

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 291

О проблематичности понятия «греческий шаманизм»*

А. С. Афонасина

Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта,
Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14

Для цитирования: *Афонасина А. С.* О проблематичности понятия «греческий шаманизм» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 3. С. 473–485. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.309>

Понятие «шаманизм» начало проникать в антиковедческие исследования примерно с XIX в. Шаманами стали объявляться как легендарные персонажи, так и исторические личности, такие как Орфей, Аристей, Эпименид. Постепенно дело дошло до философов — Пифагора, Парменида, Эмпедокла и Сократа. Потом в этот список попали Одиссей и Ясон, а недавно к ним добавились Христос и Мухаммед. На сегодняшний день идея «греческого шаманизма» так прочно укоренилась во многих работах, что может возникнуть впечатление, будто она имеет под собой надежную доказательную базу. Однако это впечатление ошибочно, и критическое рассмотрение исследований, в которых на протяжении более чем ста лет эта идея активно транслировалась, выявило безосновательность представлений о «греческом шаманизме». В частности, оказалось, что многие аргументы в силу авторитетности высказавшего их автора просто копировались из одной работы в другую, не подвергаясь сомнению и проверке. В настоящей работе предпринята попытка заглянуть вглубь методологических оснований и намерений разных авторов, которым эта идея пришлось по вкусу, и посмотреть, приводит ли использование понятия «греческий шаманизм» к каким-либо позитивным и продуктивным выводам. Представляется, что перенос понятия «шаманизм» на древнегреческий религиозный субстрат не привносит ничего полезного в понимание религиозных феноменов древнегреческой религии, и поэтому от него нужно отказаться. В качестве альтернативного подхода предлагается четко определить понятие «шаманизм» и его культурные, географические и исторические рамки, что удастся сделать с привлечением оригинального этнографического материала.

Ключевые слова: древнегреческая религия, шаманизм, экстатический опыт, обряд, джакри, дхами.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>.

Идея греческого шаманизма оказалась более живучей, чем это могло показаться в момент ее зарождения в антиковедческих исследованиях в начале XIX в. К середине XX в. эта идея нашла уже большой отклик в трудах европейских исследователей, где надежно закрепилось положение таких великих «греческих шаманов», как Одиссей, Ясон, Орфей, Пифагор, Эмпедокл и др. Однако в начале нового столетия многим стало понятно, что такого рода перенос с одной религиозной традиции на другую не дает никаких позитивных результатов и даже более — это все начинает отдаленно напоминать теорию заговора, которая предлагает одно простое объяснение для целого ряда разнородных явлений. К сожалению, простое объяснение сложных процессов часто уводит даже опытных исследователей в серую область и создает иллюзию понимания описываемого процесса.

Серьезная критика идеи греческого шаманизма появилась совсем недавно. В работе Л. Я. Жмудя о ранних пифагорейцах [1] имеются убедительные аргументы, опровергающие «шаманизм» Пифагора, а статьи известного специалиста по греческой религии Яна Бремера (J. Bremmer) [2; 3] и антрополога Роберты Амайон (R. Namayon) [4] рассматривают историю возникновения «греческого шаманизма» и показывают, как из одной работы в другую копировались непроверенные утверждения, а также настаивают на несостоятельности идеи как таковой¹.

Роберта Амайон обозначила одну из тенденций, которая привела к появлению представлений о западном шаманизме, не только греческом. По ее мнению, шаманизм, который ранее ассоциировался с чем-то диким, дьявольским и примитивным, в конце XIX — начале XX в. стал рассматриваться как архетип одновременно и чистой духовности, и телесного самовыражения [4, с. 6]. Термин «шаман» оказался удобным для того, чтобы обозначить мага, целителя, знахаря, чародея и других значимых фигур древнего мира одним словом. Перенос термина на греческий субстрат произошел еще и потому, что у него не было устойчивого определения, каждый мог вкладывать в него что-то свое, по необходимости расширяя или сужая рамки понятия. Таким образом, в число шаманов попадают как древние охотники и собиратели, так и разные легендарные и исторические фигуры типа Одиссея, Ясона, Орфея, Аристея, Пифагора, Эмпедокла, Сократа, Иисуса Христа, Мухаммеда и даже Мерлина². М. Элиаде (M. Eliade), внесший серьезный вклад в распространение представлений о шаманизме, намеренно широко определил его рамки для того,

¹ Задавшись вопросом о том, как слово «шаманизм» проникло в западноевропейские исследования, Я. Бремер обнаружил, что это понятие изначально использовалось, чтобы отделить протестантских священников от языческих. Оказывается, это слово было удобно благодаря тому, что еще в XVIII в. приобрело негативное значение — шарлатан, обманщик, мошенник [3, р. 95].

