

«МАГИЧЕСКИЙ ЖАР» В МИФОЛОГИИ И РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ИНДОИРАНЦЕВ

В статье рассматривается один из базовых компонентов элементов инициационных ритуальных сценариев – «магический жар» и его отражение в индоиранской мифологической культуре. Актуальность мотива для индоиранской традиции подтверждается анализом источников: архаических сакральных текстов и героического эпоса (Нарты, Шахнаме). Результаты исследования показывают, что «магический жар» является структурно важным элементом мифологии и ритуальной практики индоиранцев.

Ключевые слова: закалка, инициация, «магический жар», огонь, шаман, осетины, миф, эпос.

Существенным компонентом инициационных ритуалов является феномен, который М. Элиаде назвал «магическим жаром». Этот «жар», по мнению исследователя, выражает обретение героем в результате инициации сакральной силы и проявляется как в повышенной температуре тела, так и в нечувствительности к температуре накала [Элиаде, 1999. С. 225]. Наблюдается он как некая психофизическая реальность у многих народов земного шара.

Сведения о магическом жаре можно достаточно подробно проследить по документам и историческим описаниям, относящимся к различным культурным традициям. Получение способности выносить крайний холод и большой жар составляет одно из важнейших инициационных испытаний в шаманизме. У маньчжур неофит, прежде чем стать шаманом, должен пронырнуть подо льдом через 9 лунок. Подобное испытание до сих пор существует в индо-тибетском тантризме. Здесь ученик должен в течение зимней ночи и падающего снега высушить своим телом несколько листов мокрой бумаги. Подобный подвиг ученик совершает силой психического жара – *gummo*, являющегося упражнением тантрической йоги, широко распространенным в индийской аскетической традиции. Пробуждение *kundalini* также сопровождается выделением большого тепла [Элиаде, 1976. Р. 85, 92].

В своих истоках подобные упражнения восходят к эпохе вед. Уже в Ригведе большое место в космологии занимает образ мирового жара – *tapas*. *Tapas* – собственное тепло, жар, мучение, в древнеиндийской мифологии нередко рассматривается как универсальный космогонический принцип: силой тапаса рождается в первозданных водах золотой зародыш (РВ X. 121). «То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, оно одно было порождено силой жара (*tapas*)» (РВ X.129.3). «Закон и истина родились из воспламенившегося жара, из него родилась и ночь, и волнующий океан» (РВ X.190.1). Тапас – жар лежит в основе мироздания и в основе религиозного поведения – умерщвления плоти, аскезы [Мифы..., 1982. С. 123].

Сила тапаса очень велика. Боги, владеющие этой техникой в совершенстве, творят с ее помощью мир: «Вначале был только Праджапати. Он подумал, как мне продолжить себя? – он изнурял себя подвижничеством, он истязал себя», – и создал сначала богов, а потом и весь мир, так гласит Шатапатха-брахмана (*Satapatha brahmana*, II.2.4). Мысль и Воды творят посредством тапаса, который становится средоточием творческой энергии (*Satapatha brahmana*, X.5.3; XI.1.6).

Творение, по мнению ведийских поэтов, возможно только в состоянии тапаса – аскетического транса, самоистязания, сосредоточенности мысли, медитации. Силой тапаса владеют и великие мудрецы индийского эпоса, и боги опасаются их великой силы. Человек, овладевший тапасом, достигает божественного статуса. Так, искусные умельцы Рибху, овладев силой тапаса, получили бессмертие и вошли в сонм богов (АВ III.30.2). Владение магическим жаром обеспечивает обладание и другими сверхъестественными качествами, например магическим полетом. «Несущие в себе огонь» отшельники-муни, «подпоясанные ветром», летят по небу, «глядя вниз на все формы», «оседлав ветры», летят по пути Апсар и Гандхарвов, а в это время смертные могут видеть перед собой только их лежащие на земле безжизненные тела (РВ X.136).

Оба значения понятия *tapas* (жар и аскеза) тесно взаимосвязаны. Даже в относительно поздних сочинениях эти два значения обнаруживают единство: «Асат возжелало, предалось самоистязанию, от тапаса пошел дым!» (Тайттирия-брахмана, II.2.9, 10).

Таким образом, в брахманской литературе тапас рассматривался не просто как жар, а как жар магический, вызываемый напряжением воли аскета, находящегося в йогическом трансе или экстазе. Человек, овладевший силой тапаса, приравнивается к богам (пример Рибху). Тапас – это принадлежность великих богов и мудрецов, показатель магической силы и творческой энергии.

