



**И**так, как мы видим, то, что для индейцев является *wakaп*, для ряда исследователей представляется чуждой формой мышления. Когда два медведя, по рассказам индейцев, привели в пещеру некую женщину, она там увидела морщинистого, говорящего женским голосом, старика и неожиданно поняла, что этим старцем она была сама; она удивилась и ее лицо исчезло<sup>1</sup>. Также и исследователь, изучающий чужую культуру, вполне может найти в ней черты собственной культуры или, по крайней мере, ее истоки.

Инициация у “дикарей” не является в первую очередь посвящением в образ жизни животного мира. Ранее у остяков на Енисее будущим шаманам повествовали о разговоре наиболее способного шамана к полету с орлом, в котором каждый из них отстаивал свой приоритет в полете<sup>2</sup>. Так же и у индейцев яки цель состояла не в том, чтобы сравниться с птицами; о напрасной попытке обменяться “платьями” с канюком индейца по имени Молон Ека, чтобы приобрести определенные способно-

сти, повествуется в одной старинной легенде<sup>3</sup>. Цель “перехода границы” состоит прежде всего в том, чтобы приобрести сознание о самом себе и о собственном образе жизни. Это цель, которая в какой-то мере объединяет индейца с исследователем, какими бы путями они не шествовали. Это та цель, к которой различными путями стремились лучшие умы человечества и научного мира<sup>4</sup>. О подобной же цели весьма ясно и недвусмысленно сообщила ведьма из зулусского племени английскому этнологу Андриану Бошье<sup>5</sup>. Если связывающийся с иным миром не ставит под вопрос, как полагают “дикари”, действительный характер своей связи, то у него и не должно возникать какого-либо размышления о конкурентной по отношению к нему способности этого мира<sup>6</sup>. Ни бабочки, ни совы и т.п. не говорят, как это происходит сплошь и рядом в сказках<sup>7</sup>, на русском, английском, немецком, французском и прочих языках. Но с ними можно общаться, если с помощью галлюциногенных веществ растворить границы собственной “звериной природы” и, вместе с тем, границы, которые отделяют человека от вышеназванных существ. И вот тогда-то голоса, которые слышит человек, отличаются от обычного языка. Такой человек схож с больным шизофренией, который слышит, по выражению известного психиатра Мерло-Понти, “voix directe”<sup>8</sup>. Так же, как и для шизофреника, для этого человека голос не звучит наяву и его трудно убедить, что нет никаких голосов. Ведьм индейцев (brujo) и других народов невозможно уверить, что олени, растения и т.п. не могут говорить. Поэтому о таких галлюцинациях нельзя вести речь как о “псевдовосприятиях”<sup>9</sup>, которые отличаются от обычного восприятия и которые лучше было бы именовать “иллюзорными неосознанными” явлениями<sup>10</sup>. Средневековые мистики прекрасно знали, что они не летали в подлинном смысле слова, как это случилось бы с шизофреником; но они утверждали о подобном полету пережитом чувстве<sup>11</sup>, как уверяла кармелитская монахиня Тереза из Авилы<sup>12</sup>. Но то, что открывается за границами, через которые перешагивает человек, так же, как и сам человек, меняет свою сущность. Это уже не просто животное, растение или нечто, но “магическое” животное, “магическое” растение и т.п., совершившее так же, как и человек, превращение<sup>13</sup>. По мнению индейцев “обычный” человек

подобные переживания считает искажением чувств; “обычная” ведьма верит, что звери в своей основе говорят и что противоположный взгляд это лишь кажущееся явление. Эта конверсия напоминает веру ятмюлев на Новой Гвинее, чья моити-“солнце” полагает, что ночь - это только отсутствие солнца; другая же моити-“ночь”, напротив, считает, что ночь является “позитивным” феноменом, а день - это лишь отсутствие ночи<sup>14</sup>. Иными словами: “магических” зверей видят по крайней мере не “телесными” глазами (*tan casm*), но глазами “души” (*g uan casm*), как это звучит в текстах “Pahlavi”<sup>15</sup>, или глазами “сердца” (*tschante ishta*), как говорят индейцы племени сиу. Это образное “являемое” видение достигалось в Иране при помощи галлюциногенного вещества хаома, смешанного с коноплей<sup>16</sup>. Авторы пресловутого “*Malleus maleficarum*” (“Молота ведьм”) также вели речь о существовании “двойного видения” у ведьм и ведьмаков: одно - “духовное”, другое - “телесное”. По их мнению, инкубы более располагали первым, нежели вторым<sup>17</sup>.

