

**Запорожченко Андрей Владимирович**

*Кандидат исторических наук, доцент кафедры теории, истории культуры и музеологии ИИГСО НГПУ, zanglier@yandex.ru, Новосибирск*

**Луговой Кирилл Владимирович**

*Кандидат исторических наук, доцент кафедры теории, истории культуры и музеологии ИИГСО НГПУ, keer@hotmail.ru, Новосибирск*

## **ИНИЦИАЦИОННЫЕ РИТУАЛЫ В СИСТЕМЕ ИНДОИРАНСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ<sup>1</sup>**

*Аннотация.* Статья посвящена некоторым основным элементам ритуалов инициации: мотиву временной смерти, посещению «иного мира» или подъему по космической вертикали, символическому погребению, проглатыванию чудовищем или расчленению и/или лишению тела, так, как они отражаются в индо-иранской мифологической и эпической культуре. Актуальность этого мотива для индо-иранской традиции подтверждается анализом источников, от мифов до осетинского нартовского эпоса. В итоге исследования продемонстрировано, что данный мотив был структурно значимым элементом ритуальной практики индо-иранцев.

*Ключевые слова:* индоиранцы, инициация, временная смерть, возрождение, неофит, расчленение, шаманизм, миф, эпос.

**Zaporozhchenko Andrej Vladimirovitch**

*Candidate of Historical Sciences, Docent of the Department of Theory, History of culture and museology at the Novosibirsk State Pedagogical University, zanglier@yandex.ru, Novosibirsk*

**Lugovoy Kirill Vladimirovitch**

*Candidate of Historical Sciences, Docent of the Department of Theory, History of culture and museology at the Novosibirsk State Pedagogical University, keer@hotmail.ru, Novosibirsk*

## **THE INITIATION RITES IN THE SYSTEM OF INDO-IRANIAN SOCIALIZATION**

*Abstract.* The article deals with some basic elements of the rites of initiation: the motives of temporary death, visits of the «other world» or the rise by the cosmic vertical, symbolic inhumation, swallowing by a monster or dismembering and/or deprivation of a body, as well as their reflection in the Indo-Iranian mythical and epical culture. The actuality of this motif for the Indo-Iranian tradition is confirmed by the analysis of the sources from the myths till Ossetic epics Narta. The results of the investigation show that this motif was of structural importance for the ritual practice of the Indo-Iranians.

*Keywords:* indo-iranians, initiation, temporal death, resurrection, neophyte, dismemberment, shamanism, myth, epos.

Архаическое сообщество отличается крайней степенью ригидности и стабильности за счет четкой «вписанности» всех возможных потребностей, состояний и видов деятельности составляющих его индивидов в жесткую систему. [2, с. 236]. Главным способом самосохранения в таких обществах была хорошо продуманная система социализации, во время которой появлялись зачатки

организованных форм воспитания, важнейшим из которых является инициация.

В период инициации осуществлялось древнейшее более или менее формализованное обучение – обучение, имеющее характер института. Ядро инициаций – организованное, обладающее своими собственными устоявшимися методами воспитания. Происхождение инициационной практики пред-

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках реализации Программы стратегического развития ФГБОУ ВПО «НГПУ» на 2012–2016 годы.

полагало в равной степени как психологическую перестройку, так и присвоение нового социального статуса. переход в иную категорию социально взрослых членов общества.

Инициационные обряды известны любой традиционной культуре. Отличаясь между собой в частности, они представляют собой единую систему, основанную на необходимости устранения несоответствий между биологическим возрастом и социальным статусом. А поскольку подобное несоответствие воспринимается социумом как кризис, то ликвидировать его надлежит в рамках традиции, вписывая как сам кризис, так и пути его преодоления, в общеритуальный контекст. Практически все известные культуры, интерпретируя инициации, идут по типологически единому пути, используя общую схему «лишение предыдущего статуса – приобретение последующего». Как писал М. Элиаде, «в терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния. К концу испытаний неофит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим» [17, с. 12-13]. Данная схема вполне вписывается в комплекс традиционных представлений о структуре времени, на что справедливо указывает Э. Лич: «Пребывание в каждом из статусов составляет период социального времени (имеющего социальную продолжительность), но сам обряд, знаменующий переход к новому статусу (достижение половой зрелости, свадьба, исцеление, похороны), – это интервал социального безвременья» [8, с. 45], который, в свою очередь, воспринимается как смерть. Отсюда устойчивый мотив смерти участников инициации, как в структуре самого ритуала, так и в текстах, его сопровождающих. То есть процесс обретения нового статуса членом общества воспринимается как своеобразный ритм потерь и приобретений, который носит «преимущественно спиральный характер, и приобретения, в конечном счете, не только ликвидируют потери, но имеют характер абсолютного обогащения космоса и общины» [9, с. 239].

