

границы культуры и дикости

Исследователи, занимавшиеся вышеуказанной проблемой, нередко идентифицируют границы “дикарей”, проложенные ими между культурным кругом, в котором они живут, и неведомым, которое они пытаются познать, с границами между действительностью и видимостью¹. То, что лежит по ту сторону культурного круга, для них лишь “проекция” и растворение “границ” является только признаком душевного заболевания². Некоторые исследователи даже рассматривают мистицизм мистиков как своего рода безумие, как своего рода расстройство психики средневекового человека³. Их взгляд очень схож с мнением давно утвердившимся в этнологической и религиоведческой литературе о психическом расстройстве шаманов, которое с большими трудностями проводит “дифференциацию между фантазией и не фантазией”⁴. Душевнобольные отличаются от шаманов лишь отсутствием у них “cultural significance” и для того, чтобы охарактеризовать необычное поведение шаманов, многие исследователи используют такие понятия как “pseudoperceptions”⁵,

“Trugbilder”⁶, “kompensatorische Phantasien” и “Illusionen”⁷; шаман показывает “Standschwäche”, “Standeinbüße”, “Standverlust” и т.д.⁸. Исследователи не допускают и мысли, что шаман во время своего “путешествия” действительно может находиться в других местах⁹. Однако большинство из этих ученых объясняет свое мнение, как правило, вульгарно материалистически¹⁰. Имеется также целый ряд специалистов, которые вообще отбрасывают какие-либо думы о проблеме пограничности культуры и дикости у “дикарей”, изучением которых они сами же и занимаются¹¹. Подобное “отмахивание” приводит к пессимистическому выводу о невозможности познания какой-либо стороны духовной культуры и образа мышления “дикарей”¹². Причины этого пессимизма были прекрасно прокомментированы еще Клод Леви-Строссом¹³.

И, несмотря на заявление индейца из племени тускарора, что “бесчисленные голоса природы, которые для белых немые, для нас полны жизни и силы”¹⁴, такие этнопсихиатры как Деверо антагонистически твердят, что “вместе с Кробером, Линтоном и Лябарром я поэтому утверждаю, что шаман психически больной человек” и что “примитивная религия является организованной шизофренией”¹⁵. Деверо при этом неоднократно обвинял любого исследователя, осмелившегося отстаивать противоположное мнение, в приверженности течению культурного релятивизма. И действительно: именно представители этой школы в западной этнологии резко выступали против “патологизации” шаманизма¹⁶. Однако и необязательно быть представителем этой школы, чтобы отклонять описание шаманизма психопатологическими понятиями¹⁷. Среди этих ученых встречается даже решительно проводимое мнение, что многие лица означают понятием “большой (ое, ая)” все то, что им кажется чужим, нежелательным, постыдным¹⁸.

Но еще ранее было показано, что “ведьма” - это то существо, которое одной ногой стоит в культурном кругу, другой же - в области неизвестного, которое было спугнуто первоначально с забора в эту неизвестность, а затем вновь всплыло в угрожающем виде в деревнях и городах со все большим возрастающим акцентом на действительность. Но остатки воспоминания о связи людей с природой все же еще сохранялись. Так, например,

когда в XIX веке в Галиции распространялось употребление железных плугов, крестьяне опасались “мести” пораненной природы¹⁹. Схожее сопротивление введению железного плуга для улучшения обработки земли оказали в Новой Мексике индейцы таос, мотивируя свой отказ тем, что весной земля-мать беременна и, чтобы не нанести ей вреда, они даже не носят обуви, а со своих лошадей снимают подковы²⁰.

