



пространство и время грез

Таким образом, абстрактное восприятие действительности или ирреального дикарям было чуждо. Подобное восприятие налицо, и каждый раз в своем духе, либо в развитых теологических и философских теориях о природе, либо в научном опыте. Так, например, боль и страдания по теологическому воззрению могли испытывать лишь грешные существа¹. Бронислав Малиновский писал: “Я рассматриваю жизнь туземцев как крайне лишенную интереса или значения, до некоторой степени как удаленное от меня, подобно жизни собаки”². С подобными взглядами одного из крупнейших западных антропологов, конечно, связан и тот факт, что более позже Б.Малиновский рекомендовал бихевиоризм как удобный способ научного описания, поскольку “вживание” в чужую культуру “всегда полно опасности”, так как оно “исходит из предположения, что иное лицо может мыслить или ощущать”³. Б.Малиновский был не одинок в своем мнении; у него было и есть достаточно последователей. Сам он, как выразился один из исследователей,

будучи “необузданным мошенником”, лишь ранит “элементарнейшее чувство каждого, кто желает, чтобы будущее поколение думало о нем выгодно: не веди никакие точные дневники и, если все же ты это должен делать, не допускай, чтобы они попали в руки твоей второй жены”⁴.

Как и для исследователей, так и для архаических людей истина лежит в основе вещей. Но если для архаических людей в этой основе, то есть в своем происхождении, все явления и вещи едины, исследователи самым последовательным образом для того, чтобы понять суть вещей и явлений, расщепляют и дифференцируют эту основу. Этнолог всегда стоит перед проблемой, объяснить ли туземцам, что гуделка является только куском дерева и что танцор в маске не предок, а тот же переодетый туземец⁵. Знает или не знает индеец, что шаман только притворяется при извлечении болезни из пациента и что во рту у него обыкновенный камень, который он выплевывает после излечения?⁶

Но ведь можно и сказать, судя по вышеприведенным размышлениям, что у исследователей прежде всего отсутствует мнение о той психологии, которой обладают при оценке вещей и явлений сами исследуемые. Поэтому нередко при бессилии понять испытуемых ученые договариваются до утверждения, что мировоззрение дикарей фальшиво и искажено, так как оно “строится вокруг отношений, раскрывающихся на уровне чувственности”⁷. Структуралист полагает, что он идет в глубину, “к скалам”, как выражается К.Леви-Стросс, а дикари плавают на поверхности. При таком взгляде, естественно, структурализм рассматривается как “путь наблюдения вещей”⁸, одна среди многих перспектив, по которым можно изучать мир. Но от структуралиста можно было бы все же ожидать, не предъявляя ему чрезмерных претензий⁹, что он бы мог подойти поближе к дикарям, но не к скалам. Все так же, как койот “превращается” в магического зверя на глазах у зрителей, так и для индейца из Гвианы простой камень становится враждебным духом¹⁰ и предок оказывается в образе танцора в маске. Некоторые исследователи полагают, что этого никогда не понять, что мы в данном случае “стоим перед непроницаемой стеной, простирающейся настолько да-

леко, насколько можно охватить разумом”¹¹. Иные, напротив, считают, что в данном случае вещь слишком проста, чтобы обращать на нее внимание. Проще сказать, я ничего не видел, в отличие от туземцев, и тем самым, закрыть проблему¹². “Закрыть проблему” - это не одно и то же, если утверждать, что во многих случаях у самих туземцев утрачены связи объяснения тех или иных действий или поступков, так что у членов мужских союзов, например, налицо лишь страх перед тем, как бы женщины не смогли узнать, что не предки, но они сами дуют в священные флейты¹³. Эти люди уже более не обладают знанием об их “мифической идентичности”. Когда иницируемому доказывают, что танцуют не предки, а сами люди. это не совсем “размифологизирование”¹⁴, поскольку еще задолго до этого ему внушается, что его личность определенным образом идет в глубину, что он сам в какой-то мере является предком, о котором он раньше думал, что тот существует оторванно от самого иницируемого¹⁵. Но это не общий случай¹⁶. Посвящаемый узнает, что дух говорит и плачет через флейты (jenei paraek)¹⁷, что он проявляется через них. Он также узнает, что этот дух, в основе, в происхождении нечто иное, чем он полагал до инициации. Или, как выражались Спиноза и Гегель: поскольку предок укореняется в непосвящаемом, он сам теряет сознание о себе. Это самосознание он получает опять заново при инициации¹⁸. Когда шаман племени таманг в начале сеанса заявляет: “Я не шаман, который был рожден на земле, более того, мое тело было рождено от моей духовной матери и моя душа от моего Гуру”¹⁹, - тогда шаману, как и посвящаемому, едва ли можно отказать в представлении, что его “повседневное тело” было рождено совершенно обычным образом. Когда такой крупнейший исследователь как Мюльманн выводит из факта опознания “по ночам” танцора в маске, изображающего Дук-Дука, что все это “игра”, которую туземцы в Новой Британии должны были бы отличать от действительности²⁰, то он показывает, что означает идентификация танцора в маске с Дук-Дуком. Такой подход вызвал не только критику Мюльманна²¹, но и привел к мнению ряд исследователей, что ученые, которым туземцы как-то пытались раскрыть тайну своего понима-

ния происходящего, просто ее не поняли²². Этнолог подходит к рассматриваемому явлению как какой-либо непосвященный. В случае смерти старого колдуна, его молодой сын начинает рассказывать о переживаниях отца после смерти, как будто бы он сам им является; старый колдун не умер, а воплощен в его теле, поскольку он всегда находился и находится “вне времени”²³. Для некоторых исследователей такие рассуждения это вздор или чепуха, которым не надо уделять достаточного внимания²⁴. Таким образом, колдун безвременен; он укрпеляется во времени, вселяясь в телесную оболочку того, кто, признавая себя за него и воспринимая его функции, сам поэтому выступает из времени подобно Шиве²⁵ и осознает себя со своего происхождения, но не со своего начала²⁶. Дерево, которое еще недавно росло в западной части расселения нуэров, еще до прибытия туда Эванс-Притчарда, было таким деревом в чьей тени произошло создание человечества. “Временная глубина” линиджей нуэров никогда не увеличивалась: число поколений, дистанция между живыми и основателями клана, всегда оставались постоянными²⁷. Целый ряд людей, следующих друг за другом, как живых, так и умерших, поселялся в телах членов линиджа. Если бы эти “тела” были подвержены времени, поколения линиджа являлись бы настолько безвременными, как и платоновские “идеи”²⁸. В “Ригведе” говорится, что смерти подвержено только тело (X, 36), а эдо указывают, что “ребенок, который поедает свое “наследование”, не дает повода оплакивать его смерть”²⁹. Трубка, которую курит индеец сиу, трубка без времени, хотя он вырезал ее незадолго до этого. Для него отдаленное время и сегодня являются единым отсчетом; для него все едино³⁰. Конечно, и молодой колдун и индеец сиу прекрасно знают, когда они родились, когда была вырезана трубка, кто были их родители и т.д. Но в определенное время, как и в случаях с европейскими оборотнями, они узнали, что в сущности они большее, чем они представляли о себе раньше; что в них укоренилось нечто такое, о котором они ранее не слышали. Однажды художнику позировал старый вождь маори. Когда он взглянул на готовый портрет, он сказал: “Это не я”. Затем он начал рисовать себя, но он нарисо-

