



## средства познания

еще ранее было указано, что такое познание вещей нередко требовало вспомогательных средств, среди которых наиболее часто упоминаются одурманивающие галлюциногенные растения. На европейском континенте наибольшим спросом пользовался дурман (*Datura L.*), появившийся впервые, очевидно, через цыган из Венгрии при императоре Сигизмунде в начале XV века уже в Германии и распространившийся отсюда по всей Европе<sup>1</sup>. Цыганки при помощи дурмана впадали в экстаз<sup>2</sup> и употребляли это растение для изготовления опьяняющего лечебного напитка<sup>3</sup>. Семена этого растения использовались при пророчествах и для защиты от демонических сил<sup>4</sup>. В Индии "reshoshes kro" было любимым растением танцующего Шивы<sup>5</sup>, а растения типа паслена (*Solanum L.*) еще и поныне используются при религиозных ритуалах в долинах Гималаев<sup>6</sup>. Цыгане же применяли дурман и для защиты против удара молний,

отчего и поныне еще во многих местах дурман называется как "громовая ягода" <sup>7</sup>.

Однако, до распространения дурмана в Европе в XV веке "ведьмы" для устройства своих шабашей пользовались, судя по протоколам их допросов, в основном беленой (*Hyoscyamus L.*) или красавкой (*Atropa L.*) <sup>8</sup>. Но со своим появлением в Европе, дурман из-за своих сильных галлюциногенных свойств быстро завоевал первое место среди растений с подобными свойствами. Дурман уже с древних времен применяли индейцы для облегчения своих встреч с духами, превращения в животных или познания своих взглядов на сущность вещей. И ныне там, где употребляется дурман, если и не верят, что он является растением духов и ведьм, то, по крайней мере полагают, что его действие угрожает телу и душе <sup>9</sup>. Индейцы полагают, что приняв дурман они могут влезть на высокие скалы, летать, преодолевая пропасти, и превращаться в ведьм и ведьмаков <sup>10</sup>. Так, например, калифорнийские индейцы луисеньо использовали дурман (*naktamush*) во время инициаций, чтобы научиться превращаться в различных животных и птиц, преимущественно в воронов, сов и соколов, и понимать их язык <sup>11</sup>. Нередко галлюциногенные травы и растения применяли для того, чтобы приблизиться к своим духам-защитникам в образе различных животных и ближе с ними познакомиться <sup>12</sup>. Люди, принявшие дурман, совершали "путешествия" или же одурманивались во время военных походов. Этих, выпавших из общества людей, называли, как, например у австралийских аборигенов, "живой труп" <sup>13</sup>. Правда австралийскими аборигенами использовался не дурман, а растения, обладающие не менее сильными наркотическими свойствами <sup>14</sup>. То, что все эти растения даже при втирании их в кожу тела действительно вызывают у принявшего их чувство изменения своего тела и ощущение полета, а также кошмарные галлюцинации, не вызывает сомнения. Ряд современных исследователей проделали опыт по применению этих растений; описание ими своих ощущений не вызывает никаких сомнений в вышеизложенном действии <sup>15</sup>. Ощущения полета при приеме галлюциногенных средств отмечено не только у индейцев (или современных исследовате-

лей), но и у других народов, которых изучали на этот предмет исследователи <sup>16</sup>. Впрочем, среди исследователей существуют два полярных взгляда: по одному из них, который выдвигают ярые католические теологи или приверженцы оккультизма, ведьмы, как и те исследователи, которые использовали воздействие галлюциногенных веществ, действительно летали - вернее не они сами, а их астральные тела <sup>17</sup>; по другому взгляду - исследователи не только отвергают "возможность" подобных полетов, но и высказывают даже сомнения в галлюциногенном действии указанных растений или же утверждают, что эти "полеты" происходят под действием самовнушения принимающих эти вещества <sup>18</sup>.

