для буддизму заперечення ідеї довголіття вказував відомий буддолог Є. Торчинов: «У культурах, орієнтованих на набуття певної трансцендентної та надмирської досконалості (наприклад, християнська культура європейського середньовіччя або індо-буддійська культурна традиція) довголіття не є цінністю...» [434, с. 1].

Негативне ставлення до довголіття обумовлене й космологією буддизму, яка по суті збігається з індуїстськими ідеями циклічного розвитку Всесвіту. Згідно з

ученням про виникнення та руйнацію світів, людське життя поступово скорочується – від декількох десятків тисяч років на початку нинішньої епохи (антаракальпи) до 100 років у часи Будди Шак'ямуні. Відпущені на кожну людську інкарнацію роки наполовину зменшуються з кожним поколінням. Наприкінці теперішньої кальпи люди будуть жити всього 10 років, одружуючись у 5 років.

Водночас важливим завданням для кожного буддиста є сповна прожити інкарнація, від народження до старості. Будь-які спроби вкоротити собі віку не схвалюються. У цьому контексті в буддизмі говорять про два види смерті: природну та передчасну. Природна смерть завершує нормальний життєвий цикл, а передчасна настає внаслідок розтрати чеснот та благих заслуг, накопичених у минулих інкарнаціях. У першому випадку людина помирає від повного вичерпання потенціалу, закладеного в минулих перевтіленнях, натомість у другому випадку потенціал залишається невичерпаним внаслідок нестачі факторів підтримки життя (погані умови, що псують здоров'я, відсутність їжі, ліків тощо) [152, с. 15].

Хоча абсолютний авторитет старості заперечується, буддійське поняття дхарма, яке включає ряд правил праведної поведінки, передбачає поважливе ставлення до батьків, шанування вчителів та старших. У часи виникнення та розповсюдження буддизму більш обговорюваними були не світоглядні питання, а поведінкові норми адептів, які частково ґрунтувалися на попередніх правилах общинного буття. Зокрема едикти царя Ашоки, які законодавчо ствердили буддійські настанови для всіх жителів імперії, незалежно від кастової стану та етнічної приналежності, також закріпили обов'язки молодшого покоління стосовно літніх батьків [63, с. 280-282]. Таким чином, заперечення цінності старості як віку влади та мудрості співіснує з традиціями шанування літніх людей, догляду та піклування про літніх членів буддистської громади.

У різних напрямках буддизму немає єдиного погляду на те, яким має бути синівський обов'язок стосовно літніх батьків. Наприклад, герої ранніх

буддистських текстів, аби не розчарувати отця та матір й виразити їм свою вдячність, відмовляються від мирських спокус, у тому числі від шлюбу. Найкращою втіхою для батьків-буддистів є усвідомлення того, що їхня дитина йде духовним шляхом, який дає шанс звільнитися з сансари. Натомість представники чань та дзен-буддизму, під очевидним впливом конфуціанських настанов, вірили, що кожен адепт перед вступом до релігійної громади повинен одружитися й обов'язково зачати спадкоємців чоловічої статі, які продовжать сімейний родовід та будуть шанувати предків [604, с. 28-29].

Водночас деякі чань-буддистські школи свідомо нехтували конфуціанським правилом «лі», яке проповідує чітку соціальну ієрархію та субординацію між «старшим» та «молодшим», «учителем» та «учнем» (адже кожна особа має знати своє місце, не претендуючи на чуже: між усіма людьми, навіть рівними, залишається певна дистанція). Якщо конфуціанський кодекс поведінки базувався на раціональності, стриманості, то чань-буддисти, навпаки, культивували спонтанність, емоційність, імпульсивність – адже це, на їхню думку, мало призвести до просвітлення. Саме тому тексти китайських буддистів наводять приклади заперечення великими вчителями правил поважливого ставлення до старих та старших. В цьому чань-буддисти вбачали практичну реалізацію принципу відсутності ієрархії та опозицій «верх – низ», «сакральне – профанне» [1, с. 63-64].

Проте заперечення дистанції між молодшим та старшим, молодим та старим нерідко носило в чань та дзен-буддизмі декларативний характер. У реальному житті та монастирському побуті учні чанських і дзенських шкіл були суворо обмежені у своїй поведінці канонами та правилами, вони ставилися до своїх наставників із глибокою повагою та терпіли від старців-учителів знущання й побиття, які б мали призвести до раптового просвітлення [145, с. 136, 141].

Окрім того, не всі вчителі чань та дзен далеко відходили від конфуціанських норм. Наприклад, відомий дзен-буддист Доген (1200-1253) у своїх проповідях підкреслював, що стати Буддою можна, виховуючи в собі декілька простих

чеснот, у тому числі шанобливість до старших та заступництво щодо молодших [145, с. 177]. Хакуїн (1686-1769) також трактував буддистську мораль відповідно до норм сяо, нагадуючи кожному учневі про його обов'язок перед родиною та державою. У «Пісні про синівське шанування» він майже дослівно повторює популярні конфуціанські настанови: «Будьте вдячними своїм батькам; пам'ятайте про те, що дитина отримує своє тіло від батьків» [145, с. 262].

Отже, записи віровчення Шакьямуні, зроблені учнями Будди після його смерті, містять досить чітку світоглядну позицію щодо старості, яка вплинула на загальний розвиток усіх течій буддизму. Старість є злом, старіння – тотальним процесом, від якого ніщо й ніхто не може врятуватися. Тіло є джерелом страждань, кульмінація яких відбувається на схилі літ, коли занепадають здоров'я та життєві сили. Усвідомлення скороминущості буття спонукає людину шукати істину, прямуючи праведним вісімковим шляхом. Наприкінці інкарнації особа набуває духовного досвіду, який дозволяє значно покращити карму. Старість неприваблива, але, маючи статус передсмертного етапу життя, вона може дати шанс на більш високий рівень існування у наступному перевтіленні. Той, хто усвідомлює факт неминучого старіння і розуміє тлінність тіла, відмовляється від мирського та досягає просвітлення. Тому головною метою буддійської практики є вихід із колеса сансари та набуття нірвани, що призводить до припинення страждання й подолання хвороб, старості та смерті.

4.2. Старість в ісламській традиції

На відміну від тих релігій, де старіння з онтологічної точки зору є тотальним всесвітнім явищем, старість в ісламі є категорією, яка описує феноменологію людського світу. Створеному, минушому та тлінному земному буттю протистоїть світ сакральної вічності. Монотеїстичні постулати віровчення окреслюють особливий статус Аллаха: плинність часу, як і решта інших

характеристик тварного світу, не торкаються його. Творець постає як позачасова сутність, якій не пасує навіть визначення «вічний», оскільки воно вказує на часову природу явища: «Буття Всевишнього є поза часом» [27, с. 72]. У документі, що мав грати роль ісламського символу віри (акиді, виданої халіфом аль-Хадіром у 1041 р.), йдеться: «Аллах єдиний, немає у Нього товаришів, не народив Він нікого й не був Він народжений... Роки та час не старять його. Як вони можуть Його змінити, якщо Він Сам створив і роки і час, і день і ніч, і світ і темряву, і небо і землю, і всіх створінь, що на ній, сушу й воду, і все, що в них, і будь-яку річ живу, мертву й постійну!..» [261, с. 176]. Таким чином, в онтології ісламу позачасовому незмінному світу Божества протистоїть плінний, керований вищими силами світ людей.

Отже, старість є іманентною ознакою людського світу. Мусульманський учений ат-Табарі (838-923 рр.) в своїх коментарях до Корану наводить притчу про обрання віри. Пророк під час своєї подорожі на небо чув голоси праворуч та ліворуч від шляху, що благали про допомогу. Проте Мухаммад не відізався на їхній поклик. Незабаром до нього звернулася стара жінка, на якій були всі прикраси цього світу, проте Посланець пройшов і повз неї. Янгол Джибріл, який супроводжував Мухаммада, роз'яснив, що голоси обабіч шляху були покликами іудейства та християнства, а в образі старої перед Посланцем був явлений земний світ зі всіма його спокусами. Якби Пророк не встояв перед бажанням заволодіти прикрасами старої, його народ не зміг би долучитися до світу вічності [181, с. 79]. Старість у цій оповіді постає символом тлінності та скороминущості земного світу, вона не варта уваги на шляху священної історії людства.

У мусульманському світогляді панує тотальний фаталізм, адже, згідно з віровченням ісламу, ще до створення всесвіту Аллах розписав усі події історії та життя кожної істоти на багато років уперед. У Корані (30:54) йдеться про те, що протягом усього життя людина завжди підвладна вишній волі: «Аллах – Той, Хто створив вас слабкими, зі слабких зробив вас сильними, а потім, після сили,

зробив вас знову слабкими та ще й сивими. Він створює, що побажає! Він – Всезнаючий, Всемогутній!» [321, с. 610]. Отже, чому й навіщо людське життя побудоване як сходження від народження до розквіту, за яким слідує занепад фізичних та розумових сил, є незрозумілим – таким, що постає як трансцендентний закон світу. Виходячи з концепції таухід (визнання всемогутнього Аллаха як єдиного Творця), ісламське вчення впевнює, що нічого не відбувається без мети, адже все, включаючи біль і страждання, є частиною плану Аллаха. Той, хто богобоязливо прагне наблизитися до Аллаха, підкоряючись Його волі, стоїть на шляху до порятунку. Той факт, що на схилі років людина може опинитися в безпомічному стані слабкого немовляти, можна лише смиренно прийняти.

Старість є феноменом, сутність якого, як і решта високих замислів Аллаха, залишається недосяжним для віруючого. Цикл людського життя від народження до смерті відбувається згідно з верховним замислом, проте ще одне питання: чому одні люди мають можливість дожити до глибокої старості, інші – померти молодими, також є відкритим. З цього приводу в Корані сказано так (40:67): «Він – Той, Хто створив вас із праху, потім – із краплі сімені, а потім – зі згустку крові. Потім Він виводить вас дітьми, щоб ви могли досягнути зрілого віку, а згодом перетворитися на старих (хоч серед вас є такі, хто помирає раніше), і щоб ви могли досягнути призначеного строку. Можливо, ви зрозумієте!» [321, с. 718]. Не зважаючи на численні спроби пізнати Всевишнього за допомогою розуму, люди до самого Судного дня не зможуть осягти глибинну сутність природи Аллаха та сенсу Його діянь. Віруючим залишається лише вклонятися Творцеві, не намагаючись протистояти вищому замислу.

Звідти в ісламській культурі, на відміну від деяких інших релігійних традицій (наприклад, даосизму), відсутні будь-які спроби досягти тілесного безсмертя в земному світі за рахунок подолання старості. Одним із натяків на цей сюжет є коранічна оповідь про те, як Муса (біблійний Мойсей) опинився

біля джерела живої води в місці, де зливаються два моря (там, де Тигр та Євфрат впадають в Перську затоку, – місцина, в якій уява месопотамців розміщала рай, країну вічного життя). Проте Муса не скористався можливістю стати безсмертним [311, с. 111]. Його поведінка цілком узгоджується з настановою, яку дає Коран (55:26-27): людина має пам'ятати про кінець цього світу, всі мають померти, вічним буттям наділений лише великий та милосердий Аллах [321, с. 821].

Ще одним винятком, що відтворює міфологему безсмертя в ісламській традиції, є образ учителя Муси на ім'я Хідр (Хадір), який, за деякими вже не коранічними версіями, спробував напій безсмертя. Хідр є поширеним персонажем мусульманської фольклорної традиції. Хоча в Корані немає однозначної згадки про нього, деякі тлумачі ототожнюють його з «рабом Аллаха», супутником Муси у вищевказаній подорожі. Хідр приречений не знати смерті до моменту Страшного Суду. Він вважається наставником і радником багатьох пророків, у тому числі й Мухаммада. В Середній Азії Хадір набув рис благочестивого старого, який обдаровує добробутом та щастям кожного, хто побачить його на власні очі. Проте, як свідчать дослідження, образ безсмертного мандрівника доісламського походження: на його становлення вплинули доісламські легенди іудейського та месопотамського походження, зокрема міфи про Гільгамеша [270, с. 565]. Отже, відсутність розвиненої міфологеми пошуків безсмертя в мусульманській традиції пов'язана зі смиренным усвідомленням конечності людського буття як вищого замислу Аллаха.

Ортодоксальне ісламське богослов'я стверджує, що Творцем встановлено п'ять періодів людського буття. Перший – життя в світі душ, другий – в утробі матері, третій – життя на цьому світі, четвертий – існування в світі Барзах, що є проміжним етапом для людської душі між смертю та днем воскресіння, п'ятий – життя після Судного дня та перебування, відповідно до ступеня праведності, в раю чи пеклі. З огляду на те, що земне життя в цьому вічному ланцюгові займає

незначний проміжок часу, ісламські мислителі не приділяли особливої уваги питанню періодизації людського життя. Як зазначають дослідники, в Корані для визначення віку людини та тварини вживається велика кількість слів, причому «сам термін, яким називали особину, містив вказівку на вік, точніше, на певний момент в її біологічному розвитку» [339, с. 81]. Така специфічна наративна свідчить про загальну неокресленість вікових категорій, в тому числі й старості. В хадисах згадується про те, що Пророк вважав зрілими людей після тридцяти років [357, с. 41], що ж до старості – не зважаючи про численні згадки про цей вік у віросповідній літературі, її часові характеристики не були чітко визначені.

Згодом, з розвитком мусульманської філософії та медицини, питання періодизації людського життя розглядали більш докладно. Наприклад, відомий учений-медик Ібн Сіна (980-1037) розрізняв чотири етапи життя людини: вік зростання (юність), який триває до 30 років, вік зупинки росту (молодість), що закінчується у 35-40 років, вік зниження та збереження частини сил (зрілість), що триває до 60 років, та останній період життя (старість) – час занепаду (від 60 років), який супроводжується знесиленням і недугами [174, с. 131]. Хоча періодизація життя, запропонована Ібн Сіною, відображає його натурфілософський підхід до медицини, більшість арабських учених та філософів середньовіччя сходяться на тому, що 60 років є межею старості. Кожен, хто пережив вік Пророка, який помер у 61 рік, вважався старим.

Мусульманські мислителі неортодоксальних напрямків також висували свої моделі вікової ієрархії. Наприклад, «Брати чистоти» («Іхван ас-сафа», близьке до ісмаїлітів таємне релігійне товариство, пік діяльності якого прийшовся на X ст. н.е.) вважали, що ідеальна організація чернечого ордену передбачає різні ступені духовного віку. Життя братів поділялося на 4 періоди: 1) юнаки у віці від 15 до 30 років, виховані в дусі природного закону; 2) молоді люди від 30 до 40 років, яким доступне профанне знання; 3) адепти старше 40 років, здатні долучатися до духовної реальності, прихованої під екзотеричною оболонкою шаріату; 4) літні чоловіки від 50 років, яким повною мірою відкривається

езотерична реальність божественного світу [216, с. 136]. Віковий рух, згідно з такою точною зору, символізує ідею паломництва в Мекку, яке триває все життя, а старість постає віком можливого прозріння, адже лише на схилі років адепт здатен наблизитися до вищого знання.

Проте з ортодоксальної точки зору, яка виважує людське життя масштабом вічності, і юність, і зрілість, і старість є лише скороминущими миттєвостями. Найкраще цю ідею висловив Ібн Сіна, який писав, що сенсом людяності є відсутність будь-якої, в тому числі вікової, різниці між людьми: «Людяність не обумовлена... ані старістю, ані молодістю» [173, с. 216].

Старість це не лише період, коли тілесна слабкість та немічність порушують звичний порядок життя; вона завжди є порогом смерті. Порівняно з іншими релігійними традиціями, які вплинули на мусульманську цивілізацію (іудаїзм, зороастризм, християнство), в ісламі старість та смерть оцінюються досить толерантно. На протигагу зороастризму, якому притаманне безумовне сприйняття старого, хворого чи мертвого тіла як скверни, іслам не вважає злом процеси фізичної руйнації. Наприклад, тих, хто загинув у війні за віру, ховають без обмивання, їх тіла вважаються ритуально чистими. Більш поблажливо, порівняно з прихильниками Заратустри, ставляться мусульмани не тільки до смерті, а й до старості. Якщо в зороастрійському світогляді старість є наслідком опоганення тіла злим духом [227, с. 198-205], то в ісламі старіння постає як природний процес. Тілесний занепад не вважається злом, як і смерть: літні роки дають віруючому лише додаткову можливість наблизитись до Аллаха. Фаталістичний світогляд мусульман обумовлює широку віру в те, що перехід в інший світ не є чимось трагічним. На відміну від іудейського світосприйняття, іслам не бачить у смерті глум чи приниження святості, розглядаючи кінець земного буття як встановлення зв'язку з Творцем. Кожен мусить смиренно очікувати свою смерть, мріючи про гідне закінчення життєвого шляху. Провідним залишається питання не коли, а як померти. Показово, що літні мусульмани-паломники мріють сконати під час хаджу: тоді

їх ховають на кладовищі аль-Бакі поряд з персонажами раннього ісламу [43, с. 93].

Отже, наявність старості в земному світі цілком узгоджується з волею Аллаха. Старість не може принизити чи опоганити правовірного, проте болісність тілесного старіння є божественною карою за порочність людської природи. Навіть праведників наприкінці життя очікують негаразди пізнього віку. Невипадково в мусульманській есхатології старість входить у число покарань Судного дня. Однією з ознак наближення кінця світу є прискорення часу: напередодні судної години рік буде подібний місяцю, місяць – тижню, тиждень – дню, день – годині, година – часу тління головні. У ці дні, коли будуть зважені діяння кожного, всіх, навіть дітей, спіткає старіння.

На протипагу тотальному старінню в есхатологічні часи, образ раю в ісламській міфології пов'язаний з ідеалом вічної молодості. Іслам обіцяє своїм прихильникам спасіння у духовно-тілесній цілісності, що постає як стан злиття з вищими силами. Молодість виступає тут в ролі певного ідеалу гармонійної, врятованої від пекла людини. Праведники, які будуть насолоджуватися життям на небесах, навічно стануть ровесниками – кожному по тридцять три роки. Позачасову юність як нагороду за неухильну віру уособлюють райські істоти – прекрасні нестаріючі юнаки та дівчата (гурії) [181, с. 84]. З образом раю та його вічно молодими мешканцями пов'язаний зелений колір, що є одним із провідних мусульманських символів, який у широкому сенсі означає відродження природи, надію та молодість [77, с. 172].

Іслам визнає, що старість, на протипагу молодості, є найважчим періодом людського життя. Таке ставлення до похилих літ підтверджують рекомендовані мусульманам слова згадування Аллаха, які треба примовляти в ранковій та вечірній молитвах. У зверненні до Всевишнього одним з лейтмотивів є прохання уберегти від лиха старості як найгіршої частини життя [360, с. 15], від старечої немочі та недоумства [8, с. 231]. Причини, внаслідок яких старіння в ісламі асоціюється з чимось негативним, значно глибші, ніж неприйняття

негарздів фізичного занепаду. Справа в тому, що старість з її віковою слабкістю входить до переліку семи феноменів, які унеможливають служіння Аллаху. Як свідчать хадиси, Пророк говорив: «Поспішайте творити добрі та праведні вчинки, допоки не прийшло сім обставин: бідність, що спонукає до забуття, багатство, яке розбещує, хвороба, що перекреслює все, старість, яка послаблює розум та змушує вимовляти недоладні слова, смерть, що може з'явитися неочікувано, поява ад-Даджала та нещастя Судного дня» [279, с. 545-546]. Таким чином, найбільш страшним фактором, що ставить старість в один ряд з такими бідами як хвороби, смерть та кінець світу, є втрата ясного розуму, через який людина пізнає віровчення.

Установка на невідворотність обтяжливої старості обумовлює стратегію і тактику поведінки віруючого: його покликано не витратити марно час. Молодість постає як дар та велика милість Творця, її ресурси треба використати до того, як померкнуть сили. Тому треба не відкладати благі справи, адже кожного може спіткати хвороба, не залишаючи енергії на добрі вчинки; навіть людей з міцним здоров'ям настигне старість – час фізичної та розумової немочі.

Мусульманське віровчення дає відповідь на питання, якою є природа старіння. Старість зазвичай трактується як невиліковна хвороба тіла. В хадисах є оповідь про те, як Пророк під час бесіди з бедуїнами, наголошуючи на важливості та дозволеності лікування недугів спеціальними ліками, сказав: «Всемогутній Аллах не створив хвороби без того, щоб не створити ліків від неї, за виключенням однієї хвороби – старості» [8, с. 112]. Але така позиція не виключає настанови максимального збереження тілесного здоров'я на схилі років. Ідеал здорової старості пов'язаний із загальним позитивним ставленням ісламу до розвитку медицини, оскільки це віровчення розглядає тіло людини як вмістилище Бога. Як сказано в Корані (50: 16) «Істинно, створили Ми людину, і знаємо, що нашіптує їй душа її, і Ми ближче до неї, аніж шийна жила!» [321, с. 794]. Відтак до тіла потрібно ставитися бережливо, раціонально, розумно

користуватися ним в процесі життя, зміцнювати здоров'я, зберігаючи високу працездатність навіть у похилому віці.

Учених-медиків ісламського світу цікавили причини старіння та, відповідно, методи нейтралізації вікової немічності. Найбільш відомими мислителями, які залишили ґрунтовні роздуми з цього приводу, були Гебер (Джабір ібн Хайян, VIII-IX вв.), Аль Разі (850-923 рр.) та Авіценна (Ібн Сіна) (980-1037 рр.). В ортодоксальному ісламському богослов'ї домінує концепція духовно-тілесної цілісності індивіда. Найкраще вона була висловлена в працях Ібн Сіни, який вважав, що тіло – важлива складова цілісності людини, знаряддя духовного росту, розвитку та досконалості [59, с. 109]. Відштовхуючись від натурфілософської концепції світу, Ібн Сіна вважав, що на швидкість старіння людини впливають такі фактори, як загальні кліматичні умови, сезонні зміни погоди, режим харчування. Внаслідок виникнення дисбалансу природних стихій (теплого – холодного, сухого – вологого) руйнівні процеси в людському організмі прискорюються. Старості, на думку Ібн Сіни, відповідають холод та сухість, саме тому старим важко переживати зиму. Поради, дані мислителем у трактаті «Канон лікарської науки», цілком узгоджуються з настановами віровчення ісламу, що визначають традиційний уклад життя мусульман. Порушення їх, так само, як і недбале ставлення до власного здоров'я, є гріхом.

Взагалі, на думку філософа, мудра старість може бути плідним періодом життя. Доводячи тезу про безсмертя душі та розглядаючи питання її акцидентності, тобто відсутності прямої залежності від тілесного, Ібн Сіна стверджує ідею невпинного зміцнення розуму протягом життя: «З часом у процесі старіння тіло та його сили слабшають. З розумом – інша справа, оскільки з настанням старості розум зміцнюється» [цит. за 59, с. 141]. В алегоричному трактаті «Хай ібн Йакзан» Ібн Сіна описує свою зустріч зі старим, який, не зважаючи на свій дуже шановний вік, був сповнений юнацького запалу, не будучи ані згорбленим, ані сивим. В його образі Ібн Сіна

виводить ідеального жителя ідеальної країни – праведника серед праведних [59, с. 371].

Оскільки повноцінне довголіття дає можливість ще більше наблизитись до Божественного, окреслюється певний ідеал старості гідного мусульманина: праведник-довгожитель при ясному розумі. Таку установку підтверджують хадиси: найкращими з людей Пророк вважав тих, хто прожив довге життя та відзначився добрими справами. Довголіття як нагорода обіцяне тому, хто ставиться з повагою до батька та матері. Як йдеться в хадисі, переданому Сахл ібн Му'азом: «Той, хто вшановує батьків, буде блаженним, і Всемогутній Аллах подовжить йому життя» [8, с. 15]. Отже, хоча з фізичної точки зору старість є неприємним явищем, її можна пом'якшити за рахунок праведної поведінки замолоду: добрій людині буде даровано забезпечене та безболісне існування на схилі літ.

Неухильне виконання законів шаріату протягом життя пом'якшить негаразди старості. Мусульманин, що все життя добре вшановував Аллаха, й на схилі років буде нагороджений ясним розумом, який дасть можливість і надалі вивчати богослов'я [279, с. 549]. Відомим взірцем є історія пророка Айюба (біблійного Йова), життєпис якого увійшов у збірки багатьох ісламських авторів. За довготерпіння Аллах нагородив його здоров'ям, багатством та чималим потомством. Після всіх страждань та чудесного зцілення Айюб прожив ще 140 років повноцінного життя [270, с. 30].

Перспектива заслужити спокійну та щасливу старість цілком узгоджується з базовим положенням ісламу про передвизначення (кадар), тобто приреченість всього сущого, в тому числі й людського життя, всі нюанси якого заздалегідь відомі Аллаху. Як стверджує мусульманське богослов'я, земна доля та життєвий строк людини існують в двох іпостасях. Перша, вирішена наперед та записана на скрижалях, є незмінною. Друга, яку Аллах відкриває янголам, є варіативною: термін земного існування може подовжуватися, а сама доля

людини – змінюватися. Отже, якою буде старість віруючого залежить почасти від його праведності, і в повній мірі – від волі Аллаха [12, с. 71-72].

Аскетичний образ життя, що постає як моральна норма літньої людини, частково пов'язана з тим, що в ісламі, особливо в його неортодоксальних напрямках, старість розглядається як проміжний стан між поцейбічним та потойбічним світами. Стара людина у певному віці має символічно «померти» для спокус соціуму. З таким уявленням пов'язана зафіксована етнологами низка ісламських традицій, які в деяких місцях приймали характер вікової ініціації.

Наприклад, у тих регіонах, де традиційний іслам існує в синтезі з місцевими народними віруваннями, було описано ритуал прижиттєвих поминок. Цей звичай був розповсюджений, зокрема, у мусульман-ісмаїлітів та мусульман-сунітів Центральної Азії. Мета прижиттєвих поминок полягає в тому, щоб заздалегідь забезпечити благополучне переселення душі в рай після фізичної смерті. Як зазначають дослідники, ця локальна традиція, що, вірогідно, має зороастрійське походження, може відображати відголоски доісламських звичаїв, у тому числі ритуального вбивства або самогубства старих та хворих [227, с. 107, 198].

Як правило, прижиттєві поминки влаштовувалися літньою людиною, старшою за 50 років. У деяких регіонах проведення ритуалу прив'язувалось до святкування 61-го дня народження, так званого «віку Пророка»: ця дата узгоджувалася з роком смерті Мухаммада. За народними уявленнями, смерть у віці Пророка є ідеальним часом закінчення земного шляху. Понад цей вік ідуть «зайві роки»: вважалося, що стара людина своє віджила і тепер існує за рахунок інших. Обрядовий зміст прижиттєвих поминок полягає у засвідченні соціальної смерті старця. Той, хто відмітив свої поминки, символічно прирівнювався до померлих, долучався до сонму предків. Така особа повинна була жити праведно, аби не забруднити себе гріхами. Наприклад, у деяких районах Таджикистану та Узбекистану після проведення урочистого обряду поминок чоловіки й жінки, старші за вік Пророка, мусили утримуватися від статевого життя, аскетично

харчуватися та відсторонюватися від суспільних справ. Зовнішніми ознаками такої вікової ініціації слугували специфічні предмети одягу, зокрема, головні убори, які починали носити старі [29, с. 122-123].

На противагу ідеалу старості (літній праведник при повному розумі), в богословській літературі оговорюється і її антиідеал. Він виникає внаслідок відступництва від правових та морально-етичних канонів віровчення. Згідно з хадисами, Посланець засуджував тих старих, які, забуваючи про служіння Аллаху, занадто прив'язуються до буття в матеріальному світі. Стриманість в старечому віці має стосуватися не лише багатства, а й інших плотських задовольень. Як учив Мухаммад, є три види людей, яких Аллах ненавидить: старий-перелюбник, гордий бідняк та несправедливий багатій. Найбільш злочасний зі старців – той, хто, впадаючи в легковажність, намагається дорівнятися до молодих. Стареча хіть є одним із великих гріхів, за який в день Страшного Суду грішника очікує болісне покарання [279, с. 225].

Засудженню хтивості у похилому віці протистоїть повторювана в Корані міфологема непорочного дітонародження у літніх праведників. Вона зустрічається в життєписі біблійних патріархів, які наділені надзвичайним довголіттям. У мусульманських першоджерелах підкреслюється, що патріархи є носіями первинного монотеїзму, вільного від пізніших спотворень. Неприйняття їхнього вчення призвело до низки катастроф, що спіткали ті народи, які своєю нерозважливою поведінкою викликали гнів Аллаха. Життєписи пророків минулого доповнювалися деталями, притаманними реаліям буття арабських племен раннього середньовіччя. В біографіях Нуха, Йакуба, Муси, Давіда було підкреслено ті деталі, що стверджували постулати ісламського віровчення.

Найбільш значущою постаттю серед патріархів є Ібрахім (Авраам). Вважається, що він започаткував декілька притаманних мусульманському образу життя традицій: першим був обрізаним, підстриг вуса та нігті, заповів гостинність як обов'язкову суспільну норму. Згідно з ісламською міфологією Ібрахім був першим з патріархів, хто пізнав старість. Помітивши у себе сивину,

він запитав: «О, Господи, що це?» «Статечність», – відповів Аллах [8, с. 468-469]. Саме Ібрахім в образі велетенського старця, біля якого юрмляться діти, зустрівся Пророку на шляху до раю під час описаної в Корані нічної подорожі з янголами Джібрілом та Мікаїлом. За трактуванням цього віщого сну, дитячий натовп навколо старого патріарха символізував всіх правовірних [279, с. 435-437]. В оповіді про Ібрахіма присутній і мотив дарування Богом багатьох славних нащадків. Народження пророка у Ібрахіма та Сарі стало важливою темою для арабів, які завжди цінували сімейні устої як гарант збереження та розвитку роду. Чудесне зачаття Ісхака старою Сарою трактується як велика милість Аллаха.

Чудесне збереження на схилі літ здатності до репродукції як ознака Божої милості зустрічається й у життєписах інших праведників. Схожою за сюжетикою є легенда про народження Іси (Ісуса) від непорочної Мар'ям та старого Закарії. З контексту оповіді виходить, що Закарія став просити у Аллаха сина після того, як побачив у кімнаті дружини свіжі плоди. Як сходилося в символічній трактовці цього епізоду багато коментаторів, якщо фрукти можуть вродити не в сезон, то й від старого може народитися дитина [311, с. 118]. Ця та багато інших агіографічних легенд підкреслюють надзвичайну важливість завдання продовження роду: взяти шлюб, продовжити родинні традиції, перейняти досвід старших поколінь – священний обов'язок мусульманина [43, с. 135].

Мусульманин повинен піклуватися про своїх батьків, які незабаром закінчать свій життєвий шлях, та полегшити їм перехід у потойбічний світ. Численні хадиси оповідають про те, що Пророк вчив турботливо ставитися до батька та матері. Наприклад, чоловік, який задумав здійснити хіджру (переселитися в Ясріб разом з гнаними послідовниками ісламу), дуже засмутив старших членів родини. Мухаммад заборонив йому кидати батьків: «Повертайся до них та змусь їх сміятися так само, як ти змусив їх плакати» [8, с. 14]. Згідно з ісламським віровченням, той, хто не допомагає старим, буде покараний. Як

свідчив Абу Хурайра, Пророк говорив, що буде принижений той, хто відмовляється доглядати батьків, коли вони зістарилися, – він зійде в пекло [8, с. 15].

Оскільки однією з головних функцій мусульманської родини є передача релігійних традицій і звичаїв кожному новому члену роду, виховання дітей ґрунтується на авторитаризмі. Рішення, як правило, приймають старші члени сім'ї, в яких мусульманин повинен бачити мудрих наставників з багатим життєвим досвідом. Згідно з етикетом ісламу, старим надаються різноманітні знаки уваги: в присутності старших встають, не палять, адже на ті правила поведінки неодноразово вказував Пророк [8, с. 137], [360, с. 125]. Виконання цих етичних норм є гарантією передачі традиції: Посланець вчив, що юнаку, який поважає людину через її похилий вік, в старості буде послано шану та піклування [357, с. 182]. Милосердне ставлення не лише до батьків, а й взагалі до старих людей, є важливим критерієм праведності мусульманина. Як повідомив Абу Хурайра, Пророк говорив: «Кожен, хто не виявляє милосердя у ставленні до наших дітей та не вшановує права наших старих, не з нашого числа» [8, с. 135]. Ці поведінкові канони є фундаментальними устоями мусульманської культури, порушення яких здійснює руйнівний вплив на соціальний світ. Поширення неповаги до батьків вважається ознакою наближення Судного дня. В алегоричному пророцтві Мухаммада про те, що раба народить собі панну, йдеться про те, що на схилі часів, всупереч встановленій у Корані традиції, ставлення дітей до власних батьків нагадуватиме стосунки панів та слуг.

Від висловленої в ісламському віровченні тотальної поваги до старості походить також установка на геронтократію, коли мова йде про ідеальну державу. Влада в Корані пов'язується зі знанням, що дається Аллахом людині за її благочестя. За часів Мухаммада відбулося певне соціальне нівелювання попередньої родоплемінної ієрархії, за яким слідувала поява нового привілейованого прошарку суспільства. Хоча в Корані (58:11) декларується, що

«Аллах дарує перевагу тим серед вас, які увірували, й тим, кому дано знання» [321, с. 841], верхівку умми склали особи, яких збагатив та підніс волею Аллаха сам його Посланець [339, с. 152]. Геронтократичні традиції, притаманні доісламській арабській спільноті, яка характеризувалася потестарною, тобто общинною формою влади, втрачені не були. Пророк цінував життєвий досвід, який накопичує людина протягом життя, про що свідчать настанови з хадисів: «Бійтеся Аллаха й робіть вождями найстаріших із вас. Коли люди ставлять над собою старіших, вони наслідують своїх батьків. Коли люди ставлять над собою вождями наймолодших, це принижує їх в очах ровесників» [8, с. 138].

Таке ставлення до вибору можновладця зберігалось в усіх сунітських уммах, якими правили халіфи, обрані громадою. Установка на геронтократію збереглася й у численних відгалуженнях ісламу, зокрема, в чернечих орденах. Так, суфійськими об'єднаннями часто керували старійшини. Власне, назва «пір» (керівник суфіїв в орденах Ірану та Індії) перекладається з перської як «старець» [439, с. 37]. Старечий вік як символ досконалої мудрості, що найкраще сприяє суспільному устрою, є складовою моделі ідеальної монархічної держави Ібн Сіні. Він вважав, що під впливом належного виховання та узгоджених із шаріатом порядків, люди покращать свою моральну природу й стануть довгожителлями. В ідеальній державі громадяни, забезпечені всім необхідним, припинять протидіяти один одному та не будуть немічніти [59, с. 340].

Шанобливе ставлення до старих та піклування про них передбачає й певне спрощення релігійних ритуалів. Дотримання п'яти стовпів ісламу, що є неухильними для виконання законами шаріату, певною мірою обходить похилих мусульман. Так, під час рамадану старі люди разом з вагітними жінками та хворими звільняються від обов'язкового для кожного дорослого мусульманина посту. Натомість тим, хто пропускає піст через немічність та хвороби, Коран наказує годувати бідних. При цьому обов'язкову милостиню (закят), що є однією з п'яти стовпів ісламу, повинні виплачувати лише дорослі мусульмани; літні члени умми разом з іншими віруючими, звільненими від

затвердженої шариатом благодійності, здійснюють лише добровільні пожертвування (садака). Остання включає в себе не лише матеріальну допомогу, а й час, сили, працю, повчання – все, що полегшує життя ближнього.

Іншим прикладом є положення про те, що старі люди можуть бути звільненими від хаджу, якщо за них цю священну подорож мусульман здійснить хтось із рідних. Згідно з хадисом, який наводить Аль Бухарі, коли одна з жінок поставила питання Мухаммаду, чи може вона відправитись у хадж замість свого батька, який досяг глибокої старості та не здатен триматися в сідлі, Посланник відповів на це ствердно [158, с. 89]. Похилий вік також, як сильна хвороба або параліч, дає дозвіл не відвідувати колективні молитви (намази). Хоча стара людина частково звільнюється від виконання формальних ритуалів, весь вільний час вона має проводити в молитві.

Етико-правові норми обмежували й коло обов'язків літніх осіб. Зокрема, переважала думка, що не варто на схилі років продовжувати викладацьку діяльність. Читати Коран та вивчати хадиси людина повинна була все життя, проте вчителів у старості зобов'язували припинити викладати богослов'я, адже внаслідок старечої слабкості чи сліпоти вони могли плутати священні тексти [261, с. 157]. Така традиція походить від часу кодифікації віровчення, коли було записано більшу частину хадисів. Доживши до старості, більшість сподвижників Пророка стали із засторогою сповіщати свідчення про його життя та віровчення, побоюючись помилок з-за старечої пам'яті [357, с. 176]. Літні особи звільнялися й від воїнського тренування, яке за традицією, встановленою Мухаммадом, було обов'язковим для всіх дорослих чоловіків мусульманської громади [255, с. 31].

Отже, в ісламській традиції вшанування старих людей, незалежно від їхньої віри, статі та національності, є одним з способів виказати своє благоговіння перед Всемогутнім Аллахом. Піклування та лагідність у стосунках зі старцями є частиною ісламського принципу поваги до людської гідності, відповідає духу милосердя та солідарності, який культивується у мусульманських громадах.

4.3. Християнський образ старості

Поширення християнства по всьому світу призвело до радикальної зміни поглядів на призначення, сенс та мету життя людини, що були притаманні архаїчній та античній системам світосприйняття. Кардинальна трансформація уявлень про сутність людини та її місце в світі природно позначилася й на розумінні основних етапів земного шляху, в тому числі і старості. Різні християнські конфесії мають певні розбіжності в осмисленні геронтософської проблематики, проте магістральне розуміння старості є незмінним, оскільки воно походить зі Святого Письма. Оскільки всі християни визнають Біблію як сакральне першоджерело, саме біблійний образ старості є визначним у ставленні до цього феномена. В текстах Старого та Нового Заповітів можна зустріти різне тлумачення старості:

1. Старість – це короткочасний, але значущий період швидкоплинного людського життя, яке є миттю порівняно з вічним буттям. Не зважаючи на зменшення пристрастей, що терзають людину замолоду, останні роки тварного існування залишаються часом важких духовних та тілесних випробувань («...скінчили літа ми свої, як зітхання... Дні літ наших у них сімдесят літ, а при силах вісімдесят літ, і гордощі їхні страждання й марнота, бо все швидко минає, і ми відлітаємо...» [Псалми, 89; 9,10]).

2. Старість пов'язана з поняттям «зрілість», це вища точка розвитку людини, яка в процесі земного життя накопичує духовні знання та праведність («І в дозрілому віці до гробу ти зійдеш, як збіжжя доспіле ввіходить до клуні за часу свого» [Йов, 5; 26]).

3. Старість часто характеризується епітетом «насичений», що підкреслює її значимість як важливого та повноцінного віку, ознаки довершеної земної місії, коли після виконання плотських завдань настає час остаточного пошуку істини («І упокоївся Йов старим та насиченим днями» [Йов, 42; 17]).

4. Старість, що неодноразово визначена словосполученням «похилі роки», є періодом найвищого преклоніння людини перед Господом («Покликав Ісус

усього Ізраїля, його старших, і голів його, і суддів його, і урядників його, та й сказав до них: Я постарів, увійшов у похилі літа» [Ісус Навин, 23; 2]; «Давид постарів, увійшов у похилі літа. І покривали його одежами, та не було йому тепло» [Третя книга царств, 1; 1]). Біблійне поняття «похилих» років означає смиренну готовність літнього християнина до зустрічі з Богом.

5. Старість – вік найвищої мудрості («Як прекрасна мудрість старців і як личать людям поважним розсудливість і рада!» [Сираха, 25; 7]. «Мудрість у старших, бо довгість днів – розум» [Йов, 12; 12]).

