Исследовательская статья
УДК 291.1
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-20-36

Ветхозаветные пророки и шаманы: сопоставление двух феноменов по ключевым аспектам (антропологический подход)

Алексей Васильевич Андреев[1], Арсений Бахрусович Гасымов[2]

[1] Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия
alexey.andreevtf@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-6034-9704
[2] Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
arseniy-gas@mail.ru https://orcid.org/0009-0008-0592-3214

Аннотация. Статья представляет собой сопоставительный анализ двух феноменов — ветхозаветных пророков и шаманов — по пяти ключевым аспектам (как сущностным, так и формальным): социальный статус в обществе; призвание; посредничество, гадание и магия; ритуал и космология; пол. Сравнения библейских пророков с шаманами, магами, чародеями и колдунами предпринимались неоднократно. При этом они отталкивались от поверхностного сходства между этими феноменами и часто были построены как сугубо описательные. Ключевую трудность в данном случае задаёт характер источников: библейские тексты написаны в донаучное время, а сведения о шаманах зафиксированы этнографами и антропологами. Данное исследование является попыткой систематизации подходов к сопоставлению библейских пророков с шаманами и проведение самостоятельного сравнений этих феноменов. Для достижения этой цели было необходимо решить следующие задачи: 1) проследить проблемы, свойственные источникам сопоставления; 2) уточнить основные понятия, характеризующие данные феномены, обосновать принятые определения; 3) выделить основания сравнения ветхозаветных пророков и сибирских шаманов; 4) провести сравнение по выбранным позициям; 5) установить наличие сходств и различий. Обоснован вывод, что, при внешнем сходстве социально-религиозной роли — посредника между человеческим и потусторонним мирами — другие сущностные аспекты этих служений не имеют ничего общего. Во-первых, шаманы встроены в социальную архитектуру своего общества (родовая принадлежность), а пророки могут быть как системными, так и оппозиционными; социальный статус шаманов выше, чем у пророков, поскольку они обладали не только духовной, но и реальной властью. Во-вторых, призвание пророков и шаманов разное (первых, согласно Библии, призывает бог для определённой миссии, вторых, согласно их опыту, мучают духи, принуждая им служить). В-третьих, шаманы в большей степени вовлечены в сферу

© Андреев А.В., Гасымов А.Б., 2024

магии и гадания, а сами их действия вписаны в определённый ритуал, чего нельзя сказать о пророках. В-червёртых, космологические модели пророков и шаманов не имеют ничего общего. В-пятых, гендерное разнообразие у шаманов не просто шире, чем у пророков, оно подвижно. В результате получен вывод о том, что попытки обнаружить «семейное сходство» между этими феноменами являются огрублённым обобщением, ведущим к ряду теоретических недоразумений.

Ключевые слова: пророк, шаман, Библия, Ветхий Завет, посредничество, гадание, магия, пол, ритуал, космология, социальный статус

Для цитирования: Андреев А.В., Гасымов А.Б. Ветхозаветные пророки и шаманы: сопоставление двух феноменов по ключевым аспектам (антропологический подход) // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 20–36. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-20-36

Research article

Old Testament Prophets and Shamans: Comparison of the Phenomena (Anthropological Approach)

Alexey V. Andreev[1], Arseniy B. Gasymov[2]

[1] Saint Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia
alexey.andreevtf@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-6034-9704
[2] Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
arseniy-gas@mail.ru https://orcid.org/0009-0008-0592-3214

Abstract. The article provides a comparative analysis of the phenomena of Old Testament prophets and shamans against five key aspects: their social status, calling, intermediation, fortune-telling and magic, rituals and cosmogony, and gender. Numerous previous attempts to compare Old Testament prophets, shamans and sorcerers were based on the superficial likeness between these phenomena and often were mere descriptions. The key challenge for such a comparison is the choice of sources: Biblical texts were written in pre-scientific times, and information about shamans was recorded by ethnographers and anthropologists. This study is an attempt to systematize approaches to comparing Biblical prophets with shamans and to conduct an independent comparison of these phenomena. To achieve this goal, it was necessary to solve the following tasks: 1) to consider the problems inherent in the sources; 2) to clarify the basic concepts characterizing these phenomena, and to substantiate the adopted definitions; 3) to highlight the grounds for comparing the Old Testament prophets and Siberian shamans; 4) to conduct a comparison according to the selected criteria; 5) to establish the similarities and differences. The results of the study are that despite the external similarity of the socio-religious role of prophets and shamans, because of their role in mediation between the human and spirit worlds, they have nothing else in common. Firstly, shamans are integrated into the social architecture of their society (tribal affiliation), and prophets can be both part of the social system or be in opposition; the social status of shamans is higher than that of prophets, since they possessed not only spiritual but also real power. Secondly, the calling of prophets and shamans is different (the former, according to the Bible, are called by God for a specific mission, the latter, according to their experience, are tormented by spirits, forcing them to serve them). Thirdly, unlike prophets, shamans are involved in the sphere of magic and divination, and their actions themselves are inscribed in a

certain ritual. Fourthly, the cosmological models of prophets and shamans have nothing in common. Finally, gender diversity among shamans is not only wider than among prophets, but also mobile. In conclusion the authors attempt to find a *family resemblance* between these phenomena are a crude generalization leading to a number of theoretical misunderstandings.

Keywords: prophet, shaman, Bible, Old Testament, intermediation, divination, magic, gender, ritual, cosmology, social status

For citation: Andreev, A. V., Gasymov, A. B. (2024) 'Old Testament Prophets and Shamans: Comparison of the Phenomena (Anthropological Approach)' *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(3),* pp. 20–36. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-20-36

Постановка проблемы

В исследованиях, посвящённых критическому разбору и анализу пророческой литературы, прежде всего рассматриваются проблемы, связанные с самими текстами (жанры, лексика и т.д.) и их богословским содержанием. В то же время пророкам как конкретным людям, живущим в определённом обществе и культуре, как правило, отводится второстепенное место [Grabbe, 2010: 117]. Среди многих исследователей как XX в., так и современных бытует представление об уникальности израильского пророческого движения [Zevit, 2004: 194–195; Jacobs; Person Jr, 2013: 1–4]. В связи с этим даже сами попытки сравнения библейских пророков с шаманами воспринимаются рядом авторов негативно (Йоханнес Педерсен, Уолтер Брюггеман и мн. др.) [Grabbe, 2010; Nissinen, 2020b].

Несмотря на вышесказанное, следует отметить, что ряд исследователей считают сравнение ветхозаветных пророков с шаманами продуктивным и полезным. В первую очередь надлежит сказать о статье Лестера Граббе, в которой он предполагает, что сопоставление пророков с шаманами может открыть новые перспективы в понимании библейской картины мира в целом [Grabbe, 2010: 117]. Другой исследователь, Марти Ниссинен, считает, что пророческая деятельность, описанная в древних текстах, во многом схожа с шаманскими практиками, о которых пишут современные этнографы и антропологи [Nissinen, 2020b: 125–126]. Также такие специалисты, как Роберт Уилсон [Wilson, 1980], Томас Оверхольт [Overholt, 1986], Роберт Миллер [Miller, 2011], Арвид Капельруд [Kapelrud, 1967], Мари-Терес Ваккер [Wacker, 1997], Йонг-Чи Ри[1] и др. полагают, что пророчество и шаманизм имеют достаточно общих черт для академического сравнения этих феноменов.