Представление о жаре как магиго-религиозной силе является очень древним мистическим опытом, характерным для большого числа первобытных традиций. Для более точного уяснения понятия «тапас» представляется возможным обратиться к религиозной практике ряда народов Сибири, где обнаруживается похожая связь между магическим жаром и шаманским экстазом.

По мнению Ж. Балаша, венгерские слова «очаровывать», «колдовать» восходят к мансийскому существительному *rej* – «тепло». Но это не простой жар, а божественный. Когда мансийский шаман впадает в экстаз, он говорит, что *rej* Торуна сошел на него или что великий *rej* спустился на него и принудил его говорить. Часто великий божественный *rej* прямо соотносится с шаманским трансом. Шаман, впадая в экстаз, чувствует некоторый вид жара в голове и теле [Balazs, 1968]. Возможно, такой жар, отождествляемый также и с вызывавшим его трансом, могли понимать под тапасом и индоарии. Вера именно в такой жар, соединенная с физической тренировкой тела, позволяла аскету преодолевать холод снега и сушить мокрые полотенца. Медитирующий аскет, ощущающий магический жар, мог рассматриваться как ипостась бога-творца, а сам обряд как актуализация картины творения мира.

Тапас в Ведах связан с солнцем и огнем [Эрман, 1980. С. 102], из него идет дым и т. д. Аналогичные представления зафиксированы у сибирских народов. Так, академик П. С. Паллас пишет о голубом дыме, поднимающемся над мансийским шаманом во время камлания, когда на него нисходит дух (или *rej*) великого бога. Однако В. Зуев, непосредственно руководивший этнографическими исследованиями у хантов и манси, считает, что это густой дым, поднимающийся от постоянно горящего во время обряда огня [Balazs, 1968]. Ограниченность пространства усиливала одурманивающее воздействие пара и дыма. Нередко в костер добавляли растительные наполнители, дающие наркотический эффект.

Аналогичная практика имела место и в архаичной индоиранской ритуальной традиции. В результате своего тысячелетнего подвижничества, во время которого он висел вниз головой над костром, Кави Ушанас получил от Шивы знание, недоступное богам: способность проникать в чужие мысли и оживлять умерших чтением особой мантры. На инициационный характер сюжета указывает тот факт, что Ушанас стал приемным сыном Шивы, который проглотил и выплюнул его [Hopkins, 1986. P. 179–180].

Тесная связь с огнем и дымом составляет один из характерных элементов шаманских сеансов [Hamayon, 1977. P. 172]. Шаман во время инициации должен показать себя «хозяином огня» [Eliade, 1976. P. 74–75]. К тому же дым от костра, который в течение длительного времени вдыхал Кави Ушанас, является одним из лучших средств достижения ритуального экстаза (так же, как висение вниз головой) [Hamel, 1932]. Исходя из этого, часто встречающееся в индийской ритуальной литературе выражение «Агни в сердце», употребляемое для обозначения особого сакрального состояния, можно рассматривать как отражение концепции «магического жара» [Eliade, 1976. P. 92].

Интересные сведения содержатся в Авесте. В Ясне 51.16 описывается обретение Виштаспой магических способностей *cistis* и *xsatra maga*, которых он достигает на путях Вохумана. Все эти качества завещаны ему Ахура Маздой и составляют тесное единство с огненной хварно [Herzfeld, 1947. P. 137]. Понятие *cistis* имеет целый спектр значений. Это «религия», «божественное зрение», «особое сакральное состояние», «пламенное знание мистериальных секретов». Показательно, что *cistis* Виштаспа получает вместе с *xsatra maga*, где *maga* – состояние, отличное от обыденного, которое можно определить как транс или экстаз, а *xsatra* имеет тесные связи с металлом (как один из Амеша Спента Кшатра – «господин металлов») и огнем («солнце держащая *кшатра*» – небесный свод и одновременно расплавленный поток металлов) [Gnoly, 1980, P. 193–194]. Исходя из этого можно согласиться с гипотезой Х. Нюберга, который считал, что в данном случае получение божественного дара *cistis* происходит путем выполнения определенных ритуальных действий, связанных с огнем и металлами, через прохождение особой инициации, целью которой является достижение экстатического состояния – *maga* [Nyberg, 1938. P. 198]. По мнению В. Нолле, в младоавестийском сочетании *Хшатра Вайрья* слышатся поразительно древние отголоски кузнечной магии, шаманистское эхо палеометаллической эпохи [Nölle, 1960].

