

Шаманизм и орфическая традиция¹

Kuznetsova A.S. Shamanism and the Orphic Tradition. Thanks to Mirca Eliade's excellent study (*Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, 1964)), people started to consider shamanism a widespread religious phenomenon. The basic notion, Eliade employs, is the concept of 'the technique of ecstasies'. The book by Eliade, notorious for its theoretical generalization, but not exactness of ethnographic data interpreted, often serves as a principal reference for those authors who write on shamanistic elements in the Greek religion: for instance, Eric Dodds in his 'The Greeks and the Irrational' and Martin West in his 'The Orphic Poems'. However, Eliade and scholars who uncritically accept his hypothesis virtually ignore the crucial moment, to wit the social role shaman plays in the traditional society. Russian ethnologists and folklorists, whose works I use in the present paper, have done a very serious job describing the religious practices of shamanism, but still, the majority of these studies lack a generalized theory. This work has yet to be done and I believe that the present paper is a contribution to this end.

Работа посвящена важному вопросу о возможности сравнения Орфея и представителей религиозных культов, сформированных под влиянием истории об Орфее с деятельностью шамана. Ряд зарубежных авторов поддерживают точку зрения о том, что Орфей (а в след за ним часто упоминают и Пифагора) был великим шаманом. Данная публикация призвана поставить этот взгляд под сомнение. Автором предлагается ряд критериев, основанных на ознакомлении с этнографическим материалом о народах Сибири и Севера, а так же на материале, полученном в ходе экспедиции к народам Северного Алтая, в которой автор принимал участие. Сравнения Орфея с шаманом проводилось на основе этих критериев. В результате выяснилось, что у нас нет никаких серьезных предпосылок, чтобы связывать орфическую традицию с шаманизмом. Это так же верно и в случае с Пифагором.

Ключевые слова: шаманизм, орфика, религиозный ритуал, источниковедение, метемпсихоз, пифагореизм.

Со времени выхода в свет книги М. Элиаде принято считать шаманизм повсеместно распространенным религиозным явлением. Действительно, М. Элиаде проделал огромную работу. Книга снабжена ссылками на авторитетных авторов, в том числе и на отечественных этнографов, подробно описавших элементы и специфику сибирского шаманизма. М. Элиаде использует понятие «техника экстаза» в качестве главного критерия для определения шаманизма. Он пишет: «Во многих племенах наряду с шаманом существует также жрец-жертвоприноситец, не считая того, что каждый глава семьи является также главой домашнего культа. Тем не менее шаман остается центральной фигурой, поскольку во всей этой сфере, где экстатическое переживание является в высшей степени религиозным, шаман и только шаман является безусловно мастером экстаза. Потому первым и, возможно, наименее рискованным определением этого сложного явления будет формула: *шаманизм – это техника экстаза*»². Однако, М. Элиаде не рассматривает еще один весьма важный момент, о котором часто забывают в определении шаманизма, а именно социальную роль шамана. Обратившись к религиозным практикам коренных народов Сибири, Севера, Северной и Южной Америк, народам Океании мы увидим, что шаман – это центральная фигура в исполнении ритуала. Он один способен организовать не только свою деятельность, но и все пространство вокруг него с находящимися в нем людьми. Своими песнями и пляской он зачастую

вводит в транс не только себя. Шаман ведет и обычную повседневную жизнь, но функции организатора культа он не делит ни с кем, кроме возможно некоторых молодых шаманов, которые являются его учениками (Смоляк 1991). Мне представляется, что нужно с большей осторожностью называть какую-либо религию шаманской, что и будет дальше показано в данной работе по отношению к греческой культуре.

Почему именно греки? Серьезно занявшись изучением пифагорейской традиции, я обратила внимание на то, что в литературе (даже научной!) можно встретить высказывание вроде: Пифагор – это великий шаман! Звучит это очень странно. Кроме того, в орфической традиции, с первого взгляда похожей на пифагореизм, шаманом часто называют Орфея. Этим же титулом наделяют участников разных греческих мистерий, и выделяют шаманские элементы в содержании рассказов о богах, например, Аполлоне, Деметре, Персефоне, Зевсе, Дионисе и т.д. При этом основным критерием для присвоения титула шамана какому-либо мифологическому или историческому герою остается определение, данное М. Элиаде. Конечно, трудно поспорить, что это важная теоретическая работа, в основательности которой не откажешь. Однако, можно выделить ряд новых отечественных этнографических исследований, посвященных религиозным практикам отдельных народов Севера и Сибири. Эти работы достаточно подробны по своему содержанию и раскрывают важные стороны деятельности шамана, которые остаются без внимания в книге М. Элиаде. Опираясь на эти публикации, я постараюсь выделить несколько критериев, согласно которым и будет проведено сопоставление интересующих нас религиозных явлений греческой религии и шаманизма.