Такие заявления нередко приводят к тому, что исследователи, пытаясь понять этот способ мышления, вместо того, чтобы доискаться до его истоков, ушедших уже в далекое прошлое, пытаются либо подтянуть это “чужое” под свое понимание действительности²¹, либо утверждают, что полностью понять чужое разумом невозможно. Это было уже указано А.Бастианом, предложившим перебросить мост для познания чужого между ним и собственной культурой²². Этнопсихологическое направление в этнологической науке не отрицает существование такого моста, но рассматривает его как связь между действительностью и иллюзией²³. Теологи, впрочем, не составляют в данном случае исключения²⁴. Такой взгляд на чужую культуру приводит к известным перекосам и изгибам в этнологии. Допускают, что вся чужая культура либо не представляет ценности, чтобы ее исследовать, либо всю ее распределяют под заранее спродуцированные рамки и понятия, что, впрочем, вызывает вполне естественное возражение у ряда исследователей²⁵, утверждающих, вопреки мнению противников²⁶, что это отнюдь не “легковерие”, или, что это отнюдь не отметание всяких и каких-либо критериев при решении подобных вопросов²⁷. На деле же, именно к решению о непригодности каких-либо критериев при решении вопросов о действиях шаманов, пришли западные исследователи, не имевшие под своими ногами прочной материалистической основы²⁸. Пытаясь выйти из этого положения, исследователи нередко ведут речь о двух “coherent system(s) of knowledge” и поэтому о двух различных “действительностях”²⁹. Под влиянием многочисленных исследований с подобными взглядами, некоторые из ученых даже полагают, что господствующим течением в этнологической мировой науке ныне является лишь один релятивизм³⁰.

Третий, также имеющий многих сторонников среди этнологов и социологов, подход опирается на некую, определенную структурализмом Клод Леви-Стросса, “когерентную теорию истины”, в которой-то как раз исследуемая действительность теряет свое своеобразие из-за отбрасывания ряда колоритных деталей, некоторые из которых и могут оказаться при исследовании наиважнейшими: истина ведь не всегда кроется в глубине³¹. Однако, и даже “найденная” таким образом истина все же, как подчеркивают пессимистически настроенные лица, может быть описана различными способами, что неизбежно приведет к неудовлетворенности во взаимопонимании различно выраженных систем описания³² и, в конечном итоге, к конвенционализму в этнологической науке³³. Впрочем, что такое направление может привести хотя бы в теории к релятивистскому подходу, а практически открывает путь для отхода от релятивизма, то есть приводит к “двойственной” беспринципности в исследовании, усмотрел уже Коллингвуд, а за ним и ряд исследователей³⁴.

В то время, как в период поздней античности аргументацию двойственного познания против монопольного притязания наступавшего христианства выдвигали образованные “язычники”³⁵, в более позднее время этой же аргументацией пользовались, защищаясь от наступления науки, христианские теологи. Классическим примером этого являются стремления Осиандра представить теорию Коперника как чистую гипотезу, “которая допускает примирение перипатетиков и теологов”³⁶. Как выразился кардинал Беллармино, эти две теории познания есть лишь пара сапог³⁷. Именно на этом основании в 1616 году генеральная конгрегация Святой Инквизиции признала теорию Коперника. Желать большего, как Галилей, который, как известно, хотел открыть математически изображаемую идентичность в мире явлений³⁸ и который полагал, что он описывает математическим языком лишь то, для чего Библия использует изображения³⁹, означает, что допускается хоть маленькое смирение перед богом⁴⁰. В то время, как аверроисты шли так далеко, говоря, что лишь теологическое может быть истинно, а научное - неверно⁴¹, ортодоксия не хотела, чтобы ее “учение о двух мирах” воспринимали в релятивистском смысле. Лишь при

жизни Лейбница, который установил, что “гипотеза” может быть изложена под различными ракурсами, в конечном итоге произошло смягчение этого ортодоксального воззрения⁴².