В данном случае необходимо подчеркнуть, что в отличие от первого взгляда, согласно которому утверждается, что летает именно "душа" человека, или же второго взгляда, согласно которому все это неправда и не является даже видимостью, у первобытных и реликтовых народов существовало или существует и поныне твердое убеждение, что они летают и не какая-то часть самого человека, но летает он весь в целом <sup>19</sup>. "Действительно ли я голоден или действительно ли меня одолевают заботы, так это касается не части меня, которая страдает; я страдаю в целом как человек", - говорят представители племени каранга в Родезии, пытаясь объяснить свой взгляд на полет <sup>20</sup>. Исходя из этого взгляда, некоторые исследователи не совсем верно ведут речь о представлении этими народами себя при полетах в некоем другом, "втором" теле <sup>21</sup>. Древние и реликтовые народы, как и еще блаженный Августин <sup>22</sup>, отнюдь не полагали, что дух отделяется от тела, что форма цветка существует сама по себе отдельно от цветка, а улыбка чеширского кота ("Алиса в стране чудес") отдельно от самого кота <sup>23</sup>. Или, иначе выражаясь, оборотень не человек, у которого вдруг все тело покрывается волчьей шкурой и даже, если он накинёт такую шкуру и завоет по-волчьи <sup>24</sup>. Не на это в первую очередь обращается внимание. Если бы они направляли свое внимание только на эти признаки, то они поневоле пришли бы к выводу об отсутствии таких сил и явлений, как оборотни и им подобное <sup>25</sup>. Прежде всего подчеркивается, что оборотень это тот человек, кото-

рый перешагнул границы повседневности, который умеет отрывать свою повседневную натуру четко от природной; он такое лицо, которое умеет заглядывать в "глаза" звериной натуры и тем самым еще больше развить свою повседневную сущность. Нечто подобное усматривали средневековые мистики в оборотнях Европы, когда утверждали, что человек с самого начала исходит в своем развитии от животного-растительной природы; в последующие ступени своего развития в мире он проходит их подобно своему развитию в материнской утробе, но, превращаясь в оборотня человек идет к своему началу, пробегая в обратном порядке те же ступени развития; таким образом, этот человек не зверь и не растение<sup>26</sup>. Однако все это можно пройти лишь в сумерки или ночью, поскольку, как сказал индеец исследователю, все, что влияет на человека, лучше воспринимается ночью; при дневном же свете эти силы воспринимаются труднее, поскольку все, что может открыть нам свое истинное лицо, оттесняется дневным светом в сумерки<sup>27</sup>; оно приходит чаще всего во время засыпания, в полусне или незадолго перед пробуждением, итак, когда человек "еще не совсем ощущает себя как такового"<sup>28</sup>. В племени бороро исследователям говорят, что члены этого племени есть якобы попугаи ара, но, как подметили ученые, эти же лица упорно при этом подчеркивают, что в повседневной жизни они не попугаи и никогда не могут стать окончательно ими<sup>29</sup>; просто они используют иной способ идентификации, который хорошо сравним со способом идентификации католической евхаристии. В данном случае нельзя исходить из множественности вещей и веры или, даже, предполагать "двойную" или "тройную" логику в мышлении<sup>30</sup>. Как и в случае со "звериной" идентичностью, католические "эксперты" внушают верующим, что в кусочке хлеба или капле вина, - хотя эти хлеб и вино существуют как таковые, скрывается субстанция господа, Иисуса<sup>31</sup>. Иисус в этом случае подобен картофелю, о котором в кельтских странах говорят, что по ночам он поедается феями, которые едят в этом случае лишь "субстанцию" клубня, поскольку ни один крестьянин, веря в это, не удивляется, увидев на следующее утро свой картофель нетронутым<sup>32</sup>. И если в первобытном

