

времена меж временами

еще ранее упоминалось о том, что когда соприкасались со священным древом или вступали в связь с существами, прятавшимися в его кроне или обитавшими в его ветвях, корнях или стволе, то наступало такое время, когда данный промежуток выпадал из обычного течения событий. В эти "времена меж временами" стирались, по поверию древних, все различия и все объединялось в одной точке, в которой пространство сливалось со временем. Если речь шла о людях, то полагали, что именно в данной временной и, одновременно, пространственной точке, стиралось различие между полами. Так, например, в празднестве, посвященном кипрской "barbata Venus", женщины и мужчины обменивались своими одеждами¹. Схожий обряд наблюдался в праздник Артемиды Корифалии². В женском одеянии, подобно скандинавскому богу Одину, изображался нередко Дионис, которого Платон именовал "androgynos", поскольку Дионис, по поверию древних греков, удовлетворял

сам себя пенисом, вводимым им в анальное отверстие. Этот негреческий по происхождению бог представлялся орфиками по тому же признаку как "protogonos"³. Во времена римских вакханалий часто наблюдались массовые гомосексуальные акты⁴. Андрогинные по своему изображению статуэтки известны уже с ледникового периода⁵. Если вернуться к рассмотрению культа Диониса, который впоследствии во многих случаях был вытеснен культом Артемиды, то необходимо отметить, что и в культе Диониса менады зачастую несли в руках изображения фаллосов⁶.

Отталкиваясь от этой первобытной философии, люди во многих обществах стали рассматривать клитор как женский "пенис" или мужской элемент в женском начале. Он нередко, как и крайняя плоть, обрезался. Аналогично и удаление крайней плоти, когда полагают, что это вид срамной губы⁷. Таким образом, в подобной его трактовке, клитор является символическим "близнецом" крайней плоти⁸. В Африке в племени нанди считают, что сдерживать "бешеное желание" созревших девушек можно, как правило, путем обрезания клитора⁹, а нубийцы полагают, что при помощи этой операции обуздывается природная "дикость" женщины¹⁰. Вообще в арабском мире существует склонность рассматривать женщин по их чувственности как безудержные существа¹¹. Роль клитора в женской чувственности учитывается и в северозападном австралийском племени корробори¹². В Африке 80% из опрошенных суданок заявили, что они никогда не испытывали оргазм¹³. У древних и многих современных народов слаборазвитых стран существовало и ныне существует поверье, что кровь, вытекаемая при обрезании, сходна с "дурной" (менструальной) кровью или с той, которую теряют в ритуальных действиях при инициациях посвящаемые¹⁴. В крайне женоненавистном обществе бена-бена, племени на Новой Гвинее, мужчины время от времени, чтобы как можно резче отличаться от женщин, подвергаются процедуре обрезания¹⁵. Среди нгулу в Африке существует взгляд, что при обрезании головка детородного члена теряет свою влажность (sika), поскольку сам член рассматривается как типично женское образование¹⁶.

Таким образом, практически у всех народов в определенное время существовало поверье, что с самого своего начала мужчина и женщина в своем происхождении являлись единым существом и обладали одной сущностью. Лишь с течением времени они отделились друг от друга.

"Воспоминания" о таких временах в качестве отголоска прослеживаются и в Западной Европе по действиям тех женщин, которые собираясь вместе в определенное время устраивали, с точки зрения средневековой морали, всяческие безобразия, как это наблюдалось и в римских вакханалиях. Поступки, совершаемые такими женщинами, направлялись как против устоев общественного порядка, так и, особенно, против мужчин. Таковы по своему характеру описания дошедших до нас событий, совершаемых в городе Зальцбурге ткачихами¹⁷. О подобных сборищах женщин в Каринтии¹⁸, Финляндии¹⁹, Тироле²⁰ и в прирейнских областях Германии²¹, а также в Восточной Пруссии повествуют многочисленные средневековые источники. Интересно, что свидетель, наблюдавший экстатические танцы женщин в Пруссии, отмечает их необыкновенную схожесть с такими же танцами в Пиренеях. Эти танцы и поныне именуют как "танец ведьм"²². До середины прошлого столетия схожие танцы обнаженных женщин во время цветения льна наблюдались у вендов²³. Среди европейских народов в средневековье и вплоть до новейшего времени были известны поверья в так называемые "женские четверги", в которые, как полагали, ведьмы совершали свои полеты и женщины давали волю своим страстям²⁴. В одном описании подобного "женского дня" в Эльзасе повествуется, что в этот день женщины покупали на деньги, собранные в качестве налога с хозяев лавок, мастерских и других заведений, а также с общины, огромного козла и украшали его бубенцами. После этого они пускались в пляс и далее вся эта процессия тянулась по улицам местечка. Мужчины же, как правило, старались не показываться на глаза этой процессии и прятались по домам. Данное событие датировано 24 февралем 1681 года²⁵. Примечательно, что один из крупнейших "магов" Западной Европы Кардан связывал шабаш ведьм с подобными оргиастическими празднествами²⁶.

Еще до недавнего времени в Болгарии некоторые праздники "акушерок" заканчивались тем, что женщины имитировали "совокупление" друг с другом ²⁷.

Вышеописанные праздники восходят, очевидно, к тем древним языческим ритуалам, которые уже к началу VII века многие христианские проповедники в Европе называли "spurcalia" (от латинского слова "spurcus", то есть "непристойный"). От этого слова происходит средневековое рейнское наименование "Spörkelfrau", соответствующее знаменитой, идентифицируемой с Дианой, "fraw Holt" ²⁸. Характерные танцы приписывали и "Perchtln", ходившей с распущенными длинными волосами и обнаженной грудью ²⁹. Ее нередко называли также "fria, wia i a Dirndl war" ³⁰, то есть "Фрея, которая выглядела как Диана".