Таким образом, “запрограммированные” результаты, благодаря такой точке зрения, увеличили пропасть между ортодоксией и земным учением. Но и нельзя оспаривать, что подобные результаты, которые ныне наука ищет при размышлении о сущности прошлого, нередко могут быть найдены и в нашей повседневной жизни; итак, можно попасть в ситуации, которые не вписываются в определенный культурный круг⁴³. И именно в подобных ситуациях как “дикари”, которые исследуются нами, мы совершаем такие поступки, которые можно охарактеризовать как “тари”⁴⁴. Индейцы дакота называли их “wakan”. Трансцендентальные философы, попросту говоря теологи, полагали, что “трансцендентальная рамка” в строгом смысле слова рамка и что, следовательно, никакое “эмпирическое” знание о мире не может быть знанием подлинным, но только ложным. Именно в этом смысле критиковал Бертран Рассел современную трансцендентальную философию, а именно “ordinary language philosophy”⁴⁵.

О том, как трудно подогнать какие-либо трансцендентальные или вообще любые рамки при выводах исследования обществ тех же “дикарей”, показывает пример географической ориентации алфуров на острове Керам. Внутри острова, из-за неприступных гор, расположенных в середине, никто не живет. Для жителей деревни Ахиоло на юге острова основное направление, соответствующее нашему “юг”, звучит как “lowau”, что означает “к морю”, а противоположное - “lodaja”; запад же - “lodi” (направо от основного направления) и восток - “lokaï” (слева от основного). Для жителей местечка Варалоин на севере острова все выглядит наоборот: “lowau” - север, “lodaja” - юг. Инвариантными остаются “lodi” и “lokaï”, так что для жителей севера солнце всходит в направлении “lodi”, на юге же, напротив, в направлении “lokaï”⁴⁶. По воззрению островитян, живущих на севере, южные поселения лежат не на юге, поскольку “юг” для них - это направление “к югу”. Эта картина мира легко ранима, если жители Варалоина идут в направлении “lodaja” и, преодолев горы, неожиданно оказываются в Ахиоло, которое

по их твердому убеждению должно находиться на востоке или на западе. Середина же острова - это царство духов и демонов, которые могут человека, пересекающего ее, утащить с собой. Таким образом, подвижные рамки культуры алфуров в ходе изменения их мировоззрения и тут не являются застывшими. "Понимание" не является целиком и полностью *anamnesis*'ом и практика нашей жизни не дает полного окончательного познания ни нашей жизни, ни жизни "дикарей"; и вопросы, которые мы ставим перед собой, не всегда определяются формой жизни. Более того, такие вопросы являются сами элементами жизни. Именно поэтому психологи нередко говорят, что "понимание" это не *"empathy"*, не *"sharing one's experiences"*, но *"subsumption"* чужого под *"generalised personal experiences"*⁴⁷. Или, иначе выражаясь, "понимание" *"does not add our knowledge, because it consist of the application of knowledge already validated by personal experience"*⁴⁸.

Первобытным людям было прекрасно известно, что вопросы об истине можно узнать внутри своего культурного круга, но они "знали" и то, чем они не были. Они обладали отчетливым сознанием о "расколоте" единстве, из которого они вышли, чтобы жить. Этот выход имел своим условием боль и счастье, а познание истины означает страдание и радость. Все же несоизмеримость тезиса, который поселяет истину по ту сторону формы жизни, допускает вместе с тем возможность привести в "системы" те формы жизни, которые являются лишь тем, что они есть⁴⁹. Философы уже задолго до установления этого тезиса указывали, что "несовместимые" друг с другом теории или "парадигмы" не могли, естественно, вступать в противоречие и полная "определенность" познания могла бы через их *"framework"* сделать все истинные фразы аналитическими⁵⁰. Такой взгляд соответствовал тому, который можно было бы назвать "философией идентичности"⁵¹. Иное мнение предполагает, что человек находится в соприкосновении с окружающим миром не прямо, но при посредстве некоей искусственной "символической системы"⁵², что весьма недалеко ушло от чистого идеализма.