Вместе с тем важно отметить **ограничения** и **трудности**, которые возникают перед исследователем, который пытается сопоставить пророков и шаманов:

Первое. Характер источников[2]. Библия — корпус книг, которые были написаны в разное время, а также неоднократно отредактированы. Библейский канон, в котором и сохранились сведения о пророках, окончательно оформился в конце I в. н.э. Люди, которые записывали, редактировали и отбирали их, жили в рамках специфической религиозно-мифологической картины мира, которая наложила существенный отпечаток на текст[3]. Сведения о шаманах записывали путешественники и профессиональные

[1] Rhie Y. C. Toward an Authentic Korean Biblical Reading: Shamanism and the Bible in Dialogue: Dissertation (Department of Biblical Studies). — University of Sheffield, 2013. — 282 p.

[2] Отдельная характеристика библейских источников о пророках и антропологических данных о шаманах не требуется, поскольку об этом написаны сотни статей и монографий [Центер, 2008: 45–71; Элиаде, 2015: 40–44].

[3] См. подробнее о формировании канона [Lim, 2017].

исследователи, этнографы и антропологи; при этом собранные ими легенды и мифы сами по себе также не относятся к научным сведениям [Элиаде, 2015: 14–17; Басилов, 1997]. Современные антропологические и этнографические данные, тем не менее, проходят фильтр научной обработки, что является важным преимуществом в исследованиях шаманизма, — практика, которая жива по сей день, и сведения о которой продолжают накапливаться (в отличие от сведений о пророках, зафиксированных в Библии, которые ограничены лишь сохранившимися текстами).

Второе. Шаманизм как явление весьма разнороден. «Шаманские практики» зафиксированы в Африке, Евразии, Австралии и Океании, в Северной и Южной Америках. Это создаёт дополнительные трудности для идентификации шаманов и порождает ряд вопросов. Чем шаман отличается от медиума, целителя или жреца? В чём специфическая особенность шаманства как явления?

Несмотря на указанные выше проблемы, исследователи продолжают сравнивать эти два феномена. Почему подобное исследование вообще должно иметь какой-либо смысл? Как полагает Марти Ниссинен, это связано с тем, что у пророков и шаманов есть много сходных черт, которые он, вслед за Л. Витгенштейном, называет «семейным сходством»[4] [Nissinen, 2020b: 125]. Авторы, которые рассуждают в том же русле, полагают, что сравнение пророков с шаманами является продуктивным хотя бы потому, что и те, и другие могли взаимодействовать с потусторонним миром. А то, как пророческая деятельность описывается в древних текстах, во многих отношениях совпадает с тем, что говорится в современных исследованиях о шаманах. Тем не менее важно понять, существует ли на самом деле сходство между пророками и шаманами и не является ли оно случайным? Этот вопрос является основной целью данного исследования.

Приступая к данной работе, необходимо сказать, что это исследование не является всеобъемлющим анализом сходств и различий шаманов и пророков. Здесь будут рассмотрены пять ключевых аспектов пророческой и шаманской деятельности. Однако перед тем, как начать подобное сравнение, нужно понять, «что» или «кого» предполагается сравнивать, т.е. определиться с терминологией и рамками допустимых интерпретаций.

Слово «пророк» — транслитерация греческого «προφήτης», которое является переводом древнееврейского נביא (nābî). Оно (nābî) обозначает «призванный [Богом]», «призванный призывать»[5]. Библейские пророки — это люди, которые «по велению Яхве передавали данное им в интуитивном опыте “слово Яхве” царю и всему народу, а также отельным группам или отдельным лицам» [Ценгер, 2008: 542]. Слово «шаман» вошло в европейские языки через русский, а в русский — через тунгусский (в современной терминологии эвенкийский) язык[6]. Среди специалистов нет единого мнения о значении слов «шаман», «шаманизм/шаманство», что связано с дискуссиями о регионе происхождения как самого понятия «шаман», так и соответствующих практик. Начнём, однако, с этимологии, которая как на уровне популярных справочных ресурсов, так и на уровне признанных исследователей религии относит шаманизм прежде всего к регионам Сибири и Центральной Азии. Так, с точки зрения Большой советской энциклопедии, шаман — это «служитель культа в шаманистических религиях, приводящий себя в состояние экстаза для совершения камлания, когда он якобы входит в “общение с духами”»[7]. В свою очередь согласно М. Элиаде, «шаманизм в строгом смысле слова — преимущественно религиозное

[4] Этот лингвистический термин указывает, что сходство может быть неполным, однако не терять при этом своего качества — быть именно сходством, а не случайным совпадением.
[5] Подробнее этимологию слова nābî см.: [Fleming,1993].
[6] Подробнее см.: [Элиаде, 2015: 45–46].
[7] Шаман // Большая советская энциклопедия / ред. Б. А. Введенский. — М.: БСЭ, 1957. — Т. 47. — С. 505.

явление в Сибири и Центральной Азии» [Элиаде, 2015: 45]. Таким образом, предполагается для начала сопоставить библейских пророков с сибирскими шаманами (с привлечением материала из других регионов, который коррелирует с практиками сибирского шаманизма).

Социальный статус

Для того, чтобы релевантно показать социальный статус пророков и шаманов, следует представить характеристику структур обществ, в которых они осуществляли своё служение.

Единственным источником информации об обществах древнего Израиля и Иудеи является Библия, поскольку данные археологии и эпиграфики пока не принесли дополнительного знания в этой области. Исторические периоды древнего Израиля (приведены только те периоды, когда действовали пророки) [Ценгер, 2008: 770–771] следующие: 1) Израиль как родоплеменной союз, 1200–1000 гг. до н.э.; 2) эпоха независимых государств (объединённое царство Давида и Соломона), 1000–931 гг. до н.э.; Северное царство Израиля, 931–722 гг. до н.э.; Южное царство Иуды, 931–586 гг. до н.э.; 3) Иудея под внешним управлением (Вавилонское господство), 586–538 гг. до н.э.; Персидское управление, 538–332 гг. до н.э.

Древнее общество. Согласно библейским текстам (кн. Иисуса Навина и Судей), общество древних евреев как некое общественно-политическое единство состояло из племён (12 колен). Общность же каждого племени была основана на первоначальном родстве предков и совместном владении землей. Структуры общества: 1) домохозяйство (בית האב — дом отца), состоящее из отца, его взрослых сыновей, их жён и детей; 2) несколько семей составляли клан — מִשְׁפָּחָה (Чис 2.34); 3) племя состояло из нескольких таких кланов (Иуда, Дан и др.); 4) жрецы; 5) племенное руководство — старейшины, главы родов и кланов (נגיד 1Цар 9.16), נדיב (Чис 21.18; 1Цар 2.8 и др.), חקק (Суд 5.9, 14), קצין (Суд 11.11); 6) судьи (שֹׁפְטִים[8]) — «вожди» племён , которые объединили различные израильские племена во время взаимной опасности, чтобы победить врагов. Таким обозом, можно сказать, что в период 1200–1000 гг. до н.э. древнееврейское общество представляло собой родоплеменной союз.