Если мы перенесемся на африканский континент, то и там мы встретим нечто подобное. В племени зулу во время праздника, посвященного богине Номкубулвана, девушки и женщины выполняют работы, предназначенные мужчинам, и неодетые с оружием в руках бегают по деревне в то время, как мужчины прячутся дома. Итак, женщины "превращаются" в мужчин ³¹. Полагают, что такое превращение способствует процветанию полей ³². Впрочем, и наоборот. Известны случаи, когда мужчины "становятся" женщинами ³³. Во многих мифах народов, находящихся по своему социально-экономическому развитию на уровне первобытнообщинного строя или недалеко ушедшими от него, звучит, что мужчины часто осознают - женщины когда-то, пусть на короткий срок, должны получить свой подлинный статус, утраченный ими в незапамятные времена ³⁴. В культе кунгара, - одного из австралийских племен унамбала, - прослеживается страх перед тем, что женщины когда-либо захватят власть, а самих мужчин пошлют собирать корешки или вообще заниматься женской работой ³⁵.

Во "времена меж временами", когда старое ушло, а новое не наступило, все изменяется, в том числе и общепринятые нормы. Силы порядка и силы хаоса вступают друг с другом в борьбу. И в Европе и в Африке, и в иных местах земного шара, как уже было показано, женщины "становятся" мужчина-

ми, мужчины - женщинами. И в Западной Африке и в Болгарии в Европе, как и во время древних праздников "sringalia", женщины нередко имитируют "совокупление" друг с другом³⁶. Мужчины зачастую проделывают то же самое, принимая при этом различные части тела за "влагалище" (подобно тому, как у женщин клитор рассматривается как "пенис"). В австралийском обряде нгаллунга при наступлении у юношей половой зрелости пенис, подвергаемый обрезанию, называется "влагалище"³⁷. В церемонии у муринбата, именуемой "карвади", посвящаемые проползают сквозь ноги взрослого мужчины, как если бы они рождались, а в ритуале "кунапипи" молодые мужчины имитируют свое "рождение" из "мужской матки"³⁸.

Следы такого представления о перевернутом мире отражены также в процессах над ведьмами на исходе средневековья в Западной Европе³⁹. Так, например, в 1692 году на данном процессе один курляндский крестьянин заявил, что он вместе с другими крестьянами "giengen nur in den busch und würffen ihre gewöhnlichen kleider ab, so würden sie stracks zu wölffen", то есть, что они, уйдя в лес, сбрасывали с себя всю одежду и оборачивались волками. Эти оборотни ставили себе задачу, решение которой заключалось в том, чтобы спасти, иначе "вытащить", цветение зерновых, а именно "gersten, haber und roggen", то есть ячменя, овса и ржи (подобное они совершали и в другие годы), итак - сохранить и обеспечить плодородие, которое пытаются похитить "zaubern" (колдуны)⁴⁰. Латышские "колдуны", доводящие себя до экстатического состояния, назывались "burwis" или "burtneeks". В 1640 году один из священников заявил, что в его приходе почти четвертая часть крестьян является ведьмами и колдунами и даже маленькие дети могут за два рейхсталера обучиться их искусству⁴¹.

Время, зафиксированное в протоколах допроса крестьянина, когда он вместе с другими становился оборотнем, датируется декабрем, то есть месяцем, который латышские крестьяне именовали обычно "волчьим". В этот месяц они приносили в жертву козу, сопровождая жертвоприношение пением и плясками. Принося волку жертву, крестьяне верили, что они

могут не бояться этих хищников, нападавших в этот голодный месяц на скот даже в хлевах и стойлах. Страх перед нападением этих животных приводил к тому, что крестьяне нередко затруднялись отличить подлинных животных от оборотней. В их представлении эти два существа, - одно навеянное народной фантазией, другое подлинное, - сливались в один образ⁴². Далее на допросе крестьянин показал, что став оборотнями, они все должны были "вытащить" плодородие из некоей пещеры (Hölle) в болоте под Лембургом. А в 1647 году одна женщина заявила, что ее будто-бы черт увел в болото и этот черт "sey als eine helle gewesen", то есть, что он предстал перед ней в образе все той же "fraw Holle"⁴³. В эту пещеру, как показал тот же крестьянин, они спускались три раза в году: под Троицу, в Иванову ночь и в ночь под празднование дня святого Луки.

И у эстонских крестьян, по их поверьям, оборотень (libahunt) для превращения натирался в Иванову ночь мазью и вместе с другими такими же, как он, колдунами устремлялся на поля и проделывал ритуальные действия под названием "связывать колосья в снопы" для того, чтобы предупредить неурожай. Здесь, на этом поле, они имитировали приношение черту еды и напитков⁴⁴. О волках же, называемых "собаками святого Георгия" (püha Jüri Kutsikad), говорили в народе, что они зимой один раз в месяц ложатся на брюхо, воют, подняв морду к небу, и тем самым кормятся⁴⁵. Также в начале XX века в Курляндии наблюдали закутанные фигуры, именуемые "ячменными волками" (miežvilki), которые вместе со своим предводителем, - "отцом ячменных волков", или предводительницей, - "матерью ячменных волков", - бродили по округе, с целью изгнать "демонов" и тем самым способствовать плодородию. В Латвии подобные фигуры нередко назывались "волосатыми Мартинами" (spalvainie märtini)⁴⁶. В "рожь-тетку" (Tittenwif) с длинными грудями и сосками из блестящих сосуллек, из которых она, якобы, кормила заблудившихся при охоте на засеянном поле "рожь-волков", в Германии верили еще на исходе XIX века⁴⁷. Имеется еще одно свидетельство, что и в Греции во время празднеств, в кото-

рые отмечалось зарождение новой жизни, происходили "превращения" в волков ⁴⁸.

