



Церковь, как было показано выше, к началу нового времени взялась за окончательное искоренение языческих остатков, которые она не впитала в свои обряды¹. Но и от тех языческих обрядов, которые в измененном виде привились к тому времени на церковном стволе и развивались параллельно с еще бытовавшими в народе языческими обычаями, церковь старательно пыталась хотя бы частично отмежеваться, а если была возможность, то и окончательно их уничтожить.

Так, например, на исходе средневековья церковь попыталась поставить "вне права" те толпы девушек и парней, которые проносились во "времена меж временами" по городам и селениям Европы, "превращаясь" при этом нередко в демонов или животных. И если в период развитого средневековья церковь пробовала приравнивать их к так называемым "обществам дураков", а их выходки к "праздникам дураков", и даже пыталась заменить их церковным праздником дураков"³,

разыгрываемым низшим духовенством, то к новому времени эти сборища уже жестоко преследовались. В первой половине XV века в Люцерне было издано предписание, что строго должны караться те, которые "преобразовывают свой лик и, подражая чертям, устраивают безобразия"⁴. В церковных канонах даже было разработано положение, что никто не может изображать или играть чёрта, не будучи с ним в родстве⁵.

Впрочем, в архаическое время такие лица, то есть те, кто находился вне культуры, вне права, обычно рассматривались как "мертвецы". Наименованием для них во многих случаях было "медведь"; в Западной Европе более часто оно заменялось названием "волк", который рассматривался в первобытном обществе как существо "лишенное мира"⁶. Если волка заставляли в святилище, его там излавливали как "vargr i veum", то есть как "убийцу в храме"⁷, а сумерки, по поверию северозападных германских племен, именовались "волчьим временем" (vargold)⁸. Немирный человек, рассматриваемый как "покойник", изгнанник (wealddenga)⁹, нередко назывался у салических франков и готов "vargr" (убийца) или "волк", а его "волчья голова", на древнеанглийском "wulfes heáfod", объявлялась по всей стране вне закона¹⁰. В древней Исландии самая тяжкая опала называлась "skóggangr", то есть "лесной ход"¹¹, а тот, кто кого-либо бесчестил, именовался "vargr". Похититель скота, наказываемый более жестоко, чем убийца, носил титул "gogvargr" - "скотий волк"¹². В альпийских странах в протоколах процессов против ведьм очень часто упоминается "волчий изгнанник", скакавший на волках и рвавший у соседей скот¹³.

Равно как "мертвецы", "изгнанники", стоявшие вне закона, рассматривались в период архаики в Западной Европе воины. Один, бог мертвых и предводитель армии мертвецов, чье войско (einherjar) иногда именовалось как "ulfar", то есть "волки", осознавался и как бог воинов, раскрашенных в черный цвет, о которых нам повествует Тацит¹⁴. Воины в древнем Иране также красились в черный цвет¹⁵. О берсеркирах древнескандинавских воинах говорили, что они выкрашивали лица в черный цвет. Иногда они в сагах именуется и как

"blá-menn", то есть чернокожие. Воины Óдина, пребывавшие по ту сторону закона и порядка и убивавшие в дикости врагов общества, очень напоминают тех этрусских жрецов, которые со змеями и горящими факелами в руках, а также в одеянии подземных божеств, устремились на римские легионы вблизи города Фидены¹⁶. В средневековье во время Тридцатилетней войны баварские рыцари выступали в черном одеянии на вороных конях и в шлемах, на которых изображался череп¹⁷.

"Ulfar" прежде всего был родственен вышеупомянутый берсеркир. Слово "berserk" часто переводится как "отсутствие рубашки" (вместо "медвежья рубашка"). Это указывает на то, что берсеркиры сражались без кольчуги¹⁸. В "Heimskringla" рассказывается, что люди Óдина вступали в бой "brynju lausir", то есть без кольчуг. Однако еще одно древнее название Óдина звучало как "Bjorn" (Bjarki) или же "Hrammi", Hríótr" и "Jólfr", что по мнению некоторых исследователей переводится как "медведь"¹⁹. Индогерманский корень этого слова "bhero" - "коричневый"²⁰. И молодые воины германского племени герулов, как и "ardani" ассирийцев, боролись "нагими", то есть без кольчуг в коротких накидках²¹. А в саге "Об Инглингах" звучит: "У Óдина его мужи шли в битву без кольчуг и неистово (galnir) как собаки или волки, и были сильны как медведи или быки; ...ни огонь, ни железо не могли их поранить; это называли - ход берсеркиров". Можно наверное предположить, что еще ранее берсеркиры носили медвежьи или волчьи шкуры, поскольку они иногда именовались и "úlfherpar", то есть "волчья шкура".

Эти берсеркиры являлись отдаленными предшественниками тех парней, от действий союзов которых в Западной Европе нередко сильно страдало население*. Существование схожих по характеру союзов наблюдалось и у других народов²². Члены подобных союзов в позднее средневековье собирались, нередко, в диких лесных местах и похищали женщин, которых они, с целью удовлетворения своих чувственных желаний, держали у себя в течение довольно долгого времени²³.

* См. ниже.

В саге "О Вёльсунгах" (Völsungasaga) Синфьётли и Сигмунд живут волчьей жизнью в лесу в "волчьих" рубашках" (úlfshamir), нападают на странников и пожирают их. О старом Ульфе, дяде скальда Эгила Скаллагрима повествовали, что "всякий раз, когда наступал вечер, он становился таким грубым, что лишь немногие из людей могли с ним беседовать. При наступлении сумерек он засыпал, а по ночам преобразовывался. Люди называли его "Kveldúlf", то есть "вечерний волк". А по утрам он лежал в глубоком сне в своей постели"²⁴. Таким образом, он по поверию древних, обладал вторым лицом (fylgja)²⁵.