При проявлении “духовного” видения, лицо, обладающее им, наподобие раннесредневековых *brujo*, могло мгновенно оказаться в другом месте, как если бы оно меняет границы своей личности так, что одновременно может находиться в месте повседневного пребывания своего тела и в то же время в другом месте, где его тело отсутствует. Нечто подобное происходит, как они сами объясняют, с ясновидцами и телепатами. Названные лица не преодолевают свое тело, как случилось бы с электромагнетическими волнами<sup>18</sup>. Речь идет не о “переносе”, как полагает большинство парапсихологов<sup>19</sup>, но об “отграничении”, при котором “растворяются” барьеры, воздвигнутые в ходе цивилизирования и индивидуализирования. Некоторые исследователи считают, что “способность” к телепатии не является неким успехом людей, достигнутым в процессе эволюции, но, прежде всего, рудиментарное своеобразие, которое сохранилось у людей от их зоологических предков, то есть, что оно является атавизмом<sup>20</sup>. Не мысль летает от одного лица к другому или же иным существам и предметам, но исчезают границы, разделяющие их, и создается возможность, когда тот же бушмен может “превратиться” в животное, поскольку границы, разделяющие их, растворяются и с той, и с другой стороны<sup>21</sup>.

Первоначально все вещи, существа и явления едины; какие-либо границы отсутствуют. Когда культурный герой абенаков

Глускан прощается со своими детьми, - людьми и животными, - он гребет в своей лодке, поднимаясь к солнцу, все замолкают и неожиданно замечают, что они, владея ранее одним для всех языком, вдруг перестают понимать друг друга<sup>22</sup>. В происхождении, у истока всего сущего, нет никаких различий, почему и шаман племени виннебаго, который возвращается к этому истоку, более не связан с обликом человека<sup>23</sup>. У марокканских кабиллов в происхождении "говорят все камни, говорят все воды, говорит земля"<sup>24</sup>. Предпосылкой достижения истока всего сущего и возможности приобретения умения "говорить" с ним является, как полагают индейцы, "благоговение" перед творениями природы, поскольку они есть "manitu"<sup>25</sup>. Стать частью manitu всех вещей, означает "говорить общим языком всех вещей": "Никакой роли не играет, что говорят растениям. Самое главное - это чувство любви к ним и признание их как равными себе". Лицо, собирающее растения, всякий раз должно извиняться перед ними, если оно их рвет, и заверить их, что оно само когда-нибудь послужит для них пропитанием. "Итак, и мы и растения - во всем равны. Ни мы, ни они не являемся в какой-либо мере важнее или не важнее"<sup>26</sup>. Умерщвление животного среди охотничьих племен рассматривалось как неизбежное кощунство и иногда даже пытались "обмануть" животное и изобразить его убийство как несчастный случай. "Я не убивал тебя, - говорил некогда финнский охотник медведю, - и не один из моих братьев, а ты сам напоролся на рогатину, сам себя нанизал на нее, ты сам разорвал свое золотое тело, наполнив свой желудок ягодами!"<sup>27</sup>. Якуты и тунгусы на охоте говорили по-русски, чтобы дух животного поверил, что его преследовали и убили русские<sup>28</sup>. Подобные изменения языка и камуфляж наблюдались и в других частях света<sup>29</sup>. Для исследователей, которые представляют таких охотников людьми полными страха перед стихийными силами, эти факты в первую очередь служат примером боязни перед местью духа убитого зверя.