Монархический период. С развитием территории древнего Израиля (урбанизация) произошли качественные изменения и в социальной архитектуре общества. Племенные традиции и обычаи устройства общества стали ослабевать, хотя и не исчезли полностью. Старейшины, традиционная племенная структура общества, стали городскими властями в израильских городах (1Цар 11.3). В то же время появился целый пласт свободного городского населения. Также важно отметить, что структура племён не распалась, даже несмотря на то, что они превратилась из группы, объединённой кровными узами, в территориально-административную единицу. Таким образом, членство в племени стало обеспечиваться проживанием на его территории. Другое важное изменение в структуре общества — появление монархии. Растущая мощь централизованной царской власти привела к столкновению с племенными вождями и ограничению их власти (3Цар 4). Появился совершенно новый класс царских функционеров: «царские служащие», советники и министры (1Цар 8.18-22; 1Пар 18.15-17; 2Цар 20.23-26 и т.д.), чиновники и профессиональные военные (1Цар 8.12; 3Цар 9.22 и др.), управляющие, работники царских земель, а также слуги (1Цар 8.12-13). Сохранялось и процветало жречество как (священники и левиты). Несмотря на социальное расслоение (бедные и богатые, свободные и рабы), следует сказать о новых «классах» общества, которые сформировались в этот период: 1) земледельцы – крестьяне (4Цар 11.14; 2Пар 33.25) и землевладельцы (1Цар 25.2; 2Цар 32-33) — основная часть населения

[8] Согласно Библии, бог сам избирал שׁוֹפְטִים; таким образом, судей не выбирали и не назначали, они имели авторитет от Яхве.

как объединённого царства, так и независимых Израиля и Иудеи; 2) купцы — торговый класс (3Цар 9.26-28, 10.14-15; 2Пар 20.35-36); 3) ремесленники (1Пар 4.21-23; Иер 37.21; Неем 3.8, 12, 15 и др.); 4) наёмные рабочие — работники без личной собственности и профессиональных навыков (Лев 19.13; Втор 24.14-15; Ис 16.14); 5) рабы — представители других народов, пленённые во время войны (Втор 21.10-14, 2Пар 28.8 и др.) потомками коренных жителей земли (3Цар 9.21; Езд 2.43-54 и др.), израильтяне (4Цар 4.1-17; Ис 50.1 и др.). Таким образом, можно констатировать, что древнееврейское общество существенно усложнилось с появлением царской власти[9]. Учитывая вышесказанное, можно представить место и социальный статус ветхозаветных пророков в древнееврейском обществе.

При этом вопрос о социальном статусе пророков не так прост. Во-первых, пророки происходили из разных социальных слоёв: от крестьянина (Амос и Михей) до знатного человека (Иеремия и Иезекииль); во-вторых, пророки по-разному встраивались в официальный культ: одни были священниками (Самуил, Наум, Иоиль), другие были оппозиционны и критиковали культовые практики (Амос, Малахия и др.); в-третьих, были «системные» пророки[10], т.е. занимавшие соответствующую должность (они проводили политику царя, к ним обращались в кризисные моменты), и «несистемные» (те, кто не входил в официальные структуры). В целом можно сказать, что пророки не занимали высокого положения в обществе. Тем не менее к ним относились с уважением, поскольку они провозглашали слова бога. А также, в силу своей связи с богом, они могли критиковать царей (3Цар 18; 4Цар 18-20 и др.).

Структура сибирского общества изменялась на протяжении веков. Однако следует отметить, что народности Сибири на протяжении огромного исторического периода сохраняли племенную и родоплеменную структуру своего социума. Например, юкагиры и эвенки вплоть до конца XIX в. сохраняли свой родовой строй [История Сибири…, 1968: 429–430]. Среди племён можно выделить два типа хозяйств: оседлый (рыболовы и охотники) и кочевой (пастухи и охотники) [История Сибири…, 1968: 98]. Структура общества народов Сибири патриархальна: 1) домохозяйство (отец, взрослые сыновья, жёны и дети); 2) клан (несколько семей); 3) племя. Важно отметить, что объединение семей и племени строилось на кровном родстве. Руководство кланов и племён осуществляли старейшины и шаманы (в некоторых племенах жрецы[11]) [Элиаде, 2015: 46]. Взаимоотношения с государственными властями царской России после присоединения Сибири не были безоблачными: отмечались восстания коренных народов, гонения на шаманов, запреты ритуалов и т.д. Однако общинная жизнь и структура сибирского социума во многом осталась прежней [История Сибири…, 1968].

Вопрос о социальном статусе шаманов труден, поскольку положение и влияние шаманов зависело от конкретной группы или племени. Можно выделить несколько разных по структуре сообществ, в которых шаманы осуществляли своё служение: 1) северо-восточные сибирские племена

---

[9] Анализ структуры древнееврейского общества представлен кратко, намечены лишь основные контуры, которые позволяют понять место и статус пророков в этом социуме. Подробнее о структуре общества см.: Oswald W. Staat (AT) // Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. — 2013. — Feb. — URL: https://bibelwissenschaft.de/stichwort/30238/

[10] «Системные» и «несистемные» пророки — авторский неологизм. В библеистике принято классифицировать ветхозаветных пророков на «придворных» и «независимых оппозиционных» (см.: [Ценгер, 2008: 543–547].

[11] Как подчёркивает в одном из интервью ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Аркадий Баулов, в отличие от шамана жрец «просит» что-то у духов, а «не повелевает» ими. См.: Культовые предметы шаманов и жрецов народов Западной Сибири представили в Новосибирске // Интерфакс. — 2022. — 17 мая. — URL: https://academia.interfax.ru/ru/news/articles/8439/; при этом функции жреца и шамана могут иногда совмещаться. См.: Запорожченко А.В. Элементы шаманизма в индоиранской этнокультурной традиции : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07. — Омск, 2002. — 241 с.

(юкагиры, эвенки и др.); 2) северные и северо-западные народы Сибири (нганасаны, селькупы); 3) северные народы — чукчи и коряки; 4) народы южной Сибири и Внутренней Азии (буряты, тувинцы, якуты, юные алтайцы, кочевые племена эвенков и др.).

Рассмотрим каждую из перечисленных выше групп.

Северо-восточные сибирские племена. Эти народы жили за счёт охоты на оленей и оленеводства. Юкагиры жили в небольших поселениях или деревнях, которые состояли из родственных семей. Шаманы в этих племенах были обязательно связаны с кланом кровными узами (родовой/клановый статус) и обладали значительной властью (входили в совет старейшин и были духовными лидерами) [Малолетко, 2012: 86–88]. У эвенков, расселённых на обширной территории и разделённых на различные профессиональные категории (охотники и рыболовы, оленеводы и охотники, разводчики лошадей и другого скота), существовала высокоразвитая клановая система [История Сибири…, 1968: 98–100]. Главной социальной единицей был клан, имевший свою собственную территорию или «реку», кланы объединялись в более крупные племена. Одним из вождей клана был шаман. Об особом статусе шамана у эвенков свидетельствует поверье, что волосы шамана нельзя стричь, потому что в них обитают души членов клана [Смоляк, 1991: 112, 121, 125]. Будучи защитником и вождём своего клана, шаман ставил вокруг родовых земель марылю (ограду из духов), а также владел знаниями о мифической родовой реке, ведущей в потусторонний мир[12] [Сем, 2006: 582].

Северные и северо-западные народы Сибири. Народы севера и северо-запада Сибири жили небольшими группами (несколько семей) и, в основном, занимались охотой. Например, нганасаны (самойдский народ) были разбросаны на такой большой территории, что клан не имел значения как экономическая или локальная единица. В связи с этим шаман как представитель рода имел высокий статус только в том поселении, где жил. Своё же значение в качестве духовного лидера клана он осуществлял только в ежегодных ритуалах [Смоляк, 1991: 35; История Сибири…, 1968: 287].