Возвращаясь к протоколу допроса латышского "оборотня", необходимо отметить, что крестьянин рассказал не только об участии в вышеописанном ритуальном действии женщин, но и о том, что эту процедуру они проделывали, помимо указанных ночей, всякий раз, когда что-либо грозило гибелью для урожая. Женщины же брали коровье молоко, чтобы напоить им демона, вредящего урожаю ⁴⁹.

Из других источников видно, что оборотни, по латышскому поверью, обитали не только в лесу, но и собирались на маленьких островках речки Брасла под предводительством "отца леса" (Meža tevs). Временем их сборищ считали конец года и полнолуние ⁵⁰. Остатки подобных ритуалов и верований, бытовавших на территории Западной Европы вплоть до исхода средневековья, сохранились и поныне. Например, в северной Франции в праздник "Зеленого волка" еще до недавнего времени совершались некоторые оргиастические действия ⁵¹. В оборотней, превращавшихся в волков, но на которых уже проводилась организованная облава, еще в XVI веке верили в Мазовии (wilkolek) ⁵². В 1557 году Филипп Меланхтон сообщает о письме, полученным им от уважаемого мужа из Ливонии. В этом письме описана казнь лица, обвиненного в колдовстве. Колдовство заключалось в том, что этот человек каждый год в ночь под Рождество превращался в волка и затем с другими оборотнями на протяжении двенадцати ночей бегал по лесам и рвал скот ⁵³. Известная польская поговорка гласит: "Он бегаёт вокруг, как в шкуре волка на Рождество" ⁵⁴.

Относительно участия в данном ритуале женщин, которое заключалось в доении коров, чтобы принести демону в качестве жертвы молока, можно заметить, что данный мотив все снова и снова всплывает на инквизиционных процессах. Так, например, уже в XIV веке в Шлезии одна особа была обвинена в том, что из-за подобного поступка на коров, якобы, напускалась порча и они переставали доиться ⁵⁵. Впоследствии ведьм стали упрекать не только в этом, но и в том, что из-за их чар пропадает молоко и у матерей ⁵⁶.

Кульτ "добрых оборотней" или "добрых колдунов" еще долго существовал в Западной Европе вплоть до эпохи Ренессанса. В 1575 году на вопросы инквизиции отвечал некий Паоло Гаспарутто из маленькой деревушки во Фриуле (Италия). Он показал, что с рядом крестьян "strigoni et sbilfoni" бродил с целью улучшения плодородия по полям и лесам. "Strigoni" - это те самые "strigae", которые встречаются в древнегерманском обычном праве. "Sbilfoni" - слово, имеющее множество оттенков, от "дураки" до "домовые", "гномы", "карлики" и т.п.⁵⁷ Крестьяне "вооружались" ветвями растений, а их души, в то время как они бродили, порхали вокруг них, подобно как и у типичных "ведьм-зверей", в виде зайцев, кошек, бабочек и мышей⁵⁸. У сербской ведьмы, когда она засыпала (vjeschitza), ее душа порхала в облике бабочки⁵⁹. Далее, возвращаясь к фриульским крестьянам, можно рассказать, что они, "вооруженные" подобным образом и именуя себя, как зафиксировано в протоколе, "in loro linguaggio benandanti", то есть "на их языке бенанданти", боролись, как заявил ответчик, против врагов порядка и плодородия. Эти бенанданти были в ходе XVII века "дьяволизированы" святой инквизицией, как это случилось с так называемыми "прыгунами", сектой, которая в конце XVI века (около 1590 года) сильно влияла в области нижнего Штайермарка на религиозную жизнь Германии.

Последователи этой секты вечерами в новолуние отправлялись в горы, леса или в долины, где они в чащобах с зажженными факелами в руках исполняли с целью "улучшения плодов земли" экстатические танцы. Впоследствии, непосредственно в области распространения этой секты, пылали костры инквизиции и активно проводились процессы над "ведьмами"⁶⁰.

На процессе против крестьян из Фриуля крестьяне упорно указывали на то, что они в гораздо большей степени, чем старые феи или оборотни (wahrwölffe), являются добрыми "strigoni" и борются с плохими "strigoni", иначе именуемыми маланданти (malandanti). Эти маланданти очень напоминают латышских "плохих колдунов" (zaüberern), о которых повествовалось выше. И у немцев можно отметить подразделение

на "прекрасных" и "безобразных" перхтен (злых ведьм)⁶¹. Уже на исходе средневековья среди населения Западной Европы распространяется взгляд, что все эти "zaüberern", "malandanti" или "schiachten Perchten" являются такими существами, которые выпадают по своим поступкам из хода обычного времени, действуя "меж временами" обычной жизни. Именно они угрожают жизни и плодородию.

Начало зарождения под влиянием христианского вероучения подобного взгляда можно отметить еще в IX веке. Так, например, архиепископ Лиона (Франция) в своем послании "Contra insulam vulgi opinionem de grandine et tonitruis" писал, что народ верит в некое "демоническое общество, члены которого в большом количестве воруют зерно и увозят на кораблях по воздуху в сказочную страну Магонию"⁶². Однако на исходе средневековья речь идет уже об одном демоническом существе и чаще всего женского пола, подобно древнеирландской Морригейн или Морригу из цикла сказаний о короле Артуре, дикой как фурия богине войны, которая летала по воздуху и повсюду сеяла смерть⁶³. Впрочем, в образе этой ведьмы можно усмотреть отголоски инициаций в древности девушек, отражение которых сохранилось не только в народных сказаниях и сказках⁶⁴, но и всплывает в протоколах процессов против ведьм⁶⁵.

Группа бенанданти из Фриуля боролась с группой маланданти за порядок и плодородие. И в этих "добрых стригони" легко угадывается родство с теми толпами женщин, впоследствии и мужчин, которые в более отдаленные времена под руководством Великой богини вегетации устраивали ритуальные пляски и прочие действия для улучшения плодородия земли.