Индеец же из племени кикапос говорит следующее: "Белые губят нашу страну, они заставляют вздыхать всю природу. Они срезают травы длинными ножами, они губят травы и травы плачут. Они убивают деревья смертоносным железом, они губят деревья и деревья плачут. Они вспахивают внутренность земли, они делают землю больной и земля плачет. Они отравляют воду наших прозрачных рек и печалят ее, рыба умирает, и рыба и реки плачут, земля плачет, луговые травы плачут - да,

вся природа плачет от белых. О, неблагодарные! Их постигнет кара”<sup>30</sup>. Даже в Германии крестьяне опасались слишком “ранить” природу<sup>31</sup>. Еще в прошлом веке верхнепфальцские дровосеки просили у каждого дерева прощения, прежде чем его “лишить жизни”<sup>32</sup>. Подобные обычаи наблюдались и у литовцев<sup>33</sup>. Однажды, в летнюю душную ночь, в небе неожиданно сверкнула молния, и, когда прозвучал гром, старый индеец племени оджибвеев обернулся к своей жене и спросил ее: “Ты поняла, что он сказал? - “Нет”, - ответила она, - я не поняла”<sup>34</sup>. Однако из приведенного отрывка не следует, что оба индейца не могли понять то, что говорила “птица грома”, которая по поверью тех же индейцев относилась к определенному типу вещей и явлений, выступающих, как и “хозяева зверей”, духами, с которыми при определенной подготовке можно установить контакт<sup>35</sup>. Без предварительной подготовки нельзя не только не понять духов и богов, но и встреча с ними может быть губительной для здоровья.

У древних греков, как и у многих других народов, существовало поверье, что взгляд без подготовки на духов и божества может привести к ослеплению<sup>36</sup>. Из этой власти природы и духов, их преимущества над человеком, поскольку не они, а человек идет к ним для общения с ними, в народном сознании, создавшем себе эти образы, названные многими исследователями “теоретическими сущностями”, с которыми нужно наладить эмпирическую связь, то есть “открыть глаза”<sup>37</sup>, возникли “трикстеры” типа койота у индейских племен<sup>38</sup> или лисы у айнов, японцев и др.<sup>39</sup>. Как сказала этнологом шаманка из племени павиотсо: “Шаманы никогда не могут достигнуть власти над койотом, койот же всегда может ограбить все и вся”<sup>40</sup>.

Исследователи рассматривают подобные иллюзорные объекты как произошедшие от нестабильности восприятия действительности<sup>41</sup>. Именно подобная нестабильность приводит если не к безумию, то к так называемым “теориям” восприятия мира. Однако ряд ученых проводит интересную мысль, что нельзя так просто отвергать существование чего-либо, если его нельзя непосредственно наблюдать, как в случае, например, с духом-покровителем<sup>42</sup>. Естественно, это не повседневное наблюдение. Так, например, у исследовательницы Эстер Гуди в одном из западноафриканских племен гонья попросили ее оч-

ки, чтобы через стекла очков лучше видеть ведьм<sup>43</sup>. “Второе” лицо, как например, у квакиутлей, можно увидеть лишь выпуклыми глазами<sup>44</sup>. Так называемый “цивилизованный” человек воспринимает “мифические образы” с большим скепсисом, поскольку он требует альтернативных объяснений для определенных наблюдаемых аналогий. Так, например, у северозападных австралийских племен отмечена вера, что ландшафт поверхности земли и особенно горные гряды были созданы и находятся на черной голове питона мифологического времени Кунукбана, который однажды приплыл в море с далекого острова. Как показывают исследования, такое толкование особенностей ландшафта отражает, пусть даже в искаженном виде, действительные явления, происходившие в природе при его складывании<sup>45</sup>. В таких случаях подобные восприятия, типа горных цепей, “пропитываются теориями”. Однако, например, профилирование питоном может быть поставлено под вопрос<sup>46</sup>. И, поэтому, “теоретические” предположения часто являются сомнительными. Впрочем, речь идет об определенных “теориях” и поэтому прежде всего об интерпретациях восприятий, то есть об интерпретациях, которые сталкиваются с нашими естественнонаучными значениями. В случаях, интересующих исследователей, изучающих психологию “демонического”, “мифические” восприятия ложатся в другие “плоскости” и именно поэтому отмечаются многими учеными<sup>47</sup>, поскольку они лежат в “плоскости”, противоречащей познавательным интересам этих людей. В нынешней цивилизованной культуре религиозное понятие “верить” подобно понятиям “положиться на кого-либо, что-либо” или “полагаться на кого-либо, что-либо”<sup>48</sup>. Большинство этнологов, отталкиваясь преимущественно от подобного значения “веры” при описаниях “дикарей”, во многих случаях неправы, когда они говорят, что “дикари” “верили” в “сверхъестественные” существа. Миссионеры, утверждавшие, что масатеки верили в бога, которого они не видели, производили на индейцев мало впечатления<sup>49</sup>.