Северные народы. Чукчи и коряки — небольшие племенные народы, которые можно разделить на две профессиональные категории: оленеводы и охотники (на тюленей, моржей, китов и пр.). В отличие от других племён, о них нельзя сказать, что в их сообществе была определённая клановая система. Основной социальной единицей были охотничьи общины и кочевые стойбища [История Сибири…, 1968: 289–291]. Ежегодные обряды совершали либо профессиональные шаманы, либо представители семьи (семейный шаманизм). Этот вид шаманизма нельзя назвать шаманизмом в строгом смысле слова, поскольку на праздниках каждый присутствующий мог бить в бубен и танцевать, как шаман. Профессиональный шаман не был связан с семьями, поэтому он выступал в роли целителя. Его статус зависел от личных способностей.

Народы южной Сибири и Внутренней Азии. Иерархическую структуру общества кочевников и земледельцев южной Сибири и Внутренней Азии советские исследователи охарактеризовали как «патриархально-феодальная» [История Сибири…, 1968: 507], что связано с более сложной организацией общества (объединение многих родов). Соответственно здесь наблюдались более сложные шаманские практики, а сами шаманы представляли собой организованную группу, которая играла важную административную роль. Они были не только целителями и прорицателями, но также и жрецами[13].

Таким образом, можно сказать, что сибирские шаманы обладали высоким социальным статусом в своих обществах.

[12] Сем Т.Ю. Семиотика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XXвв.: Хрестоматия. — Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 16-21.

[13] Там же, с. 19.

Как отмечает Элиаде, «по своему социальному положению сибирские шаманы также стоят на первом месте, за исключением чукчей, шаманы которых не кажутся слишком почитаемыми… у бурят шаманы были первыми политическими руководителями… якутский шаман присутствовал при всех важных событиях жизни человека» [Элиаде, 2015: 166].

Итак, сопоставить социальный статус пророков и шаманов достаточно сложно в силу нескольких причин: 1) характер общества (у древних евреев протогосударство и государства, а в Сибири кланы и племена, не связанные друг с другом); 2) социальное положение (статус пророков определялся не их происхождением, а авторитетом Яхве, от имени которого они провозглашали; статус же шаманов определялся родовой принадлежностью к социуму, в котором они осуществляли своё служение). Учитывая сказанное, можно заключить, что статус шаманов внутри своего общества был выше, чем у пророков, поскольку они обладали не только духовной, но и реальной властью в обществе, а также могли соединять в себе несколько социальных ролей: прорицатели, проводники в мир духов, целители, жрецы и старейшины. Шаманы являлись фундаментальной частью общества, а в то же время ветхозаветные пророки не имели светской власти, только духовный авторитет. Также важно отметить, что пророки могли происходить не только из разных социальных слоёв общества (богатые и бедные, жрецы и крестьяне и т.д.), но и кроме того могли встраиваться в государственную структуру (придворные пророки) и противостоять ей и всему обществу (оппозиционные независимые пророки).

Призвание пророка/шамана

а. Пророки

Согласно библейским текстам[14], пророческое служение начинается с божественного призыва (Исх 3.1; Ам 7.15; Иер 1.5; Ос 1.2 и др.). Однако исследователи выделяют разные типы призвания пророков. Так Вальтер Фогелес выделяет четыре типа: офицер — солдат (officier – militaire), владыка/хозяин — слуга/прислужник (maître — serviteur), царь — советник (roi — conseiller), учитель — ученик (maître – disciple) [Vogels, 1973].

Первый тип организуется через модель «приказ — исполнение». Бог выступает в роли офицера, который выбирает солдата, чтобы тот исполнил его приказ. К этому типу относится призыв пророков Амоса, Ионы и Осии. Самый яркий пример — призыв пророка Ионы (1.2; 3.3): «קום, לך ... וקרא (встань, иди ... и кричи (проповедуй)); ויקם יונה ו ילך (и встал Иона и пошёл)».

Второй тип — самый распространённый (пророки Иеремия, Иезекииль и др.). Эта модель организована иначе, здесь нет приказа, скорее это диалог, дискуссия между богом и пророком: пророк боится этой миссии, которая возлагается на него, а бог обещает помочь ему. Этот тип строится по схеме, состоящей из пяти или шести частей: 1) призыв (Иез 2.1: «בן אדם עמד ... אדבר אתך (сын человеческий, встань, ... я буду говорить с тобой)»); 2) реакция (Иез 2.2: «ותעמדני על רגלי ואשמע... (ты поставил меня на ноги мои, и я услышал...)»); 3) поручение миссии (Иез 2.3: «שׁולח אני אותך... (я посылаю тебя...)»); 4) возражение пророка (у Иезекииля отсутствует возражение, оно только подразумевается; бог действует на упреждение, он сразу уверяет

[14] Библейские тексты приводятся по критическому изданию на древнееврейском языке (Biblia hebraica stuttgartensia (Biblia hebraica stuttgartensia / ed. by Hrsg. W. Rudolph, K. Elliger, R. Kittel. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977. — 1646 s.). Все переводы авторские (Гасымов А.Б.). Ссылки на библейские книги даны в соответствии с принятой в отечественной науке традицией (1Сам = 1Цар; 2Хрон = 2Пар и т.д.).

пророка в своей поддержке); 5) заверение (Иез 2.6: несколько раз повторяется «… אל תירא (не бойся…)»); 6) посвящение в пророки/знамение (Иез 2.8-3.3: «פצה פיך ואכל את אשר אני נתן אליך… (открой рот и съешь то, что я дам тебе)»).

Третий тип — царь и советник (пророк Михей — 3Цар 22.19-22; пророк Исайя — Ис 6.1-12). Здесь важным элементом призыва является предшествующее этому видение: пророк присутствует на совете бога, который сидит на престоле славы. Он предлагает некое задание всем присутствующим, при этом не приказывает, а ищет добровольца. И дух пророка (не сам пророк) хочет выполнить это задание. Бог принимает его и делает пророком. В рамках этой модели пророк свободно и без принуждения хочет послужить богу. Здесь он не раб и не слуга, он — скорее «друг», который советуется с богом.

Четвёртый тип уникален в своём роде. В библейских текстах немного свидетельств этой модели призвания. Как полагает Вальтер Фогелес, это рассказы о Самуиле и Илии, а также об Илии и Елисее. Однако история о призвании Самуила всё же не полностью вписывается в данную модель. Бог обращался к нему напрямую, а он в силу своего юного возраста не может понять, что его зовёт бог. Поэтому ему было необходимо духовное руководство Илии (1Цар 3.3-15). Наиболее показателен здесь рассказ о Елисее: имеет место призыв, который напрямую связан с его учителем — Илией. Происходит своего рода усыновление — Илия передаёт ему свою силу в двойном размере и свой плащ (4Цар 2.9-13).

Справедливости ради следует сказать о неких «сынах пророческих (בני הנביאים)»: в Библии не достаточно информации, чтобы понять, каким образом они общались с богом. Однако можно сказать, что, видимо, они учились вступать в контакт с богом и использовали для этого музыкальные инструменты, чтобы войти в изменённую форму сознания[15] (1Цар 10.5, 19.18; 4Цар 3.15). Также в Библии описывается ряд пророков, о которых неизвестно, как именно они стали пророками (Ахия, Самей, Ноадия и др.).