М. Уэст, Э. Доддс, М. Элиаде называют Орфея шаманом. Именно у этих авторов концепция шаманизма в греческой религии выражена наиболее ярко. М. Уэст считает, что Орфей вошел в греческую религию через Фракию, народы которой были знакомы с северным шаманизмом. Э. Доддс склонен объяснять иррациональное начало в орфической традиции с помощью шаманизма. М. Элиаде пишет о шаманизме у скифов, предполагая, что именно через них греки и познакомились с новым религиозным явлением. Однако, на сегодняшний день эта точка зрения отвергнута. О скифах мы знаем лишь по археологическим раскопкам, которые дают очень мало сведений об их религиозных представлениях. В середине 6 века под давлением мидийцев племена скифов и саков покинули Переднюю Азию и расселились в степях от Монголии до Дуная. Среди скифских мифологических сюжетов исследователи выделяют солярные образы и связывают с ними некоторых животных, таких как козел, олень, орел. С подземным миром связываются волк и рыба налим, символ которой, как считается, был принесен из Индии. Кроме того, все исследователи отмечают особый социальный статус женщины, что так же отражается в мифологических представлениях.

Еще одной причиной, по которой скифскую культуру связывают с шаманизмом является описанный Геродотом обычай скифских бань. Он засвидетельствован и у скифов, населявших горные и степные районы Алтая с 6 в. до н.э. Этот обычай многие связывают с очистительным ритуалом, особый акцент ставя на оказываемый коноплей возбуждающий эффект. Имеет ли это отношение к религиозному экстазу сказать трудно.

Тот же Геродот приводит рассказ о скифском царе Скиле, который получил посвящение в культ Диониса, и был за это низвергнут соплеменниками с престола. Это произошло потому, что «скифы осуждают эллинов за вакхические исступления. Ведь, по их словам, не может существовать божество, которое делает людей безумными» (IV, 79)³.

В целом в отношении связи скифов с шаманизмом исследователи воздерживаются от такого утверждения, указывая лишь на близость скифской религии с религиями Передней Азии и Индии. Поэтому весьма не обосновано говорить о том, что греки познакомились с шаманизмом через скифов⁴.

Однако обратимся к мифам и свидетельствам об Орфее и связанной с ним традицией, которые помогут прояснить вопрос. Одновременно будем отмечать и те черты, которые свидетельствуют об обратном, т.е. о том, что мешает нам признать Орфея

шаманом. Эталон, который ляжет в основу сравнения, будет шаманизм народов Севера и Сибири. Этот выбор не случаен. Тот же М. Элиаде отмечает, что если где-то и существует шаманизм в чистом виде, то это в указанных нами регионах, и само слово «шаман» происходит из тунгусского языка.

Назову несколько черт, которые, по моему мнению, являются основными в определении шаманской практики.

1. Момент избрания – как правило, с самого детства ребенок видит во сне чертей, духов, которые пытаются вступить с ним в контакт или навредить, разных животных, приходящих ему на помощь. Такого ребенка сразу замечают, поскольку он замкнут, медлителен, сонлив, неразговорчив, любит уединяться в лесу, а так же замечают признаки «шаманской болезни» (имеются в виду припадки эпилепсии, сопровождающиеся разными видениями). Шаман начинает его обучать, знакомит с рассказами о духах-помощниках и злых духах, их функциях. Он подготавливает неофита к посвящению⁵.