В XVIII веке шведским исследователем Самуэлем Эдманом впервые был выдвинут тезис, почерпнутый им у датского историка Саксона Грамматика, что берсеркиры перед битвой, для того, чтобы вызвать у себя приступ бешенства, поедали красные мухоморы²⁶. Однако впоследствии многие исследователи отклонили этот тезис как несостоятельный прежде всего потому, что мухомор не играл никакой существенной роли ни в сагах, ни в Эдде²⁷. И все же нельзя так категорически отвергать тезис шведского исследователя. Например, известно, что у индо-европейских народов для "превращений" в волков использовалось галлюциногенное растение Amanita muscaria, родиной которого являлись предгорья Кашмира²⁸. Римские луперки натирались мазью, изготовленной из этого растения. Да и легендарные кентавры (эти полулюди-полузвери), как известно, были прекрасно осведомлены о лечебных свойствах трав и лечили больных, а кентавр Хирон был учителем Ахиллеса и Асклепия (Эскулапа)²⁹. Эти существа, следы которых можно проследить по повериям народов вплоть до наших дней, во многих своих чертах соответствовали индийским "grandharvas", которые согласно веддическим известиям стерегли "soma" (то есть "гриб"). По другим данным, а именно - по наскальным изображениям, в скандинавском мире во время позднего каменного и во время бронзового века был широко распространен культ гриба³⁰.

По заключению фармакологов, при употреблении красного мухомора наблюдается невероятный прилив сил; лишь четверым мужчинам удалось оторвать от постели отравленного

мухомором, который держался за ее спинку только левой рукой³¹. Созвучно сведениям фармакологов повествуется в одной из саг о берсеркире Скаллаgrimме: "ok munu nú ekki meira hefja fjórir menn", то есть, что "его ныне не могли удержать более четырех мужей"³². Сказочной силой обладали также абиссинские оборотни"³³. О корякских шаманах повествуется, что когда они принимали мухомор, у них наблюдались приступы бешенства вместе с колоссальным притоком сил³⁴. В одной из вогульских песен поется об одном мужчине, который, превратившись в медведя с помощью трех высушенных на солнце мухоморов, впадал в дикую ярость³⁵. По мнению фармакологов в красном мухоморе находится вещество, которое подобно атропину стимулирует центральную нервную систему, в то время как его антипод мускарин, также содержащийся в мухоморе, и действие которого следует за действием атропина, резко подавляет ее³⁶. Именно этим можно объяснить бледность и слабость берсеркиров (или "оборотней"), поедавших этот гриб, наступавших вслед за приступом ярости. Поедание красных мухоморов с ритуальными целями было известно в России и во Франции³⁷, у финских лапландцев³⁸, у самоедов в Сибири³⁹, у венгерских шаманов⁴⁰ и у других народов.

И, наоборот. У тех древних европейских народов, о которых известно, что они использовали в ритуальных целях красный мухомор (например, германское племя виннилов, впоследствии лангобарды) подобное совершалось с целью оборотничества, а именно при превращении в "медведей" и "волков". Это относится и к северным "Ylfingar" и к "Wölflingen" из саги об Амелунгах, а также встречается во многих сюжетах западноевропейских сказок⁴¹. Нередко образ того же волка заменял облик собаки (те же берсеркиры часто подвывали как собаки⁴²). В XV веке в Валлисе (Швейцария) существовало объединение воинов, именовавшееся "от собаки"⁴³. Понятия "собака" и "волк" в древние времена часто перекрывали друг друга. Оборотни Зевса из Ликайона по истечении девяти лет, в период которых они жили в лесу как "волки", заново "превращались" в людей, но только в том

случае, если они в период "меж временами" не сожрали ни одного человека⁴⁴.

На вершине Ликайона, высочайшей горы в Западной Аркадии, стоял храм (abatou), к которому не смел приблизиться ни один смертный; но если он все же это делал, то, по древнему поверью, терял свою тень, поскольку в том месте солнце всегда находилось прямо вертикально над ним (подобное произошло с Одиссеем на острове Калипсо). Таким образом, это лицо попадало на ось всего мира, в самую "тихую" его точку, ко входу в подземный мир, а для обычных людей он отныне становился "мертвым". Иногда подобный человек получал прозвище "олень", что, очевидно, в представлении связывалось со сказанием об Актейоне, превращенным Артемидой в оленя и разорванным своими же собаками на охоте. То, что Дионис по одной из легенд был также растерзан в клочки, указывает на связь всех вышеуказанных персонажей - Артемиды, олень, собаки, Дионис, - с иносказательным переживанием "смерти" при посвящении⁴⁵ лицом, побывавшим в храме Ликайона. Подобным входом в подземный мир, представлявшим собой пещеру в скале, обладали Hirpi Sorani, знаменитые тем, что они ходили обнаженными ногами по раскаленным углям и которые по оракулу Аполлона должны были "как волки" жить грабежами. Эта пещера была посвящена Сорану, идентифицируемому с богом мертвецов Диспатером; в определенное время из нее для грабежей устремлялись "оборотни"⁴⁶. Очень родственны оборотням Сорана луперки Фавна или Пана Ликейского, которые 15 февраля, то есть в конце древнеримского года⁴⁷, во времена "меж временами", нагие, а в императорские времена с козьей шкурой на бедрах⁴⁸, устремлялись в город из "волчьей" пещеры (Lupercal), представлявшей собой вход в подземный мир⁴⁹, и там попадавшихся им женщин стегали по нижней части тела ремнями, выделанными из козьей шкуры. Наименование месяца "februa" первоначально непосредственно означало "ремень из козьей шкуры", а "februus" являлось наименованием архаического бога мертвых⁵⁰. Современник таких луперкалий повествует, что многие люди в это время были охвачены ликантропией и завывали как собаки⁵¹. У самой же пещеры,

