

Научная статья

УДК 141.7+2-13

doi: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-14-24

СИМВОЛЫ СВЯЩЕННОЙ ИНИЦИАЦИИ В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ: ПЕРЕПЕКАНИЕ В ПЕЧИ И КУПАНИЕ В КОТЛЕ

Даниил Антонович Батурин¹, Евгения Борисовна Еренчинова²

¹ Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия, kvark@nextmail.ru

² Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия, deutsche2011@mail.ru

Аннотация. В данной статье рассматривается типологический ряд мифологических образов, связанных с обрядами перехода или посвящения в истории религий. Так, на примере различных мифологий и культур древних народов выделяется и анализируется сакральная символика печи и котла, используемая в обряде инициации. Проводится компаративистский и сравнительно-религиоведческий анализ обряда инициации. На основе массива примеров в различных культурах выявляются и анализируются этапы, символика и функции обряда посвящения, содержательно описанного в работах В. Я. Проппа, А. ван Геннепа, Дж. Фрезера, Е. С. Котляр, Мирчи Элиаде, Т. А. Михайловой и др. На наш взгляд, сакральная символика, присутствующая в обрядах перехода, связанных с лиминальным (лиминарным) опытом, часто конституируется в архаической мифологии в мифолого-художественный символ «перепекания в печи или купания в котле», систематически апеллирующий к священной символике смерти и нового рождения как символа инициации.

Ключевые слова: миф, мифологема, символ, котел, инициация, ритуал, мифологема печи, обряды перехода, смерть и воскресение

Для цитирования: Батурин Д. А., Еренчинова Е. Б. Символы священной инициации в истории религий: перепекание в печи и купание в котле // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 14–24. DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-14-24.

Original article

MYTHOLOGEME “BAKING OR BATHING IN A CAULDRON” AS A SYMBOL OF SACRED INITIATION

Daniil A. Baturin¹, Evgenija B. Erenchinova²

¹ University of Tyumen, Tyumen, Russia, kvark@nextmail.ru

² Industrial University of Tyumen, Tyumen, Russia, deutsche2011@mail.ru

Abstract. The paper deals with a typological series of mythological images associated with rites of passage or initiation in the history of religions. Thus, using the example of various mythologies and cultures of ancient peoples, the sacred symbolism of the furnace and boiler used in the initiation ceremony is highlighted and analyzed. A comparative and comparative religious analysis of the initiation rite is carried out. Based on an array of examples in various cultures, are identified and analyzed the stages, symbolism and functions of the initiation rite, meaningfully described in the works of V. J. Propp, Arnold van Gennep, J. Fraser, E. S., Kotlyar, Neil Price, Mircea Eliade, and others. In our opinion, the sacred symbolism presents in the rites of passage associated with liminal (liminar) experience is often constituted in archaic mythology into a mythological and artistic symbol of “baking in the oven or bathing in the cauldron” systematically appealing to the sacred symbolism of death and new birth as a symbol of initiation.

Keywords: myth, archaic myth, mythologeme, symbol, cauldron, initiation, ritual, mythologeme of the furnace, rites of passage, death and resurrection

For citation: Baturin DA, Erenchinova EB. Mythologeme “baking or bathing in a cauldron” as a symbol of sacred initiation. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2024;(9(491):14-24. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2024-491-9-14-24.

Введение

Уже давно было замечено, что сказка имеет тесную связь с обрядом и мифом. Сказка сохранила в себе следы многих обрядовых ритуалов древних народов. В работе «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Пропп дал четкую характеристику сказке, мифу и обряду и показал, что в каждой сказке зашифровано описание прохождения главным героем одного и того же обряда — обряда перехода — инициации, так как «сказка сохранила не только следы представлений о смерти, но и следы некогда широко распространенного обряда, тесно связанного с этими представлениями, а именно обряда посвящения юношества» [1, с. 53]. Он говорил об инициации как об «одном из институтов свойственных родовому строю. Обряд, как правило, совершался при наступлении половой зрелости у юношей, которых вводили в родовое объединение, после чего юноша становился полноправным членом этого общества и имел право вступать в брак» [Там же]. В. Я. Пропп указывал на то, что обряд всегда сопровождается образами символической смерти и воскресения посвящаемого, ведь «предполагалось, что мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком <...> мальчика символически сжигали, варили, жарили, изрубали на куски и вновь воскрешали. Воскресший получал новое имя, на кожу наносились клейма и другие знаки пройденного обряда» [1, с. 56]. Похожим образом рассуждал М. Элиаде, который неоднократно подчеркивал, что миф — это рассказанная священная история, первое событие, произошедшее в «начале всех начал», героями которого были боги — создатели Вселенной. В мифе (или мифах) проигрываются различные космогонические, этиологические и антропологические сценарии, ритуальное повторение или миметическое подражание, которые позволяют архаическому человеку «регрессировать» в состояние некой «космической ночи» или амбивалентной смерти для последующего качественного обновления и духовной трансформации, перерождения через ритуал для новой более совершенной жизни. Таким образом, В. Я. Проппа и М. Элиаде объединяет общий подход к исследованию и интерпретации мифа, а именно выстраивание своих компаративистских схем, посвященных исследованию архаических мифов вокруг священной мифологической символики, связан-

ной с этосом смерти и воскрешения, систематически разыгрывающейся в любом архаическом ритуале, соотносящимся с лиминарным опытом.

Изначально данная церемония проводилась древними народами для получения от своих предков сакральных знаний. Эти знания можно было передавать только тому, кто состоял в закрытом обществе, то есть прошел ряд испытаний, чтобы оставить старую (мирскую) жизнь и вступить в новую — сакральную. Как правило, это были общества, куда допускались только мужчины племени, достигшие определенного возраста (половой зрелости). Для вступления в тайное общество неопит, проходя испытания, должен был умереть и воскреснуть, получив новые знания, новую жизнь — уподобиться богу. М. Элиаде отмечал, что «любая инициация предполагает символическую «смерть» и «возрождение» неопита, то есть его радикальное перерождение в более совершенном виде. Ритуальная смерть требует либо «умерщвления», либо символического *regressus ad uterum* (*возвращение в чрево*). Эквивалентность и тождество этих методов предполагает, что «жертвенная смерть» отождествляется с «зачатием»» [2, с. 204].