Огненные испытания, которые следует рассматривать как своеобразные инициации, выдерживают и другие персонажи, носящие титул кави. Так, Кави Сайаварш (Сиявуш), сын Кави Усана проходит между близко расположенными кострами и остаётся невредимым (Шахнаме, Ш. 32). В иранской традиции подобные огненные ордалии были связаны с богами Митрой и Артой (Asa) и проводились для определения божественной избранности испытуемого или его невинности. В более важных случаях применялись и другие виды огненных ордалий, например, поливание частей тела огненным металлом [Воусе, 1975. P. 71]. Через такие испытания пришлось пройти и пророку Заратуштре, для того чтобы доказать свою божественность и правильность своего учения. Фактически же Заратуштра выполнил основные шаманские трюки, подтверждающие способность шамана быть «хозяином огня»: хождение через огонь (Ясна 31.3) и по раскалённому металлу (Ясна 32.7), хватание голой рукой расплавленный металл (Ясна 51.9). Всеми этому легко найти аналогии в этнографических описаниях шаманских обрядов [Элиаде, 1987. С. 176–179]. В эпоху Сасанидов этот же прием использовал верховный Магупат Картир (Кирдер).

Огонь составлял важный элемент шаманских сеансов. Для шаманских инициаций, например, были характерны обряды, в которых неопит должен был показать свою нечувствительность к огню, власть над ним. При подготовке к трансу шаман может глотать горящие угольки и брать голыми руками раскаленное железо [Eliade, 1976. P. 93]. Во время торжеств, посвященных шаманской инициации у арауканцев, шаманы и их ученики ходят босиком по огню, не сгорая сами и не повреждая свои одежды. Такие же фокусы с огнем проделывали шаманы Северной Азии и Северной Америки [Анучин, 1914. С. 30]. Нередко в хождениях по углям принимают участие не только специально обученные шаманы, но и все присутствующие. Мадрасские йоги делают такое огненное хождение безопасным для определенного числа зрителей, которые не только не готовятся к этому заранее, но и настроены скептически к таким чудесам (В такой церемонии как-то участвовал епископ Мадраса и его провожатые).

М. Элиаде считает, что «эта чудесная сила и власть означают знание состояния экстаза или, на других культурных условиях, доступ к состоянию совершенной духовной свободы» [Eliade, 1976. P. 93–94]. Нечувствительность к экстремальному холоду и температуре горячих углей – это материальное воплощение выхода из человеческого состояния, превышение его, совершенного йогом или шаманом. Вероятно, большую роль в подобных чудесах играет самовнушение, вера. Так, один европеец, попытавшийся на Фиджи исполнить танец на раскаленных углях вместе с островитянами, испугался и на середине пути вернулся назад, в результате чего сжег себе ступни. Островитяне, естественно, не пострадали [Ibid. P. 92].

Оставив в стороне споры о природе подобных явлений, можно отметить наличие их в индоиранской религиозной практике с древнейших времен. Понятие *tapas* («магический жар») по своим характеристикам является типологически сходным с шаманским жаром *rej* мансийских шаманов и аналогичным явлением у других народов мира. Тесная связь экстаза и магического жара, выступающего в качестве его выражения, сохранилась в практике йогической медитации, являющейся в данном случае наследницей шаманской техники экстаза.

Не удивительно, что столь важный мотив нашел отражение в фольклоре, прежде всего – в текстах, связанных с инициациями особо отмеченных персонажей. Представления о магическом жаре как проявлении избыточного сакрального могущества являются необходимым атрибутом многих героев, где понятия «жар» и «гнев, ярость» тождественны. На реальном, т. е. не фольклорном уровне, и жар, и ярость – составляющие особого состояния скандинавских берсерков, связь которых с шаманами не раз отмечалась исследователями [Гуревич, 1979; 1999; Мелетинский, 1968]. В нартовском эпосе нечувствительность героя к огню, выражающая контроль над этой стихией (сакральное могущество, которое обретается шаманами в процессе инициации), связана, прежде всего, с Сосланом и Батразом.

Через инициацию испытаний огнем / жаром, подобных тем, которым подвергаются шаман и кузнец, проходит Сасрыква / Сосруко. Наиболее отчетливо это выражено в абхазском эпосе. Новорожденный не плачет, не издает ни звука до того момента, как нартский кузнец закалит его. В результате закалки магическим огнем происходит резкая перемена в поведении младенца – он подает голос («лицо его *разрумянилось*, и *улыбка появилась на его лице*») [Осетинские..., 1948].

В абхазском варианте эпоса при рождении тело младенца было раскалено подобно углям, оно было жарче огня. В адыгских вариантах ребенок был горячий, сверкающий огнем [Ардзинба, 1985. С. 134]. Жар, раскаленность тела младенца – состояние, имманентно присущее новорожденному. Эта черта образа тесно связана со спецификой рождения героя, с темой громового удара. Тело ребенка подобно молнии, от которой он рождается.