Борьба бенанданти с маланданти - плодом христианского вероучения, - похожа на обычай, очень распространенный на исходе средневековья почти повсеместно по всей Европе. Этот обычай заключался в борьбе двух парней, один из которых олицетворял собой лето, а другой - зиму⁶⁶. Еще в древнем Риме весной из города кнутами 14 марта изгонялся, закутанный в шкуру, старик, называемый Mamurius Veturius. Он также олицетворял собой зиму⁶⁷. В Пизе на исходе средне-

вековья на мосту над рекой Арно весной друг с другом боролась две группы жителей: представители южной и северной частей города⁶⁸. Подобные групповые битвы, олицетворявшие лето и зиму и боровшиеся друг с другом, можно было наблюдать еще в период царствования Генриха VIII в Англии⁶⁹. В знаменитых русских кулачных боях при проводах зимы на масленицу также отражен этот древний ритуал, корни и происхождение которого зачастую уже были забыты самими его исполнителями.

Часто используемое у романских народов наименование для ведьм "лярва" (*larvae*), имевшее в своей основе древнеримское название для духа мертвых, именуемого также нередко "*nocturnae*"⁷⁰, появилось в Европе лишь с утверждением христианского вероучения как некое противопоставление в народе "доброй" ведьме, способствующей увеличению плодородия. О ведьмах, летавших по ночам на шабаш, в XVI веке говорили уже как о "*Laruen*"⁷¹. "*Laruaria*" являлось вообще обозначением для всякого рода всевозможных образов народной фантазии, символизировавших дьявольские силы. Впрочем, и у германских народов с введением христианства и его утверждением очень рано начали всплывать подобные "злые" ведьмы, угрожавшие плодородию и жизни всего сущего. Но законодательство, вопреки развитию общественной мысли, принявшего уродливое направление под давлением христианского вероучения, все же пыталось бороться с такими повериями. В 643 году в эдикте лангобардского короля Ротари (Италия) устанавливается строгая кара за убийство женщины, которую "*quasi strigam quam dicunt mascam*", то есть назовут "стригой" или "маской"⁷². Впоследствии эта стрига, как мы уже видели, стала использоваться в качестве наименования лиц мужского пола (стригони), название же "*masca*" первоначально трактовалось как "укутанный оборотень", угрожающий "жизненной субстанции" человека. В ранних англосаксонских глоссах для слова "*masca*" встречаются синонимы "*grima*" и "*egesgrima*"⁷³. В Скандинавии так именовались колдуны⁷⁴.

Все эти колдуны с ведьмами действовали, по повериям, в необычное время - по ночам либо при смене суток и т.д., - то

есть "вне времени", а именно тогда, когда происходит слияние всего сущего, исчезают грани, отделяющие одно от другого, когда все приходит к "нулю", чтобы в том или ином качестве возродиться вновь. Соответственно и люди в этот отрезок времени, являясь частью природы, заново как при инициациях возрождаются. В ходе исторических изменений в сознании людей исчезало осмысление "границ", растворявших во "времена меж временами" жизнь и смерть. Вместе с тем, исчезало также осмысление перехода в "полусостояние", которое ранее вело к вере в "смешанные" существа и "временный" уход из жизни⁷⁵. Пришла вера в неизбежность смерти. Последние представители "летающих по ночам" конечно знали, что они отправляются к "fraw Holt" или в горы к "Domina Venus". Но зачем и для чего они это делали, они уже не могли внятно объяснить. Женщины и парни, которые толпами носились по улицам городов и сел Западной Европы и устраивали погромы и оргии, также не могли объяснить, зачем они это делали. Впрочем, они, как правило, заявляли, что делали это невольно, по наущению злых сил⁷⁶.

Относительно "дикого войска", как в Европе именовались толпы парней, то члены его еще долгое время верили, правда забыв корни этого верования, что результаты их поступков не только вели к разрушениям, но и "каким-то" образом способствовали плодородию. Толпы таких бушующих парней встречались в ночь под масленицу в XV веке в Швейцарии⁷⁷. В верхней Баварии такое гуляние наблюдалось еще в 1766 году, причем парни (purschen) верили, "als es seye die höll ausgelassen worden", то есть что "они будто только что покинули некую пещеру" и некоторые из них, как они заявили, исполняли там "танец ведьм" (ein hexen tanz), "изменив" при этом свой облик и став, таким образом, как бы "falsche pärlh", то есть "фальшивой ведьмой"⁷⁸. Само выражение "дикое, бушующее войско", часто используемое при изображении подобных толп в источниках и литературе, происходит от древнегерманского "wuotigez" и по смыслу означает "энергичное, бурное движение", а также "сострадание" и "поззия". Оно родственно латинскому "vates", переводимому как "охваченный божественным воодушевлением певец". В древнеир-

ландском, то есть на кельтских отдельных диалектах, оно звучит как "fáith" - "поэт"⁷⁹. Это слово также близко по корню выражению "войско Водана" (Wuotanes heri)⁸⁰.

Такое же "дикое войско" закутанных "Kukeri", с предводителем, именуемым "Baba", в шапках, имитирующих головы птиц и коз, в масленицу двигалось по деревням южнее Бухареста. Никто из этих лиц, несмотря на всяческие безобразия, творимые ими, не мог быть ни обвинен ни оштрафован, даже если речь при этом шла о жизни человека. В эти дни допускалось все и эти дни рассматривались как времена вне обычного хода событий и вне порядка⁸¹. Однако, если кого-либо из данных лиц убивали как ведьму или ведьмака, поскольку они надевали также маски чертей, то их не должны были хоронить на кладбище⁸². Существовало поверье, что такие люди все равно не кончают обычной смертью, но их удел - виселица или самоубийство⁸³.