- <sup>1</sup> Hasarick R.B. The Sioux. Norman, 1967. P. 230.
- <sup>2</sup> Sternberg L. Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. / Archiv für Religionswissenschaft, 1930. S. 143; cf.: Czaplicka. Aboriginal Siberia. Oxford, 1914. P. 169.
- <sup>3</sup> Giddings R.J. Yaqui Myths and Legends. Tucson, 1959. P. 27f.
- <sup>4</sup> Lévi-Strauss C. Diogène couché. / Les Temps Modernes, 1955. P. 1217f.; Idem. Jean-Jacques Rousseau: fondateur des sciences de l'homme. // Rousseau J.J. Neuchâtel, 1962. P. 245; Ritter H.H. Claude Lévi-Strauss als Leser Rousseaus. // Orte des wilden Denkens. Frankfurt am Main, 1970. S. 129.
- <sup>5</sup> Boshier A.K. African Apprenticeship. // Parapsychology and Anthropology. New York, 1974. P. 274; Idem. What Makes a Witch-doctor? / Scientific South Africa, 1965. P. 317f.
- <sup>6</sup> James W. The varieties of Religious Experience. New York, 1902. P. 73.
- <sup>7</sup> Lüthi M. Das europäische Volksmärchen. Bern, 1968. S. 10f.; Sannwald G. Parapsychologische Phänomene im Volksmärchen. / Zeitschrift für Parapsychologie, 1965. S. 35; Lüthi H. Gehalt und Erzählweise der Volks-sage. // Sagen und ihre Deutung. Göttingen, 1965. S. 17.
- <sup>8</sup> Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris, 1945. P. 385; cf.: Straus E. Psychologie der Menschlichen Welt. Berlin, 1960. S. 266; Narens L. Vorstellungssysteme der Geisteskranken. // Ethnomethodologie. Frankfurt am Main, 1977. S. 276; Freeman T., Cameron J.L., McGhie A. Studie zur chronischen Schizophrenie. Frankfurt am Main, 1969. S. 75; Bender H. Verborgene Wirklichkeit. Olten, 1973. S. 125; Minkowski E. Die gelebte Zeit. Salzburg, 1972. Bd. II. S. 255f.
- <sup>9</sup> Huber G. Psychiatrie. Stuttgart, 1974. S. 155; Swanson G.E. The Search for a Guardian Spirits. / Ethnology, 1973. P. 360.
- <sup>10</sup> Straus E. Vom Sinn der Sinne. Berlin, 1956. S. 382f.; Schmäing K. Das "Zweite Gesicht" in Schottland und Niederdeutschland. / Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1938. S. 33; cf.: Jaspers K. Die Trugwahrnehmungen. // Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin, 1963. S. 281; Bleuler E. Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin, 1972. S. 31; Rokeach M. The Three Christs of Ypsilanti. New York, 1964. P. 75; Feyera-bend P. Ein Diskurs. / Neues Lotes Folum, 1975, S. 252; cf.: Bender H & Vandrey R. Psychokinetische Experimente mit dem Berner Graphiker Silvio./ Zeitschrift für Parapsychologie, 1976. S. 221; Kreitler H. & Kreitler S. The Implications of ESP Experiments for Anthropological ESP Research. // Parapsychology and Anthropology. New York, 1974. P. 19.
- <sup>11</sup> Girgensohn K. Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Güterloh, 1930. S. 602; cf.: Weinelt H. Die Wirkungen des Geistes und der

Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg, 1899. S. 204.

<sup>12</sup> Baumann T. Die psychischen Vorgänge bei den Exstasen und die sogenannte "intellektuelle" Vision. / Archiv für Religionspsychologie, 1976. S. 125.

<sup>13</sup> Bogoras W. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion / American Anthropologist, 1925. P. 234f.; Smith J.J. The Occult and the Intellectual. // Parapsychology and Anthropology. New York, 1974. P. 316.

<sup>14</sup> Bateson G. Naven. Stanford, 1958. P. 229f.

