

**МОТИВ «РАСЧЛЕНЕНИЯ ТЕЛА»
В ИНИЦИАЦИОННОЙ ПРАКТИКЕ ИНДОИРАНЦЕВ**

В статье рассматривается один из базовых элементов инициационных ритуальных сценариев – мотив расчленения, и его отражение в индоиранской мифопоэтической культуре. Актуальность мотива для индоиранской традиции подтверждается анализом источников от мифологических текстов до осетинского нартовского эпоса. Результаты исследования показывают, что он является структурно важным компонентом ритуальной практики индоиранцев.

Ключевые слова: расчленение, инициация, возрождение, неопит, шаманизм, миф, эпос, «Нарты».

В сценарных моделях ритуалов инициации центральное место занимает концепция временной смерти и последующего возрождения. Это связано, прежде всего, с общей динамикой ритуальной схемы, предполагающей четко выраженный ритм потерь и приобретений в ходе ритуального процесса, знаменующий переход от предыдущего социального статуса к последующему. Данный переход и представляет собой суть инициации, отражающей характеристику ритуала как лиминального промежутка, выведенного за пределы хронотопа.

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 иного мира или подъем по космической вертикали, символическое погребение, проглатывание героя чудовищем, расчленение тела и / или лишение плоти. Последний представляет собой наибольший интерес, поскольку наиболее полно отражает символику временной смерти и в то же время выступает как альтернатива всем остальным, так или иначе сводимым к акту коммуникации в рамках мифологического пространства.

Расчленение неопитов и лишение их плоти сводит жизнь к «ее высшей и неделимой сущности» [Элиаде, 2002. 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 с тем, что он напрямую обращается к одной из определяющих мифологических констант – космогонической мифологии, где расчленение первосущества или его аналога непосредственно соотносится с наиболее сакральным актом «священной истории»: творением мира.

Изменение чувственного опыта человека выражается в терминах традиционной шаманской идеологии как «сжигание тела», «разбиение скелета», «расчленение тела». Их можно интерпретировать и как отражение противопоставления жизнь – смерть, и как самопожертвование богам с целью получения мистического знания. Наиболее распространенными из инициационных упражнений подобного рода является созерцание собственного скелета.

Возможность видеть себя как скелет, т. е. после смерти, подразумевает, очевидно, символизм мистической смерти.

В шаманизме расчленение 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, которая символизирует для архаического сознания корень животной жизни, матрицу, на которой постоянно нарастает плоть. Со-зерцающая себя как скелет, шаман выходит из времени и приобщается к вечному источнику жизни [Eliade, 1975. P. 83].

В тантризме и ламаизме до сегодняшнего дня важную роль играет развитая практика медитации до образа собственного скелета или погружение в спиритуалистические упражнения, совершаемые в присутствии черепов и других костей. В тибетской религии Бон посвящаемый мысленно «раздевал» себя вплоть до скелета, а затем окутывал себя новой плотью и кровью. Подобные инициационные упражнения упоминаются и в средневековой тамильской поэме Манимехалей [Жуковская, 1977. С. 165]. Активно использовалась подобная символика различными школами йогинов. 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 [Элиаде, 1999. С. 360]. Сюда же относится классический факирский трюк с веревкой, в ходе которого тело ученика распадается на части, а затем восстанавливается вновь [Там же. С. 374].

Изображение костей составляет характерную особенность костюмов шаманов. В мистереии цам действующими лицами являются *хохимои* (монг. череп, скелет) – маски-скелеты, олицетворяющие промежуточное состояние между смертью и новым рождением [Жуковская, 1977. С. 165]. По мнению А. Я. Сыркина [1968. С. 8], в символике скелета, широко используемой в шаманских традициях всего мира, следует видеть снятие противоположностей живое – неживое; это составляет также существенный момент содержания Упанишад [Жуковская, 1977. С. 168]. Подобные упражнения традиционно считались доступными только великим мудрецам, и неслучайно даже Будда, как описывает Ашвагхоша, вернувшись после просветления в Капилавасту, дабы убедить всех в своем духовном могуществе, взлетал в воздух, расчленял свое тело на части, а затем, позволив им упасть на землю, снова соединял их, как и раньше (Буддхачарита XIX.12–13).

