

Ю. Ю. Першин

АНТИЧНАЯ МАГИЯ: ТЕРМИНОЛОГИЯ КАК ТОПОЛОГИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

В статье предлагается подойти к изучению религиозной рациональности через рассмотренные рациональности античной магии, отраженной в ее терминологии.

The author proposes to approach the ancient religious rationality through the study of the rationality of ancient magic, reflected in its terminology.

Исследования религии, и в частности религиозной рациональности, не могут обойтись без исследования генезиса религиозных верований. Однако последние представляются трудно восстановимыми, так как уходят корнями в первобытную историю и практически неотделимы от генезиса самого человека. Поэтому говорить о более или менее субъективном реконструировании и понимании религиозных верований можно только в русле дискурса рационального реконструирования человека. Ретроспективное рассмотрение религиозных верований необходимо приведет нас к рассмотрению такого всем (как это кажется) известного феномена, как магия. В этом отношении К. Леви-Стросс совершенно верно подметил, что нет религии без магии, как и магии, которая бы не содержала зерно религии [1, с. 288]. Спустя некоторое время, производя исследования, мы обнаружим, что те определения религии, коих существует огромное количество, а также (и следовательно) определения магии становятся нефункциональными в силу того, что древнее понимание религии и магии совершенно отличается от того, к которым мы привыкли и считаем за образцы. Здесь актуализируется проблема (насколько это возможно) полного, универсального и функционального определения (и даже более – теории) как религии, так и магии, которые могли бы обладать эвристическим потенциалом *вне рамок конфессионального дискурса*, традиционно задающего подходы к религиозной рациональности.

Дискуссии по поводу определения магии разворачиваются из желания, во-первых, определить то, что является сутью магии независимо от культуры, а во-вторых, что все процедуры, которые можно назвать магическими, имеют в себе общего. Все попытки дать единое определение магии, как считает М. Дики [2, р. 18], обречены на провал по двум причинам. Первая: понятие магии является продуктом целого набора исторических условий, которые сложились в античной Греции, и концепция магии, которая находилась и находится в ходу в иудео-христианской культуре, является побегом этого понятия. Вторая причина в том, что во всех попытках ухватить особенные черты магии делается ошибочное допущение о том, что все концепты магии имеют в своей основе некое ядро или смысл. Он предлагает начать исследование с допущения о том, что магия – это универсальное понятие,

которое не имеет культурной специфики. Интересно, что в работе «Социальная антропология» выдающийся антрополог Э. Лич, столкнувшись с проблемой применения концептов магии, религии и ритуала к человеческим общностям, в которых эти понятия на первый взгляд отсутствовали, пришел к заключению: «Что касается магии, которую читатели «Золотой ветви» Фрезера могли бы положить в центр своих антропологических интересов, то, пройдя долгую карьеру профессионального антрополога, я пришел к заключению, что это слово не имеет никакого значения» [3, р. 133]. Эти его слова помимо прочего косвенно свидетельствуют о признании того, что понятие магии не является универсальным и соответственно может быть в очень малой степени применимо (если вообще применимо) к описанию тех обществ, в которых данное понятие *полностью отсутствует*. Фактически здесь актуализируется проблема измерения совершенно иной по отношению к нашей (современной, европейской и пр.) социальной жизни и рациональности нашими современными категориями и понятиями. Для того, чтобы в дальнейшем избегать подобных накладок, представляется необходимым хотя бы вкратце разобраться, что может скрываться за самим названием «магия» и рассмотреть спектр ее значений¹.

Греки, а затем и римляне использовали достаточно широкий спектр понятий для обозначения тех, кого мы сейчас называем магами, колдунами, ведьмами, а также для обозначения их деятельности. Обилие терминологии, обозначающей пространство магического, также косвенно свидетельствует о широко распространенных практиках, которые иногда очень трудно эксплицировать. Дело в том, что одно и то же действие может иметь профанное и магическое значение.