Согласно определению Георгия Ахилловича Левинтона, инициация — это, с одной стороны, переход индивида из прежнего статуса в совершенно другой, то есть включение в некий круг посвященных, с другой, сам обряд, сопровождающий этот переход. Обряд инициации осмысливается как пассивная смерть и новое рождение. Посвящаемый, чтобы перейти в новый статус, сначала должен умереть и возродиться обновлённым, повзрослевшим, с новыми знаниями. Данный обряд лежит в основе большинства героических мифов и волшебных сказок [3, с. 544]. Так, например, членами австралийских племен в церемонии инициации обыгрывались мифы, которые когда-то в первый раз совершались богами, предками племени, для того чтобы сформировать у посвящаемых уважение к мифологическим предкам, внушить страх за нарушение табу, воспитать в духе традиционных правил послушания старейшинам племени. Так, Е. С. Котляр отмечала, что происхождение инициации основано на формировании страха и послушания перед родителем. Например, в мифе о происхождении инициации у африканских племен мы видим, что отец за грубое, пренебрежительное отношение

решил наказать сына и пугал его в лесу от лица «духов леса». Будь-то он гневается из-за плохого обращения с отцом. «Сын перестал есть и пить от страха перед «духом» и повинился перед отцом, стал послушным. Отец собрал старейшин и рассказал им, как, познав страх, его сын исправился. Он предложил старейшинам сделать то же самое со своими сыновьями. С тех пор все юноши проходят обряд инициации в лесу» [4, с. 188]. Таким образом, прохождение инициации подростками было обязательным действием в их жизни и встречалось у различных древних народов. Исследователи в области фольклористики, религиоведения и философии В. Я. Пропп, Арнольда ван Геннеп, Дж. Фрезер, Е. С. Котляр, Мирча Элиаде и многие другие посвятили свои работы исследованию и описанию этого обряда.

М. Элиаде рассматривал обряд инициации как объединение в одно целое обрядов и устных назиданий, благодаря которым подростку было разрешено стать членом взрослого сообщества. Поэтому, как правило, к посвящению допускались подростки в возрасте 12–16 лет. Чтобы мальчик стал мужчиной, мог вступить в брак и охотиться, он должен быть членом племени или «тайного общества». Для вступления во взрослую жизнь ему необходимо показать, что он способен выдерживать тяготы лишений, достиг половой зрелости и повзрослел. А для этого он должен пройти ряд испытаний, получить новые знания, поменять социальный статус. «Они узнавали правила поведения, производственные приемы и организацию взрослых, а также мифы и священные традиции племени, имена богов и историю их деяний и, что особенно важно, мистические отношения между племенем и Сверхъестественными Существами, в том виде, в каком они установились с начала мира» [5, с. 11].

Арнольд ван Геннеп дал следующую классификацию обрядов: «1) прелиминарные обряды — обряды отделения от прежнего мира; 2) лиминарные — обряды, совершаемые в промежуточный период; 3) постлиминарные — обряды включения в новый мир» [6, с. 24]. Он, так же, как и М. Элиаде, отмечал, что основной целью инициатических испытаний была смена религиозного, социального или другого статуса. Испытуемый должен через испытания, символически, «выйти» из своего прежнего состояния, разрушить прежнюю социальную роль: например, перейти из детского общества во взрослое. В мифе герой должен, прежде всего, отправиться странствовать в великое путешествие, которое должно изменить его суть.

В племени же, напротив, уход имеет в первую очередь символический характер. Поэтому лиминальные обряды, по А. в. Геннепу, включают в себя стадию «нахождения на грани», то есть посвящаемому, необходимо научиться «стоять» на границе между мирами, пребывать в необычном, промежуточном состоянии.

Исследователи, занимающиеся изучением обряда инициации (М. Элиаде, А. в. Геннеп и др.), выделяют основную черту: человек за весь период жизни последовательно проходит ряд этапов перехода, где окончание одного этапа знаменует о начале другого. Мы все знаем, что человек рождается, растет и взрослеет, идет в детский сад, школу, институт, устраивается на работу, все это сопровождается определенными «ритуалами» — ритуалами перехода из детства в юношество (совершеннолетие), достижение социальной зрелости, смену социального статуса, вступление в брак (свадьба), рождение детей (крещение), изменение общественного положения и смерть (похороны, прощание). И каждый из этих переходов сопровождается церемонией. Цель такой церемонии — демонстрация определенных, устоявшихся действий, которые обеспечивают человеку переход из одного статуса или периода жизни в другой. Таким образом, «человек, проходя многие этапы и преодолевая многие барьеры, изменяется. Переходы, сопровождающие рождение, детство, достижение социальной зрелости, обручение, вступление в брак, беременность, отцовство, приобщение к религиозным сообществам, похороны, имеют общее сходство церемоний» [6, с. 9].

Материалы и методы исследования

Мы рассмотрим мифологему «перепекание в печи или купание в котле» как символ священной инициации. Материалом для исследования послужили концепции В. Я. Проппа, А. ван Геннепа и М. Элиаде о том, что символика котла и печи — это одна и та же символика обряда перехода — инициации. Применяя сравнительный (сравнительно-религиоведческий) компаративистский и феноменологический методы, мы анализируем и сопоставляем архаические мифы, доказывая, что в обрядах перехода у древних народов обыгрывается жертвенная смерть и воскресение испытуемого, его перерождение. Перепекание в печи, варка или купание в котле являются неотъемлемыми этапами пыток, которые ведут к символической смерти, а печь и котел ее атрибутами в инициации.

Основная часть

Давайте рассмотрим, как мифологема инициации репрезентируется в различных мифологиях и культурах.