представлявшей собой вход в подземный мир, имелось еще одно название как "spelunca Martis". И Фавн и Марс были тесно связаны в мифологии друг с другом, поскольку для них обоих был священен волк⁵². Эти луперки-"волки" рассматривались и как "мертвецы", поскольку их праздник и праздник "мертвецов" (dies paternalis) друг с другом практически совпадали⁵³. На одном из этрусских рельефов был изображен в образе волка бог мертвецов, покидающий "mundus"⁵⁴. "Mundus" же с одной стороны представлял собой жертвенную могилу, в центре которой находилась по повериям "вершина мира"⁵⁵, а с другой - место, где приносились жертвы Церере или же Прозерпине. Это был вход в подземный мир, открывавшийся три раза в год⁵⁶. Существовало поверье, что в архаические времена мертвецы, подобно фавнам, "qui penetrant domos" ("которые проникают в дома"), так же проникали туда и насиловали там спящих женщин⁵⁷. Исторические корни представлений об инкубах должны лежать в поверье о ночных посещениях "покойников" и "предков". В древней Греции верили, что женщины могут сожигательствовать с Паном⁵⁸.

Таким образом, тот забор, изгородь, которые отделяли круг культуры от неведомого, не представляли собой непреодолимой границы; в определенное время эта граница должна была быть даже нарушена. Кто хотел жить с сознанием внутри, за забором, тот должен был как волк, как "дикарь", пожить в лесу; иначе говоря - он должен был пережить в себе самом дикость или же свою природу зверя⁵⁹. Его "культурная" натура была лишь одной стороной его сущности, связанная судьбой со звериной "fylgja", являющейся его вторым лицом⁶⁰. Слово "fylgja" означало на древнегреческом языке "кожа", "покрывало", или "звериная шкура"⁶¹.

Хугин и Мунир, два ворона, сидевших на плечах Óдина, олицетворяли собой лишь то, что бог располагал другими "лицами", то есть, что он, подобно этим птицам или другим животным, мог летать или иным способом достигать иные страны: "Odinn skipti hömmum, lá þá búkrinn sem sofinn eda daudr, enn hann var þá fugl eda dyr, fiskr eda ormr ok fór á einni svipstund á fiarlaeg lond", ("Óдин преобразовывался, его тело лежало оцепеневшим или мертвым, а он как зверь, птица или

змея неожиданно появлялся в дальних странах")⁶². Его преображенный облик не был, как это представляют некоторые исследователи, ни одной из его "многих душ"⁶³, ни одним из его "многих тел"⁶⁴. Северная "ведьма" посылает свою "душу" в странствование, в то время как ее "повседневное" тело остается пребывающим в этом мире⁶⁵. А ведьма одного из западноафриканских племен (temne) покидает повседневный мир (pogu) из определенной точки, откуда она может покинуть этот мир; при этом лицо ведьмы меняется, все больше приобретая звериные черты - проступает ее "животная" природа⁶⁶. Банъянги называют эту точку, откуда выходят превращенные ведьмы, "ebd babu", то есть "кустом оборотня"⁶⁷. Индейцы Центральной Америки называют в качестве нагуаль (nagual) какое-либо животное, которое и является "вторым лицом" человека⁶⁸. Однако индеец никогда не скажет точно, чем является нагуаль, поскольку под нагуаль одновременно скрываются две сущности: и человека и животного, представляющего этого человека; и, наоборот. Поэтому и шаман у гиляков во время своего "превращения" одновременно выступал и как человек и как зверь⁶⁹. Испанские завоеватели (как и большинство исследователей) полагали, что нагуаль непосредственно представляли ацтекские жрецы и даже воины, позднее же - ведьмы, которые с помощью "ololiuhqui" могли превращаться в животных⁷⁰. Это не совсем верно, поскольку повседневная личность и нагуаль представляют собой два "аспекта" одного и того же человека⁷¹. Собственно, сама природа "nagual" людям показывается редко, а в западноевропейских сказках и легендах проявление "alter ego" ("второго "Я") нередко означает "смерть". Тот, кто желает увидеть свое другое "Я", должен покинуть свое повседневное "Я", то есть "умереть".

Все те, кто целиком хотели познать сущность вещей, должны были идти в "дикость". Джоффри Монмаут в средневековье прекрасно отразил эту теорию первобытности при описании жизни Мерлина в Каледонских лесах. Ивэн, Ланселот, Тристан покидали культурный мир, чтобы питаться грубым мясом диких зверей и пережить в дикости безумие⁷². Только пережив это состояние, можно было достигнуть "ис-