Конечно, нельзя ставить знак полного равенства между упражнениями шаманов и тибетских лам, однако универсальность подобных обрядов, а также сходство техник говорят о восхождении к одному источнику. Тот факт, что подобная символика была обнаружена и у иранцев, дает возможность говорить о ее наличии уже в индоиранский период.

В рассматриваемом контексте интересно осетинское сказание о появлении у нартов музыкального инструмента фандыра. Завязкой этого сюжета служит похищение Сырдоном у Хамыца коровы, которой тот очень дорожил. Тогда Хамыц решил отомстить и узнал, где находится тайный дом Сырдона: «Хамыц очутился в доме Сырдона. Огляделся: в доме на огне – котел. Заглянул в котел, а там варится мясо его коровы. У Сырдона было три сына, и они сидели вокруг котла. Хамыц схватил их и всех троих бросил в котел». Далее события развивались следующим образом: «Сырдон вбежал в дом, смотрит по сторонам и не видит никого из сыновей. Помешал в котле, и всплыли части тел его детей: голова одного, нога другого, рука третьего. Вернулся в свой угол, взял двенадцатиструнный фандыр и сел в резное кресло. Ударил по струнам фандыра и запел» [Нарты, 1989. С. 206–207].

Прежде чем анализировать этот сюжет, целесообразным представляется привести часть автобиографического рассказа одного сибирского шамана. «Больной оспой, этот будущий шаман три дня оставался без сознания, почти мертвым, так что на третий день его ошибочно похоронили. Он видел себя спускающимся в Ад, где повстречал голого человека. Человек этот схватил его, отрезал ему голову, а тело расчленил на маленькие куски и бросил в котел. Когда он очнулся в юрте рядом со своими, он был посвящен и стал шаманом» [Попов, 1936. С. 84]. Параллелизм сюжетов несомненен. Остается убедиться, что осетинский текст действительно имеет в своей основе комплекс представлений, связанных с шаманской инициацией.

Если в качестве объектов посвятельного 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 проводится посвящение. Если роль Хамыца в осетинском сказании очевидна – он расчленяет тела неофитов, т. е. несет им временную смерть, то для понимания роли Сырдона необходимо обратиться к сравнительному материалу. Е. М. Мелетинский [1979. С. 42], 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». Сырдон, аналогично Ворону, *изготавливает* музыкальный инструмент – несомненно, для излечения / оживления своих детей. Данный мотив инициационной мифологии был пересемантизирован героическим эпосом, сюжету придана эпическая драматичность, и в результате сыновья Сырдона так и не были оживлены. Но использование сравнительно-мифологического метода не оставляет сомнений в том, что сказание о краже у Хамыца коровы и появлении у нартов фандыра имеет самое непосредственное отношение к инициационным ритуалам.

С расчленением тела неофита связан еще один мотив нартовского эпоса. «Отошел на выстрел сын Хамыца Батраз, раскрыл рот, стоит, ждет. Пустил стрелу старший из братьев Бората: стрела попала в рот, и Батраз поймал ее зубами. Пустил стрелу и второй из братьев. И вторую стрелу Батраз поймал зубами. Так стрелы всех семи братьев попадали в рот нарту Батразу, и все стрелы нарты Батраз поймал зубами» [Нарты, 1989. С. 281].

Этот мотив, который можно назвать «стрельба по живой мишени», имеет параллели в этнографической реальности: «в целом испытания, которым подвергались юноши в разных районах региона, были однотипными. Но существовали и особые их виды. 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 [Карпов, 1996. 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» [Элиаде, 2002. С. 184]. Связано это с тем, что скелет – не важно, человека или животного, – воспринимается традиционной культурой как основа жизни, с которой начинается бытие в плотском мире, и которой оно заканчивается. 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», т. е. 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 [1998. С. 156] 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».

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 [Gignoux, 1979. P. 67].