вал только татуировку и сказал: “Вот это я” ³¹. Или, иначе выражаясь, и молодой колдун и индеец сиу неожиданно увидели, что они лишь оболочка или повседневная идентичность и что их глубокая идентичность пряталась в основе.

Если мы говорим, что эта основа “вне времени”, “árdaga” - как говорили древние германцы, или “nhh” - как указывали древние египтяне ³², то оказывается, что она проявится, если мы отойдем от течения времени. При учете понятия “вне времени”, время не должно, как в данном случае поступают с ним философы-идеалисты, “пересубъективизироваться”; под этим лишь нужно понимать, что временное изменение не играет никакой роли. Если говорят, что “время остановилось”, то это при мифологической перспективе означает, что наблюдают нечто без внимания или осмоторительности, которые в данной перспективе теряют свою уместность, встречающуюся в повседневной или исторической перспективе. “Истинный суфи - это “ibnu’l waqt”, то есть “сын мгновения” ³³. О нижне-немецких ясновидцах, называвшихся “Wicker”, говорили, что они способны “останавливать часы” ³⁴. Нелепо возражать австралийскому аборигену, утверждающему, что он вонджина безвременья ³⁵, что он так же, как и другие люди, состоит из мяса и крови и что ему столько-то лет. Одному этнологу австралийские аборигены сказали, что существа, создавшие наскальные изображения, не были людьми, и он с нескрываемой иронией заявил, что он проигнорировал мифологический характер этих художников-туземцев ³⁶. Равное отсутствие ощущения времени отмечается у психически больных людей ³⁷, а также у принимающих галлюциногенные порошки ³⁸. У буддистов наблюдается фиксирование времени лишь в определенной точке, но не течение или, тем более, изменение его ³⁹. То, что происходит в такой точке, не происходит никогда; то есть - эта временная точка означает перспективу восприятия, в которой существует событие безотносительно к точке отсчета. Если ясновидец объявляет мудрое решение, то он не дает никакой справки о том, что делается, но скорее о том, что в определенной мере уже всегда происходило ⁴⁰, то есть то, что раскрывается в перспективе “генетической идентичности” ⁴¹. В данной перспективе там, где мы видим

различные ступени в развитии предмета, наоборот различные предметы прежде всего следуют друг за другом. У тробриандцев спелый батат (taytu) - это спелый батат, а переспелый (yowana) - переспелый. Нет отдельного корневого слова, как в языке "цивилизованных" народов, а существуют два разных слова, соответственно тому времени, когда созрели бататы. Тупи в различные фазы луны имели различные бытия⁴². Подобный отсчет бытия исследователи наблюдали и у бушменов⁴³.

Большинство исследователей, которые теоретически занимались альчеринга, чукурпа, унгур, бугари-гара (alcheringa, chukugra, ungur, bugari-gara), то есть "временем мечты", как его называли у австралийских племен, не совсем точно его описывали. Даже Элиаде полагает, что в данном случае "конкретное время" проецируется на "мифическое время" или что архаический человек полагает "вернуться" во "время мечты"⁴⁴. Схожие взгляды развивали Деверо, Малиновский и Мюльманн⁴⁵. Такие представления и взгляды более отвечают мнению писателя-фантаста Герберта Уэллса⁴⁶, нежели представлениям австралийских аборигенов. Понятие "время грез" не имеет отношения ни к какому седому прошлому⁴⁷, в которое австралиец думает вернуться, которое могут, как полагает ряд исследователей, "повторить"⁴⁸ или "воспроизвести"⁴⁹, которое может "продолжаться"⁵⁰, протекать "параллельно" обычному времени⁵¹ или на которое проецируется настоящее время. Естественно, такие параллельные времена мыслимы или логически возможны⁵², но они нечто иное, чем "мифическое время". Они прежде всего соответствуют тому потустороннему времени, о котором идет речь в европейских сагах. "Время грез" - не прошлое, не настоящее и не будущее время⁵³; оно вообще не имеет никакого "места" в континууме времени. Поэтому было возможным праздновать рождение Будды в один и тот же день под деревом в Лумбини, его озарение под деревом в Гайя и его вхождение в нирвану под деревом в Кузинагаре⁵⁴. "Жил-был, - так начинается сказка, - и это было в очень доброе время, хотя было ни в мое и ни в ваше, ни в какое-либо другое время..."⁵⁵. Или о Мухаммеде рассказывают, что после ночного путешествия к

Аллаху, с которым он провел 70 тысяч бесед, он нашел по возвращении свою постель еще теплой и не просохшей от пота⁵⁶.

Таким восприятием времени в целом соответствует его ощущение у многих народов, находящихся или находившихся на низком уровне общественного развития. У одного из индейских племен важнейшие события происходили без какого-либо отсчета времени, в неких "отверстиях" во времени, которое при движении событий не исчислялось⁵⁷. Можно сказать, что это время являлось промежутком между повторяющимися событиями. Более того, индейцы все снова и снова подходили к одной и той же "временной дыре" и опять удалялись от нее. Эта "временная дыра" возвращалась не циклически⁵⁸; скорее, это одна и та же "временная дыра"⁵⁹. Поэтому неверно утверждать о "вечном возвращении равного".