На греческом языке те, кто занимался магическими практиками, обозначались как *epodoi* или *epaoidoi* (муж. род, мн. число), *epodo/epoidos* (ед. число); *goetes* (муж. род, редко жен. род, мн. число), *goes* (ед. число); *magoi* (муж. род, редко жен. род, мн. число), *magos* (ед. число); *pharmakeis* (муж. род, мн. число), *pharmakeus* (ед. число). Женщин называли *pharmakides* (ед. число: *pharmakis*) или *pharmakeutriai* (ед. число: *pharmakeutria*), иногда *goetides* (ед. число: *goetis*). Та деятельность, которой занимались *goetes*, называлась *goeteia*, результатом ее, или продуктом является *goeteuein* или *ekgoeteuein*. *Magoi* практиковали *mageia* или *mageutike (techne)*, *pharmakeis* занимались *pharmakeia*, в результате которой получался *pharmakeuein*. На латинском языке те мужчины, которые занимались магической деятельностью, назывались *magi* (ед. число: *magus*) или *venefici* (ед. число: *veneficus*), женщины – *cantatrices* (ед. число: *cantatrix*), *sagae* (ед. число: *saga*) или *veneficae* (ед. число: *venefica*). Хотя эти термины различного происхождения,

¹ Рассмотрение истории возникновения понятия «магия» дается также у Я. Бреммера (Bremmer, Jan N. The Birth Of The Term «Magic» // The Metamorphosis Of Magic From Late Antiquity To The Early Modern Period. Edited By Jan N. Bremmer And Jan R. Veenstra. Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2002).

они могли использоваться по отношению к одному и тому же человеку. Хотя естественно было бы предположить, что между этими терминами с самого их образования были различия и они обозначали специалистов, занимающихся различными видами магии.

Так Й. Хек замечает, что в трагедии Эврипида «Ипполит» Тесей отвечает на речь Ипполита, называя его *epoidos* (чародей) и *goes* (колдун, волшебник) [4, p. 287]. В переводе И. Анненского [5] эти строки звучат так:

Θησεύς	Тесей
ἄρ' οὐκ ἐπωδὸς καὶ γόης πέφυχ' ὄδε,	Смотрите-ка. Вот тактика... Сначала
ὄς τὴν ἐμὴν πέποιθεν εὐοργησίᾳ	Срамил отца, а после гнев его
1040 ψυχὴν κρατήσῃν, τὸν τεκόντ'	Смирением уступчивым и лживым
ἀτιμάσας;	1040 Пытается, как <i>μαγ</i> ,
	<i>заворожить</i> .

У Эврипида в «Вакханках»² также встречается подобный пример:

λέγουσι δ' ὡς τις εἰσελήλυθε ξένος,	Да говорят, какой-то <i>чародей</i>
γόης ἐπωδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός,	Пожаловал из Лидии к нам в Фивы...
235 ξανθοῖσι βοστρύχοισιν εὐοσμῶν	
κόμην, ...	

Однако следует обратить внимание, что в словаре³ дается значение *epoidos*, что в переводе, в зависимости от источника, означает антистрофу либо последнюю часть лирического стихотворения, которая пелась после строфы и антистрофы. Стихотворения с такими заключительными частями назывались ἐπωδικά. *Eroidos* также означает припев (refrain), повторяющийся в стихотворении через известные промежутки, а также особый род лирических стихотворений, где за длинным стихом следует короткий (за исключением элегического двустишия). Сюда принадлежат известные Эподы Горация, в которых он со стороны формы подражает Архилоху, но не всегда сохраняет сатирический характер Эподов своего образца.