2. Посвящение – этот период весьма сложен и связан с преодолением шаманской болезни, для чего часто требуются огромные физические и психические усилия. Необходимо отметить, что люди различали просто эпилепсию и «шаманскую болезнь». После посвящения человек (вернее уже шаман) избавлялся от припадков и больше никогда не болел, если выразиться точнее, то его припадки становятся контролируемыми, и поэтому такое поведение уже нельзя назвать болезнью. Содержание видений, которые неофит созерцает при посвящении и которые указывают на его избранничество, сводится, как правило, к сценам расчленения посвящаемого на части подземными духами. Он видит, как они отрезают его голову, разделяют тело на части, отделяют мясо от костей и потом варят это все в огромном котле. После всего они собирают тело снова, и посвящаемый возвращается на землю, обладая при этом новыми уникальными способностями. Отмечу, однако, что подобного рода видения не являлись у сибирских народов привилегией шаманов. Такие же видения сопровождали посвящения в кузнецы (только тело перековывали подземные кузнецы, «почтенные родители»). Это свидетельствовало о том, что новый кузнец получил право на свою деятельность.

3. Важное место в шаманской практике отводится бубну и пению. Хотя бубен не всегда является обязательным атрибутом. У так называемых младших (или более слабых) шаманов может не быть бубна, и это будет указывать на то, какие действия они могут осуществлять. Когда шаман ударяет в бубен, он призывает в него духов, которые понесут его на небо, в «Центр Мира». Поэтому часто шаманский бубен называют конем. Считается также, что удары в бубен помогают войти в транс. М. Элиаде отмечает, что киргизские *баксы* используют для вхождения в транс не бубен, а кобуз – струнный инструмент⁶. Исполняемый шаманом танец воспроизводит экстатическое путешествие шамана на Небо. Важную роль во время исполнения культового действия играет пение. Однако, как отмечает в своей статье Е.С. Новик⁷, у народов Сибири каждый человек имеет свой напев или мелодию, которая отражает его индивидуальность. Каждый имеет право только на свою мелодию, а если кто-то запоет чужую, то это считается воровством, считается, что человека задевают за живое, тревожат, окликают без надобности. И кроме того, имелась еще одна категория людей, которых посторонний наблюдатель легко мог спутать с шаманом. Это сказители. Получение певческого или сказительского дара связывалось с избранничеством, даже насильственным навязыванием этого дара и связанным с ним мучениями. Для того, чтобы пройти посвящение, певец, так же как и шаман, удаляется в лес, чтобы встретиться с духом, от которого он должен получить дар. Об этом пишет в своей книге Е.С. Новик: «У нанайцев, по материалам Л.Я. Штернберга, имелась особая категория людей – *джангинов*... Как и шаманы, они считаются избранниками духов, по своей воле ими сделаться нельзя. Каждый из них имеет своего духа-покровителя, который внушает ему свои мысли и речи и играет по отношению к нему ту же роль, что и дух-покровитель для шамана; как и искусство шамана, призвание этих людей обычно переходит по наследству»⁸. Я специально пишу об этом так подробно,

для того, чтобы показать, что Орфея лучше было бы сравнить с такого рода людьми, а не с шаманами. Об этом я скажу позже.

4. И последнее – социальный статус шамана. Почему-то об этом всегда забывают, или не хотят этого видеть. Но нужно понимать, что такая личность могла появиться на конкретном этапе развития общества, а именно в родоплеменных сообществах. Все ритуальные действия здесь выполняет только этот избранный духами человек. Не существует ничего похожего на жреческие объединения. Шаман необходим не только для исполнения жертвоприношения. Он лечит людей и животных, гадает (хотя функция гадания у некоторых народов является прерогативой других личностей), ловит потерявшуюся или украденную душу и т.д. И это нелегкий труд, поскольку в оставшееся время он должен успеть заняться промыслом, чтобы прокормить себя и семью, т.к. за его услуги он получает лишь символическую плату. Он один является носителем священной истории, которую рассказывает своими танцами и пением. Он не посвящает в таинства любого пожелавшего или чем-то отличившегося, и не организует вокруг себя закрытое религиозное братство. Если не учитывать это пункт, то никакого разговора о шаманизме не может быть, поскольку это целостная система, в которую вписаны социальные роли каждого участника.

Итак, у нас имеются критерии, с помощью которых мы сможем понять называть ли рассматриваемое религиозное явление шаманизмом или нет. Теперь обратимся к орфической традиции.