Лишь с развитием религиозных воззрений мог возникнуть такой посредник; но у "дикарей" его не было - именно поэтому

первоначальным значением инициации было сознание того, что только тот, кто хочет жить с сознанием, “переживает” “смерть” и сам идет к основе жизни, перешагнув или перелетев “границы” формы жизни. Исследователи, отказывая “дикарям” в любознательности и закрепляя ее лишь за “культурным” человеком, измеряющим, как и они сами, все неведомое своими критериями науки и повседневности, еще более, вместо того чтобы приблизиться к нему и понять его, отчуждают чужое, “экзотизируют” его⁵³. Подобную отчужденность допускают также релятивисты, отказываясь найти “функциональные эквиваленты” при переводах речей “дикарей”, которые они делают буквально, хотя в этих речах отражено мышление “дикарей”⁵⁴. При этом оперируют чаще всего якобы “несоизмеримостью” двух миров “мышления” - цивилизованного и “дикарей”, а примеры различного свойства приводят лишь из языка, но не из каких-либо других областей, которыми занимаются в поисках этой “несоизмеримости” сами исследователи⁵⁵. Естественно также бессмысленно вести речь как о двух способах мышления, так и о неких, заведомо данных, двух кругах культуры или формах жизни и, устанавливая действительные причины различных взглядов “дикарей” и “цивилизованных” народов на природу и на весь мир в целом, исходить из этих посылок⁵⁶. Подобные взгляды часто коренятся в так называемых “когерентных теориях” истины⁵⁷.

Ложность и умофарисейство таких теорий и выводов, вытекающих из них, были отмечены самими же исследователями⁵⁸.

¹ Pollner M. "The Very Coinage of Your Brain"; *The Anatomy of Reality Disjunctures./Philosophy of the social Sciences*, 1975. P. 417; cf.: Kulenkampff C. Entbernung, Entgrenzung, Überwältigung als Weisen des Standortverlustes.//*Die Wahnwelten*. Frankfurt am Main, 1973. S. 214.

² Siskind J. *To Hund in the Morning*. New York, 1973. P. 137; Milford F.A. *Daimon in Homer. / Numen*, 1965. P. 223; Baal J. van. *Symbols for Communication*. Assen, 1971, P. 225f., 228; cf.: Arieti S. *The Intrapsychic Self*. New York, 1967. P.80.

³ Finke J. *Halluzinationen. // Lexikon der Psychiatrie*. Berlin, 1973. S. 229.

⁴ Silverman J. *Shamans and Acute Schizophrenia / American Anthropologist*, 1967. P. 24, 28f.

⁵ Bourguignon E. *Psychological Anthropology. // Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, 1973. P. 1093.

⁶ Baer G. *Auskünfte eines Strahuanbo über schamanistische Vorstellungen seiner Gruppe. / Anthropos*, 1971. P. 225.

⁷ Topitsch E. *Mythos, Philosophie, Politik*. Freiburg, 1969. S. 10, 72; Idem. *Die Widersprüche im Kants Philosophie / Information Philosophie*, September 1975. S. 3.

⁸ Zutt J. *Das Schizophrenienproblem: Nosologische Hypothesen. // Die Wahnwelten*. Frankfurt am Main, 1963. S. 249.

⁹ Parow E., Hegi F., Niemeyer H.H., Strömer R. *Über die Schwierigkeit erwachsen zu werden*. Frankfurt am Main, 1976. S. 58f.

¹⁰ White L. *A Materialist Interpretation of Culture. / Critique of Anthropology*, 1976. P. 43; cf.: Devereux G. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München, 1973. S. 55f.; La Barre W. *Hallucinogens and the Shamanistic Origins of Religion. // Flesh of the Gods*. London, 1972. P. 262, 266.

¹¹ Tennekes J. *Anthropology, Relativism, and Method*. Assen, 1971. P. 201; Gellner E. *The New Idealism. // Problems in the Philosophy of Science*. Amsterdam, 1969. P. 405; Runciman W.G. *Relativism: Cognitive and Moral. / The Aristotelian Society. Suppl. Vol.* 1974. P. 192.