6. Старість постає джерелом досвіду та знань, старі є наставниками молоді та носіями традицій («Як пристойно сивинам судити, і старцям – уміти давати пораду!» [Сираха, 25; 6]. «Не нехтуй повістю мудрих і вправляйся у притчах їх; бо від них навчишся віданню і – як служити сильним. Не віддаляйся від повісті старців, бо і вони навчилися від батьків своїх, і ти навчишся від них розважливості...» [Сираха, 8; 9-12]).

7. Старці є етичним ідеалом віруючих, мірилом праведності, адже через свою святість вони наближені до Спасителя так, як згадано у пророчих видіннях Іоанна Богослова («А навколо престолу двадцять чотири престоли, а на престолах я бачив двадцятьох чотирьох старців, що сиділи, у шати білі одягнені, а на головах своїх мали вінці золоті» [Об'явлення, 4; 4]).

8. Старість – це метафора земної та небесної влади, оскільки при згадуванні Бога вживається вираз «старий» або «ветхий» днями («Бачив я, нарешті, що поставлені були престоли, і возсів Ветхий днями... тисячі тисяч служили Йому і тисячі тисяч стояли перед Ним» [Даніїла, 9-10]).

9. Старість є наслідком попередніх діянь, підсумком життя християнина («Сину мій! від юності твоєї віддайся навчанню, і до сивини твоєї знайдеш мудрість» [Сираха, 6; 18]. «Чого не зібрав ти в юності, – як же можеш придбати у старості твоїй?» [Сираха, 25; 5]).

Отже, біблійні тексти задають певний тон християнської аксіології старіння: в них наголошено на великій цінності старості та створено ідеальний образ

мудрого праведника, який є наставником для християнської громади. У Старому та Новому Заповіті немає й згадки про те, що перед людиною стоїть завдання подолати старість. Людське старіння в християнстві, на відміну від інших релігійних традицій (наприклад, зороастризму й буддизму), не є феноменом, що виникає зі сфери всесвітнього зла. Натомість у Святому Письмі багато разів згадана смерть у підкреслено негативному сенсі. За словами апостола Павла, це останній ворог, який буде знищений Христом в есхатологічному майбутньому [1 Коринтянам, 15; -26-28]. Смерть та старість у цьому контексті виступають як певна антиномія: смерть є злом, старість є вірогідним порогом майбутнього вічного життя. Старіння несе неминучу перспективу фізичної смерті та водночас дає можливість переосмислити стосунки людини й Бога, значно укріпити віру та підготувати себе до духовного безсмертя.

В онтологічному сенсі старість є частиною Божого закону, що, як і решту таємниць, людина має прийняти зі смиренням. Тілесне буття людини в християнському світогляді пов'язане з категорією «тлінність». Старіння та тління – це інволюційні зміни, що проходять в тварному світі. Вони призводять до онтологічного та антропологічного зниження, порушують світову гармонію: душа не підкоряється Богу, плоть не підкоряється душі, поневолюючи її. Від самого народження, що розпочинає тілесне тління, цей процес триває до кінця перебування людини в цьому світі, продовжуючись після смерті до повного зотління гріховної плоті.

Багато міркувань щодо швидкоплинності матеріального залишили отці церкви – Діонісій Ареопагіт (I ст. н. е.), Ориген (185-254 рр.), Іоанн Золотоустий (347-407 рр.), Августин Блаженний (354-430 рр.). Ориген доводив, що світ підлягає тотальному занепаду, вся тілесна матерія неминуче зотліє, лише єдина сутність може протистояти розпаду – досконала душа. Августин Блаженний наголошував на потенційній можливості людини позбутися старості, тобто убраться тлінним тілом в нетлінне: «Тіла праведних, котрі вони отримають після воскресіння... не наживуть ніякої хвороби або старості та не помруть...

тому що безсумнівно та цілковито уберуться в непорушний дар безсмертя» [2, с. 642].

Отже, на відміну від нетлінної душі, плоть є гріховною та тлінною. Домінуючим у християнському світогляді є розуміння тіла як джерела страждань, що породжує нечестиві бажання, зваблює та спокушає душу. Поки людина перебуває у тлінному тілі, спокуси не полишають її до самої смерті. «Шкіряні ризи», в які Бог облачив перших людей, є карою за гріхопадіння. Пояснюючі таке розуміння плоті, В. Лоський писав, що «шкіряні ризи» – «це нинішня наша природа, наш грубий біологічний стан, відмінний від прозорої райської тілесності» [243, с. 469].

Розвиток душі має свої етапи та закономірності, що відображають життєвий шлях людини від дитинства до старості, але не є тотожними йому. Антоній Великий писав: «Як тіло, поки в ньому є душа, проходить три віки, а саме: юність, мужність та старість; так само три віки проходить й душа, схована в тілі, а саме: початок віри, ствердження в ній та досконалість» [131, с. 27]. Старість, таким чином, постає часом найтвердішої та найщирішої віри.

Перспектива майбутнього воскресіння та приклад Христа роблять старість особливо важливим часом. Тілесні негаразди, які посилюються на схилі літ, треба сприймати через призму страждань Спасителя, оскільки тлінне тіло завжди спричиняє тяжкі муки: «Завжди мертвість Господа Ісуса носимо в тілі, щоб і життя Ісусове відкрилося в тілі нашому» [2 до Коринфян, 4; 10]. Проте віра в те, що тіло зазнає трансформації в процесі воскресіння, робить тілесне життя осмисленим навіть в умовах важкого старіння. Приклад воскреслого Христа, який проголошує тріумф Божого життя над смертю, надихає вірянина не боятися пізнього віку. Негаразди останніх років життя дозволяють наблизитися до страждань Спасителя, відчутти в собі потенціал надії та самопожертви. Тілесна немічність на схилі літ може спричинити зневіру, тому старіння – це особливо важке випробування для християнина. Старість синів Адама має особливе сотеріологічне значення, тому, на відміну від старості

тварин, вона може тривати довго: людині потрібен чималий період для того, щоб приготуватися до зустрічі з Богом.

Поки мирянин має сили та займається земними справами, немає часу для духовного життя. Саме в старості з'являється можливість зосередитися на духовному житті, приготуватись до вічності. В цьому полягає метафізичне значення старості. Життя особистості гармонійно вписується в розвиток створеного Богом світу, повторює керовану провидінням історію: «Старість та смерть – це моменти особистісної есхатології в загальному процесі есхатології історичної» [353, с. 113]. Таким чином, старість постає не як фінальна точка онтогенезу, за якою настає смерть та небуття, а лише недовгий відрізок перед вічним життям; вона отримує, за висловом В. Розанова, статус «метафізичного віку», сповненого «інтересу та значущості» [344, с. 348].

Відповідно до метафізичного значення старості побудовані засади християнської етики. Потенційна близькість старих до «царства божого» має викликати повагу у решти вірян. Саме тому християнська традиція категорично не схвалює зневажливого ставлення до старих людей. Так, Старий Заповіт містить максими, що мають бути беззаперечним для кожного християнина: «Народ жорстокий, що не зважатиме на старого» [Повторення закону, 28; 50]; «Не зневажай людини у старості її, бо і ми старіємо» [Сираха, 8; 7]. До літніх людей герої Святого Письма ставляться здебільшого з повагою, не виказуючи жалості або нехтування. Християнська мораль дає настанови й щодо вшанування літніх родителів, зокрема, п'ята заповідь Декалогу проголошує: «Поважай батьків своїх!» [Вихід, 20; 12].

Повага до старих та старших, окрім прагнення до духовної близькості, має бути виражена у формі опіки. Біблія засуджує тих, хто не виконує обов'язків піклування про літніх членів родини. Ісус клеймить книжників та фарисеїв, лжевчення яких призводить до відмови опікати своїх старих батьків [Марка, 7; 9-13]. Святе Письмо містить конкретні настанови для християнських громад, що велять допомагати недієздатним старим, зокрема, удовам віком понад 60 років.

Зі свого боку, старенькі мають віддаватися молитві, гостинності та служінню нужденним [1 Тимофію, 5; 3-16].

Християнська етика чітко визначає й антиідеал старості. Святе Письмо засуджує тих старих, які піддаються плотським гріхам: «Три роди людей душі моїй осоружні, і життя їхнє вельми для мене бридке: пихатий бідняк, багатий брехун і старий перелюбець, що з'їхав з глузду» [Сир. 25; 3,4]. Образ старого грішника, який не може встояти перед спокусами, є популярним предметом розмислів та сентенцій богословів. Проте гріховність літньої людини може виявлятися не лише у плотській, а й у духовній сфері – у відсутності устремлень та надій, духовному неробстві, гордості, надмірній балакучості, жадобі до розваг. Людина, яка замолоду нехтує християнськими заповідями, приходять до похилих літ спустошеною. Ранньохристиянський подвижник Антоній Великий висловлювався так: «Якщо хтось в старості буває безсоромним та нетямущим – він, як гниле дерево, не годиться для будь-якої справи» [131, с. 46].

На противагу цьому духовне життя породжує ідеал старості, яку характеризує «любов, радість, мир, довготерпіння, добрість, милосердя, віра, лагідність, здержливість» [до Галатів, 5; 22-23]. Мудрість та духовний досвід літньої людини є результатом довготривалої роботи та терпіння. Євагрій Понтійський (IV н. е.) наголошував на тому, що честь в старості є доказом працелюбства та ощадливості в молодості [131, с. 302]. Старіння віруючого – це не лише особиста справа. Літні люди несуть певну відповідальність перед громадою, вони мають слугувати прикладом чеснот, віри та розсудливості.

Мудрість – якість, що повинна бути супутником старості, – в християнському світогляді розширює свої смислові кордони. Ця якість передбачає здатність дивитися на світ очима безгрішної дитини. Визволення від суєтних думок та пороків має призвести душу до первісного стану дитячої чистоти. Як писав С. Булгаков, «святість, хоча і містить в собі виконання заповідей, сама перебуває по той бік добра та зла, так само і діти, стан яких, за

словом Спасителя, є живою нормою Царства Божого, вільні від уз моральності» [71, с. 61].

Домінування духовного компоненту в християнській антропології призводить до своєрідної естетичної оцінки старості. Це вік особливої краси, притаманної праведникам: «Піднесеться, як у єдиного рога ріг, сила моя; і старість моя – в чистому елеї... Праведник, як фінік, розцвіте, і як кедр, що в Ливані, примножиться. Насаджені в домі Господнім у дворах Бога нашого розцвітуть...» [Пс. 91; 11, 12-16]. Біблійна тема естетизації праведної старості зустрічається і в апокрифічних текстах: «Іаков був старцем прекрасним... Старість його була як юність чоловіка у цвіті літ, голова його була білою, як сніг, а волосся було густим та пружним як у ефіопа, й борода його біла спускалася на груди його, і очі його були веселі та блискучі, й були м'язи його, і плечі його, і руки його, як у янгола... [180, с. 122].

Таким чином, специфічним для християнського тлумачення старості є її високий ціннісний статус. Старість не є спокутою, стражданнями, тортурами, вона має свої завдання, обумовлені задумом Творця. Це той буттєвий етап, що найбільше відповідає християнським ідеалам, адже людина на схилі літ опиняється в умовах, сприятливих для пізнання божественної благодаті.

Значно трансформувалося протягом історичного розвитку християнства й ставлення до проблеми людського довголіття. Згідно зі Святим Письмом, це особливий дар, що надається Богом лише праведникам як благословення: «Сивизна то пишна корона, знаходять її на дорозі праведності» [Приповісті 16; 31]. Старий Заповіт містить багато прикладів довгих літ патріархів (Адам, Мафусаїл, Ламах, Ной). Допотопна тривалість життя становила близько 900 років, після потопу, згідно із задумом Божим, людське життя скорочується до 120 літ. Виключенням можуть бути тільки ті старці, на яких покладено особливу місію. Наприклад, Євангеліє згадує про Симеона [від Луки, 2; 39], який, згідно з апокрифами, прожив понад 300 років, чекаючи на появу немовля Ісуса та зустрічі зі Святим сімейством біля храму.

Ів Шартрський (1040-1115 рр.) висловив популярну богословську думку щодо зв'язку між тривалістю життя та праведністю: благовоління Господа виявляє себе в поліпшенні життя на схилі літ, натомість, у грішників, які не розкаялися, життя скорочується [42, с. 106]. Таким чином, довголіття праведника звеличує його духовний шлях, робить його земну місію важливою для передачі знань та традицій. Проте у християнській літературі присутня й інша точка зору: затяжне довголіття постає як прокляття, покарання за неправедну поведінку та порушення Божих законів. Євагрій Понтійський (IV н. е.) вважав довголіття карою за гріхи, зокрема, така вада, як грошолоубство, призводить до безсилля, голоду, хвороб, злиднів та, головне, тривалої та обтяжливої старості [131, с. 303]. Показовою є й відома апокрифічна легенда про Агасфера, шевця, що скривдив Ісуса. Старий грішник молить про смерть, але вимушений продовжувати своє пусте земне існування [270, с. 18].

Середньовічні автори зневажали довголіття в контексті міркувань про роль тілесного в християнській практиці. Тома Аквінський вважав, що між земним та небесним блаженством існує внутрішня узгодженість та спадкоємність. У земному житті людина бажає здоров'я та тілесних благ, проте вони також сприяють пізнавальним діям, засобами яких ми досягаємо довершеного людського щастя... Поки людина не досягла блаженства, її тіло є повноважним представником душі та знаряддям дій нижчого порядку, що забезпечують доступ до блаженства [155, с. 422-423]. Отже, людина не має права мріяти про досягнення літнього віку, адже стареча немічність заважає належним чином служити Богові [42, с. 106]. Довголіття взагалі не має бути темою особливих розмислів для християнина: приклад Христа доводить, що довге життя як таке не має цінності, важливим є лише його насиченість вірою та здатністю до жертвовної любові. Християнський провіденціалізм вчить, що Бог кожному відміряв свою довжину життя. Тому немає сенсу прив'язуватися до земного існування та подовжувати його за будь-яку ціну. Отже, хоча тривала старість отримує суперечливу оцінку (довголіття постає або як особливий дар для

праведних, або як прокляття та кара за гріхи), головним для віруючого є смиренне прийняття своєї долі.

Оскільки питання тривалості життя вирішувалось виключно через ідею провіденціального приречення, християнство довгий час не схвалювало будь-які спроби укріплення здоров'я з метою подовження років. На відміну від іудейської традиції, в якій цінилося довголіття, а піклування про здоров'я вважалося засобом осягнення Бога, в середньовічній християнській теології панувала ідея усунення потреб тіла на другий план. Згідно з аскетичним світоглядом, вірянин не повинен був турбуватися про тілесне. Оскільки хвороби посилали Бог (як покарання) або диявол (як спокусу зневіритися), лікуватися варто було лише сповідями та молитвами. Тривалий час такі установки стримували розвиток наукових досліджень анатомії та фізіології людського тіла. У 1135 р. Реймський собор заборонив монахам та кліру практикувати медицину, оскільки це суперечило теологічним принципам християнства. В подальші два століття ця тенденція ствердилася: лікарів, які здійснювали медичну допомогу раніше, ніж пацієнт звертався до священника, відлучали від церкви [293, с. 24].

Аксіологія християнського образу старості є результатом поєднання основ віровчення та деяких історичних нашарувань. Дослідження раннього християнства свідчать про те, що організація нової церкви запозичила певні традиції архаїчних геронтократичних структур. Наприклад, часто вживане у Новому Заповіті слово «пресвітер» (перекладається як старець/стариця або старійшина) використовується для визначення отців церкви, водночас воно вживано по відношенню до лідерів іудейської громади. В християнських громадах цим терміном почали називати виконавців богослужіння, які спочатку допомагали апостолам, потім стали священниками [460, с. 49].

У ранньому християнстві спостерігаються також атавізми притаманної архаїчному світогляду ідеї сакралізації тіла священнослужителя. Наприклад, старі, безумні, хворі, скалічені не допускалися в кумранську громаду, оскільки в ній повинні перебувати тільки «янголи святі» [15, с. 254]. Також кумранська

група встановлювала максимальним службовим віком 60 років, оскільки не визнавали дієздатність більш старших осіб [15, с. 155]. На становлення нового віровчення вплинув і поширений у народів Римської імперії культ предків. У ранньому християнстві було поширено вшанування померлих, яке фактично не відрізнялось від давньоримських традицій (зображення духів у вигляді фігур, обожнення їх у якості покровителів родини тощо). Християнські поминальні ритуали також походять від язичницького культу вшанування предків.

На раннє християнство вплинула також архаїчна нечіткість вікової стратифікації суспільства. Наприклад, в неканонічній ранньо-християнській літературі часто йдеться про вікову поліморфність Спасителя, який, згідно з апокрифами, міг з'являтися в різних образах (дитини, старця або юнака). «Апокриф Іоанна», написаний у першій половині II ст. містить образ Христа, який змінює свій вигляд від малого до великого, постає єдністю багатьох форм в світі, є невловимим та неопоганим. Він є дитиною, юнаком та старцем одночасно, що означає потрійний символ часу – майбутнього, теперішнього та минулого [440, с. 204]. В подібних віруваннях, очевидно, простежується вплив архаїчних уявлень про багатоліких богів, які постають перед смертними в різних подобах [462, с. 119].

У ранньому християнстві людське старіння не поставало проблемою, яка б потребувала спеціального духовного вирішення. Смирненне прийняття старості та смерті притаманно багатьом авторам ортодоксальних християнських текстів. Вони підкреслювали незначущість будь-яких земних життєвих подій, в тому числі старість та смерть, на фоні вічності та нерухомості небесного часу [42, с. 106]. Але поступово, паралельно з історичними змінами та з розширенням смислових горизонтів християнської антропології, богослови почали більше обговорювати питання вікової специфіки земного життя.

В історіософській концепції Августина людська старість є проекцію священної історії: символічні віхи, які пройшло людство, узгоджуються з етапами життя окремої людини. Вік немовляти триває від Адама до Ноя, від

Ноя до Авраама наступає дитинство людства. Від Авраама до царя Давида триває отрочтво, від Давида до вавилонського полону – молодість, від вавилонського полону до народження Христа – зрілість. Настання останнього етапу – старості – знаменується пришествям Ісуса Христа та його хресною смертю, що спокутує гріхи людей. Саме в старості через божественні істини, що відкриває Ісус людству, людство може набути мудрості та, переживши кінець світу, увійти в царство вічності. Схоластична теологія також пов'язувала вікові періоди життя з денним циклом: на світанку працював праведний Авель, третя година – час будівництва ковчега Ноем, дев'ята година – законодавство Мойсея, вечір – пришествя Христа [499, с. 100].

За середньовічної доби старість здебільшого отримувала негативне тлумачення: як важкий наслідок відступництва прародителів, первородного гріха, що передається з покоління в покоління. Принизливість та ганебність фізичного існування на схилі літ поставала виразним символом марноти людського життя. Стара людина вважалася більш гріховною, бо з віком накопичується кількість проступків. Гріховний учинок або нечестиві думки старого потребували більш суворого засудження та спокути, ніж аналогічні провини молодих [342, с. 74]. У моралізаторській літературі існував певний стереотип зображення старих: з одного боку, визнавалася задекларована у заповідях повага до старих, з іншого – висміювалася їхня фізична немічність та інтелектуальна деградація [42, с. 112]. Твори XIV-XV ст. висвітлювали тему негараздів старечого буття, жалюгідний образ немічного старого чи старої був одним з типових для того часу [42, с. 185].

Теологічні дискусії щодо співвідношення духовно-тілесних компонентів людини обумовили суперечливість ставлення до старих в середньовічній Європі. Формально католицька церква стежила за виконанням заповіді поваги до старших та опіки над старими, суворо засуджуючи жорстоке поводження дітей зі своїми батьками. Отці церкви проповідували, що дорослі діти повинні здійснювати моральну та матеріальну підтримку батьків, коли до них прийдуть

злидні, хвороби, самотність та старість. Середньовічні легенди були сповнені моралізаторських прикладів господніх покарань за негідну поведінку та неповагу до батьків. Одним з наслідків було значне скорочення віку життя через хворобу або смертну кару. Одна з повчальних історій оповідає про юнака, який дуже розгнівив свою матір. Спересердя вона прокляла сина, прирікаючи на повішення, й через рік його дійсно стратили за крадіжку. На шибениці у героя миттєво виросла довга сива борода, як у 90-літнього старця. Як пояснив священник, якби не безпутна поведінка молодика, він би прожив довге щасливе життя [120, с. 273-275].

Проте за умов тотальної ієрархізації суспільства та безумовного прийняття настанов Святого письма, що декларують поважливе ставлення до батьків та старших, реальне становище літніх членів соціуму було здебільшого жалюгідним. Хоча у період Високого Середньовіччя тривалість життєвого циклу була значно меншою (після 40 років чоловік вважався літнім, після 50 – старим, стареча неміч була нормою для чоловіків-дворян у 60 років, для селян – у 50 років [42, с. 224]) та літні люди склали незначну частку населення, суспільство майже не витрачало ресурси на піклування про них. Становище старих з нижніх верств було важким, родинна чи церковна підтримка була обмеженою. Селяни могли сподіватися лише на родинну опіку, самотні старці вимушені були жебракувати, що обумовлювало високу передчасну смертність старих. В міських умовах належним доглядом були забезпечені лише літні члени цехових організацій, а також представники релігійних братств [193, с. 170]. На гідну старість могли розраховувати тільки ті особи, які належали до вищих прошарків суспільства, насамперед, дворяни та духовенство. Суворість чи поблажливість до умов проживання рядових літніх кліриків та монахів були предметом дискусії в монастирському середовищі. Нерідко добре організована опіка над старцями-ченцями викликала критику. Зокрема, візантійські богослови наголошували на тому, що чернецтво – це шлях самозречення, а не засіб забезпечити собі пристойну старість [482, с. 248].

Католицизм, закликаючи до милосердя, не відокремлював літніх людей серед інших знедолених, тому прихожани радше допомагали хворим та скаліченим, ніж старим. Церква не визнавала, що старці потребують спеціальної опіки та догляду, вирішення побутових, економічних труднощів та полегшення негараздів фізичної немічності. Водночас від XII ст. католицькі священники були зобов'язані пильно стежити за тим, щоби християни не помирили без покаяння та останнього причастя. Пастирська увага до хворих та старих була посиленою: наприклад, у французьких провінціях кюре повинен був регулярно відвідувати тих, хто міг незабаром померти [42, с. 106]. Таким чином, предметом турботи кліриків було лише душевне спасіння без концентрації на фізичних умовах перебування старих.

У XII ст. функції догляду за літніми членами суспільства частково беруть на себе релігійні братства мирян, які виникли як своєрідна альтернатива монастирям. Метою їх створення є спільне культове служіння та забезпечення на схилі літ тихого релігійного життя у добровільному, але не повному віддаленні від світу. У Франції виникають численні будинки «бегінок» – об'єднання жінок, які разом працюють, моляться та здійснюють допомогу старим та немічним. Подібні благочестиві братства створювали й чоловіки-ремісники, так звані бегарди, які не були монахами та священниками, залишаючись городянами [193, с. 170].

Водночас, згідно з ідеологією того часу, не заохочувалось робити заощадження та накопичувати кошти, які б допомагали безбідно жити на схилі літ. Зокрема, відомий проповідник Франциск Ассізький (1182-1226), суворо засуджуючи гроші, торгівлю та добробут, задекларував культ добровільного жебрацтва. Повернення до ідеалів ранньої християнської церкви, критика користолюбства духовенства зробили орден францисканців надзвичайно популярним. Рух спіритуалістів, які підносили ідеали жебрацтва, став настільки масовим у 2-й пол. XIII ст., що папа Боніфаций VIII (1235-1303 рр.) видав наказ, який примушував усіх волоцюг або змінити стиль життя, або вступити в будь-

який чернецький орден. Для виконання поставленої задачі використовувалися ресурси інквізиції, створеної в 1233 р.

Католицькі теологи починають критикувати різні форми допомоги жебракам, вказуючи на спорідненість бідності та пороку. Зокрема, іспанський священник Хуан Вівес написав спеціальний трактат, присвячений боротьбі з жебрацтвом «На допомогу бідним» (1525 р.). На думку Вівеса, бідність, як і хвороба, є карою за гріхи. Держава повинна допомагати всім недієздатним, а дармоїдів варто відправляти у виправні робітничі заклади.

У період пізнього середньовіччя ментальність західноєвропейської людини дещо змінилася: з'явилося відкрите прагнення насолодитися радощами земного існування, відтермінувати час смерті. На фоні пережитих епідемій різноманітних хвороб, у тому числі чуми, поширилися страх смерті та поцінування здоров'я й довголіття. Це викликало обурення в теологічному середовищі. Зокрема, декан Сорбонни Жан Есден у 1360 р. скаржився, що старі не хочуть розставатися з життям, не готують себе до смерті [42, с. 185].

За доби Відродження тема збереження здоров'я та прагнення подовжити свої роки знайшла суперечливе відбиття. Всупереч загальній християнській тенденції до знехтування плотськими проблемами, деякі теологи вважали, що здорове довголіття сприяє більш тривалому служінню Богові. На цій позиції стояв, зокрема, Луїджі Корнаро (1467-1565 рр.), який писав, що звільнений від пристрастей старий християнин за умов доброго самопочуття стає більш ретельним, натхненним та ефективним. Корнаро розробив метод збереження здоров'я, основу якого становить помірність: «при детальному розгляді нашого способу життя ми побачимо, що більше шкодимо собі їжею та питвом, ніж насичуємося ними» [521, с. 144]. Ренесансна тенденція до переосмислення проблеми довголіття у бік уваги до тілесного знайшла своє відбиття в подальшому розвитку західної християнської теології.

XVI століття стало епохою формування системи європейського соціального захисту. Згідно з едиктом імператора Священної Римської імперії Карла V

(1519-1556 рр.) від 1530 року муніципалітети змушені були суворо контролювати жебраків та волоцюг, віднині жебракувати за межами рідних міст було заборонено. Водночас місцева влада повинна була допомагати всім нужденним, в тому числі збіднілим старим. Спеціальні чиновники почали контролювати монастирські шпиталі, розподіляючи ресурси на власний розсуд. Це стало поштовхом для подальшої секуляризації та перехід на державний рівень всієї системи соціальної допомоги. У другій половині XVI ст. папський престол також посилив репресії проти жебраків-дармоїдів, водночас реорганізувавши систему допомоги старим, хворим та немічним. Всіх працездатних примушували до праці, старих відправляли в богадільні, а хворих – в лікарні.

Реформація, що розпочалася у XVI ст. та призвела до *схизми* (розколу) католицької церкви, значно змінила життєвий уклад та загальні світоглядні установки європейських християн. Протестантизм, основою якого стали ідеї непотрібності посередників між людиною та Богом, домінування віри за другорядної ролі обрядів, звільнення економічної сфери від релігійного впливу та інші, вніс корективи й у традиційний християнський образ старості. В процесі Реформації релігійна оцінка сенсу останніх літ людини та ставлення до осіб похилого віку суттєво змінилася.

Значний вплив на нове розуміння старості здійснили світоглядні установки засновника реформаційного руху Мартіна Лютера (1483-1546 рр.). Замолоду Лютер трактував проблеми вікової антропології на засадах рівності. В проповіді 1518 р. він говорив: «Але Христос прийшов для того, щоб ми не створювали різницю між молодим та старим, прекрасним та потворним... чоловіком та жінкою; достатньо, що це людина, однієї крові та плоті з нами, тіло серед інших йому подібних» [67, с. 97-98]. Молодий Лютер протестував проти геронтократії, що стала традиційним принципом організації католицької церкви, боровся за «істинну теологію», від якої відмовляються «самовпевнені сивобороді старці-теологи», та яка, за його сподіваннями, охопить молодь [67, с. 101]. Він вважав,

що молоді люди більш гнучкі, ніж старі, знання яких є суто книжним, що саме молодь має здійснити релігійну реформу: якщо зникне старе священство, назавжди пропадуть всі його недоліки [67, с. 127].

В зрілі роки Лютер стикнувся з негативним ставленням до нього молодих реформаторів, для яких деякі лютерівські ідеологеми були так само застарілими, як католицькі догмати [67, с. 300]. З віком Лютера почала дратувати молодь, яку він вважав занадто сміливою, непристойною, лінивою та нездідною. Він почав проповідувати пошану до сивого волосся та клеймити безсоромність [67, с. 312]. Оскільки Лютер оцінював людську природу як зіпсовану, він ратував за жорстке виховання молоді, схвалюючи й фізичне покарання дітей [244, с. 51].

З віком лютерівська концепція старості набувала все більше песимістичних рис. Аналізуючи природу людської гріховності, Лютер доводив те, що гріхи з роками більшають: «в старості янгольське дитя поводить себе, як сатана» [244, с. 50-51]. Лютер мислив в межах середньовічної доктрини старості як часу накопичення гріхів, при цьому він визнавав, що великі люди, які здатні контролювати свої пристрасті, можуть стати праведними. Решта – грішники, які дають волю своїм бажанням, – сповнені пороків. В останні роки, важко переживаючи власне старіння, Лютер писав ще більш радикальні тексти: «Я став лінивим, безсилим, застиглим, старим, ні на що не згодним. Свій шлях я пройшов до кінця. Коли вже Господь поєднає мою душу з душами предків?... Я втомився від життя – якщо тільки це існування можна назвати життям» [108, с. 474]. У 1542 році він зазначав: «Весь цей рік я почувую себе мерцем. Я ще дихаю, але розумію, що в цьому світі я вже ніхто. Нехай дарує мені Господь щасливу мить, да з'явиться Він переді мною у променях своєї слави!» «Мрію лише про одне – дочекатися години, коли Бог покличе мене до себе [108, с. 474]. Отже, Лютер значно відійшов від канонічного ранньохристиянського осмислення старості як віку, сприятливого для пізнання Бога. Лютерівський образ старості сповнений похмурих та песимістичних рис, притаманних геронтософським розмислам середньовічних теологів. Водночас ідеал активної,

працелюбною, корисною для суспільства людини, який сповідував Лютер, вплинув на трансформацію соціального статусу старості в європейській ментальності.

Реформи Лютера істотно змінили ставлення релігійних інституцій до вирішення соціальних проблем християнської громади, в тому числі, й традицій піклування про літніх та недієдатних віруючих. Лютер перший виступив проти жебрацтва, яке до цього часу заохочувалося та підтримувалося і західною, і східною церквами. Згідно з реформаторськими ідеями лютеранства, які відштовхувалися від настанов апостола Павла, праця є головною метою життя людини, показником її служіння Богу. За допомогою Лютера був створений так званий «устав спільної каси», згідно з яким всі доходи християнської громади розподілялися на її нужди, в тому числі й на допомогу старим та недієдатним її членам. Реформація церковних інститутів передбачала також закриття монастирів з подальшим працевлаштуванням дієдатних осіб та опікою над старими ченцями та черницями. Жебрацтво було суворо заборонено [67, с. 215]. Практика створення «спільної каси» швидко поширилася в інших європейських містах. Лютеранство прагнуло відродити традиції ранніх християнських церков, в яких допомога бідним, старим та хворим поєднувалася з возвеличенням праці: *ora et labora* (молися і працюй) [67, с. 267].

Схожі ідеї щодо порядку філантропічної діяльності християнських громад висловлював швейцарський священник Ульріх Цвінглі (1484-1531). Його євангелічна доктрина призвела до створення в Цюріху державної цвінгліанської церкви, доходи якої були поміж іншим спрямовані на підтримку старих та недієдатних. Органи опіки перебували під контролем світських осіб, які прагнули не допускати зловживань та стежили за виконанням трудового служіння Господу всіх здорових членів суспільства.

Ще більший вплив на віросповідне обґрунтування європейської системи соціальної підтримки літніх осіб здійснив реформатор французького походження Жан Кальвін (1509-1564). Він розвинув ідею подвійного

приречення: спасіння людини обумовлене Божим милосердям, проте людина, довірившись небесному приговору, повинна досягти успіхів у земній праці. Тому кальвіністська етика містить суворі настанови щодо дисципліни, стійкості, терпіння, волі, готовності до випробувань. Неробство є однозначним злом, наслідком диявольських спокус, бездуховністю, що не дає змогу протистояти ним. Натомість успіх у справах, добробут вважалися ознакою Божого благовоління. Громада зобов'язана доглядати тільки зовсім неспроможних до соціально значимої діяльності старих. Проте в ідеалі людина, старанно працюючи все життя, виховуючи дітей у світлі християнських чеснот, повинна забезпечити собі добробут на схилі років: її повинні підтримувати або діти, або матеріальні заощадження.

Схожих поглядів щодо ганебності бідної старості дотримувався чеський теолог Ян Амос Коменський (1592-1670), послідовник гуситського протестантського руху. Він писав: «Основа довголіття – невпинна корисна праця... Старий жебрак – річ жалка та не виправна, мов застаріла хвороба...» [212, с. 450-451]. Виходячи з протестантської етики поваги до праці, Я. Коменський сформулював принципи, що стали основою розвитку геронтології: «Старість... це теж школа... старі теж мають підкорятися законам вдосконалення... По-перше, все наше теперішнє життя – нижча школа, де ми готуємося до академії вічності; проте старість є частиною цього життя... вона повинна мати своїх наставників та свої правила, свої уроки та завдання, свою дисципліну, щоб і для старих продовження життя було рухом уперед...» [212, с. 452]. Я. Коменський особливо наголошував на необхідності духовного вдосконалення у зрілі роки: «У старих є свої особливі пороки та моральні недуги... не лише тіло, але й душа старіє, потребує повсякденного підкріплення та ліків. Ті, хто нехтують цим на схилі літ перетворюється майже на тварин...» [212, с. 452].

Підкреслюючи актуальність навчання та самовдосконалення весь період дорослого життя, Я. А. Коменський писав: «У школі старості потрібно учити й

учитися тому, яким чином старі люди повинні мати можливість, вміння та бажання: 1) правильно насолоджуватися плодами минулого життя; 2) правильно проводити решту життя; 3) правильно завершувати все своє земне життя і радісно переходити в життя вічне» [212, с. 452]. За Коменським, така школа повинна мати три класи, учні яких розділяються за згідно з віковими завданнями ранньої, зрілої та пізньої старості: «1) клас тих, хто переступає поріг старості та розглядає свої завдання та справи (здійснені та майбутні); 2) клас тих, хто вступив у зрілу старість та поспішає виконати те, що ще залишилося; 3) клас старезних, які чекають уже лише смерті» [212, с. 452].

Ідеї Лютера, Цвінглі та Кальвіна швидко поширилися по всій Європі, здійснюючи свій вплив навіть на католицькі країни (зокрема, Францію та Італію). Частково функції християнських громад перебрали на себе світські інституції. Віднині всі самотні працездатні чоловіки та жінки похилого віку жили в робітничих домах, де безоплатно працювали за харчі та житло. Вільний від роботи час мешканці цих закладів присвячували молитвам та читанню Біблії. Через пуритан, які, зазнавши утисків від англіканської церкви, вимушені були емігрувати з Великобританії, протестантське ставлення до старості поширилося на американському континенті.

Під впливом ідей М. Лютера та його послідовників Західна Європа перейшла від попередніх моделей останнього періоду життя (старість як час релігійного усамітнення або старість як тотальний духовно-фізичний занепад) до нового, діяльнісного образу старості. З одного боку, це стало підґрунтям для створення ефективної системи соціальної опіки, в якій старіюча людина сподівається не лише на сторонній догляд родини, держави чи громади, а й задалегідь вирішує матеріальні проблеми майбутньої непрацездатності. З іншого боку, протестантський культ праці та захоплення соціальною активністю маргіналізують духовні завдання пізнього віку. Це стає опосередкованою причиною розвитку ейджизму, довічної симуляції молодості, неприйняття

старості як особливого, сповненого метафізичного значення віку, необхідного людині для підготовки до зустрічі з вічністю.

У православ'ї, на противагу західнохристиянській традиції, подання милостині завжди вважалася необхідною умовою підтримки морального здоров'я, засобом духовного виховання віруючого. Жебраки різного віку розцінювались як віддзеркалення душевного стану благодійника, оскільки моляться за тих, хто надає допомогу. Милостиня набула значення релігійного діяння, оскільки через неї можна спокутувати гріхи, здобути благовоління вищих сил. Жебрацтво тлумачилось як святе ремесло, тому не заохочувалося з'ясування причин, за яких людина не працювала, а починала просити милостиню. Ставлення до жебрацтва як до богоугодного явища сприяло виникненню інституту професійних волоцюг, а також значно вплинуло на специфіку образу старості – мудрої, святої та аскетичної.

Характерною рисою православного ставлення до старості є у глибоке поцінування мудрості та аскетизму, спрямованого на розвиток духовної складової людини. Ідеальним фіналом людського життя постає святість, символом якої є старецтво. Старець – це ідеальна людина, яка органічно поєднує в собі душевно-тілесне та духовне начала та допомагає подолати особистісні протиріччя іншим [168, с. 113]. Старець – особа, яка є носієм високої моральності, до якої можна звертатися за порадами. Серед необхідних якостей старця особливо важливим, за Паїсієм Величковським, є «духовний розум», оскільки повчання старця має сприйматися учнями як голос Божий, що спрямовує на праведний духовний шлях [81, с. 42-44]. Для старця, як і для будь-якої живої істоти, теж настає час природної старості. Але на відміну від звичайного християнина старець осягає часове через вічність, саме тому старіння тіла не є для нього тягарем. Основні цінності молодості (тілесна краса, здоров'я, соціальна активність) втрачаються в порівнянні з тими духовними можливостями, що надає свята старість.

Культ старецтва став поштовхом для виникнення специфічної геронтофільії, коли молоді парафіяни та священники, захоплюючись зовнішніми ознаками старості, намагаються виглядати мудрішими за свої роки та повчати інших. Це явище отримує назву младостарецтва, сутність якого полягає у хибній спрямованості на старість, коли за рахунок зовнішньої поведінки віруючі намагаються продемонструвати свої «духовні досягнення». Молоді віруючі та священнослужителі грішать категоричністю порад, нав'язуванням своєї точки зору людям, які мають вирішувати свої духовні проблеми за допомогою власного сумління. Справжньою мотивацією младостарецтва є гріх гордині, а його метою – духовна влада над паствою [386, с. 7-20]. Це явище є негативною трансформацією образу святої старості, але водночас свідчить про традиційне піететне ставлення до цього віку.

Таким чином, радикальною відмінністю східно-християнського образу старості є її аскетизм, бідність, соціальне відсторонення, пасивна позиція. Старець-жебрак, літній прочанин, старий відлюдник стають ідеальними типами православ'я, а старість постає часом, який вимагає від вірянина найбільших любові, подвигу та жертви попри всі труднощі віку.

Висновки до 4 розділу

1. Старість постає одним із провідних образів буддистського віровчення, яскравим символом ілюзорності та скороминущості людського світу. Найдавніші буддистські тексти містять багато сюжетів, у яких саме неприйняття страждань старості спонукає адептів встати на шляхетну путь самовдосконалення. Усвідомлення цього дозволяє відкинути прив'язку до молодості, здоров'я та мирського життя, смиренно прийняти перспективу власної старості. Повна відмова від матеріальних ілюзій робить старість, хвороби та смерть незначущими.