Так, известны церемонии инициации в австралийских племенах, которые разделены на несколько этапов, и неофит мог проходить их на протяжении долгого времени (10–20 лет). Как правило, к церемонии допускались мальчики от 12 лет. Перед началом церемонии посвящения ребенка забирали у матери, и он не имел права общаться с женщинами и детьми. Его запирали в отдельно построенную или отдельно отведенную хижину, где он должен выдержать соответствующие запреты (табу), связанные с пищей. «Неофит должен понимать, что теперь он становится другим, не таким как был раньше, и почувствовать, что его жизнь резко меняется и возврата к прежней жизни нет. Так как связь с матерью обрывается, он причисляется к обществу мужчин и становится сам мужчиной. Для того, чтобы окончательно ослабить тело и дух и стереть детские воспоминания, неофит символически умирает и должен родиться заново, то есть воскреснуть и научиться жить иначе. Для этого он обучается своду обыденного права, приобретает знания путем прохождения тотемических церемоний и слушает мифы. Заканчивается церемония нанесением телесных увечий. После прохождения всех этих испытаний посвящаемый навсегда становится взрослым членом племени» [6, с. 73].

Обряды перехода тайных обществ *дук-дук* описал А. ван Геннеп. Они похожи на обряды перехода австралийских племен. Посвящаемых отводят в сакральное место, где глава тайного союза — тубуан — бьет их хлыстом, таким образом символически изгоняя из неофитов старую жизнь. На этой церемонии могут присутствовать матери и другие родственники, которые оплакивают неофитов, в отличие от австралийских племен, где женщинам запрещено присутствие или участие в церемонии. Затем раздаются подарки присутствующим, и неофитам разрешается принять пищу. Глава тайного общества тубуан является мужчиной. Свои одежды после церемонии он вешает высоко на каркас, чтобы «стоячее» (фалломорфное) положение одеяния указывало на его силу. Наступает время танцев. Все, кто присутствуют на церемонии, участвуют в танцевальной процессии и обучают племенным пляскам неофитов. Одновременно неофитам передаются законы и правила тайного общества. После этого все могут приступить к приему пищи. Однако церемо-

ния считается законченной, когда неофиты получают свои церемониальные одеяния. Это происходит на следующий день и так же сопровождается особым ритуалом [6, с. 79]. Таким образом, мы можем заметить, что описанная церемония посвящения включает в себя обряд отделения, промежуточный период и обряд включения.

Следовательно, церемонии инициации проходят для неофитов в разных племенах одинаково: они должны выдержать испытания, пережить мнимую смерть и получить сакральные знания. Однако небольшое отличие в этих церемониях присутствует. Так, например, описанный М. Элиаде обряд у племен восточной Австралии *«бора»* проходит по такому же сценарию, но подготовка к церемонии проводится втайне от женщин: они не должны догадаться о приготовлениях обряда. В церемонии обряда посвящения участвовать могут только мужчины — женщины в этом племени к обряду не допускаются. Они уходят на все это время на священную территорию и проводят подготовку места. Новопосвященных уводят в лес или в специальное место, изолированное от «женского глаза». Там им будут передавать сакральные знания племени. Посвящаемые должны будут пройти через различные пытки, испытания и табу, которые имеют религиозное значение [5, с. 29–30].

Приведем еще пример. В ведийской *«Атхарваведе»* описан обряд посвящения или инициации — *дикши*, который в современном индуизме иногда отождествляется с другим ритуалом посвящения, *упанаяной*. Данный обряд был очень важен для Древней Индии, ведь без прохождения *дикши* человек не считался зрелым, ему не разрешали участвовать в ритуальных церемониях и возливать в жертвенный огонь *сому* — священный опьяняющий напиток. Основная идея данного обряда заключалась в том, что посвящаемый во время *дикши* должен был регрессировать в состояние зародыша, чтобы переродиться. *Дикшита* или посвящаемый новичок отводился в специальное помещение или, как указывал М. Элиаде, *чрево для дикшиты*. В данном помещении жрецы одевали «младенца» в специальную *«сорочку»* и накрывали шкурой антилопы, которую *дикшита* должен был сбросить с себя, чтобы подвергнуться священному омовению символизировавшего его *«новое рождение»*. Интересной особенностью данной церемонии являлось то, что посвящаемый должен был сжимать во время ритуала собственные кулаки, подражая, таким образом, детскому эмбриону внутри матери,

так как «дикшита должен символически стать тем, чем он был в самом начале. Он упраздняет свое биологическое существование, уже прошедшие годы своей человеческой жизни, чтобы вернуться к ситуации, одновременно эмбриональной и изначальной» [7, с. 286].

Последовательность проведения обрядов инициации в Элевсинских мистериях, описанных А. В. Геннепом и венгерским филологом К. Кереньи, содержит похожие этапы. Начинается все с внимательного ознакомления жреца с неофитами или кандидатами на посвящение, ведь «жрец имеет право путем наложения запрета (табу) не допустить до церемонии тех, чьи руки, по его мнению, «нечисты и речь невнятна» [6, с. 86]. Затем их пропускают в Элевсинское святилище. При входе стоит сосуд со священной водой и каждый вошедший должен окропить себя этой священной водой. Услышав призыв «*Alade mysthai!*», посвящаемые направляются к берегу моря. Данный этап представляет собой этап отстранения или изгнания «дурных влияний, демонов или зла» [Там же], который может интерпретироваться также как сепарация неофита от прежней жизни. Направляясь к берегу моря, посвящаемый проходит обряд очищения морской водой, таким образом, неофиты смыывают все тяготы светской суеты. После очищения неофиты возвращаются в Элевсинское святилище, где их ожидает следующий этап перехода, который проводится внутри святилища или *Телестериона*, куда был запрещен вход всем непосвященным, так как кульминация мистерии — *эпштейя* или *откровение* — происходила в *сакральном* мире, который должен был быть закрыт от взоров женщин и детей, то есть непосвященных и нарушение данного запрета «каралось смертью, во всяком случае, в дни мистерий» [6, с. 87].