Конечно, "путешествие" к "происхождению" для многих народов носило географический характер⁶⁰. В современной литературе такие географические путешествия сохраняются как метафоры для "духовных"⁶¹. У народов же, находившихся на низком уровне общественного развития, такие путешествия к происхождению всего сущего, подменялись и имитировались инициацией⁶². Еще в средние века многие улицы и пути именовались по небесным явлениям⁶³, то есть по космологическим представлениям. Также поездка Ясона со своими полудемоническими, главным образом зверообразными, спутниками⁶⁴ в Колхиду была подобной поездкой-инициацией к происхождению. В киле его корабля, Арго, была ясновидящая балка, вытесанная из ствола дуба-оракула из Додоны, которая в критические ситуации предостерегала иницируемых⁶⁵, подобно деревянному бубну-зверю шамана, на котором скачут верхом, чтобы вынестись за пределы культуры. Как дуб из Додоны достигал в седом прошлом в качестве древа мира своими корнями преисподней, по повествованию Вергилия, где поселилась богиня Гайя⁶⁶, так и балки Арго вели в потусторонний мир. Характерно, что древнегреческие слова "корабль" и "храм" имеют один и тот же корень⁶⁷. Одиссей путешествовал до вершины мира, к острову Кирке, над которым солнце находилось постоянно в зените⁶⁸. Кирке соответ-

ствуется Медеи Ясона⁶⁹. От Кирке Борей дует от Полярной Звезды к вершине мира - в подземный мир. Характерно, что и Кааба в Мекке противоположна Полярной Звезде⁷⁰. Богиня подземного мира Кирке встретила Одиссея и его спутников и придала им животный облик, как типично иницируемым, со словами: "Вы умрете дважды там, где другие люди умирают только раз". Через врата в другой мир, - Сциллу и Харибду, - Одиссей проследовал дальше. Он избежал этих, смыкающихся друг с другом, скал - не простых скал, поскольку через них пролетали несущие амброзию голуби Зевса⁷¹. Равные представления встречаются и у других народов⁷². Как уже выше упоминалось, сам остров Кирке (в другой форме его наименование было Калипсо) являлся центром земли⁷³. Над этим островом, где находилась пещера - обиталище самой богини, - и где постоянно поддерживался огонь из ветвей кедра и можжевельника, запах от сгорания которых наполнял воздух на острове, солнце всегда находилось в зените, так что Одиссей не мог знать, где находились восток или запад. Некоторые острова Эгейского моря и горы на этих островах также считались у древних греков центрами земли и над ними солнце, по их поверью, всегда находилось в зените⁷⁴.

Все эти путешествия к высшим существам или к "сути" мира у народов оказываются, как правило, "пространственными" поездками, которые лишь позже с развитием аналитического и абстрагирующего способов мышления разбились на "спиритуальные" и "физические" компоненты⁷⁵. Возможно, что Аристей, который по свидетельству софиста Максима из Тироса "как птица" летал в далекие страны, в то время как его тело оставалось лежать "как будто мертвое", а также гипербореец Абарис, предпринимавший на "стреле" Аполлона или в образе ворона подобное путешествие, совершали "фактические" вылазки в дикость⁷⁶, как и психе Айфалида, которая при помощи Гермеса путешествовала в подземный мир⁷⁷. Эти "поездки" в ходе времени все более "спиритуализировались", пока они, как у Парменида или в "Федре" Платона, не стали служить метафорикой при описании. Поэтому недостаточно, как это делают некоторые исследователи⁷⁸, вести речь о "шаманском отталкивании" у Парменида⁷⁹. Ве-

роятно на него оказали свое влияние орфические мистерии в Нижней Италии⁸⁰, а согласно Дионисию Лаэртскому он менее всего почитал своего учителя Ксенофана и гораздо более, как своего Гуру, некоего пифагорейца по имени Амейниас⁸¹. Пифагор и Эмпедокл были способны к биллокации, но "летать" сами они не могли⁸². Впрочем, то, что богиня приветствовала Парменида рукопожатием и то, что она ему повествовала "обо всем", что творят люди и она, определенным образом, вопреки мнению некоторых исследователей⁸³, свидетельствует против шаманоподобного характера поездки Парменида.

Итак, в то время как в наши дни господствует тенденция разлагать единство вещей и явлений, у архаических людей они выступают во много большем единстве. Так, например, в древнеанглийском, иначе англосаксонском, языке такие определения цвета как *fah/fag* можно перевести на современные языки не одним словом, но только словосочетанием "пестрый, красивый", или же *grene* - "зеленый, плодородный, благоприятный", или *sweorc, turgc, wap, deorc* - "темный, жуткий, укутанный". Хотя филологи полагают, что это свидетельствует о том, как мало в те времена вещь расчленялась "по своим объективным особенностям"⁸⁴, все же можно предположить, что наш "аналитический" способ мышления передает сущность действительности не более адекватным образом, нежели архаический "единый" способ познания⁸⁵. Характерно, что в тюркских диалектах и поныне еще имеется много обозначающих цвета "связанных" слов, в то время как "несвязанные" слова часто являются заимствованиями из других языков⁸⁶.

Подобное "единое" мышление встречается у душевнобольных. Так, например, один душевнобольной говорил, что если он ведет речь о красном, то это понятие для него выражается в красках, музыке, чувствах, осязании и природе. Итак, у этого лица не пять чувств, а одно⁸⁷. Следовательно, то, что называют "болезнью души", является отсутствием аналитического мышления или, как выражаются иногда, "отсутствием способности отличать друг от друга различные информации"⁸⁸. Когда исследователи описывают "время меч-

ты" как время, "когда упрочиваются подобия" между вещами⁸⁹, то они, естественно, предполагают разделение вещей как закономерное и действительное явление. В своей основе, где эти вещи сливаются, мировоззрение "неаналитического" свойства в наших развитых обществах сохранилось лишь в области искусства.

Как было уже отмечено, "время мечты" означает такую перспективу, в которой то, что видят, видят без принятия во внимание того, что однажды было или однажды будет. Равным образом, "место мечты" не является определенным местом, хотя оно, естественно, расположено в обычной повседневной перспективе в некоем определенном месте. Это "место мечты", как, например, в ирландских сказках об эльфах (Tir-na-Oige - "страна юности"), обнаруживается лишь тогда, когда его не ищут специально в географическом смысле. Чем больше ищут это место, тем больше оно удаляется. Это место повсюду и нигде, как чаще всего звучит в народных сказках⁹⁰. Однажды Уленшпигеля спросили, где находится центр земли; он отвел спрашивающего на поле, ударил палкой по земле и сказал: "Здесь. А если ты не веришь, так измеряй сам!"⁹¹. У индейцев сиу такое "место мечты" (Wakan-Tanka) всегда находится в центре, а центр - повсюду и нигде; его определяет знахарь⁹². Все, что исходит от него, кроме людей, - wakan⁹³. Оно отчуждается от своей природы - wakan. Для того, чтобы преодолеть разрыв, нужно шагнуть к истоку, в дикость. Если солнце стоит в высшей точке между востоком и западом, то оно, будучи в зените, находится в той неопределенной точке, где нет никакого места, но расположена "дыра в пространстве" и точка времени уже не временная точка, но "дыра во времени". Именно поэтому в полдень солнце не имеет определенного места в континууме времени.