Хоча старість є вкрай непривабливим фізичним станом, її осмислення в буддійському світогляді позбавлене геронтофобії. Старіння є квінтесенцією тілесних мук, проте молодість, яка асоціюється зі здоров'ям та красою, не є антиподом старості – тлінне тіло в будь-якому віці приносить страждання. На противагу поширеній крос-культурній міфологемі, яка протиставляє молодість старості як час розквіту та період занепаду, буддизм урівнює ці вікові етапи: у будь-якому віці людину очікують розчарування і страждання. Хоча спокуси юності ускладнюють осягнення вищих цінностей, усвідомлення перспективи важкої старості мотивує кожного не гаяти зусилля на пошуки радощів тілесного буття, а розпочинати духовну практику замолоду. Разом із тим буддисти вважають, що останній період життя є особливо сприятливим для духовного самовдосконалення: накопичений життєвий досвід може бути добрим підґрунтям для зміцнення віри (саддхи); внаслідок зменшення спокус молодих років, обмеження соціальної діяльності та фізичних потреб, старечий вік є сприятливим для духовного життя (культивації доброї карми, заспокоєння розуму через медитації тощо); тілесні страждання, які посилюються на схилі літ, спонукають до смиренного прийняття об'єктивних законів буття. Отже, головним для літньої особи є накопичення чеснот, підготовка до майбутнього переродження, а в ідеальному випадку – до виходу з колеса сансари.

Більш варіативним компонентом буддистського світогляду є питання ставлення адепта до свого синівського обов'язку та поведінкові норми стосовно батьків, старих та старших. Зокрема, ранні буддистські тексти індійського походження трактували синівську вдячність як відмову від мирських спокус (у тому числі від шлюбу). Натомість представники чань та дзен-буддизму, які опинилися під впливом конфуціанства, нерідко вважали, що буддист повинен залишити спадкоємців, котрі продовжать родовід та будуть виконувати всі необхідні ритуали, передбачені культом предків. Водночас деякі школи чань та дзен заперечували притаманну тогочасному ієрархічному суспільству надмірну повагу до представників старшого покоління. Загалом буддійській моралі

властиве шанобливе ставлення до батьків, старих та старших, що пов'язане із вихованням чесноти вдячності.

2. Старість в ісламі постає іманентною ознакою людського світу, якому протистоїть вічний, позачасовий, незмінний світ Бога. Сутність цього феномену, як і решта таємниць Аллаха, вважається недосяжною для розуму. В осмисленні проблеми долі, яка постає як фатально керована небесами вища сила, старість постає символом скороминущості, мізерності людського буття. Оскільки земне існування займає незначний проміжок часу в масштабі священної історії, останні роки життя є миттєвістю на фоні вічності. Особливим рубежем у біографії кожного вважається вік Пророка (61 рік). Переживши його, стара людина має символічно «померти» для соціуму, про що свідчать збережені в деяких ісламських країнах ритуали вікової ініціації, зокрема прижиттєві поминки. Характерною особливістю ісламської культури, обумовленої її фаталізмом, є відсутність пошуків тілесного безсмертя в земному світі. Старість постає як невиліковна хвороба, природний процес, який неможливо припинити. До того ж, разом із віковою слабкістю, вона входить до переліку семи обставин, що унеможливають служіння Аллаху. Проте не тяготи фізичного одряхління вважаються найбільшим злом: з притаманною йому повагою до раціонального іслам трагічно сприймає вікову деменцію. Саме втрата ясного розуму, а не фізична слабкість вважається найбільшою проблемою старіння. Тому ідеалом старості постає праведник-довгожитель при ясному розумі. Антиідеал старості виникає внаслідок відступництва від правових та морально-етичних канонів віровчення. Болісність старіння усвідомлюється як божественна кара за порочність людської природи. На противагу есхатологічному старінню людства перед Судним днем, образ раю пов'язаний з ідеалом вічної молодості.

Патріархальні традиції ісламу обумовлюють глибоке шанування батьків та людей похилого віку, які цінуються за життєвий досвід та накопичені знання. Старі в родині вважаються джерелом влади, мудрості та божественної благодаті

(баракат). Утримання не лише батьків, а й самотніх літніх членів умми вважається священним обов'язком мусульманина.

3. Християнська культура створила специфічний образ старості, відображений передусім у біблійних текстах, де створено ідеальний образ мудрого праведника, наставника для всієї християнської громади. Старість у Святому Письмі це короткочасний, але значущий період швидкоплинного життя людини, яке є миттю порівняно із вічним буттям; це зрілість, вища точка розвитку праведної людини; це час «насичення» віком, ознака довершеної земної місії; це «похилі роки», що постають як період найвищого преклоніння людини перед Господом; це вік найвищої мудрості, час накопичення досвіду та знань; це етичний ідеал для решти віруючих; це метафора земної та небесної влади; це час важких духовних та тілесних випробувань; підсумок життя християнина. Старість також це «метафізичний вік», перехідний стан між поцейбічним та потойбічними світами, час, особливо сприятливий до духовного зростання, вона потрібна для прийняття природної неминучості кінця, підготовки до смерті, активного спасіння душі в дряхліючому тілі.

Людське старіння в християнстві, на відміну від інших релігійних традицій (наприклад, зороастризм, буддизм), не є феноменом, що виникає зі сфери вселенського зла: злом є смерть, натомість старість є вірогідним порогом майбутнього вічного життя. У контексті християнського розуміння смерті вирішується й проблема довголіття: з одного боку, це особливий дар, що надається Богом лише праведникам як благословення, з іншого боку, занадто тривале життя постає як прокляття, покарання за несправедну поведінку. Довголіття взагалі не має бути темою особливих розмислів для християнина: все залежить від провидіння, тому головним для віруючого є смирення прийняття долі. Старість людини має особливе сотеріологічне значення, коли осмислюється через призму страждань Спасителя. Перспектива майбутнього воскресіння та приклад Христа допомагають абстрагуватися від тілесних страждань, що посилюються на схилі літ. Метафізика старості полягає у

зосередженні на духовному житті з надією на спасіння. Специфічним для християнського тлумачення старості є її високий ціннісний статус. Старість не є спокутою, стражданнями, тортурями, вона має свої завдання, обумовлені задумом Творця. Це той буттєвий етап, що найбільше відповідає християнським ідеалам, адже людина на схилі літ опиняється в умовах, сприятливих для пізнання божественної благодаті.

Християнська традиція категорично не схвалює зневажливого ставлення до старих людей. Шанобливість у стосунках з літніми батьками та старшими є обов'язковою моральною настановою кожного віруючого. Етичний канон старості характеризує любов, мир, довготерпіння, милосердя, віра, лагідність, поміркованість. Він також передбачає етерналізм (орієнтацію на вічне життя), аскетизм, мінімізація фізичних потреб, прагнення до перемоги над гріховною природою тощо. Ідеал старості пов'язаний з естетизацією старості, сприйняттям її як віку особливої краси, притаманної праведникам. Мудрість та духовний досвід літньої людини є результатом довготривалої роботи та терпіння, доказом працелюбства та ощадливості в молодості. Натомість важка передчасна старість постає розплатою за гріхи молодості. Антиідеалом постає старий грішник, який спокушається не лише у плотській, а й у духовній сфері.

Життєвими завданнями старіючого християнина є наставництво (передача життєвого досвіду, знань, здобутків молодшим поколінням), подальше духовне навчання, заспокоєння (досягнення духовної свободи, байдужості до пристрастей), смирення у подоланні страждань та негараздів земного життя, каяття (духовне очищення), прийняття самотності, підготовка до смерті.

Августин Блаженний (354-430 рр.) розумів людську старість як частину проєкції священної історії. За доби Середньовіччя старість тлумачилась як покарання, прокляття, важкий наслідок відступництва прародителів та первородного гріха. Принизливість та ганебність фізичного існування на схилі літ поставала виразним символом марноти людського життя, а стара людина вважалася більш гріховною, бо з віком накопичується кількість провин.

Виникли й певні конфесійні розбіжності у ставленні до соціальної значимості старості. У західному християнстві популярним є діяльнісний образ старості, що сформувався під впливом протестантизму. З одного боку, це стало підґрунтям для створення високоефективної системи соціальної опіки, в якій активна старіюча людина сподівається не лише на сторонній догляд родини, держави чи громади, а й турбується про власну старість заздалегідь. З іншого боку, протестантський культ праці та соціальної активності маргіналізують духовні завдання старості, роблять незатребуваною споглядальну, відлюдницьку, спрямовану на спілкування з вищими силами старість.

Домінантою православного осмислення старості є свята старість, яка постає ідеалом людського життя. Радикальною відмінністю східно-християнського образу старості є її аскетизм, бідність, соціальне відсторонення, пасивна позиція. Тому старець-жебрак, літній прочанин, старий відлюдник стають ідеальними типами православ'я. З одного боку, культ старецтва став поштовхом для виникнення притаманної східному християнству специфічної геронтоїмії, з іншого боку, він робить домінантною рисою християнської моделі старості її метафізичність.

Узагальнюючи, можна відмітити, що авраамічні релігії (християнство, іслам, іудаїзм) підкреслюють високу цінність старості та старіння для духовного зростання людини. Натомість така світова релігія, як буддизм, відштовхуючись від постулату про ілюзорність матеріального світу, робить геронтофобію потужним мотивом для духовної практики.

РОЗДІЛ 5

РЕЛІГІЙНЕ ОСМИСЛЕННЯ СТАРОСТІ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Новітня історія значно змінила світоглядні постулати людства. В цивілізації європейського типу старість як соціальний інститут позбулася більшості культурних позицій, притаманних їй у минулі історичні епохи. Традиційні моделі старості або зовсім стали не актуальні, або втратили свою домінантність. Демографічне старіння людства спричинило кризовий розрив між біосоціальними та духовними аспектами старості: з одного боку, через соціоекономічні фактори та розвиток медицини значно збільшилася тривалість життя, з іншого боку, нове символічне значення старості носить ознаки відкритого, несформованого та недостатньо осмисленого феномена. Тому філософсько-релігійне осмислення старості в сучасному світі, еволюції та трансформації архаїчних типів осмислення пізнього віку є надзвичайно важливим питанням, яке варто пильного розгляду в контексті складних гуманітарних проблем сьогодення.

5.1. Трансформації традиційних моделей старості в XX-XXI ст.

Постмодерністський світогляд трансформує сам концепт старості. Наявність стрімких змін, тяжіння до абсурдизму, химерності, ігрової карнавальності, іронії та пародійності розмивають традиційні ознаки старості. В сучасну епоху вона втрачає однозначність антропометричного виміру, свої соціально-статусні та психофізіологічні характеристики, більше не ототожнюючись з кінцем життєвого циклу, слабкістю, знесиленням, втратою репродуктивних функцій. Змінюються не лише зовнішні, а й онтологічні, сутнісні характеристики феномену старості. Сама категорія «старого» виходить за межі семантичного поля традиційних культур, більше не означаючи «первинне, прадавнє, зріле, зношене». Старим може бути все,

навіть і те, що тільки з'явилося на світ. Цю ідею влучно передав І. Ортега-І-Гассет: старе є старим не від власної старості, а від того, що «...виникає нове і лише своєю новизною раптово зістарює все попереднє» [296, с. 127].

Оскільки сучасна соціальна реальність набуває ознак віртуалізації, старіння та сама старість маргіналізуються. Спостерігається тенденція до уніфікації стилю життя осіб різних поколінь, а кордони вікових періодів людського життя стають розмитими та ще більш умовними. Під впливом останніх досягнень медицини та біології кількість прожитих років перестають визначати вік та статус індивіда. Такому підходу сприяє розвиток наукової дисципліни, що отримала назву «біохронологія». Цей напрямок досліджень спрямований на створення методик визначення біологічного віку людини, що, як правило, не співпадає з календарним. Оскільки біологічний вік стає показником соціального благополуччя особи, метою науки визнається протидія старінню та максимальне подовження активного життя. Людина всіма доступними засобами прагне симулювати молодість та здоров'я, посилюючи свій вітальний потенціал. Технологія здобуття довголіття спирається на традиційний досвід піклування про здоров'я (режим, дієта, збалансованість фізичної та інтелектуальної активності), а також на нові науково-медичні винаходи. Комплексні біотехнологічні методики дозволяють приховувати ознаки старіння, симулюючи молодість. Ідеалом стає людина «третього віку» – енергійна, соціально адаптована, захоплена матеріальними цінностями особа, що відсторонюється від провідних буттєвих проблем, витісняючи міркування про старіння та смерть.

Зміни семантичного статусу старості в сучасній культурі є наслідком складних цивілізаційних процесів, головними з яких є:

- Модернізація та технізація різних сфер буття, що робить неактуальним процес передачі традицій. Оскільки фізична сила та професійний досвід перестають бути головними критеріями працездатності, головним стає адаптивне пристосування до змін у новітніх технологіях.

- Урбанізація, яка сприяє відтоку молоді у місто, що, в свою чергу, збільшує розрив між швидко змінюваною міською субкультурою та «старими», тобто традиційними цінностями сільської місцевості.

- Глобалізація, що змінює усталені ментально-аксіологічні структури не лише в економічно розвинених регіонах, а й в країнах так званого третього світу, які ще не піддалися значної модернізації (наприклад, ісламських державах Азії та Африки). Навіть у таких відносно стабільних суспільствах спостерігається вторгнення нових цінностей та пріоритет технологічних знань, що обумовлює інакше ставлення молоді до літніх людей.

- Десакралізація та секуляризації суспільного життя, яка позначилася переходом від теоцентризму до антропоцентризму, від духовних пріоритетів до домінування тілесності.

- Спеціальна культурна політика держав з атеїстичною ідеологією, спрямована на заперечення духовного авторитету старших поколінь. У країнах, які пережили революційні соціоекономічні зміни, вшанування літніх людей як носіїв етнорелігійних традицій свідомо знищувалось: збереження етнокультури суперечила принципам інтернаціоналізму, а прояви релігійності були заборонені секуляризованим законодавством. Наприклад, під час впровадження радянської влади на Кавказі проводилася спеціальна боротьба за нейтралізацію авторитету старійшин, які були оголошені класовими ворогами та репресовані [305, с. 85]. У суспільствах з проголошеними демократичними цінностями звична для традиційного суспільства вікова ієрархія суперечила проголошеним ідеям свободи та рівності. Старше покоління сприймалось як таке, що затримує прогрес, заважає розвитку та модернізації економіки та суспільства. Ця тенденція позначилася на розвитку навіть тих країн, які мали потужні патріархальні традиції. Наприклад, китайський рух початку ХХ ст. «Нова культура» заперечував конфуціанські принципи, авторитет старших не визнавався й під час «культурної революції» 60-х років [64, с. 167-168]

Трансформація традиційних моделей старості під впливом складних цивілізаційних процесів (модернізації, технізації, глобалізації, урбанізації, секуляризації тощо) пов'язана з великою кількістю соціокультурних проблем, головними з яких є:

1. ейджизм та геронтофобія, тобто дегуманізація як у ставленні до старості та літніх осіб представників інших вікових груп, так і в неадекватному сприйнятті старих свого віку та своїх ровесників.

2. упереджене, побудоване і на позитивних, і на негативних стереотипах ставлення до найстаршої вікової групи, відсутність адекватного осмислення феномена старості;

3. занепад авторитету старшого покоління, незадоволення потреби у наставництві у людей похилого віку, що призводить до руйнації каналів міжпоколінної трансляції культури та втрати національних традицій.

Оскільки ці соціокультурні проблеми неминуче впливають на релігійне осмислення старості, вони варті детального розгляду.

1. Ейджизм та геронтофобія. Нездатність осіб літнього та старечого віку конкурувати з представниками більш молодих верств населення спричиняє проблему вікової дискримінації, ейджизм, тобто упереджене ставлення до літніх осіб [379, с. 362]. Культ молодості, здоров'я, фізичної краси, енергійності, сили, успішності підкріплює негативне сприйняття старості, яка асоціюється з вичерпаністю, застоєм, неадекватною поведінкою. Одним з аспектів дискримінації літніх людей є геронтофобія – ірраціональний страх спілкування з особами похилого віку, ненависть та гнів щодо старих, а також загальне неприйняття старості. Окремим випадком геронтофобії є *гераскофобія*. Цей тривожний розлад характеризується аномальним страхом перед власним старінням та смертю, одержимістю, виражену в бажанні залишатися молодим. Зосереджені на власній зовнішності жінки хворіють частіше, ніж чоловіки, причому симптоми цього розладу часто виникають у віці до 35 років. Граничним вираженням гераскофобії є самогубство на

порозі старості: перші вікові зміни тіла спричиняють таку втрату самоідентифікації, за якої страх старості переважає страх смерті.

Геронтофобія та гераскофобія наразі постають не лише як психічні хвороби, а як популярні світоглядні тенденції. Сучасна культура, з її фокусуванням на цінності молодості і краси, та створеною в цій сфері бізнес-індустрією, заохочує і підтримує страх старості. Старість постає як огидне, непривабливе явище як з аксіологічних, так і з естетичних позицій. Маргіналізація теми старіння призводять до відповідних рольових очікувань щодо старих, збільшують соціальну дистанцію між літніми людьми та представниками інших вікових груп. Серед багатьох причин, що обумовлюють виникнення геронтофобії, центральне місце посідають мотиви, безпосередньо пов'язані з духовно-екзистенційною сферою людини. Головними світоглядними причинами страху перед старістю є наступні:

- Втрата релігійності та відповідних традиційних моделей старості, які передбачають повагу до старих, що призводить до девальвації символічної цінності старості.
- Страх смерті, прямим індексом якої є старість, відсутність будь-якої чітко сформованої картини світу поза життям, що обумовлюють зосередження на фізичній реальності та заперечення існування сфери трансцендентного.
- Примат фізичного існування на шкоду вищим цінностям, культ краси та здоров'я, що спричинює нерозуміння духовних переваг старості.
- Прагматичний підхід до життя в постіндустріальному суспільстві, що обумовлює маргінальне положення тих людей похилого віку, які погано адаптуються до соціальних змін.
- Консерватизм старих, їхнє прагнення зберігати звичний спосіб життя, нав'язування непотрібного для молоді досвіду, схильність до критики інновацій, претензії на зберігання «істинних» моральних цінностей.

- Травматичний досвід спілкування з людьми похилого віку, потерпаючих від психічних розладів та деменції, неспроможність засвоєння старими великого об'єму інформації, актуальної для сучасного життя, їх нездатність підтримувати високі стандарти споживання товарів і послуг.

Як свідчать дослідження, страх старості здебільшого притаманний жінкам, оскільки чоловіків менше хвилюють зовнішні ознаки старіння. Жінки важче переживають вікові зміни, що роблять їх сексуально непривабливими та позбавляють відчуття соціальної значимості. Навіть у західних країнах зі збалансованою гендерною політикою та високими соціальними стандартами якість життя у старих чоловіків значно вище, ніж у жінок. Ще одним фактором, який підтримує жіночу геронтофобію, є загальностатистична менша тривалість життя чоловіків, що обумовлює велику кількість літніх удів. Через це жіноча старість частіше асоціюється з соціальною ізоляцією та стражданнями [196, с. 302-307].

Геронтофобія притаманна всім віковим групам. Молоді та зрілі особи уникають спілкування та сумісної діяльності зі старими, демонструють зверхнє та гидливе ставлення до їхніх потреб та образу життя, небажання допомагати старим вирішувати їхні проблеми, сприйняття старих як утриманців, неповагу до їх світогляду та досвіду, непорозуміння та конфлікти в процесі вимушеного спілкування. У свою чергу, люди похилого віку намагаються віддалити власну старість, демонструють неприйняття тілесного старіння, приховують реальний вік від оточуючих. Людина страждає від очікування старості, роздумів про неї, переживання її поступового наближення, констатації перших ознак фізичної недуги. Її переслідують побоювання не встигнути реалізувати свої плани, страх старості як знак недалекої смерті. Неприйняття власної старості призводить до разототожнення: активна людина в своїй індивідуальній свідомості не відчуває переходу в статус старого. Це може суперечити реакції оточення, яке прагне обмежити соціальну активність літньої людини.

На думку фахівців, геронтофобія, котра виникає у старців, частково обумовлена не лише світоглядно-філософськими причинами, а й складними фізіологічними процесами, що спричинюють зміни нервово-психічного стану осіб геріатричного віку. Тому у людей похилого віку нерідко виникає об'єктивно не обумовлене відчуття тривоги, занепокоєння. Як показали медико-соціальні дослідження, почуття внутрішньої напруженості викликано усвідомленням залежності від сторонніх людей, збільшенням ізоляції, відсутністю емоційного контакту з рідними та близькими, страхом перед невиліковними хворобами та смертю [23, с. 111].

Сучасна геронтофобія має й більш архаїчні корені, які приховані у вигляді архетипічних комплексів у свідомості сучасної людини. Мова йде про такі феномени архаїчної культури, як культ предків, геронтоцид, остракізм (ізоляція старих), інститут старійшин, шаманські культури.

- Норми поважливого ставлення до літніх осіб, що при всьому формальному нехтуванні визнаються суспільством, постає як неусвідомлений релікт культу предків.

- Вікова дискримінація (ейджизм) є по суті завуальованою формою архаїчної боротьби за життєві ресурси, яка на давніх стадіях історичного розвитку була виражена у формі геронтоциду чи остракізму (вбивстві або ізоляції літніх членів суспільства внаслідок їх неповноцінності, нездатності компенсувати витрачені на них життєві ресурси).

- Страх старості може бути спричинений укоріненим у підсвідомості пієтетом перед інститутом старійшин та шаманським культом, що викликає сприйняття старого як чужого, медіатора, представника іншого світу, та веде до стійкого асоціювання старості та смерті.

Таким чином, постмодерний світогляд трансформує концепт старості через химерне переплетення архаїки, міфу, колективного позасвідомого зі стереотипами, які є продуктом сучасної культури. За словами С. Лішаєва, «прагнення відійти від фундаментального для людини усвідомлення

кінцевості власного існування» здійснюється через заміну справжньої реальності квазіреальністю симулякрів, що втримують увагу секулярної людини та запобігають її зосередженості на внутрішніх духовних процесах [241, с. 170]. При цьому атрибути старості інтерпретуються як девіантні, тобто ті, що відхиляються від норми. Таким чином, старість постає і продуктом онтогенезу, і чужорідним йому елементом.

2. *Соціокультурні стереотипи сприйняття старості.* Старість, унаслідок своєї архетипічної природи, здійснює значний вплив на емоційну сферу людини, пробуджуючи ірраціональні комплекси. Саме тому цей вік стає об'єктом міфологізації, яка ускладнює процес адекватного соціокультурного осмислення цього феномену. Навколо старості побутує чимало хибних уявлень та стереотипів. Вони підкріплюються ЗМІ та іншими формами масової культури, які здійснюють сугестивний вплив на широкі верстви населення. Сучасні стереотипи сприйняття старості охоплюють широкий емоційний спектр – від негативного до позитивного забарвлення, а ставлення до людей старшого віку часто буває двоїстим чи суперечливим.

Негативні стереотипи. Старість сприймається крізь призму ювенілізації образів маскультури, коли тілесна краса, здоров'я, енергійність, сексуальна привабливість, соціальна успішність висуваються як найбільші чесноти людини. При згадці про старість виникають негативні конотації, людей похилого віку часто сприймають як соціально пасивних осіб, які доживають свій вік, не насолоджуючись повноцінним буттям. Старість пов'язують з погіршенням фізичного здоров'я, неприємною зовнішністю, слабоумством, амнезією, недієздатністю, самотністю, високою вірогідністю смерті тощо. Окрім того, пенсійний вік у пострадянському регіоні (і не тільки тут) асоціюється з бідністю, фінансовою залежністю, падінням рівня життя.

Негативні стереотипи присутні навіть у геронтологічній літературі. Особи похилого віку здебільшого розглядаються як пасивний предмет соціальної опіки, при цьому індивідуальність старих, їхні духовні потреби залишаються

на периферії уваги дослідників. У текстах, присвячених психології пізнього віку, можна зустріти тезу про те, що депресія, відсутність мотивації є обов'язковими характеристиками останнього періоду життя. Поширена й думка, що з віком відбувається лише погіршення характеру, що загальному портрету старіючої особи притаманні низька самооцінка, незадоволеність життям, мізантропія, песимізм, тривога, агресивність тощо. Окрім того, негативні соціокультурні стереотипи відображають старих як об'єкт, позбавлений суб'єктності. Здійснюючи неабиякий сугестивний вплив, вони нав'язують старіючим особам обмежені соціальні ролі, розхитують адекватну самоідентифікацію. Стандартна соціальна реакція деморалізує старих, погіршує їх здоров'я та адаптивні можливості [219, с. 726].

Девальвація символічної цінності старості призводить до того, що літня людина постає як носій ворожих політичному та соціальному прогресу ідей, оплот консерватизму, реакціонер, що заважає змінам. Формується негативний образ людини похилого віку як зайвого прошарку суспільства, потенціал якого вичерпався, який не приносить користі, забираючи при цьому ресурси в молодших поколіннях.

Позитивні стереотипи. В останні роки за рахунок популяризації позитивного образу старості виник новий стереотип сприйняття осіб третього віку: їх зображають як здорових, фінансово незалежних громадян, що не потребують будь-якої сторонньої допомоги. В ЗМІ тиражується образ стильних, спортивних, адаптованих до реалій сучасного техногенного світу літніх осіб, які «не відчують своїх років» та виглядають значно молодше. Соціологічна та медично-популярна література пропагує мажорний образ ранньої старості, яка дозволяє дієдатній та не обтяженій роботою людині мандрувати або займатися будь-яким хобі. Зафіксовано тенденцію до залучення чоловіків та жінок похилого віку до фешн-індустрії. В масовому кінематографі популярним стає образ літньої людини, яка, усвідомивши свою близьку кончину, намагається надолужити втрачене та щонайбільше

«взяти від життя». Люди «третього віку» в сучасному західному суспільстві становлять чисельну групу, на яку, як на споживачів, що мають накопичений за життя матеріальний ресурс, орієнтується економіка. Окрім того, соціальна активність осіб похилого віку робить їх важливою часткою електорату, що стає об'єктом пильної уваги політтехнологів та ідеологічних працівників.

Насправді позитивні стереотипи старості відображають уявлення про ідеалізовану старість, яка «маскується» під молодість. Окрім того, оптимістична установка на тривале, здорове, сповнене радощів довголіття не передбачає філософських роздумів про сенс смерті, підбиття підсумків життя тощо. За висловом К. Пігрова, виникає феномен психологічного «омолодження» та навіть «інфантилізації» старих [309, с. 243].

Почасти підтримуючи позитивні стереотипи щодо старості, геронтологи також пишуть про «активне» або «продуктивне» старіння, яке нібито є доступним вибором кожного; сучасна геронтологія пропагує ідеал автономії, багатства, доброго здоров'я. На жаль, навіть саме протиставлення осіб «третього віку» (молодий пенсіонер) старезним особам «четвертого віку» також підживлює геронтостереотипи, оскільки висуває на перший план образ бадьорої старості, замовчуючи при цьому реальні потреби старих осіб у догляді та засобах адаптації до вікових змін. Проте, на думку геронтолога Г. Вонг та її соавторів, навіть активні літні люди повинні перейти до прийняття ідеї вірогідного погіршення стану здоров'я і кінцевої смертності, знайти духовний ресурс та відкрити для себе нові обрії [620, с. 42].

Таким чином, стереотипна оцінка старості тяжіє до двох протилежних векторів: позитивного та негативного. Жодна з цих крайностей не відображає належним чином гетерогенність населення похилого віку, різноманіття факторів, що впливають на світовідчуття старіючої особи: реальний та біологічний вік, гендерну належність, місце та умови проживання, рівень освіти, професію, матеріальне забезпечення, склад сім'ї, збереження психічного здоров'я, звички, образ життя тощо.

3. *Занепад міжпоколінної трансляції культури.* Отже, сучасне ставлення до старості та літніх людей базується на упередженості. І позитивні, і негативні стереотипи старості в сучасній культурі підтримують ейджизм та геронтофобію. Одні геронтостереотипи існують як архетипічні, інші формувалися паралельно з процесами десакралізації суспільного життя. Традиційні установки вступають у конфлікт з нещодавно виникшими. В секулярному суспільстві втрачено притаманне багатьом релігійними традиціями ставлення до літніх осіб як до носіїв родової традиції. Образи поважного старця, мудрого наставника, які частково зберігаються в культурі з геронтократичних часів, нашттовхуються на девальвацію образу старості, виправдану життєвим досвідом молоді, яка не отримує від старих корисної інформації. А з боку представників старшого покоління спостерігається очікування пільг, знаків поваги, що є атавізмом патріархальних установок.

Виникає суперечлива ситуація: в той самий час, коли глобальні зміни спричиняють появу цілого ряду негативних стереотипів старості, суспільна свідомість продовжує відтворювати у викривленій формі багатовікову архетипіку старості. Домінуючий образ старості постає одним з важливіших показників розвитку духовної культури. В тих спільнотах, де за рахунок зневаги старих втрачається відчуття єдності поколінь, родової цілісності, спадкоємності традицій, потерпає національна культура. Саме в цьому, на думку Н. Рібакової, виявляється екзистенційний смисл старості: «вона здійснює внутрішній зв'язок, забезпечує внутрішню співпричетність не лише між поколіннями живих та тих, хто вже пішов з життя, а й між живими поколіннями; вона розкриває мудрість життєвого шляху людини як фундамент безперервності людської історії» [353, с. 151].

Конфлікт новаторської та традиційної культури в сучасному світі призводить до існування двох протилежних тенденцій осмислення старості, що відображають, з одного боку, атеїстичний світогляд та загальні процеси

секуляризації, з іншого боку, фундаменталістське прагнення до збереження релігійних цінностей та установок.

1. *Десакралізація старості.* Першу тенденцію характеризує заперечення символічної цінності старіння та ейджизм, базований на тотальній геронтофобії. Така світоглядна парадигма підштовхує розвиток наукового *іморталізму* (від лат. *immortalitas* безсмертя) – прагнення до подолання смерті або максимального подовження життя. На відміну від релігійного (езотеричного) іморталізму, який базується на сотеріологічних поглядах (на перший план висуває спасіння та вічне життя безсмертної душі), сучасна наука зосереджена, насамперед, на боротьбі з тілесним старінням. Пошуки вічного життя та безсмертя входять в концепцію так званого *трансгуманізму* – напрямку, метою якого є нескінченне вдосконалення людини через використання новітніх наукових технологій. Згідно з цією ідеологією, медицина повинна остаточно подолати старіння і смерть людини, а кожна особа має право обирати тривалість власного життя.

2. *Геротрансценденція.* Представники релігійного фундаменталізму, навпаки, сповідують традиційні цінності, заперечують втручання науки в біологічні основи людського життя, агітують за повернення до Бога та природи. З точки зору більшості релігій старість постає провіденціально обумовленим етапом життєвого шляху людини, головною метою якого є підготовка до вічного потойбічного життя, останні роки є проміжною ланкою між земним та потойбічним світом, переходом духовної людини до трансцендентного буття. Такий світогляд усуває на другий план страх перед старістю, оскільки земне життя є тимчасовим скороминущим відрізком порівняно з перспективою посмертного воскресіння та вічного буття в ідеальному сакральному світі. Геронтотрансценденція передбачає смиренне прийняття старіння та смерті, яка на схилі років стає неминучою перспективою. Старість розцінюється як вищий підсумок земного життя, час акумуляції мудрості та духовності. З цієї точки зору для молодшої та зрілої

особи старість є не часом фізичного занепаду, а метою духовного розвитку, адже в кожному, хто йде по обумовленому релігійним світоглядом шляху вдосконалення, поступово визріває мудрий старець.

Два вектори сучасного ставлення до старості (її десакралізація та геротрансценденція) обумовлюють полярність дискусійного поля такої часто обговорюваної сьогодні проблеми як *евтаназія*. Атеїстичний світогляд допускає, що літня особа має право обирати час смерті, відмовляючись, наприклад, від тривалого та безрезультативного лікування, яке не приносить фізичного полегшення. Цій точці зору протистоїть доктринальна позиція представників багатьох релігійних віросповідань. Вони вважають, що людина, покладаючись на Бога, не повинна вирішувати, коли їй померти, що, у випадку важкої хвороби, потрібно відмучатися за свої гріхи, що саме фізичні страждання можуть бути спокутою та засобом очищення душі. Агітуючи за евтаназію, людина зазіхає на ті метафізичні функції, які є прерогативою Бога, адже тільки він має право переривати життя.

Не менш важливим предметом обговорення є проблема *суїциду* серед представників старшої вікової групи [219, с. 817-818]. Серед причин – відсутність життєвої перспективи, самотність, депресія, дуже погане самопочуття, важкі життєві умови тощо. Окремим випадком є так звана суїцидальна ерозія – природна смерть, викликана відсутністю мотивації до життя, а також саморуйнування через надмірне споживання алкоголю, наркотиків, куріння тощо. Серед літніх осіб нерідко спостерігається й фатальна відмова від медичної допомоги та прийому лікарських засобів.

Авраамічні релігії негативно ставляться до самогубства, розглядаючи цей акт як неповагу до Бога. Наявність розвинених віросповідних установок та підтримка релігійної громади усувають небезпеку суїцидальної поведінки серед літніх представників цих конфесій. Водночас зафіксовані випадки здійснення літніми людьми ритуального суїциду – самогубства на релігійному ґрунті, характерного для вірувань із потужними есхатологічними

постулатами. Віра в загробне існування, спасіння душі або реінкарнацію, яка є частиною віровчення деяких деструктивних культів, робить прийнятною ідею скорочення життєвого циклу. Деякі східні релігії також припускають можливість суїциду. Прикладом є обряд саті (самоспалення вдов) в індуїзмі або здійснення ритуального сепуку в синтоїзмі, що історично обумовлює велику кількість суїцидів у сучасній Японії, в тому числі, серед літніх осіб.

Сучасне мультикультурне соціальне середовище, на відміну від традиційного, дозволяє індивіду обрати стратегію власного старіння. Притаманна традиційним спільнотам кристалізована модель старості змінюється на плинну, яка піддається активному перетворенню та конструктивній перебудові. Архаїчні культурні патерни деформуються та змінюються залежно від макросоціальних процесів (економічний занепад, міграція, революції, війни тощо). Нинішня старість існує не як типізована модель, а як наслідок сукупності життєвих умов та результат вибору індивідом поведінкової стратегії. Самодетермінація особистості стає вирішальним фактором, оскільки якість життя обумовлена здебільшого не об'єктивними реаліями, а характером суб'єктивного сприйняття та переживання [154, с. 174].

Головними завданнями вибору стратегії старіння є усвідомлення специфічної культурної ніши старості, опанування новими, пристосованими для немічного організму видами діяльності, переосмислення свого соціального становища та стилю суспільних відносин. Це вкрай актуально особливо для тих осіб, які виходять на пенсію, адже внаслідок припинення трудової діяльності їх образ життя та самоідентифікація радикально змінюються. Вибір стратегії старіння є серйозною проблемою для сучасної людини, особливо для особи з атеїстичним світоглядом. Відсутність чітких орієнтирів, варіативність моделей старіння, більшість з яких є неприйнятними для людини, яка не вірить в потойбічне існування, формують негативне ставлення до старості як до періоду занепаду.

У геронтологічній літературі простежуються дві типові тенденції до визначення стратегій старіння: залежно від ступеня соціалізації старіючого індивіда умовно виокремлюють *інтегровану* та *споглядальну* моделі старості.

Перша модель (інтегрована, активна старість) актуалізує завдання всебічної інтеграції представників третього та четвертого віку в усі сфери соціального життя. Мета цієї стратегії старіння полягає у поліпшенні економічного, соціального та культурного використання потенціалу третього віку. Дослідження доводять, що участь у різних видах громадської активності сприяє збереженню фізичного і психічного здоров'я старіючих осіб. Старість постає як період активного спілкування з родиною, друзями, сусідами та більш широкими верствами суспільства, а ідеалом цієї стратегії є соціально інтегрована літня людина, що залишається діяльнісною до кінця своїх днів.

Друга модель (споглядальна старість) базується на більш помірній соціальній активності, коли старі спостерігають за життям з позицій досвідченого мудрого радника. Згідно з цією доктриною, старіюча людина не уникає світу, а споглядає за перебігом подій. Споглядальна старість є свідомим вибором старця, який воліє частково усамітнитися, занурюючися у спогади, розмисли, підбивання підсумків життя. Ця стратегія старіння особлива актуальна для осіб з обмеженими можливостями, активність яких стримує об'єктивний фізичний стан організму.

На жаль, на сьогоднішній день такі усталені стратегії старіння не відповідають потребам старіючих людей. Виникає протиріччя: пропаганда активної соціальної старості нерідко нехтує вирішенням духовних проблем літньої людини, призводить до штучної симуляції молодості, ігнорування тем старості та смерті, а стратегія споглядальної старості на практиці призводить до ізоляції, непорозуміння, бідності, вікової дискримінації і т. ін. З одного полюсу спостерігається вихолощена, бездуховна модель старості, з іншого – останні роки життя символічно дорівнюються до соціальної смерті.

Сформований у людини релігійний світогляд спрощує проблему вибору стратегії старіння, оскільки віра передбачає, по-перше, наявність усталених поглядів на місце і значення людини у світі, по-друге, історичний досвід осмислення старості та смерті в межах певної віросповідної парадигми.

Сучасне богослов'я різних конфесій адаптує традиційні образи старості під сьогоденні реалії. Навіть в тих релігіях, де проблема старості усувалася на другий план або взагалі не згадувалася в кодифікованих джерелах, виникає потреба обговорення геронтософської проблематики. Актуалізація релігійного осмислення старості пов'язана з тим, що разом із загальним постарінням населення та збільшенням секулярних настроїв серед молоді, відбуваються структурно-вікові зміни у пастві. Старіння парафіян, яке спостерігається в різних конфесіях, мотивує священників та проповідників обговорювати важливі для літніх вірян проблеми. Певна змінність моделей старості притаманна також тим релігійним субкультурам, що базуються на ортодоксальних віровченнях. Богослови відштовхуються від священних для кожної релігії текстів та адаптують їх до сьогоденних реалій.

Проблема старості обговорюється наразі й представниками багатьох новітніх релігійних течій (НРТ), більшість з яких виникло у 1960-1980 рр. У той період основу багатьох релігійних громад становили молоді новонавернені. Провіденціалізм та есхатологічні очікування, притаманні багатьом віровченням, підкріплювали переконання, що немає ніякого сенсу в плануванні майбутнього. Молодь масово відмовлялася від навчання та кар'єри та, не думаючи про майбутнє, не сплачувала податки й не робила довгострокові вклади у медичне чи пенсійне страхування. Окрім того, багато прихильників НРТ, згруповуючись у розташованих у езотичних місцях комунах, полишали свої країни, відмовляючись від громадянства, документів, нерухомості, банківських рахунків тощо.

З часом, за висловом В. Єленського, «помітно змінився соціально-демографічний склад громад НРТ: вони постаріли та стали більш

респектабельними; на зміну батькам з покоління хіппі, що закликали не вірити нікому старше 30 років, прийшли діти, для яких батьківська релігія стала вже дещо дещо рутиною» [147, с. 214]. На початку 2000-х років адепти, навернені у 1960-1970-ті роки, досягли пенсійного віку. Деякі, усвідомлюючи, що вони не отримають належного піклування від одновірців, прагнули повернутися до соціального життя. Ті, хто залишився вірними своєму віровченню, опинилися в ситуації, коли їхнє здоров'я та працездатність значно погіршилися, при цьому ані держава, ані родичі не мають ресурсів та зобов'язань щодо їхнього утримання [511, с. 4-7]. Таким чином, і для держав, і для релігійних громад, гостро постала проблема утримання та догляду великої кількості непрацездатних літніх людей, які матеріально не забезпечили собі кофортну старість.

«Демографічна» криза, викликана старінням пастви, змушує корегувати місіонерську політику керівників громад. Оновлення складу релігійних рухів мало б відбуватися двома шляхами: через залучення молодшого покоління до віровчення та через вербування нових членів. Проте обидва напрямки пастирської роботи стикаються з певними труднощами. Конфлікт поколінь та заперечення авторитету старших обумовлює те, що діти схильні залишати релігійні спільноти батьків, вибудовувати власну стратегію життя. Регулярна місіонерська діяльність серед юнацтва також суттєво не впливає на омолодження складу релігійних спільнот: як свідчить статистика, більшість молодих новонавернених розчаровується та полишає релігійний рух у перший же рік [511, с. 4-7]. Таким чином, основу місіонерської аудиторії складає геронтологічний контингент, який в силу своєї вікової специфіки із готовністю відкликається на заклики до «духовного буття». Нерідко місіонерів приваблює не лише ідея спасіння душ літніх осіб, а й їхнє майно та статки, які можуть піти як пожертвування на користь релігійної громади. Отже, через проповідницьку діяльність «старіючі» релігійні об'єднання поповнюються здебільшого не молоддю, а людьми літнього віку.