¹² Hamnett I. *Sociology of Religion and Sociology of Error. / Religion*, 1973. P. 3.

¹³ Lévi-Strauss C. *Anthropologie structurale deux*. Paris, 1973.

¹⁴ Hamilton C. *Ruf des Donnervogels*. Zürich, 1960. S. 46.

¹⁵ Devereux G. *Normal und anormal*. Frankfurt am Main, 1974. S. 38, 43, 47f.; Idem. *A Sociological Theory of Schizophrenia. / Psychoanalytical Review*, 1939. P. 338; Idem. *Trance and Orgasm in Euripides: Bakchai. // Parapsychology and Anthropology*. New York, 1974. P. 54f.; cf.: Ackerknecht E.H. *Medicine and Ethnology*. Bern, 1971. P. 61.

¹⁶ Herskovits M.J. Cultural Relativism. New York, 1973. P. 19f.; Idem. Possession. // Standart Dictionary of Folklore. New York, 1950. Vol. II. P. 831f.; cf.: Feyerabend P. Logic Literacy, and Professor Gellner. / British Journal for the Philosophy of Science, 1976. P. 385.

¹⁷ Ackerknecht E.H. Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture. // Bulletin of the History of Medicine, 1943. P. 33; Pfeiffer W.M. Die Stellung der psychisch Kranken in außereuropäischen Kulturen. // Perspektiven der heutigen Psychiatrie. Frankfurt am Main, 1972. S. 331; Greeley A.M. & McCready W.C. Some Notes on the Sociological Study of Mysticism. // On the Margin of the Visible. New York, 1974. P. 303f.

¹⁸ Canguilhem C. Das Normale und das Pathologische. München, 1974. S. 80; Van de Castle R.L. An Investigation of PSI. - Abilities Among the Cuna Indians of Panama. // Parapsychology and Anthropology. London, 1974. P. 80; cf.: Kornwachs K. "Parascience" und Wissenschaftstheorie. / Zeitschrift für Parapsychologie, 1975. S. 126; Bidney D. Myth, Symbolism, and Truth. // Myth. Washington, Bloomington, 1965. P. 23; Spiro M.E. Religion and the Irrational. // Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Settle, 1964. P. 107; Stegmüller W. Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart, 1975. Bd. II. S. 532; Duerr H.P. Ni Dieu - ni maître. Frankfurt am Main, 1974. S. 36; Feuer L.S. Lawless Sensations and Categorical Defenses: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy. // Psychoanalysis and Philosophy. New York, 1970. P. 84, 86; Chisholm R. Person and Object. London, 1976. P. 105f.; Rosch E. Universals and Cultural Specifics in Human Categorization. // Cross-Cultural Perspectives on Learning. New York, 1975. P. 197.

¹⁹ Dobrowolski K. Peasant Traditional Culture. // Peasants and Peasant Societies. Harmondsworth, 1971. P. 289.

²⁰ Furst P.T. Shamanistic Survivals in Mesoamerican Religion. // Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas. México, 1976. Vol. III. P. 154.

²¹ Preuß K.T. Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig, 1914. S. 15.

²² Bastian A. Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Berlin, 1868. S. 118f.

²³ Schultes R.E. Hallucinogenic Plants of the New World. / The Harvard Review, 1963. P. 18; Schmidbauer W. Hexensalben. // Handbuch der Rauschdrogen. Frankfurt am Main, 1976. S. 61; cf.: Eliade M. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich, 1956. S. 456; Dahl J. Nachtfrauen und Geisterweiber. Ebenhausen, 1960. S. 26; Ziegeler W. Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter. Köln, 1973, S. 19; Rush J.A. Witchcraft and Sorcery. Springfield, 1974. P. 115.

²⁴ Keilbach W. Religiöses Erleben. München, 1973. S. 110; Pannenberg W. Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt am Main, 1973. S. 123f.