<sup>15</sup> Widengren G. Some Reflections on the Rites of Initiation. // Initiation. Leiden, 1965. P. 300.

<sup>16</sup> Idem. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 70; cf.: Hallowell A.J. Some Empirical Aspects of Northern Sauteaux Religion. / American Anthropologist, 1934. P. 399; Bousset W. Himmelsreise der Seele. Darmstadt, 1960. S. 36.

<sup>17</sup> Sprenger J. & Institoris H. Der Hexenhammer. Berlin, 1906. Bd. II. S. 57.

<sup>18</sup> Neuhausler A. Einige Hypothesen zur Erklärung parapsychischer Phänomene. // PSI und Psyche. Stuttgart, 1974. S. 150; LeShan. Alternate Realities. New York, 1976. P. 128; Huxley F. Anthropology and ESP. // Science and ESP. London, 1967. P. 283.

<sup>19</sup> Werth L.F. Normalizing the Paranormal. / American Philosophical Quarterly, 1978. P. 48.

<sup>20</sup> Wassiliev L.L. Experimentelle Untersuchungen zur Mentalsuggestion. Bern, 1965. S. 155.

<sup>21</sup> Holm E. Tier und Gott: Mythik, Mantik und Magie der südafrikanischen Urjäger. Basel, 1965. S. 37; cf.: Findeisen H. Karelische Hirtenzauberer und ihre Praktikum. / Zeitschrift für Ethnologie, 1953. S. 104f.; Friedrich A. Erkenntnis und Religion. / Paideuma, 1951. S. 106.

<sup>22</sup> Müller W. Geliebte Erde. Bonn, 1976. S. 12.

<sup>23</sup> Radin P. Primitive Man as Philosopher. New York, 1957. P. 250.

<sup>24</sup> Röhrich L. Mensch und Tier im Märchen. // Wege der Märchenforschung. Darmstadt, 1973. S. 229; Zeries O. Waika. München, 1964. S. 239.

<sup>25</sup> Müller W. Die Religionen der Waldlandischer Nordamerikas. Berlin, 1956. S. 248; Dobkin de Rios M. Visionary Vine. San Francisco, 1972. P. 118; Tompkins P. & Bird C. The Secret Life of Plants. Harmondsworth, 1974. P. 44f.; Globus G.G. Mind, Structure, and Contradiction. // Consciousness and the Brain. New York, 1976. P. 250f.

<sup>26</sup> Benzi M. Les derniers adorateurs du peyotl. Paris, 1972. P. 369; Delatte A. Le cycéon, Paris, 1955. P. 98f.



<sup>27</sup> Holmberg U. Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas. / *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*, 1926. S. 21; cf.: Kálmán B. Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier. // *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest, 1963. S. 97; Alexejenko J.A. Der Bärenkult der Ketten (Jenissei-Ostjaken). // *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest, 1963. S. 197; Paproth H.-J. Studien über das Bärenzeremoniell. Uppsala, 1976. S. 105, 109, 114.

<sup>28</sup> Lot-Falck E. Les rites de chasse chez les peuples sibériens. Paris, 1953. P. 112.

<sup>29</sup> Birket-Smith K. & Laguna F. de. The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska. København, 1938. P. 200; Métraux A. Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. // *Handbook of South American Indians*. Washington, 1946. Vol. III, P. 501; Jaulin R. La mort sara. Paris, 1971. P. 236; Chapman A. Mythologie et éthique chez les Jicaques. / *L'Homme*, 1961. P. 97f.

<sup>30</sup> Kohl J.G. Reisen in Canada und durch die Staaten von New York und Pennsylvanien. Stuttgart, 1856. S. 497; Müller W. Glauben und Denken der Sioux. Berlin, 1970, S. 121; Gilmore M.R. *Prairie Smoke*. New York, 1929. P. 34f.

<sup>31</sup> Gesemann G. *Regenzauber in Deutschland*. Braunschweig, 1913. S. 46.

<sup>32</sup> Mannhardt W. *Wald-und Feldkulte*. Berlin, 1905, Bd. I. S. 10, 35; cf.: Lorenzen H. Der Baum im deutschen Volkstum. Leipzig, o.J. S. 10f.; Hauser A. *Wald und Feld in der alten Schweiz*. Zürich, 1972, S. 79f.