мышлении такая идентичность видима, то от христианских верующих требуют, чтобы они верили в то, что они даже не могут понять<sup>33</sup>. Конечно христианин не думает, что вино - это кровь Христа, но он верит в некий "x ignotum". И в христианстве и в исламе, если верующие пытались "провести мост" над пропастью, преодолевая догмы ортодоксии, чтобы непосредственно связать человека с Христом или Аллахом, такие верующие объявлялись еретиками и жестоко преследовались<sup>34</sup>. Языческое мышление рассматривает такой "клин" между разумом и религиозным опытом как нечто чудовищное, и даже в средние века воображали после слов "Hoc est corpus meum" и "Hic est calix sanguinis mei" видимого телесного Иисуса<sup>35</sup>. У некоторых исследователей, при игнорировании ими таких особенностей языческого мышления, можно в их трудах увидеть размышления об "иной логике" первобытных людей<sup>36</sup>. Таким образом, те, которые обладают большими способностями к проникновению сквозь границы, отделяющие повседневность от истины, больше, чем кто-либо иной, с изменениями в сознании и теле, могут познать свою сущность<sup>37</sup>. Или, иначе, как было обнаружено некоторыми учеными вопреки другим взглядам<sup>38</sup>, при таких превращениях, по мере продвижения к сущности, можно найти то некое единое тело, из которого выделяются различные вещи и лица<sup>39</sup>. В период оборотничества душа не отделяется от тела и границы личности не становятся пространнее, шире границ тела<sup>40</sup>. При своих полетах, по мнению дикарей, мы не покидаем обычные границы "Я" и именно поэтому мы и оказываемся неожиданно опять в местах, где находится наше "повседневное" тело, границы которого растворяются мгновенно так же, как и границы нашей личности. Такая двойственность мышления, вопреки мнению некоторых исследователей-этнологов, подходящих к изучению языческого мышления с привычной точки зрения об отделении и противопоставлении "спиритуального" "телесному" путешествию<sup>41</sup>, уже подмечена рядом психологов<sup>42</sup>. Поэтому нет никакой необходимости в данном случае вести речь о "парадоксальном" мышлении<sup>43</sup>; многие психологи скорее указывают на дуалистические представления о теле и душе<sup>44</sup>. Подобное двойственное расши-

рение личности может описываться и словом "летать", а это слово может показаться "экзотическим" лишь тому, кто подходит к осмыслению его с повседневной точки зрения <sup>45</sup>, так что дальнейшее расширение личности кажется как будто совершенно новым и должно, следовательно, означать совершенно новое состояние <sup>46</sup>. Если брать такую трактовку, то можно и не считать, что абарисы действительно "не летают" <sup>47</sup>. Но в данном случае необходимо также учитывать, что встречаются народы, которые вообще не ведут речь о каком-либо "полете", но используют для схожего "расширения" личности другие понятия. Так, например, "ведьмы" эффуту двигаются и жужжат как пауки при прядении паутины, которую жрец постоянно пытается разорвать <sup>48</sup>. Равное осмысление встречается также и у австралийских "clevers men". Индеец пытается внушить исследователю: "Этот прыжок ты должен осознать не в том смысле, как ты его понимаешь. До тех пор, пока ты видишь, что ты весь в этом прочном теле, что тело - это ты, ты не сможешь осознать то, о чем я с тобой говорю" <sup>49</sup>. Существует много разноречивых описаний <sup>50</sup> как нужно понимать "расширение" личности у многих первобытных и реликтовых народов <sup>51</sup>. Путь противоречивых описаний, разрушающий привычный способ выражения, является излюбленным приемом мистиков в любой части света.

<sup>1</sup> Graebner P. Lehrbuch der allgemeinen Pflanzengeographie. Leipzig, 1929. S. 133; Menzel-Tettenborn H. & Herrmann H.-H. Heilpflanzen, Gifte, Drogen und Gewürze. // Das Reich der Pflanzen. Gütersloch, 1974. S. 79; Dieken J. van. Pflanzen im ostfriesischen Volksglauben und Brauchtum. Aurich, 1971. S. 73; Wlislöcki H.V. Vom wandernden Zigeunervolke. Hamburg, 1890. S. 7; Kronfeld E.M. Sagenpflanzen und Pflanzensagen. Leipzig, 1919. S. 22; Liebich R. Die Zigeuner in ihrem Wesen und in ihrer Sprache. Leipzig, 1863. S. 3; Waas A. Der Mensch in deutschen Mittelalter. Graz, 1964. S. 217; Berlin B., Breedlove D.E., Raven P.H. Principles of Tzeltal Plant Classification. New York, 1974. P. 489.