Полдень находится "меж временами"; он безвременен. После того, как Одиссей отплыл от острова Кирке, в полдень поднялся ветер и солнце настолько раскалилось, что начал таять воск в ушах его спутников и возникла опасность, что они услышат пение сирен, этих демонов полдня⁹⁴. Еще в прошлом веке из страха перед демонами, владельцы судов в Германии не любили в полдень водить суда по Эльбе⁹⁵. По

поверию цыган в полдень "время останавливается" и все вещи и явления в это время принадлежат вампироподобным "mulé" ⁹⁶. Когда аркадские пастухи во время жарких часов в полдень приводили своих коз к источнику и прятались в тени деревьев или в прохладных скальных гротах, к ним в полудреме являлся косматый Пан, который навевал похотливые сны ⁹⁷, затем в озере поднималась нагая Артемида ⁹⁸, подобно фрау Hulli в волнах Майна ⁹⁹, и "женщины полдня" устремлялись на поля, чтобы зашекотать до смерти свои жертвы, если они не смогут ответить на их вопросы ¹⁰⁰, или, по меньшей мере, закружить их в вихре ¹⁰¹. Земля иногда вздыбливается и появляются подземные боги ¹⁰², и даже ангелы Библии предпочитают полдень для своих эпифаний ¹⁰³. Демоны не имели своей тени, поскольку они показывались преимущественно в то время, когда солнце стояло очень высоко ¹⁰⁴. Именно в это время развивают свою основную деятельность ведьмы, ведьмаки и оборотни ¹⁰⁵. Джон Уэлш из Дорсета в Великобритании, например, заявил в 1566 году, что он имел обыкновение "в полдень или в полночь" (betwene the houres XII and one at noone, or at midnight) встречать "feries" ¹⁰⁶. И в Германии нередко повествовали о встречах собирающих травы в это же время с Рюбецалем ¹⁰⁷. Рюбецаль еще долго оставался в сознании не только простых людей, но и ученых мужей, живой фигурой. В XVIII веке Валентин Фёлькерлинг в своей диссертации "De Spiritu in Monte Gigantaeo Silesiorum apparenste, vulgo Rübt-Zahl" пытался доказать существование этого горного духа ¹⁰⁸. Рюбецаль вплоть до наших дней рассматривается как покровитель собирающих травы, который в качестве "господина Иоанна" посвящает их в тайны лекарственных растений ¹⁰⁹. При употреблении же красавки (*Atropa L.*), которая в горах является наиболее богатой алкалоидами ¹¹⁰, возможность увидеть Рюбецала значительно возрастает. И всякий раз утверждают, когда повествуют о нем, что в саду Рюбецала есть дерево с редчайшими яблоками, размером не больше, чем рябина, которые созревают в необычное время. В этом саду растут также чудесные травы и корни ¹¹¹.

Итак, в полдень время "останавливается" и этот миг выпадает из континуума времени, поскольку континуум заканчива-

ется, а другой еще не начался. В двенадцатый месяц, когда "солнце умирало" ¹¹², "время между временами" также замирало и ничто не могло стать тайным, что не стало бы явным ¹¹³, все различия растворялись и в средневековье в такие дни проводился преимущественно *festum stultorum* ("праздник дураков") ¹¹⁴. Именно в это время дураки прямо рассматривались как "демонические бегуны" ¹¹⁵. Тогда тушится огонь, чтобы зажечь его уже в новое время ¹¹⁶. Во время празднования Нового года ацтеки зажигали новый огонь на груди приносимого в жертву человека; также уничтожалась вся домашняя утварь и одежда, чтобы все это обновить в новом году. Этот обычай до сих пор можно наблюдать в Италии. В момент рождения Иисуса весь мир также замер ¹¹⁷. С исчезновением всех границ и различий исчезало деление времени и пространства ¹¹⁸.

Итак, полдень есть только полдень, но не определенная точка в отрезке времени. Равным образом пространственная середина определяется не пространственно, но тем, что она лежит "между" друг от друга отталкивающимися кусками пространства, которые друг с другом не связаны континуумом. Высшие средневековые суды во многих местах заседали на перекрестке дорог, а в Берне там находились кафедры судей и позорный столб ¹¹⁹. В древние времена захоронения и кладбища часто располагали на перекрестках дорог ¹²⁰. Это были также излюбленные места для проведения "дикой охоты" ¹²¹. Заседание же судей на перекрестке дорог указывало на их беспристрастность к любой из тяжущихся сторон; судьи равно относились как к своим согражданам, так и к чужакам ¹²², поскольку они находились "извне" мира и поэтому могли устанавливать порядок.

В таких "безместных" местах и появлялись духи. Там можно было повстречаться с Дианой, - "госпожой летающих по ночам", - которую нередко из-за ее излюбленного местопребывания на перекрестках называли также *Trivia* ¹²³ и которая там, по высказыванию святых, сеяла "ядовитые травы своего зла" ¹²⁴. Подобное говорили и об идентифицируемой с Дианой Гекате ¹²⁵. Если в новогоднюю ночь человек находил-

ся на перекрестке, то перед ним "распахивались" небеса и он мог узнать, что произойдет в грядущем году ¹²⁶.

Центр дома, очаг, был входом к духам в подземный мир ¹²⁷. В подобных очагах, датируемых преимущественно ледниковой эпохой, находили фигурки "Венер", изображающие богинь земли и подземного мира. В нижненемецких домах еще недавно рядом с очагом часто находилась большая подпорка, которая соответствовала древнегерманскому домашнему дереву, как, например, мощному дубу в палате короля Вёльсунгов ¹²⁸. Священная середина дома, как и в случае с центром земли, не обязательно должна была находиться именно в центре дома ¹²⁹. Впоследствии, по поверью, через дымовое отверстие, находившееся прямо над очагом, ведьмы вылетали на шабаш, как и через "Ulenlok" или "Ulenflucht" нижнесаксонских соломенных крыш домов ¹³⁰ или через шпиль травяных крыш африканского племени тонга ¹³¹. Через такие дымовые отверстия карабкались покойные отцы, дедушки и прадедушки к приготовленной для них живыми потомками пище ¹³². В Западной Европе в старых деревенских церквях еще и ныне временами в середине свода над нефом встречается "дыра для святого духа", закрытая деревянной крышкой, через которую проводилась статуя Христа, что являлось имитацией его вознесения на небо. Подобная дыра наблюдалась и в старых крестьянских домах ¹³³. Азиатские же шаманы через центральное отверстие в юрте, чуме и т.п. начинали свой "полет" в потусторонний мир ¹³⁴. Раньше во многих местах Европы кровати с умирающими ставили под конек крыши, как это делали, например, в Гларусе или в Шварцвальде, где открывали еще слуховое окно ¹³⁵. "Окно для души" в старых швейцарских крестьянских домах находилось на противоположной от кровати с умирающим стене дома ¹³⁶. Возвращаясь к очагу и дымовому отверстию, следует в заключение отметить, что через них тянулись ветви дерева мира, связывавшие слои космоса друг с другом.