Поэтому деятельность *epodoi* имеет некоторые пересечения с театральным искусством, имеет отношение к искусству декламации, чтению стихов в театральной манере, нараспев, речитативом, что определенно напоминает способ чтения религиозных текстов, молитв, призывов духов и богов. Такой образ чтения священных и магических текстов распространен до сих пор. К примеру, современный бурятский шаман поет призывания и гимны в честь богов и духов (с использованием бубна, других инструментов, таких, как *морин хур*, призывания могут сопровождаться звоном металлических и костяных привесок на костюме шамана) [6, с. 106]. В тувинском шаманизме

² Еврипид. Трагедии. В 2 т. – М., Наука, Ладомир, 1999. – Т. 2.

³ Liddell and Scott. An Intermediate Greek-English Lexicon. – Oxford. Clarendon Press. 1889; Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.

также существует целая система алгышей – шаманских напевов, песен, стихов, – выполняющих множество функций: обращение к духам за помощью, призывание благословения и проклятия и пр.⁴ Особо следует отметить лечебные алгышы-песнопения, заговоры, направленные на излечение больного, т. е. относящиеся к такой сфере магического искусства, как лечение.

Таким образом, «чародейство», которым обладал *epoidos*, исходило не только из его искусной способности выстраивать речь, «завораживать» речью, «заговаривать», фактически вводить в транс, но и петь, произносить свою речь нараспев, при этом выдерживая своеобразный «убаюкивающий» ритм, который мог ввести человека в состояние, близкое к гипнотическому. Такой жанр разговорного искусства имел прямое отношение к искусству риторики. Интересно, что в этом отношении, к примеру, Ж. де Ромийи говорит о двух концепциях риторики в древней Греции [7, р. 43–45]. Во-первых, риторика является магией: *logos* или речь является «великим господином» (*dunastes megas*), «богами вдохновленным волшебством» (*entheos epoidos*), «магической силой» (*dünamis*), «колдовством», используя терминологию Горгия. Во-вторых, риторика является *techne* (искусством, мастерством), «правилами, способами, путями достижения необходимого результата».

Полагается, что *goetes* с самого начала были шаманами, которые в экстатическом состоянии сопровождают души мертвых в их путешествии в мир мертвых. Эта гипотеза основывается на этимологической связи между *goes* (γόης) и глаголом *goan*, означающим «горестный вопль (плач) по умершему» [8]. То, что существительное *goes* является производным от глагола *goan*, вряд ли может быть подвергнуто сомнению [9, р. 267]. Если *goes* изначально было названием для шамана, провожающего души в царство мертвых (следует заметить, что такой шаман должен был в соответствии с мифологией работать с Гермесом Хтоническим), то следует заметить, что практически невозможно проследить, каким именно путем это название вошло в классическую греческую литературу. Даже несмотря на то, что некоторые описываемые характеристики *goetes* напоминают (в отношении

⁴ Следует иметь в виду, что подобные заговоры-призывы, к примеру, тувинских шаманов являют собой огромный пласт народной культуры и по тематике разделяются на множество групп: родословная шамана; мир шамана; порядок и пространство камлания; противостояние шаманов; описание мироздания (Небо, Земля, Темный мир и пр.); дикие животные и птицы; различные культы (огня, родника, шаманского дерева и пр.); духи шаманов и духи людей; шаманские атрибуты; диагностика и лечение больных, а также обращение к душам живых и мертвых; детям – живым, здоровым, больным, умершим; охотникам; юрте, шалашу, костру, вину, курению; плата за камлание; Новый год; самые высокие горы и самые низкие котловины. Совершенно очевидно, что подобные заговоры-призывы являются неотъемлемой частью традиции, отражающей повседневную жизнь человека, и определенно имеют не отвлечение, а утилитарное назначение (см.: Кенин-Лопсан, Монгуш. Алгышы тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 1995). Существуют также заговоры-проклятья (см.: Юша Ж. М. Магические формулы проклятий у тувинцев // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 4. – С. 106–108).

вхождения в состояние транса) характеристики шаманов, представляется совершенно сомнительным предположение, что греки могли познакомиться с шаманскими практиками скифов, тем более, что надежных источников по скифскому шаманизму практически не существует, как нет и доказательств того, что шаманские практики пришли в Грецию из Азии⁵.