тинного" рыцарского духа. Равным образом тунгусский шаман, при помощи многих ухищрений, преодолев определенные преграды, достигает наконец родового дерева шамана, корни которого уходили в подземный мир, а верхушка - в небеса, в то время, как мир людей простирался в середине ствола. На корнях этого дерева лежит "ija-kuł" (мать зверей) шамана, "заглатывающая" его душу, чтобы опять "возродить" ее в облике животного. С этого дня шаман познает "другую сторону" своей личности, своей "животной части" (chargi), которая в одиночестве живет в тайге⁷³. Деревянные "ongone" материально изображают такие "двойные существа"⁷⁴. Двойные маски эскимосов также отображают обычное человеческое лицо и лик "inua", то есть "животной" стороны человека⁷⁵. Трижды показывается "звериная мать" шаману: при рождении, при его "смерти" во время посвящения, в котором его тело "рассеивалось" и вновь "слагалось", и при его действительной смерти. Лицо "alter ego" во многих областях мира нередко рассматривалось как посланник смерти⁷⁶. При "путешествии" шамана, связанном с многочисленными опасностями, он часто несет на глазах повязку из бахромы, поскольку подлинное и окончательное познание ("видение") звериной природы может окончательно оторвать его от повседневности, что аналогично его невозврату, то есть смерти. Искуснейший шаман может достигнуть и восьмого потока родовой реки; если же он отважится продвинуться дальше, он должен умереть⁷⁷. Подобные опасности подстерегали шаманов и других народов⁷⁸.

Следовательно, такие понятия как "fylgja", "nagual", "chargi" и т.п. являлись в первобытном обществе наименованиями для той части человеческой природы, о сущности которой нельзя говорить, если жить "за забором", внутри общества. "Nagual, - говорит индеец, - это часть нас, для которой не имеется описания, - никаких слов, никаких наименований, никаких чувств, никакого знания"⁷⁹. В определенном смысле слово "nagual" соответствовало североамериканскому понятию "wakan", означавшему все то, что находилось по ту сторону порядка вещей. Для индейцев оглала первые лошади, которых они увидели, являлись "sunka wakan", что исследо-

ватели переводили как "таинственные собаки"⁸⁰. "Nagual" очень близко по смыслу "nande" южноамериканских индейцев намбиквара⁸¹. В первый момент рождения, - утверждает индеец, - мы все есть "nagual", а также в редкие минуты нашей жизни и в часы нашей смерти. Иногда, по временам, мы слышим "некий голос, исходящий из глубины, - голос "nagual"⁸².

В редкие мгновения, когда мы ощущаем и видим "nagual", мы должны быть "очищены" для этого восприятия, мы должны стать "hang'-e-lah", как это однажды сказали индейцы (mewuk), то есть мы должны "потерять" самих себя⁸³. Шаг к "nagual" нередко означал конфронтацию со смертью: "Я тебе однажды сказал, - говорит индеец исследователю, - что при рождении начинается и при смерти заканчивается "tonal"; я тебе это сказал, поскольку я знаю, что когда жизненная сила покидает тело, все отдельные ячейки сознания растворяются и возвращаются туда, откуда они и произошли, к "nagual". ...При смерти они все погружаются в глубину и движутся там независимо друг от друга, как если бы они никогда не составляли единства"⁸⁴. Шаг от этой "малой" смерти к большой ничтожно мал⁸⁵. В церемонии "riunböc-mökirapuyen" индейцев мундуруку описана такая "поездка" к "воротам смерти", у которых души людей захватывает гигантский тапир и несет их через дикий и страшный лес. Затем тапир передает их другому животному, тот третьему и т.д. В течение всего этого времени душа человека спускается все ниже, жизненные силы все больше уходят из его тела и он все слабеет и слабеет. Без сознания лежит его тело на земле. Все дальше удаляется его душа от тела, границы доступа его в мир животных все больше растворяются до тех пор, пока душа не достигнет того "места", где нет ничего, что отделяло бы одно от другого, где все "равно", то есть, где смерть. Как дикий охотник, душа начинает нестись обратно через лес, подражая голосу и повадкам тех животных, которые отнесли ее к "ничему", до тех пор, пока она снова не возвращается в свое тело⁸⁶. Шаман не отваживается все-таки проникнуть слишком "глубоко" и "перешагнуть" волну смерти. Будущие "rijad", шаманы карайбов, во время своего "путешествия" все же достигают той

точки, где встречаются жизнь и смерть и где решается, стать ли им шаманами или же они должны умереть⁸⁷.

Апулей так повествует о путешествии к воротам смерти при описании мистерий, посвященных Изису: "Я дошел до границы смерти; я вступил в волны Прозерпины и после того, как я прошел через все элементы, я возвращаюсь назад". И после этого добавляет то, что многие исследователи слышат из уст шамана: "Взгляни! Я тебе повествовал о том, что ты есть, и хотя ты это слышишь, ты все же не можешь этого понять"⁸⁸. Индеец же выражается следующим образом: "Нет никакой возможности ответить на этот вопрос. Если я скажу, что это ничто, то я из tonal выделил бы только часть. Все, что я могу сказать, это то, что по ту сторону находят остров "nagual"⁸⁹. То, что данное явление трудно выделить как из мышления первобытного, так и из мышления реликтового, нередко повинны сами исследователи, которые для того, чтобы понять мышление подобных людей, задают им вопросы, на которые при идентичной их постановке, не смогут ответить даже и так называемые "цивилизованные" люди. Например, на вопрос одного из исследователей, что же такое "власть", индеец весьма мудро ответил: "Я не могу говорить о "diyi" (то есть о власти) так, как о других вещах. Я не нахожу для ее определения одного слова". Вместо того, чтобы принять этот остроумный ответ, исследователь же пускается в пространные определения о мышлении "дикаря", выведенные им на основании данного ответа⁹⁰. И этот пример к подходу объекта исследования настолько часто встречается в этнологической литературе, что иногда просто радуешься, что не успеваешь прочитать какую-либо "научную" книгу подобного типа. Индейцы племени виннебаго не объясняют, каковы есть духи, они скорее объясняют то, что не подходит под эту категорию⁹¹. Один из индейцев так сформулировал свое понимание природы вещей: "Есть фундаментальное единство вещей... Но, в то же время, хотя эти вещи кажутся отличными друг от друга, они на деле одно и то же. Среди них имеется много все же отличного, что приводит к конфликтам среди них и которое вскрывается при путешествии к "ebigan" и "nsem" (то есть к социальному и ритуальному греху), что про-

исходит при действии колдовства. Ведьмы (beyin) спутывают мышление людей и разрушают видимость единства вещей"⁹².