Можно привести в пример еще инициацию или обряд посвящения в воина ирландского героя Кухулина. Совершив свой первый подвиг, Кухулин стал настолько разъяренным и раскаленным от гнева, что для охлаждения его потребовалось остудить в трех бочках с ледяной водой. Однако, как только Кухулина опустили в первую бочку, она сразу разлетелась в щепки, даже железные обручи не смогли выдержать всей мощи ярости Кухулина. «Его посадили в три бочки с холодной водой, чтобы остудить его ярость (ферг); и первая бочка, в которую его посадили, треснула, словно расколотый орех. Вода во второй бочке закипела пузырями величиной в кулак. Воду из третьей бочки стерпел бы не всякий» [7, с. 289].

Интересно отметить, что подобная ярость имеет непосредственное сакральное значение, которое «выражается в интенсивном выделении тепла, является магико-религиозным переживанием. Она относится к синдрому одержимости чем-то священным. Будучи священной энергией, она может быть трансформирована, видоизменена и облагорожена в дальнейшем процессе интеграции, перепечении для бессмертия или очищения» [8, с. 150].

Рассмотрим еще один обряд посвящения, связанный с мифом о Деметре и Демфонте. Когда у элевсинской царицы Метаниры родился мальчик, названный Демфонтом, богиня Деметра, приняв человеческий облик, подвизалась быть его нянькой. Стараясь всю свою материнскую любовь направить на малыша, она захотела подарить ему бессмертие. Для того, чтобы ребёнок обрел божественные качества, богиня решила подвергнуть его «*перепеканию*» в огне. Для этого Деметра после игр и прогулок по ночам тайно уносила Демфонта с собой, клала малыша в пламя печи, благодаря чему он становился крепче и сильнее, но, чтобы мальчик обрёл подлинное бессмертие, необходимо было многократно раз повторять *страшную* процедуру. Однажды Метанира вместе со служанками проследила за Деметрой и закричала от ужаса, когда увидела, как её ребенка кладут в огонь. Напуганная криком, Деметра выпустила ножку маленького Демфонта, и он целиком упал в печь и сгорел. Таким образом, не закончив ритуал перехода, младенец погиб. Тем не менее, данный обряд *перепекания* в печи или *закаливания* в огне, стал конституирующим символом всех последующих *Элевсинских мистерий*, приняв участие в которых неофит *причащался сакрального* бытия, становился свидетелем *иерофании* и в качестве *миста* мог надеяться на возрождение после собственной смерти в греческом раю – на одном из блаженных островов *Элизия*.

Ещё один пример обряда перехода, связанного со *смертью* и *бессмертием* — похороны в древнем Египте или «ритуал Осириса». Согласно Плутарху Херонейскому, египетский бог Осирис был коварно убит собственным братом Сетом и замурован в саркофаг, который был брошен в воды Нила. Впоследствии саркофаг с Осирисом был выброшен водами на побережье Библа. Выброшенный на берег, саркофаг зарос вереском и оказался внутри ствола дерева. Верная жена Осириса Исида отправилась на поиски мужа, нашла его тело и перепрятала его в болотах

неподалеку от города Буто, но впоследствии Сет нашел тело Осириса, разрубил его на части и разбросал по всему Древнему Египту. Исида собрала тело супруга и вместе с Анубисом забальзамировала его, таким образом, создав первую мумию [9, с. 5–70]. Согласно профессору Максу Мюллеру, Исида успела забеременеть ребенком, от ненадолго воскрешенного Осириса. Плутарх передает отличающийся сюжет, в котором Исида беременеет от мумии супруга, превратившись в коршуна и произнеся волшебные слова. Но итог у всех версий одинаковый, родившийся Гор, как пишет М. Мюллер, решивший стать мстителем за своего отца, вызывает и побеждает Сета на дуэли, а потом воскрешает собственного отца, помещая в Осириса собственное Око (Уаджет) — таким образом, Осирис снова оживает. А. ван Геннеп отмечал, что основной идеей данного мифа, воспроизводимого в заупокойном ритуале, было «отождествление Осириса и умершего человека, с одной стороны, и Солнца и умершего — с другой. Так же, как и Осириса, умершего расчленили, затем воссоздавали; он умирал и возрождался в мире мертвых, отсюда и происходит серия обрядов воскрешения» [6, с. 143].

Мы видим, что последовательность церемоний обрядов перехода одинакова у народов не только на одной территории, но и в различных уголках Земли: Австралии, Индии, на Востоке. Основным является то, что в церемонии обряда символически обыгрывается «смерть» новообращенного и его воскресение.

Интересно отметить, что, согласно В. Я. Проппу, одним из самых часто встречающихся мифологических образов, связанных с архетипом инициации или посвящения, является мифологема варки, перепекания и жарки посвящаемого. Так, В. Я. Пропп в своей знаменитой работе «Исторические корни волшебной сказки» в качестве примера пересказывает две старинные русские сказки: новгородскую и вятскую, в которых главный герой «попадает к лесному старику или мудрецу, тот варит его в котле или трижды бросает его в печь или просто учит его» [1, с. 125]. Так, в первой сказке глава семейства (отец) отдает маленького сына на обучение «дедушке лесовому», чтобы лесовой обучил мальчика «особым» знаниям. Для того, чтобы начать обучение, лесовой приказывает своим дочерям истопить печь. Дождавшись, пока печь не будет растоплена, дедушка лесовой бросает мальчика в горячую печь, и начинает обжаривать его со всех сторон. Затем, вынув из печи, он спрашивает мальчика, обучил-

ся ли он чему-нибудь, но мальчик ничему не обучился. Тогда лесовой снова и снова бросает его в печь, крутит и вертит внутри, до тех пор, пока ученик не говорит, что теперь он знает больше, чем сам дедушка лесовой. В результате обжаривания в печи (в процессе обучения) мальчик получил способность превращаться в животных, и отец смог забрать его домой. Вятский вариант сказки описывает похожий процесс обучения, но своего ученика лесной человек не *перепекает* в печи, а *варит* в котле. Примечателен этот вариант обучения тем, что лесовик тоже *варит* мальчика *три* раза, до тех пор, пока мальчик не отвечает ему, что он узнал больше, чем сам лесной человек. В вятском изводе сказки, ученик благодаря варке получает в дар от учителя возможность понимать щебетание птиц. Таким образом, мы видим, что в народных русских сказках явно представлена мифологема *варки*, *перепекания* и жарки *посвящаемого* как процесс посвящения и получения сакральных знаний, но в данном случае это способности, которые могут быть полезными для охоты, умения понимать язык птиц и животных. Все эти способы приобретения знаний, вне всякого сомнения — обряд *инициации*.