Такой подход очень удачно включает инициационный комплекс в общую традиционную схему умирания-возрождения (космологические концепции) и воспроизводит архаическую пространственно-временную

структуру (роль «иног» мира и начального времени как места и момента свершения ритуала посвящения). Потеря социального статуса рядом членов коллектива расценивается обществом как вторжение социального Хаоса, а успешное прохождение обряда, обогащающее социум новыми полноправными членами, – как торжество социального Космоса. При этом необходимо помнить, что инициационный обряд исполнял в традиционном обществе и очень важную социализирующую функцию: он «закреплял нормативную, полученную в жизни систему информации, структурировал социальную позицию индивида» [3, с. 244].

Принципиальная лиминальность ритуальной картины мира в рамках мифологического мышления с необходимостью трансформирует пограничное состояние (на пороге между жизнью и смертью, ни жив, ни мертв) в процесс (смерть – воскрешение). Мифологические и эпические коннотации ритуального инициационного процесса представляют собой сюжеты, так или иначе воплощающие идею временной смерти и последующего возрождения, среди которых можно выделить несколько базовых мотивов: посещение «иног» мира или подъем по космической вертикали, символическое погребение, проглатывание героя чудовищем и расчленение тела и/или лишение плоти.

Несомненным отражением инициационного комплекса являются нисхождение героя во плоти в ад (царство мертвых и т. д.), очень популярные в большинстве культур и выступающие в качестве специфических элементов героических посвящений, имеющих целью достижение персонажами физического бессмертия. То есть герой для того, чтобы выйти на следующий уровень бытия (бессмертие тела), должен вместе с этим телом побывать в мире мертвых и вернуться обратно – умереть в физическом теле и в нем же возродиться, разорвав, таким образом, общую мифологическую закономерность, достигнув сверхчеловеческого, духовного статуса. То же самое происходит и с посвящаемым неофитом – он должен доказать своим телом, прошедшим через обрядовые пытки и символическую смерть, свое право на новую жизнь. В качестве примера можно привести сюжеты осетинского нартовского эпоса, в которых героем является Сослан

(«Озеро ада» [11, с. 145-149], «О том, как нарт Сослан живым побывал в Стране мертвых» [11, с. 156-160].

Все приведенные фольклорные мотивы, отражающие инициационные ритуалы, связаны с вертикальной структурой мифологического пространства и коммуникативными связями в рамках этой структуры, причем вектор этих коммуникаций направлен вниз – «под землю». Но в силу принципиальной трехчленности пространства мифа, связь, воплощающая символику временной смерти, должна строиться как по направлению «вниз», так и по направлению «вверх», поскольку инварианты «иног» мира, без которых символика смерти теряет смысл, находятся как в Нижнем мире, так и Верхнем. И действительно, коммуникативный вектор, направленный в Верхний мир, легко обнаруживается и в традиционных инициационных сценариях, и в отражающих их фольклорных произведениях.

В качестве основного и наиболее очевидного коммуникативного средства с Верхним миром в традиционных культурах выступает то или иное воплощение мировой оси. Это – устойчивая культурная константа, характерная для народов разных частей земли. Поднимаясь на дерево, столб и т. д., неофит символически поднимается на небо (в Верхний мир), временно становится недоступным для соплеменников – то есть «умирает», а заодно приобщается к сакральным ценностям социума, что, в конечном счете, и является условием и целью проведения инициационного ритуала.