²⁵ Mühlmann W.E. Rassen, Ethnien, Kulturen. Neuwied, 1964. S. 48.

²⁶ Nowell-Smith P.H. Cultural Relativism. / Philosophy of the Social Sciences, 1971. P. 8.

²⁷ Scholte B. Toward a Reflexive and Critical Anthropology. // Reinventing Anthropology. New York, 1974. P. 445; Poppers K.R. The Rationality of Scientific Revolutions. // Problems of Scientific Revolution. Oxford, 1975. P. 97.

²⁸ Silverman D. Reading Castañeda. London, 1975. P. 19f.; Foss L. Does Juan Really Fly? / Philosophy of Science, 1973. P. 312f.; Rose J.J. The Appeal to the Given. London, 1970. P. 177; Bennet J.W. Die Interpretation der Pueblo-Kultur. // Kulturanthropologie. Köln, 1966. S. 148f.; Schütz A. Gesammelte Aufsätze. Den Haag, 1971. Bd. I. S. 267; Kuhn T.S. Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed-Formalism. // Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Dordrecht, 1977. P. 308; Bohm D. Science as Perception-Communication. // The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1974. P. 375f.; cf.: Kuhn T.S. Comment on Bohm. // The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1974. P. 410; Grosman N. Consciousness Expansion: A New Paradigm for Philosophy. / Metaphilosophy, 1974. P. 342; Fine A. How to Compare Theories. / Noûs, 1975. P. 27f.; Hübner E. Erfahrung und Wirklichkeit im griechischen Mythos. // Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften. Hamburg, 1976. S. 83.

²⁹ Price-Williams D. Primitive Mentality-Civilized Style. // Cross-Cultural Perspectives on Learning. New York, 1975. P. 295; cf.: Mehan H. & Wood H. The Reality of Ethnomethodology. New York, 1976. P. 30f.; LeShan L. Alternate Realities. New York, 1976. P. 24; Leisegang H. Denkformen. Berlin, 1928. S. 6; Hare R.M. Theology and Falsification. // New Essays in Philosophical Theology. London, 1963. P. 101; Brakenhielm C.-R. How Philosophy Shapes Theories of Religion. Nyköping, 1975. P. 150.

³⁰ Lemert C.C. Sociological Theory and the Relativistic Paradigm. / Sociological Inquiry, 1974. P. 94.

³¹ Akoun A., Morin F., Mousseau I. A Conversation With Claude Lévi-Strauss. / Psychology Today, Mai 1972. P. 79; cf.: Penner H.H. The Poverty of Functionalism. / History of Religions, 1971. P. 92.

³² Ajdukiewicz K. Das Weltbild und die Begriffsapparatur. / Erkenntnis, 1934. S. 259; Diederich W. Konventionalität in der Physik. Berlin, 1974. S. 131f.; Foss L. Art as Cognitive: Beyond Scientific Realism. / Philosophy of Science, 1971. P. 235.