В конце 60-х годов прошлого века в Швейцарии в Лёшентале в масленицу в воскресный день толпы людей в масках, рыча и блея, устремились через селение, избивая всех по пути и громя все, что им попадалось под руку. Среди исследователей существует мнение, что и корни обществ "дураков" следует искать в таких ритуальных шествиях. Так, например, влиятельная почтенная гильдия святого Ливена в Генте в период развитого средневековья устраивала ночные шествия, во время которых "woestards", как именовали ее членов, занимались грабежами и разбоями. Во время мистерий XVII века, представлявших жизнь Иоанна Крестителя, "черти" в образе черных "саррацин" грабили население, пока, наконец, в 1663 году не было запрещено это "опасное предприятие"⁸⁴. Подобные закутанные фигуры, охваченные "демоническим экстазом", в 1538 году носились на масленицу в той же Швейцарии по Оберланду⁸⁵. И в Тироле наблюдали двенадцать лиц в масках черта, в то время как тринадцатый танцевал среди них и выделял всякого рода прыжки и курбеты⁸⁶. Среди населения существовало поверие, что подобные процессии можно было остановить только в том случае, если дороге им пересекал сам черт, в своем ли облике или в образе какого-нибудь животного черного цвета⁸⁷. Число же "12" счи-

талось определенным у носителей масок⁸⁸; число "11" нельзя было ни в коем случае "перешагнуть", поскольку именно двенадцатый носитель маски должен был "шагнуть в воздух"⁸⁹. "Истинный демон" не только ходит, но и летает. Именно поэтому в Германии перхту часто представляли сидевшей верхом на коньке крыши⁹⁰.

В области Ганновера в те времена, когда такое "дикое войско" рыскало по округе, плотно запирали все окна и двери, поскольку оно могло промчаться и сквозь дом⁹¹. В связи с этим многие оденвальдские дома и усадьбы имели двойные ворота, чтобы такое "войско" могло беспрепятственно, не причиняя ущерба, проноситься сквозь усадьбу⁹². Родственными всем этим описанным группам являются также толпы валлийских парней, превращавшиеся в "волков". Их сборище зафиксировано в 1428 году⁹³. Прекрасное описание таких толп и их действий приведено в хронике Циммерна XVI века⁹⁴. Шведский архиепископ Олаус Магнус описывает в 1555 году прусских и вообще прибалтийских "обротней", которые по ночам вторгались в пивные и выпивали там тонны пива⁹⁵.

Все эти обычаи уходят своими корнями в древность. Молодые спартанцы в Греции во время инициации без вооружения и средств пропитания, которые они должны были похитить, покидали свои селения. Избранные из них в течение двух лет жили вне общества и нередко при ночных грабительских походах убивали население⁹⁶. И в Африке еще в наши времена после того, как посвящаемые в Камеруне (mvon) проходили весьма мучительные испытания, они ставились "вне порядка". Теперь им были дозволены все виды грабежа, разбоя и нападения. В течение шести месяцев, с обнаженными телами, выкрашенными в белый цвет, они рыскали по окрестностям, имея право убивать всякого, кто им попадался на пути⁹⁷. Посвящаемые у племени монумбо в Папуа ползут через дверь ("влагалище" матери племени) в хижину (ее тело) и там обязуются среди прочего что-либо украсть или подсмотреть женщин при купании⁹⁸. У бушонгов посвящаемые насиловали, будучи "детьми духа", каждую невзначай приблизившуюся к ним женщину, а иногда ее даже убивали⁹⁹. В Дагомее, чтобы "дать" детям совершенно новое "лицо" (лич-

ность), детей в раннем возрасте отрывали от матерей и воспитывали вдали от своих родных деревень так, что они впоследствии совершенно не узнавали своих родителей. Родители также не узнавали своих детей ¹⁰⁰.

Возвращаясь к европейским материалам, необходимо отметить, что, начиная уже с XV века, против таких толп принимаются строгие меры, а сами участники время от времени подвергаются гонениям.

Так, например, в 1430 году герцог Амадей VIII в изданном в Шомбери "Statuta Sabaudie" установил подвергать строгим наказаниям тех, кого именуют "larvaria", то есть тех, кто одевшись в "платье черта" пугал крестьян и прочих простых лиц (*agricolae et ceteras personas simplices*) и деньги у них вымогал ¹⁰¹. В 1532 году пятнадцать парней были даже посажены в тюрьму и с них был взят большой денежный штраф за то, что они в ночь на масленицу в Базеле бегали нагишом по улицам, танцевали и выделяли всяческие курбеты, объясняя, что они-де исполняют танец "мертвецов", пробуждающихся к жизни ¹⁰². Однако уже в VII веке у лангобардов были известны подобные фигуры, угнетавшие и грабившие население и изображавшие души павших воинов (*walapauzen*) ¹⁰³.

Ко времени Ренессанса в Европе уже отчетливо проводилось разграничение между болезнью оборотничества (ликантропия) и "подлинным" оборотнем ¹⁰⁴. Также в Африке в племена нага исходят из строгого разделения между заболевшими ликантропией и "истинными оборотнями-леопардами" ¹⁰⁵. Вера в превращение людей в различных животных в противоположность вере в истинность полетов на шабаш еще и поныне наличествует у населения Западной Европы ¹⁰⁶. В Африке же, а именно в западноафриканских странах, по опросу среди студентов выяснилось, что 72% из опрошенных верят в оборотническое превращение людей в животных и наоборот ¹⁰⁷.