Как было замечено, П. Шантрэн, объясняя происхождения *goes* от *goan*, полагает, что магов стали называть *goetes* из-за их восклицаний и заклинаний, напоминающих стоны⁶. Так как глагол *goan* и его производные используются как горестные плачи и причитания, С. Джонстон делает предположение о том, что вероятно *goes* первоначально называли тех, что

⁵ Гипотеза о том, что греки, основавшие колонии на берегу Черного моря в VII в. до н. э., могли быть знакомы со скифскими шаманами и что такие исторические персонажи, как Аристей Проконнеский и Гермотим Клазоменский сами были шаманами представлена в работе К. Мойли «Скифия» (Meuli K. Scythica // Hermes. – LXX. – 1935. – P. 121–176, переиздано Meuli, K. Gesammelte Schriften, 2 vols. – Basel and Stuttgart, 1975, vol. 2. – P. 817–879). Э. Р. Доддс в своей работе «Греки и иррациональное» (Dodds, Eric R. The Greeks and the Irrational. – Berkeley: University of California Press, 1951, 1973 printing 1973) в пятой главе «Греческие шаманы и истоки пуританства» развивает эту мысль далее. Этой гипотезы также придерживались Э. Родэ (см.: Rohde, E. Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks. – L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. – N. Y., Harcourt, Brace & Co. Inc., 1925), Г. Дильс (см.: Diels, H. Parmenides. Lehrgedicht. – Berlin: Georg Reimer, 1897), М. Нильссон (см.: Nilsson, Martin P. Geschichte der griechischen Religion, I. – Munich, Beck, 1941. – P. 582, и далее), и несмотря на жесткую критику этой гипотезы Я. Бреммером (Bremmer, Jan N. The Early Greek Concept of the Soul. – Princeton: Princeton University Press, 1983. – P. 25–48) эта гипотеза до сих пор имеет множество приверженцев. Геродот в «Истории» (Геродот. История. В 9 кн. / пер. Г. А. Стратановского. – М.: ООО Издательство АСТ, Ладомир, 2002) рассказывает об Аристее как о человеке, который действительно обладал странными способностями: «Откуда происходил сочинитель этой поэмы Аристей, я уже сказал. Теперь сообщу также и то, что мне довелось слышать о нем в Проконнесе и Кизике. Как передают, Аристей был родом из самых знатных граждан Проконнеса. Однажды он пришел в сукновальную мастерскую и там умер. Валяльщик запер свою мастерскую и пошел сообщить родственникам усопшего. По городу между тем уже пошла молва о смерти Аристея, но какой-то кизикенец из города Артаки оспаривал эту весть. По его словам, он встретил Аристея на пути в Кизик и сам говорил с ним. Кизикенец настойчиво утверждал, что он прав. Родственники усопшего пошли между тем в сукновальню со всем необходимым для погребения. Но когда они открыли двери дома, то там не оказалось Аристея ни мертвого, ни живого. Через семь лет Аристей, однако, снова появился в Проконнесе и сложил свою эпическую поэму, которая теперь у эллинов называется «Эпос об аримаспах». Сочинив эту поэму, он исчез вторично». («История» IV. 1–39. 14). У Гермотима Клазоменского, упоминаемого Лукианом в «Похвале мухе», якобы «часто покидавшая его душа блуждала сама по себе и затем, вновь возвращаясь, сразу наполняла его тело и поднимала Гермотима». Плиний («Естественная история», VII 174) говорит о том, что «Гермотим из Клазомены мог на многие годы покидать собственное тело, принося из своих длительных духовных странствий мантическое знание и способность предвидеть будущее. Наконец, враги сожгли бесчувственное тело Гермотима, и его душа более не вернулась» имел способности к биллокации и целительству. Аристотель также упоминает Гермотима в «Метафизике» (кн. 1, гл. 3).