<sup>2</sup> Wlislöcki H.V. Wesen und Wirkungskreis der Zauberfrauen bei den siebenbürgischen Zigeunern. / Ethnologische Mittheilungen aus Ungarn, 1892. S. 34.

<sup>3</sup> Arnold H. Die Zigeuner. Olten, 1965. S. 196; Golowin S. Zigeuner Magie im Alpenland. Frauenfeld, 1973. S. 105.

<sup>4</sup> Wlislöcki H.V. Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. Münster, 1891. S. 86, 120 f.; Leland C.G. Gypsy Sorcery and Fortune Telling. New York, 1962. P. 79.

<sup>5</sup> Mahapatra P. Tree-Symbol Worship in Bengal. // Tree Symbol Worship in India. Calcutta, 1965. P. 135.

<sup>6</sup> Daraul A. Secret Societies. London, 1961. P. 159f.

<sup>7</sup> Fergg O. Sinnzeichen aus der Natur. / Mitteilungen der Pollichia, 1940. S. 246.

<sup>8</sup> Tabernaemontanus D.J.T. Neü vollkommen Kraeuter-Buch. Basel, 1731. S. 978; cf.: Tschirch A. Handbuch der Pharmakognosie. Leipzig, 1932. Bd. III. S. 1258; Gerhard E. Beiträge zur Geschichte einiger Solaneen. Colmar, 1930. S. 90; Hegi G. Illustrierte Flora von Mitteleuropa. München, 1964. Bd.V. S. 2615; Stemplinger E. Antiker Volksglaube. Stuttgart, 1948. S. 31; Fuchs L. Kreüterbuoch. Basel, 1543. C.CCLXV; Holzinger J.B. Zur Naturgeschichte der Hexen. Graz, 1883. S. 20; Becher J.J. Kreuterbuch. Ulm, 1662. S. 518; Gmelin J.G. Reise durch Sibirien. Göttingen, 1751. S. 102; Halle J.S. Die Deutsche Giftpflanzen zur Verhütung der tragischen Vorfälle. Berlin, 1784. S. 51; Brunnemann J. Discours Von betrüglichen Kennzeichen der Zauberey. Halle, 1727. S. 37; Porta I.B. Magiae naturalis. Amsterdam, 1561. P. 178, 180; Bock H. Kreütterbuch. Straßburg, 1577. S. 132; Meigenberg K.v. Das Buch der Natur. Stuttgart, 1861. S. 407.

<sup>9</sup> Karsten R. Das altperuanische Inkareich. Leipzig, 1949. S. 197; Tschudi J.J.v. Peru: Reiseskizzen aus den Jahren 1838-42. St. Gallen, 1846. S. 21f.; Hernandez F. De historia plantarum Novae His-