В нартовском эпосе мотив подъема по мировой вертикали воплотился в сказании о наказании Сырдона («Сказание об Урызмаге, Хамыше и Созырыко» [11, с. 191-196] и др.), где разгневанные нарты привязывают его к верхушке дерева. Генетическая связь этого блока сказаний с обрядами посвящения, подтверждается тем, что Сырдон с вершины дерева утверждает, что видит, как «бог пшеницу молотит» (мотив перемещения по мировой оси), а также тем, что он, «с тех пор как залез сюда, ничего не ел и не пил» (голод, служащий наиболее зримым воплощением идеи отрыва неофитов от социума, маркирует и принципиально важное состояние временной смерти).

Следующий мотив инициационной риту-

альной практики – расчленение тела – представляет особый интерес, поскольку наиболее полно отражает символику временной смерти и, с другой стороны, выступает как альтернатива всем остальным, так или иначе сводимым к акту коммуникации в рамках мифологического пространства.

Расчленение неофитов и лишение их плоти сводит жизнь к «ее высшей и неделимой сущности» [17, с. 238]. Подобные посвятельные испытания и соответствующие фольклорные сюжеты широко распространены в регионах, где еще недавно – или же до сих пор – в качестве основного средства социокультурной регуляции доминировал шаманизм. Кроме того, популярность в ритуале и фольклоре мотива расчленения связана, несомненно, также с тем, что он напрямую обращается к одной из определяющих мифологических констант – космогонической картине мира, где расчленение перво-существа или его аналога непосредственно соотносится с творением мира.

В шаманизме расчленение тела до скелета образует целый символично-ритуальный комплекс, центром которого является представление о жизни как постоянном обновлении. Подобные упражнения знаменуют выход из времени. Шаман не только предвидит собственную смерть, но и один знает вневременной источник жизни – кость. Кость символизирует для архаического сознания корень животной жизни, матрицу, на которой постоянно нарастает плоть. Созерцая себя, как скелет, шаман выходит из времени и приобщается к вечному источнику жизни [18, р. 83].

Активно использовалась подобная символика различными школами йогов. Так школа канпхата почитает в качестве своего основателя великого мудреца Горакхнатха, который передал свои знания ученикам через инициацию, в ходе которой он их убил, вычистил внутренности, а кожу повесил сушиться на дерево [16, с. 360].

Изображение скелета, костей составляют характерную особенность костюмов шаманов. В мистерии кам действующими лицами являются хохимой – маски-скелеты, олицетворяющие промежуточное состояние между смертью и новым рождением [5, с. 165]. По мнению А. Я. Сыркина, в символике скелета, широко используемой в шаманских

традициях всего мира, следует видеть снятие противоположностей живое – неживое [14, с. 8]. Снятие таких противоположностей составляет существенный момент содержания Упанишад [5, с. 168]. Подобные упражнения традиционно считались доступными только великим мудрецам и, неслучайно, даже Будда, как описывает Ашвагхоша, дабы убедить всех в своем духовном могуществе, взлетал в воздух, расчленил свое тело на части, а затем снова соединял их [1, с. 188].

В рассматриваемом контексте интересно осетинское сказание о появлении у нартов музыкального инструмента фандыра. По ходу повествования герой Хамыц, обиженный Сырдоном, расчленил и бросил в котел с кипящей водой троих сырдоновых сыновей. В ответ на что Сырдон, скорбя по детям, изобрел (или впервые использовал) инструмент фандыр [10, с. 206-207].

Если в качестве объектов посвячительного ритуала выступают дети Сырдона, то субъекты – Хамыц и сам Сырдон. Образы и Хамыца и Сырдона в контексте инициационной мифологии можно трактовать как «высшие существа», которыми и проводится посвящение. Если роль Хамыца в осетинском сказании очевидна, – он расчленил тела неофитов, то есть несет им временную смерть, то для понимания роли Сырдона необходимо обратиться к сравнительному материалу. Е. М. Мелетинский, исследуя мифы палеоазиатов, среди прочих вариантов образа трикстера-Ворона выделяет следующий: «Создатель бубна и автор заклинания, который лечит своих детей, тем санкционируя и придавая силу шаманскому заклинанию» [10, с. 42]. Сырдон, аналогично Ворону, изготавливает музыкальный инструмент – несомненно, для излечения/оживления своих детей. Данный мотив инициационной мифологии был пересемантизирован героическим эпосом, сюжету была придана эпическая драматичность, и в результате сыновья Сырдона так и не были оживлены. Но использование сравнительно-мифологического метода не оставляют никаких сомнений, что сказание о появлении у нартов фандыра имеет самое непосредственное отношение к инициационным ритуалам.