Иначе говоря, рождение героя происходит собственно в результате закалки, подобно тому, как завершается становление шамана и кузнеца или как после прохождения инициационных обрядов юноша включается в число полноправных членов коллектив [Ардзинба, 1988. С. 284].

Закалка Сасрыквы представлена в двух вариантах. В абхазском эпосе кузнец закаляет Сасрыкву в кипящей стали. С утра до *полудня* он находился в расплаве и вел себя в нем так, словно купался в теплой воде. В полдень Аинар-жьи вынул *клещами* ребенка из «купели». В тот миг, когда кузнец вынул его, Сасрыква подал голос: «Мама, мама, я хочу есть!» Аинар-жьи трижды наполнял сосуд расплавленным металлом и трижды поил Сасрыкву. Затем он накормил его раскаленными углями [Ардзинба, 1985. С. 154]. Инициационность данной темы и связь с концепцией «магического жара» проявляются в том, что только после закалки (посвящения) Сосрыква (как и Батраз, или Патараз в адыгском варианте) способен питаться раскаленными угольями, уподобляясь шаману во время камлания.

По варианту адыгской версии эпоса, после рождения тело Сосруко стало крепчайшей сталью. Отнесли Сосруко к Тлепшу и семь раз закалили. После этого его тело чуть мягче стало. В некоторых вариантах адыгского и абхазского эпосов в функции закалки предстает также купание новорожденного в воде.

С мотивом закалки новорожденного тесно связан мотив наречения именем. В эпосе адыгов: имя ребенку дает сразу *после закалки* кузнец Тлепш. По-видимому, в адыгских сказаниях сохраняется архаичная последовательность мотивов сюжета: закалка – наречение именем. Существуют определенные основания для такого вывода. В абхазских и адыгских версиях вслед за закалкой обычно описываются деяния героя. Наречение именем в этом сказании можно сопоставить с ситуациями, описанными в эпосе других народов. В богатырских сказках «молчаливость» героя длится «до получения имени», или само наречение именем «часто связано с первым подвигом» [Там же. С. 135].

В закалке Сослана может быть отмечен еще один мотив. Попытка кормления младенца молоком в абхазском эпосе или помещения его в молоко в осетинском эпосе, видимо, соотносится с мифологическим представлением о молоке как лучшем средстве для тушения небесного огня. Это представление, возможно, отражено в абхазской загадке: «Если бы загорелась вода, то как потушить ее?». У моздокских кабардинцев долго существовал обычай – поливать молоком место, где ударила молния, и водить хоровод с пением специальной песни, посвященной божеству грома и молнии. Этот обычай может быть сопоставлен с поверьем славян: огонь, возникший от удара молнии, при тушении его водой разгорается еще сильнее и может быть потушен только (парным) молоком. Обращает на себя внимание осетинское сказание о рождении и закалке Сослана, согласно которому подросший герой стал

выговаривать своей матери, что едой, которой кормят его, достойно кормить лишь собак. Претензии Сослана были удовлетворены закалкой его в *ладье* (колоде), наполненной *волчьим молоком* (ср. с легендой о Ромуле и Реме и т. п.) [Там же. С. 149].

Батраз, сказания о котором принадлежат более поздней эпохе, где уже расчленены образы эпического героя и колдуна, еще объединенные в Сослане, с одной стороны, занимает более активную позицию в процессе обретения магического жара (например, известен целый ряд сюжетов, где он практически насильно заставляет небесного кузнеца закалить его) [Нарты, 1989. С. 227–228]. С другой стороны, паранормальный жар (этот мотив значительно более устойчив), являющийся атрибутом новорожденного героя, нуждается в «укрошении», т. е. Батраза сразу же после рождения необходимо облить холодной водой [Там же. С. 230–234]. Правда, в эпическом контексте обливание Батраза водой изоморфно закалке Сослана, поскольку в качестве обоснования необходимости этого номинируется «превращение булата в черное железо», но в том, что в данном случае речь идет скорее об усмирении чуждой социуму, хотя и необходимой герою стихии, убеждают как данные этнографии, так и сравнительной фольклористики. Согласно абхазскому эпосу, после появления на свет и закалки кузнецом Айнаром новорожденный Сасрыква укладывается спать в железную люльку, выкованную Айнаром. Она стоит под сенью могучего грецкого ореха, макушка которого достигает небес; колыбель раскачивается сама по себе, и растет в ней младенец не по дням, а по часам [Ардзинба, 1988. С. 286].