В древности существовало немало обрядов и ритуалов, связанных с образом *печи* и *котла*. Один из самых известных обрядов назывался «перепекание ребенка», который проводили для правильного «выращивания» детей и их дальнейшего обучения. Считалось, если у ребенка от рождения слабое здоровье и он пришел в этот мир болезненным или недоношенным, а впоследствии стал вести себя скверно и был непослушным, то его необходимо «доделать», допечь или перепечь, а именно провести обряд перерождения. Древние люди полагали, что в первые дни пребывания на земле младенец еще тесно связан с родовыми духами, приобщен к потустороннему миру, поэтому духи предков помогут ему в момент «перепекания» избавиться от недугов. Ребенка сажали в теплую печь, полагая, что таким образом у него исчезнут все болезни и дурной нрав. «Перепеченный» малыш, как считалось, должен был избавиться от немощи и получить новые знания. Отметим, что печь в подобных архаических культурах воспринималась как средство входа в загробный мир. Поэтому в подобном случае мы могли бы метафорически уподобить ребенка хлебу. Как хлеб проходит множество этапов изменения своего состояния от сырого, собранного в поле, зерна, впоследствии «перемалываемого» в муку, чтобы «превратиться» внутри

печи в нечто качественно новое, так и ребенок, или «испытываемый» в обряде перехода перемалывается и перепекается подобно хлебу. Конечно же, для такого типа священных обрядов и ритуалов хлеб необходимо было выпекать в специальной священной печи. Подобная «неолитическая» печь отличалась особым сводчатым строением и украшалась статуэтками или изображениями богов и богинь. Считалось, что в священных печах выпекался сам человек, который, умирая, побеждал смерть в жертвенном огне, т.е. огонь священной печи помогал перейти умершему на небо. Таким образом, *умершее* в земле зерно, прорастая вновь, к *новой* жизни и перепекаемое в хлеб, может интерпретироваться как символ вечной жизни: «истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин: 12: 24–24).

Отметим, что таинство перепекаемого зерна может быть напрямую связано и с погребальным обрядом. Так, архаические племена, перейдя к оседлому образу жизни и занявшись земледелием, стали хоронить своих умерших соплеменников в землю, уподобляя их зерну, надеясь, что они воскреснут в новом обличье. Например, натуфийцы (12500 д. н. э) хоронили своих умерших в специальных ямах, обмазанных глиной, которые ранее использовались для хранения зерна. Более того, ступки для перемалывания зерна вкапывались натуфийцами в землю вместо могильных камней. Мы видим, что зерно для древнего человека имело сакральное значение, ведь это «очень емкий символ смерти и возрождения. Падая в землю, умирая и разлагаясь в ней, оно дает росток, колос и множество новых семян. Древние могли усмотреть в этом символ индивидуальной победы над смертью» [10, с. 213]. Как, например, еще отмечает религиовед Д. В. Пикалов: «зерно, злаки — это не просто разновидность пищи, и не просто источник питания, но некая символическая реальность, с помощью которой манифестируется новое мировоззрение. Это источник принципиально новой — революционной! — мировоззренческой схемы» [11, с. 138]. Таким образом, древний человек создавал миф о существовании истории: ведь чтобы наступило будущее необходимо обратиться к прошлому. В какой-то степени это был космогонический акт, поскольку, дробя или растирая зерно и выпекая из растертого зерна (или муки) хлеб, древний человек символически создавал из «ничего» (*creatio ex nihilo*) что-то уникальное и новое — муку и

хлеб. Таким образом, хлеб воспринимался как сакральный вид пищи, осмысливался как дар Бога и образ самого Божества [12, с. 384]. Как, например, прямо указывает в знаменитой «Золотой ветви» Джеймс Джордж Фрэзер, египетский Осирис напрямую был связан с зерном и хлебом: «Осирис — бог зерна. Рассмотрения этого мифа и ритуала, связанного с Осирисом, думается, достаточно для того, чтобы доказать, что в одной из своих ипостасей этот бог был персонификацией хлеба, который, образно говоря, ежегодно умирает и возрождается вновь» [13, с. 418].

Другой знаменитый исследователь фольклора и мифов В. Я. Пропп указывал на связь образа инициации с *перепеканием* и *варкой*. В работе «Исторические корни волшебной сказки» ученый-фольклорист акцентировал внимание на том, что в некоторых сказках образ посвящения конституируется вокруг лейтмотива ритуальной смерти, которая заключалась в том, что ребенка в сказке подвергают *варке*, *разрубанию* или *зажариванию* (см., например, сказку «Гензель и Гретель» или сказку «Можжевельное дерево» у братьев Grimm). В. Я. Пропп приводит в пример подобные ритуалы, проводимые в русских сказках Бабой-Ягой (см. жаривание в печи Жихарки, когда Баба-Яга усаживает героя на лопату и пытается засунуть его в печь). Также, пишет В. Я. Пропп, обряд инициации символически обыгрывается в некоторых русских сказках в образе омовения или купания в котле с кипящим молоком или водой. Подчеркнем, что данный образ котла широко распространён не только в фольклоре, но и в мифологических сюжетах обряда посвящения многих шаманов сибирских неписьменных культур. Например, образ котла присутствует в виде магической чаши во время камлания шамана у авамских самоедов: «Когда они дошли до высокого места, проводники показали ему семь юрт с разодранным верхом. Он проник в первую из них и увидел обитателей Преисподней и слуг большой Болезни (ветряной оспы). Они вырвали у него сердце и бросили в котел» [14, с. 71]. Другой пример: «У телеутов некая женщина стала шаманкой после того, как ей привиделось, что незнакомый человек разрезал ее тело на кусочки и вскипятил в котле» [14, с. 75].