² После Э. Доддса (E. Dodds) [6] эту тему продолжают развивать другие исследователи. «Шаманские» признаки Одиссея широко изучены в статье М. Дуйкина (M. Duichin) [7]. Ю. Устинова усматривает таковые и в образе Ясона [8]. На связях Эмпедокла с шаманизмом настаивает А. С. Егоров [9], и кратко об этом упоминает Х. Балтюссен (H. Baltussen) [10]. В недавней статье А. Шевцова Эр из платоновского «Государства» оказывается участником шаманского камлания [11, с. 17]. К такому выводу автор приходит на основе ошибочного утверждения, что магия в V в. до н.э. была явлением исключительно персидским и мидийским (о том, что это не так, см.: [12]), и поэтому разговор о магии в диалогах Платона объявляется модернизацией и подменой понятий [11, с. 12]. Почему такой же подменой не считать камлание, остается неясно. А. Ротан (A. Roothaan) [13] видит шаманские черты в чудесных исцелениях больных, а также в необычных путешествиях Мухаммеда из Мекки в Иерусалим и Иисуса из Иерусалима на гору. Можно встретить работы о шаманских элементах в религии балтов [14], а также у венгров, шведов, афганских кафиров и в Ветхом Завете [15]. Полный обзор литературы не представляется возможным в рамках этой статьи в силу его безбрежности.

чтобы вписать в них как можно большее число религиозных явлений [5, р. 3–7], что в свою очередь и укрепило мнение многих исследователей в универсальности шаманизма³.

В целом для исследований в области «греческого шаманизма» характерно выделение лишь отдельных черт шамана, наиболее хорошо подходящих к интересующему их авторов персонажу. Так, Ю. Устинова (Y. Ustinova) обращает внимание на способность Ясона исцелять больных и спускаться в подземный мир, что позволяет говорить о нем как о шамане [8]. Для своей работы она использовала наиболее широкое понятие шаманизма, взятое из Британской энциклопедии, где шаман определяется как «человек, способный излечивать больных и общаться с обитателями подземного мира». Отметив это, она не отрицает и того момента, что шаманизм как экстатический феномен укоренен в разных культурах и не ограничивается регионом северной и центральной Азии, где он обнаруживает себя в наиболее завершенном виде и где шаманская идеология и техники доминируют в религиозной среде [8, р. 507, п. 2]. Мы видим, что интерпретация сюжета зависит от выбранного определения, и чем шире оно окажется, тем больше явлений будет им охвачено. Сам выбор определения зачастую базируется на авторитете того или иного исследователя (и, как правило, таковым выступает М. Элиаде), а не на личных познаниях в области исследований шаманизма, что демонстрирует некритичное восприятие информации⁴. То есть возможность того, что давний определение ошибается, не рассматривается.

Помимо знаменитой книги Э. Доддса «Греки и иррациональное», огромную роль в укреплении идеи западноевропейского шаманизма сыграли работы К. Гинзбурга (K. Ginzburg). Исследуя феномен итальянских бенанданти, он описывает их поведение как выход из тела, который случался во сне, когда бенанданти совершали путешествие в Иосафатову долину верхом на животном или в форме животного, чтобы вступить в бой со злыми ведьмами и колдунами, укравшими семена растений. Выход из тела происходил четыре раза в год, и победа в сражении обеспечивала деревне процветание и урожай, а проигрыш — бедствия. Кроме того, чтобы стать бенанданти, нужно было родиться «в рубашке». Все это, говорит К. Гинзбург, создает подходящий паттерн, который непосредственно вызывает ассоциацию с шаманскими ритуалами [17, р. 32]. «Именно потому, что культурные контексты настолько различаются, сходства между экстазами евразийских шаманов и их европейских прототипов являются поразительными» [17, р. 172]. Необъяснимые никакими другими историческими параллелями мифы бенанданти и их сражение со злыми духами кладутся в основу сопоставления с шаманизмом.

Исчерпывающий список работ о шаманских чертах Орфея, Аристея и Пифагора можно найти в посвященной специально этой теме главе в книге Л. Я. Жмудя [1, с. 180–192].

³ М. Элиаде не был первым, кто определял шаманизм как технику экстаза. В своей известной книге «Psyche» Э. Родэ (E. Rohde) рассматривает шаманов как мастеров экстаза, которые посредством своих изнурительных танцев вызывают «особую энергичную веру в жизнь и силу оторванной от тела души человека». При этом такого рода экстаз Э. Родэ не считает эксклюзивно шаманским. Для него шаманы входят в ту же категорию, что и йогины, дервиши и коренные жители северной Америки [16, р. 24–33].

⁴ Так, например, Э. Доддс [6, с. 212–213] приписывает шаманизму идею реинкарнации, что является серьезной ошибкой. Ни в одном шаманском мифе нет представлений о переселении душ.