¹ Passmore J. The Treatment of Animals. / Journal of the History of Ideas, 1975. P. 204; cf.: Balmer H.H. Die Archetypentheorie von C.G.Jung. Heidelberg, 1972. S. 5.

² Malinowski B. A Diary in the Strict Sense of the Term. New York, 1967. P. 167.

³ Idem. Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Zürich, 1949. S. 63.

⁴ Greenway J. Verfluchte Wüste. Hamburg, 1974. S.9.

⁵ Barnes J.A. Some Ethical Problems in Modern Fieldwork. // Anthropologists in the Field. Assen, 1967. P. 209; cf.: Murdock G.P. Temino Shamanism. / Ethnology, 1965. P. 168.

⁶ Middleton J. Secrecy in Lugbara Religion / History of Religions, 1973. P. 306f.; Gusinde M. Urmenschen im Feuerland. Wien, 1946. S. 333; Wilbert J. Zur Kenntnis der Yabarana. / Anthropologica, 1957. P. 55f.

⁷ Mephram J. The Structuralist Sciences and Philosophy. // Structuralism. Oxford, 1973. P. 131.

⁸ Leach E. Structuralism in Social Anthropology. // Structuralism. Oxford, 1973. P. 37.

⁹ Oppitz M. Notwendige Beziehungen. Frankfurt am Main, 1975. S. 21.

¹⁰ Ackerknecht E.H. Problems of Primitive Medicine. // Reader in Comparative Religion. New York, 1965. P. 398; Sebag L. Le chamanisme ayoréo/L'Homme, 1965. P. 114.

¹¹ MacIntyre A. Is Understanding Religion Compatible With Believing? // Faith and the Philosophers. London, 1964. P. 122f.

¹² Jarvie I.C. Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology. // Explanation in the Behavioural Sciences. Cambridge, 1970. P. 231.

¹³ Read K.E. Nama Cult of the Central Highlands. / Oceania, 1952. P. 5f.

¹⁴ Nola A.M. di. Demythification in Certain Primitive Cultures. / History of Religions, 1972. P. 18, 20; cf.: Simmel G. Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig, 1911. S. 32; Otto R. Das Gefühl des Überweltlichen. München, 1932. S. 21.

¹⁵ Wirz P. Die Marind-anim von Holländisch Süd-Neuguinea. Ramburg, 1922. Bd.I. S. 16; cf.: Dockstader F.J. The Kachina and the White Man. Bloomfield Hills, 1954. P. 27; Parsons E.C. Pueblo Indian Religion. Chicago, 1939. Vol.I. P. 170.

¹⁶ White L.A. The World of the Keresan Pueblo Indians. // Primitive View of the World. New York, 1964. P. 89; Hauer J.W. Die Religionen.

Berlin, 1923. Bd.I. S. 162; Nordenskiöld E.& Kantule R.P. A Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians. Göteborg, 1938. P. XVIII; Beattie J.H.M. The Ghost Cult in Bunyoro. // Gods and Rituals. Garden City, 1967. P. 284.

¹⁷ Meyer P.H. Das Parakwesen in Glauben in Kult bei den Eingeborenen an der Nordostküste Neuguineas. /Annali Lateranensi. 1943. S. 149.

¹⁸ Duerr H.P. Ni Dieu - ni maître. Frankfurt am Main, 1974. S. 133.

¹⁹ Höfer A. Is the bombo an Ecstatic? // Contributions to the Anthropology of Nepal. London, 1973. P. 173.

²⁰ Mühlmann W.E. Homo Creator. Wiesbaden, 1962. S. 172.

²¹ Müller W. Ethnologie und Soziologie. /Anthropos, 1964.

²² Mead M. Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften. Hamburg, 1959, S. 45f., 116; Cooper J.M. The Ona. // Handbook of South American Indians. Washington, 1946. Vol. 1. P. 121; Wedgwood C.H. Report on Research in Manam Islands / Oceania, 1934. P. 399f.

²³ Gellner E. Thought and Change, Chicago, 1965. P. If.; cf.: Waters F. Book of the Hopi. New York, 1963. P. 71.

²⁴ Gellner E Our Current Sense of History. / Archives Européennes de Sociologie, 1971. P. 161.

²⁵ Watts A.W. Kosmologie der Freude. Darmstadt, 1972. S. 64f.; Drury N. Don Juan, Mescalito and Modern Magic. London, 1978. P. 27f.

²⁶ Gebser J. Ursprung und Gegenwart. München, 1973. S. 83f.

²⁷ Evans-Pritchard E.E. Nuer Time Reckoning. / Africa, 1959. P. 212f.; Idem. The Nuer. Oxford, 1940. P. 107f.; cf.: Radermacher L. Mythos und Sage bei den Griechen. Brünn, 1943. S. 70.

²⁸ Harris E.E. Time and Eternity. / The Review of Metaphysics, 1976. P. 473.

²⁹ Bradbury R.E. Fathers, Elders, and Ghosts in Edo Religion. // Anthropological Approaches to the Study of Religion. London, 1966. P. 134.

³⁰ Schwarzer Hirsch. Die heilige Pfeife. Olten, 1956. S. 34; cf.: Peterson N. Totemism Yesterday / Man, 1972. P. 23f.

³¹ Lips J.E. The Savage Hits Back. New Hyde Park, 1966. P. 44.

³² Hellmuth L. Die germanische Blutsbrüderschaft. Wien, 1975. S. 203; Assmann J. Zeit und Ewigkeit im alten Agypten. Heidelberg, 1975. S. 12f.

³³ Coomaraswamy A. Time and Eternity. Ascona, 1947. P. 29.

³⁴ Grober-Glück G. Second Sight in Northern Germany. // Parapsychology and Anthropology. New York 1974. P. 193.