Похожий образ встречается и в кельтской обрядовой культуре. Так, на европейской территории проживания кельтских племен были обнаружены десятки ритуальных котлов. Одной из самых впечатляющих реликвий древних кельтов является Гундеструпский котел. Древность данного

котла датируется археологами приблизительно I в. до н. э. На котле изображен рогатый великан (предположительно, бог Цернунн), который, держа за ногу человеческую фигуру, опускает ее вниз головой в котел, к которому на нижней половине изображения единым строем шагают люди, одетые в военные доспехи. На верхней половине изображения в обратную сторону от котла двигаются уже конные всадники [15, с. 125–126]. Некоторые специалисты, например, кельтолог Т. А. Михайлова и религиовед М. Элиаде предполагали, что на рельефе котла представлена церемония обряда инициации. Любопытно отметить похожий котел, который встречается в описании мифологических атрибутов, приписываемых кельтскому богу Дагду. В кельтской иконографии он часто изображается несущим на своих плечах огромный котел с изображениями, имеющими космогонический и иерархический характер. На верхнем уровне бог с головой быка и огромными рогами, на среднем уровне — боги в виде животных и на нижнем уровне — сцены, где простые люди отправляются в котел и выходят из него полные сил, здоровья и с избытком пищи. *Котел* или *Чаша* перерождения встречается в кельтском мифе об Этайн. В нем говорится о том, что у Мидира, сына отца богов Дагды, было две жены: Этайн и Фуамнах. Фуамнах превратила из чувства ревности Этайн в насекомое, которое впоследствии упало в золотую чашу с вином и было проглочено женой господина Этайра, знатного человека из Ульстера. В назначенный срок Этайн снова появилась на свет и стала прекрасной девушкой, которая вышла замуж за легендарного верховного короля Ирландии — Эохайда Айрема. Однако Мидир, подобно Дионису, забравшему у Тезея свою невесту Ариадну на Наксосе, уводит Этайн обратно к себе, правда безрезультатно, так как выясняется, что Этайн забыла о своем божественном происхождении [16, с. 73, 297]. Таким образом, мы хотели бы эксплицитировать в кельтском мифе о богине Этайн следующие этапы инициации: первый, связанный с проглатыванием иницируемого (золотая чаша / котел с вином), который символизирует *смерть* как съедание и переваривание посвящаемого и второй этап, связанный с последующим *воскресением* и обновлением. Еще один волшебный *котел* можно встретить в Мабиногионе. В текстах валлийских легенд есть эпизод, в котором Бран Благословенный (или Бендигейд Вран) рассказывает о чудесном подарке — волшебном котле, который ему подарил за спасение Лласар Ллесгиу-

невид — великан, бежавший со своей женой в Ирландию. Этот котел Бран хочет передать ирландскому королю Матолху: «и я еще увеличу возмещение», — сказал Бендигейд Вран, — «я дам тебе котел, и свойство этого котла таково, что, если погрузить в него сегодня убитого человека, то на завтра он будет так же жив, как раньше, только не сможет говорить» [17, с. 33]. В этой беседе король Матолх вдруг вспоминает, что однажды, во время охоты, он увидел, как из вод озера Котл вышла странная пара — желтоволосый мужчина исполинского роста и в два раза более высокая женщина. Король предложил чете остаться на его земле, но у великанов стали рождаться взрослые дети, которые начали бесчинствовать в его королевстве, поэтому ему пришлось прогнать великанов в Британию. Матолх также рассказал, что желтоволосый великан Ллес Гиуневид носил на себе огромный котел и что дар великанов, который оказался в руках Брана, не что иное, как тот самый волшебный *котел*, который Матолх называл *котлом возрождения*.

Еще один ритуал, связанный с купанием, можно встретить в Индии, а именно ритуал купания младенцев в молоке — «Карах Пуджан» (англ. Karaha Puja). Купание младенца происходит в молоке, которым наполняется большой горшок, напоминающий котел. Купание новорожденного ребёнка проводится отцом. Молоко должно быть горячим, даже кипящим, его готовят женщины. Церемония «Карах Пуджан» всегда происходит в индуистском храме. Церемония должна казаться опасной для ребенка, поскольку отец осторожно опускает ножки младенца в горшок с бурлящим молоком, параллельно поливая тельце малыша холодной водой. После омовения ребёнка отец должен вылить на себя кипящее молоко из глиняного горшка. Согласно традиции, ритуал Карах Пуджан проводится для ритуального очищения души ребенка и получения благословения богов. Таким образом, через ритуал омовения отец очищаемого старается «угодить богам» во благо малыша.

В работе «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Проппом представлен ритуал, проводимый для умершей души. Умершую душу нужно было «искупать», но искупать в двух котлах. Индейцы племени катиос были убеждены, что Бог имел два ведра: «одно с кипящей водой, другое — с холодной. Когда «черная душа» (то есть грешная душа), прошедши два купанья, становилась белой, она могла войти на небо;

если нет, она обрекалась на долголетнюю тяжелую работу» [1, с. 297]. В авторской сказке П. П. Ершова «Конек-Горбунок» мы видим, что главному герою предстоит испытание — купание в трех котлах: со студеной водой, с кипятком и с молоком. Разница в количестве котлов, вероятно, зависит и от того, что в сказке главный герой не является умершим и он не нуждается в распределении в рай или ад. Он должен пройти испытание и подготовить себя к царствованию и свадьбе. Благодаря испытанию он получает священные знания, окунувшись в молоко, он становится молодым и красивым. Следовательно, трансфигурация героя — основа ритуала купания в котлах.