Наличие особого отношения к костям в древнем Иране подтверждается и похоронными обрядами. Вендидад (6.49–51) 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 о повторном окостенении, с помощью которого человек может возвращаться к жизни, так как кости и дух есть два главных элемента жизни. Для возрождения требовались не только кости, но то, что они упоминаются первыми, свидетельствует в пользу их высокого места в иранской иерархии жизненных элементов [Ibid].

Особое отношение к костям было свойственно и восточно-иранским племенам. Геродот упоминает об обычае массагетов варить умершего и поедать его плоть [Доватур и др., 1982. 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. Такие обычаи были распространены у многих ираноязычных народов: гирканцев, каспиев, парфян, согдийцев и бактрийцев. На территории Хорезма многочисленны находки оссуариев: ритуальных сосудов, предназначенных для хранения очищенных костей. Можно согласиться с Ю. А. Раппортом [1971. С. 23], что «исток подобных обрядов следует искать не в зороастрийской догматике, а в тех более ранних верованиях ираноязычных народов, которые иногда называют маздеизмом, а, возможно, и в первобытных верованиях, предшествующих им».

Наличие подобных идей уже в индоиранский период подтверждается и упоминанием в Ригведе обряда выставления, а также обычаем захоронения костей у деревьев или на них [Культура древней Индии, 1975. С. 89]. Помещение мертвых тел на ветвях деревьев описывается в Шатапатха Брахмане (IV.5.2.13), причем речь идет об инициированных мудрецах [Пандей, 1982. 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» [Нарты, 1989. С. 451–454], «Как по мольбе Батраза оживился богатырь-великан» [Там же. С. 454–455]. Структура сюжета здесь типична: наличия скелета оказывается вполне достаточно для возвращения великана к жизни. Но эпический контекст в данном случае предлагает инверсию ритуальной практики – временной оказывается не смерть, а жизнь воскрешенного существа, поскольку, в конце концов, плоть с костей исчезает, и великан вновь превращается в скелет.

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 определенные, обычно знаковые, виды деятельности (ритуальная неподвижность), которыми внешне маркируется лиминальное состояние неофитов. В нартовском эпосе также встречаются мотивы ритуальной слепоты, немоты и неподвижности в качестве варианта распространенного в традиционных культурах представления о слепоте, немоте и неспособности к чувственному восприятию или передвижению как первичных признаках смерти [Байбурин, 1993. С. 106] или, что имеет особенный смысл в контексте инициационных ритуалов, временной смерти. Инвариантом таких примет выступает одноногость и однорукость мертвых и, шире, представителей Иного мира – «вторая их половина остается в мире ином и поэтому для восприятия живущими в мире этом остается недоступной» [Михайлова, 2002. С. 23].

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») [Нарты, 1991. С. 57]. До сих пор исследователи, анализируя данный эпизод, акцентировали внимание преимущественно на магическом аспекте обривания головы [Там же. С. 56]. Но магическая составляющая представляется вторичной и, в определенной степени, подчиненной основному смысловому блоку – непосредственной связи эпического текста с инициационным ритуалом. С одной стороны, обривание головы имеет тот же символический смысл, что и смена имени, одежды и т. п. по завершении обряда. Новый внешний облик, видимый всеми, является маркером нового социального статуса. Помимо этого, как отмечает Э. Лич [2001. С. 75], «обривание головы имеет ту же специфическую особенность, что оно обратимо: волосы опять вырастут после того, как они были срезаны, так что они особенно подходят в качестве метафоры переворачивания социального времени, что предусматривается обрядами перехода». С инициацией

данный эпический сюжет объединяет также локус, который герой покидает в процессе возвращения к социуму, и запрет говорить с ним, пока он совершает путь из моря к нартам. Последний, в свою очередь, на ритуальном уровне равен пути от места проведения обряда к племени, от бесструктурности к структуре. Мотив же бросания сбритых волос в воду, помимо очевидно магического значения, несет в себе и ритуальную нагрузку: эти волосы, на предметном уровне воплощающие старый статус, отдаются воде (т. е. Иному миру), что делает акт инициации необратимым.