В другой работе К. Гинзбург рассматривает такой примечательный случай: русский мужчина по имени Сергей Панкеев в пятилетнем возрасте видел во сне шесть или семь белых волков, сидящих на ветках большого орехового дерева в его саду. Гинзбург отметил, что этот мальчик, вероятно, был рожден в «рубашке», как и описанные им ранее средневековые колдуны бенанданти. Более того, пишет Гинзбург, он был воспитан старой необразованной деревенской женщиной, которая сама выросла далеко от города. В этом сне К. Гинзбург усмотрел элементы шаманского посвящения. И далее он замечает, что если бы этот человек родился тремя веками ранее, он стал бы оборотнем, а ныне он невротик на грани психоза [18, р. 51]. Спросим себя, на каком основании следует объявлять любого психически нездорового человека со странными снами шаманом? Каким образом прямая передача особых знаний о шаманских практиках бенанданти связана с фактом воспитания деревенской женщиной? И в целом, не хочет ли К. Гинзбург сказать, что с рождением в «рубашке» человеку будто по наследству передается ген шаманизма или любой другой религиозной практики? Несомненно, огромной заслугой К. Гинзбурга является разработка методологии исследований в области микроистории, что позволило ему открыть столь интересный феномен, как бенанданти. Но его убежденность в том, что чем глубже скрыто верование, тем важнее оно должно быть, ошибочна⁵. На это обращает внимание его критик П. Андерсон, который заключает обратное: долгое бытование верования не подразумевает с необходимостью его важность в наблюдаемой социальной жизни [18, р. 53–54]. Оно может превратиться в поверхностное воспроизведение забытых древних обрядов.

Применение методологии К. Гинзбурга к древнегреческому материалу находим в статье М. Дуйкина [7]. Описывая Одиссея в качестве «шамана», автор обращает внимание на следующие черты: нисхождение в Аид (*Od.* XI, 13 и далее), которое в гомеровском тексте выглядит как эпическая стилизация под экстатическое путешествие в потусторонний мир, и глубокий, почти как смерть, сон Одиссея, который охватывает его на удаленном острове Феаков (*Od.* V, 491–493; VI, 1–2; VII, 283–285) и при очередном отправлении на Итаку (*O.* VII, 318; VIII, 445; XIII 79–80) — необычайно похожий на каталептический транс, встречающийся в лапландском и сибирском шаманизме [7, р. 268–269]. В целом к этой работе очень трудно отнестись благожелательно, потому что автор, бездоказательно назвав некоторые религиозные аспекты исключительно шаманскими⁶, начинает решать вопрос об их появлении

⁵ Эту ошибку К. Гинзбург мог унаследовать от М. Элиаде, который, как пишет Х. Сидки (H. Sidky) [19, р. 229], в целях демонстрации чрезвычайной древности шаманского путешествия души и в отсутствие надежных исторических свидетельств и археологических данных из Сибири использовал несовершенную и давно отброшенную «гипотезу возрастной зоны» (age area hypothesis), развитую антропологами диффузионистами в начале XX в. Согласно этой гипотезе, те культурные черты, которые широко распространены, являются более древними чем те, которые имеют более узкий охват и распространение. Поэтому если шаманизм является первой и наиболее древней религией человечества, то он должен был быть распространен везде. Используя этот подход, М. Элиаде рассматривает все практики, которые даже самым отдаленным образом напоминают описанный им самим шаманизм, в качестве свидетельств того, что в древности была распространена шаманская религия, сохранившаяся фрагментарно в разных местах мира. Для подтверждения своей гипотезы М. Элиаде буквально сфабриковал нужные ему свидетельства, о чем подробно можно прочитать в работе [20].

⁶ Загадочное золотое бедро Пифагора и его нисхождение в подземный мир; необычный латаргический сон длиною в 57 лет, приписываемый Эпимениду; магический полет гиперборейца

в греческой среде и проводит совершенно невероятные параллели с огромным количеством неродственных друг другу культур.

Таким образом, мы видим, что исследования, продвигающие идею «греческого шаманизма», страдают методологической неточностью и поверхностно изучают религиозные феномены. Известно, что сибирский шаманизм, который и является для них единственным отправным пунктом, теснейшим образом связывает в себе фольклор и обряд [21]. Одно не существует без другого. Но в антиковедческих работах о «шаманизме» этого нет. В них рассматриваются лишь отдельные мифологические сюжеты, зачастую неполные и довольно разрозненные, из которых составляется общая картина, призванная убедить в существовании шаманизма. Чаще всего упоминаются следующие сюжеты: нисхождение в Аид с целью спасения чьей-либо души; экстатические состояния героев или транс, вызываемый при помощи разных звуковых воздействий; превращение в животных для сражения с противником; предвидение будущего или знание прошлого; а также указания на какие-либо телесные повреждения, рассматриваемые как знаки шаманского посвящения. Может показаться, что этот вполне исчерпывающий список и впрямь отражает специфику шаманского культа, однако, взятые все вместе, эти признаки не встречаются в образе ни одного древнегреческого героя и в целом не всегда отчетливо выявляются в общегреческом мифологическом пласте. Представьте, что мы описываем огурец как зеленый, овальный, вытянутый, с пупырышками и сочной мякотью, а потом прикладывая каждый из этих признаков к другим овощам на основании частичного совпадения утверждаем, что, например, кабачок — это огурец, потому что он вытянутый и зеленый. Очевидно, что мы сталкиваемся здесь с ошибкой выведения суждения о целом на основании сходства лишь по одному или нескольким признакам. Поэтому неслучайно, что многие авторы употребляют такие выражения, как «отголоски шаманских обрядов», «элементы шаманской практики», «шаманские параллели». Такая осторожность сама по себе указывает на неуверенность, за которой может последовать признание отсутствия необходимости в таком словоупотреблении.