Мирча Элиаде прямо связывает лейтмотив кипячения в котле с инициацией, когда описывает ритуал, который провели титаны над Дионисом-Загреем. Согласно данному мифу о смерти Диониса, титаны-заговорщики пытались убить играющего младенца по наущению Геры. Настигнув убегающего Диониса, они растерзали его, предварительно измазав свои лица «алебастром, чтобы их не узнали» [2, с. 337] (или белым медом по Нонну Панополитанскому, см. *Деяния Диониса, песнь VI 169–170* [18, с. 69]), потом разделили/расчленили (*sparagmos*) тело малыша на семь кусков, бросили куски в треножный сосуд, сварили, поджарили и съели. Зевс, обнаруживший трагедию, испепелил титанов. Из копоты или смешавшегося пепла титанов и Диониса произошел человек, как будут потом позже утверждать орфики. Интересно отметить, что в проводившихся в Афинах сабазийских мистериях, инициаты должны были похожим образом покрывать собственные лица алебастром или мелом, чтобы уподобиться призракам или титанам (как указывает М. Элиаде — *магистрам инициации*) и совершить ритуально-символическое убийство посвящаемого, ведь «кипячение в котле и прохождение через огонь — это обряды инициации, дарующие бессмертие или омоложение» [2, с. 337]. Таким образом, миф об умерщвленном и воскрешенном Дионисе может указывать на то, что человеческий род произошел от богов и ему присуще божественное начало. Мы можем интерпретировать, конечно, данный образ как образ смерти и жертвоприношения бога, который иницирует рождение новой жизни. Но отметим также, что, согласно другим версиям, озвученным у Нонна Панополитанского, Дионис тоже воскресает позднее чудесным образом, будучи зачатым фиванской царевной Семелой от Зевса, или воскресает

подобно Осирису, уже собранному из разорванных частей богиней Реей. Но во всех версиях смерти и воскрешения Диониса обращает на себя внимание систематическая апелляция данного мифа к образам разрывания и варки в котле, что, несомненно, входит в смысловой и образный круг описываемых нами сакральных образов смерти и воскресения, связанных с символами котла-сосуда и огня-печи. Так, В. Я. Пропп указывал, что к комплексу обряда посвящения относятся следующие мотивы: «увод или изгнание детей в лес или похищение их лесным духом, избушка, избивание героев ягой, печь яги, разрубание и оживление, проглатывание и извержение, получение волшебного средства или волшебного помощника, лесной учитель и хитрая наука» [1, с. 197].

Заключение

Как мы видим, обряд инициации, связанный с *варкой* и *перепеканием* посвящаемых, всегда имеет амбивалентный характер. Более того, последовательность действий проведения обряда инициации в различных культурах, которые мы представили, одинакова. Инициация — это, с одной стороны, переход в более совершенное качество, с другой стороны — смерть, которую переживает иницируемый. Все действия, происходящие в момент инициации, подчеркивают главную идею: без катабазиса не будет анабазиса, без прохождения опыта умирания не произойдет воскресения и обновления. Поэтому, на наш взгляд, Мирча Элиаде совершенно прав, когда указывает что «смерть — это великая инициация» [8, с. 241–243]. Ведь для древнего человека смерть не являлась абсолютным концом жизни. Смерть всегда понималась как средство перехода в иную форму существования. Древний человек ассоциировал великое иницирующее испытание с «вхождением в лабиринт или буш, посещаемый демонами или душами предков, в джунгли, соответствующие миру мертвых, в иной мир — это великий страх, парализующий неопита при инициации, когда его заглатывает чудовище и он оказывается во тьме его чрева, когда он ощущает, что его рвут на куски и переваривают для нового возрождения» [8, с. 242]. Инициация, таким образом, считалась самым страшным и ужасным ритуалом перехода. Ведь иницируемый должен быть проглочен чудовищем или погребен заживо в могилу, или потеряться в «буше». Это означает, что в ходе инициации он переходит в мир мертвых, переживает

и ощущает свою смерть. Кульминацией ритуала являются пытки, истязания и испытания неопита. Они символизируют смерть и воскресение нового человека, который выдержал все тяготы ритуала. Поэтому в любом ритуале перехода — инициации — всегда присутствуют агония, смерть и воскресение. В глазах древнего человека эти ужасные испытания являлись обязательным действием для рождения нового члена племени. Ведь обновление и перерождение в ходе ритуала давали право неопиту в ряде неписанных культур (например, у караджери) стать членом сообщества, что, в свою очередь, указывало на то, что он перешёл из детства в юношество, приобщился и получил тайные знания племени и окончательно разорвал невидимую нить с матерью. То есть неопит, пройдя обряд инициации, становился зрелым, сознательным и ответственным членом племени.

Однако не только жизнь древнего человека, но и жизнь современного общества может интерпретироваться как ряд последовательных ини-

цирующих переходов: рождение, взросление, смена социального статуса, свадьба, рождение ребенка, смена рода деятельности, смена общественного положения и смерть. Все эти переходы могут быть включены в обширную схему современных ритуалов, связанных с опытом лиминарности, «малой» смерти и воскресения. Поэтому, на наш взгляд, актуальность изучения мифологом «перепекание в печи и купание в котле» позволяет рассмотреть данные культурные коды, связанные с инициацией и обрядами перехода, которые глубоко проникли в этос XXI в. и системно репрезентировали себя в массовой культуре, в политике, в искусстве. Дает нам возможность подобрать «код» или «шифр» открывающий возможность посмотреть на тайну функционирования мифа в антропологии и психологии, истории и философии. Ведь *иницирующая* мифологическая матрица никуда не исчезла, и те мифы, которые обыгрывались в древности в ритуале, с неизменной закономерностью повторяются сегодня в массовой культуре.