Конечно, об Орфее известно очень немного, особенно из его биографии. К тому же, как это отмечается и в отношении Пифагора, чем дальше от времени первых свидетельств, тем более подробными становятся истории. Наиболее ранние рассказы (скорее даже упоминания) об Орфее сохранились у Еврипида, Эсхила, Аристофана. Позже об орфиках рассказывает Платон, Ион из Хиоса. О разных орфических поэмах упоминает Эпиген, живший примерно в 4 в. до н.э., приписывая их ранним пифагорейцам. Более детальные рассказы об Орфее мы находим у Плутарха, Климента Александрийского, Порфирия, Прокла, Дамаския и др. Кроме того, сохранилось несколько древних свидетельств, таких как *Папирус из Дервени*, костяные таблички из Ольвии, надписи на золотых пластинах, найденных в погребениях Южной Италии. Рассмотрим же, что сообщают нам эти авторы, и построим повествование согласно перечисленным пунктам.

Мы ничего не знаем о каком-либо избрании Орфея духами. Факты его биографии весьма немногочисленны. Орфея называют сыном Эагра, о котором мы узнаем только у Суды, что он был потомком Атланта в пятом поколении. Эфор (у Диодора Сицилийского [FGrHist 70 F 104]) сообщает, что Орфей получил посвящение в самофракийские мистерии. Его уникальные музыкальные способности получили новое объяснение лишь в эллинистический период, когда преимущество в пении стало объясняться просто его происхождением от Аполлона. Это, конечно, отличается от всего того, что мы сказали об избранничестве в шаманизме.

Но разные авторы идут дальше и говорят о том, что поскольку Орфей поклонялся Аполлону, а на пластинках из Ольвии его имя стоит рядом с именем Диониса, то непременно нужно отыскать что-либо шаманское в их образах и рассматривать Орфея в этом контексте.

О Дионисе известно, что он был божеством фракийского и лидийско-фригийского происхождения. Он вошел в греческую мифологию, став сыном смертной женщины Семелы и Зевса. Миф рассказывает, что после неудачных попыток Геры уничтожить Диониса, она наслала на него безумие. Он начал скитаться по свету и лишь во Фригии богиня Кибела-Рея исцелила его и приобщила к своим оргиастическим мистериям. Аполлодор, автор «Мифологической библиотеки», рассказывает несколько трагических историй, которые случились с теми, кто не желал признать Диониса богом. Дионис спускался в Аид и вывел оттуда свою мать, и вместе они поднялись на небо (Apolloed. III 5, 1-3). В мифах о Дионисе действительно многое напоминает шаманскую практику.

Фигура Аполлона насыщена противоречивыми чертами. Часто, когда говорят о шаманских элементах в образе Аполлона, указывают на его северное происхождение (Аполлон Гиперборейский)⁹, полет на стреле, превращение в лебедя, ворона, волка, мышшь, врачевные способности, он же предсказатель и музыкант. У Плутарха рассказывается, что за убийство Пифона Аполлон должен искупить свою вину перед землей и получить очищение через нисхождение в Аид, где он вместе с тем обретает новую силу (*О падении оракулов*, 21).

Но, все-таки, Дионис и Аполлон – это боги. А шаман – это посредник между людьми и богами (или духами). Можно расширить интерпретацию и пойти дальше (как это часто и делают), сказав, что Дионис – это первый шаман, который стал божественным и от которого все шаманы в последующем получают свой дар. Однако в мифологической традиции об этом ничего не сказано. В каком-то смысле можно говорить о попытке внедрения в Греции элементов иной религии, которая, на мой взгляд, не удалась. Вернемся к Орфею.

В историях об Орфее нет ничего напоминающего шаманский обряд посвящения. Очень напоминает такой обряд опять же миф о Дионисе, которого Титаны разделили на части и, нанизав их на палочки, стали поджаривать на костре. Увидевший это разъяренный Зевс испепелил титанов, а Афина спасла еще трепетавшее сердце бога, из которого Зевс и сотворил нового Диониса.¹⁰ Видение вполне в шаманском стиле.

Обратимся теперь к шаманскому ритуалу. Здесь привлекает внимание способность Орфея своим пением двигать горы и останавливать реки. Действительно, в различных рассказах о шаманском могуществе подобные явления упоминаются. Но, как я уже отмечала выше (в п. 3 о шаманской практике), удивительными певческими способностями отличался не только шаман. Таким человеком был сказитель эпосов, который своим рассказом как бы оживлял события прошлого (реального или мифического), а присутствующие при этом люди ощущали свою причастность к этим событиям. Приведу цитату из наблюдений тонкого знатока хантыйского фольклора Е. Шмидта: «Продолжительное пение отключает и певца и публику от реальности. Очнувшись, они чувствуют себя так, будто и они, и весь миропорядок рождены заново, т.е. происходит нечто вроде катарсиса» (Лукина 1990: 38). Думаю, уместней было бы сравнивать Орфея с такого рода эпическими поэтами и сказителями.