Обращая внимание на сходства, любители греческого или в целом западноевропейского «шаманизма» намеренно не замечают различий. Те же бенанданти, по сообщению К. Гинзбурга, сражались с ведьмами и колдунами, в обличье животного пребывая во сне, а не в состоянии транса, который считается принципиально важным моментом для сибирского шаманизма. Мы знаем, что сибирского шамана отличает умение управлять своими эпилептическими приступами, а также он может контролируемо входить и выходить из транса. Пребывая в состоянии бодрствования, и вполне осознанно, шаман впускает в себя духа, при этом сохраняет свою идентичность и память. Однако следует быть осторожным с использованием слова «транс». Как отмечает Р. Амайон, «мы не знаем, на каких критериях основываются исследователи, когда приписывают камлающему шаману специфическое психиче-

Абариса верхом на стреле Аполлона; господство Эмпедокла над ветрами; сновидческий сценарий «Прозимия» поэмы Парменида с его неожиданными «северными» эскизами; импровизированное состояние экстатического транса Сократа и его терапевтические чары, изученные в юности у фракийских целителей из свиты Залмоксиса [7, р. 269–270]. Ни каждый из перечисленных элементов в отдельности, ни все они, взятые вместе, ничего не говорят о существовании шаманизма и с легкостью поддаются опровержению, но читателю они предлагаются как неопровержимые доказательства наличия данного явления в греческой культуре.

ское состояние, особенно если они ведут речь о шаманах, дистанцированных от них во времени и пространстве» [4, с. 13]. То есть и сам термин «транс» трудно-определим, и не вполне ясно, какие именно типы поведения должны рассматриваться как транс, а какие нет. Это может быть простая конвенция, но тогда из поля зрения исследователей выпадут некоторые важные аспекты. Кроме того, если, наблюдая за камлающим шаманом, нам трудно определить, находится он в состоянии транса или нет, то что говорить о древних героях — реальных или легендарных? Как мы вообще можем судить об их психическом состоянии на основании кратких и зачастую завуалированных и неоднозначных описаний? «В действительности, — продолжает Р. Амайон, — антропологические исследования показывают, что для любого шаманского сообщества физическое поведение шамана является телесным выражением его отношений с “духами”. Каждое сообщество понимает и интерпретирует его по-своему, согласно собственному учению о “духах” и отношениях с ними» [4, с. 14]. То есть для шаманизма роль ритуала, языка жестов и его символического значения чрезвычайно важны и могут быть поняты только членами сообщества. В любой религии, и тем более в шаманизме, обряд играет ту ведущую роль, благодаря которой осуществляются регулирование жизни общества, передача устной информации и закрепление верований, правил и запретов. Рассмотрение только фольклорных или мифологических сюжетов в отрыве от обряда представляет собой скорее уловку и разрушает основания для проведения аналогий. И поскольку о пифагорейском ритуале нам ничего не известно и вряд ли будет известно когда-либо⁷, то всякие сравнения Пифагора (а вместе с ним и других мыслителей и литературных персонажей, о ритуальной деятельности которых у нас нет надежных сведений) с шаманом должны быть прекращены.

Но спросим себя — а что же движет теми учеными, которые так старательно выискивают признаки шаманизма в древнегреческой культуре? Дает ли перенос шаманизма на другое культурное и религиозное поле какие-либо ценные плоды?

Для этого рассмотрим наиболее необычный вариант переноса шаманизма на другой культурный субстрат, а именно на фигуры Иисуса Христа и пророка Мухаммеда. Здесь в основу сравнения кладется опыт или практика духовного путешествия, которая объявляется автором специфичной для традиционных (сибирских) шаманов [13, р. 140]. При этом автору нужно отдать должное — слова «шаман», «шаманский» и выражение «так называемый шаманский опыт» она всегда использует в кавычках, желая подчеркнуть некую условность использования данных понятий применительно к мировым религиям. С одной стороны, А. Ротан [13] признает, что широкое использование слова «шаманизм» привело с легкой руки Дж. Фрезера

⁷ Чаще всего в качестве доказательств существования греческих обрядов, похожих на шаманский, приводят свидетельства Геродота о скифах. Одно из них об обычае принимать баню, вдыхая в ней пары конопли и впадая в экстаз (IV, 73–75), другое — о скифском царе, который принял посвящение в греческие таинства Диониса и в состоянии экстаза участвовал в составе процессии в честь бога (IV, 78–80). Это дает некоторым исследователям повод говорить о том, что греки могли заимствовать шаманизм у скифов, хотя идея скифского шаманизма не находит пока никаких надежных подтверждений. На формирование идеи скифского шаманизма повлияла ставшая классической статья К. Мойли (K. Meuli) «Скифика» [22], в которой он сконцентрировался на трех аспектах: 1) скифские шаманы у Геродота; 2) трансвеститские скифские провидцы; 3) шаман и его поэзия. По поводу этого очень емко высказался Я. Бреммер: «Мы можем заключить, что во всех трех случаях Мойли смог доказать существование скифского шаманизма и влияние этого шаманизма только с помощью нескольких примеров ловкости рук» [2, р. 59].