Список источников

1. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Издательство Ленинградского Университета, 1986. 364 с.
2. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 1 От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001. 464 с.
3. Левинтон, Г. А. Инициация и мифы // Мифы народов мира. Москва: Политиздат, 1980. Т. I. С. 543–544.
4. Котляр Е. С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. [Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН]. М.: Вост. лит., 2009. 302 с.
5. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.: СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.
6. Геннеп А. Обряды перехода Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
7. Элиаде М. Священные тексты народов мира / Пер. с англ. В. Федорина. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. 624 с.
8. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии [Пер. с англ. А.П. Хомика]. М.: Академический проект, 2019. 254 с.
9. Плутарх. Исида и Осирис: пер. с древнегреч. / Плутарх. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. 251 с.
10. Зубов А. Доисторические и внеисторические религии. История религий. М.: РИПОЛ классик, 2017. 560 с.
11. Пикалов Д. В. Миф и ритуал неолита: монография. Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2015. 217 с.
12. Славянская мифология: энциклопедический словарь / Науч. ред. В. Я. Петрухина, Т.А. Агапкиной, Л. Н. Виноградовой, С. М. Толстой. М.: Эллис Лак, 1995. 413 с.
13. Фрэйзер, Джеймс Джордж. Золотая ветвь: Исслед. магии и религии. [Пер. с англ.] / Джеймс Джордж Фрэйзер; [Послесл. и коммент. С. А. Токарева]. Москва: Политиздат, 1980. 831 с.
14. Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. А. А. Васильевой, Н. Л. Сухачева. Отв. ред. Е. С. Новик. Вступит. статья и коммент. Н. Л. Сухачева. М.: Ладомир, 2014. 552 с.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Т. 2. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2002. 506 с.
16. Маккалох Дж. А. Религия древних кельтов / Пер. с англ. С.П. Евтушенко. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2004. 334 с.

17. Мабиногион: Легенды средневекового Уэльса / [Пер. с валл. В. Эрлихмана]. Москва: Аграф, 2002. 416 с.
18. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса [Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца; Вступ. ст. А. В. Захаровой, [с. V–LIII]]. СПб.: Алетейя, 1997. 540 с.

References

1. Propp VYa. Istoricheskie korni volshebnoi skazki. L.: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1986. 364 s.
2. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idei : v 3 t. T.1 Ot kamennogo veka do elevsinskih misterii. M.: Kriterion, 2001. 464 s.
3. Levinton, GA. Initsiatsiya i mify / G.A. Levinton // Mify narodov mira. Moskva : Politizdat, 1980. T. I. S.543-544.
4. Kotlyar ES. Ukazatel' afrikanskikh mifologicheskikh syuzhetov i motivov. [In-t mirovoi literatury im. AM Gor'kogo RAN]. M.: Vost. lit., 2009. 302 s.
5. Eliade M. Tainye obshchestva. Obryady initsiatsii i posvyashcheniya. M.: SPb.: Universitetskaya kniga, 1999. 356 s.
6. Gennep A. Obryady perekhoda Sistematischeskoe izuchenie obryadov / Per. s frants. M.: «Vostochnaya literatura» RAN, 1999. 198 s.
7. Eliade M. Svyashchennye teksty narodov mira / Per. s angl. V. Fedorina. M.: KRON-PRESS, 1998. 624 s.
8. Eliade M. Mify, snovideniya, misterii [Per. s angl. AP Khomika]. M.: Akademicheskii proekt, 2019. 254 s.
9. Plutarkh. Isida i Osiris : per. s drevnegrech. / Plutarkh. Kiev : UTsIMM-PRESS, 1996. 251 s.
10. Zubov A. Doistoricheskie i vneistoricheskie religii. Istoriya religii. M.: RIPOL klassik, 2017. 560 s.
11. Pikalov DV. Mif i ritual neolita: monografiya. Stavropol': Izd-vo SKFU, 2015. 217 s.
12. Slavyanskaya mifologiya: entsiklopedicheskii slovar' / Nauch. red. VYa Petrukhina, TA Agapkinoi, LN Vinogradovoi, SM Tolstoi. M.: Ellis Lak, 1995. 413 s.
13. Frezer, Dzheims Dzhordzh. Zolotaya vetv' : Issled.magii i religii. [Per. s angl.] / Dzheims Dzhordzh Frezer; [Poslesl. i komment. SA Tokareva]. Moskva : Politizdat, 1980. 831 s.
14. Eliade M. Shamanizm i arkhaischeskie tekhniki ekstaza / Per. s fr. AA Vasil'evoi, NL Sukhacheva. Otv. red. ES Novik. Vstupit. stat'ya i komment. NL Sukhacheva. M.: Lodomir, 2014. 552 s.
15. Eliade M. Istoriya very i religioznykh idei : v 3 t. T. 2. Ot kamennogo veka do Elevsinskih misterii. M.: Kriterion, 2002. 506 s.
16. Makkalokh Dzh. A. Religiya drevnikh kel'tov / Per. s angl. S.P. Evtushenko. – Moskva : ZAO Tsentrpoligraf, 2004. 334 s.
17. Mabinogion: Legendy srednevekovogo Uel'sa / [Per. s vall. V. Erlikhmana]. Moskva : Agraf., 2002. 416 s.
18. Nonn Panopolitanskii. Deyaniya Dionisa [Per. s drevnegrech. YuA Golubtsa; Vstup. st. AV Zakharovoi, [s. V–LIII]]. SPb.: Aleiteya, 1997. 540 s.

Сведения об авторах

Д. А. Батури — кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, медиа и журналистики.

Е. Б. Еренчинова — старший преподаватель кафедры межкультурной коммуникации.

Information about the authors

D. A. Baturin — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Media and Journalism.

E. B. Erenchinova — Senior Lecturer, Department of Intercultural Communication, Industrial.

Статья поступила в редакцию 24.06.2024; одобрена после рецензирования 10.09.2024; принята к публикации 20.10.2024.

The article was submitted 24.06.2024; approved after reviewing 10.09.2024; accepted for publication 20.10.2024

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.