- ¹ Bertholet A. Weibliches Priestertum.//Beiträge zur Gesellschafts- und Völkerwissenschaft. Berlin, 1950. S.46f.
- ² Schnabel H. Kordax. München, 1910. S.41f.,62.
- ³ Bornemann E. Das Patriarchat. Frankfurt am Main, 1975. S.285f.; Jünger F.G. Griechische Götter. Frankfurt am Main, 1943.S.62.
- ⁴ Bornemann E. Op. cit. S.202,287; Burkert W. Homo Necans. Berlin, 1972. S.436.
- ⁵ Richter R. Paläolithische Sexualdarstellungen und ihre Bedeutung für die Geschichte der Sexualforschung.//Quartär, 1953.S.79; cf.: Hill W.W. The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in Navaho Culture.//American Anthropologist, 1955, P. 273.
- ⁶ Peuckert W.-E. Geheimkulte. Heidelberg, 1951. S.238.
- ⁷ Turner V.W. Symbolization and Patterning in the Circumcision Rites of Two Bantuspeaking Societies.//Man in Africa. London,1969. P.236.
- ⁸ Gluckman M. Les rites de passage.//Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester, 1962. P.5; Griaule M. Schwarze Genesis. Freiburg, 1970. S.148f.; Dieterlen G. Essai sur la religion bambara. Paris, 1951. P.71; Zahan D. L'univers cosmobiologique de l'Africain.//Correspondences in Man and World. Leiden, 1975. P.210.
- ⁹ Lehmann F.R. Bemerkungen zu einer neuen Begründung der Beschneidung.//Sociologus, 1957. S.67.
- ¹⁰ Kennedy J.G. Circumcision and Excision in Egyptian Nubia.//Man, 1970. P.181.
- ¹¹ Antoun R.T. On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages.//American Anthropologist, 1968. P.678f.
- ¹² Rohrlach-Leavitt R., Sykes B., Weatherford E. Aboriginal Woman. //Toward an Anthropology of Women. New York, 1975. P.122.
- ¹³ Janssen-Jurreit M. Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage. München, 1976. S. 549f.
- ¹⁴ Schäfer A. Zur Initiation im Wagi-Tal.//Anthropos, 1938. S.421f.; Herrmann F. Die Beschneidung.//Beiträge zur Völkerforschung. Berlin, 1961. S.248; Hölzker G. Die Knaben-Jugendwehe bei den Bosman am unteren Ramu.//Abhandlungen des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, 1975. S.559.
- ¹⁵ Langness L.L. Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands.//Oceania, 1966. P.165.
- ¹⁶ Beidelman T.O. Notes on Boys' Initiation Among the Ngulu of East Africa.//Man, 1965. P.144.

- ¹⁷ Wolfram R. Weiberbünde./Zeitschrift für Volkskunde, 1933. S. 145f.; Ardree R. Braunschweiger Volkskunde. Braunschweig, 1901. S.228.
- ¹⁸ Graber G. Alte Gebräuche bei der Flachsernte in Kärnten. / Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 1911. S.156f.
- ¹⁹ Vilkuna K. Volkstümliche Arbeitsfeste in Finnland. Helsinki, 1963. S.93f., 87f.
- ²⁰ Peuckert W.-E. Ehe. Hamburg, 1955. S.51f.
- ²¹ Wrede A. Rheinische Volkskunde. Leipzig, 1922. S.245f.
- ²² Schneider H.E. OstpreuBischer Frauentanz. / Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1940. S.102f.
- ²³ Marzell R. Lein.//Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1933. Bd.V. Sp. 1186f.
- ²⁴ Woeste F. Spuren weiblicher Gottheiten in den Überlieferungen der Grafschaft Mark./Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1853. S.386.
- ²⁵ Becker A. Frauenrechtliches in Brauch und Sitte. Keiserslautern, 1913. S.27f.; Barghon Fort-Rion F. de. Le druidisme au moyen âge. Bruxelles, 1874, P.20.
- ²⁶ Cardanus R. Offenbarung der Natur. Basel, 1559. S.DCXLV.
- ²⁷ Lodge O. Babin Den: Midwives' Day in Bulgaria./Man, 1947. P.85.
- ²⁸ Stumpfl R. Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin, 1936. S.22; Fehrle E. Feste und Volksbräuche im Jahreslauf. Kassel, 1955. S.99.
- ²⁹ Lexer M. Volksüberlieferungen aus Kärnten und Steiermark. /Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1855. S.300.
- ³⁰ Haiding K. Berchtenbräuche im steirischen Ennsbereich. / Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1965. S.332.
- ³¹ Rigby P. Some Cogo Rituals of "Purifications".//Dialectic in Practical Religion. Cambridge, 1968. P.172f.
- ³² Gluckman M. Order and Rebellion in Tribal Africa. London, 1963. P.113.117; Evans-Pritchard E.E. Some Collective Expressions of Obscenity in Africa./The Position of Women in Primitive Societies. London, 1965. P.78f., 82; Werbner R.P. Atonement Ritual and Guardian-Spirit Possession Among Kalanda./Africa, 1964. P.216.
- ³³ Norbeck E. African Rituals of Conflicts / American Anthropologist, 1963. P.1256f., 1270; Gluckman M. The Role of Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies. // Social Structure. London, 1949. P.153; Turner V.W. The Ritual Process. Harmondsworth, 1974. P.173f., 177.
- ³⁴ Williams F.E. Drama of Orokololo. Oxford, 1940. P.392f.; Blackwood B. Both Sides of the Buka Passage. Oxford, 1935. P.216f.; Wedgwood

C.H. Report of Research in Manam Island. / Oceania, 1934. P.339f.;
Speiser F. Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melane-
sien. / Schweizerische Zeitschrift für Psychologie, 1944. S.51; Huxley F.
Affable Savages. London, 1956. P.152; Hogbin H.I. Pagan Religion in a
New Guinea Village. // Gods and Ritual. Garden City, 1967. P.56;
Krämer-Bannow E. Beikunstsinnigen Kannibalen der Südsee. Berlin,
1916. S.269.

³⁵ Eliade M. Australian Religions. Ithaca, 1973. P.178.

³⁶ Herskovits M.J Dahomey. New York, 1938. Vol.II.

³⁷ Róheim G. Psychoanalyse und Anthropologie./Psyche, 1974.
P.1103; Roth W.E. Ethnological Studies Among the Northwest-Central
Queensland Aborigines. Brisbane, 1897. P.180.

³⁸ Hiatt L.R. Secret Pseudo-Procreation Rites Among the Australian
Aborigines.//Anthropology in Oceania. Sydney, 1971. P.85f.