⁶ См.: Chantraine, P. La formation des noms en grec ancien. – Paris: C. Klincksieck, 1933.

призывали души умерших и давно мертвых с помощью заклинаний, в которых присутствовал сильный элемент скорбных причитаний [10, р. 103]. Подтверждением этому предположению служит Византийский энциклопедический словарь – энциклопедия античного Средиземноморья «Суда» (Σοῦδα), который датируется концом X века нашей эры, где искусство *goeteia*, которым владеет *goes*, определяется как искусство призывания мертвецов. Однако нет доказательств того, что *goetes* с самого начала специализировались на призывании мертвых⁷. К тому же «Суда» не является доказательством того, что *goes* изначально занимались приписываемой им деятельностью, тем более в греческой традиции. Мы можем привлечь ее как свидетельство только для того, чтобы определить грани различий между *goeteia*, *mageia* и *pharmakeia*. Есть и другая версия о том, что *goetes* получили свое название от того, что те несчастные, кому они причиняли зло своими чарами, стонали и причитали [11, р. 12]. Однако Платон в диалоге «Менон» употребляет характеристики магического искусства немного в ином смысле.

Μένων

ὦ Σώκратες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν
καὶ συγγενέσθαι

[80α] σοὶ ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε
ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς
ἀπορεῖν: καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς,
γοητεύεις με καὶ **φαρμάττεις** καὶ
ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν

Менон.

Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только то и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня **заколдовал** и **зачаровал** и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница.

⁷ М. Дики в своих комментариях (Dickie, Matthew W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World. – London, New York. Routledge, 2003. – P. 311) относительно «Суда» пишет, что ближайшим по времени источником, откуда в словарь могло прийти слово *goeteia* являются комментарии четырех проповедей Григория Богослова (329–389) одним из комментаторов VI века н. э. (Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii ed. Nimmo Smith, Comm. IV.70.9–10). Различия в толковании между *goeteia*, *mageia* и *pharmakeia* вряд ли были сделаны комментатором (Pseudo-Nonnus), который подошел к ним более как лексикограф. «Суда» дает толкование **γόης** как «льстец, пронира, мошенник, обманщик». **Γοητεία** в «Суда» переводится как «магия» (в греческом оригинале: Γοητεία: μαγεία). Но, тем не менее, далее следует: «γοητεία καὶ μαγεία καὶ φαρμακεία διαφέρουσιν» – «*goeteia*, *mageia* и *pharmakeia* отличаются друг от друга. Их открыли мидийцы и персы. *Mageia* – это искусство призывания благодетельных духов для каких-то хороших дел, к примеру для получения оракулов Аполлона Тианийского. Но *goeteia* – это поднятие из земли мертвецов посредством их призыва, оне имеет свое происхождение от стонов, причитаний (**γόοι**), горестных плачей, которые обычны на похоронах. А слово *pharmakeia* используется по отношению к изготовлению ядовитого зелья, которое дается кому-то для приема внутрь через рот». Там же **Φαρμακεία** переводится как «колдовство» и «отравление».

Отсюда видно, что, во-первых, *goeteia* вряд ли употребляется в диалоге для того, чтобы приписать Сократу некую протяженность и заунывность речи, которая никак не выходит из живости рассуждений Сократа в диалоге. Скорее всего, Менон говорит о том, что Сократ, что называется, «заговаривает зубы», оперируя большим объемом информации и логикой, за которой ему трудно следить. Во-вторых, искусство *pharmakeia* употребляется не в первоначальном значении изготовления различных зелий, а как усиление того эффекта обездвижения, транса, в который впадает человек при упомянутом «заговаривании зубов».