- ³⁵ Lommel A. Fortschritt ins Nichts. Zürich, 1969. S. 110; Strehlow T.G.H. Aranda Traditions. Melbourne, 1947. P. 11, 133; Munn N.D. The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth. // Australian Aboriginal Anthropology. Nedlands, 1970. P. 146.
- ³⁶ Davidson D.S. Aboriginal Australian and Tasmanian Rock Carvings and Paintings. Philadelphia, 1936. P. 112.
- ³⁷ Gebattel V.E.v. Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin, 1954. S. 135f.; Idem. Die Störungen des Werdens und des Zeiterlebens im Rahmen psychiatrischer Erkrankungen. // Die Wahnwelten. Frankfurt am Main, 1963. S. 963f.
- ³⁸ Aronson H., Silverstein A.B., Klee G.D. Influence Lysergie Acid Diethylamide on Subjective Time. / Archives for Genetical Psychiatry, 1959. P. 469f.; Smythies J.R. The Mescaline Phenomena / British Journal for the Philosophy of Science, 1953. P. 345; Jünger E. Drugs and Ecstasy. // Myth and Symbols. Chicago, 1969. P. 340.
- ³⁹ Watts A.W. Zen-Buddhismus. Hamburg, 1961. S. 153f.
- ⁴⁰ Kersten F. Phenomenology, History, Myth. // Phenomenology and Social Reality. The Hague, 1970. P. 247; Snell B. Wie die Griechen lernten; was geistige Tätigkeit ist. / The Journal of Hellenic Studies, 1973. S. 176.
- ⁴¹ Ornstein R.E. The Psychology of Consciousness. San Francisco, 1972. P. 91; Bomann T. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen, 1968. S. 61, 123f.
- ⁴² Lévi-Strauss C. L'origine des manières de table. Paris, 1968. P. 67; Falkenberg J. Kin and Totem. Oslo, 1962. P. 83.
- ⁴³ Post L. van der. Die verlorene Welt der Kalahari. Bern, 1966. S. 263.
- ⁴⁴ Eliade M. Der Mythos der Ewigen Wiederkehr. Düsseldorf. 1953. S. 5, 14, 21f., 36f.
- ⁴⁵ Devereux G. Pathogenic Dreams in Non-Western Societies. // The Dream and Human Societies. Berkeley, 1966. P. 220; Malinowski B. The Foundations of Faith and Morals. London, 1936. P. 41; Mühlmann W.E. Die charismatische Verführung. // Castro-Nkruman-Sukarno. Berlin, 1977. S. XVII.
- ⁴⁶ Wells H.G. Die Zeitmaschine. Hamburg, 1951, S. 10; cf.: Smart J.J.C. Is Time Travel Possible? / The Journal of Philosophy, 1963. P. 238f.
- ⁴⁷ Bohannon P. Concepts of Time Among the Tiv of Nigeria. / Southwestern Journal of Anthropology, 1953. P. 261.
- ⁴⁸ Eliade M. Initiation Rites and Secret Cults. / History of Religions, 1967 P. 63; Idem. Recent Works on Shamanism. / History of Religions,

1961. P. 165; Elkin A.P. *Aboriginal Men of High Degree*. Sydney, 1946. P. 13; Parratt J. *Time in Traditional African Thought*. / *Religion*, 1977. P. 120; Rapoport A. *Australian Aborigines and the Definition of Place*. // *Shelter, Sign and Symbol*. London, 1975. P. 46.

⁴⁹ Döbert R. *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*. Frankfurt am Main, 1973. S. 100, 105; Eder K. *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Frankfurt am Main, 1976. S.29; cf.: Röheim G. *The Origin and Function of Magic*. // *Magic and Schizophrenia*. Bloomington, 1962. P. 35.

⁵⁰ Capell A. *Language and World View in the Northern Kimberley*. / *Southwestern Journal of Anthropology*, 1960. P. 2; Berndt R.M. *Two in One, and More in Two*. // *Echanges et communications*. The Hague, 1970. Vol. II. P. 1041.

⁵¹ Lévy-Bruhl L. *Les carnets*. Paris, 1949. P.81; Meggitt M.J. *Desert People*. Chicago, 1962. P. 60.

⁵² Swinburne R.G. *Times*. / *Analysis*, 1965. P.185f.; Hollis M. *Times and Spaces*. / *Mind*, 1967. P. 524f.

⁵³ Leeuw G. van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1956. S. 435f.; Stanner W.E.H. *The Dreaming*. // *Comparative Religion*. New York, 1965. P.159; Elkin A. *Review of Lévy-Bruhl's "Le temps et l'espace du monde mythique"*. / *Oceania*, 1936. P.489f.; Idem. *Elements of Australian Aboriginal Philosophy*. / *Oceania*, 1969. P. 87f.; Carpenter E.S. *The Timeless Present in the Mythology of the Aivilik Eskimos*. / *Anthropologica*, 1956. P. 1f.; Altizer T.J.J. *The Religious Meaning of Myth and Symbol*. // *Truth, Myth, and Symbol*. Englewood Cliffs, 1962. P.93f.; Jung C.G. *Über Wiedergeburt*. // *Die Archetypen und das Kollektive Unbewußte*. Olten, 1976. S.132; Gent W. *Das Problem der Zeit*. Frankfurt am Main, 1934. S. 160; Booth N.S. *Time and Change in African Traditional Thought*. / *Journal of Religion in Africa*, 1975. P. 88.

⁵⁴ Nakamura H. *Time in Indian and Japanese Thought*. // *The Voices of Time*. London, 1968. P. 81.

⁵⁵ Bolte J. *Name und Merkmale des Märchens*. Helsinki, 1920. S. 18.

⁵⁶ Jacob G. *Märchen und Traum*. Hannover, 1923. S. 69f.

⁵⁷ Hallowell A.J. *Culture and Experience*. Pittsburgh, 1955. P. 229f.; Malan V.D. & Mclone R.C. *The Time Concept, Perspective, and Premise in the Socio-Cultural Order of the Dakota Indians*. / *Plains Anthropologist*, 1960. P. 12f.; Leach E.R. *Rethinking Anthropology*. London, 1961. P. 126f.

⁵⁸ Rammstedt O. *Alltagsbewußtsein von Zeit*. / *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1975. S. 52.

⁵⁹ Zwart P.J. *About Time*. Amsterdam, 1976. P. 244.