б. Шаманы

В зависимости от культуры «дар шаманства» передаётся по-разному, но предполагается, что определённый человек рождается для роли шамана. «Шаманский дар» передаётся по отцовской или материнской линии; правда иногда он проявляется произвольным образом [Элиаде, 2015: 56]. «Должность» шамана во многих сибирских племенах передавалось внутри семьи — родовой шаманизм [см. п. 2]. Например, тунгусы и эвенки сознательно стремились сохранить это важное положение в семье. Этот принцип — принцип наследования «дара» внутри семьи — является отражением верования народов в то, что духи, которые готовили «посвящённого» для шаманского служения, были духами-предками (духи предшествующих шаманов) или духами природы. Гораздо реже человек сам желает стать шаманом (например, у алтайских шаманов), но для этого он должен обладать экстатическими способностями. Тем не менее человек не становится шаманом по желанию, а, согласно верованиям, сверхъестественные существа должны выбрать его [Ivanescu; Berentzen, 2020: 3].

Для того, чтобы человек стал шаманом, он или она «призваны духами» взять на себя эту роль. Это призвание или посвящение обычно не приносит ни блаженства, ни веселья. Шаманское призвание обычно наполнено ужасающими и кошмарными видениями или посещениями духов. Как правило, человек сильно заболевает и находится на грани жизни и смерти. Это испытание так и называется — шаманская болезнь. Такое состояние может продлиться довольно долго (даже несколько лет), пока человек не примет своё призвание

[15] Изменённая форма сознания – некий транс, экстаз или одержимость духами; подробнее см.: [Blenkinsopp, 1996: 36–37].

[Смоляк, 1991: 35–39]. Некоторые «избранники» во время шаманской болезни убегали в пустынные места, например, в тайгу, и ели там сырое мясо животных [Смоляк, 1991: 39]. И после того, как «избранный» уступает мучающим его силам, духи «пересобирают» тело будущего шамана: «члены тела отрывались и разделялись железным крюком, кости очищались, мясо соскабливалось, жидкость из тела выливалась и глаза вырывались из орбит. После такой операции все кости собирались и скреплялись железом» [Элиаде, 2015: 68]. Весь этот «процесс» длится от трёх до семи дней, во время которого «избранник» спал. Рассказы о подобных практиках с разными вариациями характерны для якутских, бурятских и австралийских шаманов. Таким образом, когда человек становится шаманом, он возрождается уже не обычным человеком, но имеет определённую человеческо-демоническую природу[16].

Сопоставляя призвание пророков и шаманов, можно сказать, что у этих двух служений имеется лишь поверхностное сходство — призвание от сверхъестественных сил (бога/духов). Во-первых, согласно Библии, пророков призывал Яхве (один бог), шаманов же призывали духи (духи предков или природы). Во-вторых, призвание пророков не зависело от их происхождения — носило произвольный характер[17], а шаманское служение часто сохранялось внутри рода.

Таким образом, можно заключить, что условным сходством двух служений (пророчества и шаманизма) была вера в призвание от сверхъестественных сил. Однако отличия в данном случае представляются более важными: 1) призвание пророков связано с миссией — посланием, которое, согласно библейским текстам, им поручил Яхве, шаманы же, согласно их религиозному опыту, принимали «дар» для служения обществу[18]; 2) процесс становления пророком не предполагал ни психических, ни физических мучений, а в то же время у шаманов был другой опыт — «шаманская болезнь», которая предполагала длительные страдания от воздействия духов. Также важно отметить, что анализ призвания пророков и шаманов вскрывает ещё одну важную проблему — веру в того/тех, кто призывает к этому служению. Библейская модель — протомонотеистичская (результат развития генотеизма или монолатрии). Шаманские же верования включают в себя как элементы политеизма (в различных племенах были свои боги), так и анимизма.

Посредничество, гадание (предсказание) и целительство (магия/исцеление)

а. Пророки

Пророк — человек «выступающий от имени Бога перед народом» [Ценгер, 2008: 541–542], то есть тот, кто передаёт божественные слова реципиентам. Таким образом, пророки являются посредниками между обычными людьми и богом, то есть теми, кто обладает сверхчеловеческим знанием.

В ранних научных исследованиях (XIX – первая половина XX вв.) считалось, что гадание связанно с магическими практиками, но никак не с пророчеством [Nissinen, 2020a: 125]. Однако современные исследователи полагают, что пророчество следует рассматривать как ещё одну, но всё же отдельную форму гадания [Kitz, 2003; Long, 1973]. Например, пророк Елисей приказал царю Иоасу выпустить стрелу в окно и бить стрелами о пол, чтобы узнать, победит царь или нет (4Цар 13.14-19). С помощью знамения божия Гедеон предвидел победу над мадианитянами: в первый раз шерсть была мокрой, а земля сухой, а во второй раз наоборот (Суд 6.36-40). Ионафан решает, следует ли ему атаковать филистимлян

[16] Понятие «человеческо-демоническая природа» использовано здесь не в полемическом ключе; оно не несёт в себе негативной коннотации. Демоническая (от греч. δαίμων) природа, т.е. духовная, связанная с духами (в представлении шаманов).

[17] см. п. 2.

[18] подробнее о служении см. п. 4

или нет с помощью слов, которые вложил ему господь (1 Цар 14.8-12). Однако эти пассажи сложно назвать гаданием в строгом смысле этого слова, поскольку здесь нет никакой системы, которую предполагает гадание. Тем не менее важно сказать, что у израильтян была своя система гадания «Урим и Тумим» (Чис 27.21; 1Цар 28.6; Исх 28.30 и др.) [Horowitz, Hurowitz, 1992]. Однако этим методом пользовались жрецы, но не пророки. Таким образом, можно сказать, что пророчество сложно рассматривать, как гадание (за исключением некоторых моментов). Связь пророка с богом не зависит от изучения гадательных методов интерпретации наблюдаемых объектов; связь между ними устанавливается напрямую. Поэтому библейское пророчество можно назвать неинструментальной дивинацией (предсказанием, не использующим элементы магии).

О магических ритуалах, которые совершали бы пророки, в Библии не рассказывается. Тем не менее в тексте Библии можно найти пассажи, в которых говорится об исцелениях, осуществляемых пророками: пророк Исаия исцелил царя Езекию от болезни (4Цар 20.7; Ис 38.21), пророк Илия чудесным образом умножил пищу для сарептской вдовы и её сына (3Цар 17.12-16), а также воскресил умершего сына вдовы (3Цар 17.17-24), пророк Елисей воскресил ребёнка (4Цар 4.30-36), вылечил сирийского военачальника Неемана (4Цар 5.1-14). Таким образом, можно сказать, что способность исцеления, которую некоторые исследователи ошибочно называют магией, была лишь у нескольких пророков.

б. Шаманы

Шаманы, как и пророки, являются посредниками между человеческим и потусторонним мирами, они могут общаться с духами и божествами. Помимо этого, шаман может путешествовать по другим мирам (на небо и в мир мёртвых). Однако следует отметить, что шаманы для общения с духовным миром часто использовали психотропные вещества (грибы, наркотики и табак) [Элиаде, 2015: 195].

Шаманы неотделимы от гадательных практик. Так Ю. Ли отмечает, что гадание и шаманизм настолько тесно связаны, что невозможно отделить одно от другого [Lee, 1981: 143]. Зафиксированы обширные сведения о гаданиях шаманов: гадание на бубне, на лопатке барана, на лопатке оленя, на ложке, на колотушке, на жезле, на костях и др. [Элиаде, 2015: 156, 162, 195, 199, 208, 214, 221, 248, 314, 415]. Гадания могут быть связаны как с ясновидением (предсказание будущего), так и с магической церемонией врачевания (целительство).