С расчлениением тела неофита связан еще один мотив нартовского эпоса об «играх»

Батраза, в которых он ловит зубами пускаемые в него стрелы [11, с. 281]. Этот мотив, который можно назвать «стрельбой по живой мишени», имеет параллели в этнографической реальности: «У цезов юношу сажали на деревянную мишень, а опытные стрелки стреляли по ней. Стрельба могла вестись и по небольшим палочкам, которые вставляли между пальцами руки испытуемого» [6, с. 20]. Связь с инициационными ритуалами здесь очевидна.

Лишение неофитов плоти и последующее возвращение их к жизни – существенный мотив инициационных ритуалов, отражающий символику временной смерти. Этот мотив особенно распространен среди обществ, чья хозяйственная и культурная жизнь связана с охотой. «Превращение тела в скелет, сопровождаемое рождением новой плоти и крови, – такова специфическая для охотничьей культуры тема посвящения» [17, с. 184]. Связано это с тем, что скелет – не важно, человеческий или животный, – воспринимается традиционной культурой как основа жизни, с которой начинается бытие в плотском мире, и которой оно заканчивается. То есть можно говорить об определенной «идее» скелета в сознании архаического человека, которая на материальном, предметном уровне воплощает комплекс представлений о начале и конце. Не случайно в космогонической мифологии из скелета первосущества создаются горы – «кости земли», основа, на которую опирается весь мир. При этом скелет – это еще и промежуточная стадия между прошлой и будущей жизнью, своеобразный залог грядущего возрождения. М. Элиаде отмечает: «животные и люди возрождаются, начиная с кости; некоторое время они пребывают в плотском существовании, и, когда они умирают, их «жизнь» концентрируется в скелете, на основе которого они возрождаются» [15, с. 156].

Ф. Жинью проанализировав значение выражения «костная душа» и «костное тело» в авестийской и пехлевийской традициях, пришел к выводу о существовании у древних иранцев особой «костной души», в которой находится квинтэссенция жизни. Грядущее возрождение начнется с нового покрытия плотью, сохранившихся в целостности костей [19, р. 67]. Наличие особого отношения к костям в древнем Иране подтвержда-

ется и похоронными обрядами. «Вендидад» (б. 49–51) предписывает: «Необходимо сделать вместилище для костей, чтобы они не были унесены собаками или волками, кров от всех напастей». Такие обряды направлены на сохранение всех костей скелета в порядке, чтобы ни одна кость не была утрачена ко дню возрождения. Иранская традиция говорит не о возрождении плоти, а о повторном окостенении, с помощью которого человек может возвращаться к жизни, так как кости и дух есть два главных элемента жизни [19, р. 67].

Особое отношение к костям было свойственно и восточно-иранским племенам. Геродот упоминает об обычае массагетов варить умершего и поесть его плоть [4, с. 93]. Сущность таких обрядов заключается в скорейшем освобождении костей от плоти, что должно способствовать быстрейшему их возрождению. В Иране подобным целям служили обряды выставления тела умершего на съедение собакам и птицам. На территории Хорезма многочисленны находки оссуариев – ритуальных сосудов, предназначенных для хранения очищенных костей. Наличие подобных идей уже в индоиранский период подтверждается и упоминанием в Ригведе обряда выставления, а также обычаем захоронения костей у деревьев или на них [7, с. 89]. Помещение мертвых тел на ветвях деревьев описывается в Шатапатхабрахмане (IV. 5. 2. 13), причем речь идет об инициированных мудрецах [13, с. 314].