Через невинне зростання середнього віку членів громад лідери релігійних рухів вимушені вибудовувати свої геронтологічні доктрини як мінімум у трьох площинах:

1. Теологічне осмислення геронтологічної тематики, навіть якщо віровчення у своєму первинному варіанті не висвітлювало цю проблему спеціально; обговорення питань старості та старіння під час проповідей та сповідей.

2. Організація таких умов, які б задовольняли духовні потреби літніх членів релігійних громад (зміцнення віри, впевненості у життєвих та потойбічних перспективах, боротьба з віковою дискримінацією тощо).

3. Пошуки фінансового забезпечення недієздатних старих adeptів через збір пожертвувань та залучення волонтерів для опіки над літніми людьми.

Розглянемо деякі моделі старості, запропоновані різними НРТ.

Неоязичники, відштовхуючись від традицій поваги до старійшин, активно обговорюють створення будинків для літніх братів по вірі, де вони можуть прожити свої останні дні. Сайти з неоязичництва заохочують своїх adeptів відвідувати літніх людей в лікарнях і хоспісах, надавати допомогу хворим і старим сусідам. Наприклад, серед друїдських громад Європи та Північної Америки працює спеціальна програма «Прийми старійшину», яка пропонує кожній родині взяти на утримання самотню літню людину [502]. В неоязичницькому дусі осмислює проблему старості **РУНВіра** (Рідна Українська Національна Віра) – монотеїстична релігія, створена на основі дохристиянських слов'янських вірувань Л. Силенком (1921-2008 рр.). Одним з постулатів віровчення є розуміння єдності українського народу зі своїми предками. Заповіді книги «Мага Віра» містять настанову шанувати духовність предків. Згідно з переконаннями сповідників рун-віри, кожен спочилий відходить у царство Духа Рідних Предків. Старість людини є часом її повної зрілості, проте всяке тіло перетворюється, щоб знову жити: «Народження дитини – це оновлення старого тіла. А тому тіло внука має ті

притаманності, що й тіло діда, який відійшов» [366, с. 63]. Таким чином, сутність коловороту людського життя становить вічне існування національного й родового тіла, освячене могутністю прадавніх богів.

Необуддисти, продовжуючи трактувати старість як одне з чотирьох джерел зла мінливого тлінного світу, водночас змінюють підходи до старіння. Представники різних необуддійських рухів пропагують доктрину гуманного ставлення до старіючих осіб як частини морального обов'язку віруючого, що також частково обумовлено постарінням буддистських громад. Значне збільшення середнього віку віруючих спостерігається в школі **Шамбали (Рінпоче)**, заснованій тибетським майстром медитації і буддійським учителем Чог'ям Трунгпа (1939-1987 рр.). Дослідження показали, що понад 20% адептів цього віровчення становлять особи старше 60 років, які перебувають на межі бідності. Стан здоров'я багатьох літніх членів руху не дозволяє вести належну практику та вимагає спеціального догляду. Сайти Шамбали мають форуми, які заохочують обмін думками про матеріальну й духовну допомогу літнім одновірцям [471, 598].

Екуменічна міжнародна буддійська організація «**Тріратна**» (Triratna) [608] після проведення соціологічного дослідження своєї старіючої пастви заснувала фонд «Абхаяратна Траст» [606]. Його місія – допомагати членам «Тріратна», які мають фінансові труднощі та проблеми зі здоров'ям. Програма допомоги літнім адептам ордена включає збір коштів на облаштування житла, хоспісів, а також придбання лісистих ділянок для організації гідних ритуальних поховань померлих.

Чань-буддистський чернецький орден **Фо Гуан Шань** зі штаб-квартирою на Тайвані та філіями у 170 країнах світу, заснований майстром Сін Юнь (1927-), також піклується про своїх літніх членів та про їхніх родичів-небуддистів [535]. Керівництво ордену облаштовує спеціальні обителі для старих, а також надає їм безкоштовну медичну допомогу. Метою такої

діяльності є створення умов для тихої, аскетичної, споглядальної старості, яка б допомогла людині гідно підготуватися до майбутнього перевтілення.

Неоіндуїстські громади, як правило, дещо змінюють традиційну для індуїзму модель старості. Замість старості, яка передбачала абсолютне усамітнення та символічну соціальну смерть, сучасні літні саньясини тяжіють до монастирського буття. Ініціативи щодо створення спеціальних закладів для літніх віруючих спостерігаються в русі **Ошо Раджніша**, який був заснований харизматичним неоіндуїстом Бхагван Шрі Раджніш (1931-1990 рр.). Сам Ошо говорив про старість як про кульмінацію життя, час краси, глибини та багатства, наголошуючи на тому, що сивині притаманна не лише краса, а й мудрість, не доступна для молодих; західна свідомість, яка перебуває в полоні ілюзій, вважає, що кожен живе лише один раз, тому старість є трагічною зоною смерті; натомість східна людина, яка вірить у реінкарнацію, старіючи, відчуває неймовірно радість, оскільки її життя стає спокійним, адже демони пристрастей та бажань залишаються в молодості [298, с. 240-252]. Послідовники Раджніша організовують громади для санньясінів «Останнє пристановище» (The Last Resort), в якому б вони могли готуватися до «останньої подорожі». Помічниця Ошо, яка тривалий час керувала його організацією, Шила Бірнштил відкрила комуни для літніх людей з розумовими вадами в Швейцарії [507].

Неоіндуїстський рух **Брахма Кумаріс** (Всесвітній Духовний Університет), який виріс з традиції раджа-йоги, головною метою практики вважає досягнення стану божественного блаженства. Він був заснований у 1936 році Праджапітою Брахмою (1884-1969 рр.) та набув популярності по всьому світі, в тому числі, й в Україні [66]. Образ життя, обумовлений духовними принципами віровчення (вегетаріанська дієта, целібат, відмова від куріння, алкоголю, наркотиків), сприяє довголіттю його адептів. Діяльність Брахма Кумаріс поширюється й на будинки престарілих та лікарні: існують спеціальні програми для роботи з літніми людьми, які також стають

студентами Університету. Внутрішнє ядро зарубіжних громад складається здебільшого з літніх жінок, які живуть в комунальних будинках за рахунок пожертвувань від інших членів або «студентів» духовного університету. Ті, хто активно сприяв розвитку організації, мають право проходити свої останні дні в індійській аюрведичній лікарні, яка належить Брахма Кумаріс. Через принципову відмову від західної медицини громади Університету є пристанищем для смертельно хворих адептів, які воліють померти в оточенні єдиновірців замість того, щоб скніти на лікарняному ліжку [511, с. 14].

Неоіндуїстська духовна школа **Шрі Чинмоя** пропагує модель благополучної, позитивної та щасливої старості. Дослідження зарубіжних геронтологів довели, що більшість літніх послідовників Шрі Чинмоя відчують задоволеність життям на фоні підтримки духовної громади. Релігійність робить повноцінним життя старіючих жінок, для яких індуїзм традиційних напрямків не залишав можливості для спасіння через практику відлюдництва-саньяси, дозволеної тільки чоловікам [585, с. 220-222].

Неоіндуїстський рух **Міжнародне Товариство Свідомості Крішни** (МТСК) проповідує, що звільнитися від страждань матеріального світу та розвинути свідомість Крішни може кожен, хто дотримується правил служіння, головне з котрих – вірність гуру та повага до старих і старших. Існує багато вайшнавської літератури на тему хоспісної та паліативної допомоги, які містять рекомендації як для тих, хто здійснює догляд за старими, так і для літніх віруючих. Багато уваги приділяється духовному здоров'ю віруючих, вегетаріанському харчуванню та тілесній практиці. Організація має своє хоспіси та лікарні, які забезпечують професійний догляд за тілом, розумом і духом невиліковно хворих та старих членів МТСК [551].

Неорелігійний напрямок **Нью-ейдж** охоплює різні за формою містичні рухи окультичного, езотеричного та синкретичного характеру, віровчення яких оперують поняттями «Нова ера» чи «Ера Водоля». Багато ідей, що лежать в основі віровчення Нью-Ейдж, запозичені з даосизму, індуїзму, буддизму,

шаманізму, теософії тощо. Представники цієї течії чимало розмірковують над проблемою здорового довголіття. Як правило, вони відмовляються від послуг традиційної медицини, розвиваючи різноманітні цілительські теорії, що поєднують знахарство, акупунктуру, аюрведу, цигун, рейкі, шаманізм, психотерапію. Для омолодження та подолання старості необхідно згармонізувати енергетичний баланс організму через спеціальні вправи та використання талісманів, читання мантр, облаштування оселі (фен-шуй) тощо. Загалом Нью-Ейдж пропагує холістичний підхід, що розглядає людину у нерозривній духовно-тілесній єдності.

Від синкретичного релігійного світогляду відштовхується ідея «**Ферми**» Стівена Гаскіна (1935-2014 рр.), який є представником культури хіпі. У 1971 р. Гаскін оприлюднив план щодо створення екопоселення, яке дозволило його послідовникам осісти на одному місці. Після реорганізації у 1980-х роках Гаскін наголосив на тому, що «Ферма» буде функціонувати як пенсійний та медичний центр. Сам Гаскін мешкав в екопоселенні до останнього дня, доживши майже до 80-ти років [612].

Неохристиянські течії, спираючись на Біблію як головне джерело віросповідання та критикуючи ортодоксальне християнство за відхід від первинних традицій, загалом сприймають традиційно християнський образ старості як вік мудрості, що обумовлює повагу до батьків. Найбільш відомими в Україні є такі організації: Міжнародна християнська місія, Християнська місія «Емануїл», Армія спасіння, Лівобережна церква Христа, Християнська церква «Калварі Чапел», Новоапостольська церква, Церква повного Євангелія, «Нове життя», «Хвала і поклоніння», мормони, Спілка християнської міжконфесійної згоди «Лога», Собор євангелістських церков, Церква воскресаючої Богородиці тощо.

Протестантська християнська конфесія квакерів, або так звана **Релігійна Спілка Друзів** приділяє значну увагу догляду за старими членами громади. Квакером Джозефом Раунтрі (1836-1925 рр.), який приділяв значну увагу

філантропічній діяльності, було створено мережу будинків для престарілих в Англії та інших частинах світу. Принциповою ознакою цього проекту є тип сільського поселення, де літні віряни відчувають себе автономними, живучи в окремих бунгало, та водночас можуть розраховувати на всі види кваліфікованої медичної та соціальної допомоги [555].

«Армія Спасіння» – частка Євангельської християнської організації, заснована у 1865 р. методистським проповідником В. Бутом у Лондоні. Сьогодні її відділення діють у понад 120 країнах, де проводиться велика робота з людьми похилого віку, безпритульними, інвалідами, ВІЛ-інфікованими та ін. Головною місією організації є проповідь Євангелія через підтримку нужденних, сприяння їхньому духовному відродженню і фізичному відновленню. Армія спасіння має широку мережу різних установ: їдальні, лікарні, біржі праці, банки, а також будинки престарілих [615].

Аміші, представники менонітської течії анабаптистичного походження, засновником якої був швейцарський священник Якоб Амман (1656-1730 рр.), відмовляються від нововведень сучасної науки та медицини. Сучасні аміші, понад 200 тис. яких живе в США і Канаді, живуть автономно від держави, не сплачуючи податки. Літнім і хворим членам громади допомагають своїми силами, не беручи соціальне забезпечення від держави. Аміші живуть в сільській місцевості великими родинами. Для бабусь і дідусів вони облаштовують так звані Grossdaadi Haus («дідівський будинок»), де старенькі забезпечені повноцінним доглядом [544, с. 167-170].

У псевдохристиянській течії **«Міжнародна родина»** («Діти бога» чи TFI) на початку 1970-х років середній вік adeptів становив 23 роки. Там не було дітей та майже не було членів, вік яких перевищував 30 років. Згідно з доктриною «Закони любові» засновника руху Девіда Берга (1919-1994 рр.), місія adeptів полягала у тому, щоб задовольняти сексуальні потреби інших людей, охоплюючи потенційних новонавернених. Хоча згодом громада під зовнішнім тиском відмовилася від такої практики, це призвело до появи

покоління дітей та зросту загальної кількості adeptів. У 2010 р. в зв'язку зі значним старінням громади керівництво ТГІ видало документ «Турбота про літніх членів родини». Згідно з ним допомогу старим adeptам потрібно здійснювати зі спеціального фонду, який має збільшуватися за рахунок пожертвувань. У документі також присутнє звернення до молодших членів «Міжнародної родини», яких заохочують до накопичення персональних заощаджень для забезпечення власної старості [511, с. 9-10].

Неохристиянський рух «Свідки Ієгови» схильний до геронтократичної системи управління [124, с. 125]. Керівникам-старійшинам та просто літнім членам тут надаються преференції: зокрема старці отримують пріоритет в причасті. Це дуже важлива привілеія, оскільки, згідно з есхатологічними поглядами adeptів, врятуватися зможуть лише 144 тис. осіб, а старші члени руху мають більше шансів на спасіння [124, с. 117].

Мормони (члени Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів, заснованої в 1830 р. у США Й. Смітом) також створили організацію з чіткою ієрархічною структурою [466]. Очолює церкву президент, який керує громадами за допомогою 12 апостолів, кворуму сімдесяти та патріарха церкви. Влада зосереджена у верховного священства мормонів, яке поділяється на Мельхиседекове (старше) та Ааронове (молодше). Авторитет літніх людей та старших священників у мормонів є безсумнівним.

Нова церква (Церква нового Єрусалиму), утворена послідовниками шведського теософа-містика Е. Сведенборга (1688-1772 рр.), має свої традиції піклування про літніх. Ієрархічно побудовані небеса, згідно із Сведенборгом, поєднуються з людським родом через духів. Тому в старості людину супроводжують сповнені мудрості та невинності духи [361, с. 462]. Земному старінню Е. Сведенборг протиставляє старість небесну як стан вищої краси: «Особи жіночої статі, які померли старими та дряхлими, але які жили по вірі Господній... повертаються протягом багатьох літ все більше й більше до цвіту юності та молодості й досягають краси, яка перевершує будь-

яке розуміння краси, доступної для нашого ока... отже, старіти на небесах означає молодіти» [361, с. 549]. Отже, одним із завдань вірянина є досягнення небесної гармонії через мудрість та невинність земної старості.

Не оминають геронтологічної проблематики й так звані **синтетичні релігії** – течії, що вільно поєднують різні духовні традиції, створюючи єдине віровчення. **Церква Об'єднання** – синкретичний рух, створений Мун Сон Мьоном у 1954 р. в Південній Кореї як поєднання істин Старого й Нового Заповітів з елементами східних релігій – від початку свого існування прагнула до новонавернення молоді. В 1970-х роках середній вік її adeptів американської та британської філії становив всього 23 роки. З роками віковий склад церкви значно змінився, її друге та третє покоління вимушені не лише піклуватися про літніх членів громади, а й робити пенсійні заощадження та довгострокові страхові вклади [511, с. 18].

В ідеологічних настановах **«Церкви Віссаріона»** (неохристиянського тоталітарного культу, заснованого у 1990 р. «новим месією» С. Торопом) йдеться про те, що людина створена бути вічною, а хвороби, старість та смерть – це вибір людства на нинішньому етапі розвитку. Віссаріон у своїх проповідях не заперечує плотського начала в людині, підкреслюючи позитивне значення тілесного, що проявляється в реалізації благих справ та долученні до «природної» (тобто статевої) любові: «Плоть вам дана, щоби сформувати душу, й діяння її повинні вершитися на основі Віри» [319; Книга Звернень, 32:90]. Старість в Останньому Заповіті (книга «одкровенень» Віссаріона) набуває метафізичного значення: «В подобі людини слово «мудрець» ототожнюється зі старцем, що скопав сутність обширного поля Буття» [319; Книга Звернень, 32:88]. Водночас шанси на довгожителство членів громади є невеликими, оскільки adeptи церкви Останнього Заповіту, як правило, відмовляються від традиційного лікування, а вегетаріанська дієта та суворі кліматичні умови Красноярського краю виснажують їхнє здоров'я.

Всесвітня віра Багаї, що виникла в Ірані у XIX ст. під впливом проповідницької діяльності учителя Баха-Улли, основним принципом свого віровчення вважає ідею єдності Бога, релігії та людства. На думку Баха-Улли, старість є надважливим життєвим етапом: «Людина мусить... зазнавати різноманітних процесів у своїй еволюції, спрямованій угору. Вона не народжується повністю сформованою фізично, але поступово проходить через послідовні стадії від зародка до немовляти, дитини, юнака, дорослої людини і старика. Уявімо собі, що вона має сили лишатися молодою протягом усього життя... Якщо людина не відчує старості, то не визнає, що була молодою, і не зрозуміє різниці між молодістю та старістю» [129, с. 1]. Багаїстам притаманне поважливе ставлення до старших та дбайливе піклування про старих, що цілком узгоджується з основами їх віровчення.

Боротьба з фізичним старінням є похідною метою різних психо-**спірітуальних** та **саєнтологічних** рухів. Не зважаючи на їхнє велике різноманіття, ці течії характеризує синтез духовних ідеологій з медитативними та цілительськими практиками, які мають на меті розширення кордонів людської свідомості та збільшення можливостей тіла, в тому числі протидія старінню [464, с. 140]. Прикладами таких НРТ є різноманітні практики йоги, система Порфирія Іванова, саєнтологія, релігійна громада «Наука Розуму», АСТІКА, «Вогняна квітка» тощо. Всі вони спрямовані на досягнення внутрішнього спокою, мудрості, здоров'я, досконалості та щастя через технологію очищення психіки та тіла людини.

Система Порфирія Іванова спрямована на здорове довголіття через ідею духовного оновлення стосунків людини та природи. «Людина буде в природі новою, небувалою, невмирущою...» [цит. за 34, с. 76]. Тим, хто займається системою закалювання Іванова, потрібно перемогти страх перед бідністю, хворобами, старістю тощо. Це допоможе зберегти здоров'я до самої смерті, яка, згідно з переконаннями Іванова, має наступати не раніше, ніж у 120 років. В ідеалі, людина, яка поєдналася з духом природи, має жити

вічно. Для цього Іванов пропонував оздоровчу системи, в основі якої є закалювання, відмова від шкідливих звичок та благ цивілізації, звернення до містифікованих сил природи тощо.

Отже, старіння людства, яке все більше набуває глобального характеру, прямо чи опосередковано впливає на більшість релігійних рухів, в тому числі й на нетрадиційні течії. У підсумку можна зауважити, що представники НРТ, осмислюючи проблему старості як один з важливих напрямків роботи з паствою, схильні до розвитку системи взаємодопомоги. Сучасні засоби комунікації через соцмережі, сайти, форуми роблять можливим координацію волонтерських дій, а також обговорення питань практичного та духовного характеру, що стають актуальними на схилі літ. Система опіки над старими, створена в багатьох релігійних організаціях, дозволяє багатьом старцям жити комфортно, робить їхню старість якісним та повноцінним періодом життя.

Виконуючи місіонерські обов'язки, представники різних релігійних конфесій та новітніх релігійних рухів здійснюють як духовну, так і фізичну підтримку старих. Маючи за мету навернення нових членів, вони надають пастирську опіку та дієво допомагають у догляді та матеріальному забезпеченні старих осіб. Ще один момент, який може вважати позитивним, є пропаганда серед більшості релігійних громад здорового довголіття, що є актуальним чинником розвантаження системи медичної допомоги.

Серед негативних аспектів діяльності НРТ є випадки шахрайства як з боку членів громад, так з і з боку професійних шахраїв. Нерідко під приводом місіонерської роботи та господарської допомоги злодії отримують довіру самотніх старих, згодом заволодівають їхнім майном чи грошима [37, с. 57]. Зафіксовано й інші схеми: представники НРТ (або їх імітатори) збирають гроші нібито на продукти та одяг для літніх нужденних, натомість пожертвування витрачаються на інші потреби [37, с. 88].

Ще одним гостросоціальним наслідком пастирської роботи з геронтологічним контингентом є провокування суперечок та непорозуміння

між старими та їхніми дітьми й родичами, які мають атеїстичний світогляд або сповідують інші релігії. Подібні конфлікти нерідко торкаються не лише духовних питань, а й породжують майнові проблеми: старі дарують нерухомість, жертвують заощадження або пишуть заповіт на користь релігійної громади або її лідера.

Загалом місіонерська та благодійницька діяльність церков та релігійних організацій є потужною альтернативою державним соціальним програмам, які не задовольняють весь обсяг актуальних потреб. В умовах, коли пенсійна система переживає глибоку кризу по всьому світу, а практика довгострокового страхування навіть у розвинених країнах є нестабільною внаслідок об'єктивних економічних причин, релігійно-громадська взаємодопомога є перспективним додатковим засобом матеріальної підтримки та піклування про пенсіонерів.

5.2. Проблема старості в контексті новітньої релігійної ситуації в Україні

Проблема старіння населення в Україні стоїть надзвичайно гостро, оскільки входить у складний комплекс соціально-економічних та політичних процесів. Як і в багатьох інших країнах світу, українська статистика фіксує тенденцію до збільшення чисельної долі похилого віку. «Станом на 2020 р. майже шоста частина населення країни буде представлена особами, старшими 65 років. До початку 2030 р. кожен четвертий житель України буде у віці 60 років і старше та більш ніж двоє з кожних одинадцяти – у віці понад 65 років. У довгостроковій перспективі (на початок 2050 р.) літніх осіб, яким за 60, у населенні України буде близько третини, а тих, кому 65 років і більше – ледве не четверта частина» [223, с. 201]. Демографічні дослідження прогнозують, що кількість населення України скорочуватиметься й надалі, і

навіть за сприятливих соціоекономічних обставин та збільшення народжуваності процес старіння поглиблюватиметься.

Причини старіння населення пов'язані, з одного боку, з подовженням середньої тривалості життя, з іншого боку – з соціальними катаклізмами, які ускладнюють процеси суспільно-політичного розвитку (падіння народжуваності, еміграція молоді, високі показники смертності серед населення працездатного віку). Фахівці державної служби статистики констатують, що від початку 1990-х років в Україні триває демографічна криза, однією з головних показників є так звана депопуляція (перевищення смертності над народжуваністю) [125]. На відміну від країн із розвинутою економікою, де старіння відбувається переважно через збільшення чисельності старших, в Україні демографічні структурно-вікові зміни зпричинює переважно не зростання тривалості життя, а скорочення народжуваності. Очікувана тривалість життя українців по досягненні 65-річчя на сьогодні залишається на 5,0-6,5 років меншою, ніж у розвинутих європейських країнах [288, с. 57]. Гендерний розрив у показниках середньої очікуваної тривалості життя, що в розвинутих країнах становить близько 6-7 років, в Україні досягає 12 років [288, с. 58-65].

На жаль, зменшується чисельність всіх «вікових когорт» – сукупностей осіб, народжених у певний проміжок часу [379, с. 364]. До того ж трагічні події ХХ ст. (голодомор 1932-1933, 1946-1947 рр., масові репресії 1936-1937 рр., II світова війна 1939-1945 рр., аварія на ЧАЕС 1986 р.), які зпричинили критичне зменшення «хвиль» народжуваності, вплинули на однорідність вікових когорт. Сьогодні старіє покоління, яке з'явилося на світ у відносно стабільний період «відлиги» 1960-х. Це утворює, як і в деяких західних країнах, де в повоєнні роки спостерігався «бебі-бум», ефект «срібного цунамі»: значне збільшення населення віком понад 60 років.

На старіння українського суспільства значно впливають і **міграційні процеси**: внутрішня та зовнішня міграція змінюють загальну вікову структуру населення.

Трудова міграція. Чимала доля працездатного населення пересувається в зону великих міст або виїжджає кордон з метою пошуку гідних заробітків. Оскільки з країни більшою мірою виїжджають сільські мешканці, а середній вік мігрантів становить від 30 до 50 років, це є одним з факторів старіння населення, особливо в сільській місцевості. Така тенденція намітилась у ще 60-80-х рр. ХХ ст., коли українська молодь виїжджала в регіони Сибіру, Далекого Сходу, Крайньої Півночі, натомість в Україну після трудової діяльності поверталися переважно люди пенсійного віку [389, с. 212]. І хоча на початку 1990-х рр. в Україні спостерігався значний міграційний приріст населення, хвиля еміграції 1994-2004 рр. погіршила ситуацію зі старінням. Після недовгої стабілізації (у 2006-2009 рр.) надалі, паралельно зі змінами соціально-економічних та зовнішньо-політичних обставин, еміграційне сальдо, на жаль, залишається від'ємним [389, с. 208].

Міграція вимушених переселенців. Водночас унаслідок воєнних дій та регіональних конфліктів стрімко виріс контингент внутрішньо переміщених осіб, серед яких переважає частка працездатного віку. Це призводить до нерівномірного територіального розподілу вікових когорт по окремих областях України, постаріння більш депресивних та небезпечних регіонів та водночас штучного «омолодження» місцевостей, комфортних для життя.

Навчальна міграція. Останні роки посилилася тенденція виїзду молоді за кордон з метою навчання та подальшого працевлаштування. Оскільки повертається до країни незначна частка студентів, це також значно впливає на старіння населення.

Міграційні процеси мають свої негативні та позитивні наслідки і в економічному, і в соціальному плані. Зокрема, масова трудова міграція не сприяє наповненню пенсійного і соціального фондів через відсутність

відраховань від прибутків заробітчан. Водночас перерахування заробітчанами коштів з-за кордону своїм родинам є істотним джерелом безпосередньої допомоги літнім батькам та каналом валютних надходжень в українську економіку. Також через трудову міграцію спостерігається погіршення сімейних стосунків та втрата міжпоколінних зв'язків: довготривала відсутність батьків, що полишають дітей на догляд бабусь та дідусь, призводить до деформації родинних цінностей, традиційних для української етнокультури. До того ж внутрішня та зовнішня еміграція молоді збільшує проблему самотності літніх батьків, особливо тих, хто не перебуває в шлюбі: після виїзду дітей в інші населенні пункти країни або за кордон, старенькі не можуть отримувати повноцінну опіку.

Невпинне старіння сучасного українського суспільства приводить до розбалансування всієї соціально-економічної системи країни, нормалізація якої потребує відповідних рішень і на рівні держави, і на рівні громадянського суспільства. Старіння населення має свої наслідки, що впливають на різні сфери суспільного буття

1. Соціальні наслідки. Старіння населення України призводить до актуалізації цілого ряду соціальних проблем:

Ейджизм (культ молодості, здоров'я, сили, енергійності), що спричиняє вікову дискримінацію, збільшення конфліктів у взаємодії представників молодшого та старшого поколінь. В засобах масової інформації простежується тенденція до усунення позитивного образу старості, домінують негативні стереотипи – старість як фізична та розумова деградація людини, літні люди як об'єкт піклування та потенційні споживачі ліків та побутових товарів. Відчувається вікова дискримінація й на ринку праці. Особам, старше за 45 років, важко знайти роботу, що відповідним чином впливає й на матеріальне становище літніх людей. Одним з можливих шляхів вирішення цієї проблеми може бути законодавча заборона для роботодавців випитувати вік потенційних працівників в процесі рекрутинга. Задля

задоволення матеріальних потреб, літня людина має право продовжувати працювати та займатися прибутковою діяльністю, самостійно визначати строки закінчення професійної діяльності, опановувати інші види професій.

Пасивність старшого покоління виражена в інфантилізації літніх осіб, неприйнятті змін, наявності патерналістських очікувань, перекладанні відповідальності, споглядальної позиції, легковірності тощо. Така поведінка може бути вмотивована релігійністю, наприклад, носіям православного світогляду притаманні провиденційні установки, покладання на долю, відсутність традиції планування життя («як Бог дасть»). Соціальна пасивність літніх вірян може поєднуватися з відсутністю життєвих вимог, загальним занепадом мирських інтересів. Пасивна позиція старих призводить до авторитаризму у ставленні до них, ігнорування їхніх інтересів, усунення літніх осіб від соціального життя тощо.

Самотність осіб похилого віку. Зниження адаптивних здібностей до нових умов життя, погіршення фізичного стану призводить до соціальної ізоляції літніх людей навіть у тих випадках, коли вони мають родичів. Самотність поєднується з відчуженістю від спільноти, втратою авторитету, збільшенням світоглядного розриву з соціальним середовищем. Згідно з демографічними дослідженнями, в Україні серед самотніх людей похилого віку переважають жінки. Це пояснюється в першу чергу високим рівнем смертності чоловічого населення від хвороб та неприродних причин. В результаті в країні спостерігається загальносвітова тенденція до збільшення кількості вдів. Нерідко самотність поєднується з проблемою жіночої бідності, оскільки після смерті чоловіка старенькі втрачають годувальника.

Геронтологічний аб'юзинг (насилля). На жаль, в Україні зафіксовані непоодинокі факти геронтологічного аб'юзингу (від англ. abuse – зловживання) – жорстокого поводження з особами похилого віку. Старі люди, стан яких асоціюється з безсиллям, нездатністю до відстоювання своїх інтересів, постають перед схильними до насильства особами як потенційні

жертви. Як свідчить статистика, найбільш вразливими є жінки віком понад 75 років, які мають функціональні та психологічні розлади [331, с. 48-49]. Нерідко жертви аб'юзингу залежать від своїх кривдників через фінансову та фізичну недієздатність, обмеженість соціальних контактів, тісно пов'язані з ними емоційно, що робить їх беззахисними. За даними соціологів, проблема замовчування насильства у ставленні до осіб літнього віку, частково є наслідком специфічної світоглядної парадигми. Релігійна впевненість у тому, що земні страждання поліпшують потойбічне існування, спонукають літніх вірян приховувати акти жорстокості та приниження [178, с. 5].

Віктимність старих. Через свої вікові особливості літні люди входять в групу потенційних жертв шахраїв та злодіїв: фізична слабкість та нездатність швидко реагувати на ситуацію приваблює зловмисників. При цьому, оскільки саме самотні жінки віком від 50 років найчастіше вважають себе віруючими [138, с. 6], через свою легковірність вони стають об'єктом інтересу шахраїв, які методами сугестивного впливу ошукають стареньких.

2. Економічні наслідки. Вплив старіння населення на розвиток економіки залишається дискусійним питанням. Зарубіжні дослідження свідчать про те, що виважена політика здатна зменшити навантаження на пенсійні витрати та сферу охорони здоров'я. Якщо стимулювати продуктивність літнього населення, темпи економічного зростання не знижуються. У специфічних українських умовах старіння населення призводить до затримки економічного розвитку. Це пов'язано з низькою економічною активністю старшого населення, адже рівень трудової зайнятості українських пенсіонерів є найнижчим в Європі [288, с. 216-219].

Криза української пенсійної системи. Зменшення відсотку працездатного населення спричинює податкову нестачу, з іншого боку, обумовлює необхідність підвищення пенсійного віку. Така економічна ситуація може бути вирішена через зменшення пенсійних видатків за рахунок скорочення державних виплат за «солідарними» пенсіями. Замість грошової допомоги,

яка формується за рахунок податків з працездатного населення, повинна запрацювати програма збільшення ресурсів накопичувальних програм, довгострокових вкладів, які є результатом прибутків самих пенсіонерів.

Підвищення пенсійного віку визнано ефективним методом пом'якшення економічних наслідків демографічного старіння в багатьох розвинених країнах, де середній вік виходу на пенсію становить 65 років. Варта обговорення й поступова відмова від фіксованої межі виходу на пенсію, яка довела свою раціональність у деяких західних країнах. Політична Декларація Неурядових Організацій, прийнята на конференції Європейської економічної комісії ООН з питань старіння у 2012 р. (Австрія), призвала до скасування обов'язкового віку для виходу на пенсію [91]. «Встановлена межа виходу на пенсію не враховує індивідуальних особливостей здоров'я, працездатності, освіченості літніх людей. Людина має право сама визначатися, в якому віці їй припиняти професійну трудову діяльність» [427, с. 9].

Зміни у ринку праці. Збільшення чисельності пенсіонерів актуалізує проблеми пошуку трудових ресурсів, реструктуризацію сфери зайнятості. Особливо загрозливими з точки зору стратегічного розвитку ринку праці є поширені твердження про занепад трудового потенціалу осіб третього віку, про неспроможність літніх фахівців підвищувати свою кваліфікацію в умовах активної інтенсифікації праці. Об'єктивні дослідження доводять хибність такої точки зору [428, с. 58]. Люди третього віку мають великий обсяг професійних навичок, досвід, тому усунення формальних перешкод може сприяти подальшому нарощуванню їхнього продуктивного потенціалу. «Соціально-економічна політика має спрямовуватись на продовження трудового життя людини похилого віку, що передбачатиме створення оптимальних умов праці, гнучких графіків роботи, надання пропозицій часткової зайнятості тощо» [427, с. 9].

Проблема бідності пенсіонерів. На жаль, сьогоднішня неспроможність держави вирішити завдання поліпшення матеріального становища літніх осіб

є очевидною: «В Україні складна соціально-економічна ситуація веде до зубожіння багатьох верств населення, особливо людей третього та четвертого віку, гіперінфляція практично позбавляє їх попередніх заощаджень, окремі люди залишаються без засобів до існування, а слабка формальна система соціального забезпечення населення виявляється неспроможною їх захистити» [428, с. 57]. Важливим у вирішенні цієї проблеми є зміна світоглядної парадигми старості. Радянським та пострадянським маркером старості є її бідність, що сприймається як норма. Традиційний християнський патерналізм також сприяє сподіванням на зовнішнє піклування (дітей, родичів, держави), легітимізує образ бідної старості. Популярний в православ'ї інститут старецтва призводить до пасивної позиції, наслідком якої є свідомо відмова від матеріальних благ, відсутність ідеалу забезпеченої старості, бідність, життя на подаяння як норма християнської моралі, відсутність мотивації до збирання коштів на старість. Сприйняття бідності в пенсійному віці як норми призводить до зміцнення стереотипного образу старості як віку недієздатного та непотрібного [381, с. 181-184].

Проте в сучасному українському суспільстві поширюється й інший, західний образ старості, побудований на протестантській моралі. Під впливом лютеранської та кальвіністської етики, яка проголошує, що бідним бути соромно, жебрацька старість постає як найгірша життєва перспектива. Відсутність статків на схилі літ розцінюється як гріх, – адже бідність походить від лінощів, від легковажності, яка призводить до відсутності планування життя – людина не накопичила капітал, не скористалася можливістю вкласти зароблені гроші в дохідне підприємство, не віднайшла ресурси для забезпечення періоду непрацездатності. Таким чином, проникнення західних, базованих на ідеології протестантизму установок, різко контрастує з традиційними для пострадянського регіону поглядами на бідність літніх осіб. Тому злиденність старих породжує амбівалентне ставлення: з одного боку, жалість, з іншого – відразу та осуд.

Пенсіонери як споживачі. Старіння населення вимагає також певних економічних рішень та створення стратегічних програм розвитку. Зокрема, набуває актуальності переорієнтація ринку на пенсіонерів як потенційних покупців певної категорії послуг та товарів (продукти, ліки, преса і т. ін.). Маркетологи розглядають їх як самостійний сегмент, що суттєво відрізняється і сферою мотивації, і споживчою поведінкою.

3. Політичні наслідки. Старіння населення України спричиняє електоральні зміни, впливає на систему політичного представництва. Оскільки здебільшого літні люди легко піддаються сугестивному впливу внаслідок погіршення здатності до критичного мислення, вони легко стають жертвами ідеологічних маніпуляцій. В умовах інформаційної війни електоральні рішення старшого покоління можуть спричинити фатальні наслідки для всього суспільства. Тенденція до соціальної дезадаптації серед осіб старшого віку породжує протиріччя: з одного боку, літні люди становлять більшість електорату, з іншого – через свою соціально-економічну або фізичну залежність не впливають на життя найближчого оточення.

4. Медична сфера. Старіння населення потребує збільшення фінансування у медичному обслуговуванні літніх людей, створення державних та комерційних структур, які б варіативно забезпечували потреби пенсіонерів. Концепція державної системи геріатричної опіки має будуватися на адекватному експертному визначенні рівня і обсягів медико-соціальної допомоги залежно від потреб літнього населення. В Україні, на відміну від країн із розвинутою економікою, існує серйозна проблема доступу до кваліфікованої медичної допомоги для літнього населення. Обмеження у сфері охорони здоров'я є найпоширенішим видом депривацій, від яких потерпають старші особи, особливо самотні літні жінки [288, с. 272-273].

5. Культурні наслідки. Україна пережила часи цілеспрямованої руйнації національних традицій, що відповідним чином вплинуло на зміну звичного для української ментальності образу старості. Протиставляючи «нову»

комуністичну реальність «старому» світові, радянська ідеологія заперечувала авторитет старійшин як носіїв етнорелігійних традицій (фізичне знищення кавказьких аксакалів, українських мольфарів, знахарів, священників), свідомо розпалювала міжпоколінні непорозуміння та ворожнечу. Зокрема, в Україні спеціальними органами влади намагалися жорстко контролювати вплив старшого покоління на формування релігійного світогляду серед дітей та молоді. В умовах, коли проповідницька діяльність священників була взагалі жорстко обмежена, родичі та парафіяни похилого віку таємно готували дітей до певних християнських обрядів. Така діяльність була напівлегальною та викликала репресивні дії з боку влади [118, с. 145].

Внаслідок такої культурної політики, що призвела до фактичної втрати старшим поколінням авторитету, порушувалася передача соціокультурного досвіду наступним поколінням. Таким чином, процеси депопуляції в Україні спричинили певне розмивання національних цінностей та втрати традицій. Світоглядна порожнеча, що спостерігалася в пострадянський період після того, як атеїстична тоталітарна ідеологія стала неактуальною, призвела до ще більшого зневажання авторитету старшого покоління. Водночас в умовах постмодерної реальності утворилася нова субкультура старості, позначена певною ментальною єдністю у ставленні до проблем старіння.

Геронтокультура – це складне та багатопланове утворення, яке відображається в різних феноменах суспільного буття: у мовній семантиці, фольклорі, стереотипах суспільної свідомості, державній соціальній політиці, освітніх формах тощо. Геронтокультура формується не лише старшими віковими групами, а й представниками всіх поколінь, які є носіями культурно-історичних цінностей конкретного часу та соціуму. Вона розвивається як відкрита система, яка репрезентує не лише сукупність життєвих принципів, цінностей, форм спілкування та образу життя осіб літнього віку, а й широке осмислення феномена старості. В загальному сенсі геронтокультура це філософія старості та старіння, стратегія буття в старіючому суспільстві.

На думку В. Леміша, аналіз субкультури старості ускладнюється цілим рядом обставин. По-перше, геронтокультура – це утворення, яке, порівняно з іншими віковими субкультурами, виникло відносно пізно; оскільки збільшення тривалості життя та проблема старіння людства виникає лише у 2 половині ХХ ст., сучасні кордони цього явища несформовані. По-друге, на відміну від, наприклад, представників дитячої субкультури, старі люди менш схильні до утворення груп свого віку; зосередження літніх людей на міжпоколінних стосунках робить геронтокультуру більш диференційованою, з нечіткою, розмитою структурою. По-третє, геронтокультура залежить від індивідуальних особливостей старіння, від соціально-економічних умов та багатьох інших змінних факторів. На сьогоднішній день також не вирішено питання чи варто суспільству стимулювати розвиток геронтокультури, або, навпаки, ставитися до літніх людей як до суб'єктів загального культуротворення, розглядаючи їх просто як осіб дорослого віку [240, с. 22].