Магическое целительство — одно из основных видов деятельности шаманов. Это связано с верованиями народов, практикующих шаманизм. Так в Центральной и Северной Азии преобладает представление о том, что болезнь человека связана с похищением его души. И здесь функция шамана заключается в том, чтобы найти похищенную душу и воссоединить её с телом больного. М. Элиаде указывает «только шаман может лечить такие болезни. Ибо только он «видит» духов и знает, как их изгнать, ему одному открыто бегство души и дана способность в экстазе настичь ее и вернуть в тело» [Элиаде, 2015: 191–192]. Таким образом, шаманы занимаются лечением (магией) людей, а сам процесс лечения (магии) связан с определённым ритуалом (используются музыкальные инструменты, травы, кости и т.п., а также жертвоприношения [Hoppál, 2007]). Можно даже сказать, что шаманы, в первую очередь, маги-целители, а уже во вторую — прорицатели.

Таким образом, у пророков и шаманов пока обнаружилась лишь одна важная черта сходства — роль посредника между человеческим и потусторонним мирами. При этом способ установления связи с божеством/духами и тип общения с этой внешней силой у них совершенно разные. Также следует сказать, что шаманы в большей степени вовлечены в сферу гадания и целительства, чем пророки; их практики предсказания и исцеления качественно различны: шаманские действия (прорицание или врачевание) связаны с ритуалом, чего нельзя сказать о библейских пророках.

Ритуал и космология

В Ветхозаветной традиции не описывается какой-либо ритуал, с помощью которого пророки вступали в связь с богом. Тем не менее в текстах можно найти некоторые фрагменты, в которых говорится, что пророки и «сыны пророческие» использовали музыкальные инструменты и танцы, чтобы войти изменённое состояние сознания (См. 1Цар 10.5, 19.18; 4Цар 3.15). Однако важно отметить, что в большинстве текстов, связанных с пророчествами, не говорится о том, каким образом пророки общались с богом. Это можно объяснить двумя способами: 1) либо никакого специального ритуала не было, 2) либо записывающие пророчества считали, что это не важно для их повествования.

Космологическую концепцию пророков можно представить так: на небесах находится бог — Яхве (Ам 9.6; Иез 1.26-27; 2Пар 36.23), вокруг него — «небесное воинство» (3Цар 22.19; Ис 24.21-23), ангельские фигуры (Ис 6.2; Зах 3.4), а на земле находятся люди. Бог говорит с пророком, который и передаёт божественное слово реципиентам (царю/народу/отдельной группе лиц). Таким образом, пророк говорит от имени бога: «так говорит Господь Бог… (כה אמר אדני יהוה)» (Ам 3.12; Иез 13.8; Иер 23.38; Зах 1.3 и др.). Также важно отметить, что пророк мог пророчествовать как от имени вопрошающего (Ис 37.6 = 4Цар 19.6), так и без запроса, то есть по повелению самого бога (Ам 7.15; Ос 3; Иез 2.1-8 и др.).

Шаманские же действия, в отличие от пророческих, являются ритуальными. Ритуалы связаны с достижением изменённого состояния сознания, чтобы шаман смог общаться со сверхчеловеческими существами. Различные ритуалы шаманов хорошо задокументированы и описаны специалистами. Следует отметить, что церемонии и обряды сопровождают всю жизнь шамана: от инициации и до смерти [Элиаде, 2015: 67–91, 113–120, 178–180, 206–212; Смоляк, 1991: 62–65].

Космологическая концепция шаманов также описана этнографами. Согласно верованиям, вселенная состоит из трёх уровней: верхний, средний и нижний миры. При этом верхний и нижний миры также могут состоять из нескольких уровней (это зависит от верований конкретного народа или племени) [Walsh, 1991: 88-90]. Эти три уровня или мира — это небо, земля и мир мёртвых (преисподняя). Все три уровня соединены между собой центральной осью. Центральная ось — это некий прорыв, дыра между мирами, через которую проходят боги и духи на землю, и через неё же души умерших перемещаются в преисподнюю. Изначально местом прорыва называли любое сакральное место, где происходила иерофания. Как отмечает М. Элиаде «техника шаманизма состоит преимущественно в переходе из одной космической области в другую: с Земли на Небо или с Земли в Преисподнюю. Шаману известна тайна прорыва уровней. Такой переход между космическими сферами стал возможен благодаря самой структуре мира» [Элиаде, 2015: 222]. Таким образом, считается, что шаман может перемещаться между мирами. Также важно отметить, что шаман «путешествует по мирам» не ради себя, а в рамках ритуала, обычно лечебного. То есть общение с духовным миром происходит ради заказчика, который просит помощи у духов или божеств.

Исходя из сказанного, можно заключить, что в области ритуала и космологии у пророков и шаманов нет ничего общего: ритуала у пророков либо не было, либо он не сохранился, действия же шаманов неразрывно связаны с ритуальными практиками; пророки, согласно их верованиям, получают знания напрямую от бога, они не путешествуют между мирами, как шаманы.

Пол

Древний Израиль был патриархальным обществом. В связи с этим главными персонажами Библии являются мужчины.

Несмотря на это, в рамках пророческого служения представлены как мужчины, так и женщины.

Большинство пророков Израиля — мужчины, их почти тридцать (и ещё неназванные по именам пророки). А пророчиц всего пять[19]: Мариам (Исх 15.20), Девора (Суд 4.4), Олдама (4Цар 22.14), Ноадия (Неем 6.14) и жена пророка Исаии (Ис 8.3), которая не названа по имени. Тем не менее среди женщин не было письменных пророчиц, что, видимо, является следствием традиционного уклада общества. Таким образом, можно сказать, что пророчество как служение было, по большей части, гендерно инклюзивным.

Шаман — профессиональная роль конкретного человека, которую могут выполнять как мужчины, так и женщины, а также представители третьего пола (т.е. люди не классифицирующие себя ни как мужчины, ни как женщины) [Назиров, 2014][20]. Например, у арауканов занимаются шаманством только женщины [Элиаде, 2015: 132]; у нанайцев и ульчей шаманами становились как мужчины, так и женщины [Смоляк, 1991: 34]; у атихинцев мужчины[21] [Вениаминов, 2006: 199]. Но у большинства народностей шаманами были и мужчины, и женщины.

Помимо мужчин и женщин среди шаманов известен особый класс шаманов — «превращённые в женщин». Это мужчины, которые «по повелению духа сменили свою одежду и мужские привычки на женские и даже стали жёнами других мужчин» [Элиаде, 2015: 221]. Чаще всего шаманы следуют этому повелению наполовину, то есть на время камлания и обрядов переодеваются в женскую одежду, а в остальное время живут обычной жизнью с женой и детьми. Такие шаманы есть у чукчей, камчадалов, эскимосов и коряков.

Кроме того, пол не единственное качество, которое шаман мог трансформировать. Некоторые шаманы утверждают, что могут превращаться в животных также, как и их духи-помощники, которых они видят в зверином обличии. Также можно слышать, как некоторые сибирские шаманы издают звуки, похожие на «язык животных и птиц» [Элиаде, 2015: 307, 343].

Таким образом, можно сказать, что гендерное разнообразие у шаманов шире, чем у пророков. А также важно отметить, что шаманы обладали не только большей подвижностью, склонностью к трансформации своего пола, но и к преображению в нечто совсем иное — животных.