и М. Элиаде скорее к запутыванию, чем к полезному объяснению. С другой — она все же считает, что концепты могут расширяться в своем использовании. Поэтому А. Ротан определяет шаманизм как искусство управлять духами и совершать различные действия при их помощи и далее замечает, что «как некогда слово гуру пришло в наш язык, чтобы обозначить тип духовного учителя, так и слово “шаман” сегодня распространяется на все виды духовных посредников на земном шаре» [13, р. 141]. К сожалению, при таком определении мы не сможем провести различие между магией и шаманизмом⁸, а это все-таки нужно делать, чтобы достичь определенной ясности.

Далее история о крещении Христа рассматривается как шаманское посвящение. Момент, когда к нему спустился голубь, интерпретируется таким образом, что это именно тот дух-помощник, который и унес Христа в пустыню для битвы с Сатаной. А гора, с которой были видны все царства мира и где Сатана предложил Христу править ими всеми, — не как физическое место, но как место, которое может быть достигнуто только в измененном состоянии сознания [13, р. 146–147]. Как бы странно это все ни выглядело, но именно в этой статье мы находим обоснование применения понятия «шаманизм» к другим культурам. Это делается для того, чтобы сместить акцент в изучении религий с западных и монотеистических на восточные политеистические. А. Ротан считает, что нетеистические и политеистические религии представлены на общем поле религиоведческих исследований недостаточно объемно, они часто попадают в категорию «малых», «локальных» и даже «доисторических», что слишком умаляет их значение в сравнении с мировыми религиями. Поэтому смещение акцента с монотеистических религий на все остальные должно создать определенный баланс в исследованиях [13, р. 149]. И если мы видим в мировых религиях черты, схожие с шаманизмом, то это становится именно тем показателем, который и уравнивает мировые религии с политеистическими, и поднимает статус последних.

«Видение шаманистского опыта и практик не как примитивных, экзотических фантазий, но как духовного феномена в рамках нормальной человеческой деятельности позволяет изменить подход к чтению книг “великих” религий. Те структурные элементы, которые обнаруживаются в шаманских инициационных историях, могут быть также найдены в нарративах об Иисусе и Мухаммеде: величественные духовные силы (Гавриил, Дух Божий) уносят протагонистов в мифические места “наверху” и места, которые могут быть рассмотрены как входы в божественное пространство (Иерусалим, храм). Последствиями такого перечитывания (re-reading) становятся а) деконструкция стандартной иерархии религий, поскольку выясняется, что разоблачаются их культурно обусловленные структурные корни, и б) переосмысление значения религиозного откровения связанного со священными книгами» [13, р. 150]. Все выглядит так, будто автор ставит перед собой благородную задачу по спасению ущемленных «малых» религий, настаивая вслед за

⁸ Этим в особенности отличается книга Д. Огдена (D. Ogden) [23], где «магия» и «шаманизм» употребляются по очереди в одних и тех же контекстах, что делает их неотличимыми друг от друга. Справедливо возникает вопрос — зачем использовать понятие «шаманизм», если есть «магия»? Складывается впечатление, что с отказом от использования слова «шаманизм» в заголовках статей или в текстах книг связан некий иррациональный страх того, что работа потеряет привлекательность и, соответственно, уменьшится количество цитирований.

У. Джеймсом на многообразии и уникальности религиозного опыта. Но нам все же представляется, что такое прочтение жизнеописаний основателей мировых религий выглядит слишком неправдоподобным, и для установления баланса между мировыми религиями и всеми остальными совсем не обязательно прибегать к столь необычному и сомнительному сравнению. Отметим также, что иерархия религий существует только в рамках определенного методологического подхода (например, у Фрезера), который постепенно изживает себя.

Не будет ли более продуктивным все-таки обозначить четкие рамки шаманизма и оставить его в своих привычных культурных границах? Конечно, учитывая все сложности, выявленные в содержании вышерассмотренных исследований, мы вынуждены заключить, что задача поиска границ шаманизма не так уж проста⁹. Тем не менее в нашем арсенале имеется методологическое основание, которое может это сделать.

В статье «Этнографические перспективы отделения шаманов от других ритуальных посредников» Х. Сидки [19] предлагает рассматривать непальскую религиозную традицию в качестве удобного образца для точной диагностики шаманизма, поскольку в ней можно найти множество разнообразных практик и текстов. Опираясь на непальский материал, Х. Сидки описывает два типа религиозных практиков, каждый из которых похож на шамана, но настоящим шаманом можно назвать только одного из них. Так, например, для одних, которые рассматриваются как шаманы (джакри, *jhākri*), становление шаманом связано с длительным и болезненным периодом инициации, другие же, которые описываются как одержимые духами (дхами, *dhāmi*), могут общаться с духами и без этого. У джакри имеется много учителей. У дхами — только один. Джакри может впускать духов по своей воле, дхами не может. Джакри общается с многочисленными существами-защитниками, духами-покровителями, второстепенными божествами, верховными богами и богинями, демонами, призраками и другими паранормальными сущностями, воплощает их в себе и управляет ими. Дхами же, в большинстве случаев, сам не выбирает, с кем он будет общаться, скорее выбирают его, и овладевают им, как правило, известные боги, входящие в традиционный иерархический пантеон [19, p. 223].