³⁹ Hoffmann-Krayer E. Luzerner Akten zum Hexen-und Zauberwe-
sen. / Archives suisses des Traditions populaires, 1899. S.25.27f.;
Grosse W. Der Blocksberg. // Harzland-Sagen. Jena, 1928.S.266f.; Fra-
zer J.G. Balder the Beautiful. London, 1913. Vol.II. P.159f.; Mannhardt W.
Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin, 1875.
S.502; König M. Bäuerliche Burschenschaften. / Niederdeutsche
Zeitschrift für Volkskunde, 1938. S.208; Fehrle E. Die kultische
Keuschafft. S.137.

⁴⁰ Bruiningk H.v. Der Werwolf in Livland und das letzte im Wen-
denschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht 1692 deshalb statt-
gehabte Strafverfahren. / Mitteilungen aus der livländischen Geschichte,
1924. S.163f.

⁴¹ Kurtz E. Heilzauber der Letten in Wort und Tat. Riga, 1937.
S.20,22.

⁴² Strods H. Die Einschränkung der Wolfsplage und die Viehzucht
Lettlands. / Ethnologia Europaea, 1970. S.126f.,129; Cleman O. Zum
Werwolfaberglauben in Nordwestrussland. / Zeitschrift des Vereins für
Volkskunde, 1922. S.142.

⁴³ Johansons A. Der Wassergeist und der Sumpfgeist. Stock-
holm, 1969, S.72.

⁴⁴ Eisen M.J. Estnische Mythologie. Leipzig, 1925. S.15f.,33.

⁴⁵ Wiedemann J. Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten.
St.Petersburg, 1876. S.449.

⁴⁶ Janson J.A. Die lettischen Maskenumzüge. Riga, 1933. S.16, 19,
30, 38; Balys J. & Biezais H. Baltische Mythologie.//Götter und Mythen
im alten Europa. Stuttgart, 1973. S.427f.

⁴⁷ Mannhardt W. Die Korndämonen. Berlin, 1863. S.20.

- ⁴⁸ Roscher W.H. Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side. Leipzig, 1896. S.63f.
- ⁴⁹ Bruiningk H.v. Op cit. S. 163f.
- ⁵⁰ Johansons A. Kultverbände und Verwandlungskulte./Tidskrift för Nordisk Polkminnesforskning, 1974. S.155f.
- ⁵¹ Gaignebet G. Le folklore obscène des enfants. Paris, 1974. P.41f.,61f.; Herrmann F. Zu einem verbreiteten Verwandlungsrequisit europäischen Kultbünde./Tribus, 1951. S.112.
- ⁵² Toeppen M. Aberglauben aus Masuren. Danzig, 1867. S.31; Beurmann A. Der Aberglaube der Jäger. Hamburg, 1961. S.123.
- ⁵³ Höfler O. Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen. Wien, 1973. S.146.
- ⁵⁴ Bilfinger G. Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. Stuttgart, 1901. Bd.II. S.71.
- ⁵⁵ Klapper J. Schlesische Volkskunde. Stuttgart, 1952. S.111.
- ⁵⁶ Hermann B.E. Die Hexen von Baden-Baden. Karlsruhe, o.J. S.11.
- ⁵⁷ Ginzburg C. I benandanti. Turin, 1973. P.4.
- ⁵⁸ Grimm J. Deutsche Mythologie. Berlin, 1876. S.898,905.
- ⁵⁹ Ibidem. S.901.
- ⁶⁰ Byloff F. Op. cit. S.16f.
- ⁶¹ Zingerle I.v. Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes. Innsbruck, 1857. S.88.
- ⁶² Roskoff G. Geschichte des Teufels. Leipzig, 1869. Bd.I. S. 299f.; Riché P. La vie quotidienne dans l'empire carolingien. Paris, 1973. P.217f.
- ⁶³ Markale J. La femme celte. Paris, 1977. P.149f.; Löhmann O. Die Entstehung der Tannhäusersage./Fabula, 1960. S.238.
- ⁶⁴ Heyl B.J.A. Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. Brixen, 1897. S.35.
- ⁶⁵ Frommann J.C. Tractatus de fascinatione. Nürnberg, 1675. S.756f.
- ⁶⁶ Liungman W. Der Kampf zwischen Sommer und Winter. Helsinki., 1941. S.18,69.
- ⁶⁷ Worsfold T.C. The History of the Vestal Virgins of Rome. London, 1934. P.41.
- ⁶⁸ Liungman W. Op. cit. S.151.
- ⁶⁹ Bernheimer R. Wild Men in the Middle Ages. Cambridge, 1952. P.71.
- ⁷⁰ Jobbé-Dural E. Les morts malfaisants. Paris, 1924. P.28f.; Meuli K. Altrömischer Maskenbrauch./Museum Helveticum, 1955. S.220; Altheim F. Terra Mater. S.57.