В глазах этих людей наши "цивилизованные" представители кажутся такими лицами, которые не живут подлинной жизнью. поскольку они забывают о смерти. "Французы, - сказал старый кабил, - ведут себя так, как если они никогда не умрут"⁹³. И индейцы говорят подобным образом, но уточняют, что это такие люди, "которые живут так, как будто бы их никогда не касалась смерть"⁹⁴. Сама смерть не рассматривается как познание, но лишь как граница, за которой идет полное познание⁹⁵. Только с сознанием границы жизни, ее конца, - живут с сознанием. Только тот, кто побывал по ту сторону "забора", кто увидел свою "животную" сторону, кто однажды "умирал", может стать истинным членом общества. "Я хочу умереть, чтобы знать, что я есть, - говорит семнадцатилетняя пациентка психиатру, который поставил ей диагноз "духовная аноксерия"⁹⁶. Возможно, что и сказка о Снегурочке сохранила символическое воспоминание о "смерти" при посвящении⁹⁷. Равно и в других сказках повествования о трудностях, преодолеваемых героями при достижении своих целей, являются отражением такого воспоминания⁹⁸. Сюда же относятся рассказы о похищениях безобразными существами героинь и освобождения их молодыми героями⁹⁹. У бушменов лишь тот, кто перенес боль, кому в глаза заглянула смерть, может стать истинным целителем¹⁰⁰, а у эскимосов-иглулик только тот может стать шаманом, кто сам себя увидит "как скелет"¹⁰¹.

Итак можно сказать, что *pagual*, *fylgia*, *chargi* и т.п. - это знание о природе вещей, причем вещи должны восприниматься как нечто беспредельное и безграничное. И для того, чтобы достигнуть познания самого себя, необходимо узнать само *pagual* и т.п., чему нередко способствуют средства, изготовленные из галлюциногенных растений¹⁰². Эти растения не только помогают раздвинуть границы сущего, но и спутывают порядок вещей, меняют все местами, создают безграничное их обращение¹⁰³. После экстаза, вызванного действием этих растений, и "поездки" в потусторонний мир, посвя-

щаемые часто впадают в глубокий сон, длящийся иногда целую неделю¹⁰⁴.

В посвятельном обряде у одного из меланезийских племен взрослые мужчины ложатся вниз животом, предоставляя посвящаемым свой зад. Подобный ритуал, вероятно, являлся выражением не только того, что посвящаемые отделяются ныне от "мира женщин" и включаются в "мир мужчин", но и того, что при этом также растворяется грань, отделяющая в этот момент женское начало от мужского. Растворение всех границ, разделяющих эти два начала может выражаться и в ритуальных изнасилованиях женщин¹⁰⁵ или мужчин мужчинами¹⁰⁶ при инициациях. Подобные формы ритуальных действий наблюдались и в древности¹⁰⁷. Нередко посвящаемые занимались и содомией; с исчезновением обычного хода вещей, исчезали и всякие нормы. По выражению аборигенов Новой Британии, молодые люди находились во времени "momboto", в период которого люди ведут себя "как дикие звери" и спят со своими сестрами¹⁰⁸. Неоднократные случаи инцеста наблюдались и при праздновании нового года у индоиранских народов, а у эскимосов-нетсиликов говорят, что при совокуплении со своей матерью шаман добывает великую силу¹⁰⁹. И, наоборот. Нередко инициаторами нарушения порядка вещей и смешения разделения полов выступают женщины, как это наблюдалось, например, на Новой Гвинее¹¹⁰. Подобное поведение женщин зафиксировано и в древней Европе, в частности у кельтских племен¹¹¹.

- ¹ Bachtin M. Literatur und Karneval. München, 1969. S. 37f.; Kretzenbacher L. Kulturbedingungen und Funktionen der Mittelalterlichen Legende. / *Ethnologia Europaea*, 1976. S. 61.
- ² Welsford E. The Fool. London, 1935. P. 201.
- ³ Hoffmann-Krayer E. Die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz. / *Schweizer Archiv für Volkskunde*, 1897. S. 184; Behrend F. Das Erler Passionsspiel. / *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1913. S. 66.
- ⁴ Röhrich L. Teufelsmärchen und Teufelssagen // Sagen und ihre Deutung. Göttingen, 1965. S. 35; Kramer K.S. Volksglauben in Nördlinger Urfehdebüchern. / *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1957. S. 43.
- ⁵ Mudrak E. Herr und Herrin der Tiere. / *Fabula*, 1961. S. 169.
- ⁶ Meyer E.H. Mythologie der Germanen. Straßburg, 1903. S. 88.
- ⁷ Peuckert W.-E. Germanische Eschatologien. / *Archiv für Religionswissenschaft*, 1935. S. 4.
- ⁸ Weiser-Aall L. Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit. / *Archiv für Religionswissenschaft*, 1930. S. 255; Schmidt L. Niemandsland. // *Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin, 1966. S. 56f.
- ⁹ Rowling M. Everyday Life of Medieval Travellers. London, 1971. P. 76.
- ¹⁰ Kuhn H. Das alte Island. Düsseldorf, 1971. S. 137.
- ¹¹ Grønbech V. Kultur und Religion der Germanen. Hamburg, 1939. S. 20f.
- ¹² Byloff F. Das Verbrechen der Zauberei. Graz, 1902. S. 75, 369.
- ¹³ Boehlich E. Feralis exercitus. / *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 1925. S. 57.
- ¹⁴ Widengren G. Der Feudalismus im alten Iran. Köln, 1969. S. 35.
- ¹⁵ Schwenn F. Der Krieg in der griechischen Religion / *Archiv für Religionswissenschaft*, 1922. S. 61.
- ¹⁶ Weniger L. Feralis exercitus. / *Archiv für Religionswissenschaft*, 1906. S. 222.
- ¹⁷ Kuhn H. Kämpfen und Berserker. / *Frühmittelalterliche Studien*. 1968. S. 222.
- ¹⁸ Köfler O. Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen. Wien, 1973. S. 248; Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1967. S. 68.
- ¹⁹ Kluge F. Op. cit. S. 50.
- ²⁰ Widengren G. Op. cit. S. 10, 35, 50.
- ²¹ Idem. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 25f.