- ⁶⁰ Turner V.W. *Pilgrimages as Social Processes. // Dramas, Fields, and Metaphors.* Ithaca, 1974. P. 202f.
- ⁶¹ Gill I.H. On Knowing the Dancer From the Dance. / *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1976. P. 127.
- ⁶² Furst P.T. *The Parching of the Maize.* Wien, 1968. P. 14.
- ⁶³ Müller W. *Kreis und Kreuz.* Berlin, 1938. S. 91.
- ⁶⁴ Meuli K. *Scythica.* / *Hermes*, 1935. S. 166; Idem. *Odyssee und Argonautika.* Basel, 1920. S.16f.; Uehli E. *Der Argonautenzug: eine Mysterienfahrt. // Mythos und Kunst der Griechen.* Dornach, 1958, S. 204f.
- ⁶⁵ Howe T.P. The Primitive Presence in Pre-Classical Greece. // *Primitive Views of the World.* New York, 1964. P. 167; cf.: Seidensticker A. *Waldgeschichte des Alterthums.* Frankfurt am Oder, 1886. Bd.I. S.143.
- ⁶⁶ Friedrich J. *Dodoniaca.* Fribourg, 1932. S. 43.
- ⁶⁷ Kern O. *Über die Anfänge der hellenischen Religion.* Berlin, 1902. S. 13.
- ⁶⁸ Schwartz E. *Die Odyssee.* München, 1924. S. 52; Butterworth E.A.S. *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth.* Berlin, 1966. P. 29.
- ⁶⁹ Kranz W. *Die Irrfahrten des Odysseus.* / *Hermes*, 1915. S.105.
- ⁷⁰ Wensinck A.J. *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth.* Amsterdam 1916. P. 47.
- ⁷¹ Butterworth E.A.S. *Op. cit.* P. 180f.; Santillana G. de.& Dechend H.v. *Hamelt's Mill.* Boston, 1969. P.198f., 273.
- ⁷² Métraux A. *The Native Tribes of Eastern Bolivia.* Washington, 1942. P. 106; Howitt A.W. *The Native Tribes of South-East Australia.* London, 1904. P. 408; Furst P.T. *To Find Our Life. // Flesh of the Gods.* London, 1972. P. 150, 162.
- ⁷³ Faure P. *Fonctions des cavernes crétoises.* Paris, 1964. P. 84.
- ⁷⁴ Butterworth E.A.S. *The Tree at the Navel of the Earth.* Berlin, 1970. P.27f.; Havelock E.A. *Parmenides and Odysseus.* / *Harvard Studies in Classical Philology*, 1958. P. 136.
- ⁷⁵ Roszak T. *Uncaging Skylarks. // Seeing Castañeda.* New York, 1976. P. 155.
- ⁷⁶ Bolton J.D.P. *Aristeas of Proconnessus.* Oxford, 1962. P. 132f.
- ⁷⁷ Guthrie W.K.C. *A History of Greek Philosophy.* Cambridge, 1969. Vol.II P. 11.
- ⁷⁸ Diels H. *Parmenides' Lehrgedicht.* Berlin, 1897. S. 14f.; Morrison J.S. *Parmenides and Er.* / *The Journal of Hellenic Studies*, 1955. P. 59f.

- ⁷⁹ Vlastos G. Review of Cornford's "Principium sapientia". / *Gnomon*, 1955. P. 70; Tarán R. *Parmenides*. Princeton, 1965. P. 28; Vogel C.J. de. *Philosophia*. Assen, 1969. Bd.I. S. 79, 103; Colpe C. *Die "Himmelsreise" der Seele*. // *Festschrift für Joseph Kiein*. Göttingen, 1967. S. 92.
- ⁸⁰ Jaeger W. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, 1953 S. 114; Bluck R.S. *Platos Meno*. London, 1964. P. 72f., 75.
- ⁸¹ Hanly C. *On Being and Dreaming*. // *Psychoanalysis and Philosophy*. New York, 1970. P. 168.
- ⁸² Philip J.A. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto, 1966. P. 161.
- ⁸³ Spinner H.F. *Begründung, Kritik und Rationalität*. Braunschweig, 1978. Bd.I. S. 98f.
- ⁸⁴ Leisi E. *AufschluBreiche altenglische Wortinhalte*. // *Sprache - Schlüssel zur Welt*. Düsseldorf, 1959. S. 310.
- ⁸⁵ Clarke N. *It is Compatible! // Faith and the Philosophers*. London, 1964. P. 138.
- ⁸⁶ Laude-Cirtautas I. *Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten*. Wiesbaden, 1961. S. 88f., 127f.; Bayer H. *Sprache als praktisches Bewußtsein*. Düsseldorf, 1975. S. 70.
- ⁸⁷ Hinze O.M. *Studien zum Verständnis der archaischen Astronomie*. / *Symbolon*, 1966. S. 177.
- ⁸⁸ Leuner H. *Hallucinogene*. // *Lexikon der Psychiatrie*. Berlin, 1973. S. 233.
- ⁸⁹ Layton R. *Myth as Language in Aboriginal Arnhem Land*. / *Man*, 1970. P. 497.
- ⁹⁰ Lüthi M. *Das europäische Volksmärchen*, Bern, 1968. S. 66; Bolte J. *Name und Merkmale des Märchens*. Helsinki, 1920. S.21; Beitz H.v. *Das Märchen*. Bern, 1965, S. 107f.; Spieß K.v. *Deutsche Volkskunde als Erschließung deutscher Kultur*. Berlin, 1934. S. 219; Golowin S. *Die Magie der verbotenen Märchen*. Hamburg, 1974. S. 192.
- ⁹¹ Anderson W. *Kaiser und Abt*. Helsinki, 1923. S. 157.
- ⁹² *Schwarzer Hirsch*. *Die heilige Pfeife*. Olten, 1956. S. 127f.
- ⁹³ Storm H. *Seven Arrows*. New York, 1973. P. 5; Müller W. *Glauben und Denken der Sioux*. Berlin. 1970. S. 248.
- ⁹⁴ Latte K. *Die Sirenen*. // *Kleine Schriften*. München, 1968. S. 109; Crusius O. *Die Epiphanie der Sirene*. / *Philologus*, 1891. S. 96, 107.
- ⁹⁵ Rosenthal M. *Aberglaube der Elbschiffer*. / *Zeitschrift für Volkskunde*, 1935. S. 255.
- ⁹⁶ Clébert J.-P. *Das Volk der Zigeuner*. Wien, 1964. S. 184f.; cf.: Derlon P. *Unter Hexen und Zauberern*. Basel, 1976 S. 181f.