Приведенные здесь этимологические толкования ни в коей мере не говорят о том, что вся греческая и в дальнейшем римская магия является по своей природе вредоносной. Нет совершенно никаких оснований к тому, чтобы утверждать, к примеру, что *goes* изначально практиковали то, что мы сейчас называем «черной магией»⁸. Также совершенно не следует думать, что наши современные различия между «белой» и «черной» магией имели какое-то значение для античного человека [2, р. 13] и что он вообще делал такие различия.

Считается, что слово *magos* заимствовано из персидского языка, где оно обозначало жреца, следящего за огнем (*puratho*), или *athravan*, и, как полагает А. Нок [12, р. 308–324], смысл его сохранился близким к оригинальному. Однако последователи зороастризма приводят свои доводы в пользу того, что в Авесте, к примеру, слово *magus* (мн.: *magi*) употребляется в совершенно ином смысле, чем это принято считать на Западе⁹. А слово

⁸ Несмотря на это некоторые авторы все же совершенно неправомерно подгоняют понимание античной магии под более позднее разделение магии на «черную» и «белую». Dodds, Eric R. (The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951, 1973. – P. 194) фактически подменяет отрицательное мнение (несмотря на скептицизм) Платона о профессиональных магах на вполне «современное» его неприятие «черной» магии. Ч. Бигг (Bigg, C. Neoplatonism. Chief Ancient Philosophies. – London, Brighton, New York: E. & J. B. Young & Co, 1895. – P. 40) относит «черную магию» к искусству *magus*. Дж. Колкхаун (Colquhoun, J. C. An History of Magic, Witchcraft and Animal Magnetism. In two vol. V. 1. – London. Longman, Brown, Green & Longmans, 1851. – P. 18, 104, 157) делит магию на «белую» – теургическую и «черную» – *goetic* (*goeteia*). М. Нильссон, когда описывает позицию Платона относительно людей, утверждающих, что вызывают мертвых, жертвоприношениями заставляют богов делать то, что им надо, насылают проклятия и т. д. (Государство 346b, Законы 909b, 933a), заявляет, что Платон говорит о «проявлениях черной магии» (Nilsson, M. P. Greek Folk Religion. – University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972. – P. 112).

⁹ См., например: Masani, E. Ph. Sh. Zoroastrianism Ancient and Modern. Comprising a Brief Review of Dr. Dhalla's Book of Zoroastrian Theology. Vakil High Court, Late Fellow, Elphinstone College, And Mulla Feeroze Avesta And Pahlevi Madressa. – Bombay, 1917. В гл. 7 («The Writer's hotch-potch on the word "Magi"»). – P. 277–302) своей работы Э. Мазани рассматривает мнения западных исследователей, которые он считает далекими от истины. Он утверждает, что *Magi* являлись очень благочестивой и религиозной кастой (классом) жрецов, которые питались только молочными продуктами и овощами, обладали высшей

athravan является общим названием касты жрецов в зороастризме, и понятие *magavan* включает понятие *athravan*, но не каждый из *athravan* обязательно будет принадлежать к *magavan*. В античной Греции он начал использоваться применительно к любому выходцу с востока, не только к персам, которые считались авторитетами в магических знаниях. Однако заметим, что греки восприняли персидское слово *magos* не в его первоначальном значении, даже не в значении жреца, а в значении колдуна, волшебника и вообще человека, за чью честность нельзя поручиться. Термин был первоначально занесен переселенцами, которые зарабатывали себе на жизнь, проводя ритуалы, которые должны были способствовать эффективному излечению, а также решению насущных проблем. Они использовали всю мощь восточной мудрости для того, чтобы подкрепить свой авторитет. Различные виды предлагаемых ими услуг и «качество» их реализации, очевидно и послужили формированию двойственного, преимущественно негативного отношения к магии¹⁰.