- ²² Hertz W. Der Werwolf. Stuttgart, 1862. S. 58; Güntert H. Über altisländische Berserker geschichten. / Jahresberichte des Heidelberger Gymnasiums, 1912. S. 13.
- ²³ Weiser-Aall L. Altgermanische Jünglingswehen und Männerbünde. Bühl, 1927. S. 44.
- ²⁴ Schmäing K. Zur Geschichte des Zweiten Gesichts. Oldenburg, 1943. S. 69.
- ²⁵ Ödman S. Försök at utur Naturens Historia föklara de nordiska gamla kämpara Berserka-gang. Stockholm, 1784. S. 244f.
- ²⁶ Dimbleby G.W. Plants and Archeology. London, 1967. P. 73.
- ²⁷ Wikander S. Der arische Männerbund. Lund, 1938. S. 64; Gupta S.M. Plant Muths and Traditions in India. Leiden, 1971. P. 28f.; Galand W. Altindische Zauberei. Amsterdam, 1908. S. 25.
- ²⁸ Mannhardt W. Wald und Feldkulte. Berlin, 1905. Bd. II. S. 41f., 98.
- ²⁹ Lawson J.C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambridge, 1910. P. 211, 221f.; Zecevic S. Lesnik - the Forest Spirit of Leskovac in South Serbia. / Ethnologia Slavica, 1969. P. 172f.; MacCulloch J.A. Lycanthropy. // Encyclopedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1915. P. 206f.
- ³⁰ Kalpan R.W. The Sacred Mushroom in Scandinavia. / Man, 1975. P. 76f.; Kellermann V. Schiff und Baum als Sinnbild. / Germanien, 1938. S. 322f.; Müller-Bergström W. Zur Berserkerfrage. / Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1934. S. 242; La Barre W. Review of Wasson's "Soma". / American Anthropologist, 1970. P. 372.
- ³¹ Gessner O. & Orzechowski G. Gift-und Arzneipflanzen von Mitteleuropa. Heidelberg, 1974. S. 478.
- ³² Güntert H. Über altisländische Berserker geschichten. / Jahresberichte des Heidelberger Gymnasiums, 1912. S. 11.
- ³³ Findeisen H. Das Tier als Gott, Dämon und Ahne. Stuttgart, 1956. S. 76.
- ³⁴ Ohlmarks A. Studien zum Problem des Schamanismus. Lund, 1939. S. 101; cf.: Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki, 1927. Bd. III. S. 307, 315f.
- ³⁵ Munkácsi B. Pilz und Rausch. / Kelete szemle, 1907. S. 344.
- ³⁶ Puharich A. The Sacred Mushroom. Garden City, 1974. P. 94; Schmiedeberg O. & Koppe R. Das Muscarin. Leipzig, 1869. S.2, 38f.
- ³⁷ Gmelin J.E. Abhandlung von den giftigen Gewächsen, welche in Teutschland und vornehmlich in Schwaben wild wachsen. Ulm, 1775. S. 41.
- ³⁸ Itkonen T.I. Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. Helsinki, 1946. S. 149; cf.: Grambo R. Sleep as a

Means of Ecstasy and Divination. / *Acta Ethnographica*, 1973. P. 418;
Karsten R. The Religion of the Samek. Leiden, 1955. P. 59f.

³⁹ Hajdú P. Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen.
// *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest, 1963.
S. 186.

⁴⁰ Balázs J. Über Ekstase der ungarischen Schamanen. // *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest. 1963. S. 62.

⁴¹ Beit H.v. Symbolik des Märchens. Bern, 1975. S. 191f.;
cf.: Kretzenbacher L. Kynokephale Dämonen. München, 1968. S. 87.

⁴² Güntert H. Op. cit. S. 10.

⁴³ Wackernagel H.G. Altes Volkstum der Schweiz. Basel, 1965.
S. 14.

⁴⁴ Jeanmaire H. Couroi et Courètes. Lille, 1939. P. 559f.;
Borgeaud P. The Open Entrance to the Closed Palace of the King.
/ *History of Religions*, 1974. P. 12; cf.: Eliade M. Les Daces et les
loups. / *Numen*, 1959. P. 17f.

⁴⁵ Brein F. Der Hirsch in der griechischen Frühzeit. Wien, 1969.
S. 46f.

⁴⁶ Kretschmar F. Hundestammvater und Kerberos. Stuttgart, 1938.
Bd. II. S. 215; Kerényi K. Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia.
// *Mélanges offerts à J. Marouzeau*. Paris, 1948. P. 314.

⁴⁷ Dumézil G. Archaic Roman Religion. Chicago, 1970. P. 347.