paniae. Madrid, 1790. V. III. P. 19; Gall A.v. Medizinische Bücher (tici-smati) der alten Azteken aus der ersten Zeit der Conquista. / Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin, 1940. S. 657; Karsten R. Blood Revenge, War, and Victory Feasts Among the Jibaro Indians. Washington, 1923. P. 2f.; Harner M. The Jivare. London, 1973. P. 153; Reinburg P. Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du nord-ouest de l'Amazonie. / Journal de la Société des Américanistes, 1921. P. 213; Waterman T.T. The Religious Practices of the Diegueño Indians. // University of California Publications in American Archaeology and Anthropology. Berkeley, 1910. P. 296; Curtin L.S. Healing Herbs of the Upper Rio Grande. Santa Fé, 1947. P. 185f.; Simmons M. Witchcraft in the Southwest. Flagstaff, 1974. P. 153; Kelly I. Folk Practices in North Mexico. Austin, 1965. P. 85; Bennett W.C. & Zingg R.M. The Tarahumara. Chicago, 1935. P. 138; Pennington C.W. The Tarahumar of Mexico. Salt Lake City, 1963. P. 167; Forde C.D. Ethnography of the Yuma Indians. Berkeley, 1931. P. 202; Kluckhohn C. Navaho Categories. // Primitive Views of the World. New York, 1964. P. 98, 104; Kroeber A.L. Elements of Culture in Native California. // University of California Publications in American Archaeology and Anthropology. Berkeley, 1922. P. 304f.; Idem. A Mission Record of the California Indians. // University of California Publications in American Archaeology and Anthropology. Berkeley, 1908. P. 7-8; Stevenson M.C. Ethnobotany of the Zuñi Indians. // 30th Annual Reports of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1915. P. 90f.; Driver H.E. & Massey W.C. Comparative Studies of North American Indians. / Transactions of the American Philosophical Society, 1957. P. 273; Lewis O. Life in a Mexican Village. Urbana, 1963. P. 324; Safford W.E. Daturas of the Old World and New. // Annual Report of the Smithsonian Institute. Washington, 1922. P. 548; Ellis F.H. Pueblo Witchcraft and Medicine. // Systems of North American Witchcraft and Sorcery. Moscow, 1970. P. 51.

<sup>10</sup> Furst P.T. & Myerhoff B.G. The Jimson Weed Cycle of the Huichols of Mexico. / Anthropologica, Juni 1966. P. 9, 21; Myerhoff B.C. Peyote and Huichol Worldview. // Cannabis and Culture. The Hague, 1975. P. 45f.; Furst P.T. Myth in Art: A Huichol Depicts His Reality. / Los Angeles County Museum of Natural History Quarterly, 1963. P. 24; Castañeda C. The Second Ring of Power. London, 1978. P. 46f.; Idem. The Teaching of Don Juan. Harmondsworth, 1970. P. 125f.; Naranjo C. Psychological Aspects of the Yagé Experience. // Hallucinogens and Shamanism. New York, 1973. P. 180, 185; Schmöing K. Flugträume und "Exkursion des Ich". / Archiv für die gesamte Psychologie, 1938. S. 544f.; Wilbert J. To-



bacco and Shamanistic Ecstasy Among the Warao Indians of Venezuela.//Flesh of the Gods. London, 1972. P.71; Idem. Indios de la región Orinoco-Ventuari. Caracas, 1963. P. 222; Dingwall E.J. The End of a Legend: A Note on the Magical Flight.//Parapsychology and Anthropology. New York, 1974; cf.: Sharon D. The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing.//Flesh of the Gods. London, 1972. P.131, 134.

<sup>11</sup> Dubois C. The Religion of the Luiseño Indians of Southern California.//University of California Publications in American Archaeology and Anthropology. Berkeley, 1908. P.77f., 176; Culley J. The Californian Indians: Their Medical Practice and Drugs.//Journal of the American Pharmacological Association, 1936. P.332f.; cf.: Closs A. Die Ekstase des Schamanen.//Ethnos, 1969, S.79; Dirlmeier F. Die Vogelgestalt homerischer Götter. Heidelberg, 1967. S.15.

<sup>12</sup> Spicer E.H. Yaqui.//Perspectives in American Indian Culture Change. Chicago, 1961. P.17; Giddings R.J. Yaqui Myths and Legends. Tucson, 1959. P.12; Cazeneuve J. Les Indiens de la région de Tucson.//L'Ethnographie, 1956. P.39f.

<sup>13</sup> Moisés R., Kelley J.H., Holden W.C. The Tall Candle. Lincoln, 1971. P.XXXIV; Spicer E.H. Review of Castañeda.//Seeing Castañeda. New York, 1976. P.32f.; Fadiman J. Psychedelic Properties of *Genista canariensis*.//Economic Botany, 1965. P.383; Reko V.A. Magische Gifte. Stuttgart, 1938. S.122; cf.: Berndt R.M. & Berndt C.H. The Concept of Abnormality in an Australian Aboriginal Society.//Psychoanalysis and Culture. New York, 1951. P.82.