Выводы

В данной работе представлена попытка систематизировать имеющиеся к настоящему времени сведения по ключевым аспектам дискуссионного вопроса сопоставления деятельности пророков и шаманов. Суммируя вышесказанное, можно считать обоснованными следующие выводы: 1) характер источников остаётся серьёзным препятствием для глубокого и всестороннего сопоставления двух феноменов — пророчества и шаманства; 2) сведения о шаманах зафиксированы специалистами (этнографами и антропологами), в то время как информация о пророках сохранилась в древних письменных текстах, в которых представлены не пророки как таковые, а их «образы», то есть то, какими их запомнили и описали через столетия. Тем не менее, несмотря на проблему, связанную с различием характера источников, можно сделать некоторые выводы. Черты сходства пророческого и шаманского служений: а) вера в призвание к служению от сверхъестественных сил; б) роль посредника

[19] В этом списке отсутствует пророчица Анна, мать Самуила, поскольку в самом тексте Библии она не именуется как נביאה (пророчица).

[20] См. подробнее: Winkelman M. J. Shamanism, Sex and gender // Encyclopedia of sex and gender Vol. 4. — Farmington Hills: Macmillan Reference USA, Cengage Gale, 2007. — P. 1385–1387.

[21] Вениаминов И.Е. Шаманы алеутов //// Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XXвв.: Хрестоматия. — Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 194–202.

между человеческим и потусторонним мирами. Различия: а) призвание пророков связано с миссией — посланием, которое, согласно библейским текстам, им поручил Яхве, шаманы же, согласно их религиозному опыту, принимали «дар» для служения своему сообществу; процесс превращения человека в шамана сопровождался физическими и психическими мучениями (шаманская болезнь), а в то же время у пророков ничего подобного не было; б) верования пророков можно охарактеризовать как протомонотеистичские (развитый генотеизм или монолатрия), а шаманские включают в себя как элементы политеизма (в различных племенах были свои боги), так и анимизма; в) способ установления связи с божеством/духами и само общение у пророков и шаманов разное: согласно Ветхозаветным текстам, бог сам обращается к пророкам, шаманы же используют различные «вещества» и ритуалы для достижения изменённого состояния сознания; также шаманы в большей степени вовлечены в сферу гадания и целительства, чем пророки (по отношению к последним эта разница в современных комментариях закреплена терминологически: не «гадание», а «предсказание»; не «целительство», а «исцеление»); г) нет ничего общего в области ритуала и космологии: ритуала как такового у пророков либо не было, либо он не сохранился, действия же шаманов неразрывно связаны с ритуальными практиками; пророки, согласно Библии, получают знания напрямую от бога, они не путешествуют между мирами, как шаманы, которые верили в возможность перемещения души в разные миры; г) гендерное разнообразие у шаманов шире, чем у пророков; д) структура обществ, в которых пророки и шаманы осуществляли своё служение, разная (у древних евреев протогосударство и государства, а в Сибири кланы и племена, не связанные друг с другом); е) статус пророков определялся не их происхождением (богатые и бедные, жрецы и крестьяне и т.п.), а авторитетом Яхве, от имени которого они выступали со своими пророчествами; статус шаманов определялся родовой принадлежностью к социуму, в котором они осуществляли своё служение; статус шаманов внутри своего общества был выше, чем у пророков, поскольку они обладали не только духовной, но и реальной властью, а также могли соединять в себе несколько социальных ролей: прорицатели, проводники в мир духов, целители, жрецы и старейшины.

Подводя итог, следует ответить на главный вопрос данного исследования: существует ли на самом деле сходство (пусть даже «семейное» в смысле Л. Витгенштейна) между пророками и шаманами, не является ли оно случайным? В результате исследования на первую часть вопроса отвечаем «нет», на вторую — «да». Несмотря на поверхностное подобие, между пророками и шаманами существует концептуальное отличие — прежде всего, в целях и задачах их служений: одни занимаются проповедью и облечением народа/царя/группы лиц, другие лечат, гадают и помогают людям в своём сообществе (а чаще служат своему роду). Таким образом, сходства между этими феноменами при детальном рассмотрении оказываются огрублённым обобщением. Можно заключить, что главным и единственным основанием уподобления пророков и шаманов, которое и приводит к ряду теоретических недоразумений, является «общение» пророка/шамана с потусторонним миром.

Список литературы:

Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. — 1997. — № 5. — С. 3–16.

История Сибири с древнейших времён до наших дней: в 5 т. Т. 2: Сибирь в составе феодальной России / В.А. Александров, В.Г. Мирзоев, В.И. Шунков и др. — Ленинград: Наука, 1968. — 542 с.

Малолетко А. М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Т. 6. Раннее заселение Северной Азии. — Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2012. — 336 с.

Назиров Р.Г. Женоподобие шамана и жреца // Назировский архив. 2014. № 2. С. 100–118.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: Народы Нижнего Амура. — Москва: Наука, 1991. — 280 с.

Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. — Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 802 с.

Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. — Москва: Ладомир, 2015. — 552 с.

Blenkinsopp J. A History of Prophecy in Israel. — Louisville: Presbyterian Publishing Corporation, 1996. — 291 p.

Fleming D.E. The Etymological Origins of the Hebrew nābîʾ: The One Who Invokes God // The Catholic Biblical Quarterly. — 1993. — Vol. 55, № 2. — P. 217–224.

Grabbe L.L. Shaman, preacher, or spirit medium? The Israelite prophet in the light of anthropological models // Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. — London: Bloomsbury Academic, 2010. — P. 117–132.

Hoppál M. Trance and Sacrifice in a Shamanic Healing Ritual // Shamans and traditions. — Budapest: Akademie Kiadó, 2007. — P. 119–132.

Horowitz W., Hurowitz V. Urim and Thummim in the Light of a Psephomancy Ritual From Assur (LKA 137) // Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University. — 1992. — Vol. 21, № 1. — P. 95–115.

Ivanescu C., Berentzen S. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism // Religions. — 2020. — Vol. 11, № 7. — P. 362. https://doi.org/10.3390/rel11070362

Jacobs M.R., Person R.F. Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History / ed. Jacobs M.R., Person R.F. — Atlanta: SBL Press, 2013. — 254 p. https://doi.org/10.2307/j.ctt5hjh15

Kapelrud A. Shamanistic features in the Old Testament // Scripta Instituti Donneriani Aboensis. — 1967. — Vol. 1. — P. 90–96. https://doi.org/10.30674/scripta.67025

Kitz A.M. Prophecy as divination // The Catholic Biblical Quarterly. — 2003. — Vol. 65, № 1. — P. 22–42.

Lee J.Y. Divination and Shamanistic Rituals // Korean Shamanistic Rituals. — Hague: Mouton, 1981. — P. 143–152.

Lim T.H. An Indicative Definition of the Canon // When Texts Are Canonized. — Atlanta: SBL Press, 2017. — P. 1–24. https://doi.org/10.2307/j.ctt1pk86xb.6

Long B.O. The Effect of Divination upon Israelite Literature // Journal of Biblical Literature. — 1973. — Vol. 92, № 4. — P. 489–497. https://doi.org/10.2307/3263117

Miller R.D. Shamanism in Early Israel // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — 2011. — Vol. 101. — P. 309–341.

Nissinen M. Why Prophecy Is (Not) Magic // Fortgeschriebenes Gotteswort: Studien zur Geschichte, Theologie and Auslegung des Alten Testaments, Festschrift für Christoph Levin zum 70. Geburtstag. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. — P. 213–226.