З одного боку, спеціальні дослідження доводять, що літні люди легше витримують перехід до старості, якщо вони долучаються до субкультури старих, заводять нові соціальні зв'язки. Одним із запропонованих методів формування геронтокультури, є згуртування літніх людей для сумісного проживання та взаємодопомоги, наприклад, побудування містечок та житлових комплексів для престарілих [379, с. 375]. Критики концепції спеціального стимулювання розвитку геронтокультури говорять про небезпеку соціальної ізоляції літніх осіб, різномірність та розрізненість цільової групи, відсутність бажання у престарілих цілком занурюватися в проблемне поле старості.

З огляду на це, противники ізольованого розвитку геронтокультури наполягають на збільшенні міжпоколінних зв'язків. Задля поліпшення спілкування між різними віковими та соціальними верствами населення, створюються умови для множинних контактів літніх людей з дітьми та молоддю. Зокрема, на заході створюють спеціальні заклади змішаного типу,

де, окрім престарілих, живуть особи зі спеціальними потребами молодших вікових груп. Віденська програма передбачає підтримку тих архітекторів та забудовників, які створюють інноваційний дизайн житла, пристосований до потреб та функціональних можливостей старіючих мешканців. Задекларована також заохочення до взаємодопомоги літніх людей, що може включати міжгенераційні житлові об'єкти [314].

Українську геронтокультуру, яка є неоднорідним утворенням, характеризують набори стереотипів, які різняться залежно від належності до вікової та соціальної когорти. Деяким пенсіонерам притаманна, наприклад, ностальгія за роками молодості, а, отже, й за тогочасною радянською державою. Інші старі радо зустрічають зміни в суспільстві, процеси реформації та оновлення, пристосовуються до реалій сьогодення. Дослідження української геронтокультури постає надзвичайно актуальним питанням, оскільки ані наукова, ані публіцистична література не відображають різноманіття геріатричного контингенту населення України. Внаслідок цього важко аналізувати пріоритети у виборі та споживанні культурних продуктів серед старіючого населення, прогнозувати подальші культурні наслідки демографічного старіння.

Одним з дієвих засобів соціальної взаємодії з людьми третього та четвертого віку є подальше впровадження системи безперервної освіти, яка набуває все більшої популярності в Україні. *Геронтогогіка* (або *герогогіка*) існує як окремий розділ андрагогіки, науки про освіту та виховання дорослих. Геронтогогіка спрямована, з одного боку, на підтримку кваліфікаційно-освітнього рівня та працездатності літніх працівників, з іншого боку, на ресоціалізацію пенсіонерів, мотивуючи їх бути активними членами суспільства. Геронтогогіка виконує багато комплексних завдань, зокрема безпосередньо освітні (оволодіння новими знаннями та навичками), соціально-адаптаційні (пізнання та опанування нових сфер суспільного життя, підтримка активної життєвої позиції), філософські (прийняття

старіння замість боротьби з ним), профілактично-оздоровчі (пропаганда здорового способу життя, уважного ставлення до власного здоров'я). Головною метою освітнього процесу залишається не здобуття нових знань, а осмислення власного досвіду, здобуття нових сенсів.

Європейський курс, прийнятий Україною, спонукає зближувати її соціальну політику з тими моделями протидії негативним наслідкам демографічного старіння, які були випробувані та довели свою дієздатність у країнах ЄС. Як зазначає О. Крентовська, «головним уроком є те, що старіння населення України та його наслідки вимагають комплексу реформ політики держави щодо змін на ринках праці та капіталу, у сферах охорони здоров'я та освіти, міграції та системи соціального захисту. Усі ці заходи потребують ґрунтовних досліджень з урахуванням досвіду країн, які застосували нові підходи, кращі інтеграційні моделі у сфері старіння» [224, с. 67]. На думку М. Кухти, «євроінтеграція передбачає підвищення рівня життя, в першу чергу, рівня життя старших людей. В цьому є і свої позитивні сторони – це додатковий шанс перейняти передовий досвід розвинених країн, шляхом сприяння економічній та соціальній активності старших людей тонізувати економіку» [231, с. 71].

На сьогодні в країнах Європи існує розгалужена система соціального захисту літніх людей, яка гарантує пенсійне забезпечення та інші компоненти гідного існування в похилому віці: житло, медичні та соціальні послуги, адаптована до потреб осіб літнього віку інфраструктура, довготерміновий догляд. У такий спосіб створені всі умови для добробуту та соціальної інтеграції осіб похилого віку.

Зростання чисельності літніх людей спонукало багато країн Європи до реформування пенсійних систем, що призвело до очікуваного позитивного результату, а саме зниження державних видатків на фінансову допомогу старіючому населенню. За оцінками Економічного комітету ЄС, фактичні видатки на виплату пенсій у 2006 р. зменшилися більш ніж на третину порівняно з тими, які прогнозувалися у 2001 р. [530, с. 133]. Це було

досягнуто за рахунок продовження тривалості робочого життя в середньому до 65 років, а також через збільшення ролі приватних накопичувальних систем в умовах домінування державної солідарної пенсійної системи.

Українська пенсійна реформа, проведення якої є неминучим, хоча і складним кроком до економічного розвитку країни, має на меті забезпечення фінансової стабільності пенсійної системи, заохочення громадян до заощадження коштів на старість, урізноманітнення джерел їх фінансування за рахунок внесків на солідарне державне пенсійне страхування, а також обов'язкових і добровільних пенсійних накопичень, створення ефективної системи адміністративного управління в пенсійному забезпеченні.

Пенсійна реформа являє собою серйозний виклик не лише державі, а й громадянському суспільству. Світові тенденції свідчать про те, що навіть в економічно стабільних країнах проблему старіння неможливо вирішити лише за рахунок діяльності урядових організацій. Саме тому «Мадридський міжнародний план дій з питань старіння» (ММПДС), прийнятий на другій Всесвітній асамблеї ООН з питань старіння у 2002 р., проголосив важливість подальшого залучення громадянського суспільства до опіки над пенсіонерами, стимуляції самоорганізації літніх людей, які б стежили за імплементацією заходів щодо прав, потреб та очікувань старіючих членів суспільства [248]. В складних соціально-економічних та політичних умовах, які склалися у нашій країні, надзвичайно актуальним постає використання ресурсів неурядових, у тому числі громадських та релігійних організацій, які здатні покращити важку ситуацію в соціальній сфері.

В межах програми співробітництва між Урядом України та фондом ООН в галузі народонаселення (ЮНФПА) було ініційовано проект «Підвищення доступності дезагрегованих даних про народонаселення для розробки державної та галузевої політики, програм в сфері національного розвитку та публічного використання». У результаті у 2014 р. було видано монографію «Населення України. Імперативи демографічного старіння» [288].

Надзвичайно актуальним завданням для України є більш активна імплементація міжнародних договорів з питань старіння. Основні напрямки міжнародних зобов'язань у сфері дотримання прав людей похилого віку потребують впровадження їх у національне законодавство. В Україні діє Закон «Про основні засади соціального захисту ветеранів праці та людей похилого віку в Україні» (1991) [163], який є застарілим, оскільки багато в чому наслідує радянські підходи до соціальної роботи з літніми людьми.

Перспективним є подальша участь України у міжнародних неурядових програмах, що дає безумовно позитивні результати. Наприклад, ефективною є співпраця з благодійницькою організацією HelpAgeInternational, що ставить ціллю допомогу похилим у боротьбі з дискримінацією та подоланням бідності, щоб вони були в змозі вести безпечне, активне та здорове життя. Організація проводить систематичні дослідження життя літніх людей у понад 90 країнах світу, включаючи Україну [542]. Деякі філантропічні організації існують як дочірні філії міжнародних фондів, наприклад всеукраїнська благодійна організація «Турбота про літніх в Україні» виникла у 1999 р. за ініціативи ВООЗ, а також за підтримки британських благодійних організацій Age Concern England і Community Fund [441].

Важливим є модернізація та подальше впровадження стратегії демографічного розвитку України, яка була розроблена на 2005-1015 рр. [393]. Сучасна демографічна політика повинна враховувати складні процеси, що негативно впливають на подальше старіння населення (регіональні конфлікти, військові дії, міграція населення тощо).

На сучасному етапі реформування системи соціального захисту в Україні «...гостро постає необхідність удосконалення механізмів адресної підтримки людям похилого віку та впровадження нових форм соціальної підтримки за допомогою розвитку волонтерського руху...» [477, с. 1]. Важкі економічні та соціально-політичні умови, які ускладнюють проведення пенсійної реформи, спонукають до розбудови системи громадянської взаємодопомоги.

Оптимальна стратегія підтримки літніх людей має ґрунтуватися на розподілі завдань між державою, громадою та корпоративними структурами. Всі вони покликані замінити традиційно-родинні форми опіки. Країнам з перехідною економікою варто використовувати ефективні інтеграційні моделі, визнані кращими в сфері роботи з геронтологічним контингентом за кордоном.

Зарубіжний досвід свідчить про ефективність благодійницької роботи зі старіючими людьми, яку ініціюють релігійні організації. Цей напрямок добротності активно розвивається і в нашій державі. Чимало українських волонтерів, які опікуються літніми особами, є парафіянами традиційних церков та членами різноманітних релігійних громад.

Згідно із Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» [164], держава є світською, тобто не допускає у свою політичну структуру церкву як державний інститут, але визнає за громадянами право на свободу совісті, вільне віросповідання та відправлення культів. На законодавчому рівні благодійна діяльність українських релігійних організацій здійснюється на підставі Закону України «Про благодійну діяльність та благодійні організації» [162]. У статті №23 «Добродійна і культурно-освітня діяльність релігійних організацій» йдеться про те, що задля здійснення благодійної та культурно-освітньої діяльності, релігійні організації можуть створювати товариства, братства, асоціації, інші об'єднання громадян. Релігійні організації можуть здійснювати благодійну діяльність як самостійно, так і через громадські фонди, суми витрат на цю мету оподаткуванню не підлягають. Враховуючи результативність зарубіжного досвіду роботи релігійних громад в напрямку матеріальної та духовної підтримки старіючих членів суспільства, варто адаптувати деякі наробітки до українських реалій.

Участь релігійних громад у створенні системи додаткової громадської опіки над літніми людьми важко переоцінити. Соціопитування, проведені в Україні, доводять, що старі охоче взаємодіють із представниками різних релігійних конфесій. Респонденти похилого віку, які назвали себе суспільно

активними людьми, обговорюючи свої соціальні зв'язки, серед неурядових організацій висунули на 1 місце ветеранські та релігійні об'єднання [288, с. 238]. Це робить перспективним розширення співпраці між державними та релігійними структурами у тих сферах, що стосуються життя пенсіонерів.

Геронтологічна робота волонтерів зарубіжних та українських релігійних організацій проводиться у декількох напрямках:

1. *Догляд за німечними людьми похилого віку на дому.* В країнах ЄС домашній догляд за старими людьми визначено як пріоритетний напрямок соціальної опіки, оскільки така політика значно знижує державні витрати на довготривалий догляд за літніми людьми. Наприклад, в Данії з кінця 1980-х було заборонено відкривати нові хоспіси, натомість ресурси були спрямовані на організацію послуг на дому [224, с. 66]. На початку 1990-х років у Великобританії було впроваджено закони про громадський догляд Community Care Act, в якому була законодавчо врегульована допомога інвалідам та пенсіонерам на дому. Закон, що було допрацьовано у 2014 році, дозволив збільшити кількість суспільних, релігійних та комерційних організацій, які забезпечують догляд за літніми людьми [520]. Програма громадського догляду спрямована на збільшення автономності та незалежності літніх осіб, водночас на їх соціалізацію, активність щодо суспільно-політичних процесів, зближення та взаємодію з представниками інших вікових груп. Практика догляду за літніми людьми в домашніх умовах дозволяє активно працювати волонтерам місцевих та релігійних громад, а також сприяє працевлаштуванню та зайнятості некваліфікованих робітників (мігрантів, заробітчан, підлітків тощо). На жаль, в Україні домашній догляд за старими, організований релігійними організаціями, існує як несистематичне явище.

2. *Паліативна допомога.* Невпинне постаріння населення супроводжується зростанням питомої ваги осіб похилого віку, які страждають на важкі хронічні невиліковні хвороби. За даними ВООЗ, 60-80%

хворих віком понад 75 років потребують паліативної допомоги [301, с. 9]. Дослідження доводять, що духовна опіка над смертельно хворими, є значним фактором поліпшення самопочуття літніх людей [545, с. 186-200]. В Україні цим питанням займається всеукраїнська громадська організація «Українська ліга сприяння розвитку паліативної та хоспісної допомоги» [78]. Фахівці наголошують на тому, що розвиток мережі закладів паліативної допомоги в Україні суттєво відстає від потреби, недостатнім є і кадрове забезпечення. Це робить перспективним більш інтенсивну взаємодію представників медичних закладів з релігійними та благодійними організаціями: «Надзвичайно актуальним є питання підготовки психологів, соціальних працівників, представників релігійних організацій, які залучені до обслуговування паліативних пацієнтів вдома та в стаціонарних закладах паліативної допомоги» [301, с. 10]. Виходячи зі значущості цієї проблеми, було запроваджено періодичні конференції «Роль Церков та релігійних організацій у розвитку та наданні паліативної допомоги в Україні». На конференції, проведеної у травні 2016 року було наголошено, що «Церквам та релігійним організаціям, які мають значний духовний вплив на суспільство та доступ до різних верств населення, слід активно долучатися до участі в заходах, насамперед сприяти підтримці хворих... Церкви та релігійні організації можуть сприяти відкритому та достовірному обговоренню важливих аспектів паліативної допомоги» [334, с. 1].

3. *Фінансова та матеріальна допомога самотнім, недієздатним та малозабезпеченим пенсіонерам.* Загальносвітова благодійницька практика передбачає збір та розподіл пожертвувань від приватних осіб, філантропічних організацій, спеціальних фондів тощо. Це найбільш доступний та поширений вид допомоги в Україні. Церкви та релігійні організації не лише збирають кошти, речі, продукти харчування і т. ін. та доставляють все це нужденним старим. Допомога старшим є частиною

проповідницької доктрини різних конфесій, що сприяє популяризації гуманної поведінки по відношенню до старих людей серед віруючих.

4. *Запобігання насильству (профілактика геронтологічного аб'юзингу).* Хоча в Україні законодавчо визначені правові та організаційні основи протидії насильству в родині, однак дієвих важелів боротьби з випадками жорстокого поводження з особами похилого віку не існує. На думку експертів, «у вирішенні складних питань внутрішньосімейних стосунків та конфліктів вплив громади може бути значно ефективнішим, ніж втручання державних інституцій, окрім випадків особливого жорстокого фізичного насильства» [288, с. 243]. Це є перспективним та актуальним напрямком роботи церков і релігійних громад не тільки в Україні, а й на Заході [589; 587].

5. *Здійснення психологічної допомоги літнім особам, в тому числі через місіонерську діяльність.* Чинний закон «Про свободу совісті та релігійні організації» [164], який визначає правові основи утворення й діяльності релігійних організацій в Україні, дозволяє релігійним громадам проводити богослужіння та релігійні обряди в лікарнях, шпиталях та будинках для престарілих. Місіонерська робота передбачає популяризацію світоглядних моделей старості, притаманних різним віровченням. Засвоєння їх сприяє гармонізації світовідчуття старіючих осіб, осмисленню свого віку, ролі та значення останнього етапу життя людини тощо. Спілкування з волонтерами релігійних організацій є особливо важливим для самотніх старих.

6. *Створення під патронатом релігійних організацій спеціалізованих цілодобових закладів догляду для літніх осіб.* Досвід діяльності закордонних місій демонструє ефективність роботи некомерційних закладів для старих, спонсорами яких є релігійні організації. Наприклад, у США більшість конфесій мають власні будинки престарілих, мешканцями яких є не лише одновірці, а й особи з іншими релігійними переконаннями [14, с. 93]. В Україні більшість закладів постійного перебування для людей похилого віку підпорядкована Міністерству соціальної політики України. Ці стаціонарні

заклади в основному представлені будинками-інтернатами (загальними, психоневрологічними, спеціальними) та геріатричними пансіонатами (останні відрізняються поліпшеними умовами перебування та надання допомоги). Водночас збільшується кількість установ, які надають можливість постійного або тимчасового перебування осіб похилого віку на платній основі. Також поступово зростає кількість будинків для постійного проживання осіб похилого віку і при релігійних центрах [288, с. 256-257].

7. *Організація денних центрів підтримки для літніх людей.* Оскільки утримання повноцінної установи з догляду за літніми людьми є високовартісним, потрібно розширяти альтернативні проекти, створювати мережу громадських та релігійних денних закладів для тих старих, які потребують мінімального догляду: простих медичних процедур, реабілітаційних послуг, психологічної допомоги. Центри денного догляду призначені і для самотніх старих, і для тих літніх осіб, які мешкають з працюючими родичами. Цей вид геріатричної допомоги активно розвивається за кордоном, але майже не представлений в Україні.

8. *Участь в системі безперервної освіти, відкриття на базі релігійних організацій університетів третього віку.* Проповідницька діяльність в таких закладах, як правило, поєднується з наданням корисних навчальних послуг – юридичні консультації, опанування ПК, пізнавальні програми тощо, а також з культурою та дозвіллям (спів, танці, настільні ігри і т. ін.). Прикладом плідної роботи в Україні у цьому напрямку є університети третього віку, відкриті християнською організацією «Справа Кольпінга» [338]. Окремим перспективним напрямком, який активно обговорюється представниками релігійних громад, є вже впроваджена на заході передпенсійна освіта представників духовенства, яка б готувала їх до виходу у відставку [558, с. 33-43].

9. *Спеціальна місіонерська робота з літніми людьми* передбачає наявність телевізійних та радіопрограм, створених для літньої аудиторії, в

яких обговорюються духовні та соціальні проблеми старості. Популярним видом роботи з пенсіонерами є трансляція богослужінь та проповідей для тих, хто за станом здоров'я не може відвідувати церкви та зібрання. Найбільш популярними в Україні є християнські телеканали «Глас» (УПЦ МП) [409], Живе ТБ (УКГЦ) [407], католицький канал «Телебачення Віковічного Слова» (Eternal Word Television Network) [405], протестантські телеканали: «Надія» [408], українська філія міжнародної мережі CNL [410], програми міжнародної християнської організації «Еммануїл» та створений її діячами інтернет-канал «Перекресток.tv» [406]. Всі вони висвітлюють цікаву для літніх віруючих тематику, пов'язану з віровченням, етикою, здоров'ям тощо. УПЦ Київського патріархату не має власного телеканалу, проте працюють програми на інших телеканалах, наприклад проект «Діалоги з патріархом» [324]. На жаль, на більшості телеканалів поява присвячених проблемам старості програм чи проповідей має епізодичний характер, переважають телепродукти, адресовані молоді.

10. *Залучення літніх людей до активної діяльності.* Волонтери релігійних організацій мотивують та надають людям похилого віку можливість допомагати немічним, хворим людям, інвалідам, самотнім ровесникам. Надзвичайно перспективною є робота з дітьми, що передбачає використання досвіду, знань та духовного потенціалу літніх осіб для надання допомоги дітям з неповних та неблагополучних родин у навчанні та вихованні, в тому числі у поліпшенні релігійної грамотності (реалізація програми «Бабусі і дідусі, які приходять» [476, с. 417]). Соціальна реінтеграція та реадaptaція похилих людей передбачає можливість не тільки волонтерської роботи для осіб похилого віку, а й додатковий оплачуваний підробіток у релігійних організаціях.

Україна є багатоконфесійною державою із сильною християнською традицією, в якій православ'я історично посідає на домінуючих позиціях. Релігійно найактивнішими і найсвідомішими є особи, які ідентифікують себе

з протестантами, католиками, новітніми релігіями [138, с. 6]. Втім, до благодійницької діяльності долучена велика кількість релігійних громад.

Вагомий внесок у справу піклування про старих роблять традиційні християнські церкви. Зокрема, масштабну діяльність розгорнула громадська організація **«Елеос-Україна»**, яка є Синодальним відділом соціального служіння та благодійності УПЦ Київського Патріархату. Вона існує як платформа для взаємодії неурядових організацій, релігійних громад та державного сектору. Окрім інших благодійницьких завдань, **«Елеос-Україна»** ставить за мету піклування про людей похилого віку, а також паліативну допомогу невиліковним хворим. Одним із діючих проектів організації є **«Будинок милосердя»**, який був заснований у 1999 р. у с. Греково-Олександрівка Тельманівського району в Донецькій області архієпископом Донецьким і Маріупольським Сергієм Горобцовим як притулок для літніх людей, що залишилися самотніми та мають тяжкі хвороби. Наразі ця місцина перебуває під окупацією, проте заклад продовжує свою роботу [22].

УПЦ (МП) також спрямовує свою роботу на опіку над літніми людьми, зокрема проводить регулярні благочинні акції **«Старість у радість»**, якими керує Синодальний відділ у справах родини [274]. Волонтери доставляють у будинки престарілих подарунки, які збирають парафіяни, вітають стареньких із православними святами та спілкуються з ними. В різних областях України є відділення російських благодійних християнських фондів, наприклад, в Одесі працює організація **«Милосердний самарянин»**, яка є філією православної благодійної місії Калузької єпархії Московського патріархату. Притулок **«Милосердний самарянин»** у Кіровоградській області регулярно отримує допомогу від служителів УПЦ (МП).

Міжнародний благодійний фонд **«Карітас України»** працює під патронатом УГКЦ, організовуючи роботу греко-католицьких волонтерів. Серед інших численних напрямків діяльності БФ **«Карітас України»** здійснює проект **«Домашня опіка»**, спрямований на догляд і першу медичну допомогу

самотнім літнім людям на дому, а також паліативним пацієнтам та хворим на ВІЛ/СНІД. В межах проекту відкрита благодійна установа «Шпиталь ім. Митрополита Андрія Шептицького» у Львові із хоспісом (на 25-35 осіб) [49]. Волонтери «Карітас України» надають не лише матеріальну і соціальну допомогу літнім особам, а й здійснюють психологічну та емоційну підтримку, залучаючи їх до активного соціального життя. «Карітас України» налічує близько 20 регіональних організацій у різних областях України, має велику кількість кваліфікованих працівників і волонтерів. Організована система високоякісного навчання, в тому числі обмін досвідом із закордонними колегами з міжнародної мережі, що об'єднує 165 національних відділів. Діяльність організації базується на християнських принципах, але допомога надається всім нужденним незалежно від віросповідання, соціального становища, етнічного походження, статі, віку тощо [48].

В Україні також діє всесвітня католицька організація «Друзі Спільноти Св. Егідія». Благодійна діяльність членів цієї спільноти, яка базується на ідеології екуменізму, спрямована на подолання соціальної несправедливості, культурного та релігійного розділення в суспільстві. Українські волонтери надають посильну допомогу літнім людям, особливо безпритульним та малозабезпеченим, та самотнім старим [607]. Вони регулярно спілкуються з мешканцями будинків престарілих, керуючись паритетним принципом: молоді люди підтримують старих фізично та матеріально, натомість отримують позитивний заряд мудрості та віри [94].

Як і в інших країнах світу, до справи опіки над літніми людьми залучені представники української іудейської громади. Завдяки їх фінансуванню було відкрито декілька домів престарілих. В таких закладах особам похилого віку надана можливість жити згідно з традиціями іудаїзму. Старі продовжують вивчати Тору, разом відзначають єврейські свята, відвідують синагогу, отримують кошерне харчування та духовну допомогу від рабинів. Наприклад, у Києві працює будинок для самотніх євреїв похилого віку ім.

Жанет та Гаррі Вайнсбергів [132]. У Дніпрі місцевими благодійниками у співробітництві з Бостонською єврейською громадою створено заклад для літніх людей «**Бейт Барух**» [133]. Не залишаються без уваги й ті пенсіонери, які мешкають удома самі або з родиною. Всеукраїнський єврейський благодійний фонд «**Хесед-Ар'є**» здійснює програми допомоги літнім людям «SOS», «Патронаж», «Допомога на дому» [97].

Хоча послідовники ісламу, згідно з принципами цього віровчення, є прихильниками виключно родинного піклування про старих, українські мусульмани також беруть участь у благодійній соціальній роботі. Прикладом є волонтерська організація «**Мар'ям**», яка охоплює переважно жінок-мусульманок [146]. Окрім інших напрямків діяльності, волонтери-мусульмани надають допомогу престарілим інвалідам та ветеранам другої світової війни, відвідують спеціалізовані заклади для осіб похилого віку. Проповідницька діяльність української умми спрямована на виховання милосердного ставлення до літніх людей [265].

Благодійницьку діяльність проводять і діячі харизматичних рухів. Всім українським об'єднанням харизматів притаманна надзвичайно активна проповідницька та благочинна діяльність. Результативною є їхня робота з наркоманами і алкоголіками, виражена у духовному піклуванні та заснуванні реабілітаційних центрів, благодійна допомога різним потребуючим категоріям населення, в тому числі малозабезпеченим та самотнім старим.

Менонітські громади, розташовані у Тернопільській області, тісно співпрацюють з добродійним фондом «**Благодійність**», організованим німецькими менонітськими громадами. Хоча їхня проповідницька діяльність орієнтована здебільшого на роботу з родинами, общинники допомагають також і самотнім літнім людям [260].

Церква євангельських християн-баптистів «**Благодать**» організовує патронаж осіб похилого віку, піклуючись не лише про духовний стан стареньких, а й допомагаючи фізично та матеріально [465]. Наприклад,

команда з Рівненського відділення церкви регулярно відвідує Будинок соціального захисту людей похилого віку (с. Дядьковичі) [378].

Члени **Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів** (мормони) також у межах широкої благодійної діяльності здійснюють допомогу своїм літнім одновірцям. Надання допомоги не членам Церкви здійснюється через благодійну організацію СОД («Latter-day Saint Charities»), яка не ставить перед собою місіонерських завдань, зосереджуючись на практичній допомозі літнім людям [566]. ЦІХСОД залучається до діяльності місцевої громади через добровільне служіння її членів. Програма «Руки допомоги мормонів» серед інших видів благочинної діяльності передбачає піклування про літніх на дому, а також збір коштів на забезпечення медичних закладів ліками та обладнанням, облаштування притулків для людей похилого віку [466].

Міжнародна організація **«Армія Спасіння»** [615], програма діяльності якої включає обов'язкову допомогу літнім людям, відкрилася в Україні в 1916 році, але невдовзі була закрита радянською владою. Після здобуття нашою державою незалежності «Армія Спасіння» відкрила в Україні декілька відділень, які, окрім інших видів доброчинності, працюють із літніми людьми. Зокрема, філія «Київський Маяк» проводить спеціальні програми для людей похилого віку, наприклад, традиційну британську чайну церемонію «Five o'clock Tea». Соціальний центр Харківського корпусу Армії Спасіння організує роботу клубу активних пенсіонерів.

Міжнародний фонд **Humanitarian Aid Response Team** (HART) – всесвітня організація, яка плідно співпрацює з місцевими християнськими лідерами, угрупованнями і церквами. Регіональний відділ HART у Східній Європі прагне подолати бідність та дискримінацію, надати місцевим громадам інструменти для підтримки малозабезпечених верств населення. HART здійснює програму підтримки українських пенсіонерів [603].

Благодійний християнський фонд **«Солідарність»** має за мету забезпечення права паліативних пацієнтів через підвищення потенціалу

організації громадянського суспільства в наданні юридичної допомоги для паліативних пацієнтів і адвокатуванні змін у нормативно-правовому середовищі та практики в галузі паліативної допомоги.

Християнська благодійницька місія (асоціація милосердя) «**Еммануїл**», яка понад 20 років здійснює благодійницьку роботу в Україні, заснувала новий проект HelpUA. Він спрямований на поліпшення важкої соціальної ситуації на сході України, викликаній військовим конфліктом. Благодійники здійснюють допомогу найбільш вразливим мешканцям прифронтової зони – особам похилого віку, які не в змозі виїхати з небезпечних місць [316]. Християнська місія «Світло на сході», головною метою якої є євангелізація максимальної кількості населення, теж здійснює регулярну допомогу самотнім та малозабезпеченим пенсіонерам, а також будинкам престарілих та лікарням [363]. Схожою діяльністю займається й українська християнська місія відродження і милосердя «Добрий самарянин» [130].

До благодійницької діяльності долучені й неорелігійні організації орієнталістського напрямку. Наприклад, **Міжнародне Товариство Свідомості Крішни** (МТСК) в Україні [362], яке вважає милосердя і благодійність основним принципом своєї суспільної діяльності, здійснює активну допомогу нужденним. Гуманітарна місія «Харе Крішна – їжа життя» займається роздачею вегетаріанської їжі малозабезпеченим, інвалідам, людям похилого віку та хворим, а також багатодітним родинам. Крім того, місіонери надають духовно-психологічну допомогу знедоленим, незалежно від їх національної, релігійної або іншої приналежності.

Благодійна діяльність **Церкви Саєнтології** здійснюється на декількох рівнях добровільними священиками, діанетичними групами та місіями. Вони проводять одитінг (спілкування один на один клієнта з саєнтологічним консультантом), шлюбні консультації, допомагають долати нарко- та алкозалежності і повсякденні життєві труднощі. Програма «Добровільні священики», метою якої є віднайдення нових шляхів вирішення проблем,

ґрунтуючись на духовних саєнтологічних істинах, відкрита для послідовників різного віку будь-якого віросповідання. Літні люди мають можливість скористатися таким ефективним видом психологічної допомоги як «асісти»: процедури, розроблені для подолання емоційних розладів, травм, хвороб, наслідків операцій тощо [358].

Благодійницька діяльність церков, місій та релігійних організацій на території України здійснює загалом позитивний вплив на вирішення соціальних, економічних, політичних, культурних проблем, пов'язаних зі старінням населення. Релігійна просвіта, яка є похідним видом благочинної роботи з літніми людьми, популяризує релігійні моделі старості, надає сенсу та значення останньому періоду життя людини. З іншого боку, соціальна допомога старіючому населенню є потужним важелем впливу на свідомість, чинником формування релігійного світогляду, сприяє євангелізації літніх осіб, є засобом конкурентної боротьби за паству. В умовах, коли внаслідок кризових обставин допомоги потребує великий прошарок старіючого українського суспільства традиційні церкви втрачають домінуючий вплив у сфері соціального служіння. Усвідомлюючи це, традиційні конфесії, які не отримують потужної фінансової допомоги від зарубіжних благодійних організацій та здійснюють добродійну діяльність виключно з резервів місцевих пожертвувань, змушені активізувати інші засоби впливу на парафіян.

Україна є багатоконфесійною державою з чималим досвідом мирного співіснування та продуктивного благодійництва людей із різними віросповідними переконаннями. Тому церкви та релігійні організації можуть виконувати роль координаторів діяльності неурядових організацій, релігійних громад та державного сектору у сфері соціальної опіки. Подальша адаптація ефективних моделей соціальної роботи зарубіжних країн, а також залучення до благодійницької діяльності волонтерів різних релігійних громад, у тому числі й представників новітніх релігійних рухів, сприятиме поліпшенню складної геронтологічної ситуації в країні.

Висновки до 5 розділу

1. У цивілізації європейського типу старість як соціальний інститут була позбавлена більшості культурних позицій, притаманних їй в минулі історичні епохи. Традиційні моделі старості втратили свою актуальність чи домінуючі характеристики. Демографічне старіння людства, яке відбулося у 2 половині ХХ ст., спричинило кризовий розрив між біосоціальними та духовними аспектами старості: з одного боку, значно збільшилася тривалість життя, з іншого боку, нове символічне значення старості залишається не сформованим, спостерігається відсутність адекватного осмислення цього феномена. Постмодерністський світогляд трансформував сам концепт старості, усунувши на маргінальні позиції її традиційні характеристики (кінець життєвого циклу, що супроводжується фізичним знесиленням та втратою репродуктивних функцій). Категорія старого втрачає сенс первинного, прадавнього, зрілого, зношеного. Згідно з постмодерним тлумаченням старе означає неактуальне, непотрібне, незначне. Внаслідок цього старість набуває ознак тотальної симуляції молодості, прагне до віртуалізації та заперечення реальності.

Зміни семантичного статусу старості спричинені складними цивілізаційними процесами. Значне послаблення архетипічних образів старості викликано явищами секуляризації, десакралізації, модернізації, технізації, глобалізації, урбанізації, спеціальною культурною політикою тощо. Соціокультурними наслідками стали ейджизм, упереджене, побудоване на позитивних і негативних стереотипах ставлення до старих, втрата авторитету старшого покоління, руйнація каналів міжпоколінної трансляції культури, що призвело до суттєвої втрати національних традицій.

Конфлікт новаторської та традиційної культури в сучасному світі призводить до існування двох протилежних тенденцій осмислення старості. Перша з них демонструє десакралізацію старості: атеїстичний світогляд та загальні процеси секуляризації західного суспільства спричиняють

заперечення символічної цінності старіння та геронтофобію. Така світоглядна парадигма підштовхує розвиток наукового іморталізму (прагнення до подолання смерті або максимального подовження життя) та трансгуманізму, метою якого є нескінченне вдосконалення людини через використання новітніх наукових технологій, перемога над старістю та смертю. Другий тип сучасного осмислення старості (геротрансценденція) побудований на фундаменталістському прагненні до збереження релігійних цінностей та установок. Представники такого світогляду, навпаки, сповідують традиційні цінності, заперечують втручання науки в біологічні основи людського життя, агітують за повернення до Бога та природи тощо. З точки зору більшості релігій старість постає провіденціально обумовленим етапом життєвого шляху людини, головною метою якого є підготовка до вічного потойбічного життя. Така установка усуває на другий план страх перед старістю та смертю, оскільки земне життя є тимчасовим скороминущим відрізком порівняно з перспективою посмертного воскресіння та вічного буття в ідеальному сакральному світі.

Відповідно до цих двох векторів ставлення до старості (десакралізація та геротрансценденція) вирішуються такі дискусійні проблем сучасності, як евтаназія та самогубство. Атеїстичний світогляд допускає, що літня особа має право обирати час смерті, відмовляючись від тривалого та безрезультатного лікування. Прихильники евтаназії вимагають законодавчо визнати право людини піти з життя, якщо фізичний стан є невиліковним та викликає важкі муки. Цій точці зору протистоїть доктринальна позиція представників багатьох релігійних віросповідань, які вважають, що людина не має права визначати час своєї смерті. Не менш важливим предметом обговорення є проблема суїциду серед старих осіб, яке є широко поширеним соціальним феноменом. Окремими випадком є так звана суїцидальна ерозія, викликана відсутністю волі та мотивації до життя: відмова від медичної допомоги та прийому лікарських засобів, надмірне споживання алкоголю,

наркотиків, куріння тощо. Наявність розвинених віросповідних установок та підтримка релігійної громади допомагають уникнути суїцидальної поведінки.

Сучасне мультикультурне соціальне середовище, на відміну від традиційного, дозволяє індивіду обрати стратегію власного старіння. Притаманна традиційним спільнотам кристалізована модель старості змінилася на плинну, яка піддається активному перетворенню та конструктивній перебудові. Головними завданнями вибору стратегії старіння є усвідомлення специфічної культурної ніші старості, опанування новими, пристосованими для одряхлілого організму видами діяльності, переосмислення свого соціального становища та стилю суспільних відносин. Секулярні моделі старості тяжіють до двох стратегій старіння. Перша – активна старість, позначена максимальною інтеграцією представників третього та четвертого віку в усі сфери соціального життя з метою оптимального використання потенціалу третього віку. Ідеалом цієї стратегії є соціально інтегрована літня людина, що залишається діяльнісною до кінця своїх днів. Друга модель, споглядальна старість, базується на більш помірній соціальній активності. Згідно з цією доктриною, старіюча людина займає споглядальну позицію, підбиваючи підсумки свого життя. На сьогоднішній день усталені стратегії старіння не відповідають потребам старіючих людей: пропаганда активної соціальної старості нехтує вирішенням духовних проблем літньої людини, спонукає до штучної симуляції молодості, ігнорує теми старості та смерті, а стратегія споглядальної старості на практиці призводить до ізоляції, непорозуміння, бідності та вікової дискримінації

Релігійний світогляд спрощує проблему вибору стратегії старіння, оскільки віра передбачає, по-перше, наявність усталених поглядів на місце і значення людини у світі, по-друге, містить історичний досвід осмислення старості та смерті. Богослови різних конфесій адаптують традиційні образи старості під сьогоденні реалії. Навіть у тих релігіях, де проблема старості усувалася на другий план або взагалі не згадувалася в кодифікованих

джерелах, виникає потреба обговорення цього питання. Актуалізація релігійного осмислення старості пов'язана з тим, що разом із загальним постарінням населення та збільшенням секулярних настроїв серед молоді відбуваються структурно-вікові зміни у пастві. Старіння парафії, яке спостерігається в різних конфесіях, змушує священників та проповідників обговорювати важливі для літніх прихожан проблеми.

Через невинне зростання середнього віку членів громад лідери традиційних церков та новітніх релігійних рухів вимушені вибудувати свої геронтологічні доктрини як мінімум в трьох площинах: 1. теологічне осмислення проблем старості та старіння; 2. організація таких умов, в яких фізичні та духовні потреби літніх adeptів задовольнялися б у безпечному та комфортному середовищі. 3. пошуки фінансового забезпечення для допомоги старим парафіянам.

2. Проблема старіння населення в Україні стоїть надзвичайно гостро, оскільки входить у складний комплекс соціально-економічних та політичних процесів. Причини старіння населення пов'язані, насамперед, з процесом депопуляції (падіння народжуваності, низька порівняно із розвиненими країнами середня тривалість життя, високі показники смертності серед населення працездатного віку), а також із соціальними катаклізмами, що спричиняють економічну та політичну нестабільність.

Старіння населення України призводить до актуалізації цілого ряду соціальних проблем: ейджизм, виражений у віковій дискримінації літніх осіб; наявність патерналістських очікувань у пенсіонерів, пов'язана з пасивністю та інфантилізацією старшого покоління; самотність та соціальна ізоляція осіб похилого віку; геронтологічний аб'юзинг – жорстоке поводження зі старими; віктимність (старі є потенційними жертвами шахрайства) тощо.

Серед економічних наслідків демографічного старіння на першому місці посідає криза української пенсійної монетарної системи, що обумовлює неминучу необхідність проведення пенсійної реформи (підвищення

пенсійного віку, введення обов'язкових і добровільних пенсійних накопичень тощо). Збільшення чисельності літніх людей призводить до змін у ринку праці, актуалізує проблему пошуку трудових ресурсів, реструктуризацію у сфері зайнятості. Перед економістами стоять завдання вирішення проблеми бідності пенсіонерів, аналіз специфіки цієї вікової групи як потенційних споживачів певних категорій послуг та товарів. Старіння населення потребує збільшення фінансування у медичній сфері та соціальному обслуговуванні літніх людей, створення державних та комерційних структур, які б варіативно забезпечували потреби пенсіонерів.

Культурні наслідки старіння українського населення безпосередньо пов'язані із завданням подолання радянського минулого. Культурна політика СРСР зруйнувала механізм передачі знань і соціокультурного досвіду від старших до молодших поколінь, призвела до фактичної втрати старшим поколінням авторитету. Свідомо спровокований процес депопуляції в Україні, що почався ще за радянських часів, став однією з причин розмивання національних цінностей та втрати традицій. На місці притаманному українській ментальності образу старості виникає специфічна радянська та пострадянська геронтокультура. Це складне та багат шарове утворення, яке стало синтезом різноманітних феноменів суспільного буття та відображенням форм суспільного мислення (мовної семантики, фольклору, стереотипах масової свідомості, соціальній політиці, освіті тощо). Дослідження української геронтокультури постає надзвичайно актуальним питанням, оскільки ані наукова, ані публіцистична література не відображають різноманіття геріатричного контингенту населення України.