- ⁷¹ Remigius N. *Daemonolatria / Das ist / Von Vnholden vnd Zauber Geistern*. Frankfurt am Main, 1596. S.122,139.
- ⁷² Meuli K. *Maske und Maskereien*.//*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin, 1933. Bd.V. Sp.1759f,
- ⁷³ Grimm J. *Deutsche Mythologie*. Berlin, 1877. Bd.II. S.873.
- ⁷⁴ Hartmann E. *Der Ahnenberg*. / *Archiv für Religionswissenschaft*, 1937. S.203; Neckel G. *Walhall*. Dortmund, 1913. S.65f.; Kroll J. *Himmel und Hölle*. Leipzig, 1932. S.448f.
- ⁷⁵ Brandstetter R. *Renward Cysat*. Luzern, 1909. S.40, 41; Leoprecht- ing K.v. *Aus dem Lechrain*. München, 1855. S.36; Campbell J.L.&Hall T.H. *Strange Things*. London, 1968. P.267; Hartmann E. *Die Trollvor- stellungen in den Sagen und Märchen der skandinavischen Völker*. Stuttgart, 1936. S.100.
- ⁷⁶ Lutz A. *Jünglings-und Gesellenverbände im alten Zürich und im alten Winterthur*. Affoltern, 1957. S.87; Zehnder L. *Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronik*. Basel, 1976.S. 313.
- ⁷⁷ Wolfram R. *Schwerttanz und Männerbund*. Kassel, 1936. S.227; Queri G. *Bauernerotik und Bauernfehde in Oberbayern*. München, 1911. S.74f.
- ⁷⁸ Vonbun J.&Beitl R. *Die Sagen Voralbergs*. Feldkirch, 1950. S.230f.
- ⁷⁹ Kluge F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Ber- lin, 1967. S.870.
- ⁸⁰ Liungman W. *Traditionswanderungen Euphrat-Rhein*. Helsinki, 1938. Bd.II. S.801.
- ⁸¹ Andree-Eysn M, *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichis- chen Alpengebiet*. Braunschweig, 1910. S.163f.; Tille A. *Die Geschichte der deutschen Weihnacht*. Leipzig, 1893. S.14f.
- ⁸² Warning R. *Funktion und Struktur*. München, 1974. S.76.
- ⁸³ Rütimeyer L. *Ur-Ethnographie der Schweiz*. Basel, 1924. S.365f.; Idem. *Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental, Kanton Wal- lis*.//*Globus*, 1907. S.204; Meuli K. *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferri- tual und Volksbrauch*.//*Schweizer Archiv für Volkskunde*, 1927. S.6f.; Höfler O. *Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilder Heer*.//*Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 1936. S.36; Widengren G. *Hochgottglaube im alten Iran*. Uppsala, 1938. S.329f.
- ⁸⁴ Stumpfl R. *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*. Berlin, 1936. S.343,394.
- ⁸⁵ Petit de Julleville L. *Les mystères*. Paris, 1880. Vol.II. P.77f.
- ⁸⁶ Meuli K. *Schweizer Masken*. Zürich, 1943. S.17; Wolfram R. *Die Volkstänze in Österreich*. Salzburg, 1951. S.45f.

- ⁸⁷ Heyl J.A. Volkssagen, Bräuche und Meinungen aus Tirol. Brixen, 1897. S.107.
- ⁸⁸ Peuckert W.-E. Der Schodüvelstein./Von fremden Völkern und Kulturen. Düsseldorf, 1955. S.129; Dumézil G. Le problème des centaures. Paris, 1929. P.49f.
- ⁸⁹ Kretzenbacher L. Freveltanz und "Überzähliger"./Carinthia, 1954. S.859.
- ⁹⁰ Schipflinger A. Die Percht im Brixental./Wiener Zeitschrift für Volkskunde, 1939. S.28; Waschnitius V. Percht, Holda und verwandte Gestalten./Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1914. S.58; Ranke F. Das Wilde Heer und die Kultbünde der Germanen./Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1940. S.6.
- ⁹¹ Kuhn A. Hackelberg-Rôds und sein Hund Alke./Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1853. S.100.
- ⁹² Huth O. Der Durchzug des Wilden Heeres./Archiv für Religionswissenschaft, 1935 S.205f.
- ⁹³ Wackernagel H.G. Altes Volkstum der Schweiz. Basel, 1956. S.235.
- ⁹⁴ Zimmern F.C.v. Zimmerische Chronik. Freiburg, 1882. Bd.IV. S.122f.
- ⁹⁵ Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. Frankfurt am Main, 1934. S.23.
- ⁹⁶ Alföldi A. Diana Nemorensis./American Journal of Archaeology, 1960; Idem. Die Struktur des voretruskischen Römerstaats. Heidelberg, 1974. S.122f.
- ⁹⁷ Azombo S. Séquence et signification des cérémonies d'initiation So. Lille, 1971. P.284f.; Welbourn F.B. & Kiprono D.K. Keyo Initiation./Journal of Religion in Africa, 1968. P.223f.
- ⁹⁸ Reschke H. Linguistische Untersuchung der Mythologie und Initiation in Neuguinea. München 1935. S.90,129.
- ⁹⁹ Vansina J. Initiation Rituals of the Bushong./Africa, 1955. S.142,147; cf.: Buxton B.J.C. Initiation and Bead-sets in Western Mandari./Studies in Social Anthropology. Oxford, 1975. P.319f.
- ¹⁰⁰ Diamond S. Plato and the Definition of the Primitive. // Primitive Views of the World. New York, 1964. P.173.
- ¹⁰¹ Hansen J. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns. Bonn, 1901. S.405.
- ¹⁰² Wackernagel H.G. Vom Totentanz in Basel./Schweizer Archiv für Volkskunde, 1936. S.204.

- ¹⁰³ Meuli K. Maske und Maskereien.//Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1933. Bd.V. Sp.1757f.
- ¹⁰⁴ Lancre P. de. Wunderbahrliche Geheimnissen de Zauberey. S.I., 1630. S.79.
- ¹⁰⁵ Hutton J.H. Leopard-Men in the Naga Hills./Journal of the Royal Anthropological Institute, 1920. P.50.
- ¹⁰⁶ Bach A. Deutsche Volkskunde. Heidelberg, 1960. S.293.
- ¹⁰⁷ Lischke G. Bericht über den XI. Kongreß der Parapsychological Association./Zeitschrift für Parapsychologie, 1968. S.93; Brüggemann W. & Duerr H.P. Sunt homines nostri oder Wie 30 akademischen Seelen vor der Auferstehung und dem ewigen Leben gerettet wurden, wohingegen 70 andere denselben wohl anheimfallen müssen./Forum Academicum, Mai 1967. S.16f.; cf.: Paassen P. van. Days of Our Years. London, 1939. P.235; Eisler R. Man into Wolf. London, 1951. P.147.