- ⁹⁷ Roscher W.H. Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie. / Archiv für Religionswissenschaft, 1898. S. 69f., 77f.; Drexler W. Die Epiphanie des Pan. / Philologus 1894. S. 732; Meillier C. L'épiphanie du dieu Pan. / Revue des études grecques, 1975. P. 125.
- ⁹⁸ Herter R. Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben. / Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 1950. S. 120.
- ⁹⁹ Fries A. Sagen aus Unterfranken. / Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1853. S. 24; Haupt K. Zwergsagen aus der Ober- und Niederlausitz. / Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1859. S. 223.
- ¹⁰⁰ Schmalzer J.E. Überreste der alten Mythologie in der Wendischen Lausitz. / Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1855. S. 113f.; Sieber F. Wendische Sagen. Jena, 1925. S. 16f., 20f.
- ¹⁰¹ Laistner L. Das Rätsel der Sphinx. Berlin, 1889. Bd.I. S. 35.
- ¹⁰² Diels H. Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante. / Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, 1922. S. 242.
- ¹⁰³ Rosenberg A. Engel und Dämonen. München, 1967. S. 75.
- ¹⁰⁴ Haberland K. Die Mittagsstunde als Geisterstunde. / Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1882. S. 315.
- ¹⁰⁵ Andree R. Ethnographische Parallelen und Vergleichene. Stuttgart, 1978. S. 64f.
- ¹⁰⁶ Grinsell L.V. Witchcraft at Some Prehistoric Sites. // The Witch Figure. London, 1973. P. 73f.; cf.: Hovorka O. Aus dem Volksglauben von Sabbioncello. / Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 1897. S. 88; Veckenstedt E. Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten. Heidelberg, 1883. S.110; Boguet H. Discours des sorciers. Lyon, 1608. P.96; Murray M.A. The Witch-Cult in Western Europe. London, 1921. P. 40, 101; Lancre P. de. Tableau de l'inconstance des mauvais Anges. Paris, 1613 P. 398.
- ¹⁰⁷ Praetorius J. Daemonologia Rubinzalii Silesii. Leipzig, 1668. S. II8.
- ¹⁰⁸ Völckerling T. (Wittenberg), 1740.
- ¹⁰⁹ Lincke A. Die neuesten Rübezahlforschungen. Dresden, 1896. S. 39.
- ¹¹⁰ Gessner O. & Orzechowski G. Gift- und Arzneipflanzen von Mitteleuropa. Heidelberg, 1974. S. 25.
- ¹¹¹ Peuckert W.-E. Schlesische Sagen. Jena, 1924. S.178, 200; Loewe R. Rübezahl im heutigen Volksglauben. / Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1908. S. 9.

- ¹¹² Huth O. Die Kulttore der Indogermanen. / Archiv für Religionswissenschaft, 1937, S. 376; Vilkkuna E. Finnisches Brauchtum im Jahreslauf. Helsinki, 1969. S. 43f.
- ¹¹³ Kuhn A. Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen. Leipzig, 1859. Bd. II. S. 111f.; Strackerjan L. Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. Oldenburg, 1909. Bd. II. S. 36f.; Haggerty A. Krappe. Apollon Smintheus and the Teutonic Musing. / Archiv für Religionswissenschaft, 1936. P. 46.
- ¹¹⁴ James E.O. Seasonal Feasts and Festivals. London, 1961. P. 279.
- ¹¹⁵ Ninck F. Die Hof-und Volks-Narren. Stuttgart, 1861. Bd. II. S. 399.
- ¹¹⁶ Spieß K.v. Deutsche Volkskunde als Erschließung deutscher Kultur. Berlin, 1934. S. 172.
- ¹¹⁷ Meyer A. Das Weihnachtsfest. Tübingen, 1913. S. 55.
- ¹¹⁸ Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1956. S. 436; cf.: Müller W. Raum und Zeit in Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Alteuropas. / Anthropos, 1962. S. 559; Lovell K. Die Entwicklung (natur-)wissenschaftlicher Begriffe. // Studien zur Entwicklung des Denkens im Kindesalter. Darmstadt, 1972. S. 273f.
- ¹¹⁹ Müller W. Die heilige Stadt. Stuttgart. 1961. S. 112.
- ¹²⁰ Geiger P. Begräbnis. // Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, 1927. Bd. I. Sp. 991.
- ¹²¹ Leoprechting K.v. Aus dem Lechraim. München, 1855. S. 35.
- ¹²² Simmel G. Der Fremde. // Das individuelle Gesetz. Frankfurt am Main, 1968. S. 65.
- ¹²³ Ihm M. Der Mütter-oder Matronenkultus und seine Denkmäler. Bonn, 1887. S. 87f.
- ¹²⁴ Zwicker J. Fontes historiae religionis celticae. Bonn, 1935. S. 164; Müller C.D.G. Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten. / Jahrbuch für Antike und Christentum, 1974. S. 95f.; Clemen C. Die Religion der Kelten./Archiv für Religionswissenschaft, 1941. S. 124.
- ¹²⁵ Rohde E. Psyche. Freiburg, 1899. S.81f., 411; Samter E. Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin, 1901. S.120f.; Kraus T. Hekate. Heidelberg, 1960. S. 88.
- ¹²⁶ Lippert J. Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1882. S. 681; Wiedemann J. Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten. St.Petersburg, 1876. S. 388; Zaunert P. Westfälische Sagen. Jena, 1927. S.288.
- ¹²⁷ Erich O.A. Dreifußtopf und Dreiknubbenkanne. / Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1936. S. 23f.

¹²⁸ Helmers M. Der Kreuzbaum im niedersächsischen Bauernhaus. / Germanen-Erbe, 1938. S. 48, 51f.; Saefel F. Herd und Hochsäulen im altnordischen Haus. / Germanien, 1935. S. 83f.; cf.: Lauffer O. Herd und Herdgeräte in den Nürnbergischen Küchen der Vorzeit. / Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum, 1901. S. 119.

¹²⁹ Johansons A. Der Schirmherr des Hofes im Volksglauben der Letten. Stockholm, 1964. S. 76f.; Waters F. Book of the Hopi.

¹³⁰ Schell O. Abwehrzauber am bergischen Haus. / Globus, 1907. S. 337f.

¹³¹ Junod H.A. The Life of a South African Tribe. Neuchâtel, 1913. Vol. II. P. 463.

¹³² Volkov T. Seelenspeisung bei den WeiBrussen. / Am Urquell, 1888, S. 25f.; Petzoldt L. Der Tote als Gast. Helsinki, 1968. S. 83; cf.: Schell O. Der Herd und das Herdfeuer im Glauben und Brauch des Bergischen Volkes. / Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, 1907. S. 287f.

¹³³ Mantl N. Vorchristliche Kultrelikte im oberen Inntal. Innsbruck, 1967. S. 145f.; cf.: Krause W. Die Religion der Kelten. Leipzig, 1933. S. IV; Schmidt B. Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. / Archiv für Religionswissenschaft, 1927. S. 75f.

¹³⁴ Roux J.-P. Le chaman gengiskhanide. / Anthropos, 1959. P.410.

¹³⁵ Zachariae T. Das Haus über einem Sterbenden abdecken. / Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1908. S. 445f.

¹³⁶ Schnidrig A.L. Der "Seelenbalken" im Wallis. / Schweizer Volkskunde, 1953. S. 108; Büchli A. Der Seelebalgge. / Schweizer Volkskunde, 1947. S. 111.