Важливим напрямком розвитку геронтокультури є залучення старіючого населення до культурно-освітніх проектів, цільовою аудиторією яких є дорослі люди, а також розвиток геронтології. Остання відбувається за двома напрямками: по-перше, підтримка кваліфікаційно-освітнього рівня та працездатності літніх працівників, по-друге, реалізація спеціальних

навчально-розважальних програм для пенсіонерів. Геронтологіка є перспективним засобом впливу на старіюче суспільство, оскільки виконує багато комплексних завдань: безпосередньо навчально-освітні (оволодіння новими знаннями та навичками), соціально-адаптаційні (пізнання та опанування нових сфер суспільного життя, підтримка активної життєвої позиції), філософські (прийняття старіння замість боротьби з ним), профілактично-оздоровчі (пропаганда здорового способу життя, уважного ставлення до власного тіла).

Концепція безперервної освіти реалізується у двох формах власності – державної та недержавної. Державна неперервна педагогічна освіта здійснюється під патронатом обласних, муніципальних, районних управлінь та територіальних центрів. Навчання в державних «Університетах третього віку» відбувається, як правило, на базі вищих учбових закладів з використанням місцевих ресурсів та за участі їх персоналу. Недержавні освітні заклади працюють за підтримки різних благодійних джерел, якими можуть бути громадські організації, добровільні рухи або благодійні фонди, що працюють в партнерстві з іноземними спонсорами, навчальні заклади недержавної форми власності, фізичні особи (меценати та благодійники), а також релігійні організації. Збільшення ролі традиційних церков у системі освіти для осіб похилого віку сприятиме популяризації для традиційної для української ментальності образу старості, базовою основою якої є християнські цінності.

Рішення геронтологічних проблем в Україні має відбуватися шляхом створення різноспрямованих заходів. Забезпечення людей похилого віку вимагає реорганізації та розширення системи, яка б містила соціальну, медичну, економічну, психологічну, професійну, релігійну складові. Пріоритетними завданнями є формування ефективної соціально-економічної політики, дієвої системи соціального забезпечення, подолання ейджизму та поліпшення міжпоколінних відносин у суспільстві.

Україна, яка прямує шляхом інтеграції до західного співтовариства, повинна брати активну участь у вирішенні актуальних питань з геронтології, озвучених світовою спільнотою. Врегулювання проблем демографічного старіння потребує зусиль на міжнародному рівні. Проблему старіння українського населення має вирішуватися з огляду на міжнародні інституції. У програмі 2002 року «Мадридський міжнародний план дій з питань старіння» (ММПДС) рекомендовано всім державам включати це питання до всіх стратегічних розробок у сфері соціальної та економічної політики. Основні напрямки міжнародних зобов'язань у сфері соціальної взаємодії з людьми похилого віку потребують впровадження їх у національне законодавство. Актуальним є оновлення української нормативно-правової бази для захисту прав літніх осіб. Значної модернізація вимагає й програма демографічного розвитку України.

Оптимальна стратегія підтримки літніх людей має бути побудована на розумному розподілі завдань між державою, громадою та корпоративними структурами. Всі вони покликані доповнювати або заміщати традиційні, внутрішньо-родинні форми опіки. Важкі економічні та соціально-політичні умови, які ускладнюють проведення пенсійної реформи, спонукають до розбудови системи громадянської взаємодопомоги. Перспективним постає збільшення ролі недержавних громадських організацій, в тому числі церков, місій та релігійних громад. Зарубіжний досвід свідчить про ефективну благодійницьку роботу з літніми людьми, яку спонсорують релігійні організації. Останні також виступають в ролі координаторів дій тих волонтерів, які не є членами релігійної спільноти.

Українські й зарубіжні церкви та релігійні організації працюють з людьми похилого віку за наступними напрямками: піклування про немічних людей похилого віку на дому; паліативний догляд за невиліковно хворими старими особами; фінансова та матеріальна допомога самотнім, недієздатним та малозабезпеченим пенсіонерам; створення під патронатом релігійних

організацій спеціалізованих цілодобових закладів догляду для літніх осіб; організація денних центрів підтримки для літніх людей; запобігання насильству та жорстокому поводженню зі старими (геронтологічному аб'юзингу); здійснення психологічної допомоги літнім особам, в тому числі через місіонерську діяльність; участь в системі безперервної освіти, відкриття на базі релігійних організацій культурно-освітніх та дозвіллевих закладів; спеціальна місіонерська робота з літніми людьми; ресоціалізація літніх людей (часткове працевлаштування та залучення до волонтерського руху).

Система соціальної та духовної опіки над старими, створена місіонерами, робить старість якісним, осмисленим, повноцінним періодом життя. Благодійницька діяльність церков та релігійних організацій є потужною альтернативою державним соціальним програмам, які не задовольняють весь обсяг актуальних потреб. В умовах українських реалій, коли пенсійна система переживає глибоку кризу, а практика довгострокового страхування є нерозвиненою та нестабільною внаслідок об'єктивних економічних причин, релігійно-громадська взаємодопомога є перспективним додатковим засобом матеріальної підтримки та забезпечення піклуванні про пенсіонерів. Водночас благодійницька діяльність релігійних організацій є потужним засобом євангелізації населення, вона постає важливою складовою місіонерської роботи, способом впливу на віруючих. В поліконфесійних умовах українського соціуму релігійна просвіта та доброчинність є важелем конкурентної боротьби за паству. Подальша співпраця релігійних організацій з державними та волонтерськими установами у геронтологічній сфері сприятиме поліпшенню соціальної ситуації в старіючому українському суспільстві.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено комплексне геронтософське дослідження, яке висвітлило архетипічні образи старості, сформовані світовими та етнічними релігійними традиціями, в тому числі віросповідними поглядами українців. У результаті реалізації поставленої мети було досягнуто наступних наукових результатів:

1. Наголошено на тому, що вирішення сучасних геронтологічних проблем потребує інтегрального підходу з використанням досягнень різних галузей гуманістики. Зазначено, що лише комплексне дослідження як матеріальних, так і духовних потреб старшого покоління, загально-філософське переосмислення феномену старості здатні подолати негативні наслідки демографічного старіння. Доведено, що, незважаючи на певні концептуальні зміни у вирішенні смислбуттєвої проблематики, на якій будувалися різні релігійні системи, старість залишається базовим елементом віросповідного сенсотворення, входить до кола головних буттєвих проблем вірянина. Через те релігійна геронтологія є перспективним науковим напрямком, що потребує подальшого розвитку, а аналіз новітніх релігійних і міжконфесійних процесів є надзвичайно корисним для оцінки та прогнозування геронтологічної ситуації в Україні та світі.

2. Зазначено, що релігійні почуття за значущістю не поступаються естетичним, моральним, інтелектуальним складовим психіки старіючої особи. Виявлено, що основними факторами прогресування релігійної свідомості у літньому віці є зміна фізичного стану, переживання вікової кризи, потреба в осмисленні минулих і теперішніх подій у перспективі неминучої смерті. Проаналізовано основні риси реструктуризації релігійності старіючих людей: особисті переконання набувають характеру персональної віри, в якій певні конфесійні положення інтегруються з досвідом особистого духовного життя; активізуються релігійна поведінка та культова практика; посилюється символізм та алегоричність релігійного мислення; відбувається

переорієнтація каналів сприйняття, формується впевненість в адекватності внутрішнього бачення; розвивається діалогічність, виражена у вірі в можливість індивідуального спілкування з трансцендентними силами; посилюється моралізаторський компонент у спілкуванні з іншими членами соціуму тощо.

3. Показано, що релігійність у старечому віці здійснює здебільшого позитивний вплив на особистість та сприяє поліпшенню життя літньої людини: розвинене кредо та участь у ритуальній діяльності дозволяють компенсувати пов'язані з віком утрати та обмеження, пригнітити переживання негараздів тілесного старіння, прийняти факт смерті як природного закону буття, усвідомити сенс старості і в індивідуальному, і в онтологічному вимірі. Розкрито зміст поняття геротрансценденція, сутність якого полягає у виробленні стратегії особистого розвитку до останнього дня життя, переосмисленні базових життєвих категорій, зниженні інтересу до матеріальної сфери та марнотної соціальної активності, у розвитку почуття близькості до минулих поколінь та вищих сил, в урізноманітненні сенсу існування на схилі літ.

4. Виявлено провідні риси релігійного осмислення старості: універсальність (усвідомлення тотальності старіння, що охоплює різні сфери буття); танатологічність (асоціювання похилих літ із фізичним занепадом та скорою смертю); метафізичність (розуміння старості як проміжної ланки між земним життям та смертю, як періоду відновлення втраченого зв'язку з сакральним світом); суперечливість (символічне тлумачення старості як деструкції, небезпеки, страждання, зла, спотворення вічної божественної реальності, водночас як засобу демографічної регуляції та оновлення життя); довершеність соціального буття (сприйняття старості як гідного фіналу життєвого циклу, що робить земне існування людини повноцінним); мудрість (ставлення до пізнього віку як до часу акумуляції, систематизації та трансформації життєвого досвіду, передачі його наступним поколінням).

5. Проаналізовано архетипіку релігійно-етичного ідеалу старості, універсальними маркерами якого є: праведність (старець як моральний приклад для інших вірян); здорове довголіття, що розцінюється як прихильність вищих сил та нагорода за святість; пошана з боку релігійної громади; перспектива гідного поховання та поминання, що гарантує благополучне існування в потойбічному світі; наявність нащадків, які б виконали всі необхідні поховальні та поминальні ритуали і продовжили рід; посилена релігійна практика та ін. Варіативними складовими ідеальної старості є: наявність багатства на схилі літ; отримання соціальних привілеїв та концентрація влади; забезпечення родинною опікою; проживання у рідній місцевості; баланс раціональних та інтуїтивних каналів сприйняття; збереження статевих і шлюбних стосунків тощо.

6. Доведено, що старість і дитинство в більшості віросповідних систем утворюють семантичну пару, яка позначає наближеність цих етапів земного буття до кордонів трансцендентного світу, символізує вхід та вихід із життєвого циклу. Досліджено знакові аналогії старості й дитинства, відображені в ритуалах і матеріальній культурі. Виявлено, що старість і молодість у традиційних віруваннях є суб'єктами антагоністичної взаємодії, що функціонує як універсальний закон оновлення світу. Зазначено, що в окремих релігійних системах (наприклад, у буддизмі та індуїзмі) молодість і старість постають символами вічно юного духовного світу та постійно старіючої фізичної природи.

7. Проаналізовано деякі гендерні аспекти релігійного осмислення старості. Зазначено, що чоловіча та жіноча старість суттєво різняться за значимістю, умовами існування, доглядом, родинними обов'язками, релігійними функціями, віковими межами тощо. Виявлено, що статусний характер старості в традиційному суспільстві призводив до гендерно-вікової асиметрії старіння, подвійної дискримінації жінок похилого віку в патріархальних суспільствах, а також до певної уніфікації літніх осіб різної

статі в релігійних спільнотах. Зазначено, що культова активність жінок пізнього віку посилюється більше, ніж у старих чоловіків (за винятком окремих локальних регіонів із потужними патріархальними традиціями).

8. Доведено, що релігійно-історичні типи осмислення старості тяжіють до двох типів взаємодії з літніми членами групи: перший – виключення їх із системи соціальних зв'язків, дарування храмам чи монастирям, остракізм, геронтоцид, ізоляція з метою підготовки до потойбічного існування; другий – геронтотімія (надмірно-пієтетне вшанування старих) та геронтократія (влада старійшин). Виявлено, що протягом усього культурно-історичного розвитку людства виникає різноманітна віросповідна мотивація, яка спонукає утримувати недієздатних батьків та самотніх літніх членів спільноти, зокрема: обов'язки піклування про старих та старших є непорушними приписами релігійної моралі; літні особи розцінюються як важливі носії сакральних знань, мудрості, досвіду та традицій; піклування про старців, які символізують джерело божественної благодаті й силу предків, поліпшує впевненість вірян у захисті вищих сил.

9. Виявлено, що, незважаючи на зміни у тривалості та специфіці смислової наповненості життєвого циклу давньої та сучасної людини, старість є історичною константою людського буття. Зроблено висновок, що в спільнотах із розвиненими геронтократичними традиціями статус старійшини виступав кульмінацією соціального росту індивіда, а старість осмислювалась як мета життєвої еволюції людини, позначена поступовим наближенням до сфери сакрального. Показано, що згідно з логікою міфологічного світосприйняття старіння є універсальним процесом, який вражає не лише людський, а й потойбічний світ.

10. Доведено, що геронтоархетипи є наскрізним структурно-семантичним компонентом міфологічного мислення: старість відображена в численних етіологічних міфах, які пояснюють походження людської смерті; вона є складовою міфологем пошуку довголіття та безсмертя, постає паралельним

образом для архетипу Немовляти, становить основу сюжетики суперечливої взаємодії молодого та зрілого поколінь. Виявлено семіотичну множинність архетипу Старця та амбівалентний характер архетипу Старої Праматері, яка символізує вітальність і родючість одночасно зі злом, смертю та небезпекою.

11. Розкрито світоглядно-релігійні причини архаїчного геронтоциду, що існував як складний ритуальний інструмент гармонізації коловороту життя. Досліджено різноманітні інтерпретації ритуального вбивства старих: як найбільш прийнятний спосіб смерті, що гарантує гідне посмертне існування; як жертвна практика, що є складовою культу предків; як засіб комунікації з потойбічним світом; як страта довгожителю, що «заживає чужий вік»; як ритуал оновлення сакральної влади; як лікувальна практика, що звільняє людину від духа хвороби; як самогубство, здійснене за допомогою інших осіб.

12. Виявлено полісемантичний зміст концепту «старість» у слов'янських народних віруваннях. Доведено, що давньоязичницький образ старості значно трансформувався за християнських часів: розуміння старого як давності, старовини, першовитоків та першопричин пов'язується із біблійною картиною світу; здорове довголіття трактується не як магичне втручання в час та долю, а як ознака святості; культ предків усувається на другий план, органічно переплітаючись із культом святих; посилюється статусне сприйняття пізнього віку, обумовлене зближенням понять «старість» та «старецтво»; окрім традиційних соціальних функцій літній людині ставиться за обов'язок подальше самовдосконалення та працелюбність.

13. Проголошено, що українська етнопедагогіка виховує поважливе ставлення до старості: обов'язки синівського та громадського піклування про недієдатних старих були важливим аспектом міжпоколінних стосунків, порушення яких оцінювалось як руйнація сакральних традицій. Доведено, що українська ментальність сформувала переважно позитивний образ старості,

яка підбиває підсумки життя, готує людину до потойбічного існування, ретранслює знання, досвід, традиції, зміцнює та гармонізує систему соціально-родових зв'язків.

14. Обґрунтовано висновок, що етнічні релігії створюють широкий діапазон моделей останнього періоду земного життя людини: давньоєгипетські вірування формують поняття «доброї старості»; зороастризм розцінює старіння як результат злочину темного божества, тотальне зло та духовно-тілесне забруднення людини; індуїзм трактує старість як неприємний наслідок контакту безсмертної душі з матеріальним світом; даосизм робить боротьбу зі старінням одним із провідних компонентів духовної практики; конфуціанство та синтоїзм декларують надзвичайну повагу до батьків і старших, обумовлену розвиненим культом предків; іудаїзм, орієнтуючись на духовний спадок патріархів, створює ідеал гармонійної та мудрої старості.

15. Проаналізовано характер осмислення старості у світових релігіях. Зазначено, що стареча неміч постає одним із провідних образів буддизму, яскравим символом скороминущості людського життя. Виявлено, що в ісламській традиції старість є іманентною ознакою людського світу, якому протистоїть вічний, позачасовий, незмінний світ Аллаха. Доведено, що образ святої старості, яка вважається ідеальним фіналом життя вірянина, є одним із значущих компонентів християнської доктрини. Відзначено, що авраамічні релігії (християнство, іслам, іудаїзм) визнають високу цінність похилих років для духовного зростання людини, що обумовлює присутню в цих віровченнях повагу до старості, батьків та старійшин. Натомість буддизм, відштовхуючись від віри в ілюзорність матеріального світу та підкреслюючи жахливість фізичного старіння, робить геронтофобію потужним стимулом для духовної практики.

16. Наголошено на тому, що сучасна культура тяжіє до двох векторів осмислення старості. З одного боку, виникає явище десакралізації пізнього

віку, традиційні моделі старості втрачають свою актуальність, посилюється ейджизм, занепадає авторитет старших членів соціуму, руйнуються канали міжпоколінної трансляції культури та національних традицій, розвиваються іморталізм і трансгуманізм, метою яких є перемога над старінням через використання наукових технологій. З іншого боку, традиційна архетипіка старості продовжує впливати на суспільний світогляд: більшість фундаменталістських доктрин, побудованих на прагненні до збереження моральних норм світових та етнічних релігій, оцінюють старість як обумовлений волею Провидіння етап життєвого шляху людини, головною метою якого є сакральна підготовка до потойбічного буття.

17. Зазначено, що сучасне мультикультурне соціальне середовище, на відміну від традиційного суспільства, дозволяє індивіду обрати стратегію власного старіння. Виявлено, що провідним ідеалом секулярної моделі пізнього віку є соціально інтегрована літня людина, яка здебільшого нехтує духовною проблематикою, ігнорує необхідність філософського осмислення старості та смерті, симулює молодість. Доведено, що релігійний світогляд спрощує проблему вибору стратегії старіння, оскільки кожне віровчення містить історичний досвід осмислення старості та смерті. Виявлено, що через невинне зростання середнього віку членів громад лідери традиційних церков та нових релігійних рухів адаптують догматичні образи старості під сьогоденні реалії.

18. Наголошено на тому, що подолання негативних наслідків демографічного старіння в Україні має відбуватися шляхом створення різноспрямованих заходів, які значно виходять за межі соціально-економічної площини. Забезпечення пенсіонерів, піклування про недієздатних людей похилого віку, подолання ейджизму, геронтофобії та поліпшення міжпоколінних відносин в українському суспільстві вимагає реорганізації системи опіки, яка б містила не лише медичну, освітню, культурну, а й релігійну складові. Важкі економічні та соціально-політичні

умови, які ускладнюють проведення пенсійної реформи в Україні, а також нерозвиненість та нестабільність практики довгострокового страхування, роблять релігійно-громадську допомогу та благодійницьку діяльність церков і місій важливим додатковим засобом духовно-матеріальної підтримки літніх людей.

19. Розкрито роль, значення та функції діяльності українських релігійних організацій у вдосконаленні системи опіки над літніми людьми. Доведено, що найбільш перспективними є наступні напрямки роботи: піклування про немічних людей похилого віку на дому; паліативний догляд за невиліковно хворими старими особами; фінансова та матеріальна допомога самотнім, недієздатним та малозабезпеченим пенсіонерам; створення під патронатом релігійних організацій спеціалізованих цілодобових закладів догляду для літніх осіб; організація денних центрів підтримки; запобігання насильству та жорсткому поводженню зі старими (геронтологічному аб'юзингу); відкриття на базі релігійних організацій культурно-освітніх закладів – «університетів третього віку»; психологічна та душпастирська допомога літнім особам; ресоціалізація пенсіонерів (часткове працевлаштування, залучення до волонтерського руху, церковного життя, організація дозвілля, спілкування та ін.).

20. Зроблено висновок, що благодійницька діяльність релігійних організацій може бути потужним засобом євангелізації населення, оскільки є дієвим методом місіонерської роботи. Зазначено, що в умовах поліконфесійного українського соціуму релігійна просвіта та доброчинність є суттєвими важелями конкурентної боротьби за різновікову паству, що подальша співпраця релігійних організацій з державними та волонтерськими установами в геронтологічній сфері сприятиме поліпшенню соціальної ситуації в старіючому українському суспільстві та водночас може бути чинником сугестивного впливу, який здатен змінювати суспільну поведінку й електоральні рішення літніх людей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н. В. Абаев. – Новосибирск : Наука, 1983. – 129 с.
2. Августин. О Граде Божием / Августин. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
3. Авеста в русских переводах (1861-1996); [сост., прим. И. В. Рака]. – СПб : Журнал Нева – РХГИ, 1997. – 480 с.
4. Авеста. «Закон против дэвов» (Видевдат); [пер. Ртвеладзе Э. В. и др.]. – СПб : Изд-во Политехн. ун-та, 2008. – 301 с.
5. Агапкина Т. А. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов / Т. А. Агапкина // Образ мира в слове и ритуале; [ред. Н. В. Злыднева, В. Н. Топоров] – М. : Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1992. – С. 74-93.
6. Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении : Сюжетика и образ мира / Т. А. Агапкина. – М. : Индрик, 2010. – 824 с.
7. Агапкина Т. А. О «вещном» Слове славянской магии / Т. А. Агапкина // Голос и ритуал: материалы конференции. – М. : ГИИ, 1995. – С. 41-45.
8. Ал-Бухари. Хадисы Пророка о достойном поведении / Муххамад ибн Исмаил Ал-Бухари; [пер. Ильнур Зарипов]. – М. : Диля, 2009. – 544 с.
9. Александрова М. Д. Проблемы социальной и психологической геронтологии / М. Д. Александрова. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1974. – 136 с.
10. Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. / В. М. Алексеев. – М. : Изд-во Восточной Литературы, 1958. – 312 с.
11. Алексеенко Е. А. Кеты: Историко-этнографические очерки / Е. А. Алексеенко. – Ленинград : Наука, 1967. – 264 с.
12. АльАшкар У. С. Судьба и предопределение / У. С. АльАшкар; [пер. с арабск. Э. Р. Кулиева]. – М. : Мир, 2007. – 116 с. – (Вероучение в свете Корана и сунны).
13. Альбедиль М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда / М. Ф. Альбедиль. – СПб. : Наука, 1991. – 176 с.
14. Альперович В. Д. Старость. Социально-философский анализ / В. Д. Альперович. – Ростов н/Д. : Изд-во СКНЦ ВШ, 1998. – 104 с.

15. Амусин И. Д. Рукописи мертвого моря / И. Д. Амусин. – М. : АН СССР, 1960. – 272 с.
16. Ангуттара Никая III.39 Сукхамала сутта Роскошь; [пер. с англ. Д. Ивахненко по пер. Тханиссаро Бхикху]. – URL: <https://www.oum.ru/literature/buddizm/sukhamala-sutta-roskosh/>
17. Анисимов В. Н. Эволюция концепций в геронтологии / В. Н. Анисимов, М. В. Соловьев. – СПб : Эскулап, 1999. – 130 с.
18. Антонова Е. В. К исследованию семантики антропофорфных статуэток первобытных земледельцев / Е. В. Антонова // Вестник древней истории. – 1987. – №4. – С. 49-69.
19. Антропова В. В. Представления коряков о рождении, болезни и смерти / В. В. Антропова // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л. : Наука, 1976. – С. 254-267.
20. Ардзинба В. Г. Хеттский строительный ритуал / В. Г. Ардзинба // Вестник древней истории. – 1982. – №1. – С. 109-119.
21. Арутюнов С. А. Древнейший народ Японии: Судьбы племени айнов / С. А. Арутюнов, В. Г. Щебенков. – М. : Вост. Лит-ра, 1992. – 208 с.
22. Архієпископ С. Горобцов про хоспіс «Будинок милосердя» / Всеукраїнська конференція: «Паліативна допомога в Україні: Морально-етичні, психологічні та духовні аспекти» 14-15 червня 2016 р. (м. Харків) [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.eleos.com.ua/index.php/2015-12-09-18-08-49/materiali-z-konferentsij/item/1548-arkhiiepyskopserhiihorobtsoprokhospisbudynokmyloserdia>.
23. Арьев А. Л. Пожилой человек, его здоровье в контексте глобальных проблем современности / А. Л. Арьев // (Symposium). Философия старости: геронтология. Вып. 24. – С.-Пб : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 108-112.
24. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / Ф. Арьес; [пер. с франц. Я. Ю. Старцева]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 416 с.
25. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Ян Ассман; [пер. с нем. Т. Баскаковой]. – М. : Присцельс, 1999. – 368 с.

26. Астахова Л. С. Религиозное поведение: отклоняющиеся формы / Л. С. Астахова // Ученые записки ИСГЗ. – Вып. 6. Т. 1. – Казань, 2007. – С. 145-149.

27. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах Ч. 1 Ислам / Мухаммад Аш-Шахрастани; [пер. с арабск. С. М. Прозорова]. – М. : ГРВЛ Наука, 1984. – 274 с. – (Памятники письменности Востока).

28. Бабаева Н. С. Прижизненные поминки как пережиток ритуального убийства старых людей / Н. С. Бабаева // Этнография в Таджикистане. – Душанбе, 1989. – С. 98-109.

29. Бабаева Н. С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX вв.) / Н. С. Бабаева. – Душанбе : Дониш, 1993. – 156 с.

30. Бадж У. Древний Египет: духи, идолы, боги / Уоллис Бадж; [пер. с англ. Л. А. Игоревского]. – М. : Центрполиграф, 2009. – 478 с. – (Загадки Древнего Египта).

31. Бадж У. Египетская религия. Египетская магия / Уоллис Бадж; [пер. с англ.]. – М. : Новый Акрополь, 1996. – 416 с.

32. Байбурин А. К. Похороны и свадьба / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). – М. : Наука, 1990. – С. 64-98.

33. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин – СПб : Наука, 1993. – 240 с.

34. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ / Е. Г. Балагушкин: в 2-х т. – Т. 1. – М. : ИФРАН, 1999. – 244 с.

35. Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд / Тезисы докладов конференции Института славяноведения и балканистики АН СССР. – М., 1985. – 135 с.

36. Балушок В. Г. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників / В. Г. Балушок. – К. : Наукова думка, 1993. – 120 с.

37. Баркер А. Новые религиозные движения / Айлин Баркер; [пер. с англ.]. – С.-Пб. : РХГИ, 1997. – 282 с.

38. Басилов В. Н. Избранники духов / В. Н. Басилов – М. : Политиздат, 1984. – 208 с.
39. Басов Н. Ф. Становление и развитие социальной защиты и поддержки инвалидов в дореволюционной России / Н. Ф. Басов // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2010. – Вып. 3 (18). – С. 67-78.
40. Белова О. В. Славянский бестиарий: словарь названий и символики / О. В. Белова; [отв. ред. А. А. Турилов]. – М. : Индрик, 2001. – 320 с.
41. Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
42. Бессмертный Ю. Л. Жизнь и смерть в средние века. Очерки демографической истории Франции / Ю. Л. Бессмертный. – М. : Наука, 1991. – 240 с.
43. Бибилова О. П. Арабы: историко-этнографические очерки / О. П. Бибилова. – М. : АСТ, Хранитель, 2008. – 448 с. – (Историческая библиотека).
44. Биджой Г. Сказание о Падме / Г. Биджой; [пер. с бенг. И. А. Товстых]. – М. : ГРВЛ, 1992. – 255 с. – (Памятники письменности Востока).
45. Бичурин Н. Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии / Н. Я. Бичурин. – М. : Восточный Дом, 2002. – 432 с.
46. Бичурин Н. Я. Описание Пекина / Н. Я. Бичурин. – СПб : Типография А. Смирдина, 1829. – 134 с.
47. Білоус С. Аксіологічні виміри душпастирства у творах Іоана Золотоустого / С. Білоус // Українське релігієзнавство. – 2011. – №60. – С. 58-68.
48. Благодійний фонд «Карітас України»: офіційний веб-сайт. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.caritas-ua.org/>.
49. Благодійний фонд «Шпиталь ім. Митрополита Андрея Шептицького»: офіційний веб-сайт. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://spital.org.ua/>.
50. Блум Д. Революция в урбанизации / Д. Блум, Т. Канна, С. Куликова // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. – Сер. 2: экономика. – 2009. – №4. – С. 161-164.
51. Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто / Под ред. И. С. Смирнова, отв. ред. А. Н. Мещеряков. (Orientalia et Classica: Труды института восточных культур; вып. 26) – М. : РГГУ, 2010. – 310 с.
52. Богораз В. Г. Сказка о чесоточном шамане / В. Г. Богораз // Живая старина. – С.-Петербург, 1899. – Вып. II. – С. 263-270.

53. Богораз В. Г. Чукчи в 2-х т. / В. Г. Богораз. – Т. 1. – Л. : Институт народов севера, 1934. – 192 с.

54. Богораз В. Г. Чукчи. В 2-х т. / В. Г. Богораз. – Т. 2. – Л. : Институт народов севера, 1939. – 211 с.

55. Богословский Е. С. Памятники и документы из Дэр-эль-Мэдина, хранящиеся в музеях СССР. Вып. IV / Е. С. Богословский // Вестник древней истории. – 1972. – №4. – С. 65-90.

56. Богословский Е. С. Статуэтка дворцового служителя времени Тутанхамуна / Е. С. Богословский // Вестник древней истории. – 1990. – №2. – С.70-78.

57. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс; [пер. И. М. Стеблин-Каменского]. – СПб. : Петербург. востоковедение, 1994. – 278 с.

58. Болгарські прислів'я та приказки; [упоряд. Д. Білоус]. – К. : Дніпро, 1973. – 143 с. – (Мудрість народна, кн. 7).

59. Болтаев М. Н. Абу Али ибн Сина – великий мыслитель, ученый энциклопедист средневекового Востока / М. Н. Болтаев. – М. : Сампо, 2002. – 400 с.

60. Болтарович З. Є. Народна медицина українців / З. Є. Болтарович. – АН УРСР, Львівське від. ІМФЕ ім. М. Рильського. – К. : Наукова думка, 1990. – 232 с.

61. Большаков О. Г. История Халифата в 4-х т. Т. 2.: Эпохи великих завоеваний (633-656) / О. Г. Большаков. – М. : Восточная литература РАН, 2000. – 294 с.

62. Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства / А. О. Большаков. – СПб. : Алетей, 2001. – 288 с.

63. Бонгард-Левин Г. М. Индия в древности / Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин. – М., ГРВЛ Наука, 1985. – 758 с.

64. Бочаров В. В. Антропология возраста: Учеб. пособие / В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2001. – 196 с.

65. Бочаров В. В. Женщина как ресурс мужской власти // Теория и методология архаики. Лидерство в архаике: условия и формы проявления / Отв. ред. М. Ф. Альбедиль. – СПб. : МАЭ РАН, 2011. – С. 99-117.

66. Брахма Кумарис. Всемирный духовный университет. Киевский центр: The official website. – [Electronic resource]. – URL: brahmakumaris.in.ua
67. Брендлер Г. Мартин Лютер: Теология и революция / Герхард Брендлер. – М. : СПб. : Университетская книга, 2000. – 368 с. – (Книга света)
68. Бужилова А. П. Homo sapiens: История болезни / Институт археологии РАН. – М. : Языки славянской культуры, 2005. – 320 с.: ил.
69. Буковинські народні пісні; [упорядн., вступ. ст. та примітки Я. Ященка]. – К. : Вид-во АН УРСР, 1963. – 678 с.
70. Буланже П. А. Будда. Конфуций. Жизнь и учение / П. А. Буланже. – М. : Искусство, 1995. – 320 с. – [Электронная версия]. – URL: http://az.lib.ru/b/bulanzhe_p_a/text_0030.shtml
71. Булгаков С. Н. Первообраз и образ: соч. в 2 т. Т. 1. Свет невечерний / С. Н. Булгаков; [ред. И. Роднянская]. – СПб. : Инапресс, М. : Искусство, 1999. – 416 с.
72. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов / В. Я. Бутанаев. – Абакан : Хакаское кн. изд-во, 1996. – 224 с.
73. Бхагавад-Гита как она есть; [пер. с санскр. Бхактиведанты Свами Прабхупады]. – 3-е изд. – М. : Бхактиведанта Бук Траст, 2005. – 816 с.
74. Бхактиведанта Свами Прабхупада. По ту сторону рождения и смерти / Бхактиведанта Свами Прабхупада. – М. : Бхактиведанта Бук Траст; Можайск–Терра, 1999. – 64 с.
75. Бычкова Т. А. Культура традиционных обществ Китая и Японии / Т. А. Бычкова. – Томск : Изд-во Томского университета, 2001. – 63 с.
76. Бэшем А. Цивилизация Древней Индии / А. Бэшем; [пер. с фр. Е. Гавриловой]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 496 с.
77. Васильцов К. С. Некоторые замечания о символике и мифологии цвета в мусульманской культуре / К. С. Васильцов // Иран-Наме (Научный востоковедческий журнал). – 2009. – №4(12) – С. 167-183.
78. ВГО «Українська ліга розвитку паліативної та хоспісної допомоги» [Електронний ресурс]. – URL: <http://ligalife.com.ua/>
79. Веданта Сутра; [пер. с санскрита Д. М. Рагоза]. – СПб. : ОВК Веда, 1995. – 208 с.
80. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М. : Наука, 1978. – 105 с.

81. Величковский Паисий. Автобиография. Житие / преп. Паисий Величковский; [ред. и вступ ст. А. Тахиаоса]. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 208 с.

82. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т. И. Вендина. – М. : Индрик, 2002. – 336 с.

83. Верещака Е. А. «Преображение пола» в культуре чукчей / Е. А. Верещака // Радловский сборник: Научные исследования МАЭ РАН в 2012 г. – СПб. : МАЭ РАН, 2013. – С. 322-324.

84. Вещь в японской культуре (Сборник статей) / Сост. Н. Г. Анарина, Е. М. Дьяконова. – М. : Восточная литература, 2003. – 262 с.

85. Виденгрэн Г. Мани и манихейство / Г. Виденгрэн; [пер. с нем. С. В. Иванова]. – СПб. : Издательская группа «Евразия», 2001. – 256 с.

86. Виклади давньослов'янських легенд або міфологія; [укл. Я. Ф. Головацький]. – Київ : Довіра, 1991. – 94 с.

87. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л. Н. Виноградова. – М. : Индрик, 2000. – 342 с. – (Традиционная духовная культура славян).

88. Виноградова Л. Н. Чтобы покойник не «ходил»: комплекс мер в составе погребального обряда / Л. Н. Виноградова // Истоки русской культуры. – М. : Институт археологии РАН, 1993. – С. 39-42.

89. Вихнович В. Л. Иудаизм / В. Л. Вихнович. – СПб : Питер, 2006. – 224 с. – («Религии мира»).

90. Вишняцкий Л. Б. Введение в преисторию. Проблемы антропогенеза и становления культуры: Курс лекций / Л. Б. Вишняцкий. – 2-е изд. – Кишинев : Высшая антропологическая школа, 2005. – 396 с.

91. Віденська Міністерська Декларація / Міністерська конференція Європейської економічної комісії ООН з питань старіння 19-20 вересня 2012, Відень, Австрія. [Електронний ресурс]. – URL: https://www.unecse.org/fileadmin/DAM/pau/age/Ministerial_Conference_Vienna/Other-documents/Vienna_Ministerial_Declaration_Ukrainian.pdf.

92. Віра Бахаї: офіційний сайт. [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.bahai.ua/compilations/unto-him-shall-we-return.html>

93. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Последняя цзюань. Факсимиле рукописи. [пер. и коммент. К. Б. Кепинг]. – М. : ГЛВР Наука, 1990. – 188 с. – (Памятники письменности Востока).

94. Волонтери св. Егидія... / RISU: Релігійно-інформаційна служба України. [Електронний ресурс]. – URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/charity/65694.

95. Воропай О. Звичаї нашого народу (етнографічний нарис) / О. Воропай. – Мюнхен : Українське видавництво, 1958. – У 2-х т. – Том 1. – 310 с.

96. Воропай О. Звичаї нашого народу (етнографічний нарис) / О. Воропай. – Мюнхен : Українське видавництво, 1958. – У 2-х т. – Т. 2. – 290 с.

97. Всеукраїнський єврейський благодійний фонд «Хесед-Ар'є»: офіційний веб-сайт. [Електронний ресурс]. – URL: www.hesed.lviv.ua.

98. Гаврилов Д. А. Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре / Д. А. Гаврилов. – М. : Социально-политическая мысль, 2006. – 239 с.

99. Гайдар Е. История пенсий Становление и кризис системы социальной защиты в современном мире // Вестник Европы. – 2004. – №10. – С. 12–18.

100. Гаты Заратуштры; [пер. с авестийского И. М. Стеблин-Каменского]. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2009. – 192 с.

101. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп; [пер. с франц.]. – М. : Восточная литература РАН, 1999. – 198 с. – (Этнографическая библиотека).

102. Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 159 с.

103. Геродот. История (в 9 кн.) / Геродот; [пер. Г. Стратановского]. – Л. : Наука, 1972. – 600 с. – (Памятники исторической мысли).

104. Гесиод. Полное собрание текстов / Гесиод; [пер. В. В. Вересаева, О. П. Цыбенко]. – М. : Лабиринт, 2001. – 256 с. – (Античное наследие).

105. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / Поль Гиро; [пер. С. П. Моравского]. – СПб. : Алетейя, 1995. – 598 с. – (Античная библиотека).

106. Глушкова И. «Возраст случился»: модель и антимодель индийской старости / И. К. Глушкова // Отечественные записки. – 2005. – №3(23). – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=24&article=1079>

107. Глушкова И. Витхоба – единственный и неповторимый / И. Глушкова // Журнал Пробуждения. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://waking-up.org/religii-mira/vithoba-edinstvennyiy-i-nepovtorimyy-2/>
108. Гобри И. Лютер / Иван Гобри; [пер. с фр.]. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 513 с. – (Жизнь замечательных людей. – Вып. 786.)
109. Голан А. Миф и символ / Ариэль Голан. – М. : Русслит, 1993. – 375 с.
110. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Роберт Грейвс; [пер. с англ. К. Льюяненко; ред. И. Харитонова]. – М. : У-Фактория, 2007. – 1008 с. – (Bibliotheca mythologica).
111. Григорьева И. Социальное обслуживание пожилых и развитие сообществ / И. Григорьева // Отечественные записки. – 2005. – №3 (24). [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/3/socialnoe-obsluzhivanie-pozhilyh-i-razvitie-soobshchestv-primenim-li-zapadnyy-opyt-v-rossii>
112. Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный / Т. П. Григорьева. – М : Искусство, 1993. – 464 с.
113. Грузинские народные сказки / Сост. Т. Д. Курдованидзе. – Кн. I. – М. : ГРВЛ Наука, 1988. – 363 с. – (Сказки и мифы народов Востока).
114. Грушевський М. С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV сторіччя / М. С. Грушевський. – Київ : Наукова думка, 1991. – 541 с.
115. Гунский А. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) / А. Гунский // Путь Востока. Традиции освобождения. – СПб. : С-Пб. филос. об-во, 2000. – С. 69-75.
116. Гунчик І. Український магічно-сакральний фольклор: структура тексту та особливості функціонування / І. Гунчик. – Львів : ЛНУ, 2011. – 232 с.
117. Гура А. Символика животных в славянской народной традиции / А. Гура. – М. : Индрик, 1997. – 912 с. – (Традиционная духовная культура славян).
118. Гура О. Діяльність світських організацій католиків в УРСР наприкінці 1940-1950 рр. / О. Гура // Українське релігієзнавство. – 2015. – №73. – С. 142-148.

119. Гуревич А. Я. Избранные труды. Древние германцы. Викинги / А. Я. Гуревич. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 352 с.
120. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1989. – 368 с.
121. Гэнти К. Национальная религия японцев. Синто / Като Гэнти, Сокё Оно; [ред. Молодяковой Э. В.]. – Издательство : Крафт+, 2008. – 224 с.
122. Давидюк В. Українські робітні пісні / В. Давидюк // Народна творчість та етнологія. – 2004. – № 4. – С. 104-114.
123. Дандамаев М. А. Распад государственного хозяйства и процессы приватизации в древней Месопотамии / М А. Дандамаев // Вестник древней истории. – 2002. – №4. – С. 3-22.
124. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / А. Л. Дворкин. – Нижний Новгород : Братство св. князя А. Невского, 2002. – 554 с.
125. Демографічна та соціальна статистика / Населення та міграція: офіційний сайт державної служби статистики України. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.ukrstat.gov.ua/>
126. Державна установа «Інститут геронтології ім. Д. Ф. Чеботарьова НАМН України»: офіційний веб-сайт. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://geront.kiev.ua/>
127. Джонсон П. Популярная история евреев / Пол Джонсон; [пер. с англ. И. Л. Зотов]. – М. : Вече, 2000. – 672 с.
128. Джурович М. Будущее не имеет истории / Момир Джурович; [пер. О. Слюсаренко]. – Litres, 2017. – 240 с. – Электронное издание.
129. До Нього повернемося: Вибрані сторінки з писань Бахаї на тему походження та безсмертя людської душі. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://bahai.cv.ua/compilation/401-unto-him-shall-we-return-selections-from-the-baha-i-writings-on-the-reality-and-immortality-of-the-human-soul.html>
130. Добрий самарянин (Українська християнська місія відродження і милосердя): офіційний веб-сайт. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://gs.lviv.ua>.
131. Добротолюбие. – В 5 т. – Т. 1. – М. : Сибирская Благовонница, 2010. – 320 с.