Различается и временной критерий. Джакри может войти в измененное состояние сознания в любое время и в любом месте. В случае дхами боги сами решают, когда им войти в тело (как правило, в отведенное для ритуалов время в соответствии с календарем). В отличие от джакри, дхами практически утрачивают свою личность в состоянии одержимости духами. Другое отличие состоит в том, что у джакри есть сложный костюм, предназначенный специально для выполнения обрядов, головной убор и бандольер с колокольчиками. Самым главным музыкальным инструментом является бубен, который он использует для вхождения в транс. Одержимый духами не имеет специального костюма, и он пользуется услугами отдельной касты музыкантов для вхождения в транс [19, p. 224]. Имеются отличия

⁹ В одной из своих ранних работ А. С. Кузнецова [24] уже попыталась обозначить критерии, которые могли бы лечь в основу определения границ шаманизма. Самое главное, что такое определение должно быть комплексным, где каждый из перечисленных пунктов является важным и неотъемлемым. То есть нельзя просто по одному или нескольким совпадениям делать вывод о сходстве с целым явлением. Этим же принципом пользовался и Л. Я. Жмудь, выступая с основательной критикой образа Пифагора как шамана [1, с. 184].

и в технике проведения ритуала, в степени его оригинальности и театрализованности, в длительности периода обучения и выборе учителей и учеников. В отличие от шаманов-джакри, дхами не заучивают длинные тексты, барабанные техники, сложные песни и танцы. Даже краткое сопоставление характерных признаков каждого из религиозных исполнителей, по мнению Х. Сидки, ярко иллюстрирует, что они являются абсолютно разными типами ритуальных посредников, лишь поверхностно похожими друг на друга. Называть их «шаманами» только потому, что они способны входить в измененные состояния сознания или взаимодействовать со сверхъестественными существами ради выгоды своих клиентов или общества в целом — значит запутывать ключевые эмпирические различия между ними и искажать этнографическую картину [19, p. 226].

Применяя это к настоящему исследованию, мы настаиваем на том, что каждый раз, наблюдая сходства в религиозных явлениях, мы с необходимостью, продиктованной научной объективностью, должны обращать внимание на различия, которые и покажут степень ошибочности поверхностных обобщений. В исследовании Х. Сидки мы наблюдаем комплексное описание религиозного феномена, и сравнение двух вроде бы похожих практик осуществляется на основании всех присущих этому феномену черт, а не выборочно в угоду теории. Не это ли происходит с концепцией «греческого шаманизма»?

Х. Сидки предлагает определение шамана, которое позволяет провести четкую линию между шаманизмом и другими магическими практиками во всех культурах и исключить из списка шаманов тех, кто ими, согласно этому определению, не являются, например коренное население Южной Америки, Африки и Австралии.

«Шаман — это частично занятый ритуальный посредник, целитель, решатель проблем и истолкователь мира, его призвание произвольно и связано с трансформирующим инициационным кризисом. Его репертуар состоит из драматических публичных выступлений, включающих удары в бубен, пение и танцы, в которых он сам и является музыкантом. Он способен входить в измененные состояния сознания (без психотропных веществ) и в определенные типы взаимодействий с разного рода сверхъестественными существами, а также способен осуществлять выход души из тела и совершать путешествия в потусторонний мир. Вхождение духов в тело шамана не вызывает замещение его личности или утрату памяти. Он властвует над своими духами-помощниками и использует их силу на пользу клиентов. Шаман имеет отличительные специализированные принадлежности: бубен, костюм, головной убор, металлические колокольчики и бусины. Наконец, он владеет совокупностью специальных знаний, передаваемых устно от учителя к ученику в соответствии с традицией» [19, p. 232]. Хотелось бы, чтобы это определение было взято за основу всеми, кто приступает к очередной попытке найти «греческий шаманизм».

Мы можем сделать вывод, что расширение понятия «шаманизм» негативно сказывается на его применении и приводит к искажению мифологического дискурса и исторической действительности. Применение этого понятия к повествованиям о древнегреческих богах, героях, исторических персонажах и религиозных явлениях привело, например, к стиранию различий между магией и шаманизмом, когда многие практики, по своим характеристикам сближающиеся с магическими, стали называться шаманскими без достаточных на то оснований. С нашей точки

зрения, это наносит вред не только изучению древнегреческой религии, который выражается в отсутствии позитивного результата исследования и в напрасно потраченном времени, но и самому шаманизму в его культурных, географических и исторических рамках. Здесь этот вред может проявиться в том, что многие непосредственно наблюдаемые религиозные практики, для описания которых еще не разработан хорошо определенный язык (например, понятие транса), так и остаются плохо изученными и описанными в силу отсутствия четко оговоренных границ религиозного явления.