духовной силой. В Авесте *Magi* называются *Magavan*. Упоминания о них встречаются по тексту Авесты, например, в Гатах 33:7, 55:15, 55:11, 55:16, 46:14, 29:11, 53:7, Венд. 4:47, Ясна 65:7 и т. д. Э. Мазани утверждает, что *Magavan* в зороастризме называется высшая степень развития души, о чем говорится в Авесте (в Гатах, Вендидах и Ясне), это также высшая степень жрецов *Athravan*. Заратустра считается одним из *Magavan* (см.: с. 293–294, 301). *Magavan* – это выдающаяся духовная личность, в совершенстве исполняющая ритуалы, знающая все зороастрийские законы, заключающие в себе в том числе и законы Вселенной. *Magus* (мн.: *Magi*), которые в Авесте соответственно называются *Magavan* (мн. ч.: *Maga*), а в Пахлави – *Magih*, изначально означали высшую степень *Magavan*. Позднее персидские слова *Magus* и *Magi* стали совершенно неверно применяться для обозначения всех зороастрийских жрецов, независимо от степени (восемь степеней). Этим особо, как считает Э. Мазани, грешили греческие историки. Затем *Magus* и *Magi* стали называть всех приверженцев зороастризма по всей Персии. Уместно будет заметить, что в Авесте встречаются и упоминания *колдунов*, явно в отрицательном значении и не имеющих отношения к *Magus* и *Magi*. Это *YAtawO*, как они обозначаются в транскрипции (см., напр.: Яшты: (Хормазд-яшт) 1:6; (Тештар-яшт) 8:13:4; Вендидад (Видевдат) 20:10; 20:12; 21:19 и др.).

¹⁰ В этом отношении интересно сравнить, к примеру, Лукиана и Апулея («Апология, или о магии», 25, 26), где последний пытается разобраться, что же такое «маг»: «Я-то часто читал в разных книгах, что персидское слово «маг» по-нашему значит «жрец». Но тогда почему преступно быть жрецом, ведать и понимать священные правила, вершить святой закон и совестный суд? Если же магия то, о чем поминает Платон, объясняя, каким наукам научают персы приготавливаемого царствовать отрока, тогда я точно помню слова сего божественного мужа, да и ты, Максим, припомнишь их вместе со мною: «Отрока, едва минет ему дважды семь лет, забирают к себе так называемые царские дядьки, избраны же они персами за то, что в поколении своем почитаются наилучшими, а числом их четверо: мудрейший, и справедливейший, и скромнейший, и храбрейший. Из оных один научает и магии по уставу Зороастра, сына Оромаздова, то есть угождению богам; он же научает и царской науке» (см.: Платон, «Алкивиад I», 121e–122). Слышите ли вы, скудоумные обвинители магии, слышите ли вы, что магия есть искусство, угодное бессмертным богам, коих умеет верно ублажить и верно уважить, а стало быть, что магия благочестна и сведуща в делах божеских, издревле знатна славою зиждителей своих Зороастра и Оромазда, что она – первосвященница небожителей, ибо первенствует среди царских наук, а потому у персов случайному человеку стать магом ничуть не более

Несмотря на свое название *pharmakeis* и *pharmakides* не ограничивали свою деятельность изготовлением лекарств и ядов (*pharmaka*), хотя они действительно происходили из настоящих специалистов в *pharmaka*. По предположению Я. Бреммера¹¹, *pharmakis* берет начало в названии женщин, которые собирали травы для магии, а в дальнейшем это название распространяется также и на мужчин. Косвенно это подтверждается приведенным отрывком из диалога Платона «Менон», из которого видно, что *pharmakeia*, судя по словам Менона, становится своеобразным искусством приготовления «отравы» не из корней и трав, а из логических ходов, умозаключений, размышлений, фигур речи, с помощью которых профессиональный «отравитель»-оратор доводит слушателей до состояния завороченности, почти гипноза, сходного с тем, в который впадает кролик перед удавом.