- ³³ Feyerabend P. Unterwegs zu einer dadaistischen Erkenntnistheorie. / Unter dem Pflaster liegt der Strand, 1977. S. 21.
- ³⁴ Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford, 1940. P. 48; cf.: Polanyi M. Personal Knowledge. London, 1958. P. 59f.; Beardslee W.A. Truth in the Study of Religion. // Truth, Myth, and Symbol. Englewood Cliffs, 1962. P. 70; Gill J.H. Saying and Showing. / Religious Studies, 1974. P. 283f.; Shapere D. Galileo. Chicago, 1974. P. 152; Pollner M. Mundane Reasoning. / Philosophy of the Social Sciences, 1974. P. 43; Sherry P. Is Religion a "Form of Life"? / American Philosophical Quarterly, 1972. P. 163.
- ³⁵ Wlosok A. Rom und die Christen. Stuttgart, 1970. S. 69.
- ³⁶ Blumenberg H. Die Genesis der Kopernikanischen Welt. Frankfurt am Main, 1975. S. 342.
- ³⁷ Giedymin J. Instrumentalism and Its Critique. // Essay in Memory of Imre Lakatos. Dordrecht, 1976. P. 187.
- ³⁸ Blumenberg H. Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit. Mainz, 1971. S. 33.
- ³⁹ Hooykaas R. Religion and the Rise of Modern Science. Edinburgh, 1972. P. 124f.; Spini G. The Rationale of Galileo's Religiousness. // Galileo Reappraised. Berkeley, 1966. P. 61.
- ⁴⁰ Santillana G. de. Galileo in the Present. // Homage to Galileo. Cambridge, 1965. P. 21f.
- ⁴¹ Popkin R.H. Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the 17th Century. // Problems in the Philosophy of Science. Amsterdam, 1968. P. 8f.
- ⁴² Blumenberg H. Op. cit. S. 361; Blake R.M. The Theory of Hypothesis Among Renaissance Astronomers. // Theories of Scientific Method. Seattle, 1960. P. 22f.; Popper K.R. A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein. // Conjectures and Refutations. New York, 1965. P. 168f.
- ⁴³ Nordland O. Shamanism as an Experiencing of "the Unreal" // Studies in Shamanism. Stockholm, 1967. P. 170; Arendsen G.W. Hein. Selbsterfahrung und Stellungnahme eines Psychotherapeuten. // Religion und die Droge. Stuttgart, 1972. S. 100; cf.: Schwarzer Hirsch. Ich rufe mein Volk. München, 1962. S. 40; Stagl J. Kulturanthropologie und Gesellschaft. München, 1974. S. 111.
- ⁴⁴ Douglas M. Self-Evidence / Proceedings of the Royal Anthropological Institute, 1972. P. 31.
- ⁴⁵ Kekes J. Metaphysics and Rationality. / Idealistic Studies, 1972. P. 146f.; Krüger L. Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften. // Hermeneutik und Dialektik. Tübingen, 1970. Bd. I. S. 22; Ryan A. The Philosophy of the Social Sciences. London, 1970.

- P. 167; Harman G. *Thought*. Princeton, 1973. P. 103f.; Quine W.V.O. *Carnap and Logical Truth*. // *Logic and Language*. Dordrecht, 1962 P. 60; White M. *The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism*. // *Pragmatism and the American Mind*. New York, 1973. P. 126f.; Martin R.M. *On "Analytic"*. / *Philosophical Studies*, 1952. P. 42f.; Aune B. *On an Analytic-Synthetic Distinction*. / *American Philosophical Quarterly*, 1972. P. 242.
- ⁴⁶ Jensen A.E. *Wettkampf-Parteien, Zweiklassen-Systeme und geographische Orientierung*. // *Kulturanthropologie*. Köln, 1966. S. 176f.
- ⁴⁷ Abel T. *The Foundations of Sociological Theory*. New York, 1970. P. 70; Idem. *Verstehen I and Verstehen II*. / *Theory and Decision*, 1975. P. 101.
- ⁴⁸ Idem. *The Operation Called "Verstehen"*. // *The Structure of Scientific Thought*. Boston, 1960. P. 166.
- ⁴⁹ Wellman C. *The Ethical Implications of Cultural Relativism*. / *The Journal of Philosophy*, 1963. P. 171.
- ⁵⁰ Kordig C.R. *The Justification of Scientific Change*. Dordrecht, 1971. P.62.
- ⁵¹ McEvoy J.G. *A "Revolutionary" Philosophy of Science*. / *Philosophy of Science*, 1975. P. 57f.; Pilot H. *Skeptischer und kritischer Theorienpluralismus*. / *Neue Hefte für Philosophie*, 1974. S. 77f., 89; Martin M. *Referential Variance and Scientific Objectivity*. / *British Journal for the Philosophy of Science*, 1971. P. 20; Aberle D.F. *The Influence of Linguistic on Early culture and Culture Personality Theory*. // *Essays in the Science of Culture*. New York, 1960. P. 9; Hempel C.G. *Reduction: Ontological and Linguistic Facets*. // *Philosophy, Science, and Method*. New York, 1969. P. 191f.; Nagel E. *Issues in the Logic of Reductive Explanations*. // *Mind, Science, and History*. Albany, 1970. P. 130.
- ⁵² Göhring H. *Generative Grammatik und Kulturanthropologie*. / *Anthropos*, 1967. S. 807; Weisgerber L. *Die geistige Seite der Sprache*. Düsseldorf, 1971. S. 59; Stachel J. *The "Logic" of "Quantum Logic"*. // *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Dordrecht, 1976. P. 516.
- ⁵³ Narroll R. & Narroll F. *On Bias of Exotic Data*. / *Man*, 1963. P. 24; Miner H. *Das Körperitual der Renakirema*. // *Anthropofiction*. Frankfurt am Main, 1974. S. 205f.; Maund J.B. *Rationality of Belief-Intercultural Comparisons*. // *Rationality in the Social Sciences*. London, 1976, P. 47f.; Jaide W. *Das Wesen des Zaubers in den primitiven Kulturen und in den Islandsagas*. Borna, 1937. S. 90f.
- ⁵⁴ Berry J.W. *On Cross-Cultural Comparability*. / *International Journal of Psychology*, 1969. P. 122f.; Curry I.D. *The Sapir-Whorf Hypothesis*. /