Важной методологической ошибкой работ, посвященных «греческому шаманизму», является нарушение принципа семейного сходства, когда из комплексного определения вычленяется одна или несколько подходящих характеристик, а оставшиеся не учитываются. Из-за этого отдельные элементы биографий мифических или реальных людей, такие как нисхождение в Аид, исцеление больных, совершение магических погодных обрядов и т. д., оказываются хорошо вписанными в картину шаманизма. Если мы продолжим эту мысль, то должны будем признать, что шаманизм имеет греческое происхождение (в силу более раннего заселения этого региона) и потом заимствуется, например, скифами или персами, а от персов попадает в Азию и так постепенно достигает северо-восточных народов Сибири, где и обретает свой настоящий вид. Многим ли такой ход мысли покажется приемлемым?

Нельзя забывать также, что некоторые неосторожно высказанные и непроверенные утверждения авторов начала и середины XX в. некритично копируются из одной современной статьи в другую, что обеспечивает накопление и укоренение ошибки. Настоящая статья призвана способствовать тому, чтобы исследователи с осторожностью использовали термин «шаманизм», всегда обращали внимание на культурный контекст и выбирали наиболее подходящее к нему словопотребление.

Литература

1. Жмудь, Л. Я. (2012), *Пифагор и ранние пифагорейцы*, М.: Университет Дмитрия Пожарского.
2. Bremmer, J. N. (2016), Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?, in: Jackson, P. (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 52–78.
3. Bremmer, J. N. (2018), Method and madness in the study of Greek shamanism: the case of Peter Kingsley, *ASDIWAL*, no. 13, pp. 93–109.
4. Амайон, Р. (2009), Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации, *Религиоведение*, № 1, с. 3–15.
5. Eliade, M. (1972), *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press.
6. Доддс, Э. (2000), *Греки и иррациональное*, СПб.: Алетейя.
7. Duichin, M. (2013), Il lato oscuro di Odisseo: Eroe Greco o «Sciamano» nordico? *Rivista di cultura classica e medioevale*, vol. 55, no. 2, luglio–dicembre, pp. 267–297.
8. Ustinova, Y. (2004), Jason the Shaman, in: Gebauer, J., Grabow, E., Jünger, F., Metzler, D. (eds), *Bildergeschichte. Festschrift Klaus Stähler*, Bibliopolis, pp. 507–514.
9. Егоров, А. С. (2007), Эмпедокл и проблема греческого шаманизма, *Вопросы философии*, № 8, с. 97–105.
10. Baltussen, H. (2008), *Simplicius of Cilicia. Philosophy and exegesis in Simplicius*, London: Gerald Duckworth & Co.
11. Шевцов, А. А. (2022), Мистика у Платона, *Идеи и идеалы*, т. 14, № 2, ч. 1, с. 11–20.

12. Graf, F. (2003), *Magic in the Ancient world*, Harvard University Press.
13. Roothaan, A. (2015), The «Shamanic» Travels Of Jesus and Muhammad: Cross-cultural and Transcultural Understandings of Religious Experience, *American Journal of Theology & Philosophy*, vol. 36, no. 2, May, pp. 140–153.
14. Алекнайте, Э. (2009), Элементы шаманизма в религиозной традиции балтов, *Научный альманах «Традиционная культура»*, № 4, с. 91–110.
15. Edsman, C. M. (ed.) (1967), *Studies in Shamanism*, Stockholm: Almqvist & Wiskell.
16. Rohde, E. (1903), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig; Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr.
17. Ginzburg, C. (1983), *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London: Routledge & Kegan Paul.
18. Kuiper, Y. (2004), Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism: Carlo Ginzburg's I benandanti in Retrospect, in *Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, pp. 33–59.
19. Sidky, H. (2010), Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors, *Asian Ethnology*, vol. 69, no. 2, pp. 213–240.
20. Dubuisson, D. (2005), *Impostures et pseudo-science: l'auvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
21. Новик, Е. С. (2004), *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структуры*, М.: Вост. лит.
22. Meuli, K. (1935), Scythica, *Hermes*, Bd. 70, H. 2, pp. 121–176.
23. Ogden, D. (ed.) (2002), *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds. A sourcebook*, Oxford University Press.
24. Кузнецова, А. С. (2007), Шаманизм и орфическая традиция, *Гуманитарные науки в Сибири*, № 1, с. 49–53.

Статья поступила в редакцию 1 июня 2023 г.;
рекомендована к печати 2 июля 2024 г.

Контактная информация:

Афонасина Анна Сергеевна — канд. филос. наук, доц.;
<https://orcid.org/0000-0002-0812-6789>, afonasina@gmail.com

On the Problematic Nature of the Concept of “Greek Shamanism”*

A. S. Afonasina

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14, ul. Aleksandra Nevskogo, Kaliningrad, 236041, Russian Federation

For citation: Afonasina A. S. On the Problematic Nature of the Concept of “Greek Shamanism”. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 3, pp. 473–485. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.309> (In Russian)

The notion of ‘shamanism’ began to penetrate into classical studies from the 19th century onwards. Legendary and real-life figures such as Orpheus, Aristeas, and Epimenides began to be declared shamans. Gradually it came to philosophers such as Pythagoras, Parmenides, Empedocles, and Socrates. Then Odysseus, and Jason joined the list, and recently Christ, and Mohammed have been added to it. Today the idea of “Greek shamanism” is so firmly rooted in many works that one might get the impression that it has a sound evidential