Неудивительно, что традиционные культуры воспользовались таким чрезвычайно богатым значениями образом, и, прежде всего, включили его в структуру инициационных обрядов, где именно символика смерти и воскрешения играет ключевую роль. В этот сценарный план замечательно вписывается популярный сюжет нартовского эпоса об оживлении героями скелета великана («Сослан и череп великана» [11, с. 451-454], «Как по мольбе Батраза оживился богатырь-великан» [11, с. 454-455]).

С мотивом расчленения тела генетически связаны физические ограничения: закрывание глаз/лица (ритуальная слепота), запрет на связную речь или делегирование коммуникативных функций ритуальному заместителю (ритуальная немота), запрет на свободное передвижение и/или опреде-

ленные, обычно знаковые, виды деятельности (ритуальная неподвижность), которыми внешне маркируются лиминальное состояние неофитов. Сюда же относятся телесные повреждения, которыми отмечается изменение социального статуса посвящаемых, где идея ритуальной нецелостности воплощена наиболее зримо. Среди таких распространенных вариантов, как обрезание у мужчин, усечение клитора у женщин, татуирование, удаление зубов, протыкание ушей, нанесение различных ран и порезов, выделяется обривание головы, чему в нартовском эпосе посвящен отдельный эпизод из цикла о молодости Батраза («Урызмаг, Созырыко и Хамыц») [12, с. 57].

Таким образом, мотив расчленения тела является структурно важным содержательным компонентом архаической инициационной практики, где он воплощается на самых разных уровнях культурной традиции – от мифологических текстов до эпических сказаний, выступая интеллектуальной и сценарной базой для разнообразных религиозных манифестаций.

Важность инициационных ритуалов в традиционной культуре, трудно переоценить. Помимо структурирования социальной жизни коллектива путем расчленения ее на определенные сакральные промежутки и придания ей соответствующего вектора движения от обыденного к священному и наоборот, посвящение, как и любой ритуал, способствует объединению и очищению общества. Инициация, будучи повторением мифической истории Космоса, способствует возвращению социума во время начала, и, погружаясь в него, человечество выходит оттуда возрожденным. Кроме того, временная смерть, обязательная составляющая любого посвящения, в более поздних религиозных концепциях стала непременным условием духовного очищения, напрямую связанного с бессмертием души, а то и с телесным бессмертием.

#### Библиографический список

1. *Ашвагхоша Жизнь Будды // Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы.* – М.: Художественная литература, 1990. – 573 с.
2. *Галямичев А. Н., Михайлин В. Ю. Государственная власть и традиции воинских мужских союзов в славянском мире* (к постановке пробле-

- мы). – М., Логос. – 2003. – 4-5 (39) – С. 234-242.
3. *Гиренко Н. М.* Социология племени. – Л.: Наука, 1991. – 300 с.
4. *Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. – М.: Наука, 1982. – 457 с.
5. *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука. 1977. – 199 с.
6. *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. – СПб.: МАЭ РАН, 1996. – 312 с.
7. Культура Древней Индии. – М.: Наука, 1975. – 429 с.
8. *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М.: Восточная литература, 2001. – 142 с.
9. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 234 с.
10. *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – М.: Наука, 1979. – 229 с.
11. Нарты. Осетинский героический эпос. – М.: Наука, 1989. – 492 с.
12. Нарты. Осетинский героический эпос. – Т. 3. – М.: Наука, 1991. – 175 с.
13. *Пандей Р.* Древнеиндийские домашние обряды. – М.: Высшая школа, 1982. – 328 с.
14. *Сыркин А. Я.* О снятии противопоставления «живое» – «неживое» // Семиотика. Тезисы докладов 3-й летней школы по вторичным моделирующим системам. – Тарту, ТГУ, 1968. – С. 8–10.
15. *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. – Киев: София, 1998. – 480 с.
16. *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. – СПб.: Лань, 1999. – 448 с.
17. *Элиаде М.* Тайные общества: обряды инициации и посвящения. – К.: София; М.: Гелиос, 2002. – 352 с.
18. *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. – N-Y.: Harper, Colophon books, 1975. – 256 p.
19. *Gignoux Ph.* «Corps osseux et ame osseuse». Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien // Journal Asiatique. – 1979 – 279 – P. 41–79.