<sup>14</sup> Spencer B. & Gillen F.J. The Arunta. London, 1927. P.16, 20; Crawford I.M. The Art of the Wandjina. Melbourne, 1968. P.37; Spencer B. & Gillen F.J. The Northern Tribes of Central Australia. London, 1904. P.528; Johnston T.H. & Cleland J.B. The History of the Aboriginal Narcotic Pituri.//Oceania, 1933. P.213.

<sup>15</sup> Mrsich W. Erfahrungen mit Hexen und Hexensalbe.//Mensch und Schicksal, Juni 1957. S.11f.; Peuckert W.-E. Hexensalben. / Medizinischer Monatsspiegel, 1960. S.169; Idem. Über das deutsche Hexenwesen.//Die Hexen und ihre Welt. Stuttgart, 1967. S.316f.; Ferckel S. Hexensalbe und ihre Wirkung. /Kosmos, 1954. S.415; Duerr H.P. Können Hexen fliegen?//Unter dem Pflaster liegt der Strand, 1976. S.59; Schenck G. Schatten der Nacht. Ulm, 1964. S.167f.; Masters R.E.L. Eros and Evil. New York, 1962. P.151; Fichte H. Anmerkungen zu einer Lorchelvergiftung und zu "Ein Männlein steht im Walde".//Ethnomedizin, 1972. S.159; Castañeda C. The Second Ring of Power. P.152; cf.: Baschwitz K. Hexen und Hexenprozesse. München, 1963. S.113; Bowker J. The Sense of God. Oxford, 1973. P.153; Masters R.E.L. &

Houston J. *The Varieties of Psychedelic Experience*. New York, 1966. P.76f.; Hol-lingshead M. *The Man Who Turned On the World*. London, 1973. P.125f.; Heywood R. *The Infinite Hive*. London, 1964. P.201 f.; Gelpke R. *Von Fahrten in den Weltraum der Seele./Antaios*, 1962. S. 403.

<sup>16</sup> Rose R. *Living Magic*. New York, 1956. P. 72,112f.; Eliade M. *Remarques sur le "rope trick"//Culture in History*. New York, 1960. P.548; Seitz G.J. *Die Waikas und ihre Drogen. / Zeitschrift für Ethnologie*, 1969. S.281; Chwistek L. *The Limits of Science*. London, 1949. P.276; Peuckert W.-E. *Sagen*. Berlin, 1965. S.53; Handelman D. *The Development of a Washo Shaman. / Ethnology*, 1967. P.457; Idem. *Shamanizing on an Empty Stomach. / American Anthropologist*, 1968. P.354; Chadwick N.K. *Shamanism Among the Tatars of Central Asia./Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1936. P.76.

<sup>17</sup> Summers M. *The History of Witchcraft and Demonology*. London, 1926. P.6,124f.; Lancelin C. *La sorcellerie des campagnes*. Paris, 1911. P.263; Wick J.J. *Die Wickiana*. Küsnacht, 1975. S.79; Jacoby A. *Zum Zerstückelungs-und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire./Archiv für Religionswissenschaft*, 1914. S.469f.; Benz E. *Die Vision*. Stuttgart, 1969. S.218; Ducasse C.J. *Paranormal Phenomena, Science, and Life After Death*. New York, 1969. P.35; Harner M.J. *The Sound of Rushing Water./Hallucinogens an Shamanism*. New York, 1973. P.16; Idem. *The Supernatural World of the Jivaro Shaman./Peoples and Cultures of Native South America*. Garden City, 1973. P.348.

<sup>18</sup> Mayer P. *Witches./Witchcraft and Sorcery*. Harmondsworth, 1970.P.46; Harris M. *Cows, Pigs, Wars and Witches*. London, 1975. P.247f.; Idem. *Culture, People, Nature*. New York, 1975. P.533.

<sup>19</sup> Needham R. *Belief, Language, and Experience*. Oxford, 1972. P.117f.; cf.: Polanyi M. *Knowing and Being*. London, 1969. P.162.