Отмечу, что Орфей играет все-таки на кифаре, а не на бубне. Но и киргизские *баксы* (шаман, заклинатель) использовали для вхождения в транс двухструнный музыкальный инструмент – кобуз. Правда, как отмечают наблюдатели, этот инструмент создает скорее шум, чем единую мелодию. Итак, мы подошли к тому моменту, который в исследованиях многих авторов считается непосредственным указанием на шаманскую деятельность – экстаз. Однако, мы не знаем ни одного рассказа, где упоминалось бы об экстатическом трансе Орфея. Это состояние отмечается у вакхантов, корибантов (которые, кстати, в своих шествиях громко бьют в тимпаны), и орфиков. Но сразу нужно сказать, что в отличие от индивидуальной шаманской практики экстаза, в греческих экстатических культах участвовало какое угодно количество людей. Это скорее напоминает массовый психоз, чем целенаправленное поведение шамана, сопровождающееся визуализацией картины устройства мира и населяющих ее духов. Я не случайно сказала «массовый психоз». Когда читаешь рассказы из *Мифологической библиотеки* Аполлодора (III 5, 1-3) о том, как Дионис завоевывал себе признание среди разных народов, то именно такое впечатление и складывается.

Способность Орфея подчинять себе животных и растения своим пением уже в древности осмысливается в отличном от шаманизма ключе. Так, например, Фемистий (*Речи*, 30 (II, 183, 7 Downey–Normann)) считает, что это означало начало новой жизни для диких людей. Умение обрабатывать землю и одомашнивать животных ассоциируется им с искоренением звериного начала в душах людей. В Берлинском папирусе 2 в. до н.э. сказано, что Орфей «научил эллинов и <варваров> чтить <священные обряды> и был

<весьма рачительным во> всяком богопочитании: посвящениях, таинствах [мистериях], <очищениях> и оракулах» (ФРГФ 1 В 15а (49 К)). Получается, что Орфей изменил характер религиозной деятельности в обратном от умопомрачающих культов направлении.

С другой стороны, экстатическим состоянием греки называли не только божественную одержимость. Так, например, Платон в *Ионе* (636 b) говорит: «Все вы приобщены к философскому безумию и вакхованию, поэтому все вы услышите. . . а слуги и любой другой непосвященный и неотесанная деревенщина — затворите уши превеликими воротами», и «Поэты «одержимы» Музой, как металлические кольца магнитом». То есть, и певцы и философы по-своему безумствуют.

Так почему же певческий дар Орфея связывают с шаманизмом? Возможно, потому, что, спустившись в Аид, чтобы спасти свою погибшую жену Эвридику, Орфей заморозил своим пением подземных стражей¹¹. Но и это трудно сравнить с нисхождением шамана в поисках украденной или заблудившейся души в подземный мир, поскольку Орфей на обратном пути потерпел поражение. Наверное, он был в этом деле не опытен. Платон в *Пире* (179d) говорит, что боги наказали Орфея за то, что он исхитрился войти в Аид живым («не отважился умереть ради любви, как Алкестида»). Шаман как раз имеет право войти в подземное царство живым. Обращает на себя внимание история о растерзании Орфея вакханками (или насланными Дионисом фракийскими женщинами). Если это было частью шаманского посвящения, то почему Орфей не воскрес? Лишь отрезанная голова Орфея еще какое-то время продолжала петь.

Так же не приходится говорить и об особом социальном статусе Орфея, как центральной фигуре какого-либо религиозного действия. Религиозный опыт шамана индивидуален. В греческой религии мы всегда имеем дело с мистериями, коллективными таинствами, пусть даже число участников и было в некоторых случаях ограниченным. Я не встречала свидетельств о том, чтобы Орфей был руководителем культа.

И последнее о чем я не могу не сказать. Весьма странным выглядит представление Э. Доддса о наличии учения о реинкарнации у сибирских народов¹². Действительно, у некоторых народов считалось, что душа шамана после смерти переходит в другое тело. Но это привилегия только одного человека, и нельзя сказать, что тот, кому суждено было стать шаманом, был этому рад. Те, кто отказывался от этого, как правило, погибали. Поэтому трудно представить, что такое учение могло стать всеобщим.