В итоге следует отметить, что в античном обществе наметилась и развилась тенденция к распространенному искаженному (относительно оригинального) пониманию и употреблению слов, служащих для обозначения людей, специализирующихся на том виде искусства, которое мы сейчас включаем в современное понятие магии. Несмотря на явное пренебрежение, откровенные издевательства и достаточное негативное отношение к античным «магам» сама магия получила очень широкое распространение, фактически являясь неотъемлемой частью жизни античного общества.

Такое положение дел говорит о существовании особого вида рациональности – мифологической (религиозной) рациональности, не только выходящей за пределы мифологически-религиозного дискурса, но и топологически, симбиотически единого с другими видами рациональности. Эта рациональность тео-социального симбиоза ни в коем случае не манифестирует «болезнь роста» античного общества, в котором магия и религия являлись составляющими общественной жизни, мировоззрения и

возможно, чем ненароком сделаться царем? Тот же Платон в другом своем сочинении оставил нижеследующую запись о некоем Залмоксисе, который был родом фракиянин, но причастен помянутому искусству: «Заклинания суть словеса прекрасные» (см.: Платон «Хармид», 157. В переводе С. Я. Шейнман-Топштейн – «верные речи»). Ежели так оно и есть, то почему не дозволено мне знать ни прекрасных словес Залмоксиса, ни священнодействия Зороастрова? Впрочем, ежели обвинители мои думают, как думает чернь, будто сущий маг – это тот, кто из бесед с бессмертными богами усвоил некие неслыханной мощи колдовские заговоры и оттого имеет силу сделать все, чего ни пожелает, – ежели так, мне остается лишь подивиться, как это они не побоялись обвинить того, кто по собственным же их утверждениям столь могуч!». Лукиан в «Разговорах в царстве мертвых» (Лукиан. Сочинения. – М.: Алетейя, 2001. – Т. 1., пер.: С. С. Сребрный) в диалоге 13 «Диоген и Александр» через Александра дает такую характеристику Аристотелю: «αὐτὸς λαμβάνων ῥόησ, ὃ Διόγενες, ἄνθρωπος καὶ *τεχνίτη*», что в переводе дается, как «настоящий *шут* и *комедиант!*», что говорит об отношении к «магам», *goetes*, как к мошенникам и ловкачам.

¹¹ См.: Bremmer, Jan N. The Birth Of The Term “Magic” // The Metamorphosis Of Magic From Late Antiquity To The Early Modern Period.–Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2002.

мышления, прагматического не только в знаковом, но и в утилитарном аспекте.

Библиографический список

1. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994.
2. Dickie, Matthew W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World / Matthew W. Dickie. – London, New York, Routledge, 2003.
3. Leach, E. Social Anthropology / E. Leach. – Oxford: Oxford University Press, 1982.
4. Hesk, Jon. Deception and Democracy in Classical Athens / Jon Hesk. – Cambridge: University Press, 2000.
5. Еврипид. Трагедии. В 2 т. / Еврипид. – М.: Наука, Ладомир, 1999. – Т. 1.
6. См.: Зомонов, М. Д. Бурятский шаманизм как целостная мировоззренческая система: дисс. на соискание уч. степени доктора филос. наук / М. Д. Зомонов. – СПб., 2002.
7. См.: Romilly, Jacqueline de. Magic and rhetoric in ancient Greece / Jacqueline de Romilly. – Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1975.
8. Burkert, W. ΓΟΗΣ. Zum griechischen “Schamanismus” / W. Burkert // Rheinisches Museum für Philologie. – Frankfurt am Mein, 1962.
9. Chantraine, P. La formation des noms en grec ancien / P. Chantraine. – Paris: C. Klincksieck, 1933.
10. Johnston, Sarah Iles. Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece / Sarah Iles Johnston. – Berkeley: University of California Press, 1999.
11. Potter, D. Prophets and Emperors: Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius / D. Potter. – Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1994.
12. Nock, A. D. Paul and the Magus / A. D. Nock; Z. Stewart (ed.) // Essays on Religion and the Ancient World. – Oxford: Oxford University Press, 1972. – V. 1.