<sup>20</sup> Aschwanden H. *Symbole des Lebens*. Zürich, 1976. S.16; cf.: Manning P.K.& Fabrega H. *The Experience of Self and Body: Health and Illness in the Chiapas Highlands./Phenomenological Sociology*, New York, 1973. P.266,287.

<sup>21</sup> Quinton A. *The Soul./Personal Identity*. Berlin, Berkeley, 1975. P.60.

<sup>22</sup> Augustinus A. *Hipponensis Episcopi Operum*. Rom, 1797. Vol.IX. P.659.

<sup>23</sup> Shibles W. *A Philosophical Commentary on Alice's Adventures in Wonderland./Wittgenstein: Philosophy and Language*. Dubuque, 1969. P.23.

<sup>24</sup> Métraux A. Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris, 1967. P.87; Zerries O. Die Indianer der Wälder und Savannen.//Die Erben des Inkareiches und die Indianer der Wälder. Berlin, 1974. S.132.

<sup>25</sup> Nielsen K. Scepticism. London, 1973. P.34; Sherry R. Faires, Witches and the Passing Away of Language Games.//Religion, Truth and Language-Games. London, 1977. P.31f.; cf.: Reichel-Dolmatoff G. The Shaman and the Jaguar. Philadelphia, 1975. P.125f.,132.

<sup>26</sup> Görres J.v. Die christliche Mystik. Regensburg, 1840. Bd.III. S.271; cf.: Ey H. Grundlagen einer organo-dynamischen Auffassung der Psychiatrie.//Die Wahnwelten. Frankfurt am Main, 1963. S.85, 89f.; Dörner K. Gesellschaftliche Perspektiven der Regression. // Diagnosen der Psychiatrie. Frankfurt am Main, 1975. S.112f.; Lippe R. zur. Am eigenen Leibe. Frankfurt am Main, 1978. S.151f.

<sup>27</sup> Schmeling K. Das "Zweite Gesicht" in Niederdeutschland. Leipzig, 1937, S.5; Zuckerman M. Hallucinations, Reported Sensations, and Images. // Sensory Deprivation. New York, 1969. P.122; Krauch H. Die organisierte Forschung. Neuwied, 1970. S.61f.

<sup>28</sup> Becker R. de. The Understanding of Dreams and the Machinations of the Night. London, 1968. P.152f.,211; Sartori P. Hexen und Werwölfe in der Umgegend von Dortmund.//Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, 1905. S.83; Henrich D. Selbstbewußtsein.//Hermeneutik und Dialektik. Tübingen, 1970. Bd.I. S.260f.

<sup>29</sup> Smith J.Z. I am a Parrot (Red).//History of Religions, 1972. P.398; Geertz C. Religion as a Cultural System.//Anthropological Approaches to the Study of Religion. London, 1966. P.37; Colbacchini A.& Albisetti C. Os Boróros Orientals. Sao Paulo, 1942. P.87,440; Karsten R. Forschungen unter den Jibaro-Indianern in Ecuador und Peru.//Zeitschrift für Ethnologie, 1930. S.352; Tolksdorf F. Ethnographische Beobachtungen in Zentral-Brasilien. / Zeitschrift für Ethnologie, 1956. S.285.

<sup>30</sup> Smith J.Z. Op. cit. P.407; Cooper D.E. Alternative Logic in "Primitive Thought".//Man, 1975. P.253f.

<sup>31</sup> Bullough S. Roman Catholicism. Harmondsworth, 1963. P.96; Firth R. Symbols. London, 1973. P.421f.

<sup>32</sup> Evans Wentz W.Y. The Fairy in Celtic Countries. Rennes, 1909. P.43.

<sup>33</sup> Skorupski J. Science and Traditional Religious Thought. / Philosophy of the Social Sciences, 1973. P.108f.

<sup>34</sup> Marschall W. Mystik in Indonesian.//Rausch-Ekstase-Mystik. Düsseldorf, 1978. S.150.