Nissinen M. Why Prophets Are (Not) Shamans? // Vetus Testamentum. — 2020b. — Vol. 70, № 1. — P. 124–139. https://doi.org/10.1163/15685330-12341434

Overholt T.W. Prophecy in cross-cultural perspective: a sourcebook for Biblical researchers. — Atlanta: Scholars Press, 1986. — vi, 368 p.

Vogels W. Les récits de vocation des prophètes // Nouvelle Revue Théologique. — 1973. — Vol. 95, № 1. — P. 3–24.

Wacker M.-T. SchamanInnen in der Welt der Bibel : ein kulturvergleichendes Experiment // Schlangenbrut. — 1997. — Vol. 15, № 57. — P. 17–21. http://dx.doi.org/10.15496/publikation-34751

Walsh R. Shamanic cosmology: A psychological examination of the shaman's worldview // ReVision. — 1991. — Vol. 13, № 2. — P. 86–100.

Wilson R.R. Prophecy and Society in Ancient Israel. — Minneapolis: Fortress Press, 1980. — 322 p.

Zevit Z. The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis: Its History and Origin // The priests in the prophets : the portrayal of priests, prophets, and other religious specialists in the latter prophets. — London; New York: T & T Clark International, 2004. — P. 189–217.

References:

Aleksandrov, V. A., et al. (1968) *Istoriya Sibiri ot drevneyshikh vremon do nashikh dney: v 5 t. T. 2: Sibir' v sostave feodal'noy Rossii* [History of Siberia from ancient times to the present day: in 5 vol. Vol. 2: Siberia as part of feudal Russia]. Leningrad: Nauka Publ. (In Russian).

Basilov, V. N. (1997) 'Chto takoe shamanstvo? [What is shamanism?]', *Ètnografičeskoe obozrenie,* (5), pp. 3–16. (In Russian).

Blenkinsopp, J. (1996) *A History of Prophecy in Israel.* Louisville: Presbyterian Publishing Corporation.

Eliade, M. (1951) *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase.* Paris: Payot. (Russ. ed.: (2015) *Shamanizm i arhaicheskie tekhniki ekstaza.* Moscow: Ladomir Publ.).

Fleming, D. E. (1993) 'The Etymological Origins of the Hebrew nābî˒: The One Who Invokes God', *The Catholic Biblical Quarterly,* 55(2), pp. 217–224.

Grabbe, L. L. (2010) 'Shaman, preacher, or spirit medium? The Israelite prophet in the light of anthropological models', in *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel.* London: Bloomsbury Academic, pp. 117–132.

Hoppál, M. (2007) 'Trance and Sacrifice in a Shamanic Healing Ritual', in *Shamans and traditions.* Budapest: Akademie Kiadó, pp. 119–132.

Horowitz, W. and Hurowitz, V. (1992) 'Urim and Thummim in the Light of a Psephomancy Ritual From Assur (LKA 137)', *Journal of Ancient Near Eastern Society,* 21(1), pp. 95–115.

Ivanescu, C. and Berentzen, S. (2020) 'Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism', *Religions*, 11(7), p. 362. https://doi.org/10.3390/rel11070362

Jacobs, M. R. and Person, R. F. (2013) *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History.* Atlanta: SBL Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt5hjh15

Kapelrud, A. (1967) 'Shamanistic features in the Old Testament', *Scripta Instituti Donneriani Aboensis,* 1, pp. 90–96. https://doi.org/10.30674/scripta.67025

Kitz, A. M. (2003) 'Prophecy as divination', *The Catholic Biblical Quarterly,* 65(1), pp. 22–42.

Lee, J. Y. (1981) 'Divination and Shamanistic Rituals', in *Korean Shamanistic Rituals.* Hague: Mouton (Religion and society), pp. 143–152.

Lim, T. H. (2017) 'An Indicative Definition of the Canon', in *When Texts Are Canonized.* Atlanta: SBL Press, pp. 1–24. https://doi.org/10.2307/j.ctt1pk86xb.6

Long, B. O. (1973) 'The Effect of Divination upon Israelite Literature', *Journal of Biblical Literature,* 92(4), pp. 489–497. https://doi.org/10.2307/3263117

Maloletko, A. M. (2012) *Drevniye narody Sibiri. Etnicheskiy sostav po dannym toponimiki. T. 6. Ranneye zaseleniye Severnoy Azii* [Ancient peoples of Siberia. Ethnic composition according to toponymy. Vol. 6. Early settlement of Northern Asia]. Tomsk: Natsional'nyy issledovatel'skiy Tomskiy gosudarstvennyy universitet Publ. (In Russian).

Miller, R. D. (2011) 'Shamanism in Early Israel', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* 101, pp. 309–341.

Nazirov, R. G. (2014) 'Zhenopodobiye shamana i zhretsa [Effeminacy of the shaman and the priest]', *Nazirovskij arhiv,* (2), pp. 100–118. (In Russian).

Nissinen, M. (2020a) 'Why Prophecy Is (Not) Magic', in *Fortgeschriebenes Gotteswort: Studien zur Geschichte, Theologie and Auslegung des Alten Testaments, Festschrift für Christoph Levin zum 70. Geburtstag.* Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 213–226.

Nissinen, M. (2020b) 'Why Prophets Are (Not) Shamans?', *Vetus Testamentum,* 70(1), pp. 124–139. doi: https://doi.org/10.1163/15685330-12341434

Overholt, T. W. (1986) *Prophecy in cross-cultural perspective: a sourcebook for Biblical researchers.* Atlanta: Scholars Press.

Smolyak, A. V (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzreniye: Narody Nizhnego Amura* [Shaman: personality, functions, worldview: Peoples of the Lower Amur]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Vogels, W. (1973) 'Les récits de vocation des prophètes', *Nouvelle Revue Théologique,* 95(1), pp. 3–24.

Wacker, M.-T. (1997) 'SchamanInnen in der Welt der Bibel : ein kulturvergleichendes Experiment', *Schlangenbrut*, 15(57), pp. 17–21. http://dx.doi.org/10.15496/publikation-34751

Walsh, R. (1991) 'Shamanic cosmology: A psychological examination of the shaman's worldview', *ReVision,* 13(2), pp. 86–100.

Wilson, R. R. (1980) *Prophecy and Society in Ancient Israel.* Minneapolis: Fortress Press.

Zenger, E. (1995) *Einleitung in das Alte Testament.* Stuttgart: Kohlhammer GmbH. (Russ. ed.: (2008) *Vvedeniye v Vetkhiy Zavet.* Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreya Publ.).

Zevit, Z. (2004) 'The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis: Its History and Origin', in *The priests in the prophets : the portrayal of priests, prophets, and other religious specialists in the latter prophets.* London; New York: T & T Clark International, pp. 189–217.

Информация об авторах

Алексей Васильевич Андреев — кандидат философских наук, преподаватель кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета,127051, г. Москва, Лихов пер., 6–1 (Россия)

Арсений Бахрусович Гасымов — аспирант кафедры религиоведения философского факультета, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Alexey V. Andreev — PhD in Philosophy, Lecturer, Department of Biblical Studies, Saint Tikhon's Orthodox University, 6-1, Lihov ln., Moscow, Russia, 127051 (Russia)

Arseniy B. Gasymov — PhD student, Department of religious studies, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospect, Moscow, Russia, 119991 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 21.06.2024; одобрена после рецензирования 30.07.2024; принята к публикации 28.08.2024.

The article was submitted 21.06.2024; approved after reviewing 30.07.2024; accepted for publication 28.08.2024.