Это «усмирение водой» неопита в результате инициации имеет очевидные параллели со сказанием о рождении Батраза. Но еще больше поражает прямой параллелизм указанного мотива и ирландского эпического сюжета о первом подвиге Кухулина, где гнев его гасится посредством погружения его в три чана с ледяной водой, причем вода в них вскипает от температуры тела героя [Похищение Быка..., 1985]. Надо отметить, что на близость образов Кухулина и Батраза обратил внимание еще Ж. Дюмезиль [1990. С. 64–71], но французский ученый увидел в этой близости, прежде всего, проявление универсальной «божественно-военной» функции.

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 времена 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. Как пишет М. Элиаде, религиозное значение, придаваемое обрядовой смерти, «должно было привести к победе над страхом реальной смерти и к вере в возможность жизни души после смерти» [Элиаде, 1999. С. 324].

Список литературы и источников

- Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. Пг., 1914. Т. 2, вып. 2. 89 с.
- Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 128–168.
- Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 263–306.
- АВ – Атхарваведа. М.: Вост. лит., 2005. Т. 1. 576 с.
- Гуревич А. Я. Викинги // Гуревич А. Я. Избр. тр. М.; СПб.: Университет. кн., 1999. Т. 1: Древние германцы. Викинги. С. 78–157.
- Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979. 192 с.
- Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. 232 с.
- Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 363 с.
- Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1982. Т. 2. 720 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Наука. 1989. Т. 2. 492 с.

- Осетинские нартские сказания. Дзауджикау: Гос. изд-во Северо-Осетинской АССР, 1948. 536 с.
- Похищение Быка из Куальнге. М.: Наука, 1985. 496 с.
- РВ – Ригведа. Мандалы IX–X. М.: Наука, 1999. 560 с.
- Шахнаме. М.: Наука, 1965. Т. 3. 601 с.
- Элиаде М. Шаманы и кузнецы // Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университет. кн., 1999. 352 с.
- Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980. 232 с.
- Balazs J. The Hungarian Shaman's Technique of Trance Induction // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1968. P. 137–145.
- Boyce M. On Mithra, Lord of Fire // Acta Iranica. Leiden: E. J. Brill, 1975. Vol. 4. P. 69–76.
- Eliade M. Myths, Dreams & Mysteries. N. Y.: Harper, 1976. 256 p.
- Gnoly Gh. Zoroaster's Time and Homeland. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1980. 279 p.
- Hamayon R. Il n'y a pas de fumée sans dieu. Voyages chamaniques. L'Ethnographie. Nouvelle série 74–75 (2). P., 1977. P. 171–188.
- Hamel von A. G. Odinn Hanging on the Tree // Acta Philologica Scandinavica. Tidsskrift for nordisk sprogforskning. Copenhagen, 1932. Bd. 7. H. 3. P. 260–288.
- Herzfeld E. Zoroaster and His World. Princeton: Princeton Univ. Press, 1947. Vol. 1–2. 821 p.
- Hopkins E. Epic Mythology. L.: Orient Book Distributors, 1986. 274 p.
- Nölle W. Awestisch «Chshathra Varya» // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie vom Frobenius Institut an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Frankfurt am Main; Wiesbaden, 1960. Bd. 7. H 1. S. 277–279.
- Nyberg H. S. Die Religion des alten Iran. Leipzig: Hinrichs, 1938. 506 p.
- Satapatha brahmana. Oxford: Oxford Univ. Press, 1882. Vol. 1. 514 p.
- Satapatha brahmana. Oxford: Oxford Univ. Press, 1897. Vol. 4. 452 p.
- The Zend-Avesta. The Yasna, Visparad, Afrînagân, Gâhs and miscellaneous fragments. Oxford: Oxford Univ. Press, 1887. Vol. 3. 464 p.

Материал поступил в редколлегию 10.01.2012

Andrei V. Zaporoghchenko, Kirill V. Lugovoy

«MAGICAL HEAT» IN MYTHOLOGY AND RITUAL PRACTICE OF INDO-IRANIANS

This article considers one of the basic components of initiation ritual scenarios – «magical heat» and its reflection in the Indo-Iranian (mythoepic) culture. The motif's currency for Indo-Iranian tradition is confirmed by studying of such sources as archaic sacral mythological texts and epos (Shahname, Nartes). The results of the analysis indicate that «magical heat» is an important structural element in Indo-Iranian mythology and ritual practice.

Keywords: tempering, initiation, «magical heat», fire, shaman, ossetians, myth, epos.