<sup>33</sup> Brosow A. Über Baumverehrung, Wald-und Feldkulte bei der litauischen Völkergruppe. / *Berichte über das Altstädtische Gymnasium zu Königsberg*, 1887. S. 12f.

<sup>34</sup> Hallowell A.I. The Role of Dreams in Ojibwa Culture. // *The Dream and Human Societies*. Berkeley, 1966. P. 277.

<sup>35</sup> Idem. Ojibwa World View and Disease. // *Man's Image in Medicine and Anthropology*. New York, 1963. P. 272.

<sup>36</sup> Wieland C.M. *Agathodämon*. // *Sämmtliche Werke*. Leipzig, 1856. Bd. 18. S. 20f.; Douglas M. The Lele of Kasai. // *African Worlds*. London, 1954. P. 9.

<sup>37</sup> Horton R. A Definition of Religion, and Its Uses. / *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1960. P. 205; Idem. The Kalahari World View. / *Africa*, 1962. P. 199; Idem. Ritual Man in Africa. / *Africa*, 1964. P. 86; cf.: Simmel G. *Die Religion*. Frankfurt am Main, 1912. S. 17f., 38f.; Grene M. *The Understanding of Nature*. Dordrecht, 1974. P. 31; Bourignon E. *Ritual Dissociation and Possession Belief in Caribbean Negro Religion*. // *Afro-American Anthropology*. New York, 1970. P. 88.

<sup>38</sup> Parsons E.C. *Pueblo Indian Religion*. Chicago, 1939. P. 127; Angulo J. de. *La psychologie religieuse des Achumavi*. / *Arthropos*, 1928.

- P. 160; Kroeber A.L. Seven Mohave Myths. // Anthropological Records. Berkeley, 1948.
- <sup>39</sup> Kremp W. Beiträge zur Religion der Ainu. Freiburg, 1929. S. 51; Blacker C. Animal Witchcraft in Japan. // The Witch Figure. London, 1973. P. 1.
- <sup>40</sup> Park W.Z. Shamanism in Western North America. Evanston, 1938. P. 19.
- <sup>41</sup> Krüger L. Wissenschaftliche Revolutionen und Kontinuität der Erfahrung. / Neue Hefte für Philosophie, 1974. S. 6f.; cf.: Evans-Pritchard E.E. Essays in Social Anthropology. London, 1962. P. 53; Schmidbauer W. Zur Psychologie des Orakels. / Psychologische Rundschau, 1970. S. 95.
- <sup>42</sup> Elkin A.P. Belief, Language and Experience. / Oceania, 1974. P. 82; Augé M. Théorie des pouvoirs et idéologie. Paris, 1975. P. 116f.; Goody J. Death, Property and the Ancestors. Stanford, 1962. P. 366, 371; Coate H.H.J. The Rai and the Third Eye. / Oceania, 1966. P. 93; Duerr H.P. Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt am Main, 1979. S. 328- 329.
- <sup>43</sup> Goody E. Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State. // Witchcraft, Confessions and Accusations. London, 1970. P. 243.
- <sup>44</sup> Lévi-Strauss C. La voie des masques, Genève, 1975. Vol. I. P. 30f.
- <sup>45</sup> Arndt W. The Dreaming of Kunukban. / Oceania, 1965. P. 255.
- <sup>46</sup> King M.D. Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science. / History and Theory, 1971. P. 14.
- <sup>47</sup> Weiss G. Campa Cosmology. / Ethnology, 1972. P. 160; Schmäing K. Zur Geschichte des Zweiten Gesichts. Oldenburg, 1943. S. 39; Wilamowitz-Möllendorf U.v. Der Glaube der Hellenen. Darmstadt, 1959. Bd. I. S. 22.
- <sup>48</sup> Just W.-D. Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Stuttgart, 1975. S. 146.
- <sup>49</sup> Pike E.&Cowan F. Mushroom Ritual Versus Christianity. / Practical Anthropology, 1959. P. 147f.; cf.: Slotkin J.S. The Peyote Way. // The North American Indians. New York, 1967. P. 651; Aberle D.F. The Peyote Religion Among the Navaho. New York, 1966. P. 7.