⁴⁸ Holleman A.W.J. Pope Gelasius I. and the Lupercalia. Amsterdam,
1974. P. 32.

⁴⁹ Binder G. Die Aussetzung des Königskindes. Meisenheim, 1964.
S. 83, 111.

⁵⁰ Liungman W. Der Kampf zwischen Sommer und Winter. Helsinki,
1941. S. 401f.

⁵¹ Roscher W.H. Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment
des Marcellus von Side. Leipzig, 1896. S. 64.

⁵² Otto W.F. Die Luperci und die Feier der Lupercalien. / *Philologus*,
1913. S. 195.

⁵³ Barr W. Odes Horace 1,4. / *The Classical Review*, 1962. S. 9.

⁵⁴ Fauth W. Der Schlund des Orcus. / *Numen*, 1974. S. 106.

⁵⁵ Riemschneider M. Rad und Ring als Symbol der Unterwelt. /
Symbolon, 1962. S. 46; Müller W. Die Heilige Stadt. Stuttgart, 1961.
S. 21f., 25.

⁵⁶ Weinstock S. Mundus patet. / *Mitteilungen des Deutschen
Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 1930. S. 113; Bonniec
H. le. Le culte de Cérès à Rome. Paris, 1958. P. 178f., 413f.;
Basanoff V. Les dieux des Romains. Paris, 1942. P. 6f.

- ⁵⁷ Holleman A.W.J. Op. cit. P. 96; Gagé J. Matronalia. Bruxelles, 1963. P. 138.
- ⁵⁸ Picard C. Ephèse et Cleros. Paris, 1922. P. 370.
- ⁵⁹ Bettelheim B. The Uses of Enchantment. London, 1976. P. 78; Gutter A. Märchen und Märe. Solothurn, 1968. S. 297f.
- ⁶⁰ Ellis H.R. The Road to Hell. New York, 1968. P. 127.
- ⁶¹ Zenker G. Germanische Volksglaube in fränkischen Missionsberichten. Stuttgart, 1939. S. 34f.
- ⁶² Grimm J. Deutsche Rechtsaltertümer. Leipzig, 1899. S. 906.
- ⁶³ Baumann H. Die Sektion der Zauberkraft. / Zeischrift für Ethnologie, 1928. S. 75.
- ⁶⁴ Peuckert W.-E. Der zweite Leib. // Verborgenes Niedersachsen. Göttingen, 1960. S. 20.
- ⁶⁵ Ohlmarks A. Op. cit. S. 343.
- ⁶⁶ Littlejohn J. The Temne House. // Myth and Cosmos. Garden City, 1967. P. 336, 338.
- ⁶⁷ Ruel M. Were-Animals and the Introverted Witch. // Witchcraft, Confessions and Accusations. London, 1970. P. 335f.
- ⁶⁸ Pitt-Rivers J. Spiritual Power in Central America. // Witchcraft. Confessions and Accusations. London, 1970. P. 190.
- ⁶⁹ Lot-Falck E. Les rites de chasse chez les peuples sibériens. Paris, 1953. P. 21.
- ⁷⁰ Foster G. Nagualism in Mexico and Guatemala. / Acta Americana, 1944. P. 89; Roys R.L. Ritual of the Bacabs. Norman, 1965. P. 167.
- ⁷¹ Krickeberg W. Altmexikanische Kulturen. Berlin, 1956. S. 184, 252.
- ⁷² Wisdom C. The Supernatural World and Curing. // Heritage of Conquest. Chicago, 1952. P. 122.
- ⁷³ Bernheimer R. Wild Men in the Middle Ages. Cambridge, 1952. P. 13f., 18f., 122.
- ⁷⁴ Friedrich A. & Buddruss G. Schamanengeschichten aus Sibirien. München, 1955. S. 46; Friedrich A. Das Bewußtsein eines Naturvolkes vom Haushalt und Ursprung des Lebens. // Kulturanthropologie. Köln, 1966. S. 187f.
- ⁷⁵ Zelenin D. Le culte des idoles en Sibérie. Paris, 1952. P. 84, 94; Buch M. Die Wotjaken. Helsingfors, 1882. S. 133; Friedrich A. Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum. / Paideuma, 1941. S. 37f.
- ⁷⁶ Weyer E.M. The Eskimos. Hamden, 1962. P. 299f.; Waite D. Kwakiutl Transformation Masks / The Many Faces of Primitive Art. Englewood Cliffs, 1966. P. 266f.; Himmelheber H. Eskimokünstler. Eisenach, 1953. S. 52, 58; Müller W. Weltbild und Kult der Kwa-

kiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955. S. 355f.; Krause F. Maske und Ahnenfigur. / Ethnologische Studien, 1931. S. 355f.; Nelson E.W. The Eskimo About Bering Strait. // 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1899. P. 448; cf.: Eliade M. Der magische Flug. / Antaios, 1959. S. 2.

⁷⁷ Parrinder G. West African Psychology. London, 1951. P. 135.

⁷⁸ Wassiljewitsch G.M. Schamanengesänge der Ewenken (Tungusen). // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 384.

⁷⁹ Krader L. Buryat Religion and Society. // Gods and Rituals. Garden City, 1967. P. 115f.; Hallowell A.I. The Spirits of the Dead in Saulteaux Life and Thought. / Journal of the Royal Anthropological Institute, 1940. P. 34.

⁸⁰ Castañeda C. Tales of Power. New York, 1974. P. 126.

⁸¹ Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. // Sociologie et anthropologie. Paris, 1950. P. XLIV.

⁸² Idem. La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. Paris, 1948. P. 97f.