Теперь вернемся к тому, что было высказано в начале о Пифагоре. Думаю, что не стоит утруждать себя поисками чего-то похожего на шаманизм в свидетельствах о нем. На это указывает единственная улика – и та выглядит, как подделка. Имеется в виду история о том, как Пифагор спрятался в погреб и попросил свою мать везде следить и подслушивать за тем, что происходит вокруг. А когда, по прошествии некоторого времени, он вернулся, то стали говорить, что он спускался в Аид и оттуда наблюдал за всем происходящим. Изначальной целью этого действия является обман.

Итак, мы видим, что попытка соотнести образ Орфея с шаманом во многом оказывается неудачной. Те элементы, которым можно найти соответствие в шаманизме, остаются без поддержки со стороны остальных весьма важных критериев. Думаю, что говорить о шаманизме в отношении всей греческой религии также нужно с большой осторожностью. Мы видим, что Дионис и Аполлон входят в уже сложившуюся мифологию, которой соответствовала и определенная религиозная деятельность. Хорошо прослеживается и то, как со временем меняются образы этих богов в греческом пантеоне. Они лишь частично изменили характер религиозного культа, скорее сами приобрели излюбленные греками и соответствующие времени черты.

Библиографические ссылки

- Анохин А.В. Душа и ее свойства по преданиям телеут // Сб. МАЭ. 1929. VIII.
Доддс Э.Р. *Греки и иррациональное*. СПб., 2000.
Лукина Н.В., ред. *Мифы, предания, сказки хантов и манси*. М., 1990.
Новик Е.С. Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях народов Сибири. – *Евразийское пространство: Звук, слово, образ*. М., 2003.
Новик Е. С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур*. М., 1984.
Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // *Тюркологический сборник*. М., 1973.
Рудой А. Н., Лысенкова З. В., Рудский В. В., Шишин М. Ю. *Укок: Прошлое, настоящее, будущее*/Монография. Барнаул: Изд-во АГУ, 2000.
Смоляк А.В. *Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура)*. М.: Наука, 1991.
Элиаде М. *Шаманизм: архаические техники экстаза*. К.: «София», 1998.

Новосибирский государственный университет
ana-ehe@yandex.ru

-
- ¹ The study is supported by a Short-term grant of the American Council of Learned Societies (New York).
² Элиаде М. *Шаманизм: архаические техники экстаза*. К.: «София», 1998. С. 18
³ См. так же историю об Анахарсисе, который совершал эллинские празднества, навешивал на себя маленькие изображения богини и бил в тимпаны (Геродот IV, 76).
⁴ Рудой А. Н., Лысенкова З. В., Рудский В.В., Шишин М. Ю. *Укок: Прошлое, настоящее, будущее* / Монография. Барнаул: Изд-во АГУ, 2000.
⁵ Е.С. Новик считает, что симптомы шаманской болезни были предопределены традицией. Она пишет: «Если шаманская болезнь и была результатом “избрания”, то производил этот выбор (точнее, отбор) сам коллектив в соответствии с теми личностными характеристиками, которые были необходимы для будущего шамана. Само же поведение неопита во многом навязывалось ему соответствующими социальными нормами и обычаем». – *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур)*. М., 1984. С. 197.
⁶ Элиаде М. *Шаманизм: архаические техники экстаза*. К.: «София», 1998. С. 133
⁷ Новик Е.С. Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях народов Сибири. – *Евразийское пространство: Звук, слово, образ*. М., 2003. С. 144
⁸ Новик Е. С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур*. М., 1984. С. 195
⁹ Данные греческого языка не позволяют раскрыть этимологию имени Аполлона, что свидетельствует о неиндоевропейском происхождении образа (А.Ф. Лосев, статья «Аполлон» в: *Мифологический словарь* / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991).
¹⁰ Плутарх, *О плотоядении*, 1, 996 С (ФРГФ 1 В 210, ср. В 34–35).
¹¹ Еврипид. *Алкестида*, 357: [Адмет]
Будь у меня язык и песнь Орфея,
Чтобы, заворожив дочь Деметры или ее супруга
Гимнами, взять тебя из Аида,
Я бы спустился. . .
¹² Доддс Э.Р. *Греки и иррациональное*. СПб., 2000. С. 242, сноска 56