132. Дом для одиноких евреев пожилого возраста им. Жанетт и Гарри Вайнбергов / Еврейская Украина. – [Электронный ресурс]. – URL: http://www.jewukr.org/observer/eo2003/page_show_ru.php?id=1864.

133. Дом для пожилых людей «Бейт Барух» / Федерация еврейских общин Украины: Днепропетровск. – [Электронный ресурс]. – URL: http://www.fjc.org.ua/templates/articlecco_cdo/aid/1361363.

134. Домиций Ульпиан. Об обязанностях проконсула / Домиций Ульпиан; [пер. с латинского А. Л. Смышляева] // Вестник древней истории. – 1985. – № 4. – С. 221-233.

135. Донік О. М. Благодійність в Україні (XIX – початок ХХ ст.) / О. М. Донік // Український історичний журнал. – 2005. – № 4. – С. 160-174.

136. Дорохова Е. А. Виды ритуального вокального интонирования и структура традиционного сообщества / Е. А. Дорохова // Голос и ритуал: материалы конференции. – М. : ГИИ, 1995. – С. 89-93.

137. Древние цивилизации / С. С. Аверинцев, В. П. Алексеев, В. Г. Ардзинба и др.; [ред. Г. М. Бонгард-Левин]. – М. : Мысль, 1989. – 479 с.

138. Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану / Н. П. Дудар: автореф. ... канд. соціол. н. – К., 2002. – 20 с.

139. Духовная культура Китая: в 5 т.; [гл. ред. М. Л. Титаренко]. – М. : Вост. лит., 2006. – Т. 2: Мифология. Религия. – 2007. – 869 с.

140. Дхаммапада. Стихи и притчи; [пер. с англ. М. Бобро]. – Харьков : ФЛП Коваленко А. В., 2010. – 432 с.

141. Дхаммапада; [коммент. Д. Магуира, пер. с англ. А. Блейз]. – М : София, 2005. – 160 с.

142. Дьяконов И. М. «Номовые государства», «территориальные царства», «полисы» и «империи». Проблемы типологии / И. М. Дьяконов, В. А. Якобсон // Вестник древней истории. – 1982. – №2. – С. 3-16.

143. Дьяконова Е. М. Старцы-рассказчики в «исторических повествованиях» эпох Хэйан и Камакура (XI-XIV вв.) / Е. М. Дьяконова // История и культура Японии. – М. : Институт востоковедения РАН; Крафт+, 2002. – С. 211-234.

144. Дэвис Х. Мифы и легенды Японии / Х. Дэвис; [пер. с англ. О. Д. Сидоровой]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2008. – 379 с.

145. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Генрих Дюмулен; [пер. с англ. Ю. В. Бондарева]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2003. – 317 с.
146. Евлоева Т. Быть женщиной-мусульманкой... / Ислам в Украине. [Электронный ресурс]. – URL: <http://islam.in.ua/ru/obshchestvo/byt-zhenshchiny-musulmankoy-ne-legche-i-ne-tyazhelee-chem-v-drugih-religioznyh-grupпах>.
147. Еленский В. Феномен НРД: Белое Братство / В. Еленский // Диалогос: Религия и общество 1997. Альманах; [ред. М.Смирнова]. – М. : Истина и жизнь, 1997. – С. 211-223.
148. Елютина М. Э. Мир старости как форма социокультурного текста: Автореф. дис. ... д-ра социол. наук: 22.00.06; СГТУ. – Саратов, 1999. – 42 с.
149. Елютина М. Э. Современный дискурс социальной геронтологии / М. Э. Елютина. – Саратов : СГТУ, 2003. – 56 с.
150. Елютина М. Э. Геронтологическое направление в структуре человеческого бытия / М. Э. Елютина – Саратов : СГТУ, 1999. – 141 с.
151. Есхіл. Трагедії / Есхіл; [пер. з давньогр. А. Содомори та Б. Тена]. – К. : Дніпро, 1990. – 318 с.
152. Жабон Ю. Концепция жизни и смерти в буддизме / Ю. Ж. Жабон // Вестник Бурятского гос. Ун-та. – 2009. – №6. – С. 13-16.
153. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
154. Жданова И. В. Современные философские представления о феноменах старости и старения / И. В. Жданова // Сборник научных трудов НГТУ. – 2006. – №1(43). – С. 171–176.
155. Жильсон Э. Избранное. Томизм. Введение в философию Ф. Аквинского. – М.; СПб. : Университетская книга, 1999. – 496 с. – (Книга света).
156. Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян / А. Ф. Журавлев. – М. : Индрик, 1994. – 256 с. – (Традиционная духовная культура славян).
157. Журавлев А. Ф. Язык и миф / А. Ф. Журавлев. – М. : Индрик, 2005. – 1004 с. – (Традиционная духовная культура славян).
158. Журавский А. В. Ислам / А. В. Журавский – М. : Весь Мир, 2004. – 224 с.

159. Завершинский Г. Привилегия одиночества: Старение, болезнь, смерть. Православный взгляд / Г. Завершинский. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2015. – 224 с.
160. Заговорный текст. Генезис и структура; [отв. ред. Т. Н. Свешникова]. – М. : Индрик, 2005. – 520 с.
161. Закович М. Про духовність і освіту / М. Закович // Людина і світ. – 2001. – №9. – С. 42-44.
162. Закон України «Про благодійну діяльність та благодійні організації» від 05.07.2012 № 5073-VI [Електронний ресурс]. – URL: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/5073-17>.
163. Закон України «Про основні засади соціального захисту ветеранів праці та людей похилого віку в Україні» від 16.12.93 № 3722-XII. [Електронний ресурс]. – URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/3721-12>.
164. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23.04.1991 №988-XII [Електронний ресурс]. – URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
165. Законы Ману; [пер. С. Д. Эльмановича]. – М. : Эксмо-Пресс, 2002. – 496 с. – (Антология мудрости).
166. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки / Д. К. Зеленин; [ред. Е. Е. Левкиевская]. – М. : Индрик, 1995. – 432 с. (Традиционная духовная культура славян).
167. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1934-1954) / Д. К. Зеленин; [ред. Т. Г. Иванова]. – М., «Индрик», 2004. – 368 с.
168. Зимакова Е. В. Образ человека в православной традиции и русской религиозной философии / Е. В. Зимакова // Человек. – 2005. – № 4. – С. 99-113.
169. Златоуст И. Слова о священстве / Иоанн Златоуст; [пер. С. Писарева]. – СПб., Святейший Правительствующий Синод, 1775. – 127 с.
170. Золотой сундук (сказки татов Дагестана); [сост., пер. с татского А. Кукуллу]. – М. : Наука. – 320 с.

171. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и др.; [ред. О. М. Чунакова]. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 352 с.
172. Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. К истории формирования общественного сознания. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 248 с.
173. Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения / Ибн Сина; [ред. Е. М. Примаков]. – М. : Наука, 1980. – 552 с.
174. Ибн Сина. Канон врачебной науки / Книга античности и Возрождения о временах года и здоровья; [пер. и комм. Ю. Ф. Шульца]. – М. : Книга, 1971. – С. 112-142.
175. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории / А. Н. Игнатович. – М. : ГЛВР Наука, 1988. – 318 с.
176. Иерофей (Влахос). Святитель Григорий Палама как святогорец / Иерофей (Влахос), митрополит; [пер. с англ. В. А. Петухова]. – СТСЛ, 2011. – 432 с.
177. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь; [ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянский]. – М. : Республика, 1996. – 576 с.
178. Инновационные формы социальной работы с пожилыми людьми: Сб. науч. тр.; [ред. О. М. Никулина]. – Балашов : Николаев, 2004. – 52 с.
179. Иорданский В. Б. Хаос и гармония / В. Б. Иорданский. – М. : ГЛВР Наука, 1982. – 343 с.
180. Иосиф и Асенет; [пер. с др.-гр. Н. В. Брагинской и др.] // *Arbor mundi*: Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 2010. – Вып. 17. – С. 92-131.
181. Ислам классический: энциклопедия. – М. : «Эксмо»; СПб. : Мидгард, 2005. – 416 с., ил. – (Тайны древних цивилизаций).
182. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). – М. : Наука, 1990. – 256 с.
183. История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. – (Академическая серия. Вып. 24). – М. : Сэфер, 2009. – 439 с.
184. История и культура традиционной Японии; [отв. ред. А. Н. Мещеряков]. – М. : РГГУ, 2008. – 558 с. – (*Orientalia et Classica*: труды Института восточных культур и античности; вып. 16).

185. История Японии (1868-1998); [ред. А. Е. Жуков]. – М. : Институт востоковедения РАН., 1998. – 703 с.
186. Исупова О. Г. Гендер и старость: теоретические подходы / Демоскоп. – № 433-434. – 6-19 сентября 2010. [Электронный ресурс]. – URL: <http://demoscope.ru/weekly/2010/0433/analit05.php>
187. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців / І. Ігнатенко. – Харків : КСД, 2016. – 224 с.
188. Ігнатенко І. Чоловіче тіло у традиційній культурі українців / І. Ігнатенко. – Харків : КСД, 2016. – 224 с.
189. Індійські прислів'я та приказки; [пер. з хінді, бенг., пенджаб. та ін. мов; упоряд., вступ В. Баліна]. – К. : Дніпро, 1983. – 221 с.
190. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции / Г. И. Кабакова. – М. : Ладомир, 2001. – 335 с. (Русская потаенная литература).
191. Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В. Р. Кабо. – М. : Восточная литература, 2007. – 328 с.
192. Казакевич Л. И. История социальной работы за рубежом / Л. И. Казакевич. – Томск : ТУСУР, 2003. – 228 с.
193. Карсавин Л. Монашество в Средние века / Л. Карсавин. – М. : Ломоносовъ, 2012. – 192 с. – (История. География. Этнография).
194. Карсаевская Т. Коллизии старости в условиях глобализации / Т. Карсаевская // Философия старости. Вып. 24. / Сб. мат-в конф-и. – С-Пб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 64-66.
195. Категории жизни и смерти в славянской культуре. Сборник статей. – М. : Институт славяноведения РАН, 2008. – 368 с.
196. Кац Ю. В. Стереотипизированная модель старения: гендерный аспект / Ю. В. Кац // Вестник Саратовского государственного технического университета]. – 2010. – №45. – С. 300-308.
197. Кашапова А. Ф. Возрастные особенности персональной религиозности и усвоение норм религии в процессе социализации / А. Ф. Кашапова, Н. В. Усова // Психология, социология и педагогика. – 2013. – №8. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://psychology.snauka.ru/2013/08/2376>

198. Киддер Дж. Япония до буддизма. Острова, заселенные богами / Дж. Киддер; [пер. с англ. О. И. Миловой]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2003. – 286 с. – (Загадки древних цивилизаций).
199. Кипервассер Р. «Три соучастника в человеке»: метаморфоза одной талмудической идеи // Лехаим. – 2010. – № 3. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lechaim.ru/ARHIV/215/kipervasser.htm>.
200. Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию акад. Б. Л. Рифтина / Под ред. И. С. Смирнова (Orientalia et Classica; вып. 25.) – М. : РГГУ, 2010. – 635 с.
201. Китайская мифология. Энциклопедия; [сост. К. Королев]. – М. : Мидгард, Эксмо, 2007. – 416 с. – (Тайны древних цивилизаций).
202. Китайська класична поезія / пер. з кит. В. Урусова // Всесвіт. – 2003. – № 7-8. – С. 145-149.
203. Китайські прислів'я та приказки; [пер. з кит. І. Чирко; ред. В. Мясников]. – К. : Дніпро, 1984. – 117 с. – (Мудрість народна).
204. Книга Самурая. Бусидо; [пер. Котенко Р. В., Мищенко А. А.]. – СПб. : Евразия, 2000. – 320 с.
205. Книга тысячи и одной ночи; [пер. с арабск., ред. К. Глазунова]. – Л. : ГИХЛ, 1959. – В 8 т. – Т. 4. – 496 с.
206. Кобзев А. И. Китайская алхимия / А. И. Кобзев // Общество и государство в Китае. XXXV научн. конф-я. – М. : Восточная литература, 2005. – С. 214-218.
207. Коваленко-Кобилянська І. Г. Інтелектуальний розвиток у старості / І. Г. Коваленко-Кобилянська // Актуальні проблеми психології. – 2015. – Т. 2, Вип. 9. – С. 119-129.
208. Коваль Т. В. Старість та ставлення до неї у соціальному досвіді Китаю та Японії: соціально-філософський та історико-культурологічний аналіз / Т. В. Коваль // Гілея. – 2011. – Вип. 43. – С. 436-442.
209. Кодзики – Записи о деяниях древности: Свитки 2-й и 3-й; [пер. со старояп. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова]. – СПб. : Шар, 1994. – 256 с.
210. Козлов М. Структура та образ антисвіту в язичницькій уяві східних слов'ян / М. Козлов // Українське релігієзнавство. – 2002. – № 21. – С. 38-44.

211. Козырева Н. В. Спор из-за наследства жрицы из старовавилонского города Ларса / Н. В. Козырева // Вестник древней истории. – 1982. – № 2. – С. 101-106.
212. Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: в 2-х т. Т. 2. / Я. А. Коменский; [ред. А. Пискунов]. – М. : Педагогика, 1982. – 576 с.
213. Кон И. С. Социологическая психология / И. С. Кон. – М : МПСИ; Воронеж : НПО «МОДЭК», 1999. – 560 с.
214. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения / Конфуций. – М. : Эскмо; Харьков : Фолио, 2010. – 958 с.
215. Концепт движения в языке и культуре; [отв. ред. Т. А. Агапкина]. – М. : Индрик, 1996. – 384 с.
216. Корбен А. История исламской философии / Анри Корбен; [пер. с франц. А. Кузнецова]. – М. : «Прогресс-Традиция», 2010. – 360 с.
217. Кормышева З. Е. К вопросу о семантике древнеегипетской гробницы / З. Е. Кормышева // Вестник древней истории. – 2005. – №2(253). – С. 131-145.
218. Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта / М. А. Коростовцев. – СПб. : Нева; Летний Сад, 2000. – 464 с.
219. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей в 2-х кн. Кн. 2. / Н. И. Костомаров. – М. : Сварог, 1994. – 816 с.
220. Крайг Г. Психология развития / Г. Крайг, Д. Бокум; [ред. Т. В. Прохоренко]. – 9-е изд. – СПб. : Питер, 2005. – 940 с. – (Мастера психологии).
221. Краснова О. В. Социальная психология старения / О. В. Краснова, А. Г. Лидерс. – М. : Академия, 2002. – 288 с.
222. Крентовська О. Глобальна соціальна політика і міжнародне співробітництво щодо питань старіння населення / О. Крентовська // Демократичне врядування. Науковий вісник. – 2009. – Вип. 4.
223. Крентовська О. Запобігання негативному впливу старіння населення України на фінансово-економічні параметри суспільства / О. Крентовська // Вісник НАДУ. – 2010. – № 4. – С. 199-207.

224. Крентовська О. П. Європейський досвід державного регулювання соціального розвитку в умовах старіння населення / О. П. Крентовська // Інвестиції: практика та досвід. – 2009. – № 24. – С. 64-67.
225. Крол А. А. Хеб-сед и становление древнеегипетского государства / А. А. Крол // Вестник древней истории. – 2001. – №4. – С. 3-11.
226. Крюкова В. Ю. Зороастризм / В. Ю. Крюкова. – СПб. : Азбука-Классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 288 с. – (Мир Востока).
227. Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме / А. А. Хисматулин, В. Ю. Крюкова; [ред. И. М. Стеблин-Каменский]. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1997. – 272 с. – (Orientalia).
228. Ксенофонов Г. В. Шаманизм: Избранные труды (Публикации 1928-1929 гг.) / Г. В. Ксенофонов; [сост. А. Н. Дьячкова]. – Якутск : Север-Юг, 1992. – 320 с.
229. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект / В. Куєвда. – Донецьк : Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. – 264 с.
230. Кумахова З. Ю. Нартский эпос: язык и культура / Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. – М. : Наследие, 1998. – 311 с.
231. Кухта М. П. Проблема старіння в контексті євроінтеграції / М. П. Кухта // Молодий вчений. – №4.1(31.1). – квітень, 2016. – С. 69-72.
232. Кушпет В. Обряди та ритуальні дійства у старцівському середовищі / В. Кушпет // Народна творчість та етнографія. – 2007. – №3,4. – С. 40-47.
233. Ладанов И. Д. Японцы. Этнографические очерки / И. Д. Ладанов, В. А. Пронников. – М. : ГРВЛ Наука, 1983. – 270 с.
234. Лановик М. Б. Українська усна народна творчість / М. Б. Лановик, З. Б. Лановик. – К. : Знання-Прес, 2005. – 591 с.
235. Лао-цзы. Дао Дэ цзин / Лао-цзы; [пер. с кит.]. – СПб. : Азбука-классика, 1998-2005. – 192 с.
236. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль; [пер. с фр.]. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с. – (Психология: Классические труды).
237. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс; [пер. с фр., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского]. – М. : Республика, 1994. – 384 с.

238. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс; [пер. с фр. В. В. Иванова]. – М. : ЭКСМО, 2001. – 512 с. – (Психология без границ).

239. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – М. : Индрик, 2002. – 336 с. – (Традиционная духовная культура славян).

240. Лемиш В. В. Феномен геронтокультуры: проблемы исследования / В. В. Лемиш // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2006. – Вып. – №14. – Т. 6. – С. 18-27.

241. Лишаев С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования / С. А. Лишаев. – СПб. : Алетейя, 2010. – 208 с. – (Тела мысли)

242. Ліфарєва Н. В. Старість як соціальна проблема / Н. В. Ліфарєва // Вісн. ЛНУ ім. Т. Шевченка. – 2012. – № 4 (239). – Ч. I. – С. 260-267.

243. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский: [пер. с фр.] – СТСЛ, 2012. – 586 с.

244. Лурье С. Я. История Греции / С. Я. Лурье. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1993. – 680 с.

245. Лютер М. Собрание сочинений / Мартин Лютер. – Т. 2. Лекции о Книге Бытие; [пер. В. Володина]. – М. : Лютеранское наследие, 2010. – 168 с.

246. Лютер М. Собрание сочинений / Мартин Лютер. – Т. 3. Лекции о Книге Бытие; [пер. В. Володина]. – М. : Лютеранское наследие, 2010. – 220 с.

247. Ляцкий Е. Болезнь и смерть по представлениям белорусов / Е. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1892. – №2-3. – М., 1892. – С. 23-41.

248. Мадридский международный план действий по проблемам старения 2002 года. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/pdf/ageing_progr.pdf

249. Маєрчик М. Архаїчні парадигми у поведінкових нормах гіпі / Незалежний культурологічний часопис «І». – №38. – 2005. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.ji.lviv.ua/n38texts/38-zmist.htm>

250. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К. : Критика, 2011. – 327 с.

251. Маймонид М. Путеводитель растерянных / Маймонид (Рамбам); [пер. и коммент. М. А. Шнейдера]. – Москва-Иерусалим : Гешарим-Маханаим, 2010. – 590 с. – (Изыскания в еврейской мистике и философии).

252. Макаров А. Н. Малая энциклопедия киевской старины / А. Н. Макаров. – К. : Довіра, 2005. – 558 с.
253. Маккалох Д. А. Религия древних кельтов / Д. А. Маккалох; [пер. с англ. С. П. Евтушенко]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2004. – 334 с.
254. Малиновский Б. Магия, наука, религия / Б. Малиновский; [пер. с англ.]. – М. : Рефл-бук, 1998. – 304 с.
255. Мандзяк А. Воины ислама: Воинские и боевые искусства мусульманских народов / А. Мандзяк; [под ред. А. Е. Тараса]. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 416 с.
256. Маслійчук В. Про батьківство та материнство на Лівобережній Україні другої половини XVIII ст. / В. Маслійчук // Народна творчість та етнографія. – 2008. – №5. – С. 21-27.
257. Матье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта / М. Э. Матье. – М. : Восточная литература РАН, 1996. – 326 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
258. Махабхарата. Рамаяна; [пер. с санскрита]. – (Б-ка всемирн. лит-ры). – Сер. 1. – Т. 2. – М. : Художественная литература, 1974. – 607 с.
259. Мейтарчян М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев / М. Б. Мейтарчян. – М.; СПб. : Институт востоковедения РАН, 2001. – 248 с.
260. Меноніти на Тернопільщині: моляться за мир і не беруть зброї / RISU: Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. – URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/64231/.
261. Мец А. Мусульманский Ренессанс / А. Мец; [пер. с нем. Д. Е. Бертельса, ред. В. И. Беляев]. – изд. 2-е. – М. : ГЛВР Наука, 1973. – 473 с.
262. Мещеряков А. Н. Модернизация японского тела: от патернализации к национализации / А. Н. Мещеряков // История и культура традиционной Японии 4. – М. : Наталис, 2011. – С. 34-48.
263. Мещеряков А. Н. Традиционная Япония: обязанности взрослых и радости старцев / Отечественные записки. – №5 (62). – 2014. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.strana-oz.ru/2014/5/tradicionnaya-yaponiya-obyazannosti-vzroslyh-i-radosti-starcev>
264. Мещеряков А. Н. Политическая культура древней Японии / А. Н. Мещеряков. – М. : РГГУ, 2005. – 367 с. – (Orientalia et Classica).

265. Милосердие Пророка к пожилым людям / Ислам для всех [Электронный ресурс]. – URL: <http://islam.com.ua/prorok-muhammad/1170-miloserdie-proroaka-k-poghilym-lyudyam>.

266. Мирзоев М. Н. О рабстве в касситской Вавилонии / М. Н. Мирзоев // Вестник древней истории. – 1988. – № 4. – С. 219-234.

267. Митрополит Иерофей (Влахос). Смерть и первородный грех / О первородном грехе и смерти младенцев. – Калуга : Сардоникс, 2003. – С. 3-14.

268. Миф в культуре: человек – не-человек; [ред. Л. А. Софронова]. – М. : Индрик, 2000. – 320 с. (Библиотека Института славяноведения РАН. 14)

269. Миф и культура: человек – не-человек / тезисы конф-и Института славяноведения и балканистики РАН. – М. : ИСБ РАН, 1994. – 88 с.

270. Мифологический словарь / гл. ред. Мелетинский Е. М. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.

271. Мифы Древней Индии; [предисл. и прим. В. Г. Эрмана] – М. : ГЛВР Наука, 1982. – 270 с.

272. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т.; [ред. С. А. Токарев]. – М. : Советская энциклопедия, 1988. – Т. 2. – 719 с.

273. Михайлов М. Т. Анимистические представления бурят / М. Т. Михайлов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л. : Наука, 1976. – С. 292-319.

274. Місія Синодальний відділ Української Православної Церкви у справах сім'ї: офіційний веб-сайт. [Електронний ресурс]. – URL: <http://family.church.ua/>.

275. Молдавские народные сказки; [пер. с молд. Гр. Ботезату]. – Кишинев : Литература артистикэ, 1973. – 397 с.

276. Монте П. Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов / Пьер Монте; [пер. с фр. Ф. Л. Мендельсона]. – М. : Молодая гвардия, 2000. – 465 с. – (Живая история: Повседневная жизнь человечества).

277. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы; [пер. с кит. Л. Д. Позднеевой]. – СПб. : Петербург-XXI век, 1994. – 416 с.

278. Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции. – (Академич. серия. Вып. 33). – М. : Сэфер, 2011. – 344 с.

279. Мурат Кая. 250 хадисов с комментариями о нормах жизни мусульманина / Мурат Кая; [пер. с тур. Г. Ахметьяновой]. – М. : Сад искусств, 2009. – 614 с.
280. Мушкетик Л. Людина та її доля в народних казках українських Карпат / Л. Мушкетик // Народна творчість та етнографія. – 2007. – №5. – С. 4-10.
281. Назиров Р. Г. Возрождение из костей в мифах и сказках / Р. Г. Назиров // Фольклор н-в РСФСР: Сб-к статей. – Уфа, 1982. – С. 28-35.
282. Накорчевский А. А. Синто / А. А. Накорчевский. – СПб. : Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. – 448 с. – (Мир Востока).
283. Нальчикова Е. А. Генезис феномена «добровольной смерти»: миф и традиция / Е. А. Нальчикова // Власть. – 2007. – №8. – С. 71-73.
284. Нариси з історії та культури євреїв України; [ред. Л. Фінберг, В. Любченко]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 440 с.
285. Народна культура українців. Життєвий цикл людини. – У 5 т. – Т. 5.: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків; [ред. М. Гримич]. – К. : Дуліби, 2015. – 429 с.
286. Народная библия: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М. : Индрик, 2004. – 576 с. – (Традиционная духовная культура славян).
287. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев; [вступ. ст. Т. М. Хаджиевой]. – М. : Наука, 1994. – 656 с. – (Эпос народов Евразии).
288. Населення України: Імперативи демографічного старіння / С. Ю. Аксьонова, Б. О. Крімер та ін. – Київ : Адеф-Україна, 2014. – 285 с.
289. Национальный эрос в культуре: Тезисы докладов. – М. Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995. – 77 с.
290. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле; [пер с чешск. Т. Ковалевой, М. Хазанова]. – М. : Алетейя, 2000. – 592 с.
291. Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом / М. И. Никитина; [отв. ред. Л. Р. Концевич]. – М. : ГРВЛ Наука, 1982. – 327 с.
292. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / М. Номис; [упоряд. М. М. Пазяк]. – К. : Либідь, 1993. – 768 с. (Літературні пам'ятки України).

293. Нуланд Ш. Маймонид / Ш. Б. Нуланд; [пер. с англ. А. Година]. – М. : Текст; Книжники, 2010. – 252 с. – («Чейсовская коллекция»).
294. Овчинников В. В. Ветка сакуры / В. В. Овчинников. – М. : Молодая гвардия, 1971. – 224 с.
295. Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви / І. Огієнко. – Т. 1. – Прага : Вид-во Ю. Тищенко, 1942. – 236 с.
296. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. – М. : АСТ, 2002. – 509 с. – (Philosophy).
297. Очерки истории культуры славян: сб. науч. работ ин-та славяноведения и балканистики РАН; [ред. В. К. Волков, В. Я. Петрухин и др.] – М. : Индрик, 1996. – 490 с.
298. Ошо. О мужчинах / Бхагван Шри Раджниш; [пер. с англ.]. – М. : София, 2007. – 256 с.
299. Павленко Ю. В. Етапи та шляхи розвитку дохристиянських вірувань давнього населення України / Ю. В. Павленко // Наукові записки НаУКМА. – Т. 13. Теорія та історія культури. – К. : НаУКМА Педагогіка. – С. 39-47.
300. Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа / О. И. Павлова – М. : ГРВЛ Наука, 1984. – 176 с.
301. Паліативна допомога: Інформаційний бюлетень / ВГО «Українська ліга паліативної та хоспісної допомоги», фонд «Відродження». – 2013. – №2. – 88 с. – [Електронний ресурс]. – URL: <http://ligalife.com.ua/wp-content/uploads/2013/11/b2.pdf>.
302. Панченко А. Образ старости в русской крестьянской культуре / А. Панченко // Отечественные записки. – №4. – 2005. – С. 265-273.
303. Первобытное общество. Основные проблемы развития; [отв. ред. А. И. Першиц]. – М. : ГРВЛ Наука, 1974. – 288 с.
304. Переломов Л. С. Конфуций. «Лунь юй» / Л. С. Переломов; [пер. с кит.]. – М. : Восточная литература РАН, 1998. – 588 с.
305. Першиц А. И. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа / А. И. Першиц, Я. С. Смирнова // Общественные науки и современность. – 1998. – №1. – С. 81-88.

306. Петрова А. А. Выражение «j3w nfr wrt» в жертвенных формулах Древнего царства / А. А. Петрова // Вестник древней истории. – 2010. – №1. – С. 86-97.
307. Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / Петрухин В. Я. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 416 с.
308. Пивоварова Н. П. Релігія і релігійність в системі цінностей і життєвих пріоритетів / Н. П. Пивоварова // Українське релігієзнавство. – №74-75. – 2015. – С. 155-162.
309. Пигров К. С. Социальная философия / К. С. Пигров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 296 с.
310. Пигров К. С. Экзистенциальный смысл настоящей старости / К. С. Пигров // Философия старости: геронтология: Сб. мат-лов конференции. – СПб., 2002. – Вып. 24. – С. 3-6.
311. Пиотровский М. Б. Коранические сказания / М. Б. Пиотровский. – М. : Наука. ГРВЛ, 1991. – 219 с.
312. Платон. Сочинения в 4-х т. Т. 2 / Платон; [ред. А. Ф. Лосев; пер. с древнегреч.] – СПб. : С.-Пб. ун-т, изд-во О. Абышко, 2007. – 626 с.
313. Подольская И. А. Феномен старости: Социально-философский анализ: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. филос. н.: 09.00.11 / И. А. Подольская; [МГТУ им. Н.Э. Баумана]. – М. : 2002. – 18 с.
314. Политическая декларация 2-й Всемирной ассамблеи по проблемам старения, Мадрид, 8-12 апреля 2002 г. [Электронный ресурс]. – URL: www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/ageing_decl.shtml
315. Польські прислів'я та приказки; [упоряд. І. Дзюба]. – К. : Дніпро, 1970. – 201 с. – («Мудрість народна», кн. 3).
316. Помощь пострадавшим в зоне военного конфликта на востоке Украины / СВН-Еммануил. [Электронный ресурс]. – URL: <http://helrua.org>.
317. Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нгасанов / А. А. Попов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2я пол. XIX – нач. XX в.). – Л. : Наука, 1976. – С. 31-43.
318. Попович М. В. Нарис історії культури України. – К. : «АртЕк», 1998. – 728 с. – (Трансформація гуманітарної освіти в Україні).
319. Последний Завет. Слово Виссариона: Писания Последнего Завета. [Электронный ресурс]. – URL: <http://slovo.vissarion.ru/slovo/>

320. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм / Л. П. Потапов. – Л. : Наука, 1991. – 321 с.
321. Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою; [пер. з араб. М. Якубовича]. – Центр ім. Короля Фагда з друку Преславного Сувою, 2012. – 985 с. – URL: <http://www.islamhouse.com/p/412672>
322. Признаковое пространство культуры; [ред. С. М. Толстая]. – М. : Индрик, 2002. – 432 с. – (Библиотека Института славяноведения РАН. 15)
323. Прислів'я та приказки народів Африки; [упоряд. В. Кухалашвілі]. – («Мудрість народна») кн. 42. – М. : 1986. – 224 с.
324. Проект «Діалоги з Патріархом» // Перший український інформаційний «5 канал». [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.5.ua/projects/Dialohy-z-Patriarkhom-31.html>
325. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – М. : Лабиринт, 2000. – 336 с.
326. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре / В. Я. Пропп; [ред. Ю. С. Рассказова]. – М. : Лабиринт, 1999. – 288 с.
327. Псевдо-Аристотель. Рассказы о диковинах / Псевдо-Аристотель: [пер. с древнегреч. Н. А. Поздняковой] // Вестник древней истории. – 1987. – №4. – С. 229-253.
328. Психология среднего возраста, старения, смерти; [ред. А. А. Реан]. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2003. – 384 с.
329. Пунин А. Л. Искусство Древнего Египта: Раннее царство. Древнее царство / А. Л. Пунин. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 464 с: ил.
330. Пухов И. В. Якутский героический эпос-олонхо / И. В. Пухов. – М. : АН СССР, 1962. – 256 с.
331. Пучков А. В. Геронтологический эбьюзинг как предмет социологического исследования / А. В. Пучков // Социология. – 2006. – №23. – С. 26-49.
332. Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии / А. М. Пятигорский. – М. : Изд-во восточной литературы, 1962. – 252 с.
333. Рабинович Е. «Вшивая болезнь» (Смерть Суллы в биографическом предании) / Е. Рабинович // Вестник древней истории. – 2004. – № 4. – С. 21-39.
334. Рада Церков прийняла резолюцію щодо паліативної допомоги в Україні / Інформагенство UNN (Українські національні новини). 13 червня

2016. – URL: <http://www.unn.com.ua/uk/news/1578841-rada-tserkov-priynuala-rezolyutsiyu-schodo-paliativnoyi-dopomogi-v-ukrayini>

335. Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с коммент. К. Г. Юнга и К. К. Кереньи / Пол Радин; [пер. с англ. В. В. Кирющенко]. – СПб. : Евразия, 1999. – 288 с.

336. Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма / Ю. А. Рапопорт. – Труды ХАЭЭ, том VI. – М. : Наука, 1970. – 124 с.

337. Ребрик В. Древнеегипетская магия и медицина / В. Ребрик. – СПб : Алетейя, 2016. – 320 с.

338. Регіональна Спілка «Справа Кольпінга». [Електронний ресурс]. – URL: <http://kolping.com.ua/>

339. Резван Е. А. Коран и его мир / Е. А. Резван; [отв. ред. В. Д. Ушаков]. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. – 608 с. – (Orientalia).

340. Робак В. Є. Проблематика старіння в інтердисциплінарному контексті: понятійно-термінологічний апарат дослідження / В. Є. Робак // Педагогічні науки. – 2011. – С. 90-98.

341. Робак В. Є. Психологічні особливості процесу старіння: когнітивний аспект / В. Є. Робак // Наукові записки УКУ. – 2014. – Ч. 4: Педагогіка. Психологія, вип. 1. – С. 128-135.

342. Робак В. Є. Соціально-геронтологічні аспекти сприйняття старості в епоху Середньовіччя / В. Є. Робак // Наукові записки ТНПУ ім. В. Гнатюка. – Серія: Педагогіка. – 2013. – №1. – С.72-77.

343. Робак В. Є. Старість у стародавньому світі: освітньо-геронтологічний контекст / В. Є. Робак // Наукові записки НПУ ім. М. П. Драгоманова. – (Педагогічні та історичні науки). – 2012. – Вип. 107. – С. 194-202.

344. Розанов В. В. Собрание сочинений. Листва / В. В. Розанов; [ред. А. Н. Николюкин]. – М. : Республика, СПб : Росток, 2010. – 591 с.

345. Романова Е. Жизненный круг у якутов / Е. Романова, П. Слепцов, С. Колодезников // Илин : историко-географический и культурологический журнал. – 1992. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://ilin-yakutsk.narod.ru/1992/64.htm>

346. Россет Э. Продолжительность человеческой жизни / Э. Россет; [пер. с польского]. – М. : Прогресс, 1981. – 384 с.

347. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество / Ф. Роуз; [пер. с нем.]. – М. : Прогресс, 1989. – 320 с.
348. Рудий Н. Я. Інститут опіки і піклування в Україні: історико-правове дослідження: монографія / Н. Я. Рудий. – Львів : ЛДУВС, 2012. – 216 с.
349. РУНВіра: офіційний веб-сайт. – URL: gunvira.in.ua
350. Рыбаков В. М. Зачем Конфуцию родители / В. М. Рыбаков // Нева. – 2008. – №5. – С. 161-174.
351. Рыбаков В. М. Преломление морали в праве: механизм «сянжуньинь» / В. М. Рыбаков // «Петербургское востоковедение». – Вып. 9. – СПб : Петербургское востоковедение, 2007. – С. 162-204.
352. Рыбакова Н. А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности / Н. А. Рыбакова. – СПб. : Алетейя, 2006. – 288 с.
353. Рыбакова Н. А. Феномен старости / Н. А. Рыбакова. – Москва-Псков, 2000. – 169 с.
354. Сага о Волсунгах; [пер. и прим. Б. И. Ярхо]. – М.-Л. : Academia, 1934. – 288 с.
355. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа / А. М. Сагалаев; [ред. М. В. Шуньков]. – Новосибирск : Наука, 1992. – 176 с.
356. Садокова А. Демону имени не называй. / А. Р. Садокова // Знакомьтесь – Япония. – 1998. – №21-22. – URL: http://svitk.ru/004_book_book/1b/159_sadokova-demonu_imeni_ne_nazivai.php
357. Сады праведных: Сборник хадисов имама ан-Навави / ан-Навави; [пер. В. М. Нирши]. – М. : Эжаев, 2007. – 813 с. – («Исламские науки»).
358. Саєнтологія: офіційний веб-сайт. – URL: <http://scientology.org.ua/>
359. Салла сутта «Стрела» (Сутта Ніпата III.8); [пер. с англ. Д. Івахненко по пер. с палі Д. Айрленда]. [Електронний ресурс]. – URL: <https://dhamma.ru/canon/kn/snp/snp3-8.htm>.
360. Сахих аль-Азкар. Слова поминания Аллаха из достоверных хадисов / Абу-ль-Хасан Мухаммад бин Хасан аш-Шайх (сост.); [пер. с арабск. Абдулла Нирша]. – М. : Умма, 2012. – 256 с.
361. Сведенборг Э. / О. Зигстедт. Избранное / Э. Сведенборг; [пер. В. В. Малявина]. – М. : Астрель, ЛСТ, 2003. – 880 с.

362. Світ Харе Кришна: офіційний веб-сайт. [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.vedic-culture.in.ua>.
363. Світло на сході (Українське місіонерське товариство): офіційний веб-сайт. [Електронний ресурс]. – URL: <http://sns.org.ua>.
364. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / О. А. Седакова. – М. : Индрик, 2004. – 320 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
365. Секс и эротика в русской традиционной культуре; [сост. А. Л. Топорков]. – М. : Ладомир, 1996. – 535 с. – (Русская потаенная литература).
366. Сергеенко М. Е. Жизнь Древнего Рима / Сергеенко М. Е. – М.-Л. : Наука, 1964. – 336 с.
367. Силенко Л. РУНВіра. Святе вчення Пророка й Учителя Лева Силенка / Л. Силенко. – Видавничий Фонд ОСІДУ РУНВіри, 10994 рік Дажбожий. – [Електронне видання]. – 197 с. – URL: http://www.dazhboh.org/downloads/sviate_vchennia_lev_sylenko.pdf
368. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки; [ред. Е. М. Мелетинский]. – М. : ГРВЛ Наука, 1974. – 646 с. – (Сказки и мифы народов Востока).
369. Сказки и предания Ирака; [пер. с арабск. В. Яременко]. – М. : Наука, 1990. – 287 с.
370. Сказки народов Бирмы; [пер. с бирм.; сост. В. Б. Касевич и Ю. М. Осипов]. – М. : ГРВЛ Наука, 1976. – 592 с.
371. Скорик Т. В. Соціально-педагогічний ефект Університету третього віку / Т. В. Скорик // Молодий вчений. – 2015. – №2(17). – С. 466-469.
372. Скулачев В. П. Феноптоз: запрограммированная смерть организма / В. П. Скулачев // Биохимия. – 1999. – Т. 64. – №12. – С. 1418-1426.
373. Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и ранне новое время; [ред. Н. Волочаева]. – Вып. 6. – М. : Индрик, 1996. – 242 с.
374. Славянские древности: Этнолингвистический словарь; [ред. Н. И. Толстой]. – в 5 т. – Т. 4. – М. : Международные отношения, 2009. – 656 с. – (Институт славяноведения РАН).
375. Слободчиков В. И. Интегральная периодизация общего психического развития (Выготский) / В. И. Слободчиков, Г. А. Цукерман // Вопросы психологии. – 1996. – №5. – С. 38-50.