- <sup>35</sup> Kennedy V.L. The Moment of Consecration and the Elevation of the Host./Medieval Studies, 1944. P.121f.
- <sup>36</sup> Lips J.E. The Savage Hits Back. New Hyde Park, 1966. P.44.
- <sup>37</sup> Matussek N. Drogen und Bewusstsein./Bewußtsein. Baden-Baden, 1975. S.223; Wells B. Psychedelic Drugs. Harmondsworth, 1973. P.44; Prince R.& Savage C. Mystical States and the Concept of Regression./The Highest State of Consciousness. Garden City, 1972. P.131.
- <sup>38</sup> Robinson D.N. What Sort of Persons Are Hemispheres? / British Journal for the Philosophy of Science, 1976. P.75.
- <sup>39</sup> Prince M. B.C.A.: My Life as a Dissociated Personality./The Journal of Abnormal Psychology, 1908. P.240f.; Idem. The Theory of the Psychogenesis of Multiple Personality./The Journal of Abnormal Psychology, 1908. P.67f.; Dessoir M. Vom Jenseits der Seele. Stuttgart, 1919. S.100f.; Staudenmaier L. Die Magie als experimentell Naturwissenschaft. Leipzig, 1922. S.157f.
- <sup>40</sup> Hultkrantz A. Spirit Lodge: A North American Shamanistic Séance./Studies in Shamanism. Stockholm, 1967. P.43.
- <sup>41</sup> Ridington R. & Ridington T. The Inner Eye of Shamanism and Totemism./History of Religions, 1970. P.51,58.
- <sup>42</sup> Tart C.T. A Psychophysiological Study of the Out-of-the-Body Experiences in a Selected Subject./Journal of the American Society for Psychical Research, 1968. P.3f.; Eisenbud J. Gedankenfotografie. Freiburg, 1975. S.220,223; Hanson N.R. On Being in Two Places at Once./What I Do Not Believe. Dordrecht, 1971.P.145f.; Osiris K. Raum, Zeit und Bewußtsein in parapsychologischer Sicht./PSI und Psyche. Stuttgart, 1974. S.166.
- <sup>43</sup> Sperber D. Über Symbolik. Frankfurt am Main, 1975. S.183.
- <sup>44</sup> Mulacz W.P. Der sogenannte wissenschaftliche Spiritismus als parapsychologisches Problem. // Parapsychologie. Graz, 1976. S.199f.
- <sup>45</sup> Eide E.L. Philosophy and Psycholinguistics. The Hague, 1973. P.173.
- <sup>46</sup> Burke T.E. Can Philosophy Be Origin?/Inquiry, 1974. P.209f.; Rorty R. Die glücklich abhandengekommene Welt. // Moderne Sprachphilosophie. Hamburg, 1976. S.183f.; Wilson S. Truth. Bletchley, 1973. P.39.
- <sup>47</sup> Burkert W. Weisheit und Wissenschaft. Nürnberg, 1962. S.127.
- <sup>48</sup> Wyllie R.W. Introspective Witchcraft Among the Effutu of Southern Ghana./Man, 1973. P.76.
- <sup>49</sup> Castañeda C. Tales of Power. P.98,177; cf.: Ehnmark E. Anthropomorphism and Miracle. Uppsala, 1939. P.204.

<sup>50</sup> Jeffreys M.D.W. Witchcraft in the Calabar Province. / African Studies, 1966. P.96f.; Baer G. A Particular Aspect of Matsigenka Shamanism: Male-Female Ambivalence.//Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas. México, 1976. Vol.III.P.115; Bharati A. The Ontological Status of Psychic Phenomena in Hinduism and Buddhism.//Parapsychology and Anthropology. New York, 1974.

<sup>51</sup> Parrinder G. Avatar and Incarnation. London, 1970. P.214; Metzger B.M. The Ascension of Jesus Christ.//Historical and Literary Studies. Grand Rapids, 1968. P.84f.; Nieda R. Nothing "in Zen"./Numen, 1962. P.43.