К тому же семантическому ряду ритуальной нецелостности можно отнести мотив калечения во время танцев, имеющих отчетливо ритуальный характер, и, по-видимому, отразивший в героическом эпосе танцевальные соревнования молодежи во время обряда посвящения. Здесь можно предположить перенесение аспекта одноности, однорукости с собственно героя обряда на эпического антагониста («Батраз и сын алдара, живущего на холме») [Нарты, 1989. С. 243]. Связь этого мотива с концепцией телесной неполноценности представителей Иного мира подтверждается, в частности, якутским этнографическим материалом, где одноность и т. д. демонов-абаасы соотносится исследователями с характером якутских игр, «включающих разнообразные состязания в прыжках на одной ноге» [Хэтто, 1993. С. 174]. Возможно, этот же мотив проявился в сюжете, связанном с так называемыми «играми Созырыко». «Созырыко пошел к родственникам матери в Чецау и там обучился каким-то хитростям, стал сильнее, чем прежде. А когда вернулся оттуда, сила его выросла еще больше. Тем, с кем играл, кому руку отрубал, кому ухо отрубал, кому нос отрубал, так вот и увечил людей» («Сказание о нарте Созырыко») [Нарты, 1991. С. 135]. Исследуемая тема проявляется здесь достаточно ярко, что позволяет уверенно провести параллель между концептами физической неполноценности вообще и расчленением тела в частности в контексте ритуальной инициационной культуры.

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.

Список литературы

- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории Геродота». М.: Наука, 1982. 456 с.
- Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977. 199 с.
- Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк: мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: Наука, 1996. 312 с.
- Культура Древней Индии.* М.: Наука, 1975. 429 с.
- Лич Э.* Культура и коммуникация. М.: Вост. лит., 2001. 144 с.
- Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. М.: Наука, 1979. 232 с.
- Михайлова Т. А.* Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 12–48.
- Нарты:* Осетинский героический эпос. М.: Наука. 1989. Т. 2. 492 с.
- Нарты:* Осетинский героический эпос. М.: Наука. 1991. Т. 3. 175 с.
- Пандей Р.* Древнеиндийские домашние обряды. М.: Высш. шк., 1982. 328 с.
- Попов А. А.* Тавгийцы // Тр. Ин-та антропологии и этнографии. М.; Л., 1936. Т. 1, вып. 5. 111 с.
- Раппопорт Ю. А.* Из истории религии Древнего Хорезма. М.: Наука, 1971. 125 с.
- Сыркин А. Я.* О снятии противопоставления «живое» – «неживое» // Семиотика: Тез. докл. 3-й летней шк. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968. С. 8–10.
- Хэтто А. Т.* Герои-калеки в героической эпической поэзии // От мифа к литературе: Сб. в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М.: Рос. ун-т, 1993. С. 165–168.
- Элиаде М.* Тайные общества: обряды инициации и посвящения. Киев: София; М.: Гелиос, 2002. 352 с.

- Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. Киев: София, 1998. 480 с.
Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Лань, 1999. 448 с.
Eliade M. Myths, Dreams & Mysteries. N. Y.: Harper, Colophon books, 1975. 256 p.
Gignoux Ph. «Corps osseux et ame osseuse»: Essai sur le chamanisme dans L`ancienne // Journal Asiatique. P.: CNRS, 1979. Vol. 279. P. 41–79.

Материал поступил в редколлегию 09.01.2011

Andrey V. Zaporoghchenko, Kirill V. Lugovoy

**MOTIF OF «DISMEMBERMENT OF BODY»
IN THE INITIATION PRACTICE OF THE INDO-EUROPEANS**

This article considers one of the base elements of initiation ritual scenarios – dismemberment motif and it's reflection in the Indo-Iranian (mythoepic) culture. Motif's currency for Indo-Iranian tradition is confirmed by studying of the sources from mythological texts to Ossetia's epos. Results of the study indicate that it is an important structural component in Indo-Iranian ritual practice.

Keywords: dismemberment, initiation, resurrection, neophyte, shamanism, myth, epos, «Nards».