⁸³ Castañeda C. Op. cit. P. 128, 133.

⁸⁴ Merriam C.H. Totemism in California. / American Anthropologist, 1908. P. 559.

⁸⁵ Castañeda C. Op. cit. P. 266; Wilk S. Coming of Age in Sonora. / American Anthropologist, 1977. P. 87.

⁸⁶ Castañeda C. Op. cit. P. 176; Pettersson O. Jabmek and Jabmeaimo. Lund, 1957. P. 166; Vorren Ø. & Manker E. Lapp Life and Customs. London, 1962. P. 124; Schirokogorow S.M. Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen. / Bähler-Archiv, 1935. S. 76f.; Itkonen T.I. Der "Zweikampf" der Lappischen Zauberer um eine Wildrentierherde. / Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja, 1960. S. 4; Beck R.J. Some Proto-Psychotherapeutic Elements in the Practice of the Shaman. / History of Religions, 1966. P. 324.

⁸⁷ Murphy R.F. Mundurucu Religion. Berkeley, 1958. P. 26f.; cf.: Zerries O. Besessenheit und Geisterbesuch: Parapsychologische Erscheinungen unter den Mahekodotedi. // Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti. Genova, 1974. Vol. II. P. 390.

⁸⁸ Andres F. Die Himmelsreise der caraibischen Medizinmänner. / Zeitschrift für Ethnologie, 1938. S. 399.

⁸⁹ Jong. K.H.E. de. Das antike Mysterienwesen. Leiden, 1919. S. 54.

⁹⁰ Castañeda C. Op. cit. P. 128f.

- ⁹¹ Bassos K.H. Western Apache Witchcraft. Tucson, 1969. P. 30; cf.: Fernandez J.W. Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasis and the Work of the Ancestors. // *Flesh of the Gods*. London, 1972. P. 258.
- ⁹² Radin P. The Winnebago Tribe. Washington, 1923. P. 436f.; cf.: Bureau R. Le religion d'Eboga. Lille, 1972. P. 145, 44f., 50.
- ⁹³ Fernandez J.W. Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult. // *American Anthropologist*, 1965. P. 911.
- ⁹⁴ Bourdieu P. The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time. // *Mediterranean Countrymen*. Paris, 1963. P. 55.
- ⁹⁵ Castañeda C. Journey to Ixtlan. New York, 1972.
- ⁹⁶ Wittgenstein L. Tractatus Logico-philosophicus. London, 1922. P. 4311.
- ⁹⁷ Mannoni M. Der Psychiater, sein Patient und die Psychanalyse. Olten, 1973. S. 156.
- ⁹⁸ Grant Duff J.E.P. Schneewittchen. // *Märchenforschung und Tiefenpsychologie*. Darmstadt, 1969. S. 93.
- ⁹⁹ Huth O. Der Glasberg. / *Symbolon*, 1961. S. 25.
- ¹⁰⁰ Bernheimer R. Wild Men in the Middle Ages. Cambridge, 1952. P. 127f.
- ¹⁰¹ Katz R. Heilung durch Ekstase. / *Psychologie Heute*, August 1977. S. 57; cf.: Radcliffe-Brown A.R. The Andaman Islanders. Chicago, 1933. P. 176f.
- ¹⁰² Rasmussen K. Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo. // Report of the 5th Thule Expedition. København, 1929. P. 114.
- ¹⁰³ Edge H.L. The Place of Paradigms in Parapsychology. // *The Philosophy of Parapsychology*. New York, 1977. P. 118; Toffelmier G. & Luomala K. Dreams and Dream Interpretation of the Diegueno Indians. / *Psychoanalytic Quarterly*, 1936. P. 201; Weil A. Das erweiterte Bewußtsein. Stuttgart, 1974. S. 84; Nimuendajú C.U. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. / *Zeitschrift für Ethnologie*, 1914. S. 354; Benedict R. The Vision in Plains Culture. / *American Anthropologist*, 1922. P. 8f.; Shonle R. Peyote: The Giver of Visions. / *American Anthropologist*, 1925. P. 59.
- ¹⁰⁴ Swiderski S. Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji au Gabon. / *Anthropos*, 1965. P. 556.
- ¹⁰⁵ Goldman I. The Structure of Ritual in the Northwest Amazon. // *Process and Pattern in Culture*. Chicago, 1964. P. 119; cf.: Idem. The Cubeo. Urbana, 1963. P. 210f.
- ¹⁰⁶ Fehling D. Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde. München, 1974. S. 19f.; Eibl-Eibesfeldt I. Männliche

und weibliche Schutzamulette im modernen Japan. /Homo, 1970. S. 178.

¹⁰⁷ Burkert W. Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart, 1977. S. 391f.

¹⁰⁸ Errington F.K. Karavar. Ithaca, 1974. P. 84.

¹⁰⁹ Sidler N. Zur Universalität des Inzesttabu. Stuttgart, 1971. S. 9, 48, 137f.; Baumann H. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955. S. 75f.

¹¹⁰ Reay M. "Mushroom Madness" in the New Guinea Highlands. / Oceania, 1960. P. 139.

¹¹¹ Emmerich W. Der Mythos der germanischen Kontinuität. // Zur Kritik der Volkstumsideologie. Frankfurt am Main, 1971. S. 147f.; Philipp. W. Weibwertung oder Mutterrecht. Königsberg, 1942. S. 93; Glasser H. Spießler-Ideologie. Freiburg, 1964. S. 184; Markale J. La femme celte. Paris, 1977. P. 377; Weisweiler J. Die Stellung der Frau bei den Kelten. / Zeitschrift für celtische Philologie, 1939. S. 325f.