376. Слов'янські вірування. Писемні джерела до вивчення курсу «Релігієзнавство» / Укл. В. О. Артюх. – Суми : Вид-во СумДУ, 2009. – 126 с.
377. Словник української мови. В 11 т. – Т. 3. – К. : Наук. думка, 1972. – 744 с.
378. Служіння з людьми похилого віку / Церква євангельських християн-баптистів Благодать, м. Рівне. [Електронний ресурс]. – URL: <http://blagodati.org.ua>.
379. Смелзер Н. Социология / Н. Смелзер; [пер. с англ.]. – М. : Феникс, 1998. – 688 с.
380. Смирнов И. О «китайских церемониях», культе предков и старости в Китае. – Отечественные записки. – 2005. – №3. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.strana-oz.ru/?numid=24&article=1080>.
381. Смолькин А. А. Бедность и социальный статус пожилых людей в современной России / А. А. Смолькин // Мониторинг общественного мнения. – 2010. – №3 (97). – С. 186-199.
382. Смолькин А. А. Историческая трансформация социального статуса старости / А. А. Смолькин // Клиническая геронтология. – 2007 – Том 13. – №3. – С. 29-33.
383. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (Народы Нижнего Амура) / А. В. Смоляк. – М. : Наука, 1991. – 280 с.
384. Смульсон М. Л. Реінтерпретація ментальної моделі в старості як інтелектуальна задача / М. Л. Смульсон // Актуальні проблеми психології. Ін-т психології НАПН України. – 2011. – Т. II. – Вип. 7. – С. 24-34.
385. Снесарев А. Е. Этнографическая Индия / А. Е. Снесарев; [отв. ред. Л. Б. Алаев]. – М. : ГРВЛ Наука, 1981. – 278 с.
386. Соколов В. Младостарчество и православная традиция / В. Соколов. – М. : Паломник, 2005. – 116 с.
387. Соловьев Э. Ю. Непобежденный еретик / Э. Ю. Соловьев. – М. : Молодая гвардия, 1984. – 288 с.
388. Софронова Л. Оппозиция чистое / грязное в сочинениях Г. Сковороды / Л. Софронова // Признаковое пространство культуры; [ред. С. М. Толстая]. – М. : Индрик, 2002. – 432 с. – (Библиотека Института славяноведения РАН. 15)

389. Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави: національна доповідь; [ред. В. М. Гейця та ін.] – К. : НВЦ НБУВ, 2009. – 687 с.

390. Стеблин-Каменский И. М. Прижизненные поминки – зороастрийский обряд в мусульманском обиходе // Эрмитажн. чтения 1986–1994 гг. пам. В. Г. Луконина (1932-1984). – СПб., 1995. – С. 101–105.

391. Степанцов С. А. «Змеиная мудрость» в проповедях Августина 64 и 64А / С. А. Степанцов // Вестник древней истории 2008. – №4. – С. 152-156.

392. Страбон. География в 17 кн.; [ред. С. Л. Утченко]. – М. : Наука, 1964. – 944 с. – (Классики науки).

393. Стратегія демографічного розвитку на 2006-2015 рр. / ІДСД ім. М. В. Птухи. – 22 с. – [Електронний ресурс] – URL: <http://dspace.nbu.gov.ua/xmlui/bitstream/handle/123456789/11668/01-Розвиток.pdf>

394. Стужна Н. В. Проблеми взаємовідносин чоловіка та жінки у сімейно-шлюбних відносинах мусульманства // Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – №91-93. – 2009. – С. 126-129.

395. Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия / Э. С. Стулова // Культура народов Востока. Из истории традиционной китайской идеологии. – М. : Наука, 1984. – С. 230-270.

396. Стурлусон С. Круг земной / Снорри Стурлусон; [подг. А. Я. Гуревич и др.]. – М. : Наука, 1980. – 687 с. – (Литературные памятники).

397. Стурлусон С. Младшая Эдда / Снорри Стурлусон: [подг. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский]. – С-Пб. : Наука, 2006. – 148 с.

398. Стучевский И. А. Рамсес II и Херихор (Из истории древнего Египта эпохи Рамессидов) / И. А. Стучевский // М. : ГРВЛ Наука, 1984. – 247 с.

399. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) в 9 т. – Т. 2; [пер. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина]. – М. : Восточная литература РАН, 1975. – 580 с. – (Памятники письменности Востока)

400. Сэй Сёнагон. Записки у изголовья; [пер. В. Н. Марковой] // Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. – М. : Искусство, 1993. – С. 166-212.

401. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Б. Тайлор; [пер. с англ. Д. А. Коропчевского]. – Смоленск : Русич, 2000. – 624 с.

402. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор; [пер. с англ.] – М. : Изд-во политической литературы, 1989. – 573 с.
403. Тайны еврейских мудрецов. В 15 т. Т. 12 / сост. В. Рабинович. – К. : Столичные новости, 2010. – 228 с.
404. Таксами Ч. М. Представления о природе и человеке у нивхов / Ч. М. Таксами // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2я пол. XIX – нач. XX в.). – Л. : Наука, 1976. – С. 203-216.
405. Телебачення Віковічного Слова (EWTN). [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.ewtn.org.ua/>
406. Телевізійна студія «Еммануїл». [Електронний ресурс]. – URL: <http://video.emmanuel.tv/>
407. Телеканал «Живе Телебачення». [Електронний ресурс]. – URL: <http://zhyve.tv/>
408. Телеканал «Надія». [Електронний ресурс]. – URL: <https://tv.hope.ua/>
409. Телекомпанія «Глас». [Електронний ресурс]. – URL: <https://glas.org.ua/>
410. Телепрограма CNL-Україна // Телеканал CNL. [Електронний ресурс]. – URL: <https://cni.tv/>
411. Телушкин И. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии / И. Телушкин; [пер. Н. Иванов]. – Москва-Иерусалим : Мосты культуры / Гешарим, 1995. – 576 с.
412. Темерев А. Н. Положение незамужней женщины в позднем Египте / А. Н. Темерев // Вестник древней истории. – 2004. – №3. – С. 107-125.
413. Тернбул К. М. Человек в Африке / К. М. Тернбул. – М. : Наука, 1981. – 252 с.
414. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб. : «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с. – (Orientalia).
415. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
416. Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора / С. М. Толстая. Образ мира в слове и ритуале:

Балканские чтения; [под. ред. Н. В. Злыдневой, В. Н. Топорова и др.] – М. : Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992. – 33-45 с.

417. Толстая С. М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре / С. М. Толстая // Культура и история. Славянский мир; [ред. И. И. Свирида]. – М. : Индрик, 1997. – (Б-ка ИСБ РАН, кн. 8) – С. 62-79.

418. Толстая С. М. Полесские «обмирания» / С. М. Толстая // Живая старина. – 1999. – №2. – С. 22-23.

419. Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры. Источники и методы. – М. : Наука, 1989. – С. 215-230.

420. Толстая С. Персонификация праздников в славянской народной культуре / С. М. Толстая // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. – (Вып. 15.) – М. : Сэфер, 2004. – С. 21-33.

421. Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике / С. М. Толстая. – М. : «Либроком», 2010. – 368 с.

422. Толстой Н. И. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции / Н. И. Толстой // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М. : Наука, 1994. – С. 139-168.

423. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – 624 с.

424. Томсинов В. А. Государство и право Древнего Египта / В. А. Томсинов. – М. : ИКД «Зерцало-М», 2011. – 512 с.

425. Тополь О. В. Освіта літніх людей: індивідуальний та суспільний запит / О. В. Тополь // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. 2015. – № 1 (21). – С. 116-119.

426. Тополь О. В. Реформування систем пенсійного забезпечення у різних країнах під впливом глобалізаційних процесів / О. В. Тополь // Політологічний вісник. – К. : «ІНТАС», 2009. – Вип. 39. – С. 27-39.

427. Тополь О. В. Соціально-економічні наслідки демографічного старіння населення / О. В. Тополь // Чернігівський науковий часопис. – Сер. 1. Економіка і управління №1(6). – 2015. – С. 5-10.

428. Тополь О. В. Демографічне старіння в контексті формування стратегій соціальної підтримки літніх людей / О. В. Тополь // Вісник Інституту розвитку дитини. Серія: Філософія, педагогіка, психологія. – 2015. – Вип. 38. – С. 55-61.

429. Тополь О. В. Концепція смерті у контексті соціальної роботи з літніми людьми та їхніми близькими / О. В. Тополь // Гілея: Збірник наукових праць – К., 2009. – Вип.21. – С. 227-235.

430. Тополь О. В. Особливості формування ставлення до старості: соціокультурний контекст / О. В. Тополь // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – К. : ІНТАС, 2008. – Вип. 31. – С. 71-84.

431. Тополь О. В. Теоретичний аналіз дослідження старості: соціологічний підхід / О. В. Тополь // Гуманітарний вісник ЗДІА. – Запоріжжя, 2008. – Вип. 34. – С. 152-161.

432. Торчинов Е. А. Даосизм и алхимия в традиционном Китае / Е. А. Торчинов // Петербургское востоковедение. Альманах. – Вып. 2. – СПб., 1992. – С. 272-315. [Електронний ресурс]. – URL: http://ec-dejavu.ru/a/Alchemy_East.html

433. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао-Дэ цзин» / Е. А. Торчинов. – СПб : Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2004. – 256 с.

434. Торчинов Е. А. Жизнь, смерть, бессмертие в универсуме китайской культуры / Е. А. Торчинов. Интернет-публикация философского факультета СПбГУ. – URL: http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/life_1.html

435. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.

436. Торчинов Е. А. Тексты по «искусству внутренних покоев» (эротология Древнего Китая) / Е. А. Торчинов // Петербургское востоковедение. – Вып. 4. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1993. – С. 117-156.

437. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2002. – 320 с.

438. Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 310 с.

439. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Дж. Тримингэм; [пер. с англ. А. А. Ставиской]. – М. : ГЛВР Наука, 1989. – 328 с.

440. Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма / М. К. Трофимова. – М. : ГЛВР Наука, 1979. – 216 с.
441. Турбота про літніх в Україні (Age Concern Ukraine): офіційний сайт [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.tlu.org.ua>
442. Тэрнер В. Символ и ритуал / Виктор Тэрнер; [пер. с англ.] – М. : Наука, 1983. – 277 с.
443. Тюлина Е. В. «Гаруда-пурана». Человек и мир / Е. В. Тюлина; [пер. с санскрита, исслед., коммент.]. – М. : Вост. лит., 2003. – 278 с.
444. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Цзюани 9-16; [пер. с кит. и коммент. В. М. Рыбакова]. – Цзюани 9-16. – СПб, 2001. – 304 с.
445. Украинские народные сказки; [пер. с укр. Г. Петникова]. – М. : ГИХЛ, 1956. – 423 с.
446. Українські народні прислів'я та приказки. Дожовтневий період; [упоряд. В. Бобкова, Й. Багмут]. – К. : Держлітвидав України, 1963. – 791 с.
447. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим., та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – 2е вид. – К. : Либідь, 1991. – 640 с; іл. – («Пам'ятки історичної думки України»).
448. Ульциферов О. Г. Индия. Лингвострановедческий словарь / О. Г. Ульциферов. – М. : Медиа, 2003. – 584 с.
449. Урбанистическое тысячелетие / Спец. сессия Генеральной Ассамблеи ООН. Хабитат. – Нью-Йорк : Департамент общественной информации; М. : Информ. центр ООН, 2001. – 33 с. – URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2004/0163/analit03.php>
450. Федоренко Н. Т. Японские записи / Н. Т. Федоренко. – М. : Советский писатель, 1966. – 416 с.
451. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга, М. М. Хасанова. – Новосибирск : Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. – 561 с.
452. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл; [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша и др.]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
453. Фролькис В. В. Старение и биологические возможности организма / В. В. Фролькис. – М. : Наука, 1975. – 272 с. – (Современные тенденции развития науки).

454. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1 / Дж. Фрэзер; [пер. с англ. М. Рыклина]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с. – (Боги и ученые).
455. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 2 / Дж. Фрэзер; [пер. с англ. М. Рыклина]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 496 с. – (Боги и ученые).
456. Хаккарайнен М. В. Локальные представления о болезнях и лечении: пос. Марково, Чукотка / М. В. Хаккарайнен: Автореф. дис. ... канд. ист. наук (07.00.07). – СПб. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2005. – 18 с.
457. Харевен Т. К. Последний этап: Исторические аспекты зрелости и старости / Т. К. Харевен; [пер. с англ.] // Социальная геронтология: Современные исследования. – М. : ИНИОН РАН, 1994. – С. 104-111.
458. Харнер М. Путь шамана / М. Харнер; [пер. с англ. Л. Каневского]. – М. : Крон-Пресс, 1996. – 224 с.
459. XII Сергеевские чтения на кафедре истории древнего мира исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / Вестник древней истории. – 2002. – №1. – С. 220-229.
460. Холл С. Учение и жизнь ранней церкви / Стюарт Дж. Холл; [пер. с англ.]. – Новосибирск, Посох, 2000. – 324 с.
461. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena) / А. Л. Хосроев. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2007. – 480 с. – (Азиатика).
462. Хосроев А. Л. Другое благовестие: «Евангелие Иуды»: Исследование, перевод. – СПб. : Нестор-История, 2014. – 140 с.
463. Христенко О. В. Философско-антропологический анализ старости: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2008. – 122 с.
464. Хус Б. Новая эра каббалы. Современная каббала, Нью Эйдж и духовность в эпоху постмодерна / Боаз Хус // Эзотеризм в России и на Западе: прошлое и современность, 2013. – №4(31). – С. 113-143.
465. Церква євангельських християн-баптистів «Благодать»: офіційний веб-сайт. [Електронний ресурс]. – URL: <http://blagodat.in.ua>.
466. Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів: офіційний веб-сайт. [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.mormonnews.org.ua>.

467. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь); [пер., коммент. Е. А. Торчинова]. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 1994. – 352 с. – (Памятники культуры Востока).

468. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Чжуан-цзы; [пер. с кит. В. В. Малявина]. – М. : «Мысль», 1995. – 439 с.

469. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов / О. М. Чунакова. – М. : Вост. лит-ра, 2004. – 286 с.

470. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия; [сост., вступ. ст. Т. Ю. Сем]. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. — 664 с.

471. Шамбала-буддизм (Shambala-Ukraine): The official website. [Electronic resource]. – URL: shambhala.org.ua

472. Шаповаленко И. В. Возрастная психология / И. В. Шаповаленко. – М. : Гардарики, 2005. – 349 с.

473. Шахматов Н. Ф. Психическое старение: счастливое и болезненное / Н. Ф. Шахматов. – М. : Медицина, 1996. – 303 с.

474. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия / М. И. Шахнович. – М. : Наука, 1971. – 239 с.

475. Шевченко Т. Г. Зібрання творів: У 6 т. / Т. Г. Шевченко. – К., 2003. – Т. 1: Поезія 1837-1847. – 784 с.

476. Шевчук Н. Специфіка соціальної роботи з людьми похилого віку / Ш. Шевчук // Освіта регіону. Політологія. Психологія. Комунікації / Ун-т «Україна», Всеукр. асоц. політ. наук. – 2011. – №3. – С. 414-418.

477. Шевчук Н. Ф. Духовність суспільства крізь призму ставлення до людей похилого віку [Електронний ресурс]. – URL: archive.nbuv.gov.ua/portal/

478. Шелестов Д. К. Историческая демография. Учебное пособие для вузов по специальности «История» / Д. К. Шелестов // М. : Высшая школа. 1987. – 288 с.

479. Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / С. М. Широкогоров // Ученые записки историко-филологического факультета. – Т. 1. – Владивосток, 1919. – С. 47-108. – URL: <http://www.shirokogorov.ru/s-m-shirokogorov/publications>

480. Шкаровська Т. В. Лексико-семантичні параметри слова «вік» у говірках середньополісько-наддніпрянського порубіжжя / Т. В. Шкаровська // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. Серія 8. Філологічні науки : [Ред. Л. І. Мацько]. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2009. – С. 236-242.
481. Шмеман А., прот. Дневники. 1973-1983 / А. Шмеман; предисл. С. А. Шмеман. – М. : Русский путь, 2005. – 720 с.
482. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия / Александр Шмеман. – М. : Омофор, 2016. – 416 с.
483. Шнирельман В. А. Демографические и этнокультурные процессы эпохи первобытной родовой общины / История первобытного общества; [ред. Бромлей Ю. В.] – М. : Наука, 1986. – С. 427-489.
484. Шримад Бхагаватам / коммент. А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады. – М : Бхактиведанта Бук Траст, 1990-1993. – 3-я песнь. – 1073 с.
485. Шримад-Бхагаватам / коммент. А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады. – М : Бхактиведанта Бук Траст, 1990-1993. – 4-я песнь. – 1191 с.
486. Эванс-Причард Э. Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов / Э. Э. Эванс-Причард; [пер. с англ.]. – М. : ГРВЛ Наука, 1985. – 243 с.
487. Экикэн К. Поучение в радости; [пер., прим. А. Мещерякова] / Кайбара Экикен // Вопросы философии. – 2015. – №3. – С. 146-166
488. Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе / М. Элиаде; [пер. с рум., фр., англ.]. – М. : Янус-К, 1998. – 604 с.
489. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; [пер. с фр.]. – М. : Инвест-ППП, СТ ППП, 1996. – 240 с.
490. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / Мирча Элиаде; [пер. с фр.] – К. : София, 2000. – 480 с.
491. Эрман А. Жизнь в Древнем Египте / пер. с англ. И. А. Петровской. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2008. – 395 с. – (Загадки Древнего Египта).
492. Эстес К. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / К.-П. Эстес; [пер. с англ. Т. Науменко]. – М. : София, 2006. – 496 с.
493. Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Кэ Юань; [пер с кит.]. – М. : ГЛВР Наука, 1987. – 527 с.

494. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / Карл Густав Юнг; [пер. с англ.]. – К. : Гос. б-ка Украины для юношества, 1996. – 384 с.
495. Юсифов Ю. Б. Договор о братстве в Эламе / Ю. Б. Юсифов // Вестник древней истории. – 1966. – №4. – С. 3-16.
496. Янковская Н. В. Оптовая торговля древней Передней Азии до возникновения империй / Н. В. Янковская // Вестник древней истории. – 1985. – № 3. – С. 3-8.
497. Япония в эпоху Хэйан (794-1185): Хрестоматия; [ред. И. С. Смирнов; пер. М. В. Грачев]. – М. : РГГУ, 2009. – 423 с. – (Orientalia et Classica).
498. Японські прислів'я та приказки / упоряд. І. Чирко (серія «Мудрість народна», кн. 47). – К. Дніпро, 1989. – 191 с.
499. Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI-XIII веков / А. Л. Ястребицкая. – М. : Искусство, 1978. – 176 с.
500. 100 найвідоміших образів української міфології / [Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.] – К. : Орфей, 2002. – 448 с.
501. Address R. Seeking sacred pathways: How ritual is being used as a means for spiritual support / R. Address // Journal of Religion Spirituality & Aging. – July 2016. – pp. 1-11.
502. Adopt an Elder! – [Electronic resource]. – URL: <http://www.neopagan.net/Adopt-an-Elder.html>
503. Aging Congregations May Be Churches' Biggest Concern / Insights into Religion. [Electronic resource]. – URL: <http://www.religioninsights.org/aging-congregations-may-be-church%E2%80%99s-biggest-worry>
504. Ahmad M. The Case for Muslim Aged Care in the West / Khan S., Ahmad M. // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – Oct. 2014. – P. 281-299.
505. Ainlay S. C. Aging and Religious Participation: Reconsidering the Effects of Health / S. C. Ainlay, R. Singleton, Jr. and V. Swigert // Journal for the Scientific Study of Religion. – Jun., 1992. – Vol. 31. – №2. – pp. 175-188.
506. Ambapali (Therigatha, 252-270); transl. from the Pali by Thanissaro Bhikkhu. [Electronic resource]. – URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/kn/thig/thig.13.01.than.html>.

507. Annotated and abridged from «Where are they now?» re: Ma Anand Sheela. – [Electronic resource]. – URL: www.sannyasnews.org/sannyasnews/Articles/Sheela3.html

508. Argue A. Age and religiosity: Evidence from a three-wave panel analysis / A. Argue, D. R. Johnson, L. K. White. – Journal for the Scientific Study of Religion. – Vol. 38. – №. 3. – (Sep., 1999). – P. 423-435.

509. Azzi C. Household allocation of time and church attendance / C. Azzi and R. Ehrenberg // Journal of Political Economy. – 1975. – №83(1). – P. 27-56.

510. Babylonian Talmud: ed. by Rabbi Dr. Isidore Epstein. – [Electronic resource]. – URL: <http://www.come-and-hear.com/talmud/>

511. Barker E. Ageing in New Religions: The Varieties of Later Experiences / E. Barker // The Journal of the British Association for the Study of Religions. Diskus. – №12. – 2011. – pp. 1-23. – URL: <http://www.basr.ac.uk/diskus/diskus12/Barker.pdf>

512. Berkman B. and Kaplan D. Religion and Spirituality in the Elderlye / MERCK manual. – [Electronic resource]. – URL: <http://www.merckmanuals.com/professional/geriatrics/social-issues-in-the-elderly/religion-and-spirituality-in-the-elderly>.

513. Buddha and Milarepa on Old Age. – [Electronic resource]. – URL: <http://oaks.nvg.org/old-gold.html>.

514. Butler R. Aging and Mental Health: Positive Psychosocial and Biomedical Approaches / R. Butler. – Boston : Allyn & Bacon, 1998. – 530 p.

515. Byrd R. C. Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population / R. C. Byrd // Southern Medical Journal. –1988. – №81. – pp. 826-829.

516. Classen A. Old Age in the Middle Ages and the Renaissance: Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic. – Berlin : Walter de Gruyter, 2007. – 575 p.

517. Clements W. M. Religion, Aging, and Health: A Global Perspective / William M. Clements. – Psychology Press, 1989. – 146 p.

518. Cokayne K. Experiencing Old Age in Ancient Rome / Karen Cokayne. – London : Routledge, 2013. – 256 p.

519. Cole T. R. The Journey of Life: A Cultural History of Aging in America / Thomas R. Cole. – Cambridge University Press, 1992. – 260 p.

520. Community Care: Care Act 2014. – [Electronic resource]. – URL: <http://www.communitycare.co.uk/adults/care-act-2014/#>
521. Cornaro L. The Art of Living Long / Luigi Cornaro. – Milwaukee: W. Butler, 1917. – 215 p.
522. Cummings-Vaughn L. Ethnogeriatrics: Healthcare Needs of Diverse Populations / Lenise Cummings-Vaughn, Dulce M. Cruz-Oliver. Springer, 2016. – 265 p.
523. Danely J. Aging and Loss: Mourning and Maturity in Contemporary Japan / Jason Danely. – Rutgers University Press, 2015. – 246 p.
524. Davies R. Social Isolation and Loneliness in Old Age: Review and Model Refinement / R. Davies, S. Shahtahmasebi, A. Scott, G. C. Wenger. – Ageing and Society 04. – 1996; 16(03). – P. 333-358.
525. Deaton A. Aging, religion, and health / Angus S. Deaton. – National Bureau of Economic Research (NBER). – Cambridge, MA 02138. – Working Paper No. 15271. – August 2009. – URL: www.nber.org/papers/w15271
526. Dell M. From infancy through adolescence: reflections on three decades of faith development theory / J. Fowler, M. Dell // The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence. – SAGE Publications, 2005. – P. 34-45.
527. De Hogeweyk (Dementiaville). – [Electronic resource]. – URL: <https://hogeweyk.dementiavillage.com>.
528. Eisenhandler S. Aging and the Religious Dimension / L. Eugene Thomas, Susan A. Eisenhandler. – ABC-CLIO, 1994. – 241 p.
529. Eisenhandler S. Religion, Belief, and Spirituality in Late Life / L. Eugene Thomas, Susan A. Eisenhandler. – Virginia : Springer, 1999. – 221 p.
530. Enabling Social Europe / B. V. Maydell, K. Borchardt, K. D. Henke eds. – Berlin : Springer, 2006. – 338 p.
531. Fields N. Age-friendly cities: The role of churches / Noelle L. Fields, Gail Adorno, Karen Magruder, Rupal Parekh & Brandi J. Felderhoff. Journal of Religion, Spirituality & Aging. – April 2016. – P. 264-278.
532. Fleishman J. The age of legal maturity in biblical law / Joseph Fleishman. – Journal of the Ancient Near Eastern Society. – №21 (1992). – P. 35-48.

533. Flood M. A mid-range nursing theory of successful aging / M. Flood // *Journal of Theory Construction & Testing*. – 2005. – №9 (2). – pp. 35-39.

534. Flood M. Successful aging: A concept analysis / M. Flood // *Journal of Theory Construction and Testing*. – 2003. – №6 (2). – P. 105-108.

535. Fo Guang Shan Monastery: The official website. – [Electronic resource]. – URL: www.fgs.org.tw/en/

536. Foulcher J. Ageing, Humility, and the Monastery / J. Foulcher // *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. – April 2014. – P. 148-159.

537. Fry C. New methods for old-age research: strategies for studying diversity / Christine L. Fry, Jennie Keith & contributors. Center for Urban Policy, Loyola University of Chicago, 1980. – 222 p.

538. Garner J. D. Women and Healthy Aging: Living Productively in Spite of It All / J Dianne Garner, Alice A Young Routledge, 2014. – 241 p.

539. Geragogics: European research in gerontological education and educational gerontology / Celia Berdes, Adam A. Zych, Grace D. Dawson, editors. – New York: Psychology Press, 1992. – 173 p.

540. Glass T. Assessing the success of successful aging / T. A. Glass // *Annals of Internal Medicine*. – 2003. – №139. – P. 382-383.

541. Gottheil R. Amsterdam (formerly Amstelredam, and so written in Jewish documents) / Richard Gottheil, Sigmund Seeligmann // *Jewish encyclopedia*. – [Electronic resource]. – URL: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1442-amsterdam>

542. Help Age International: A global movement for the rights of older people. [Electronic resource]. – URL: <http://www.helpage.org/tags/ukraine>

543. Hill T. D. et al. Religious attendance and cognitive functioning among older Mexican Americans / Hill T. D. et al. // *Journals of Gerontology. Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 2006. – Vol. 61. – P. 3-9.

544. Hostetler J. Amish Society / John A. Hostetler. – Baltimore: JHU Press, 1993. – 435 p.

545. Hudson R. Palliative Care for the Older Person: Cloak or Cover-up? / R. Hudson // *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. – April 2014. – P. 186-200.

546. Hughes M. Does Private Religious Activity Prolong Survival? A Six-Year Follow-up Study of 3,851 Older Adults / Hughes M. Helm et al. // *The*

Journals of Gerontology. – 2000. – Vol. 55. – №7. – P. M400-M405. – [Electronic version]. – URL: <http://biomedgerontology.oxfordjournals.org/content/55/7/M400>

547. Idler E. L. Religion among disabled and non-disabled persons I: cross-sectional patterns in health practices, social activities, and well-being / Idler Ellen L., Stanislav V. Kasl // Journal of Gerontology Social Sciences. – 1997. – Vol. 52B. – No. 6. – P. 294-305.

548. International Association of Gerontology and Geriatrics: the official website. – [Electronic resource]. – URL: <http://www.iagg.info/>

549. International Perspectives on Older Adult Education: Research, Policies and Practice; [ed. Brian Findsen, Marvin Formosa]. – Springer, 2015. – 519 p.

550. Introduction to educational gerontology; [edited by Ronald H. Sherron, D. Barry Lumsden]. – New York: Taylor & Francis, 2013. – 350 p.

551. ISKCON: The official website of the International Society for Krishna Consciousness. – [Electronic resource]. – URL: www.iskcon.org/

552. Janssen J. Getting old in ancient Egypt / Rosalind Janssen; Jack Janssen. – London : Rubicon Press, 1996. – 167 p.

553. Jara Sutta. Samyutta Nikaya 48.41 – [electronic resource]. – URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/sn/sn48/sn48.041.than.html>.

554. Jonson H. A new age of old age? Gerotranscendence and the re-enchantment of aging / H. Jonson, J. Magnusson // Journal of Aging Studies. – 2001. – №15(4). – P. 317-331.

555. Joseph Rowntree Housing Trust: the official site. – [Electronic resource]. – URL: www.jrht.org.uk

556. Jung C. G. The stages of life / C. G. Jung // The portable Jung. – New York: The Viking press, 1971. – P. 3-23. – [Electronic resource]. – URL: <https://archive.org/details/ThePortableJung>

557. Kahn R. L. Successful Aging / J. W. Rowe, R. L. Kahn. The Gerontologist. – 1997. – Vol. 37. – №4. – P. 433-44.

558. Knapp J. L. Retirement among members of the clergy: Findings from a Protestant fellowship / Knapp J. L. & Pruett Ch. D. // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – November 2016. – P. 33-46.

559. Koenig H. G. Aging and God: Spiritual Pathways to Mental Health in Midlife and Later Years / Harold G. Koenig. – HaworthPastoral Press, Binghamton, NY, 1994. – 544 p.

560. Koenig H. G. Religion, Spirituality, and Medicine: Research. Findings and Implications for Clinical Practice / Harold G. Koenig // South Med Journal, 2004. – Dec; 97(12). – P. 1194-1200.

561. Koenig H. G. Religious beliefs and practices of hospitalized medically ill older adults / Harold G. Koenig // Geriatric Psychiatry. – 1998. – №13(4). – P. 213-224.

562. Koenig H. G. Research on Religion, Spirituality and Mental Health: A Review / Harold G. Koenig // Canadian Journal of Psychiatry. – 2009. – Vol. 54(5). – P. 283-291.

563. Koopman-Boyden P. Religion and Ageing / Peggy Koopman-Boyden, Te Kura Kete Aronui. University of Waikato. – Colloquium 33/2 (2001). – P. 169-180.

564. Krause N. M. Aging in the Church: how social relationships affect health / Neal M. Krause. – Templeton Foundation Press, 2008 – 320 p.

565. Lamb S. White Saris and Sweet Mangoes: Aging, Gender, and Body in North India / Sara Lamb. – Berkley : University of California Press, 2000. – 307 p.

566. Lavretsky H. Spirituality and Aging / H. Lavretsky // Aging Health. – 2010. – №6(6). – P. 749-769.

567. LDS Charities: офіційний веб-сайт [Електронний ресурс]. – URL: <https://www.ldscharities.org/>.

568. Levin J. Theory in religion and aging: an overview / Jeff Levin, Linda M. Chatters, Robert Joseph Taylor // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – 2011. – №50(2). – P. 389–406.

569. Levin J. S. Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers / Jeffrey S. Levin. SAGE Publications, 1993. – 280 p.

570. Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. – Vol. 1: The Old and Middle Kingdoms / University of California Press, 1975. – 245 p.

571. Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. – Vol. III: The Late Period / University of California Press, 1980. – 248 p.

572. MacKinlay E. Spiritual Growth and Care in the Fourth Age of Life / Elizabeth MacKinlay. – J. Kingsley Publishers, 2006. – 272 p.

573. MacKinlay E. The spiritual dimension of caring: Applying a model for spiritual tasks of ageing / Elizabeth MacKinlay // Journal of Religious Gerontology. – 2002. – №12(3–4). – P. 151–166.

574. Mahjabeen A. A Model of Spirituality for Ageing Muslims / A. Mahjabeen, K. Shamsul // Religion and Health. – 2015 (Jun). – Vol. 55(3). – P. 830-843.

575. Martinson M. Successful Aging and Its Discontents: A Systematic Review of the Social Gerontology Literature / M. Martinson, C. Berridge // The Gerontologist, 2015. – №55. – P. 58-69.

576. Miller W. R. Spirituality, religion, and health. An emerging research field / W. R. Miller, C. E. Thoresen. – American Psychologist, 2003. – №58(1). – P. 24-35.

577. Moberg D. O. Religiosity in Old Age / David O. Moberg // The Gerontologist. – 1965. – №5 (2). – P. 78-87.

578. Moberg D. O. Research in spirituality, religion and aging / David O. Moberg // Journal of Gerontological Social Work. – 2005. – №45. – P. 11-40.

579. Moberg D. O. The Christian Religion and Personal Adjustment in Old Age / D. O. Moberg // American Sociological Review. – 1953. – Vol. 18(1). – P. 87-90.

580. New China law says children 'must visit parents' / BBC News. 2013. – [Electronic resource]. URL: <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-23124345>

581. New Directions in Religion and Aging / ed. David B. Oliver. – N-Y, London : Psychology Press, 1987. – 205 p.

582. Norberg C. Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation Among the Very Old / C. Norberg, S. Eriksson, B. Lundman at al. // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – Vol. 25. – September 2012. – P. 314-324.

583. Noronha K. Impact of Religion and Spirituality on Older Adulthood / K. Noronha // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – December 2014. – Vol. 26. – P. 16-33.

584. Pande, Dr Suruchi «The Vithoba of Pandharpur», Prabuddha Bharata (Advaita Ashrama). – T. 113 (9). – P. 508. – [Electronic resource]. – URL: http://www.advaitaashrama.org/pb_archive/2008/PB_2008_September.pdf

585. Pandya S. P. Hindu women in religious orders: Understanding their well-being in old age / S. P. Pandya // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – March 2016. – P. 219-238.

586. Parkin T. Old Age in the Roman World: A Cultural and Social History / Tim G. Parkin. – Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2003. – 495 p.

587. Podnieks E. Raising awareness of abuse of older persons: An issue for faith communities? / E. Podnieks and S. Wilson // *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. – 2005. – Vol. 7(1/2). – pp. 55-86.

588. Pokorski M. Depression and religiosity in older age / M. Pokorski, A. Warzecha // *European Journal of Medical Research*. 2011. – Vol. 16(9). – P. 401–406.

589. Proehl R. Protecting Our Elders: An Interfaith Coalition to Address Elder Abuse / R. Proehl // *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. – 2012. – Vol. 24. – P. 249-266.

590. Ratanakul P. Reflections on Aging in Buddhist Thailand / P. Ratanakul // *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. – Vol. 25. – Dec. 2012. – P. 12-19.

591. Reeves C. *Egyptian Medicine* / Reeves Carole. – Princes Risborough: Shire Publication, 1990. – 73 p. – (Shire Egyptology Series).

592. *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*; [ed. J. Gordon Melton, Martin Baumann]. – ABC-CLIO, 2002. – Vol. 1. – 1507 p.

593. Richmond L. *Aging as a Spiritual Practice: A Contemplative Guide to Growing Older and Wiser* / Lewis Richmond. – London: Penguin, 2012. – 256 p.

594. Robinson M. *Global Health and Global Aging* / M. Robinson, W. Novelli, C. Pearson, L. Norris. – San Francisco: John Wiley & Sons, 2007. – 350 p.

595. *Sad Dar*; [transl. by E. W. West from *Sacred Books of the East*, vol. 24, Clarendon Press, 1885]. – [Electronic resource]. – URL.: <http://www.avesta.org/mp/saddar.html>

596. Said H. Islam and the Health of the Elderly / Hakim Mohammed Said // *Journal of Religion & Aging*. – 1989. – Vol. 4 (3-4). – pp. 27-38.

597. Sedley D. *Jewish Perspectives on Ageing Enrichment* / David Sedley // Tag Institute. *Jewish Social Values*. – Febr. 2012. – 20 p.

598. *Senior Cohousing; Senior Nursing Homes*. – [Electronic resource]. – URL: cohousingblog.com

599. Sheldon J. The social philosophy of old age / Joseph Harold Sheldon. – *Lancet*. 1954. – Vol. 24; 267(6830). – P. 151-155.

600. Shenk D. Honor Thy Mother: Aging Women in the Jewish Tradition / Aging and the Religious Dimension // L. Eugene Thomas, Susan A. Eisenhandler. – ABC-CLIO, 1994. – P. 115-130.

601. Simmons L. Aging in Primitive Societies: A Comparative Survey of Family Life and Relationships / L. W. Simmons // Law and Contemporary Problems. Win. 1962. – P. 36-51. URL: scholarship.law.duke.edu/lcp/vol27/iss1/4

602. Stambler M. Jewish Ethnicity and Aging / Moses Stambler. – Journal of Jewish Communal Service. – Summer 1974. – P. 336-342.

603. Support for Seniors / Humanitarian Aid Response Team [Электронный ресурс]. – URL: <http://hart.ca/project/support-for-seniors/>.

604. Sure H. An education in buddhist filiality for both mother and son / H. Sure // Journal of Religion, Spirituality & Aging. – Vol. 25., 2012. – P. 28-35.

605. Thane P. A History of Old Age / Pat Thane. – London : Thames & Hudson, 2005. – 320 p.

606. The Abhayaratna Trust. A resource for Triratna Buddhist Order Member in need. – [Electronic resource]. – URL: abhayaratnatrust.org/about-us/

607. The Aged / Community of Sant'Egidio [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.santegidio.org/en/solidarieta/anziani/index.htm>.

608. The Buddhist Centre: buddhism for today: The official website. – [Electronic resource]. – URL: thebuddhistcentre.com

609. The social construction of Community Care; [edit. A. Symonds, A. Kelly]. – London: Palgrave Macmillan, 1998. – 336 p.

610. The Dadistan-i dinik / Tr. by E. W. West // SBE. Vol. 18. Oxford, 1882. [Electronic resource]. – URL: <http://www.scribd.com/doc/27763057/Sacred-Books-of-the-East-Series-Volume-18-Pahlavi-Texts-Part-Two>

611. The Family International: The official website. – [Electronic resource]. – URL: <https://www.thefamilyinternational.org/>

612. The farm: The official website. – [Electronic resource]. – URL: www.thefarm.org

613. The Life of Sariputta: transl. from the Pali by N. Thera [electronic resource]. URL: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nyanaponika/wheel090.html>.

614. The New Church: The official website. – [Electronic resource]. – URL: newchurch.org.

615. The Salvation Army's International: офіційний веб-сайт [Електронний ресурс]. – URL: <http://www.salvationarmy.org/>.
616. The Sushruta Samhita Based on Original Sanskrit Text an English Translation / In Three Volumes. – Calcutta : Kashi Ghose's Lane, 1907. – 571 p. – URL: <http://www.archive.org/details/englishtranslati01susruoft>
617. Tornstam L. Gerotranscendence. A developmental theory of positive aging / L. Tornstam. – New York : Springer, 2005. – 224 p.
618. Tornstam L. Maturing into gerotranscendence / Lars Tornstam // The Journal of Transpersonal Psychology. – 2011. – Vol. 43. – №2. – P. 166-180.
619. Troyer H. Review of cancer among 4 religious sects: Evidence that lifestyles are distinctive sets of risk factors / H. Troyer // Social Science and Medicine. – 1988. – №26. – P. 1007-1017.
620. Wagner D. The Poorhouse: America's Forgotten Institution / David Wagner. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005. – 200 p.
621. Wong G. Active Ageing to Gerotranscendence // Gabriel Wong, James Alvin Low, Philip Yap // Annals Academy of Medicine Singapore. – February. 2016, Vol. 45. – No. 2 – P. 41-43.
622. Wong P. Personal meaning and successful aging / P. T. P. Wong // Canadian Psychology. – 1989. – №30(3). – P. 516-525.
623. Wong P. Spirituality, meaning and successful aging / P. T. P. Wong, P. S. Fry. The human quest for meaning: a handbook of psychological research and clinical applications. – Mahwah, N.J. : Erlbaum, 1998. – P. 359-394.
624. Yeo G. The ethnogeriatric imperative / G. Yeo // Care Management Journals. – 2003. – Vol. 4(1). – P. 37-45.
625. Zand-i Vohuman Yasht. Ed. by Joseph H. Peterson, 1995. – [Electronic resource]. – URL: <http://avesta.org/mp/vohuman.html>