* The research was funded by the Russian Science Foundation, project no. 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>.

basis. However, a critical examination of the studies in which this idea has been actively disseminated for more than a hundred years has revealed the groundlessness of the concept of “Greek shamanism”. Many arguments, due to the authority of their authors, were simply copied from one work to another without being questioned or verified. The present work attempts to look deep into the methodological foundations and intentions of different authors, who liked this concept, and see whether the use of the notion of “Greek shamanism” leads to any positive and productive conclusions. It seems that the transfer of the concept of “shamanism” to the Ancient Greek religious *substratum* does not bring anything useful to the understanding of religious phenomena of the Ancient Greek religion, and, therefore, it should be abandoned. As an alternative approach it is proposed to clearly define the concept of “shamanism” and its cultural, geographical, and historical framework, which manages to do with the original ethnographic material.

Keywords: ancient Greek religion, shamanism, ecstatic experience, rite, *jhākri*, *dhāmi*.

References

1. Zhmud L. (2012), *Pythagoras and the early pythagoreans*, Moscow: Universitet Dmitriia Pozharskogo Publ. (In Russian)
2. Bremmer, J. N. (2016), Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?, in: Jackson, P. (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm: Stockholm University Press, pp. 52–78.
3. Bremmer, J. N. (2018), Method and madness in the study of Greek shamanism: the case of Peter King-sley, *ASDIWAL*, no. 13, pp. 93–109.
4. Hamayon R. (2009), The concept of shamanism: formation of western interpretation, *Religiovedenie*, no. 1, pp. 3–15. (In Russian)
5. Eliade, M. (1972), *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press.
6. Dodds, E. R. (2000), *The Greeks and the Irrational*, St. Petersburg: Aleteia Publ. (In Russian)
7. Duichin, M. (2013), Il lato oscuro di Odisseo: Eroe Greco o “Sciamano” nordico?, *Rivista di cultura classica e medioevale*, vol. 55, no. 2, luglio–dicembre, pp. 267–297.
8. Ustinova, Y. (2004), Jason the Shaman, in: Gebauer, J., Grabow, E., Jünger, F. und Metzler, D. (eds), *Bildergeschichte. Festschrift Klaus Stähler*, Bibliopolis, pp. 507–514.
9. Egorov, A. (2007), Empedocles and the problem of Greek shamanism, *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 97–105. (In Russian)
10. Baltussen, H. (2008), *Simplicius of Cilicia. Philosophy and exegesis in Simplicius*, London: Gerald Duckworth & Co.
11. Shevtsov, A. (2022), Mysticism in Plato’s Works, *Idei i idealy*, vol. 14, no. 2, pt. 1, pp. 11–20. (In Russian)
12. Graf, F. (2003), *Magic in the Ancient world*, Harvard University Press.
13. Roothaan, A. (2015), The “Shamanic” Travels Of Jesus and Muhammad: Cross-cultural and Transcultural Understandings of Religious Experience, *American Journal of Theology & Philosophy*, vol. 36, no. 2, May, pp. 140–153.
14. Aleknaite, E. (2009), Shamanic Elements in the Baltic Religious Tradition, *Nauchnyi almanakh “Traditsionnaia kul’tura”*, no. 4, pp. 91–110. (In Russian)
15. Edsman, C. M. (ed.) (1967), *Studies in Shamanism*, Stockholm: Almqvist & Wiskell.
16. Rohde, E. (1903), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig; Tübingen: J. C. B. Mohr.
17. Ginzburg, C. (1983), *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London: Routledge & Kegan Paul.
18. Kuiper, Y. (2004), Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism: Carlo Ginzburg’s I benandanti in Retrospect, in: *Religion in Cultural Discourse. Essays in Honor of Hans G. Kippenberg on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, pp. 33–59.
19. Sidky, H. (2010), Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans from other Ritual Intercessors, *Asian Ethnology*, vol. 69, no. 2, pp. 213–240.
20. Dubuisson, D. (2005), *Impostures et pseudo-science: l’œuvre de Mircea Eliade*, Villeneuve d’Asq: Presses Universitaires du Septentrion.

21. Novik, E. (2004), *Rite and folklore in Siberian shamanism. The experience of comparing structures*, Moscow: Vostochnaia literatura Publ. (In Russian)
22. Meuli, K. (1935), Scythica, *Hermes*, Bd. 70, H. 2, pp. 121–176.
23. Ogden, D. (ed.) (2002), *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds. A sourcebook*, Oxford University Press.
24. Kuznetsova, A. (2007), Shamanism and the Orphic tradition, *Gumanitarnye nauki v Sibiri*, no. 1, pp. 49–53. (In Russian)

Received: June 1, 2023

Accepted: July 2, 2024

Author's information:

Anna S. Afonasina — PhD in Philosophy, Associate Professor;
<https://orcid.org/0000-0002-0812-6789>, afonasina@gmail.com