Berkeley Journal of Sociology, 1966. P. 20; Fishman J.A. Soziologie der Sprache. München, 1975. S. 159.

⁵⁵ Agassi J. On the Limits of Scientific Explanation: Hempel and Evans-Pritchard. / The Philosophical Forum, 1968. P. 176; Idem. Can Religion Go Beyond Reason. // Science in Flux. Dordrecht, 1975. P. 483; Nielsen K. Religious Discourse and Arguing From Ordinary Language. / Metaphilosophy, 1974. P. 109; Dilley F.B. The Status of Religious Beliefs. / American Philosophical Quarterly, 1976. P. 45f.; cf.: Kuhn T. Die Entstehung des Neuen. Frankfurt am Main, 1977. S. 45; Krüger L. Die systematische Bedeutung wissenschaftlicher Revolutionen. // Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt am Main, 1974. S. 223, 233. Winch P. Understanding a Primitive Society. // Religion and Understanding. Oxford, 1967. P. 13; Phillips D.Z. Faith, Scepticism and Religious Understanding. // Religion and Understanding. Oxford, 1967. P. 68.

⁵⁶ Spindler G. & Spindler L. Fieldwork Among the Menomini. // Being on Anthropologist. New York, 1970. P. 279; Pettazzoni R. The Truth of Myth. // Essays on the History of Religions. Leiden, 1954. P. 21; Kolakowski L. Die Gegenwartigkeit des Mythos. München, 1973. S. 58.

⁵⁷ Goodman N. Languages of Art. London, 1969. P. 264.

⁵⁸ Bambrough R. The Shape of Ignorance. // Contemporary British Philosophy. London, 1976. P. 33, 38f.; Pitkin H.F. Wittgenstein and Justice. Berkeley, 1972 P. 112; Rescher N. Conceptual Idealism. Oxford, 1973. P. 8; Achinstein P. Concepts of Science. Baltimore, 1968. P. 92f.; Burian R.M. Conceptual Change, Cross-Theoretical Explanation, and the Unity of Science. / Synthese, 1975. P. 3; Bloch M. The Past and the Present in the Present. / Man, 1977. P. 283; Hoy R.C. Cognitive Aspects of Art and Science. / Philosophy of Science, 1973. P. 296; McKinney J.P. The Structure of Modern Thought. London, 1971. P. 189.